

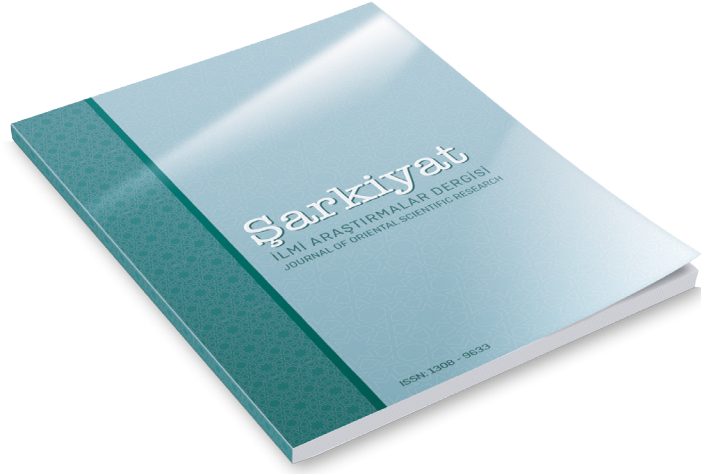
Aralık / December 2024

Cilt/Volume: 16, 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: 16, Sayı/Issue: 02 (Aralık / December 2024)

Yayın Dili

Türkçe & İngilizce & Arapça & Kürtçe & Farsça

Language of Publication

Turkish & English & Arabic & Kurdish & Persian

Mizanpaj/Designer

Ridwan Xelil / ridwanxelil@gmail.com

<https://www.esarkiyat.com>

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

e-mail: sarkiyatdergi@gmail.com

Yönetim Yeri ve Adresi/Executive Office:

Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı

Baş Editör/Chief Editor:

Prof. Dr. Mehmet Bilen - Dicle Üniversitesi

Editörler/Editors:

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

Sekreter: Nurulhılal Ertekin

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

Prof. Dr. Tahirhan Aydın

İngilizce Dil Editörü/English Language Editor:

Dr. Emrah Işık

Kitap Kiriği Editörü/Book Review Editor:

Esra Gülnihal

Yayın Kurulu/Editorial Board:

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

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

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

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

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

DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICE

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

İÇİNDEKİLER

- 553 Emevî ve Abbâsî Halifelik Mücadelesinde Mehdîlik:
Siyasi ve İ'tikâdî Boyutlar
Charîf MURAD
- 572 Menâkıbü's-Şâfiî Literatürü Bağlamında İbn Hacer'in
İmâm Şâfiî Savunusu
Bayram KANARYA
- 594 Dini Kimlik İnşasında Beslenme Anlayışlarının Rolü:
Hare Krişna Örneği
Şefik ŞAHİN · Abdussamet KAYA
- 607 Müslümanların Erken Tarihinde İki Karşıt Zihniyet:
Kadercî İktidar & Kaderî Muhalefet
Hüseyin MARAZ
- 628 Türkiye'de Akademi Dışı Hadis Çalışmaları
Ferhat GÖKÇE
- 647 Kur'an'da Tevriye Tartışmaları: Klasik ve Çağdaş
Yaklaşımlara Karşılaştırmalı Bir Analiz
Nihat TARI
- 670 Kur'an ve Şifa: İbn Bâdis Örneği
Mehmet Fatih DEDE
- 687 Nietzsche Bağlamında Foucault'da Hakikatin
Kökenine Dair Soybilimsel Bir Analiz
Yüksel ŞENGÜL
- 704 David Barzanaya'nın Yalancı İsa Şiirinin İçerik
Çözümü
Ve Mor Baselius'un Lawijî ile Mukayesesi
Veysel BAŞÇI
- 728 Sahâbenin Adaleti Bağlamında İbn Hazm'ın
Ebü't-Tufeyl'e Yaklaşımı
Hüsamettin KAYA
- 758 Birleşmiş Milletler Filistin Paylaşım Planı'na Kadarkî
Süreçte İngiltere ve Amerika Tarafından Önerilen
Taksim Planları Üzerine Bir İnceleme (1937-1948)
Gürkan karababa
- 774 Hadis Rivâyetlerinin Tefsire Etkisi: Kamer/49. Âyeti
Örneği Taner KARASU
- 787 Sultan II. Abdülhamid'in Cülusunun 25. Sene-i
Devriyesinde Diyarbekir Vilayetindeki Şenklikler ve
Açılışlar
Abdusselam ERTEKİN
- 811 Atalar Kültüne Tapınmak veya Geleceği Geçmişe
Rehin Bırakmak / Statükoya Karşı Kur'an'ın Verdiği
Mücadele ve İnsanlığı Akla Çağırısı
Ahmet ERKOL
- 832 İyi Vatandaş ve İyi İnsan Kavramlarının Neliği
Vehîp BİRLİK
- 846 أزمة الأمة الإسلامية ضياع الحكمة
Mehmet Halil ÇIÇEK
- 859 Ehl-i Sünnet ve Şia Tefsirlerinde A'râf Ehlinin Kimliği
Metin ÇETİN
- 877 Şekib Arslan'a Göre Müslümanların Geri Kalma
Nedenleri ve İslam Birliğinin İmkânı
Zeynep Alimoğlu SÜRMELİ
- 892 Sa'düddin et-Teftâzânî'nin (Ö. 792/1390) Şerhu't-
Tasrîf Adlı Kitabındaki Sarf İletleri
Suheyb MUHAMMEDOĞLU
- 918 بلاغة الصمت في النصوص الأدبية: قراءة في
الفجوات الكلامية ودلالاتها "حكاية مملة"
لأنطون تشيخوف نموذجًا
Ahmed Mahmoud Zakaria TAWFIK
- 934 Tahran-İstanbul Hattında Dil ve Ulus İnşası
(1863-1920)
Hatice KILIÇ
- 957 Hz. Peygamber'in Beşeriliği ve Yargı Tasarrufları
Bağlamında "Ben De Sizin Gibi Bir Beşerim..."
Rivayetinin Tenkit ve Tahlili
İbrahim SAĞLAM
- 978 التأصيل الأخلاقي في الأدب العربي "دراسة
تحليلية"
Ahmet İsmailoğlu
- 996 Nizâr Kabbânî ve Arif Ay'ın Kaleminden Hüznün ve
Kederin Şehri Kudüs
Zehra Nurdan Can
- 1010 İsyân Sürgünleri: Şeyh Ubeydullah İsyânı Sürecinde
132 Elitin Sivas'a ve Haleb'e Nefyi
Mehmet Rezan Ekinci
- 1035 İmaja Ewropa û Ewropiyan di Peywenda
Oksidentalizmê de di Berhemên Ferhad Pîrbal de
Mehmet Şirin Filiz · İbrahim Tarduş
- 1049 1908 Çırcır (Fatih) Yangını: Bilanço, Yapılan Yardımlar,
Yardım Faaliyetlerinin Siyasallaşması ve Yangın
Mahallinin İmarı
Hayrettin PULAT
- 1070 Romananê Deniz Gunduzi De Temaya Mergî
Pinar YILDIZ
- 1092 Ortaokul Türkçe Ders Kitaplarındaki Dinî Terimler
Mahir Kavun
- 1106 Kalebend Mahkumu Bir Bölükbaşının Beylerbeyliği
Payesine Yükselişi: Milli Pazkuri/Bahaeddinlü Ömer
Ağazade Timur Paşa Hakkında Bir Değerlendirme
Ercan GÜMÜŞ
- 1123 Fıkıhtaki İstihsan Yönteminin Güncel Akidlere Etkisi
Taha YILMAZ
- 1141 İdris-i Bidlis'nin Arapça Eserleri
Yusuf BALUKEN
- 1158 أثر السياق في التعبير بالخبر الابتدائي في
القرآن دراسة بلاغية
Yaser Ali HAKÇIÖĞLU
- 1174 Türkiye'de En Çok Tercih Edilen 100 Kız ve Erkek İsmi
Üzerine Bir İnceleme (2018-2023)
Güneş EKMEKÇİ
- 1218 Cybernetic Science in The Context of The Philosophy
of Information: Ethical Problems And Solutions in
The Information Society
Nesibe Kantar
- 1231 Fezâilu Beyti'l-Makdis
Ünal ŞAHİN
- 1234 Islam, Literature and Society in Mongol Anatolia
Zekeriya Efe Antalyalı

EMEVÎ VE ABBÂSÎ HALİFELİK MÜCADELESİNDE MEHDÎLİK: SİYASİ VE İ'TİKÂDÎ BOYUTLAR

Charif MURAD

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kiraat İlmî Anabilim Dalı
charifmurad@yyu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-7778-6871>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 28/02/2024, Accepted / Kabul Tarihi: 28/12/2024
<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1444316>

Emevî ve Abbâsî Halifelik Mücadelesinde Mehdîlik: Siyasi ve İ'tikâdî Boyutlar

Öz

İslam inancında Mehdîlik meselesi, Hz. Peygamber'in vefatından sonra başlayan siyasi çalkantılarla şekillenmiş, özellikle Emevi ve Abbasiler döneminde hilafet mücadelesinde i'tikâdî bir güç olarak önem kazanmıştır. Bu dönemde, adaleti sağlamak dünyayı zulüm ve adaletsizlikten kurtaracak bir kurtarıcı olarak görülen Mehdî, halk arasında umut ve kurtuluşun sembolü haline gelmiştir. Öte yandan çeşitli gruplar ve liderler, Mehdîlik iddiasıyla siyasi ve dini otoriteyi ele geçirmeye çalışmış Emevi ve Abbasiler döneminde Mehdîlik inancı, siyasi bir liderlik beklentisinin ötesine geçerek, geniş bir kurtuluş ve yeneden doğuş umuduna dönüşmüş İslam dünyasında dinî ve kültürel bir fenomen olarak yer etmiştir. Mehdîlik inancı Kur'an ve hadislerdeki izdüşümleri etrafında, Ehl-i sünnet ve Şî'î inançları arasında çeşitli yorumlarla gelişerek farklı anlamlar kazanmıştır. Araştırmada, Mehdîlik inancının Emevî ve Abbâsî halifelik çatışmalarında hem dini hem de siyasi bir güç haline geldiği sonucuna varılmıştır. İnanç, zamanla bir liderlik aracı olmaktan çıkıp, adalet ve kurtuluş arayışıyla halk arasında geniş bir dini beklentiye dönüşmüştür. Bu çalışma, İslam inancının erken dönemlerinden itibaren Mehdîliğin, İslam dünyasındaki toplumsal yapısı özellikle Emevî ve Abbâsî hanedanları arasındaki hilafet mücadelesindeki siyasi etkilerini incelemeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Abbasiler, Emevîler, İtikad, Halifelik, Mehdîlik.

The Mahdism in The Struggle Between The Umayyad And Abbasid Caliphates: Political And Doctrinal Aspects

Abstract

In Islamic belief, the phenomenon of Mahdism was shaped by the political turmoil following the death of Prophet Muhammad, gaining significant theological power during the Umayyad and Abbasid caliphate struggles. In this era, Mahdi, seen as a savior who would bring justice and rescue the world from tyranny and injustice, became a symbol of hope and salvation among the people. Additionally, various groups and leaders attempted to seize political and religious authority by claiming Mahdism, transforming the belief from merely a political leadership expectation to a broader hope for redemption and rebirth. Mahdism has established itself as a profound religious and cultural phenomenon in the Islamic world. The study concludes that the belief in Mahdism became both a religious and political force during the conflicts between the Umayyad and Abbasid caliphates. Over time, the belief evolved from being a tool for leadership to a broad religious expectation among the people, centered around justice and the search for salvation. The interpretations of Mahdism in the Quran and Hadiths have evolved with varying interpretations between Sunni and Shi'a beliefs, gaining diverse meanings. This study aims to examine the social structure of Mahdism in the Islamic world from its early periods, particularly focusing on its political impacts during the Umayyad and Abbasid dynasties.

Keywords: Abbasids, Umayyads, Belief, Caliphate, Mahdism

GİRİŞ

Mehdîlik inancı, tarihin derinliklerinden günümüze uzanan, dinler arası bir fenomen olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu inanç, sadece İslam dünyasında değil, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi diğer büyük dinlerde de kültürel, dini, iktisadi, psikolojik, toplumsal ve siyasi boyutlarıyla kendini göstermektedir. “Beklenen kurtarıcı” fikri, toplumların umutlarını ve beklentilerini sembolize eden lider figürler üzerinden şekillenmiş ve zaman içinde mitolojik ve dini motiflerle zenginleşmiştir. İslam’ın doğuşuyla birlikte, Arap Yarımadası’nda zaten var olan bu kurtarıcı beklentisi, İslam düşüncesi içerisinde yeni bir boyut kazanmış, Mehdî tabiri I. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Müslümanlarca kullanılmıştır.¹

Mehdîlik inancının İslam düşüncesindeki oluşum sürecini ve bu süreçte siyasi arenada nasıl bir inanç haline geldiği veya bir olgu olarak nasıl kullanıldığını anlamak için, bu inancın ortaya çıkış dönemine odaklanmak büyük önem taşımaktadır. İslam’ın erken dönemlerinde, Hz. Ali’nin şehadeti sonrası Ben-i Ümeyye ve Haşimîler arasında yaşanan çekişmeler, Mehdîlik inancının İslam dünyasında nasıl belirginleştiğini anlamamız açısından kritik bir rol oynamıştır. Bu bağlamda, özellikle Emevîler ve Abbâsîler dönemindeki halifelik mücadeleleri, Mehdîlik inancının siyasi bir güç ve itikadi bir olgu olarak ortaya çıkışında ve gelişiminde önemli bir etken olmuştur. Bu tarihsel süreç, Mehdîlik inancının İslam düşüncesindeki yerini ve siyasi mücadelelerle olan etkileşimini anlamak için temel bir referans noktasıdır ve bu inancın İslam medeniyetindeki evrimini kavramak için kritik bir öneme sahiptir.² Mehdîlik, siyasi ve dini liderlik arayışlarında bir meşruiyet aracı olarak kullanılmış, Emevîler ve Abbâsîler döneminde halifelik makamı için mücadele edenler tarafından bu inancın özelliklerine mazhar olma arzusu gözlemlenmiştir.³

Bu araştırmada özellikle Mehdîlik inancının İslam öncesi kökenleri, farklı dinlerdeki yansımaları ve İslam içindeki gelişimi üzerinde durulacaktır. Kelam ilminde bu inancın nasıl işlendiği, Kur’an ve hadislerdeki yansımaları aracılığıyla siyasi gelişmelerin bu inanca nasıl etki ettiği ve inancın büyümesine nasıl katkı sağladığına yer verilecektir. Daha sonra, çalışma Emevî ve Abbasiler döneminde Mehdîlik inancının nasıl şekillendiğine ve siyasi alanda kullanılan Mehdîlik düşüncesinin nasıl bir inanç sürecine dönüştüğüne yönelecektir. Bu bağlamda, Hz. Ali, Muhtar es-Sekafî, Muhammed b. el-Hanefiyye, Ömer b. Abdülaziz, Muhammed El-Bakır, Muğire b. Said Hareketi, Zeyd b. Ali Hareketi ve Ebu Mansur el-İclî Hareketi gibi tarihi şahsiyetlerin ve hareketlerin Mehdîlik inancındaki rolleri ve Abbâsî döneminde Ebu Müslim el-Horasani’nin bu inancın teşekkülündeki etkisine yer verilecektir.

1. Mehdîlik

1.1. Mehdî Kelimesinin Semantik Anlamı

İslam aleminde erken dönem kaynaklarda Mehdî inancına nadiren rastlanırken, geç dönemlerde, özellikle fiten ve melâhim türü eserlerde, bu inanca daha fazla atıf yapılmıştır. Mehdî inancının Müslümanlar arasında ortaya çıkışı ve kökeni hakkında dört ana görüş bulunmaktadır.⁴

İlk görüşe göre, Mehdî inancı, toplumların sosyal ve düzenlerinin bozulduğu dönemlerde, Şintoizm dışındaki hemen hemen tüm dinlerde gözlemlenen, dünya çapında bir kurtarıcı figürünün beklentisi olarak ortaya çıkmıştır. Bu beklenti, özellikle zorlu zamanlarda, insanların umutla arzuladığı ve inandığı bir kurtarıcının var oluşu fikrine dayanmaktadır. Bu inanç, çeşitli dinlerde farklı biçimlerde ifade edilse de temelde insanlığın zor zamanlarda kurtuluşa olan ihtiyacını ve bu kurtuluşun bir kurtarıcı figür aracılığıyla gerçekleşeceği düşüncesini yansıtmaktadır. Bununla birlikte “Mehdîlik” anlayışının bazı İslam dışı din ve inanç sistemlerinde yer alması, İslam’daki “Mehdî inancı”nın geçerli olamayacağına dair bir delil teşkil etmez; tıpkı başka din ve inançlarda “Peygamberlik” anlayışının bulunmasının, İslam’daki peygamberlik müessesine etki etmediği gibi.⁵

İkinci görüş, Mehdî inancının kökenlerinin Yahudilik, Hıristiyanlık ve Maniheizm gibi diğer dinlerde bulunduğu

1 Hüseyin Atvan, *ed-Da’vetü’l-Abbâsiyye* (Beyrut: 1984), 138-144; Muhammed Abid Cabiri, *İslam’da Siyasal Akıl*, çev.: Vecdi Akyüz (İstanbul: 1997) 556, 564.

2 Ethem Ruhi Fırlı, “Mesîh ve Mehdi İnancı Üzerine, (Mezhepler Tarihi açısından bir Bakış)”, *AÜİFD*, 27 (1981), 178-215; Mehmet Ali Durmuş, *Haberlerin Ağında Mehdi* (Ankara 2003), 175.

3 Ahmed Emin, *Duha’l-İslâm* (Beyrut: ts.), 3/241; Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1981), 16/42.

4 Ebü’t-Tayyib Şemsü’l-Hak Muhammed Azimâbâdî, *Avnü’l-mâbûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd* (Medine: el Mektebetü’s-Selefiyye, 1968), 2/361; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, (İstanbul: 1993), 56.

5 Ekrem Sarıkoçlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi* (Samsun: 1997), 125-135.

nu ve bu inancın, K'a'b el-Ahbar ve Vehb bin Münebbih gibi figürler tarafından nakledilen rivayetler aracılığıyla İslam dünyasına transfer edildiğini iddia eder. Bu perspektif, Mehdî inancının, dini etkileşimler ve kültürel alışverişler neticesinde Müslüman topluluklar arasında benimsendiğini ve yayıldığını savunur. Bu görüş, dinler arası etkileşimin inanç sistemlerinin evriminde oynadığı kritik rolü vurgulayarak, Mehdî inancının İslam öncesi kökenlerine ve bu inancın İslami geleneğe entegre edildiğine dair bir anlayış sunar.⁶

Üçüncü görüş Mehdilik inancının, özellikle iktidar mücadeleleri bağlamında, başarısızlıkla yüzleşen veya mevcut iktidarlarını koruma amacı güden gruplar tarafından stratejik bir araç olarak kullanıldığını öne sürer. Bu perspektif, Mehdî inancının siyasi ve sosyal çatışmalar içinde nasıl bir rol oynadığını ve bu inancın, iktidar dinamiklerini etkileme ve toplumsal hareketleri yönlendirme kapasitesine sahip olduğunu vurgular.⁷

Dördüncü ve son görüş, Mehdî inancının, İslam'ın temel inanç yapı taşlarından biri olarak kabul edilmesine karşın, yabancı kültürlerden gelen etkilerle biçimlendirilmiş olabileceğini iddia eder. Bu yaklaşım, Mehdî inancının kökenlerinin, sadece İslam'ın içsel dini dinamiklerinden değil, aynı zamanda dışsal kültürel etkileşimlerden de etkilendiğini ve bu nedenle çok katmanlı ve karmaşık bir yapıya sahip olduğunu vurgular. Bu görüş, inancın evriminde hem içsel teolojik unsurların hem de dışsal, kültürel ve tarihsel faktörlerin etkileşimini önemser.⁸

İslam dünyasında Mehdî inancının ilk olarak Şii topluluklarca benimsendiği, sonrasında ise Emevî ve Abbâsî hanedanları tarafından siyasi bir güç ve etki aracı olarak sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Bu inanç, özellikle Şiiler, Emevîler ve Abbâsîler arasında yaygınlık kazanmış ve 9. yüzyılda hadis literatürünün derlenmesi ve kaydedilmesi süreciyle birlikte Sünnî Müslümanlar arasında da görülmeye başlamıştır. Bu tarihsel gelişim, Mehdî inancının İslam dünyasında sadece dini bir inanç olarak değil, aynı zamanda siyasi ve kültürel bir fenomen olarak da önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir.⁹

1.2. Mehdî Kelimesinin Sözlük ve Terim Anlamı

Mehdî kelimesinin Arapça kökeni üzerinden yapılan etimolojik incelemeler, kelimenin “hüda” ve “heda” köklerinden türetilmiş olabileceğini göstermektedir. “M-h-d” kökünden türetilmiş beşik anlamına gelen kullanımı da kabul gören bir diğer görüştür. Bu bulgular, Mehdî kelimesinin Arapçada üç farklı tarzda türetilmiş olduğunu göstermektedir: “el-Hüda” sözcüğünden gelen “kendisi hidayete ermiş veya yolunu bulmuş” anlamı, “heda” sözcüğünden türetilen ismi meful olarak kullanılan “Mehdîyyun” ve “Mehdîyyun” şekilleri ve Hz. İsa'nın beşikteyken konuşmasına atfen yatak ve beşik anlamında da kullanılmıştır.¹⁰ Arap ediplerinin Mehdî ve Hâdi kelimelerini övgü ve şeref unvanı olarak kullandıkları, Ömer b. Abdülaziz için de Emevîler döneminde yüceltici anlamda bu unvanların kullanıldığı kaydedilmiştir. Fransızca ve Almancada Mehdî kelimesine karşılık gelen “Messianisme” ve “rechtgeleitet” / “Mahdismus” kelimeleri, bu kavramın Batı dillerindeki yansımalarını göstermektedir.¹¹

Mehdî kavramı, Kur'an-ı Kerim'de doğrudan geçmemekle birlikte, Arapça “m-h-d” kökünden türeyen ve insanlara doğru yolu gösteren anlamına gelir. Bu kelimenin, Kur'an'da sıkça yer alan “h-d-y” kökünden türeyen “hüda” kelimesiyle ilişkili olduğu düşünülmektedir. Kur'an'da “h-d-y” kökünden türeyen “hidayet” kelimesi, Enbiya suresinin 73. ayeti, Meryem suresinin 76. ayeti ve Muhammed suresinin 5. ayetinde farklı bağlamlarda kullanılmıştır. Bunun yanı sıra, “m-h-d” kökünden türeyen ve yatak veya beşik anlamına gelen bir kelime olarak, Hz. İsa'nın annesi Hz. Meryem lehinde konuştuğu anlara atıfta bulunulmuştur. Genel anlamda “hüda” kökünden türemiş bir sıfat olarak tanımlanan Mehdî, insanları doğru yola ileten kişi olarak ifade edilmiştir.¹²

Mehdî kelimesi, Kur'an'da yer almasa da Hz. Peygamber döneminde sözlük anlamında kullanılmıştır.¹³ Özellikle üçüncü ve dördüncü asırlarda kaleme alınan hadis kitaplarında Mehdî kelimesine rastlanması, bu düşünceyi destekler

6 Ignaz Goldziher, *El-Akide ve Şeria fil İslâm*, trc.; M Yusuf vd., (Kahire: 1946), 191-192, 196.

7 Ali Coşkun, *Mehdilik Fenomeni* (İstanbul: 2004), 96.

8 D.B., Macdonald, “Mehdî”, Millî Eğitim Bakanlığı, *İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: 1960), 7/475.

9 Celâlüddin es-Süyûtî, *el-Arfü'l-verdî fi ahbâri'l-Mehdî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006), 156; Bkz. Ekrem Sarıçioğlu, “Mehdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara 2003), 27/ 371-389.

10 Muhammed Murtaza el-Hüseyni el-Vasiti ez-Zebidi, *Tacu'l-Arus min Cevahiru'l-Kamus*, (Beyrut: ts.),10/409.

11 Mehdî tabiri ilk kez Hassan b. Sabit tarafından Hz. Muhammed (sav) için kullanılmıştır. Bkz. Hassan b. Sabit, *Divan*, Beyrut ts; Avni İlhan, *Mehdilik*, (İstanbul: Beyan Yayınları,1913), 14; Sa'd Muhammed Hasan, *el-Mehdiyyetü fi'l-İslâm munzû akdemi'l-usûr Hatte'l-Yevm*, Mısır 1953, 45.

12 Rağıp el-İsfehani, “m-h-d”, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986).

13 Ferhad Daftary, Ferhad, İsmaililer; Tarih ve Kuram, çev.: Ercüment Özkaya (Ankara: 2001), 81; Avni İlhan, *Mehdilik* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1993), 14.

niteliktedir. Bu eserlerde, Peygamberimiz (sav) ve ashabı- Hz. Ali, Hz. Ebubekir, Hulefa-i Raşidin, Hz. Hüseyin- için “el-Mehdiyyun” ifadesiyle doğru yolu gösteren kişi anlamında Mehdî kelimesinin kullanıldığı kaydedilmiştir.¹⁴ Ayrıca Hz. Peygamber’in Kur’an-ı Kerim için “el-Hadî” kelimesini kullanarak doğru yolu gösteren anlamında zikrettiği de belirtilmiştir. Mehdî kelimesinin genel anlamı, sözlükte “Dünyanın son zamanlarında ortaya çıkarak doğru inancı ve adaleti yeryüzüne hâkim kılacağına inanılan kurtarıcı” olarak tanımlanırken, halk arasında ise “Ahir zamanda kıyametin kopmasından çok kısa bir süre önce zuhur ederek, yeryüzünü kaplayan zulüm, adaletsizlik ve fesadın yerine adalet, hoşgörü ve hakkaniyeti egemen kılacak olan Allah’ın hidayete erdirdiği bir lider” şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁵

İslam literatüründe, Mehdî kavramı kelime anlamından ziyade terim anlamıyla kullanılmakta ve ahir zamanda kıyametin kopmasından bir süre önce ehli beytten çıkıp İslam dinini yeryüzüne egemen kılacağına, yeryüzünü adaletle dolduracağına, zulüm ve adaletsizlikleri ortadan kaldırarak bütün Müslümanları bir araya getirip kendisine tabi kılacağına inanılan, Allah tarafından desteklenmiş kişi olarak tanımlanmaktadır.¹⁶

1.3. Hz. Ali Döneminde Mehdîlik Fikrinin Teşekkülü

Mehdî kavramı, İslam tarihinin ilk çeyrek yüzyılından itibaren Müslümanlar arasında yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Bu terimin kullanımı, Hulefâ-i Râşidin’e “Mehdî” unvanının verilmesi ve Sıffin Savaşı’nda Hz. Ali’ye (ö. 40/661) “Mehdî” diye hitap edilmesi gibi olaylarla desteklenmektedir.¹⁷

Özellikle Hz. Ali dönemi, İslam tarihinde fitne ve çekişmelerle dolu bir dönem olarak kayıtlara geçmiştir. Abdullah b. Sebe, İslam tarihinin erken dönemlerinde, özellikle Hz. Osman’ın halifeliği sırasında, önemli bir figür olarak ortaya çıkmıştır. Bu dönemde, Abdullah b. Sebe’ ve taraftarları tarafından, Hz. Ali’nin ölmediği ve kıyamet kopmadan önce dünyaya dönerek adaleti sağlayacağı iddiası ortaya atılmıştır.¹⁸ Tâberî’nin aktardığına göre, Sebe, bu dönemde Müslüman olmuş ve İslam toplumlarını dolaşarak fitne ve ayrılık tohumları ekmeye başlamıştır. Onun en dikkat çekici iddialarından biri, her peygamberin bir vasisi olduğu ve Hz. Muhammed’in (s.a.v) vasisinin Hz. Ali olduğu yönündedir. Bu iddia, Hz. Ali’nin hilafetinin Hz. Osman tarafından gasp edildiği fikrini besleyerek, Müslümanlar arasında ayrılık yaratmış ve ayaklanmaları körüklemiştir. Bağdadî’nin ifadelerine göre, Hz. Ali başlangıçta Sebe’yi desteklemiş, ancak zamanla onun aşırı görüşlerinden haberdar olunca onu Medain’e sürgün etmiştir. Bu inanç, Abdullah b. Sebe’ tarafından Medain’de sürgündeyken de savunulmuş, Hz. Ali’nin Kufe’de şehit edildiği haberlerine inanmayı reddetmiştir. Abdullah b. Sebe’ ve taraftarları, Hz. Ali’nin ilahi bir parça taşıdığına ve ölümsüz olduğuna inanmışlardır. Abdullah b. Sebe, başlangıçta Hz. Ali’nin Allah’tan bir parça olduğunu iddia ederken, daha sonra Allah’ın ta kendisi olduğunu savunmuştur. Hz. Ali’nin şehit edilmesinin ardından İbn Sebe, Hz. Ali’nin ölmediğini ve göğe yükseltildiğini iddia ederek, onun kıyametten önce dünyaya dönüp intikam alacağını savunmuştur.¹⁹

Abdullah b. Sebe’nin, Hz. Ali’nin Mehdîliğini ve ilahi niteliklerini savunması, Şii mezhebinin bazı fırkalarının oluşumunda etkili olmuş onun bu eylemleri, Ric’at düşüncesinin İslam toplumunda yerleşmesine neden olmuştur. Abdullah b. Sebe, Hicaz, Basra, Kûfe ve Şam gibi bölgeleri gezdikten sonra Mısır’a gitmiş ve burada Hz. İsa’nın (a.s) yeryüzüne dönüşüne inanılırken Hz. Muhammed’in (s.a.v) dönüşüne inanılmamasının şaşılacak bir durum olduğunu iddia etmiştir. Bu inançlar, zamanla Şii mezhebinin bazı fırkalarında daha da aşırı bir hal ve Ric’at düşüncesinin kısmen yerleşmesine neden olmuştur. Örneğin, Gulatî Şiâ’dan Beyan b. Semân ve Muğire b. Said el-İclî, Hz. Ali’ye ilahi bir parçanın hulul ettiğini ve tenasüh yoluyla kendilerine kadar geldiğini iddia etmişlerdir. Ebu’l-Hattab el-Ased, İmam Cafer es-Sâdık’ı ve Horasanlı el-Mukanna’yı ilah olarak görmüş, İmam Cafer es-Sâdık’ın ve babalarının da ilah olduğunu savunmuştur. Muhammed b. Nusayr en-Nemiri ise Hz. Ali, Hz. Peygamber ve Selman-ı Farisi’yi ilah olarak görmüş, Hasan el-Askerî’nin zamanında ise onun “bab”ı ve on ikinci İmam Muhammed Mehdî el-Muntazar’ın gaybeti sırasında onun sefiri olduğunu iddia etmiştir. Şiâ içindeki bu aşırı sevgi ve nefret duyguları, bazı fırkaların Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer’in ruhlarının hayvanlara hulul ettiğine inanmalarına ve bu hayvanlara işkence yapmalarına kadar varmıştır.²⁰ Başlangıçta Hz. Ali’nin Allah’tan bir parça olduğunu iddia eden Sebe, daha sonra onun Allah’ın ta kendisi olduğunu savunmuştur. Hz. Ali’nin şehit edilmesinin ardından, İbn Sebe, Hz. Ali’nin ölmediğini

14 Ebu Davud, “Sünen”, (İstanbul 1992), 4/200; Tirmizi, “Sünen”, “İlim”, 16.

15 M.Fuad Abdülbaki, “h-d-y” maddesi, *el-Mü’cemü’l-Müfrehres li elfazi’l Kur’ani’l-Kerim*, (İstanbul :1441); Montgomery Watt, *İslami Hareketler ve Modernlik*, çev.: Turan Koç (İstanbul:1997), 197.

16 Muhammed b. Abdiresul b. Abdisseyid el-Haseni el-Berzenci el-Şehrezuri, *el-İşâ’efi Aşrati’s- Sâ’a*, nşr. Muhammed Bedrettin en-Na’sani (Kahire: 1393), 56-58.

17 Hüseyin Atvan, *ed-Da’vetü’l-Abbâsiyye* (Beyrut: 1984), 138-142.

18 Muhammed b. Sa’d, *et-Tabakatü’l-kübrâ*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: 1388/1968), 6/274.

19 Ebü’l-Hüseyin el-Malatî, *et-Tenbih ve’r-red*, nşr. M. Zâhid Kevserî (Bağdad-Beyrut 1388/1968), 18-19.

20 Ebü’l-Hasen el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid (Beyrut: el-

ve göğe yükseltildiğini iddia ederek, onun kıyametten önce dünyaya dönüp intikam alacağını savunmuştur.²¹

Abdullah b. Sebe'nin iddiaları hem dini hem de siyasi açıdan İslam dünyasında derin etkiler bırakmış, Şii mezhebinin bazı fırkalarının oluşumuna zemin hazırlamış ve İslam tarihindeki fitne ve ayrılıkların anlaşılmasında kritik bir faktör olarak kalmıştır. Abdullah b. Sebe'nin Hz. Ali'nin imameti veya Mehdî oluşu hakkındaki iddiaları, mevcut siyasî konjonktürüne göre gelişmiş bir olgudur. İbn Sebe, hilafetin liyakat bakımından Hz. Ali'ye ait olduğuna inanmış, ancak siyasî koşullar nedeniyle Hz. Ali'nin hilafeti istenildiği gibi sürmemiştir. Bu yüzden İbn Sebe, Hz. Ali'nin ileriki bir zamanda olağanüstü bir güç ile tekrar yeryüzüne döneceğini ve düşmanlarından intikam alarak hak ettiği yönetimi elde edeceğini iddiasında bulunmuştur.

2. Emevîler (661-750) Dönemindeki Siyasi ve Dini Çekişmeler Arasında Mehdîlik Fikrinin Teşekkülü

Emevîler ve Abbâsîler dönemindeki halifelik mücadeleleri, Mehdîlik inancının siyasi bir güç ve itikadi bir olgu olarak ortaya çıkışında ve gelişiminde önemli bir etken olmuştur. Bu tarihsel süreç, Mehdîlik inancının İslam düşüncesindeki yerini ve siyasi mücadelelerle olan etkileşimini anlamak için temel bir referans noktasıdır.²²

2.1. Muhammed b. Hanefiyye ve Mehdîlik

Tarihsel süreçte, Mehdî'nin rivayetlerde bahsedilen özelliklerine uygun görülen birçok kişi, Mehdî olarak kabul edilmiştir. Bu kişilerden biri de Muhammed b. Hanefiyye'dir (ö. 81/700). Emeviler döneminde yaşayan Muhammed b. Hanefiyye, Ali b. Ebi Talib ve Havle'nin oğlu olarak Medine'de doğmuş ve Ehl-i Beyt'in siyasi ve dini mirasının önemli bir varisi olmuştur. Genç yaşlarında Cemel ve Sıffin savaşlarında gösterdiği cesaret ile tanınan İbn Hanefiyye, siyasetten uzak durmayı tercih etmiş, ancak Hz. Ali'nin oğlu olması nedeniyle siyasi olaylara dahil edilmiştir. Kerbelâ sonrası İslam toplumunda liderlik boşluğu yaşanırken, İbn Hanefiyye'nin Ehl-i Beyt'e mensubiyeti ve adaletli liderlik potansiyeli, onu Mehdîlik için uygun bir aday yapmıştır. Bu süreçte, İbn Hanefiyye'yi Mehdî olarak görenlerin başında Muhtar es-Sakafi gelmektedir. Muhtar, İbn Hanefiyye'yi Ehl-i Beyt davasının bir takipçisi olarak tanıtmıştır.²³

Muhtar, Yezid'in ölümüne kadar Abdullah b. Zübeyr'in yanında yer alarak Mekke kuşatmasında önemli bir rol oynamıştır. Cesur savaşçılığı ve etkileyici konuşmalarıyla tanınan Muhtar, Yezid'in ölümü ve Şam'daki karışıklıklar sonrasında Abdullah b. Zübeyr'in güçlenmesine rağmen herhangi bir yönetici pozisyonu alamamıştır. Bu durum, Muhtar'ın Kûfe'ye yönelmesine ve orada liderlik rolü arayışına yol açmıştır. Kûfe'deki liderlik boşluğunu fark eden Muhtar, Muhammed b. Hanefiyye ile görüşerek onun adına hareket etme arzusunu ifade etmiş ve İbn Hanefiyye'nin kendisine Ehl-i Beyt'in kanını talep etme yetkisi verdiğini iddia etmiştir. Muhtar, İbn Hanefiyye'yi Mehdî olarak tanıtarak İbrahim b. Eşter'e yazdığı mektupla onu da yanına çekmiştir. Ancak, İbn Hanefiyye mehdî lakabını kullanmayı reddetmekle birlikte Muhtar ile ilişkilerini tamamen kesmekten de kaçınmıştır.²⁴

Muhtar, Muhammed b. Hanefiyye'nin kendisini emîr tayin ettiğini ileri sürerek onun adına faaliyete geçmiş ve özellikle Emevî idarecilerince ve Abdullah b. Zübeyr tarafından ihmal edilen gayri Arap unsurlara (mevâlî) yönelmiştir. Abdullah b. Zübeyr'in valisi tarafından tutuklanan Muhtar, Abdullah b. Ömer'in araya girmesiyle serbest kalmıştır. Serbest kaldıktan sonra Muhtar, İbn Hanefiyye'nin vekili olduğunu iddia ederek Hz. Hüseyin'in katillerinden intikam alma niyetini belirtmiş, ancak Amr b. Sa'd ile iş birliği yaparak Hz. Hüseyin'in katillerine dokunmamıştır. İbn Hanefiyye, Muhtar'ın bu davranışlarına tepki göstermiştir. Mekke'ye giden bir heyet, Muhtar'ın iddialarını doğrulamak için Muhammed b. Hanefiyye'ye başvurmuş, ancak Muhammed b. Hanefiyye'nin "Allah dilerse kullarından istediği kişiyi kullanarak düşmanımızdan öcünü alır" şeklindeki üstü kapalı cevabı, Muhtar'ın iddialarını destekler bir delil olarak algılanmıştır.²⁵ Heyetin Kûfe'ye dönüşü üzerine Muhtar, bu durumu kendi lehine kullanarak heyet

Mektebetü'l-Asriyye, 1990), 1/90-1; İlhan, "Mehdîlik", 69. Geniş bilgi için bkz. Faruk Gün, "Şia'nın Mehdîlik İnancı Üzerine Bir İnceleme", *Euroasia Journal of Social Sciences & Humanities* 7/2 (2020), 131-143.

21 Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, 159.

22 Ebü'l-Hüseyin el-Malatî, *et-Tenbih ve'r-red*, nşr. M. Zâhid Kevserî (Bağdad-Beyrut 1388/1968), 18-19; Hüseyin Atvan, *ed-Da'vetü'l-Abbâsiyye* (Beyrut: 1984), 138-142. Geniş bilgi için bkz. Faruk Gün, "İmâmet Meselesi Bağlamında Fırkalaşma Problemi Mesâ'ilü'l-İmâme Örneği". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Haziran 2024), 249-272.

23 Ebü Muhammed Hasan b. Müsa b. Hasan en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şia* (Necf: y.y., 1936), 26; Mustafa Öz, "Muhammed b. el-Hanefiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları, 2005), 30/537.

24 İbn S'ad, *Tabakatü'l-kübra*, 5/74, 75; Bk. Faruk Gün, "Mehdîlik İnancı Üzerine Bir İnceleme", *Artuklu Akademi Dergisi* 4/1 (2017), 106 vy.

25 İbn S'ad, *Tabakatü'l-kübra*, 5/94.

üyelerini ve diğer takipçilerini İbn Hanefiyye'nin kendisini desteklediğine ikna etmiştir. Muhtar, bu durumu kendi lehine kullanarak Kûfe'ye yola çıkmış ve Abdullah b. Zübeyr'in Kûfe valisiyle girdiği çatışmada zafer kazanarak şehrin kontrolünü ele geçirmiştir. Daha sonra Ubeydullah b. Ziyad ile mücadele eden Muhtar, İbrahim b. Eşter komutasındaki orduyla Şam ordusunu yenilgiye uğratmış ve Ubeydullah b. Ziyad'ın başını Muhammed b. Hanefiyye'ye göndermiştir. Muhtar, İbn Hanefiyye'ye bir mektup yazarak kendisi adına beldeleri fethedeceğini bildirmiş, ancak İbn Hanefiyye bu teklifi reddetmiştir. Bu süreç, Muhtar'ın kendi liderlik vizyonunu ve Ehl-i Beyt'e olan bağlılığını ön plana çıkardığını göstermektedir. Muhtar'ın eylemleri, İbn Hanefiyye'nin onayını almadan kendi girişimlerini yürüttüğünü ve İbn Hanefiyye'nin bu duruma karşı sessiz kalmayı tercih ettiğini ortaya koymaktadır. Bu durum, İbn Hanefiyye'nin Muhtar'ın faaliyetlerine açık bir onay vermediğini, ancak onun hareketlerine karşı da açık bir reddiye sunmadığını gösterir. Muhtar'ın Kûfe'deki liderlik çabaları ve Ehl-i Beyt davasına olan bağlılığı, onun siyasi ve dini bir figür olarak önemli bir rol oynamasına yol açmıştır. Bu süreç, aynı zamanda İslam tarihindeki siyasi ve dini liderlik anlayışlarının karmaşıklığını ve çeşitliliğini de yansıtmaktadır.²⁶

Muhtar, Kûfe'de İbn Hanefiyye adına biat toplama sürecinde önemli bir başarı elde etmiştir. Bu başarının temelinde iki ana faktör yatmaktadır: Birincisi, Muhtar'ın kendisini İbn Hanefiyye'nin öğrencisi ve temsilcisi olarak tanıtmaması; ikincisi ise Hz. Hüseyin'in intikamını alma vaadidir. Ancak, İbn Hanefiyye'nin haberi ve onayı olmaksızın adına hareket etmesi ve radikal görüşleri, İbn Hanefiyye'nin Muhtar'dan uzaklaşmasına neden olmuştur. İbn Hanefiyye, Kûfe'ye giderek kendisini destekleyenlerle görüşmeyi planlarken, Muhtar, İbn Hanefiyye'nin gelmesiyle liderliğinin tehlikeye gireceğini düşünerek buna engel olmaya çalışmıştır. Muhtar, İbn Hanefiyye'nin Mehdiliğini iddia ederek, Mehdî'nin özelliklerini anlatmış ve onun başına kılıç darbesi olsa bile ölmeyeceğini iddia etmiştir.²⁷ Bu iddiaların farkında olan İbn Hanefiyye, Kûfe'ye gitmekten vazgeçerek Mekke'de kalmayı tercih etmiştir.²⁸

Muhammed bin Hanefiyye, kendisine atfedilen "Mehdî" unvanından rahatsızlık duymuştur. Bir vakada, bir kişinin kendisine "Esselâmü aleyke yâ Mehdî" diye selam vermesi üzerine, İbn Hanefiyye, insanları hidayete, doğru yola ve hayra davet eden bir rehber olarak "Mehdî" olduğunu, ancak âhir zamanda gelecek olan Mehdî olmadığını vurgulamıştır. İbn Hanefiyye, yanlış anlaşılmalara önlemek için kendisine "Esselâmü aleyke yâ Muhammed" veya "yâ Eba'l-Kâsım" şeklinde hitap edilmesini istemiştir.²⁹ Bu durum, İbn Hanefiyye'nin, Muhtar'ın işaret ettiği terim anlamındaki "Mehdîliği" değil, kelimenin genel bir rehberlik ve doğru yolu gösterme rolünü kabul ettiğini gösterir.

Muhtar es-Sakafi'nin İbn Hanefiyye'yi "Mehdî" olarak nitelendirmesi, onun siyasi ve dini hareketinin temel taşlarından birini oluşturmuştur. İbrahim b. Eşter'e yazdığı mektupta ve İbn Hanefiyye'ye gönderilen kesik başlarda «Mehdî» ifadesini kullanması, bu iddianın sadece sözlü değil, yazılı olarak da ifade edildiğini gösterir.³⁰

Muhtar'ın Kerbelâ Vak'ası'nda yer alan Kûfeliler'i cezalandırma eylemi ve Zilhicce 66 (Temmuz 686) tarihinde onların tamamını öldürmesi ve evlerini yıkması, onun misyonunun şiddetli ve acımasız bir yönünü gözler önüne sermiştir.³¹ Bu arada, Abdullah b. Zübeyr'in Mekke'de Muhammed b. Hanefiyye'yi biata çağırması ve reddedilince onu ve yakınlarını Zemzem Kuyusu civarında bir binada hapsederek yakmakla tehdit etmesi, dönemin siyasi çatışmalarının şiddetini gösterir. Muhtar, Muhammed b. Hanefiyye'nin durumundan haberdar olunca Ebû Abdullah el-Cedeli komutasında bir süvari birliği göndererek onları kurtarmış, ardından İbrahim b. Eşter komutasındaki birlik, Ubeydullah'ı Hâzir nehri kıyısında mağlup etmiş ve Ubeydullah dahil birçok askeri öldürmüştür (9 Muharrem 67 / 5 Ağustos 686). Bu olaylar, Muhtar'ın şöhretini artırmıştır. Ancak, Abdullah b. Zübeyr'in kardeşi Mus'ab'ı Basra valisi olarak atayarak Muhtar'a karşı harekete geçmesi, bu dönemin siyasi dengelerini değiştirmiştir. Mus'ab, Kûfe'ye yürüyerek dört ay süren bir kuşatmadan sonra şehri ele geçirmiş ve Muhtar'ı öldürtmüştür. Muhtar'ın ölümü sonrasında cesedi parçalanmış ve sağ eli Kûfe Camii'nin kapısına asılmıştır.³² Bu tarihsel süreç, dönemin siyasi ve ideolojik çatışmalarının şiddetini ve karmaşıklığını açıkça ortaya koymaktadır. Özellikle Muhtar es-Sakafi'nin, İbn Hanefiyye'yi Mehdî olarak tanımlaması ve bu iddiayla başlattığı hareketin sonuçsuz kalışı, dönemin siyasi dinamiklerinin anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir. Bu bağlamda, Muhammed b. Hanefiyye'nin benimsediği daha ölçülü ve itidalli yaklaşım, onun siyasi ve dini liderlik anlayışının bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Muhtar'ın radikal ve şiddet içeren politikalarına karşın, İbn Hanefiyye'nin bu türden eylemlerden uzak durması ve daha temkinli bir tutum sergilemesi, onun dönemin acımasız siyasetine karşı geliştirdiği stratejik ve dengeli bir yaklaşımı gösterir.

26 Sa'd b. Abdullah el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-fırak*, nşr. Muhammed Cevâd Mezkûr (Tahran: Merkez İntişarât İlmî, 1982), 20.

27 Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 34.

28 Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 7/31.

29 İbn Sa'd, *Tabakatü'l-kübra*, 5/75.

30 İbn Sa'd, *Tabakatü'l-kübra*, 5/72, 73; İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi't-tarih*, 3/292.

31 Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 35.

32 İsmail Yiğit, "Muhtar es-Sakafi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: 2006), 31/54.

Hicri 81/700 yılında Muhammed b. Hanefiyye'nin vefatı, Şîî inancında Mehdilik kavramının derinleşmesi ve evriminde önemli bir dönüm noktası oluşturmuştur. Bu dönemde, onun ölmediğine ve Radva Dağı'nda gizlendiğine dair inançlar, Şîî topluluğunun Keysaniyye kolunda yaygınlaşmıştır. 681/92 yıllarında yaşanan fitne ve iç savaş döneminde Ehl-i Beyt'e yönelik siyasi baskı ve zulüm, Şîî topluluğunun bir kurtarıcı beklemesine zemin hazırlamıştır. Muhtar es-Sakafî'nin yakın çevresinden Ebu Amr el-Keysan ve diğerleri, Ali b. Ebu Talib'in oğlu Muhammed b. Hanefiyye'nin hâlâ yaşadığını ve Radva Dağı'nda saklandığını iddia etmişlerdir.³³ Özellikle Kerbiyye fırkası, Muhammed b. Hanefiyye'nin ölmediğini ve mistik bir şekilde korunduğunu savunmuştur. Bu dönemde, Medine'de yaşayan şair Küseyyir, İbnü'l-Hanefiyye'nin Mehdiliğini ve ölümsüzlüğünü savunmuş, Şiirlerinde onu gizemli bir figür olarak tasvir etmiştir. Küseyyir'in eserleri, Şîî inancında ric'at (dönüş) fikrinin ve her bir imamın yeryüzünü adaletle dolduracak Mehdî olarak geleceği inancının temellerini atmıştır. Hamza b. Umare gibi figürler, Küseyyir'in iddialarını daha da ileri götürerek, İbnü'l-Hanefiyye'nin tanrısal bir varlık olduğunu ve kendisinin onun peygamberi olduğunu iddia etmiştir. Seyyid Himyerî de benzer iddialar ileri sürmüştür. Bu dönem, İslam tarihindeki siyasi ve dini düşüncelerin karmaşıklığını ve çeşitliliğini gösteren bir dönem olarak önem taşımaktadır.³⁴

Mehdilik fikri, hicri I. asrın sonları ile II. asrın başlarında somut bir şekilde ortaya çıkmış ve özellikle Muhammed b. Hanefiyye üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu dönemde, Ali b. Ebi Talip soyunun, Hüseyin b. Ali hariç, Emevilerle genellikle iyi ilişkiler içinde olduğu görülmektedir. Muhtar es-Sekafî'nin Mehdî olarak nitelendirdiği ve Ehl-i Beyt davasını savunma adına kendisinden destek aldığı iddia ettiği Muhammed b. Hanefiyye, halife Abdülmelik'e bey'at ettikten sonra vefat etmiştir.³⁵

1.2. Ömer b. Abdülaziz

Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720) babası Mısır Valisi Abdülaziz b. Hakem el-Ümevî, annesi ise Hz. Ömer'in torunu Ümmü Âsım'dır. Ömer b. Abdülaziz önceki ve sonraki Emevi halifelerinden ayrılan özgün bir kişilik sergilemiştir. Ömer b. Abdülaziz'in Mehdî sıfatıyla anılmasının, onun kişiliği ve yönetim anlayışıyla doğrudan ilişkilendirilmiştir. Özellikle vergi politikaları ve mevalilere yönelik adil tutumu, onun adaletli bir yönetici olarak kabul edilmesine zemin hazırlamıştır. Araplardan olmayan Müslümanların vergisel yükünün hafifletilmesi ve Horasan Mevalilerine yönelik özel muamele, onun adalet anlayışının somut göstergeleri olarak değerlendirilmiştir.³⁶

Ömer b. Abdülaziz'in yönetimi, adaletle donatılmış bir lider olarak tanımlanmasına sebep olmuştur. Muhammed b. Bakır, Halife Ömer b. Abdülaziz ile Medine'de bir araya gelmiş ve onun kibar tutumuna tanıklık etmişti. Bu itibar, Muhammed el-Bakır'a Fedek bahçesinin Ali ailesine devredilmesinde yardımcı olmuştur. Mehdî olduğu iddialarını reddeden Muhammed b. Bakır, gerçek Mehdî'nin Ömer b. Abdülaziz olduğunu ima etmiştir.³⁷

Ömer b. Abdülaziz'in Mehdî olarak anılması, İslam tarihindeki derin ve çok boyutlu yorumların bir yansımasıdır. Ehl-i Beyt'e olan saygısı ve adil yönetim anlayışı nedeniyle, bazı toplum kesimleri tarafından bu önemli sıfatla onurlandırılmış olması muhtemeldir. Bu durum, İslam tarihinde Ehl-i Beyt'e saygı duyan liderlere yönelik olumlu tutumların ve bu liderlerin adil yönetim anlayışlarının nasıl öne çıkarıldığını gösteren bir örnek teşkil eder. Ömer b. Abdülaziz'in hayatı ve yönetimi, adalet ve liderlik anlayışlarının İslam tarihinde nasıl yorumlandığını ve değerlendirildiğini aydınlatan bir vakadır. Bu bağlamda, bazı hadislerde Hz. İsa'nın Mehdî olarak değerlendirilmesi ve Hasan el-Basri'nin bu konudaki yorumları dikkate değerdir. "İsa b. Meryem'den başka Mehdî yoktur."³⁸ şeklindeki hadis, Mehdî kavramının İslam tarihinde nasıl ele alındığını ve yorumlandığını gösterir. Hasan el-Basri'nin, "Eğer Mehdî Hz. İsa'dan başka biri olsaydı, bu Ömer b. Abdülaziz'den başkası olmayacaktı." şeklindeki ifadesini Hadisçiler "İsa'dan başka kâmil masum ve hatasız bir Mehdî yoktur" şeklinde tevilseler de bu durum Ömer b. Abdülaziz'in Mehdîliğe olan liyakatini vurgular.³⁹ Bu bağlamda, Ömer b. Abdülaziz'in İslam tarihindeki özel konumunu ve Mehdî olarak anılmasının altında yatan sebepleri ortaya koyar. Bu durum, İslam tarihindeki hadis yorumlarının ve Mehdî kavramının, tarihsel ve kültürel bağlamlar içinde nasıl evrildiğini ve çeşitlendiğini gösteren önemli bir örnektir.⁴⁰

33 Abdurrahman Ebü'l-Hüseyin el-Malatî, *et-Tenbihû ve'r-reddü 'alâ ehli'l-Ehvâ ve'l-bid'â*, t.lk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, 2. bs. (Beirut: Mektebetü'l-Me'arif, 1968), 19.

34 Abdülkadir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Firak*, thk.; M. Muhyiddin Abdülhamid, Kahire tsz.), 32-40.

35 Abdünnasır Muhsin, *Mes'eletü'l-İmame* (Beirut: 1983), 507; Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'an* (Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 1959), 10/180.

36 İbn Sa'd, *Tabakat*, 5/332-401.

37 İbn Sa'd, *Tabakat*, 5/252; Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 205-208.

38 İbn Mace, Sünen, 36; Zehebi, *Mizanü'l-itidal*, 3/535.

39 İbn Sa'd el-Basri el-Zuhri, *et-Tabakatü'l Kübra* (Beirut: 1960), 5/245.

40 Gün, "Mehdilik", 111.

Ömer b. Abdülaziz'in halifelik dönemi, İslam tarihinin en önemli dönemlerinden biri olarak kabul edilir ve onun Mehdî olarak anılması, bu dönemin özgün yönlerini yansıtan bir fenomendir.⁴¹ Özellikle İslamiyet'in zorla yayılmasına karşı çıkışı ve Hz. Ali ile soyuna yönelik olumlu politikaları, onun adaletli ve Ehl-i Beyt'e saygılı yönetim anlayışının altını çizer. Bu durum, özellikle Basra gibi bölgelerde onun Mehdî olarak görülmesine yol açmıştır. Bu sıfatın ona yaşamı boyunca değil, daha çok sonraki dönemlerde atfedilmiş olması, İslam tarihinde liderlik ve adalet anlayışlarının zaman içinde nasıl evrildiğini ve çeşitli yorumlara açık olduğunu gösterir. Ömer b. Abdülaziz'in Mehdî olarak tanımlanması, onun tarihsel figür olarak önemini ve İslam dünyası üzerindeki etkisini derinlemesine kavramamızı sağlar ve bu konudaki tarihsel yorumların çeşitliliğini ve zenginliğini ortaya koyar.⁴²

1.3. Muhammed el-Bakır

Mehdîlik inancı, İslam dünyasında özellikle Şîî İmamiyye (İsnâaşeriyye) mezhebinde derin bir inanç temeli olarak kabul edilir. Bu mezhepte, Mehdîlik inancı on ikinci İmam'a kadar uzanan bir gelişim süreci içerisinde şekillenmiş, birçok İmam Mehdî olarak görülmüştür. Bu süreçte, Hz. Hüseyin'in torunu Muhammed el-Bakır'ın yeri özellikle önemlidir. İmamiyye mezhebinde Mehdîlik inancının evrimi, hem tarihsel hem de teolojik açıdan incelendiğinde, bu inancın sadece Şîî fırkalarla sınırlı olmadığı ancak özellikle İmamiyye fırkasında bir inanç esası olarak benimsendiği görülür.⁴³

Bâkiriyye fırkası, İslam tarihinin önemli figürlerinden Muhammed el-Bakır'ı (ö. 114/733 [?]) Mehdî olarak iddia eden bir Şîî kolu olarak ortaya çıkar. Bu fırka, Muhammed el-Bakır'ın nass yoluyla imam ve Mehdîlik vasfına sahip olduğuna inanır. Bu inanç, Câbir b. Abdullah'tan gelen ve onun Muhammed el-Bakır ile olan etkileyici karşılaşmasına dayanan bir rivayete dayanır. Ancak, bu rivayetlerin tarihsel doğruluğu üzerinde ihtiyatlı bir yaklaşım benimsemek gerekir, zira Muhammed el-Bakır'ın doğum ve Câbir b. Abdullah'ın vefat tarihleri arasında bir uyumsuzluk bulunmaktadır. Bâkiriyye fırkasının inanç temelleri, İslam tarihindeki mezhepsel çeşitliliği ve inanç yapılarının karmaşıklığını vurgularken, aynı zamanda tarihsel kaynakların yorumlanmasıyla ilgili zorlukları da gözler önüne serer.⁴⁴

Muhammed el-Bakır'ın Mehdî olduğuna dair öne sürülen bu rivayet ilk dönem Şîî kaynaklarından Şeyh Saduk'un (h.381) öğrencisi Şîî âlimlerinden Muhammed b. Ali el-Hazzaz el-Kummî, "Kifâyetü'l-Âsâr" adlı eserinde geçmektedir. Şeyh Saduk'un öğrencisi ve dördüncü asır Şîî âlimlerinden Muhammed b. Ali el-Hazzaz el-Kummî, "Kifâyetü'l-Âsâr" adlı eserinde, Câbir b. Abdullah'tan nakledilen bir rivayeti aktarır. Bu rivayet, on iki imamın nass yoluyla tayin edildiğini ve bu imamlardan birinin, Tevrat'ta "el-Bakır" olarak adlandırılan Muhammed b. Ali el-Bakır olduğunu belirtir. El-Kummî'nin aktardığına göre, Hz. Peygamber, Câbir b. Abdullah'a, Muhammed el-Bakır ile karşılaşması durumunda ona selamını iletmesini emretmiştir.⁴⁵ Bu rivayet, Bâkiriyye fırkasının Muhammed el-Bakır'ı Mehdî olarak kabul etmesinin temelini oluşturur ve Şîî inancının tarihsel gelişiminde önemli bir yere sahiptir. Muhammed el-Bakır'ın İslam tarihindeki pozisyonunun, özellikle Mehdîlik açısından anlaşılmasında bu rivayet önemli bir rol oynamaktadır.

Muhammed el-Bakır, hem Sünnî hem de Şîî dünyasında saygın bir âlim olarak tanınır ve her iki topluluk tarafından derin bir sevgiyle anılır.⁴⁶ Ehl-i beyt içerisinde, şirk olarak kabul edilen günahları işleyenler, ric'at inancını benimseyenler veya Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e karşı olumsuz söylemlerde bulunanlar hakkında sorulduğunda, Muhammed el-Bakır bu tür kimselerin varlığını reddetmiş ve bu iki halifeye olan sevgisini ifade etmiştir. Bu durum, Şîâ'nın Ehl-i sünnete karşı tutumları ve hak halifeler konusundaki tartışmalarda, haricilerin şirk olarak gördüğü günah anlayışına ve gali fırkaların ric'at inancına katılmadığını gösterir. Şehristanî, Şîî fırkaların çeşitli kollara ayrıldığını belirtirken, bazılarının imamet konusunda bekleyiş ve intizar içinde olduğunu, diğerlerinin ise imametın sonraki imamlara geçtiğini iddia ettiklerini aktarır. "Vâkıfiyye" fırkası, imametın Muhammed el-Bakır'da durduğuna ve onun yeryüzüne tekrar dönerek (ric'at) bu görevi yerine getireceğine inanmıştır. Ancak, Muhammed el-Bakır'ın ric'at inancını kabul etmediği göz önüne alındığında, onun dönüşüne inanmanın onun öğretileriyle ne kadar çeliştiği açıkça görülmektedir. Bu durum, İslam tarihindeki mezhepsel çeşitliliği ve inanç yapılarının karmaşıklığını gösteren

41 İbn Sa'd, *Tabakat*, 5/245.

42 Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-Rusül ve'l-Mülûk*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl (Beirut: Dâru Süveydân, ts), 6/547-575.

43 Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 60; E. Ruhi Fırlı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, 278; Öz, "Muhammed el-Bakır", 30/506; M. Yaşar Kandemir "Câbir b. Abdullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: 1992), 6/530.

44 Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb b. Mutayyar el-Lahmî eş-Şâmî Ebû'l-Kâsım et-Taberanî, *el-Mu'cemu'l- evsat*, (Kahire: Dârü'l-Haremeyn), thk. Tarık b. İvazullah, Abdülmuhsin b. İbrahim, 6/13.

45 Ali b. Muhammed b. Ali Ebû'l-Kâsım el-Kummî, *Kifâyetü'l-âsâr*, thk. Musa Kâzım el-Müsevî, 'Ukâyl er-Râbi'î, (Kûm: Nûru'l-Envâr, 1430), 115.

46 Öz, "Muhammed el-Bakır", 30/506.

bir örnektir ve Muhammed el-Bakır'ın İslami geleneğin içindeki yerini ve etkisini daha net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Muhammed b. Bakır'a Mehdî olup olmadığı sorulduğunda, bu iddiayı reddederek Mehdî'nin Ömer b. Abdülaziz'den başkası olmayacağını ima etmiştir. Ayrıca, başka bir vesileyle bir kişinin "İnsanlar Mehdî'nin sizden olduğuna iddia ediyorlar" demesi üzerine, Muhammed el-Bakır'ın "Evet, o bizden (soyumuzdan) olacak, ancak Abdışems oğullarından biri olacak" şeklinde yanıt verdiği kaynaklarda belirtilmiştir.⁴⁷ Bu ifadeler, Muhammed el-Bakır'ın kendisinin Mehdî olduğu iddiasında bulunmadığını, bu tür iddiaların onun adına uydurulan rivayet ve olaylara dayandığını göstermektedir.

Muhammed b. Bakır, 732 yılında Medine'de vefat etmiş ve oğlu Cafer es-Sadık tarafından Cennetü'l-Baki mezarlığına defnedilmiştir. Ölümünün ardından, Bâkiriyye grubu gibi bazı vâkife fırkaları ortaya çıkmıştır. Bâkiriyye grubu, Câbir b. Abdullah'ın Muhammed el-Bakır'a Hz. Peygamber'den selâm getirdiği yönündeki rivayete dayanarak, onun beklenen mehdî olduğunu ve ölmediğini, yeryüzüne tekrar döneceğini iddia etmiştir. Ancak bu görüş, geniş kabul görmemiş ve uzun süre devam etmemiştir. Hem Sünnî hem de Şîî kaynakları, Muhammed el-Bakır'ın büyük bir âlim olduğu konusunda hemfikir olmakla birlikte, onun Mehdîliği konusunda aynı görüşte birleşmemiştir.⁴⁸

1.4. Ebû Mansûr el-İclî

Ebu Mansur el-İclî (ö. 123/741 [?]), İslam tarihinin ilk dönemlerinde Şîî düşüncenin şekillenmesinde etkili olan isimlerden biridir. Aşırı Şîî düşünceleriyle kendisinden sonra gelen grup ve fırkalar üzerinde etkili olmuştur. Gulatı Şîâ'dan Muğire b. Said el-İclî'ye göre Hz. Ali'ye cüz-i ilahi hulul etmiş ve tenasüh yolu ile kendisine kadar gelmiştir. Taraftarlarına mezheplerine katılmayanları öldürmelerini emretmiş ve bu tür eylemleri teşvik etmiştir.⁴⁹ Muhaliflerini boğarak öldürme emri verdiği için "Hannâk" lakabını almıştır.⁵⁰

Hüseyin b. Ali'nin soyuna adanmış bir çalışma yürüten el-İclî, aynı zamanda Muhammed Bakır'ın vasi olarak halife olduğunu savunmuştur. Kendisinin göğe çıkarıldığını ve Tanrı tarafından "Ey oğulcuğum, benden tebliğ et" şeklinde görevlendirildiğini iddia eden el-İclî, bu deneyimle Nebi ve Resul olduğunu öne sürmüştür.⁵¹ Ayrıca, Kur'an'da geçen "Eğer gökten bir parça düşer görseler, bu birbiri üstüne yığılmış bulutlar derler"⁵² ayetinin kendisini işaret ettiğini belirtmiştir.⁵³

Vahyin sürekliliği ve peygamberliğin devamı konusundaki fikirleri Bahâîler tarafından benimsenmiştir. Kur'an ayetlerini kendisine atfen yorumlaması ve bununda ötesinde Hz. Ali, Hasan, Hüseyin, Ali b. Hüseyin, Muhammed b. Ali gibi isimleri peygamber olarak göstermesi, onun aşırı Şîî yorumlarının bir parçasıdır. Kendisinin ve oğullarından altısının peygamberliğini ilan etmiş, sonuncusunun aynı zamanda mehdî olacağını bildirmiştir. Böylece Peygamberlik ve imamet kavramlarını birleştirerek kendisinin ve bazı aile üyelerinin peygamber olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁴ Haram ve farz kavramlarını da kendine özgü bir şekilde yorumlamış, bu yorumlarıyla dini metinlere alternatif anlamlar yüklemiştir.⁵⁵ Ebû Mansûr el-İclî, İslam hukukunun temel yasaklarına oldukça farklı bir yorum getirmiştir. Ona göre, İslam'da haram kılınan zina, içki, kumar, domuz eti, ölü hayvan ve kan gibi maddeler aslında mubahtır ve bu yasaklar, Allah'ın sevmediği kişilere atıfta bulunmaktadır. Ebû Mansûr, bu radikal yorumunu, inananların iyi niyetli davranışları nedeniyle yedikleri ve içtikleri şeylerden dolayı sorumlu tutulmayacaklarını belirten Kur'an ayetlerine dayandırmıştır.⁵⁶ Bu yorum, İslam düşüncesindeki geleneksel anlayışlardan önemli ölçüde sapmakta ve dini metinlere alternatif bir anlam katmaktadır. Bu aşırı tutum ve yorumları nedeniyle Ebû Mansûr, Muhammed el-Bakır ve Ca'fer es-Sâdık ile ihtilafa düşmüş ve onlar tarafından reddedilmiştir.⁵⁷

Emevî döneminin sonlarına doğru yaşanan isyanlar, tarihsel bir perspektiften incelendiğinde bu dönemdeki isyan-

47 İbn S'ad, *Tabakatü'l-kübra*, 5/256.

48 Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 61; Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, 205- 208.

49 Gün, "Mehdîlik", 117.

50 Ethem Ruhi Fığlalı, "Ebu Mansur el-İclî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: 1994), 10/182.

51 Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 233.

52 Tur 52/44.

53 Onat, 130, Eş'ari, *Makalatü'l-islamiyyin*, 9-10.

54 Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (İstanbul: 1292), 2/484.

55 Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, nşr. Ahmed Emin v.d., (Kahire: 1359- 72/1940), 1/267.

56 el-Mâide 5/5, 93.

57 Ethem Ruhi Fığlalı, "Ebu Mansur el-İclî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: 1994), 10/182.

ların, daha çok hilafetin meşruiyetini sorgulayan ve siyasi güç mücadelelerine odaklanan hareketler olduğu görülmektedir. Bu bağlamda, Ebu Mansur'un kişiliği ve hareketi üzerine yapılan detaylı incelemeler, onun Mehdî fikrinin ziyade nübüvvet meselesine daha fazla eğildiğini göstermektedir. Bununla birlikte Ebu Mansur'un vasi fikrini benimsemesi Mehdî fikrinin oluşum sürecine katkı sağlamış olabilir. Bu durum Ebu Mansur'un Mehdîlik fikrinin oluşumunda doğrudan bir etken olmadığı, ancak dolaylı bir etkisi olduğu ve çıkan isyanlarla doğrudan ilişkilendirilemeyeceğini göstermektedir.

2.5. Zeyd b. Ali Hareketi

Zeyd bin Ali, 80 (699) yılında Medine'de doğmuş, Şiî İslam'ın dördüncü İmamı Ali Zeynelabidin'in oğlu Zeyd b. Ali Sünni ve Şiî İslami düşünceler arasında bir köprü kurmuş ve Zeydiyye Şiîliği'nin kurucusu olarak kabul edilmiştir. Zeyd b. Ali Emevi hanedanının zayıfladığı bir dönemde, adalet ve eşitlik ilkeleri üzerine bir isyan hareketine öncülük etmiştir. Zeyd'in hareketi, özellikle Emevilere karşı bey'atı reddetmesi ve gaip imam (gizli imam) fikrini kabul etmemesiyle dikkat çekmiştir. Zeyd, gizli imam veya Mehdî konseptlerini reddeden bir figür olarak bilinir ve onun isyanı, Ümeyyeoğulları'na karşı olan mücadelesine odaklanmıştır.⁵⁸

Zeyd b. Ali Emevi yönetiminin adaletsiz ve baskıcı uygulamalarına, özellikle de Ali ve Hüseyin soyundan gelenlere karşı takındığı düşmanca tutuma karşı büyük bir hoşnutsuzluk duymaktaydı. Emevilerin İslami değerlere aykırı davrandığına ve İslam toplumunu yanlış yönettiğine inanıyordu. Zeyd, Ehl-i Beyt'in (Hz. Muhammed'in ailesinin) haklarının iade edilmesi ve onlara yapılan haksızlıkların giderilmesi gerektiğine inanıyordu. Emevilerin Ali ve Hüseyin'in soyundan gelenlere yönelik baskılarına karşı çıkmak ve onların haklarını savunmak istiyordu. Zeyd, toplumda adaletin sağlanması ve İslami öğretilerin doğru bir şekilde uygulanması için mücadele etmeyi amaçlıyordu. Emevi yönetiminin dini yozlaştırdığına ve toplumu adaletsiz bir şekilde yönettiğine inanarak, İslam toplumunu bu yanlışlardan arındırmak ve dini yeniden canlandırmak istiyordu. Zeyd bin Ali Emevi yönetiminin zayıflığı ve halk arasındaki hoşnutsuzluğu nedeniyle özellikle Kûfe halkından gelen destek ve cesaret verici talepler üzerine isyan etmeye karar vermiştir.⁵⁹ Bu süreçte, Kûfe ve çevresindeki şehirlerden önemli bir destek toplamıştır. Ancak, Kûfe Valisi Yûsuf b. Ömer es-Sekafî'nin stratejik hamleleri ve bazı Kûfeliler'in ihaneti nedeniyle, Zeyd'in yanında beklenenden çok daha az sayıda kişi kalmıştır. Zeyd, az sayıda taraftarıyla birlikte Emevi güçlerine karşı direnmiş yaşanan ağır bir çatışma sonucunda, bu ayaklanma sırasında (ö. 122/740) ölmüştür.⁶⁰

Zeyd bin Ali'nin Mehdî olduğunu iddia ettiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır. O, daha çok adaletli bir yönetim ve Emevi zulmüne karşı çıkmak amacıyla hareket etmiş, gizli imam veya Mehdî konseptlerini reddetmiş bir figür olarak bilinir. İsyân sırasında, Zeyd'in yanındakiler, ona Ebubekir ve Ömer hakkındaki görüşlerini açıklaması şartıyla destek vereceklerini belirtmişlerdir. Zeyd ise, bu iki şahsiyet hakkında sadece olumlu şeyler söyleyebileceğini ve babasının da onlar hakkında olumlu konuştuğunu ifade ederek, asıl mücadelesinin Ümeyyeoğulları'na karşı olduğunu vurgulamıştır. Bu cevap, yanındakilerin desteğini çekmelerine neden olmuş ve Zeyd, onların ayrılışına 'rafeztümuni' (beni terk ettiniz) diyerek tepki göstermiştir. Zeyd b. Ali hareketinin incelenmesi, onun imamet anlayışının, Mehdîlikle ilgili herhangi bir işareti içermediğini göstermektedir. Bu bağlamda Zeyd bin Ali'nin Mehdîlikle ilgili doğrudan bir iddiası veya bu konseptle ilişkili bir hareketi bulunmamaktadır. Onun mücadelesi, İslam tarihindeki siyasi ve dini mücadelelerin karmaşık doğasını yansıtan bir örnektir ve daha çok adaletli bir yönetim ve Emevi zulmüne karşı çıkmak amacıyla hareket etmiştir. Bu bağlamda, Zeyd bin Ali'nin Mehdîlikle ilgili herhangi bir işareti içeren bir hareketi veya bu konuda özel bir ilgisi olduğunu söylemek zordur. Bu durum, onun imamet anlayışının ve siyasi hareketlerinin, Mehdîlikle ilgili geleneksel Şiî beklentilerden farklı olduğunu göstermektedir.⁶¹

3. Abbâsî 750-1258 Döneminde Mehdîlik Fikrinin Teşekkülü

3.1. Ebu Müslim el-Horasanî

Emevi ve Abbasî hanedanları arasındaki çekişme, İslam tarihinde sadece siyasi bir mücadele olmanın ötesinde, dini ve ideolojik bir rekabeti de temsil eder. Bu rekabetin en dikkat çekici yönlerinden biri, her iki tarafın da Mehdîlik kavramını siyasi bir araç olarak kullanmalarıdır. Emevi hanedanı, İslam tarihindeki ilk büyük halifelik olarak, kendi

58 İbn S'ad, *Tabakatü'l-kübra*, 5/325-326.

59 Ahmet Ağırakça, *Emeviler Döneminde Kıyamlar* (İstanbul: 1992), 363, 369.

60 Ali b. Hasan b. Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, nşr. Ömer b. Garâme el-Amrî (Beyrut: 995), 19/450- 475.

61 Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm* (Kahire:1400/1980) 2/121-137.

meşruyetlerini pekiştirmek adına dini motifleri ve Mehdî ile ilgili uydurma hadisleri kullanmıştır. Bu süreçte, Halid b. Yezid gibi figürler, insanları Emevîler'in Mehdîsi olarak kabul edilen Süfyani'ye inanmaya teşvik etmişlerdir.⁶²

Abbasîlerin iktidara gelmesiyle, Mehdilik anlayışı siyasi bir araç olarak daha da ön plana çıkmıştır. Kendilerini İslam peygamberi Muhammed'in soyundan olarak tanıtan Abbasîler, Mehdîliğin kendi hanedanlarına özgü olduğunu iddia etmişlerdir. Bu, Abbasîlerin Mehdîliği sadece siyasi bir araç olarak değil, aynı zamanda kendi haklılıklarını destekleyen bir dini argüman olarak kullanmalarına olanak sağlamıştır. Emevîlerin karşılığı olarak, kendi Mehdîleri olarak "Süfyani"yi ileri sürmüşler ve bu inancı yaymaya çalışmışlardır.⁶³

Abbasîlerin kuruluş döneminde, Ebu Müslim el-Horasanî Ebu Müslim (ö. 137/755)⁶⁴ gibi figürler, Mehdîlikle yakından ilişkilendirilmiş Şîî İslâm'ın bir kolu olan ve Gulat olarak bilinen Rizamiyye mezhebi tarafından Mehdî olarak kabul edilmiştir.⁶⁵ Onlara göre imamet Ebu Haşim'den Abbasoğullarına geçti. Sonra imamet Muhammed b. Ali'den kardeşi Abdullah b. Ali es-Saffah'a geçmiştir.⁶⁶ Saffah'dan sonra imamet Ebu Müslim'e geçmiştir. Bunlar içerisinde de Müslimiyye koluna göre Ebu Müslim ölmemiş ve yeryüzüne tekrar dönecektir. Cenahiyye'ye göre ise Allah ruh olarak Ebu Müslim'de tenasüh etmiştir.⁶⁷ Gulat'ı Şîa'nın Ebu Müslim ile ilgili bu iddiaları Ehl-i sünnet kaynaklarında kabul görmemiştir. Bununla beraber bu kaynaklarda O'nun Mehdîliği ile ilgili İbn Mace'den delil getirilen rivayetler şu şekildedir. "Bir defasında bizler Hz. Peygamber'in yanındaydık. Haşimoğulların bazı gençlerini bize doğru gelirken gördük. Hz. Peygamber onları görünce gözleri doldu ve rengi değişti. (Ravi) Ya Rasüllallah Ne oldu? Yüzünüzden hoşlanmadığımız bir durum görüyoruz. Hz. Peygamber şöyle cevap verdi: Allah biz Ehl-i Beyt için ahireti dünyaya tercih etmiştir. Ehl-i Beyt'im, benden sonra belaya ve sürgüne uğrayacaklar. Kaçırılacaklar. Ta ki doğu yönünden siyah bayraklı bir kavim gelecek ve hükümranlığı isteyeceklerdir. Ancak onların bu talepleri yerine getirilmeyecektir. Bunun üzerine onlar da savaşıacaklardır. Onlara yardım yapıldıktan sonra talep ettikleri hükümranlık kendilerine verilecek fakat onlar bu hükümranlığı Ehl-i Beyt'imden bir adama sunacaklardır. Bu kişi daha önce zulümle doldurulan yeryüzünü adaletle dolduracaktır. Sizden kim buna yetişirse kar üzerinde sürünerek dahi olsa yardıma gelsin "⁶⁸ İbn Mâce'nin siyah bayraklılarla ilgili başka bir rivayeti ise şu şekildedir. Resulullah (sav.) şöyle buyurdu. "Sizin hazinenizin başında üç adam çarpışacaktır. Bunlardan üçü Halife oğlu olacaktır. Ancak (halifelik) bunlardan hiçbirinin olmayacaktır. Sonra doğu tarafından siyah bayrakları olan bir topluluk çıkacak ve sizler hiç kimsenin öldürmedikleri gibi öldürecekler. Sizler o geleni görünce kar üzerinde sürünerek dahi olsa ona bey'at ediniz. Çünkü o (ordunun başındaki) Allah'ın Halifesi Mehdî'dir."⁶⁹

62 Ahmed b. İshak b. Ca 'fer, *Târîhu'l-Yakubî*, nşr. M. Th. Houtsma (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 2/332, 340- 344.

63 Abdünnasır Muhsin, *Mes'ele'tü'l-İmame* (Beyrut: 1983), 507; Gün, "Mehdilik", 113.

64 Ebu Müslim el-Horasanî (ö.137/755): İsfahan veya Merv doğumlu olup Fars veya Türk kökenli olduğuna dair herhangi bir bilgi mevcut değildir. Çocukluk yıllarını Emevî aleyhtarı bir yer olarak bilinen Küfe'de geçirmiştir. Abbasi davetçileri ile irtibat kuran Ebu Müslim, Muhammed b. Ali'nin vefatı üzerine yerine geçen oğlu İbrahim tarafından 128/745 tarihinde Horasan'a gönderilmiştir. Burada Merv'e bağlı bir köye yerleşen Ebu Müslim burası Emevî hilafet merkezine uzak olduğundan Abbasi propagandasını rahatlıkla yürütmüştür. 747 yılında İbrahim'in gönderdiği siyah bayrak ve sancağı açarak ihtilal hareketini resmen başlatmıştır. Bu isyan üzerine son Emevî valisi Nasr b. Seyyar Horasanı terk etmek zorunda kalmıştır. Abbasi (750/1258) ihtilalinin başarıya ulaşmasında etkin rol oynayan Ebu Müslim Abbasiler içerisinde Buhara'da cereyan eden Serik b. Şeyh el-Mehri (133/750-751) ve Halife Ebu Cafer'in amcası Abdullah b. Ali'nin Suriye'de başlattıkları isyanlara da başarı ile bastırmıştır. Ebu Müslim'in artan nüfuzundan endişe duyan Halife Mansur onu kontrol altında tutmak amacı ile ona Suriye ve Mısır Valiliğini teklif etti ancak Ebu Müslim reddetti. Bunun üzerine Halife Mansur 137/753'te Ebu Müslim'i huzuruna çağırıp onu öldürttü. Ebu Müslim'in itaatsizliği nedeniyle öldürüldüğünü hutbede açıkladı. Bkz. İzzuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî İbn Esîr, *el-Kamil fi'l-Tarih*, (Mısır: ts.), 5/134, 165, 241, 175; İbn Abdîrabbih b. Habîb el-Kurtubî, *el-İkdu'l-Ferîd*, I-VII, (Kahire: 1965), 1/93; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târîhu'l-Ümemve'l-Mülûk*, nşr. Muhammed Ebû Fadl İbrahim, (Beyrut: Dâru Süveyda, 1967), 7/355, 356, 363.

65 Rizamiyye: Keysaniyye'den Râvendiyeye bünyesinde değerlendirilmekte olup Ebû Müslim-i Horasanî'ye bağlı Rizâm b. Rezm'e mensup Şîî firkadır. Bağdadionu gulat içinde ele almış ve Hululiyeye'nin birkolu olarak anlatmıştır. Krş. Abdülkadir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Firak*, thk.; M. Muhyiddin Abdülhamid, (Kahire ts.), 190; Ebu Hasan el-Eş'ari, *Makalatü'l-İslâmiyyin ve İhtilafu'l-Musalîin*, nşr. Helmut Ritter, (İstanbul: 1929-1930), 21-22.

66 Bağdadi, a.e.s. 199. Mes'ûdî'nin kayıtlarına göre, Horasan Hürremiyyesi, Abbâsî Halifesi Mansûr'un idam ettiği Ebû Müslim'in ölümü sonrası ortaya çıkmıştır. Müslimiyye, Ebû Müslim'in ölmediğine ve adaleti dünyaya hâkim kılacağına inanırken, Fatimiyye ise onun öldüğünü ve Fâtıma'nın soyundan gelen bir mehdinin Abbâsî idaresine son vereceğini savunmuştur. Bu, İslam tarihindeki inanç çeşitliliğini ve mezhepsel farklılıkları yansıtır. Bk. Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî, *Murîcu'z-Zehab ve Me adinu'l-Cevher*, (thk. Muhammed. Muhyiddin Abdülhamid, (Beyrut:1988), 3/305-306.

67 Krş. Ebu Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Firak*, Tsh. M. Cevad Meşkûr, (Tahran: Matbuat-ı Atai, 1963), 64-191; Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Firak*, 257; Muhammed b. Abdülkerim el-Şehrîstânî, *el-Minel ve'n-Nihal*, nşr. Abdülaziz Muhammed el-Vekîl, (Kahire: Dârü'l-Ma'rîfe, 1899), 153-154.

68 İbn Mace, *Sünen*, 2/34; İbn Mace, *Fiten*, 34. Albani, bu hadismünkerdir demiştir. Bkz. Muhammed Nasiruddin Albani, *Silsiletü'l-Ehadi-si'd-Daifave'l-Mevdü'a ve Eseruha* (Riyad: 1988), 99.

69 İbn Mace, *Sünen*, 2/34.

Ebu Davud ise söz konusu rivayetle ilintili olarak benzer bir rivayette bulunmuştur. Sünen’inde Kitabü’l-Mehdî’de yer alan rivayeti şu şekildedir. “Maveraünnehr’de Haris b. Harras denilen bir adam çıkacaktır. Askerlerinin önünde Mansur denilen bir kişi bulunacaktır. Kureyş nasıl Resulullah’a (sav.) imkân hazırlamışsa O’ da Peygamber hanedanına öyle imkân sağlayacaktır. İman edenlere ona yardım etmeleri ve onun davetine icab etmeleri vaciptir.”⁷⁰ Bu tür hadisler, mücadele eden güçlere, karlı dağlarda bile olsalar destek çağrısında bulunmakta ve o dönemde yaşayan insanların bu güce katılmasını teşvik etmektedir. Bu anlatımlar, Emevîlere karşı Doğu’da Ebu Müslim el-Horasani liderliğinde başlayan ve siyah bayraklar taşıyan isyancıların gerçekleştirdiği ayaklanmayı betimleyip desteklemekte önemli bir rol oynamaktadır.⁷¹

Ehl-i sünnet kaynaklarında bu iddiaları İbn Mace ve Ebu Davud gibi kaynaklarda Ebu Müslim’in liderliğindeki siyah bayraklıların ihtilalini tasvir eden ve teşvik edici rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetler, İslam tarihindeki siyasi ve dini dinamiklerin karmaşıklığını ve bu dinamiklerin inanç sistemleri üzerindeki etkisini ortaya koymaktadır. Emevi ve Abbâsî hanedanlarının Mehdilik kavramını siyasi ve dini meşruiyetlerini pekiştirmek için kullanmaları bu dönemin İslam tarihindeki siyasi ve dini çekişmelerin ne kadar iç içe geçmiş olduğunu gösterir. Ebu Müslim el-Horasani’nin hayatı ve onunla ilgili rivayetler, bu çekişmelerin sadece Arap coğrafyasında değil, aynı zamanda Fars ve Mezopotamya gibi bölgelerde de etkili olduğunu ortaya koyar. Bu durum, İslam tarihindeki siyasi ve dini liderlik anlayışlarının, bölgesel ve mezhepsel farklılıklarla nasıl şekillendiğini ve tarihsel süreç içerisinde nasıl evrildiğini gösteren önemli bir örnektir.⁷²

3.2. Muhammed B. Abdullah En-Nefsü’z-Zekiyye

Kûfe’de Hz. Ali’nin şehadetinin ardından yaşananlar, İslam tarihinde derin izler bırakmıştır. Oğlu Hz. Hasan’ın, Muaviye b. Ebi Süfyan ile yaptığı anlaşma sonucunda hilafeti bırakması ve ardından Hz. Hüseyin ve ailesinin Yezid b. Muaviye tarafından Kerbela’da katledilmesi, Şiî toplumunu derin bir umutsuzluğa sürüklemiştir. Bu trajik olaylar, halifeliğin kaybedilmesiyle sonuçlanmış ve Şiîler, Emevîlerin yönetimi altında gelecekte kurulacak bir Şiî devletinin hayalini koruyarak Şiîliğin dağılmasını engellemeye çalışmışlardır.⁷³ Gizli yollarla mevcut halifenin meşruiyetini sorgulayan Şiîler, Emevîlerin yıkılacağına dair söylentiler yaymış ve Mehdilikle ilgili birçok uydurma rivayete başvurmuşlardır. Hz. Hüseyin’in şehit edilmesi sonrası, Yahudilikten İslam’a taşınan rivayetlerle Mehdilik akidesinin tohumları Şiîler tarafından İslam âleminde atılmaya başlanmıştır. Bu süreç, Emevîlerin baskısı altında Mehdilik beklentisinin İslam âleminde iyice yer etmesine yol açmış ve Şiîlerin Keysaniyye kolunda ilk defa bir kurtarıcı (Muhammed b. Hanefiyye) bekleme fikri ortaya çıkmıştır.⁷⁴

Emevîlere karşı siyasi mücadele veren Muhammed b. Abdillah (ö. 145/762) İslam tarihinin en çarpıcı figürlerinden biridir. Medine’de, Emevî ve Abbâsî dönemlerinin kesiştiği bir zamanda dünyaya gelmiş, Hz. Hasan’ın torunu ve Abdullah b. Hasan’ın oğlu olarak önemli bir soydan gelmektedir. İlk eğitimini babasından alan Muhammed, daha sonra Nâfi’ Mevlâ Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Tâvûs ve Ebü’z-Zinâd gibi hadis alimlerinden dersler almıştır. Bu eğitim süreci, onun hem dini hem de siyasi bir lider olarak yetişmesinde önemli bir rol oynamıştır. Muhammed bin Abdullah, siyasi bir figür olarak da dikkat çekicidir. Babası tarafından “Mehdî” lakabıyla anılan Muhammed, zühd, takva ve mürüvvet sahibi bir kişi olarak tanınmış ve “en-Nefsüzzekiyye” lakabıyla da bilinmiştir. Emevîler’e karşı Zeyd b. Ali’nin başlattığı harekete katılması ve II. Velîd’in ölümünden sonra Abbâsî ailesinin önemli üyeleri tarafından desteklenmesi, onun siyasi arenada etkili bir lider olduğunu göstermektedir.⁷⁵

Abbâsîlerin iktidara gelmesi sürecinde, Muhammed bin Abdullah ve kardeşi İbrâhim, Abbâsîlerin meşru halifeler olarak tanınmasına karşı çıkmışlardır. Bu durum, Abbâsî Halifesi Mansûr ile aralarında önemli bir çatışmaya yol açmıştır. Muhammed, Medine ve çevresindeki bazı kabilelerin desteğiyle Medine’yi ele geçirmiş, ancak Abbâsî Halifesi Mansûr’un gönderdiği kuvvetlerle çatışmış ve sonunda öldürülmüştür. Bu süreç, İslam tarihindeki siyasi çekişmelerin ve iktidar mücadelelerinin bir yansımasıdır. Muhammed bin Abdullah’ın ölümü, onun taraftarları arasında derin bir etki bırakmıştır. Bazıları onun mehdî olduğunu iddia etmiş, Zeydiyye’nin Cârüdiyye fırkasından bazıları ise onun

70 Ebu Davud, Mehdi, 1.

71 Ebu’l-Abbas Ahmed b. Hacer el-Heytemi, *el-Kavlu’l Muhtasar fi Alameti’l Mehdiyyi’lMuntazar*, (Kahire: 1968), Hadis no:35; Avni İlhan, *Mehdilik*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1993), 117.

72 Ahmet Yaşar Ocak, “İslam Tarihinin Mitolojik Kültüründen Kaynaklanan Sosyo Politik Proplemi: Mehdilik ve Mehdîci Hareketler”, *Beklenen Kurtarıcı İnancı*, (İstanbul: Kuramer 2017), 25-26.

73 Ahmet Emin, *Duha’l-İslâm*, (Beyrut: ts.), 3/241-243.

74 Ethem Ruhi Fıçlalı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı, 2004),13.

75 Yavuz, “Mehdî”, *DİA*, (Ankara: TDV. Yayınları: 2003), 28/374; Ali Sami Neşşar, *Neş’etü’l- Fikri’l- Felsefi fi’l- İslâm*, (Kahire: 1977), 2/56-57.

ölmediğine ve yeryüzünü adaletle doldurmadan ölmeyeceğine inanmışlardır. Zeydiyye mezhebinin Carudiyye kolu, Muhammed b. Abdullah'ın hâlâ hayatta olduğuna inanır. Onlar, Medine'de Halifenin askerleri tarafından öldürülen kişinin gerçekte Muhammed b. Abdullah olmadığını, bunun yerine onun şekline bürünmüş Şeytan olduğunu savunurlar. İnanışlarına göre, o, dünyayı adaletle doldurana kadar ölmeyecek ve Hacir yakınlarındaki dağlarda saklanarak doğru zamanın gelmesini bekleyecektir. Bu kişi, onlara göre beklenen Mehdî el-Muntazar'dır.⁷⁶

İslam tarihinde Mehdî inancı, Mesih benzeri bir kurtarıcının geleceği beklentisiyle derin bir dini ve siyasi anlam taşır. Muhammed bin Abdullah'ın hayatı ve mücadelesi, bu inancın somut bir örneğini oluşturarak, İslam tarihinin bu dönemindeki siyasi ve dini dinamikleri anlamada kritik bir rol oynar. Bu figür, İslam tarihindeki siyasi ve dini liderlik anlayışının karmaşıklığını ve çeşitliliğini açıkça ortaya koyar. Özellikle, Şîâ mezhebinin Mehdîlik anlayışına bir alternatif olarak, Emevîler kendi Mehdîleri olan "Süfyani"yi öne sürmüşlerdir. Halid b. Yezid, halkı Emevîler'in Mehdîsi Süfyani'ye inanmaya çağırmıştır. Bu durum hem Şîâ hem de Emevîler arasındaki siyasi çekişmelerin bir yansıması olarak, Abbâsîlerin de kendi Mehdî figürlerini ortaya koymalarına yol açmıştır. Bu şekilde, Mehdîlik düşüncesi, dönemin siyasi konjonktürüne uygun bir şekilde hızla yayılmış ve farklı siyasi eğilimler arasında önemli bir etkileşim noktası haline gelmiştir.⁷⁷

3.3. Ca'fer es-Sadık

Cafer es-Sadık (ö. 148/765) İslam tarihinin en etkili ve saygın şahsiyetlerinden biri olarak kabul edilir. İmamiyye Şîliğinin altıncı imamı ve Caferiyye fıkıh mezhebinin kurucusu olan es-Sadık, Hicri 80 veya 83 (Miladi 699 veya 702) yılında Medine'de dünyaya gelmiştir. Babası Muhammed el-Bakır, Hz. Hüseyin'in torunu olup, annesi Ümmü Ferve ise Hz. Ebû Bekir'in torunu Kâsım b. Muhammed'in kızıdır. Bu soy bağları, Cafer es-Sadık'ın hem Hz. Ali'ye hem de Hz. Ebû Bekir'e dayanan zengin ve köklü bir aile geçmişine işaret etmektedir. Es-Sadık, "doğru sözlü" anlamına gelen lakabını, Hz. Ebû Bekir es-Sıddık'ın kız tarafından torunu olması hasebiyle almıştır. Babası Muhammed el-Bakır'ın yanında aldığı ilk eğitimle, onun on dokuz yıl süren imametinden sonra bu görevi devralmış ve otuz dört yıl boyunca sürdürmüştür.⁷⁸

Cafer es-Sadık, İslam dünyasında hem Şîî hem de Sünnî kaynaklarda derin saygıyla anılan bir ilmî şahsiyet olarak tanınmıştır. Eğitimini dedesi Zeynelâbidîn ve babası Muhammed el-Bakır'dan alan es-Sadık, genç yaşta dini bilgiler konusunda önemli bir birikime sahip olmuştur. Emevî ve Abbâsî dönemlerinde yaşayan Cafer es-Sadık, Hâşimîler'in imamı olarak ailesinin ve mezhebinin durumunu korumaya çalışmıştır. Siyasetten uzak durarak Medine'de ilimle meşgul olan es-Sadık, bu sayede Emevîler'in baskılarından kurtulmuş ve Abbâsîler döneminde de siyasi ve idari tutum açısından önemli bir değişiklik yapmamıştır. Kendisini tamamen ilme adayan Cafer es-Sadık, İslam düşünce tarihinde derin izler bırakmış ve özellikle fıkıh ve hadis alanlarında önemli katkılarda bulunmuştur.⁷⁹

Ca'fer es-Sadık, hem Emevî hem de Abbasî dönemlerinde yaşamıştır. Bu dönemlerde artan siyasi gerilimler ve fitne dönemleri sebebiyle siyasetten uzak bir hayatı tercih etmiş, hilafet ve imamet mücadelesine girmemiştir. Amcası Zeyd b. Ali'nin isyanı ve sonrasındaki ölümü, Ca'fer es-Sadık'ın siyasi olaylardan uzak durma kararını etkilemiş olabilir. Ayrıca, amcazadeleri Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye ve İbrahim b. Abdullah'ın h. 145 tarihindeki isyan hareketine katılmaması, onun mevcut şartları dikkate alarak hareket ettiğini gösterir. Ca'fer es-Sadık'ın on çocuğu olmuş ve bu çocuklarından hangisinin imam olduğu konusundaki inanç farklılıkları, Şîî mezhebinin iki büyük fırkasının oluşmasına yol açmıştır. İsmail'i imam olarak kabul edenler İsmailiyye fırkasını, Musa el-Kazım'ı imam olarak kabul edenler ise İnaşaeriyye (İmamiyye) fırkasını oluşturmuşlardır. Şîî inançlarına göre, Ca'fer es-Sadık'a mucize, beda ve gaybet gibi bazı özellikler atfedilmiştir. Ancak Ehl-i Sünnet kaynakları, ric'at, beda, gaybet ve hulul gibi Ca'fer es-Sadık'a atfedilen bu hususları reddetmiş ve onu bu iddialardan tenzih etmiştir. Ca'fer es-Sadık, tıp, tılsım, kimya, ahlak ve tefsir gibi çeşitli alanlarda yüzlerce eser yazmıştır. H. 148 yılında Medine'de vefat eden Ca'fer es-Sadık, Bakî mezarlığında, babası ve dedesinin yanına defnedilmiştir.⁸⁰

Cafer es-Sadık'ın Mehdî olarak kabul edilmesi, özellikle Şîî mezhebinin 'Ğulat' (aşırı) fırkalarından olan Nâvûsiyye tarafından benimsenen bir inançtır. Bu fırka, liderleri Basralı 'Aclan b. Navus'a nisbetle adlandırılmış olup, İslam düşünce tarihindeki Şîî mezhebinin çeşitliliğini ve içerisinde barındırdığı farklı yorumları temsil eder. İmam

76 İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel*, nşr. M. Cevâd Meşkûr (Beirut: 1990), 96-99.

77 Ahmed Muhammed el-Havfi, *Edebü's-Siyasefi'l-Asri'l-Emevi* (Beirut ts.), 71-73.

78 Ebû Alî Emînüddîn el-Fazl et-Tabersî, *İ'lâmü'l-verâ bi-alâmi'l-hüda* nşr. A. Ekber el-Gaffârî (Beirut: 1399/1979), 268-283.

79 Mustafa Galib, *Târîhu'd-Daveti'l-İsmâiliyye* (Beirut: 1979), 125-128.

80 Ebû Ca'fer et-Tüsî, *İhtiyâru Ma'rifeti'r-ricâl: Ricâlü'l-Keşşî*, nşr. Hasan el-Mustafavî (Meşhed: 1348/1969), 377-381, 39; Naşi el-Ekber, *Mesailü'l-İmame*, 47-48.

Eş'arî ve Bağdadî gibi alimler, Nâvûsiyye fırkasının Cafer es-Sadık hakkındaki görüşlerini detaylandırmışlardır. Bu fırka, Cafer es-Sadık'ın hâlâ hayatta olduğuna ve imametini ifa etmeden ölmeyeceğine inanırken, beklenen Mehdî'nin Cafer es-Sadık olduğunu savunur. Nâvûsiyye, Cafer'in hayatta olduğunu ve işi ortaya çıkmadan ölmeyeceğini iddia eder, hatta onun kılıç ehlidir şeklindeki sözlerini rivayet ederler. Bu inançlar, dini liderlerin tarihsel ve mistik figürler olarak algılanmasının toplumsal ve dini yapılar üzerindeki etkilerini yansıtarak, İslam tarihindeki Mehdîlik anlayışının çeşitlenmesine ve zenginleşmesine katkıda bulunmuştur. Diğer yandan, Şumeytiyye fırkası ise Cafer es-Sadık'ın ölümünü kabul eder ve imametini onun oğullarına geçtiğine inanır, bu bağlamda Mehdî'nin Cafer es-Sadık'ın oğulları arasından çıkacağını düşünürler. Bu çeşitlilik, İslam düşünce tarihindeki Şîî mezhebinin farklı yorumlarını ve içerisinde barındırdığı teolojik çeşitliliği gösterir.⁸¹

Nevbahtî ve Şehristanî gibi İslam alimleri, Şumeytiyye fırkasının inançlarını ele alırken, bu grubun Cafer es-Sadık'ı Mehdî olarak kabul ettiğine ve ona atfedilen bazı ifadeleri aktardıklarına dikkat çekerler. Ancak, bu rivayetlerin Şîî kaynaklarca Cafer es-Sadık adına uydurulmuş olabileceği ihtimali göz önünde bulundurulduğunda, Cafer es-Sadık'ın kendisini Mehdî olarak ilan ettiği veya bu yönde bir iddiada bulunduğu sonucuna varmak güçtür. Şumeytiyye fırkasının inançları, İslam düşünce tarihindeki Şîî mezhebinin çeşitliliğini ve içerisinde barındırdığı farklı yorumları temsil eder. Bu fırka, Cafer es-Sadık'ın Mehdî olarak kabul edilmesiyle, İslam tarihindeki Mehdîlik anlayışının çeşitlenmesine ve zenginleşmesine önemli bir katkıda bulunmuştur. Bu inançlar, aynı zamanda, dini liderlerin tarihsel ve mistik figürler olarak nasıl algılandığını ve bu algının toplumsal ve dini yapılar üzerindeki etkilerini de yansıtarak, İslam düşünce tarihinin zenginliğini ve çeşitliliğini göstermektedir.⁸²

Cafer es-Sadık, Şîî İsnâşeriyye mezhebinin altıncı imamı olarak, Şîî inancında Mehdî'nin kavramsal gelişimine dolaylı bir etki yapmıştır. Şîî inancında Mehdî, Hz. Muhammed'in soyundan gelecek ve dünyayı adaletle dolduracak bir kurtarıcı olarak beklenir. Cafer es-Sadık'ın kendisinin doğrudan bir Mehdî olduğunu iddia eden bir görüş bulunmamasıyla birlikte, bazı Şîî fırkaları tarafından Mehdî olarak kabul edilmiştir. Ancak, bu görüşler Şîî inancının genel akımı tarafından benimsenmemiştir. Bunun yerine, Şîî inancında imamların her biri, gelecekteki Mehdî'nin gelişine zemin hazırlayan dini liderler olarak görülür. Bu bağlamda, Cafer es-Sadık'ın Şîî mezhebindeki rolü, Mehdî inancının anlaşılmasında ve şekillenmesinde önemli bir yere sahiptir. Öte yandan, Ehl-i Sünnet'in Cafer es-Sadık'ın Mehdîliğine bakış açısı farklıdır. Ehl-i Sünnet kaynakları, Cafer es-Sadık'ı saygın bir alim ve fıkıh uzmanı olarak kabul ederken, onun Mehdî olarak bir iddiası olduğunu reddeder. Ehl-i Sünnet inancında Mehdî, gelecekte ortaya çıkacak, ancak henüz belirlenmemiş bir figür olarak görülür ve Cafer es-Sadık'ın bu rolü üstlendiğine dair bir inanç bulunmaz. Ehl-i Sünnet kaynakları, Cafer es-Sadık'ın dini ve ilmi katkılarına odaklanırken, onun Mehdîlikle ilgili iddialarını tenzih eder. Bu durum, İslam düşünce tarihindeki mezhebi çeşitliliği ve farklı yorumları yansıtarak, Cafer es-Sadık'ın hem dini bilgin olarak hem de Şîî mezhebinin önemli bir imamı olarak, İslam tarihindeki rolünün çeşitliliğini ve zenginliğini gösterir.⁸³

Sonuç

Mehdîlik, çeşitli dinler ve kültürlerde bulunan, zulüm ve adaletsizlikle mücadele edecek, dünyayı adaletle dolduracak bir kurtarıcı figürünün beklentisini ifade eder. İslam düşüncesinde özellikle önemli bir yere sahip olan bu inanç, sadece sözlük anlamının ötesinde, derin dini ve siyasi beklentileri ve umutları barındıran bir kavram olarak ele alınmıştır. Mehdî inancı İslamiyetten önce de Mecusilik, Sâbiîlik ve Hint kökenli dinler gibi farklı inanç sistemlerinde de benzer bir kurtarıcı beklentisi olarak karşımıza çıkar. Her kültür dini argümanları kullanarak bu beklentiyi kendi öğretileri ve anlayışları çerçevesinde farklı biçimlerde yorumlayıp ve ifade etmişlerdir. Bundan dolayı farklı din ve kültürlerdeki Mehdî fenomeni tanım olarak benzerlik taşıyor olmasına rağmen farklı eşya, şahıs ve varlıklara izafe edilmektedir. Özellikle de İslam öncesi dinlerden olan Mecusilik'te, Sâbiîlik'te ve Hint kökenli dinlerde Mehdî beklentisi inanç esasları içerisinde yer almaktadır.

Emevîler döneminde Mehdîlik anlayışı, siyasi ve dini liderlik iddialarını pekiştirmek için kullanılan bir araç olarak ön plana çıkmıştır. Bu dönemde, halifelik, İslam dünyasını yöneten en üst makam olarak kabul edilirken, Emevîler halifeliği genellikle kendi aile üyeleri arasında devam ettirerek, siyasi gücü ve dini otoriteyi elinde tutmuşlardır. Bu süreçte, Hz. Ali ve soyundan gelenlere yönelik zulümler, özellikle Şîîler arasında Mehdî inancının güçlenmesine yol açmıştır. Emevîler, Mehdîlik düşüncesini kendi siyasi hedefleri doğrultusunda şekillendirerek hem dini otoriteyi hem

81 Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*, 25-28.

82 Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Kitâbü Fıraki's-Şî'a*, nşr. H. Ritter (İstanbul: 1931), 37-40; Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, 171, 172.

83 Nevbahtî, *Kitâbü Fıraki's-Şî'a*, 55; Nüreddin Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî (Aliyyü'l-kârî), *Mirkâtü'l-mefââtih şerhu Mişkâtü'lmesâbih*, thk. Cemal Aytânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 10/96.

de siyasi gücü elde tutmayı amaçlamışlardır. Bu durum, İslam tarihindeki siyasi ve dini kavramların iç içe geçişinin ve bunların siyasi çıkarlar için nasıl kullanıldığının bir göstergesi olarak dikkat çeker. Emevîler döneminde Mehdîlik, aynı zamanda ezilen ve hor görülen halkın umut ve kurtuluş arayışının bir ifadesi olarak da önem kazanmıştır. Bu dönemde yaşanan siyasi ve sosyal baskılar, Müslüman topluluklar arasında Mehdî beklentisinin yaygınlaşmasına neden olmuştur. Ancak bu inancın Kur'an ve sahih hadislerde mütevatir bir nassa dayanmadığı, bazı âlimler tarafından bidat olarak nitelendirildiği, bazıları tarafından ise hadis rivayetlerine dayanarak benimsendiği görülmüştür. Emevîlerin Mehdîlik anlayışı, bu çerçevede hem siyasi bir araç hem de halkın psikolojik ihtiyaçlarına cevap veren bir inanç olarak işlev görmüştür. Bu durum, İslam tarihindeki siyasi ve dini dinamiklerin karmaşık yapısını ve bu dinamiklerin tarihsel süreç içinde nasıl evrildiğini gösteren önemli bir örnektir.⁸⁴

Abbasîler döneminde, Şîî ve Emevî çekişmesi, Mehdîlik inancının şekillenmesinde ve yayılmasında önemli bir rol oynamıştır. Bu dönemde, İslam dünyası, siyasi ve dini liderlik iddiaları etrafında yoğun bir mücadele içindeydi. Abbasîler, Emevîlerin yerine geçerek İslam dünyasının siyasi ve dini liderliğini ele geçirmişler, bu süreçte Mehdîlik inancını kendi siyasi hedefleri doğrultusunda kullanmışlardır. Özellikle, Hz. Ali ve soyundan gelenlerin maruz kaldığı zulümler, Şîîler arasında Mehdîlik inancının güçlenmesine zemin hazırlamıştır. Bu inanç, Şîîler tarafından siyasi bir üstünlük elde etmek ve halkı psikolojik olarak rahatlatmak amacıyla kullanılmıştır.

Abbasîler, Mehdîlik düşüncesini, Emevîlerin aksine, daha çok dini bir otorite olarak kullanmış ve bu sayede hem siyasi gücü hem de dini liderliği elde tutmayı hedeflemişlerdir. Bu süreçte, İslam tarihindeki siyasi ve dini kavramların iç içe geçişinin ve bunların siyasi çıkarlar için nasıl kullanıldığının bir göstergesi olarak önem kazanmıştır. Örneğin, Abbasî halifesi el-Mehdî (775-785), adının "Mehdî" olması nedeniyle, bu inancı kendi meşruiyetini pekiştirmek için kullanmıştır. Ayrıca, İslam coğrafyasında yaşayan halk, Emevî ve Abbasî soyundan gelen idareciler tarafından yaşanan zulümler nedeniyle, Mehdî inancına daha fazla yönelmiş ve bu inanç, özellikle Şîîler arasında siyasi bir üstünlük aracı olarak kullanılmıştır. Bu dönemde, Mehdîlik inancının Kur'an ve hadislerde açık bir dayanağı olmasına rağmen, bazı İslam âlimleri tarafından desteklenmiş ve yayılmıştır. Özellikle Ehl-i Hadis'e mensup âlimler, hadis rivayetlerini yeterli göyerek Mehdî inancını benimsemişlerdir.

Günümüzde Müslüman topluluklar arasında devam eden Mehdî beklentisi, İslam tarihindeki siyasi ve dini çekişmelerin bir yansıması olarak görülebilir. Emevî ve Abbâsî halifelik çekişmesi sırasında Mehdîlik inancının teşekkülü, bu inancın hem siyasi hem de dini bir araç olarak nasıl kullanıldığının ve farklı İslami yorumlar arasında nasıl çeşitlilik gösterdiğinin açık bir örneğidir. Geçmiş dönemlerde, özellikle Emevî ve Abbâsî dönemlerinde ortaya çıkan Mehdî inancının nedenleri ve yayılma biçimlerini incelemek, bu inancın doğasını ve tarihi kavramlar ve inançlar bağlamında doğru bir şekilde okumak için elzemdir. Bu tarihsel perspektif, günümüzde devam eden Mehdî beklentisinin daha derinlemesine anlaşılmasına ve bu inancın günümüz İslam dünyasındaki etkilerinin daha iyi kavranmasına katkıda bulunacaktır.

84 M. Zâhid Kevserî, *Nazra âbire fî mezâimi men yünkiru nüzûle İsâ aleyhi's-selâm kable'l-âhire* (Kahire: y.y., 1987), 122.

Kaynakça

- Abdülbaki, M. Fuad. "hdy" md. *El- Mü'cem 'ül-Müfehres li elfazi 'l-Kur 'ani 'l-Kerim*. İstanbul: 1441.
- Ağırakça, Ahmed. "Mehdî", Şamil İslam Ansiklopedisi, İstanbul: 1991.
- Albani, Muhammed Nasıru'd-din. *Silsiletü 'l-Ehadisi 'd-Da'ifa ve 'l-Mevdu'a ve Eseruha*. Riyad: 1988.
- Atvan, Hüseyin. *ed-Da 'vetü 'l-Abbasiyye*. Beyrut: 1984.
- Bağdadi, Abdülkadir b. Tahir b. Muhammed. *el-Fark beyne 'l-Firak*. Kahire: ts.
- Cabiri, Muhammed Abid. *İslam 'da Siyasal Akıl*. çev.: Vecdi Akyüz, İstanbul 1997.
- Coşkun, Ali. *Mehdilik Fenomeni*. İstanbul: 2004.
- Daftary, Ferhad. *İsmaililer; Tarih ve Kuram*, çev.: Ercüment Özkaya. Ankara 2001.
- Durmuş, Mehmet Ali. *Haberlerin Ağında Mehdî*. Ankara 2003.
- Emin, Ahmed. *Duha 'l-İslam*. Beyrut: ts.
- Eşari, Ebu Hasan. *Makalatü 'l-İslamiyyin ve İhtilafu 'l-Musallin*, (nşr. Helmut Ritter) İstanbul: 1929.
- Fazlurrahman. *İslam universty of Chicago Pres*, Chicago: 1982 (çev., Mehmet Aydın-Mehmet Dağ) Ankara: Selçuk Yayınları, 1992.
- Fırlı, Ethem Ruhi. "İsnaaşeriyye", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: 2001), 142-147.
- Fırlı, Ethem Ruhi. "Mesih ve Mehdî İnancı Üzerine". *AÜİFD*, 27, (1981),178-215.
- Goldziher, Ignaz. *El-Akide ve 'ş-Şeria fi 'l-İslam*. Kahire: 1946.
- Gün, Faruk. "Şia'nın Mehdilik İnancı Üzerine Bir İnceleme", *Euroasia Journal of Social Sciences & Humanities* 7/2 (2020), 131-143.
- Gün, Faruk. *Gayb Bilgisi ve Gaybî Meseleler*. Ankara: Fecr Yayınları 2022.
- Gün, Faruk. *Mehdilik İnancı Üzerine Bir İnceleme*, Artuklu Akademi Dergisi, (2017), 100-130.
- Gün, Faruk. "İmâmeme Meselesi Bağlamında Fırkalaşma Problemi Mesâ'ilü'l-İmâmeme Örneği". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Haziran 2024), 249-272.
- Harman, Ömer Faruk. "Musa el-Kazım". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: 1996.
- Heytemi, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Hacer. *el-Kavlu 'l-Muhtazar fi 'l-Mehdî 'l-Muntazar*. Kahire: 1968.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalani. *Fethu 'l-Bari bi Şerhi Sahihi Buhari*. Beyrut: 1379.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed. *Kitabu 'l-Fisal fi 'l-Milel ve 'l-Ahvai ve 'n-Nihal*. Mısır: 1321.
- İbn Sa'd, el- Basri el-Zuhri. *et-Tabakatü 'l-Kübra*. Beyrut: 1960.
- İlhan, Avni. *Mehdilik*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1993.
- İsfehani, Rağıp. *el-Müfredat fi Garibi 'l-Kur'an*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.
- İzmirli, İsmail Hakkı. "Mehdî Meselesi", *Sebilü'r-Reşad*, Sayı: XIII, (13 Şubat 1339).
- Kârî Nüreddîn Ali b. Sultân Muhammed. (Aliyyü'l-kârî). *Mirkâtü 'l-mefâtiḥ şerhu Mişkâtü'lmesâbih*, thk. Cemal Aytânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Kevserî, M. Zâhid. *Nazra âbire fi mezâimi men yünkiru nüzûle İsâ aleyhi 's-selâm kable 'l-âhire*. Kahire: y.y., 1987.
- Kuleyni, Ebu Cafer Muhammed b. Yahup. *el-Usul mine 'l-Kafi*. Tahran: 1334.
- Kurtubi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebu Bekir. *et-Tezkire bi-Ahvai 'l-Mevta ve Umuri 'l-Ahira*. Riyad: 1425.
- Kutluay, Yaşar. *İslam ve Yahudi Mezhepleri*. Ankara: 1965.
- Muhsin, Abdülhamid. *İslam'a Yönelen Yıkıcı Hareketler: (Babilik v Bahailiğin İç Yüzü)*, Çev. Saim Yeprem, Hsan Güleç, Ankara: 1973.
- Naşi el-Ekber, Abdullah b. Muhammed. *Mesailü 'l-İmame*. Beyrut 1971.
- Neşşar, Ali Sami. *Neş'etü 'l-fikri 'l-felsefi fi 'l-İslam*. Kahire: 1977.
- Onat, Hasan. *Emevi Devri Şii Hareketi ve Günümüz Şiiliği*. Ankara: 1993.
- Öz, Mustafa, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012; İmamiyye Şiasında Onikinci İmam Ve Mehdî İnancı, İstanbul: M.Ü.İ.F. Yayınları, 1995.
- Öz, Mustafa. "Ca'fer es-Sadık". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: 1993.
- Öz, Mustafa. "Muhammedn b. Hanefiyye". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: 2005.
- Öz, Mustafa. "Mehdilik.", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: 2003.
- Öz, Mustafa. "Muhammed b. Abdullah el-Mehdî". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: 2005.

- Râzî, Fahreddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu 'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Rıza, Reşid. *Tefsiru 'l-Menar*. Beyrut: 1999.
- Sa'd Muhammed Hasan. *el-Mehdîyyetü fi 'l-İslâm Munzû Akdemi 'l-Usûr Hatte 'l-Yevm*. Mısır 1953.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. *Buda Dininde Mehdî İnanıcı ve Buda'dan Rivayetler*. Ankara: İ.İ.F.D. Yayınları, (1980), 4.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. *Dinlerde Mehdî Tasavvurları*. Samsun: 1997.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-Arfü 'l-verdî fi ahbâri 'l-Mehdî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Şehristani, Ebû'l-Feth Tacu'd-dîn Muhammed bin Abdülkerim b. Ahmed. *el-Milel ve 'n-Nihal*. Çağlayan Matbaası, İzmir: 2006.
- Taftazani, Sa'düddin Mes'ud b. Fahrüddin Ömer b. Burhanuddin Abdullah el-Herevi el-Horosani. *Şerhü 'l-Makasid*, İstanbul: 1305.
- Watt, Montgomery, İslami Hareketler ve Modernlik, çev.: Turan Koç, İstanbul 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Mehdî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: 2003.

Extended Abstract

The concept of Mahdism in Islamic thought, deeply rooted in socio-religious and political transformations, emerged prominently in the early Islamic period. Following the demise of the Prophet Muhammad, the turbulent period of leadership succession saw the integration of Mahdist ideologies into political struggles, particularly during the Umayyad (661–750) and Abbasid (750–1258) caliphates. This extended abstract explores the multifaceted evolution of Mahdism, focusing on its theological foundations, political implications, and socio-cultural impact across Islamic history.

Mahdism, derived from the term “Mahdi,” signifies a divinely guided savior expected to establish justice and eradicate tyranny. Despite its absence in the Qur’an, the term and its semantic roots are linked to the broader Islamic tradition of divine guidance. Mahdism draws interpretations from prophetic traditions, with varying emphases in Sunni and Shi’a theology. Shi’a sects particularly associated the Mahdi with leadership aspirations, as evidenced by figures like Muhammad b. Hanifiyya, Abdullah b. Zubayr, and later, the Twelfth Imam of Shi’a Islam.

The Mahdist belief became a potent political instrument, leveraged by opposition groups against ruling regimes. Under the Umayyads, claimants like Muhammad b. Hanifiyya became symbolic figures, often associated with Messianic hopes amidst widespread dissatisfaction with Umayyad governance. Movements such as that led by Mukhtar al-Thaqafi highlighted the manipulation of Mahdist ideologies to garner political support. Mukhtar’s portrayal of Muhammad b. Hanifiyya as a Mahdi illustrates the dynamic interaction between religious beliefs and political ambitions.

The Abbasid revolution intensified the Mahdist narrative. Leaders such as Abu Muslim al-Khurasani utilized Mahdist symbolism to mobilize support against Umayyad rule, emphasizing themes of justice, equity, and divine legitimacy. The Abbasid dynasty, while initially adopting Mahdist claims to justify their ascension, strategically distanced itself from these ideologies once established.

Mahdism transcended mere political narratives, embedding itself deeply within the religious and cultural consciousness of Islamic societies. Various sects, including the Zaydis and Twelvers, developed unique interpretations, intertwining Mahdism with eschatological beliefs. Figures like Zayd b. Ali and Muhammad al-Baqir contributed to the doctrinal diversification of Mahdism, with some movements linking it to broader eschatological visions of justice and redemption. Movements driven by figures such as Abdullah al-Mahdi during the Abbasid period further exemplified Mahdism’s enduring appeal. It became a vessel for socio-political reform and resistance, often adapting to the prevailing cultural and historical contexts.

This study underscores the dual role of Mahdism as both a doctrinal belief and a political tool within the Islamic world. During the Umayyad and Abbasid eras, Mahdism was not only a theological construct but also a means of political resistance and social mobilization. The analysis reveals the fluidity of Mahdist thought, shaped by its historical application and theological evolution. It remains a significant lens through which to explore the interplay between religion, politics, and society in Islamic history.

MENÂKİBÜ'Ş-ŞÂFİÎ LİTERATÜRÜ BAĞLAMINDA İBN HACER'İN İMÂM ŞÂFİÎ SAVUNUSU

Bayram KANARYA

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı

bayramkanarya@hotmail.com

<https://orcid.org/0000000235255789>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 21/07/2024

Accepted / Kabul Tarihi: 12/09/2024

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1519909>

Menâkıbü’ş-Şâfiî Literatürü Bağlamında İbn Hacer’in İmâm Şâfiî Savunusu

Öz

Hadis, usûl ve fıkıh disiplinlerinde iz bırakan alimlerden birisi İmâm Şâfiî’dir. Onun eserleri ve ortaya koyduğu metodoloji, birçok ilim adamının dikkatini çekmiştir. Onunla ilgili yapılan çalışmalardan biri hayatı, talebeleri, eserleri, ahlakî özellikleri, münazaraları, edebî zevki gibi konuları ihtiva eden Menâkıbü’ş-Şâfiî türü eserlerdir. Ağırlıklı olarak biyografik malumatın zikredildiği bazen yeni bir tertip ile farklı asırlarda telif edilmeye devam edilen Menâkıbü’ş-Şâfiî türü eserler, müstakil bir literatürün ortaya çıkmasına vesile olmuştur. İmâm Şâfiî’nin menâkıbü ile ilgili eser yazarlarından biri, Şâfiî mezhebine müntesip ve eserleri ile karizmatik bir hüviyet kazanan İbn Hacer’dir. Bu çalışmada İbn Hacer’in İmâm Şâfiî’nin menâkıbını ele aldığı *Tevâli’t-Te’sîs* adlı eseri konu edilmiş, kapsam ve sınırlılık itibarı ile bu çerçevede kalınmaya çalışılmıştır. İbn Hacer’in bu eserin tahliline geçmeden önce menâkıb literatürünün gelişimi ve İmâm Şâfiî merkezli menâkıb edebiyatı hakkında bazı bilgiler verilmiştir. Daha sonra *Tevâli’t-Te’sîs*’in metodolojisi, kaynakları ve muhtevası irdelenmiştir.

İbn Hacer’in üzerinde durduğu konulardan biri İmâm Şâfiî ve hadis rivayeti meselesidir. Eserinde bu konuya dair müstakil bir bölüm açan İbn Hacer, Şâfiî’nin isnad zincirinde yer aldığı ve hadis alimleri tarafından sahih kabul edilen yetmiş yedi rivayete yer vermiş, kitabın hacmini arttıracığı endişesiyle diğer rivayetlere ise yer vermemiştir. İbn Hacer bununla İmâm Şâfiî’nin hadis rivayet mekanizmasında yer aldığını, naklettiği rivayetlerin aynı metinlerle muteber hadis kaynaklarında da geçtiğini ispat etmeye çalışmış ve onu savunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Menâkıb, Şâfiî, İbn Hacer, *Tevâli’t-Te’sîs*.

Ibn Hacer’s Defense of Imam Shafii in The Context of Al-Manaqib Al-Shafii Literature

Abstract

One of the scholars who left a mark in the disciplines of hadith, usul and fiqh is Imam Shafii. His works and the methodology he introduced have attracted the attention of many scholars. One of the studies about him is the *Manaqib al-Shafii* type of works, which include topics such as his life, students, works, moral characteristics, debates and literary taste. *Manaqib al-Shafii* type of works, which mainly contain biographical information and were compiled in different centuries, sometimes in a new order, have led to the emergence of a separate literature. One of those who wrote works on Imam Shafii’s hagiography is Ibn Hajar, who was a follower of the Shafii sect and gained a charismatic identity with his works. In this study, Ibn Hajar’s work called *Tawāli’t-Ta’sīs*, which deals with Imam Shafii’s hagiography, was discussed and an attempt was made to stay within this framework in terms of scope and limitation. Before moving on to the analysis of this work of Ibn Hajar, some information is given about the development of hagiographic literature and Shafii-centered hagiographic literature. Then, the methodology, sources and content of *Tawāli’t-Ta’sīs* were examined.

One of the issues that Ibn Hajar focuses on is the issue of Imam Shafii and hadith narration. Ibn Hajar, who opened a separate chapter on this subject in his work, included seventy-seven narrations that Shafii included in the isnad and were accepted as sahih by hadith scholars, and did not include other narrations with the concern that they would increase the volume of the book. With this, Ibn Hajar tried to prove that Imam Shafii was involved in the hadith narration mechanism and that the narrations he conveyed were also mentioned in the same texts and in reliable hadith sources and he defended him.

Keywords: Hadith, *Manaqib*, Shafii, Ibn Hajar, *Tawāli’t-Ta’sīs*.

GİRİŞ

İslam düşünce geleneği, genel karakteristiği itibarı ile Kur'an, sünnet ve bunların yorumları çerçevesinde şekillenen bir muhtevaya tekabül etmektedir. Bu geleneğin oluşum sürecinde, sonraki nesilleri etkileyen ve paradigma inşa eden birçok alimin katkısı bulunmaktadır. Bu alimlerden biri hicrî 150/767'de doğup 204/820'de vefat eden ve elli dört yıllık yaşamına çok sayıda eser sığdıran İmâm Şâfiî'dir. İmâm Şâfiî özellikle usul, hadis ve fıkıh alanındaki müktesebatı, ortaya koyduğu eserler, hocaları İmâm Mâlik (ö. 179/795) ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) bazı yaklaşımlarına yönelik eleştirel yaklaşımı, nasları büyük oranda kendisinin geliştirdiği bir metodoloji ile ele alması, şahsi meziyet ve karakteri ile dikkat çekmiştir. Böylelikle hem kendi yaşadığı zaman diliminde hem de kendisinden sonraki ilmi akışa önemli derecede etkide bulunmuştur. Vefatından sonra öne sürdüğü metodoloji, hadis usulü, fıkıh usulü, ihtilâfü'l-hadîs, hayatındaki düşünsel dinamizm (kavl-i kadîm-kavl-i cedîd) ve fikri duruşu itibarı ile savunu, reddiye ve eleştiri gibi alanlarda muazzam bir literatürünün vücuda gelmesine de kaynaklık etmiştir. Nâsirü'l-Hadîs olarak nitelenen İmâm Şâfiî, hiç şüphesiz birçok konuda araştırma konusu olabilir. Ancak bu çalışmada hadis ilminin otorite isimlerinden ve kendisi de Şâfiî mezhebine müntesip olan İbn Hacer'in *Tevâli't-Te'sîs* adlı eseri bağlamında İmâm Şâfiî savunusu ele alınacaktır.

Konunun mezkûr eser ışığında müstakil bir çalışmayı hak etmesi iki önemli sebebe dayanmaktadır. Bunlardan birincisi, İmâm Şâfiî'nin hacimli sayılabilecek hadis külliyyatında ne derece yer aldığı veya almadığı meselesi; ikincisi ise hadis alanı ile ilgili kendisinden önceki malumattan istifade ederek ve zaman zaman bu malumatı eleştirerek eserlerini telif eden ve hadis disiplinde çalışanların müstağni kalamayacakları İbn Hacer'in, İmâm Şâfiî'ye yönelik izah edilmeyi bekleyen bazı konulara yönelik yaklaşımını tespit etmektir. İbn Hacer'in yaklaşımının tespit edilmesi, daha başka akademik çalışmalara kapı aralama potansiyeline de sahiptir. Örneğin İbn Hacer'in İmâm Şâfiî savunusu neticesinde ortaya çıkacak hâsıla, onun bu yaklaşımının eserleri üzerinde ne derece etkide bulunduğu, mezhebi aidiyetinin hadis yorumuna katkısının bulunup bulunmadığı gibi bir dizi konunun daha detaylı araştırılmasına vesile olabilecektir.

Bu çalışmanın kapsam ve sınırlılığı yukarıda ifade edildiği üzere *Tevâli't-Te'sîs* adlı eser ile mahduttur. Bu eser, İmâm Şâfiî'nin menâkıbı çerçevesinde kaleme alındığından Menâkıbü's-Şâfiî literatürünün tarihsel serüvenine de temas etme ihtiyacı hasıl olmuştur. Çalışmanın metodolojisi eserin İbn Hacer'e nispeti, bu eser üzerine yapılan çalışmaların bulunup bulunmadığı, eserin şekil ve muhteva açısından tahlili, İmâm Şâfiî hakkında ileri sürülen bazı iddialara İbn Hacer'in nasıl yaklaştığı üzerinden şekillenmiştir. İmâm Şâfiî ve İbn Hacer'in biyografi ve eserleri ile ilgili çok sayıda ilmi ürün bulunduğu¹ ayrıca bu konuların işlenmesine gerek görülmemiştir. Araştırdığımız kadarı ile bu çalışmaya esas teşkil eden söz konusu eser ile ilgili müstakil bir çalışma bulunmamaktadır.

1. Menâkıb Literatürünün Gelişim Seyri

Menkabe kelimesinin çoğulu olup övülen ve güzel işler manasına gelen “menâkıb”, insanların fazilet ve iyi yönlerini ele alan eserler için kullanılmaktadır.² Menâkıb kelimesinin bir literatüre dönüşmesindeki metinsel delilini, hadis musanniflerinin Menâkıb veya Fedâil³ ile başlayan bazı bölüm veya bab başlıklarına kadar götürmek mümkündür. Muhaddislerin bölüm veya bab başlıklarını bu şekilde isimlendirmelerinden sonra bu tür daha fazla yaygınlık kazanmıştır. Nitekim hicri 3. asırda telif edilen bazı hadis kitaplarında Kitâbü'l-Menâkıb bölümleri bulunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında ilk menkabelerin sahabiler hakkında olduğu ifade edilebilir.⁴ Örneğin Buhârî'nin *Sahîh*'inde 62. kitap olan Fedâilü'l-Ashâb bölümü açılmış ve bu bölüm altında bazı sahabilerin menâkıbına yer verilmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır: Menâkıbü'l-Muhâcirîn, Menâkıbu Ömer, Menâkıbu Osman, Menâkıbu Kıssati'l-Bey'a, Menâkıbu Ali, Menâkıbu Ca'fer, Menâkıbu Fâtıma, Menâkıbu'z-Zübeyr, Menâkıbu Talha, Menâkıbu Sa'd b. Ebî Vakkâs, Menâkıbu Ebî Ubeyde, Menâkıbü'l-Hasan ve'l-Hüseyin, Menâkıbu Abdullah b. Mesûd, Menâkıbu Muaviye b. Ebi Süfyan.⁵ Bu bölümden sonra Menâkıbü'l-Ensâr bölümü açılmış ve bu bölümde Ensâr'ın fazilet ve menâkıbına

1 Bkz. Mehmet Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 15-43; Nail Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: İfay Yayınları, 2015); Fuat İstemi, *Bir Hadis Usulü Kaynağı Olarak er-Risâle –Hadis İlimleri Açısından Bir İnceleme* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019).

2 Mehmet Faruk Geylani, *Menâkıblarda Hadis Kullanımı (İmâm Ebû Hanîfe ve İmâm Şâfiî Menâkıbları Özelinde)* (Kayseri: Erciyes Üniv. Sos. Bil. Enst., 2023), 1.

3 Buhârî'nin *Sahîh*'inde Fedâilü'l-Ashâb; Müslim'in *Sahîh*'inde ise Fedâilü's-Sahâbe adında bir bölüm açılmıştır.

4 Erkan Yar, “Müslümanlarda Menâkıb ve Mesâlib Geleneği”, *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*, ed. Mahsum AYTEPE-TECELİ KARASU (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 219.

5 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), Fedâilü'l-Ashâb, 1-30.

dair hadislerle yer verilmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır: Menâkıbü'l-Ensâr, Menâkıbu Sa'd b. Muâz, Menâkıbu Sa'd b. Ubâde, Menâkıbu Zeyd b. Sâbit, Menâkıbu Abdillâh b. Selâm.⁶ Müslim'in *Sahih*'inde ise Fedâilü's-Sahabe adı ile bir bölüme yer verilmiş ve burada da birçok sahabe adı ile bab başlıkları açılmıştır.⁷ Aynı şekilde Tirmizî'nin *Sünen*'inde de Kitâbü'l-Menâkıb adı ile bir bölüm açılmış ve burada bazı sahabilerin menâkıbının yanı sıra Mekke, Medine, Yemen ve Şam'ın faziletine dair rivayetlere yer verilmiştir.⁸ İbn Hibbân'ın *Sahih*'inde de Kitâbu İhbârihi Sallahu Aleyhi ve Sellem an Menâkıbi's-Sahabe adı ile bir başlık açılmıştır.⁹

Hadis kitaplarında menâkıba dair müstakil bölümler açılması, muhtevada bahsi geçen kişi, şehir ve mekânlara yönelik Müslüman kamuoyunda bir fazilet inşasına da yol açmıştır. Bununla birlikte hakkında menkıbe başlığı açılan bazı sahabilerin, tarihi süreç içerisinde çeşitli ekol ve mezhep taraftarlarınca tenkit edildiğini hatta bazı fiillerinden ötürü tekfir edildiğini hatırdâ tutmak ve hadis tasnifinde menâkıb bölümlerinin açılmasında dış faktörler ve konjonktür payının bulunabileceğini bir ihtimal olarak saptamak gerekir. Menâkıb ve Fedâil edebiyatının kötüleme, yerme vb. tutumlardan dolayı ortaya çıkmış olabileceğini yani reaksiyonel bir tarafının da olabileceğini gözden kaçırmamak gerekir.¹⁰

Menâkıb literatürü ile ilgili fazlaca eser kaleme alanların başında İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) gelmektedir. İbnü'l-Cevzî, Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Ömer b. Abdilaziz, Said b. el-Müseyyeb, Hasan el-Basrî, Süfyân es-Sevrî, Ahmed b. Hanbel menâkıbına dair eserler kaleme alarak bu literatürün gelişimine önemli derecede katkıda bulunmuştur.¹¹ Menâkıbü'ş-Şâfiî müelliflerinin bir kısmı ise mesleklerine göre menâkıb muhtevasını şekillendirmişlerdir. Örneğin Beyhakî, onun hadisçilik yönünü, hadise bakış açısını ana çizgi olarak belirlerken; Râzî onun kelimî tarafını ön plana çıkarmıştır.¹²

Tarihi süreç içerisinde Menâkıb ve Fedâil edebiyatı çeşitlenerek ve diğer ilimlere de uzanarak gelişim kaydetmeye devam etmiştir. Menâkıbü'l-Eimme, Menâkıbü'l-Ebrâr, Menâkıbü'l-Eşa'riyye, Menâkıbü'l-İmâm A'zâm, Menâkıbu Ahmed b. Hanbel, Menâkıbu Mâlik, Menâkıbü'l-Hülefâ, Menâkıbü'l-Abbâs, Menâkıbu Aliyyi'l-Mürtedâ, Menâkıbu Ömerü'l-Fârûk, Menâkıbu Fâtıma, Menâkıbu'n-Nekşibendiyye bunlardan bazılarıdır.¹³ Şahıs ve mezheplerin menâkıbına ek olarak Menâkıb-ı Mekke-i Mükerrreme, Menâkıb-ı Kudüs-i Şerif gibi bazı belde ve mekânların faziletine dair eserler de kaleme alınmış, sufi ekolünün gelişmesiyle beraber bu sahada da İslam dünyasında söz konusu literatür yaygınlık göstermeye başlamıştır.¹⁴ Hatta tasavvuf ve edebiyatta Menâkıbname diye özgün denilebilecek bir tür de ortaya çıkmıştır.¹⁵

Menâkıb literatürünü mutedil bir perspektif ile değerlendirmek gerekir. Bu literatürde çoğunluğu kaynağı belirtilmek suretiyle bilgiler verilmekte ise de bu bilgilerden bir kısmının vakıya mutabık olmadığını, hakkında menâkıb yazılan kişinin hep iyi tarafının öne çıkarıldığını müşahede etmekteyiz. Bununla birlikte bu literatürde aktarılan malumatın yanlış olduğunu veya algılarda menâkıb kelimesi tasavvufi bir yere oturduğundan tümüyle olağanüstülüklerle dolu olduğunu da iddia edemeyiz. Aşağıda verilen menâkıb yazarlarının önemli bir kısmının hadis ilminin otorite isimlerinden olduklarını, mesailerini bu ilme adadıklarını ve cerh-ta'dil ilmine vakıf olduklarını dikkate aldığımızda bu literatürün yüzeysellikten uzak ve daha incelikli bir tetkik ile ele alınması gerektiği ortaya çıkacaktır. Öte taraftan bu literatür, hakkında menkıbe yazılan ilgili şahsa dair bir çok anekdotu bir arada sunmakta, bu bilgilerin izi sürülerek doğruyu tahkik etme fırsatını vermekte ve bir başka açıdan zaman tasarrufunu da sağlamaktadır.

2. İmâm Şâfiî Merkezli Menâkıb Literatürü

Şahsıların faziletine dair yazılan menâkıb türlerinden biri, Menâkıbü'ş-Şâfiî türü eserlerdir. Hâcî Halife (ö.

6 Buhârî, Menâkıbü'l-Ensâr, 1-53.

7 Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahihu Müslim*, thk. Muhammed Fuat Abdülbaki (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi), Kitâbu Fedâilü's-Sahabe, 1-232.

8 Ebü İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), Kitâbü'l-Menâkıb, 1-57.

9 Ebü Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Sahihu İbn Hibbân*, thk. Şuayp el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, tsz), 16/5-196.

10 Ayrıntılı bilgi için bkz. Erkan Yar, "Müslümanlarda Menâkıb ve Mesalib Geleneği", 219, 227.

11 Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabi, *Tezkiratü'l-hüffâz*, thk. Zekeriyya Umeyrat (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 4/93.

12 Fahrüddin er-Râzî eserinde İmâm Şâfiî'nin ilm-i kelim, nübüvvet, tevhid, sıfatlar, halku'l-Kur'an, halku'l-ef'al, rü'yetullah, ulu'l-emr, hulefa-i raşidinin sıralaması gibi kelimî konulara dair müstakil başlıklar da açmıştır. Bkz. Fahrüddin er-Râzî, *Menâkıbü'l-İmam eş-Şâfiî*, thk. Ahmet Hicâzî (Kahire: Mektebetü Külliyyat el-Ezheriyye, 1986), 103-138.

13 Hâcî Halife, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn* (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, tsz.), 2/1839-1840.

14 Haşim Şahin, "Menâkıbname" (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2004), 29/112.

15 Haşim Şahin, "Menâkıbnâme", 29/112.

1067/1657), Menâkıbü’ş-Şâfiî’ye dair müstakil bir başlık açmış ve Şâfiî’nin menâkıbı ile ilgili ilk eser telif eden kişinin Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884) olduğunu belirtmiştir.¹⁶ Bu anekdot dikkate alındığında İmâm Şâfiî menâkıbının onun vefatından yaklaşık 65 yıl sonra tarih sahnesine çıktığı görülmektedir. İbnü’l-Mülakkin (ö. 804/1401) Menâkıbü’ş-Şâfiî’ye dair telif edilen eserlerin yaklaşık kırk olduğunu ifade etmiştir.¹⁷ İbn Hacer ise İmâm Şâfiî Menâkıbı hakkında çok sayıda eser yazıldığını ifade ettikten sonra şunları kaydetmiştir:

“Bilebildiğim kadarı ile bu konuda ilk eser yazan kişi, Zahiriliğin imamı Ebû Muhammed Dâvûd b. Ali b. Halef el-İsfehanî’dir. Ondan sonra Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrahim el-Bûşencî, İbn Ebî Hâtim er-Râzî ve onun dönemindeki bazıları İmâm Şâfiî Menâkıbını yazmışlardır. Hâkim en-Nîsâbüri, kendisinden önceki bilgileri kapsayan bir kitap telif etmiştir. Daha sonra Ebû Hüseyin el-Aburî, el-Kürab, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî bu konuda eser kaleme almışlardır.”¹⁸

Menâkıbü’ş-Şâfiî hakkında yazılan eserler incelendiğinde iç sistematik ve ele alınan konular bakımından birbirine oldukça yakın bir temada seyrettiği görülmektedir. Çoğu zaman bu eserlerde Şâfiî’nin fazileti hakkında verilen malumat tekrar edilmiş bazen de yeni bir tertip ve tasnif yoluna gidilmiştir. Örneğin Menâkıbü’ş-Şâfiî yazarlarından Beyhakî (ö. 458/1066) başta olmak üzere bu türde eser telif eden daha başka müellifler bazı rivayetlerin İmâm Şâfiî’ye işaret ettiğini,¹⁹ neslinin Kureyşî olmasının bunun bir delili olduğunu,²⁰ onun vera, ilim ve takva sahibi olduğunu, Mekke ve Medine’nin mübarek beldeler olduğunu ve İmâm Şâfiî’nin ilminin önemli bir kısmını buralarda tahsil ettiğini,²¹ her asrın başında bir müceddidin geleceğinin müjdelendiğini ve İmâm Şâfiî’nin buna dahil olduğunu belirtmişlerdir.²² Menâkıbü’ş-Şâfiî literatüründe dikkati celbeden daha başka bilgilere de rastlamak mümkündür. Bu minvalde İmâm Şâfiî’nin mütaassıb biri olmadığı, Irak ehlinin yani Ehl-i Rey’in yaklaşımlarını öğrenmek üzere onların kitaplarından sıklıkla istifade ettiği, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ile zaman zaman Halîfe Hârûn Reşîd huzurunda ilmi münazarada bulunduğu ifade edilmiştir. İmâm Şâfiî, eş-Şeybânî’nin bazı meselelerde Allah’ın kitabına muhalefet ettiğini belirtmiş²³ ve kendisine yöneltilen teşeyyu’ ithamı dolayısıyla Bağdat’ta hapse girmiştir.²⁴ Yine İmâm Şâfiî’nin ilmi ahlak bakımından zirvede olan bir şahsiyet olduğunun altı çizilmiş ve onun şöyle dediği nakledilmiştir: “Hiçbir zaman galip gelmek için münazarada bulunmadım. Bütün kalbimle şunu söylemek isterim ki insanlar benim kitaplarımdan yararlansınlar da varsın bu bilgileri benden aldıklarını söylemesinler!”²⁵ Aynı şekilde yazdığı kitaplarda hata olabileceğini, Allah’ın kitabı dışındakilerin hatadan ari olamayacağını, kitaplarında Kur’an ve sünnete muhalif bir şey ile karşılaşıldığında bu görüşlerinden rücu ettiğinin bilinmesini ifade etmesi de bu literatürde bulunan dikkate değer hususlardandır.²⁶

Kanaatimizce İmâm Şâfiî hakkında 40’ı aşkın menâkıb eserinin yazılmasında iki önemli ihtimalden söz edilebilir. Bunlardan birincisi, İmâm Şâfiî’nin eser ve fikirleri ile önemli bir çığır açması diğeri de onun nassı önceleyen yaklaşımı ile Ehl-i Hadis’in kurucu isimlerinden olması, Ehl-i Rey, Mâliki mezhebi taraftarları ve Mu’tezilî çevrelerden kendisine ciddi eleştirilerde bulunulması hatta zaman zaman bazı kişiler tarafından kendisine hased edilmesidir.²⁷ Menâkıbü’ş-Şâfiî türünde eser yazarların zihni arka planında İmâm Şâfiî’yi bu tenkitlere karşı savunma ve onu yüceltme refleksinin hatırı sayılır derecede rol oynadığını belirtmek gerekir. Örneğin Râzî her fırsatta sözü Ebû Hanîfe-İmâm Şâfiî mukayesesine, Hanefî mezhebi müntesiplerinin İmâm Şâfiî hakkındaki iddialarına getirir ve bu iddiaların bir aslının olmadığını altını çizer.²⁸

İmâm Şâfiî’nin menâkıbı hakkında neredeyse müstakil bir edebi tür teşekkül etmiştir. Zaman içerisinde birbir-

16 Hâci Halife, *Keşfü’z-zunûn*, 2/1839; Sübkî ve İbn Hacer de İmâm Şâfiî’nin Menâkıbı hakkında ilk eseri yazan kişinin Dâvûd ez-Zâhirî olduğunu belirtmişlerdir. Bkz. Tâcüddîn b. Ali b. Abdülkâfi es-Sübkî, thk. Mahmud Muhammed et-Tanahî, *Tabakâtü’ş-Şâfiyyeti’l-Kübrâ* (Beyrut: Daru Hecc, 1413), 1/343.

17 Hâci Halife, *Keşfü’z-zunûn*, 2/1840.

18 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs li me’âli Muhammed b. İdrîs*, thk. Ebû’l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1986), 27.

19 Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *Menâkıbü’ş-Şâfiî*, thk. es-Seyit Ahmet Sakar (Kahire: Mektebetü’l-Dari’-Türas, tsz.), 1/30.

20 el-Beyhakî, *Menâkıbü’ş-Şâfiî*, 1/46.

21 el-Beyhakî, *Menâkıbü’ş-Şâfiî*, 1/48.

22 el-Beyhakî, *Menâkıbü’ş-Şâfiî*, 1/53.

23 el-Beyhakî, *Menâkıbü’ş-Şâfiî*, 1/111-117, 152.

24 el-Beyhakî, *Menâkıbü’ş-Şâfiî*, 1/151.

25 el-Beyhakî, *Menâkıbü’ş-Şâfiî*, 1/173.

26 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 107.

27 Fahrüddîn er-Râzî, *Menâkıbü’l-İmam eş-Şâfiî*, 24-25.

28 er-Râzî, *Menâkıbü’l-İmam eş-Şâfiî*, 25.

lerinden etkilenecek ve malumat açısından zenginleşip sistematik hale gelerek çok sayıda Menâkıbü'ş-Şâfiî eseri kaleme alınmıştır. Aşağıda ulaşılabilen bu eserlerin bir kısmı zikredilmekle iktifa edilecektir:²⁹

1. Dâvûd b. Ali el-İsfahânî ez-Zâhirî (ö. 270/884)- Menâkıbü'ş-Şâfiî
2. Muhammed b. İbrâhîm el-Bûşencî (ö. 291/903)-Menâkıbü'l-İmâm eş-Şâfiî
3. Zekeriyâ b. Yahyâ es-Sâcî (ö. 307/919)-Kitâbu Menâkıbi'ş-Şâfiî
4. İbrâhîm b. Muhammed el-Ezdî (ö. 323/934)-Menâkıbü'ş-Şâfiî
5. İbn Ebî Hâtim er-Râzî (ö. 327/938)- Âdâbü'ş-Şâfiî ve Menâkıbuhu
6. Muhammed b. Abdillâh er-Râzî (ö. 347/958)- Menâkıbü'l-İmâm eş-Şâfiî
7. Ebû Hatim İbn Hibban el-Büstî (ö. 354/965)- Menâkıbü'ş-Şâfiî
8. Muhammed b. el-Hüseyn b. İbrâhîm el-Aburî es-Sicistanî (ö. 363/973)-Menâkıbu'ş-Şâfiî
9. Ali b. Ömer ed-Dârekutnî (ö. 385/995)-Menâkıbü'ş-Şâfiî
10. Es-Sâhib b. Abbâd (ö. 385/995)- Kitâbu Menâkıbi'ş-Şâfiî
11. Ebû Mansûr Muhammed b. Abdillâh b. Hamşâz (ö. 388/998)-Menâkıbü'ş-Şâfiî
12. Ebû Süleyman el-Hattâbî (ö. 388/998)-Menâkıbü'ş-Şâfiî
13. El-Hüseyn b. Ahmed el-Esedî (ö. 400/1009)-Menâkıbü'ş-Şâfiî
14. El-Hâkim en-Neysâbûrî (ö. 405/1014)-Kitâbu Menâkıbi'ş-Şâfiî
15. Ebû'l-Hasan Ali b. el-Hasan b. Hamkân (ö. 405/1014)- Menâkıbü'ş-Şâfiî
16. Muhammed b. Ahmed Şâkir el-Kattân (ö. 407/1016)-Menâkıbü'ş-Şâfiî
17. İsmail b. Muhammed es-Serahsî el-Kurâb (ö. 414/1023)-Menâkıbü'ş-Şâfiî
18. İsmail b. İbrahim b. Muhammed es-Serahsî el-Herevî (ö. 414/1023)- Menâkıbü'ş-Şâfiî
19. Abdülkâdir b. Tâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037)- Kitâbu Menâkıbi'ş-Şâfiî
20. Ebû Nuaym el-Asbahânî (ö. 430/1038)- Menâkıbü'l-İmâm eş-Şâfiî
21. Ebû Abdillâh Muhammed b. Selame el Mısri (ö. 454)- Menâkıbü'ş-Şâfiî
22. Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî (ö.458/1065)- Menâkıbü'ş-Şâfiî
23. Hatîp el-Bağdâdî (ö. 463/1070)- Meseletü'l-İhticac bi'ş-Şâfiî
24. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085)- Kitâbu Menâkıbi'ş-Şâfiî
25. Ebû Abdillâh b. Yûsuf el-Cürcânî (ö. 489/1095)-Menâkıbü'ş-Şâfiî
26. Nasr el-Makdisî (ö. 490/1096)-Menâkıbü'ş-Şâfiî
27. Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1143)- Şafi'l-'Ayy fi Menâkıbi'ş-Şâfiî
28. Yahya b. Ebi'l-Hayr el-Umrânî (ö. 558/1162)- Kitâbu Menâkıbi'ş-Şâfiî
29. Tâhir b. Yahyâ el-Umrânî (ö. 587/1191)-Menâkıbü'ş-Şâfiî ve Ahmed
30. Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201)- Menâkıbü'ş-Şâfiî
31. Ebû Ubeydillâh b. Ebî Zeyd İbnü'l-Mukrî (ö. 600/1203)- Menâkıbü'ş-Şâfiî

29 es-Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiîyeti'l-kübrâ*, 1/343, 2/136, 175; 3/147, 327; Hâci Halife, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1839, 1840; Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu'cemü'l-müfrehes*, thk. Muhammed Şekür el-Meydânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1998), 1/183; İbn Hacer, *Tevâli'l-Te'sis*, 26, 27, 126; el-Beyhakî, *Beyânü hatai men ehtae ale'ş-Şâfiî*, thk. Şerîf Nayîf ed-Da'sî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1986), 29, 30, 31 (*Muhakkikin mukaddimesi*); *Menâkıbü'ş-Şâfiî*, 1/10 (*Muhakkikin mukaddimesi*); Ebû Zekeriyâ Mühyiddîn en-Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lüğât* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, tsz.), 1/44; Hâfiz Ebû Abdillâh ez-Zehabî, *Menâkıbü'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Abdülazîz Feyyâd (*Dimaşk: Darü'l-Beşâir*, 2003), 7 (*muhakkikin mukaddimesi*), 55; er-Râzî, *Menâkıbü'l-İmâm eş-Şâfiî*, 241, 242; Ali b. el-Hasan İbn Asâkir, thk. Ömer b. Gûrame, *Târîhu Dimaşk* (Beyrut: Darü'l-fîkr, 1995), 52/339; ez-Zehabî, *Tezkiratü'l-hüffâz*, 3/110, 219; Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-Zemân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Daru Sadir, 1994), 1/76, 4/249; el-Hatîp el-Bağdâdî, *Meseletü'l-ihcâc bi'ş-Şâfiî*, thk. Halil İbrahim Molla Hâtır (*Riyad: Min Matbuati Riase el-Amme*, 1980); Hayrüddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm kâmusu terâcim* (Beyrut: Darü'l-İlim, 1979), 8/149.

32. Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî (ö. 606/1210)- Menâkıbü’l-İmâm eş-Şâfiî
33. Muhammed b. Mahmud İbn Neccâr (ö. 643/1245)- Menâkıbü’ş-Şâfiî
34. İbnü’s-Salâh eş-Şehrazûrî (ö. 643/1245)- Hilyetü’l-İmâm eş-Şâfiî
35. Nevevî (ö. 676/1277)-Menâkıbü’ş-Şâfiî
36. Ebü’l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer b. Kesîr (ö. 774/1373)-el-Vâdihü’n-Nefis fi Menâkıbi’l-İmam İbn İdrîs
37. İbnü’l-Mülakkin (ö. 804/1401)-Menâkıbü’l-İmam eş-Şâfiî
38. Ebubekir b. Ahmed b. Kâdî Şehbe (ö. 851/1447)- Menâkıbü’l-İmâm eş-Şâfiî ve Ashâbihi
39. İbn Hacer (ö. 852/1448)- Tevâli’t-Te’sîs li Meâli Muhammed b. İdrîs
40. Ahmed b. Muhammed el-Hamevî (ö. 1098/1687)- ed-Dürrü’n-Nefis fi Beyâni Nesebi’l-İmâm Muhammed b. İdrîs
41. İsmail b. Muhammed b. Abdülhâdî el-Aclûnî (ö. 1162/1749)- Târîhü’l-Mülûki’n-Nefis bi Tercemeti’l-İmâm eş-Şâfiî Muhammed b. İdrîs
42. Er-Rüaynî (ö?) - ed-Dürrü’n-Nefis fi Menâkıbi’l-İmâm Muhammed b. İdrîs
43. Abdurraûf el-Münâvî (ö.1031/1622)- Menâkıbü’l-İmâm eş-Şâfiî.

Menâkıbü’ş-Şâfiî eserlerinin vücuda gelmesi ile Şâfiî mezhebinin teşekkülü, gelişmesi ve yayılması arasında bir paralellik olup olmadığı ayrı bir bahis olmakla birlikte araştırılmaya değer gibi görünmektedir. İmâm Şâfiî menâkıbının kaleme alınmasının, onun otorite ve karizmasının inşasında kayda değer bir rol icra ettiğini ve bu durumun Şâfiî mezhebinin geniş halk kitleleri tarafından kabul görmesinde bir faktör olarak değerlendirilebileceğini varsaymak mümkündür.

Menâkıbü’ş-Şâfiî’ye dair yazılan eserlerin işlevselliği ile ilgili şöyle bir tespitte bulunmak mümkündür: Bu kitaplar sadece İmâm Şâfiî hakkında biyografik bilgilere ve onun faziletine dair malumata yer veren kitaplar değildir. Bu eserler aynı zamanda İmâm Şâfiî’nin Kur’an ve hadislere yaklaşım tarzını, orijinal olan yönlerini, yorumlama ve eleştiri kabiliyetinin olup olmadığını da ihtiva eder. Bu yönüyle biyografik malumata yer veren tabakat, cerh-ta’dil ve meşyaha türü eserlerden ayrılmaktadır.

Daha önce de işaret edildiği üzere şahıslar özelinde yazılan menâkıb literatürünün bu kişilerle ilgili bilgi, algı ve tasavvurumuzu etkilediğini, yer yer mübalağalı bir metin kompozisyonunu barındırdığını, bazı bilgilerin duygusal motifler eşliğinde sunulduğunu ve bu durumun ilgili şahısların yüceltilmesi ve taziminde önemli derecede rol oynadığını yinelememiz gerekir. Ama hakikati ıskalamamak ve bütüncül bakmak adına bu literatürde yer alan malumatın bütününe bir mesnedden yoksun olduğunu da iddia edemeyiz. İlmî metodolojiye riayet etmek ve eleştirel perspektifle yaklaşmak şartı ile Müslüman geleneğin bir parçası olan bu eserlerde yer alan bilgilerden ve bu çerçevede gelenekte ortaya konulan ilmi mesaiden de yararlanabiliriz.

3. İbn Hacer’in Tevâli’t-Te’sîs’i Te’lif Amacı ve Metodolojisi

Çalışmada Ebü’l-Fidâ Abdullah el-Kâdî tarafından tahkik edilip 1986 yılında Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye Yayınları arasından çıkan nüsha esas alınmıştır.³⁰ Eserin tam adı *Tevâli’t-te’sîs li me’âli Muhammed b. İdrîs* şeklinde olup *Tevâli’t-Te’nîs* şeklindeki zaptı ise doğru değildir.³¹

Eserin genel muhtevası iki temel konuyu ele almaktadır. Ele alınan her iki konu da aslında İmâm Şâfiî’nin savunusu ve onu tezkiye edici bir muhtevaya tekabül etmektedir. Bunlardan birincisi İmâm Şâfiî’nin menâkıbının yer aldığı bölümdür. İkincisi ise İmâm Şâfiî’nin merviyâtını konu edinmektedir. Birinci kısımda diğer menâkıb türü eserlerde mutad olduğu üzere İmâm Şâfiî’nin biyografik bilgilerine, doğumuna, hocalarına, talebelerine, ulemanın kendisi hakkında söylediği medhedici ifadelerine, zühdüne, ahlakına, şemailine, mihnesine, eserlerine ve bazı şiir-

30 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’t-te’sîs li me’âli Muhammed b. İdrîs*, thk. Ebü’l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beirut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1986).

31 Eserin adı şu şekilde de kaydedilmiştir: *Tevâli’t-te’sîs bi-me’âli İbn İdrîs*; bkz. M. Yaşar Kandemir, “İbn Hacer”, (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1999), 19/525; Bu eserin vücuda gelmesinde müellifin tercihinin yanı sıra toplumsal dinamiklerin de etkili olduğunu ifade edebiliriz. Bilinen bir husustur ki hiçbir eser yaşanılan çağın koşulları ve ihtiyaçlarından, siyasi, kültürel ve ilmi konjonktüründen soyutlanarak telif edilmez ve bu durum göz ardı edilerek sağlıklı bir şekilde değerlendirme yapılamaz.

lerine yer verilmiştir.³² İkinci bölümde de aşağıda üzerinde durulacağı üzere onun rivayet ettiği hadisler ve tarikleri ele alınmıştır.

İbn Hacer’in eseri telif amacı, her ne kadar İmâm Şâfiî’nin menâkıbını ele almak ise de eserde odaklanılan noktanın onun naklettiği rivayetleri tespit ve tahlil etmek olduğu anlaşılmakta ve bu yönüyle tematik bir mahiyet arz etmektedir. Nitekim İbn Hacer, eseri neden kaleme aldığını “İmâm Şâfiî’den Silsiletü’z-Zeheb ile nakledilen rivayetleri bu eserin umdesi kıldım.” ifadeleri ile dile getirmiştir.³³ Şüphesiz onun bu cümleyi kurmasının ve kitabını bu esas üzere telif etmesinin bazı sebepleri bulunmalıdır. Kanaatimizce ilimdeki derinliği müsellemler olmasına rağmen İmâm Şâfiî’nin hadis rivayet mekanizmasında yeteri kadar ön plana çıkmaması, bu sebeplerin başında gelmektedir. Nitekim problematik bir görünüm arz etmesi sebebiyle bu konu üzerinde mesai sarf eden çok sayıda ilim adamı olmuş ve müstakil eserler telif edilmiştir.³⁴

İbn Hacer bu eserinde verdiği bilgilerin hepsini isnadları ile birlikte zikretmiş ve bu bilgilerin çoğunu İmâm Şâfiî’nin önde gelen talebelerinden Büveytî (ö. 231/846), Müzenî (ö. 264/878), Rebî’ b. Süleymân (ö. 270/884) gibi öğrencilerine ya da Şâfiî’nin akranlarına dayandırmıştır. Ancak İbn Hacer’in hadis tenkidinde sıklıkla kullandığı metodolojiyi bu haberlerde uyguladığı söylenemez. Bu durum, İbn Hacer’in Hz. Peygamber’e (sav) nispet edilen rivayetlere karşı daha hassas ve titiz; tarihî ve biyografik malumatı içeren haberlere karşı daha mütesahhil davranışını göstermektedir. Esasında bu yaklaşım farklılığı makuldür. Zira bir taraftan İmâm Şâfiî menâkıbı hakkındaki haberlerin isnadı zikredilmek suretiyle kaynağa işaret edilmekte ve haberlerin araştırılmasına imkân tanınmakta diğer taraftan bu haberler üzerinden bir kültür ve biyografik tarih inşasına katkıda bulunmaktadır.

Eserde yer alan malumatın isnadları ile birlikte zikredilmesinden hareketle şu tespitite bulunmak da mümkündür: İbn Hacer’in yaşadığı hicri dokuzuncu asırda bile hicri ilk üç asırdaki ilmi iklimin mahiyeti hakkındaki bilgiler aktarılırken isnadlı verilmiş olmaktadır. Bu durum, ilk dönemlerde Hz. Peygamber’den nakledilen hadislerin sıhhat değerini belirlemede kullanılan isnad mekanizmasının ve kaynak gösterme bilincinin diğer disiplinlerde de devam ettiğini göstermektedir. Başka bir ifade ile bilginin kaynağına işaret eden isnad olgusu, hadis ilmi dışındaki sahalarda da kullanılmaya devam edilmiş ve adeta ilim geleneğinin bir parçasına dönüşmüştür.

Biyografik karakter arz eden bu eserde yer yer hadis isnadında kullanılan tahammül ve eda sigalarına da işaret edilmektedir. Örneğin “Ehl-i Kelam hakkındaki yaklaşımım şudur: Bunlar değnek ile dövülmeli, develere bindirilip kabileler arasında dolaştırılmalı, ‘bu, kitap ve sünneti terk edip kelama yönelenlere uygulanan cezanın sadece bir parçasıdır’ diye afişe edilmelidir” bilgisinin aktarıldığı yerde ‘sema’ ile olmasa da bunun ‘icazet’ metodu ile alındığı belirtilmektedir.³⁵ Böylelikle menâkıb malumatı da olsa bilginin kaynağı belirtilmiş olmakta, farklı tarikler zikredilmekte, bilgiler arasında irtibat kurulmaya çalışılmakta, mütenakız malumat deşifre edilmekte ve bu durum, serdedilen bilginin izinin sürülmesine, doğru olup olmadığının araştırılmasına imkân tanımaktadır.

Menâkıb literatürü, genel karakteristiği itibarı ile tartışmalı ilmi meseleleri ele almaktan ziyade ilgili müellif hakkında muasırları ve halefleri tarafından söylenen methedici ifadeleri, şahsiyet ve ahlakı, azim ve sebatı, yer yer beşer imkânlarının sınırlarını aşan bilgileri içermektedir. Ancak İbn Hacer’in bu eseri, işaret edilen noktalardan bağımsız olmamakla birlikte onu diğer menâkıb literatüründen ayıran önemli noktalar da bulunmaktadır. Bu noktaların başında İmâm Şâfiî’nin eser ve düşüncelerinin sonraki kuşaklara intikal süreci ve hadis alanında onun ile ilgili öne sürülen bazı iddiaların tetkik edilmesi gelmektedir. Bu nedenle ilgili eserin isminde “Menâkıb” ifadesinin geçmesi, yanıltıcı olmamalıdır.

4. Eserin Kaynakları

İbn Hacer, bu eserini telif ederken çok sayıda kaynaktan istifade etmiştir. Özellikle İmâm Şâfiî’nin biyografisinin ele alındığı yerlerde zengin bir referans yelpazesi göze çarpmaktadır. İbn Hacer yer yer kendi eserlerini de referans göstermiştir. Örneğin Şâfiî’nin Kureyşliliğini işlerken “*Lezzetü’l-Ayş fi Türüki Hadisi’l-Eimme min Kurayş*” adlı ese-

32 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 33.

33 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 28.

34 Enbiya Yıldırım, “Sahîhayn Musanniflerinin Şâfiî’den Gelen Rivayetlere Yaklaşımları”, *Uluslararası İmam Şafii Sempozyumu 7-9 Mayıs 2010*, ed. Mehmet Bilen (İstanbul: Kent Işıkları Yayınları, 2012), 166-181; Hâbil Nazlıgöl, “İmam Şafii’nin Hadis İlmine Katkıları”, ed. Mehmet Bilen (İstanbul: Kent Işıkları Yayınları, 2012), 129-165; Ömer Özpınar, “İmam Şafii’nin Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumundaki Etkileri”, ed. Mehmet Bilen (İstanbul: Kent Işıkları Yayınları, 2012), 231-265; Zişan Türcan, “Üçüncü Asır Hadis Musannefati Üzerine Eş-Şâfiî’nin Etkisi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2009, cilt: VII, sayı: 1, 87-100.

35 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 111.

rinde konuyu ele aldığını ifade etmektedir.³⁶ Eserine İmam Nevevî'nin İmâm Şâfiî hakkındaki sözleri ile başlayan İbn Hacer, onun *Tehzîbü'l-Esmâ*'sından yararlanmışır.³⁷ Kitapta sıklıkla İbn Ebî Hâtim,³⁸ Dâvûd ez-Zâhirî,³⁹ Zekerîyyâ b. Yahyâ es-Sâcî,⁴⁰ Hâkim en-Nîsâbûrî,⁴¹ Hatîp el-Bağdâdî⁴² ve Aburî'nin *Menâkıbü's-Şâfiî*;⁴³ Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin *Müsned*; Ebû Nuaym'ın *Hilye*; Beyhakî'nin *Ma'rîfetü's-Sünne*⁴⁴ ve Ebû İsmâîl el-Ensârî'nin *Zemmü'l-Kelâm*⁴⁵ eserlerine müracaat edilmiştir.

İlimde tebarüz etmiş kişilerin İmâm Şâfiî hakkındaki görüşlerine yer verilmesi de şahıslar düzeyindeki kaynaklar olarak zikredilebilir. Eserde hem İmâm Şâfiî'nin asrında yaşamış hem de bu asırdan sonra gelen ilim ehlinin onun hakkındaki sözlerine genişçe yer verilmiştir. Hadis ilminde rivayet edenin mevsukiyetinin ölçülerinden biri de hakkında hüsn-i şehadette bulunması ve tezkiye edilmesidir. Bu çerçevede muasır olan şu isimler İmâm Şâfiî hakkında olumlu kanaat bildirmelerinin ötesinde onun kendisinden ve eserlerinden övgüyle bahseden beyanatta bulunmuşlardır: Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Ali b. el-Medîni,⁴⁶ Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm,⁴⁷ Ahmed b. Hanbel,⁴⁸ Za'ferânî,⁴⁹ Ebû Abdillâh el-Kudâî, Ebû Abdillâh b. Şakir el-Kattân,⁵⁰ Rebî' b. Süleymân,⁵¹ Müzenî,⁵² Fadl b. Dükeyn,⁵³ Bişr el-Merîsî,⁵⁴ İshâk b. Râhûye,⁵⁵ Kerâbisî,⁵⁶ Abdullâh b. Zübeyr el-Hümeydî,⁵⁷ Yahya b. Eksem,⁵⁸ Kuteybe b. Said,⁵⁹ Müslim b. Hâlid ez-Zencî,⁶⁰ İbn Adıyy.⁶¹ *Tevâli'î-Te'sîs*'in yukarıda verilen eser ve isimlerden oldukça fazla alıntılar içermesi, mezkur eserlerdeki bilgilerin yeniden tertip edilerek bir metin inşa edildiğini, bu yönüyle kendisinden önceki bu literatürün sistematik bir hasılası olduğunu ve İbn Hacer'in bu eserleri iyi okuyup tetkik ettiğini göstermektedir.

5. Eserde Hadis Tenkidi ve Menâkıb Bilgilerinin Tashih Edilmesi

İbn Hacer münekkîd tavrını bu eserde de sürdürmekte ve bazı rivayetlerle ilgili sened değerlendirmesi yapmaktadır. Örneğin bir rivayetle ilgili olarak rivayetin mürsel olmasına karşın senedinin kavi olduğunu “hâzâ mürselün kaviyyü'l-İsnâd”⁶² şeklinde ifade etmektedir. Bir isnadda yer alan ravilerin oldukça güvenilir olduğunu belirtmek üzere şöyle demektedir: “Bu rivayet, senedinin sahîhliği konusunda güneş gibidir. Ebû Hâtim er-Râzî, hıfz ve itkanda dağ gibidir. Oğlu İbn Ebî Hâtim, sebt ve hafız olan biridir.”⁶³ Başka bir rivayetin senedi ile ilgili olarak “bi senedin

36 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli'î-Te'sîs*, 39.

37 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli'î-Te'sîs*, 29.

38 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli'î-Te'sîs*, 51, 87.

39 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli'î-Te'sîs*, 90.

40 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli'î-Te'sîs*, 34, 40, 84, 88.

41 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli'î-Te'sîs*, 37, 38.

42 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli'î-Te'sîs*, 38, 86, 88, 93.

43 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli'î-Te'sîs*, 38, 85, 86.

44 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli'î-Te'sîs*, 43, 84.

45 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli'î-Te'sîs*, 59.

46 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli'î-Te'sîs*, 87.

47 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli'î-Te'sîs*, 150.

48 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli'î-Te'sîs*, 97.

49 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli'î-Te'sîs*, 29.

50 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli'î-Te'sîs*, 40.

51 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli'î-Te'sîs*, 98.

52 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli'î-Te'sîs*, 97.

53 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli'î-Te'sîs*, 94.

54 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli'î-Te'sîs*, 91.

55 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli'î-Te'sîs*, 90.

56 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli'î-Te'sîs*, 89.

57 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli'î-Te'sîs*, 88.

58 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli'î-Te'sîs*, 83.

59 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli'î-Te'sîs*, 82.

60 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli'î-Te'sîs*, 74.

61 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli'î-Te'sîs*, 86, 88.

62 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli'î-Te'sîs*, 39.

63 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli'î-Te'sîs*, 51.

ceyyid”⁶⁴ kaydına yer verirken, daha başka bir rivayetle ilgili de “Her iki kıssadaki senedler sahihtir.”⁶⁵ diyerek bu yöndeki kanaatini izhar etmektedir. Sened kavramının daha geniş bir alana sirayet ettiğini de gözlemlemek mümkündür. Bilindiği üzere sened kavramı çoğunlukla hadisler için kullanılmaktadır. Ancak İbn Hacer İmâm Şâfiî’den nakledilen şiirlerin ona ait olduğunu ifade etmek için “Bunlar Şâfiî’den ceyyid isnad (bi’l-esanidi’l-ceyyideti) ile nakledilen şiirleridir”⁶⁶ demekte ve sened kavramını kaynağa işaret etmek üzere şiir ile ilişkilendirmektedir.⁶⁷

Kitabın genel karakteristiği, Şâfiî hakkında aktarılan bilgilerin isnad eşliğinde aktarılması şeklindedir. İbn Hacer’in bilginin doğruluğunu tespit etmek üzere bazen isnadda yer alan ravilerle ilgili taakkubatta bulunduğunu bazen de aktarılan bilginin metinsel anlamı üzerinden eleştiride bulunduğunu belirtmek mümkündür. Bu durum, onun hadis rivayetindeki tenkidî tavrının menâkıb malumatına da nisbî olarak yansındığını göstermektedir. İbn Hacer’in menâkıb bilgilerini tashih ettiği birkaç örnek, konuyu vuzuha kavuşturacaktır.

Birinci Örnek: İbn Hacer, İmâm Şâfiî’nin Gazze’de değil de Yemen’de doğduğunu belirten bir habere karşı çıkmış, Zehebi’nin “Bu bilgi galattır. Ancak Yemen’den bir kabile kastedildiyse değerlendirilebilir.” dediğini aktarmıştır. İbn Hacer, Şâfiî’nin “Yemen’de doğduğu” bilgisini “orada yaşadığı” şeklinde anlamak gerektiğini bununla birlikte haberi aktaran Ahmed b. Abdirrahman’ın yanlış ve himde bulunduğunu belirterek bunu tashih etme yoluna gitmiştir.⁶⁸

İkinci Örnek: İmâm Şâfiî’nin talebesi Rebî’ b. Süleymân’ın “Ebû Hanîfe’nin vefat ettiği gün Şâfiî doğdu.” ifadesinin de tashihe muhtaç olduğunu ve bu şekli ile kabul edilemeyeceğini belirten İbn Hacer, yevm/gün ifadesinin te’vile kabil olduğunu, günden kastın belli bir gün değil; mutlak anlamda zaman olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Ebû Hanîfe’nin vefat tarihinin doğru olanının hicri 150 olmakla birlikte 151, 153 tarihlerinin de varid olduğunu; vefat ayını tespit edemediğini, İmâm Şâfiî’nin doğumunun da 150 olduğunu ancak ayının net olmadığını belirterek ilgili haberi olduğu şekli ile kabul etmenin uzak bir ihtimal olduğunu belirtmiştir.⁶⁹

Üçüncü Örnek: İbn Ebî Hâtim, Şâfiî’nin Leys ve İbn Ebî Zi’b ile görüşmemesinden dolayı hayıflandığı yönündeki bilgiyi babası Ebû Hâtim’e sorduğunu, babasının da “Şâfiî onların zamanına yetişmedi ki üzülün” dediğini nakletmiştir. İbn Hacer bu bilgiyi de tashih etmiştir. O, Şâfiî’nin İmam Mâlik’e *Muvatta*’nı okurken Leys’in mecliste hazır bulunduğunu dolayısıyla onu idrak ettiğini belirtmiştir. Şâfiî’nin buradaki üzüntüsünün ise Leys’in ilimdeki konumuna vakıf olamamasından ya da onun yanına gidip ilim alma imkânına sahip olamamasından kaynaklandığını belirtmiştir. Devamla İbn Ebî Zi’b vefat ettiğinde Şâfiî’nin 9 yaşında olduğunu bunun da İmâm Şâfiî’nin onunla buluşmamasından üzüntü duymasını gerektirmediğini ifade etmiştir.⁷⁰

Dördüncü Örnek: İbn Hacer’in İmâm Şâfiî menâkıbı ile ilgili malumatı tenkit ettiği hatta reddettiği örneklerden biri de Aburî, Beyhakî ve Râzî’nin menâkıb eserlerinde mutemed olmayan isnadlar ile zikrettikleri Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî ile Ebû Yûsuf’un Harun Reşid’i İmâm Şâfiî’yi öldürmesine teşvik ettiği iddiasıdır. İbn Hacer bu bilginin mevdû’, mezkûb ve bâtil olduğunu, bunun tarihi bilgilere iki yönden aykırılık teşkil ettiğini belirtmiştir: Birincisi İmâm Şâfiî Bağdat’a geldiğinde Ebû Yûsuf’un vefat ettiğini (ö. 182) ve onunla bu esnada bir görüşmesinin olmadığını. Onun Bağdat’a ilk gelişi, 184 yılındadır ve Ebû Yûsuf bu tarihten iki yıl önce vefat etmiştir. Öte taraftan İmâm Şâfiî, Muhammed b. Hasan eş-Şeybani ile Hicaz’da görüşmüş, ondan ilim almıştır. Onun beyanına göre eş-Şeybani büyük bir alimdir ve fikirlerini öğrenmek için 60 dinara onun kitaplarını aldığını, bunları incelediğini, bu kitaplardaki her meselenin kenarına reddiye türünden bir hadis yazdığını söylemiştir. Buna mukabil eş-Şeybani, onunla ilmi meselelerde münazarada bulunurken ona ihtiram ve iltifatta da kusur etmemiştir. İkincisi her iki alimin, ilmi ile ümmet nezdinde şöhrete kavuşmuş bir Müslümanın öldürülmesini söylemeyecek kadar Allah’tan korkmalarıdır.⁷¹ Görüldüğü üzere İbn Hacer, kronoloji takip yöntemi ile bu bilgiyi de tenkit etmiş, öte taraftan bu hadiseyi eserlerine alan alimleri hem isnadın güvenilir olmaması hem de tarihi vakiya uygun düşmemesi gerekçesiyle eleştirmiştir. Dolayısıyla onun kendisinden önceki Şâfiî Menâkıbı literatüründen istifade ettiğini ancak burada nakledilen bilgileri olduğu şekliyle kabul etmediğini ve bir tenkit sürecine tabi tuttuğunu belirtmek mümkündür.

64 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 52.

65 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 116.

66 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 139.

67 Ayrıntılı bilgi için bkz. Nilüfer Kalkan Yorulmaz, “Hadis Tenkidinde Arap Dilinin Kullanımı ve İmkânı Bağlamında Bir İnceleme”, *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, 2023, cilt: IX, sayı: 1, 579-617.

68 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 52.

69 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 53.

70 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 57.

71 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 131-132, 147.

6. Hadislerde Şâfiî’nin Müjdelendiği Meselesi

İbn Hacer, bu konuda varid olan iki hadisin Şâfiî’ye işaret ettiğini belirtmiştir. İbn Mesud’dan nakledilen ilk rivayet şöyledir: “Kureys’e sövmeyin. Çünkü onun alimi yeryüzünü ilim ile dolduracaktır...”⁷² Rivayetin Tayalisi’nin *Müsned*’i ve Ebû Nuaym’ın *Hilye*’sinde geçtiğini belirttikten sonra isnadda yer alan Nadr b. Ma’bed’in İbn Hibbân tarafından sika kabul edildiğini, Ebû Hâtim er-Râzî’nin onu “yüktebü hedisühü” şeklinde nitelediğini ve Nesaî’nin onu zayıf kabul ettiğini ifade etmiştir.⁷³ Aynı manada farklı lafızlarla Ebû Hüreyre’den nakledilen rivayette yer alan Abdülaziz b. Abdillâh’ın ise zayıf bir ravi olduğunu belirtmiştir.⁷⁴ Farklı lafızlarla nakledilen aynı rivayetin Ali b. Ebi Talib tarikinde yer alan iki ravinin ise meçhul, birisi hakkında da mekal/tartışma bulunduğunu belirtmiştir.⁷⁵ İbn Hacer’in ravi tenkidinden sonra bu rivayetlere yaklaşımının nasıl olacağı merak edilen bir konudur. Zira ilgili rivayetlerde Kureysli olması dışında herhangi bir belirleyici sıfat bulunmamaktadır. İbn Hacer, Beyhakî’nin bu hadisin tarikleri bir arada düşünüldüğünde kuvvet kazanacağı ve bunun da bahsi geçen hadisin bir aslının olduğuna işaret ettiği yönündeki yaklaşımını zikreder. İbn Hacer de bu kanaattedir. Ona göre Beyhaki’nin dediği gibi bu rivayetin çok farklı kaynaklarda geçmesi ve meşhur olması birbirini takviye etmektedir.⁷⁶

İkinci rivayet de Ebû Hüreyre’den nakledilen “Allah her yüz senede bir bu ümmet için dini ihya/tecdit eden kişi/ler gönderir.” rivayetidir.⁷⁷ İbn Hacer bu rivayetin Ebû Dâvûd’un *Sünen*’inde, Hâkim’in *Müstedrek*’inde, İbn Adiy’in *el-Kâmil*’inin mukaddimesinde geçtiğini ifade etmiştir.⁷⁸ İbn Hacer, Ahmed b. Hanbel’in de İmâm Şâfiî’nin bahsi geçtiğinde sesini yükselterek bu hadisi okuduğunu ve ilk asrın müceddidinin Ömer b. Abdilaziz ikinci asrın müceddidinin ise İmâm Şâfiî olduğunu nakletmiş, İbn Adiy’in de bu görüşte olduğunu belirtmiştir.⁷⁹ İbn Hacer, mezkûr rivayeti kabul sadedinde İbn Şihab ez-Zühri’ye dayandırılan bir anekdotu da işaret etmiş ve şöyle demiştir: Zühri’nin “Allah Ömer b. Abdilaziz ile yüzyılın başında lutüfta bulununca” demesi, bu hadisin o dönemde meşhur ve ma’rûf olduğuna bunun da ravileri zaten sika olan bu rivayetin isnadını takviye ettiğine işaret etmektedir.⁸⁰ Ona göre rivayette geçen “men” lafzı her ne kadar bir ve daha fazla kişi manasına gelmekteyse de Ahmed b. Hanbel’in naklettiği rivayette daha sarîh bir şekilde “recül” ifadesi geçmektedir. Müceddidin o asırda yaşayan herkesi kapsadığını bunun önce Ömer b. Abdilaziz sonra da İmâm Şâfiî için mümkün olduğunu ifade etmiştir. Konunun önemine binaen Allah kendisine imkan verirse üçüncü asır ve sonraki müceddidleri içeren müstakil bir eser yazmak istediğini belirterek konuyu tamamlamıştır.⁸¹ Anlaşıldığı üzere İbn Hacer, mezkûr iki hadis ile amel yönünde bir yaklaşım ortaya koymuş, ilgili hadislerin tanınmayan, bilinmeyen rivayetler olmadığını aksine ehlince malum rivayetler olduğunu, farklı rivayetlerin birbirini takviye ettiğini bunun da rivayetlerin kabulü için önemli bir argüman olduğunu belirtmiştir.

7. Şâfiî’nin Hadis Bilgisi

Şâfiî’nin zengin bir ilmi birikime sahip olmasını hocaları üzerinden de okumak mümkündür. *Tevâli’-te’sîs*’te İmâm Şâfiî’yi Nâsirü’l-Hadis şeklinde niteleyen İbn Hacer, İmâm Şâfiî’nin Mekke, Medine, Irak, Yemen ve Mısır’da kendilerinden hadis, fıkıh, ahbar gibi ilimleri aldığı 71 hocasını alfabetik sıraya göre sıralamıştır. Hocaları içinde Süfyân b. Uyeyne, Abdullah b. Mübarek, Füdayl b. İyâz, Mâlik b. Enes, meğazi müellifi Vakıdî, Vekî’ b. el-Cerrâh, Yahya b. Said el-Kattân, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî gibi dikkat çeken isimler yer almaktadır.⁸² Mekke’deki fıkıh bilgisini talebeleri vasıtasıyla İbn Cüreyc’den; Medine’de İmam Mâlik’ten; Irak’ta Ehl-i Rey’in yaklaşımını

72 Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Davûd et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdülmühsin (Riyad: Daru Heccr, 1999), 1/244; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh, *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-asfiyâ* (Beyrut: Darü’l-Kitabî’l-Arabi, 1405), 6/295.

73 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 43.

74 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 43.

75 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 44.

76 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 44.

77 Ebû Davûd Süleyman b. Eş’as es-Sicistanî, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yay., 1992), Melâhim, 1; Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-evsat* (Kahire: Darü’l-Haremeyn, 1995), 6/324; Ebû Abdillâh el-Hakim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ala’s-sahihayn* (Beyrut: Darü’l-Marifet, tsz.), 4/521; Abdullah b. Adiy el-Cürcânî, *el-Kâmil fi duâfâi’r-ricâl*, thk. Yahya Muhtar (Beyrut: Darü’l-Fikr, 1988), 1/114; Ayrıca bkz. Mustafa Ertürk, “Teccid Hadisinin Metin Tenkidi Açısından Değerlendirilmesi”, *İslâmî Araştırmalar*, 1997, cilt: 10, sayı: 1-2-3, 125-137; Landau-Tasserou, Ella, “Periyodik Reform: Müceddid Hadisi Hakkında Bir İnceleme”, çev. İ. Hakkı Ünal, *İslâmî Araştırmalar*, 1992, cilt: VI, sayı: 4, 261-278.

78 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 46.

79 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 47.

80 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 49.

81 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 49.

82 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 62-71.

Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî’den ve onun naklettiği bilgiler sayesinde Ebû Hanîfe’nin yaklaşımını öğrenmiştir.⁸³ Dolayısıyla Şâfiî, sadece bir ekolden beslenmemiş farklı yaklaşımları öğrenmek istemiş ve bu müktesebattan istifade ederek kendisine ait ilmi bir yaklaşım ve metodoloji geliştirmiştir. O, âsârı reye takdim etmiş ve muktezasınca amel eden bir yöntem takip etmiştir. Ahkâm hadislerinden de mümkün olduğunca şazz olanlarını almamıştır.⁸⁴ Öte taraftan bu konuyu irdeleyen ve İsmail b. İbrahim el-Mukrî tarafından İmâm Şâfiî’nin ahkâma dair rivayet ettiği ve senedi Hz. Peygamber’e (sav) ulaşan kırk hadis türü bazı eserler de kaleme alınmıştır.⁸⁵

Eserde İmâm Şâfiî’nin rivayet merkezli bir perspektif geliştiren Ashabü’l-Hadis’i övdüğü çok sayıda pasaja rastlamak mümkündür.⁸⁶ Şâfiî’nin hadis ilminde otorite olduğuna dair öne çıkarılan temalar olarak şunlar zikredilebilir: İmam Mâlik’in *Muvatta*’ını ezberlemesi, İmam Muhammed’in bulunduğu mecliste Harun Reşid ile olan münazarasında bir çok ilimden deliller serdetmesi, övgü alması ve herhangi bir eleştirinin kendisine yapılmaması, muasırları olan Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Saîd el-Kattân ve Abdurrahman b. Mehdî başta olmak üzere birçok hadis aliminin onu işaret etmesi, Dârekutnî, Hâkim en-Nîsâbüri, Beyhakî, Cevzakî, Hattâbî gibi müteahhirun hadis ulemasının onu takdir etmesi, Buhârî’nin *et-Tarih*’inde “Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, Kureyşîdir, 204’te vefat etmiştir.” bilgisini vermekle iktifa etmesi ve birçok hadisi rivayet ettiği bilgisine sahip olmasına rağmen onu zayıf raviler arasında zikretmemesi, buna karşın Ebû Hanîfe’yi zayıf raviler arasında zikretmesi, İmam Müslim’in onun güvenilir hadislere itimat ettiğini beyan etmesi, İmâm Şâfiî’nin naklettiği rivayetlerin derlendiği Müsnedü’ş-Şâfiî’yi Ehl-i Rey dışında kimsenin eleştirmemesi, Şâfiî’nin talebelerine hadis ile meşguliyetlerinden dolayı Ashabü’l-Hadis; Ebû Hanîfe’nin talebelerine ise Ehl-i Rey denilmesi, Ashabü’l-Hadis’in cerh-ta’ dilde ona müracaat etmesi.⁸⁷ Şâfiî’nin hadis ilminde zengin bir müktesebata sahip olduğunu gösteren bu delillerin yanında onun hadis anlayışını tenkit eden bazı çalışmalar da yapılmış ve bu eleştirilere çeşitli cevaplar verilmiştir.⁸⁸

İmâm Şâfiî’nin hadis rivayetinde bulunduğunu ve onun hadis rivayetinde oldukça hassas olduğunu ortaya koyan ifadelerinden biri de şöyledir: “Hz. Peygamber’den bir hadis rivayet edip de onu söylemesem hangi gök beni gölgele, hangi yer beni üzerinde taşır.”⁸⁹ İmâm Şâfiî’nin hadis konusundaki hassasiyeti bilinmektedir. O sünnete muhalif bir görüşünün tespit edilmesi durumunda sünnetin alınmasını ve kendi görüşünün terkedilmesini istemiştir.⁹⁰

Eserde İmâm Şâfiî’nin eleştirel düşünce sistematiğine sahip olduğu ve bunu gerek eserleri gerekse münazaraları ile ortaya koyduğu da betimlenmektedir. Şâfiî’nin *İhtilafü’l-Hadis*, *İhtilafü Mâlik ve’ş-Şâfiî*, *İhtilafü’l-İrakiyyin*, *İhtilafu maa Muhammed b. el-Hasan* gibi çalışmalarının⁹¹ isimlerinde “ihtilaf” kelimesinin geçmesi, onun kendi iddialarını gerekçelendirerek anlatmak istediğini ortaya koymaktadır. Özellikle Muhammed b. Hasan eş-Şeybani ile ilmi konuları tartışmış, kendi yaklaşımını delillendirerek ona mukabelede bulunmuştur. Bunun bir diğer örneği hocası İmam Mâlik ile ilgilidir. İmam Mâlik’in onun hocası olması, İmâm Şâfiî’nin onu eleştirmesine mani olmamıştır. Şâfiî, İmam Mâlik’in Endülüs coğrafyasında ta’zim edildiğini, bu konuda kendilerine “Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur” denilmesine rağmen onların “Mâlik şöyle demiştir” şeklinde cevaplayarak mukabelede bulduklarını duyunca “Şüphesiz Mâlik de bir beşerdir ve hata yapabilir” dediği, İmam Mâlik’in naklettiği bazı hadislere muhalif davrandığı ve bu durumun onu *İhtilafü Mâlik ve’ş-Şâfiî* adlı eserini yazmaya sevk ettiği belirtilmiştir.⁹² Şâfiî’nin eleştirel yönünü ortaya koyan hususlardan biri, *İhtilafü’l-Evzai ve Ebû Hanîfe* adlı çalışma ile ilgilidir. Amr b. Hâlid, Şâfiî’nin kendisine gelerek mezkûr kitabı aldığını belirtmiştir. Beyhakî’ye göre bu kitap aslında Siyer ile ilgili olup Ebû Hanîfe’ye aittir. Daha sonra Evzai bu kitaba reddiye yazmış; Ebû Yûsuf da Evzai’nin Ebû Hanîfe reddiyesine karşı başka bir reddiye yazmıştır. Bundan sonra İmâm Şâfiî, Ebû Yûsuf’un Evzai’ye yazdığı bu reddiyeye karşı başka

83 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 72-73.

84 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 72.

85 Bkz. es-Sübki, *Tabakatü’ş-Şâfiîyeti’l-kübrâ*, 4/266.

86 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 110.

87 er-Râzî, *Menâkıbü’l-İmâm eş-Şâfiî*, 219-227.

88 Şâfiî’ye yönelik hadis ilmi ile ilgili eleştirileri Râzî şöyle sıralamıştır: Sabah namazında kunut okuma ve kulleteyn gibi hadislerde zayıf hadisleri kullanması, ta’n edilmiş ravilerden hadis alması, Yahyâ b. Maîn, İshak b. Râhûye, Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm’ın onu eleştirmesi, Buhârî ve Müslim birçok muhaddisten hadis aktarmasına karşın ondan hadis aktarmaması, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Sevr’den onun hadis rivayetinde zayıf olduğunu belirten bazı ifadelerin nakledilmesi, onun yaklaşımında mürsel hadis hüccet olmamasına karşın eserlerini mürsellerle doldurması. Ayrıntılı bilgi için bkz. er-Râzî, *Menâkıbü’l-İmâm eş-Şâfiî*, 227-230.

89 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 108.

90 er-Râzî, *Menâkıbü’l-İmâm eş-Şâfiî*, 359.

91 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 154.

92 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 147-148; Bu eserin Türkçe çevirisi için bkz. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *İhtilafü Malik ve’ş-Şâfiî*, çev. İshak Emin Aktepe (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010).

bir reddiye kaleme almıştır.⁹³

Hadis ilminde bilinen hususlardan birisi şudur ki, genellikle sika olan raviler sika olanlardan; zayıf olanlar da zayıf ravilerden hadis alıp nakletmişlerdir. İmâm Şâfiî’den bazı hocaları başta olmak üzere, ilim ehli olan muasırları rivayette bulunmuşlardır.⁹⁴ İmâm Şâfiî’nin hadis ilmindeki ehliyet ve mevsukiyetine dair ileri sürülebilecek argümanlardan birisi de ondan hadis rivayetinde bulunanların karizmatik kişiler olmalarıdır. İbn Hacer “fi zikri’r-rivayeti anhu” adı ile bir başlık açarak bu konuda 164 kişilik geniş bir liste vermektedir:⁹⁵ Buhârî, Müslim ve Ebû Dâvûd’un hocalarından Ahmed b. Sinân el-Kattân, Buhârî ve Ebû Dâvûd’un hocalarından Ahmed b. Sâlih el-Mısrî, Ahmed b. Sabbâh, Buhârî’nin hocalarından olan Ahmed b. el-Haccâc el-Mervezî, Ahmed b. Muhammed el-Ezrakî, İbrahim b. el-Münzir, Said b. İsa, Abdullah b. Sâlih el-Cühenî, Amr b. Hâlid el-Harrânî, el-Fadl b. Dükeyn, Tirmizî ve Nesaî’nin hocalarından Ahmed b. Hâlid el-Bağdâdî, Müslim ve Ebû Dâvûd’un hocalarından İbrahim b. Hâlid el-Kelbî, Ebû Dâvûd’un hocalarından Ahmed b. Said, Müslim ve İbn Hüzeyme’nin hocalarından Ahmed b. Abdirrahman b. Vehb, meşhur imamlardan İshâk b. Râhûye, Ebû Zur’a’nın da hocası olan el-Hâris b. Selman er-Remlî, Ebû Hâtim’in hocalarından Yahya b. Eksem.

8. İmâm Şâfiî’nin Merviyatı

İbn Hacer’in İmâm Şâfiî’nin menâkıbını ele aldığı bu eserini Menâkıbü’ş-Şâfiî muhtevasına sahip diğer eserlerden ayıran en temel özelliği, onun İmâm Şâfiî’nin hadis rivayetinde ne kadar güvenilir olduğunu ortaya koymak üzere merviyatına yer vermiş olmasıdır.⁹⁶ Böylesine teknik bir konunun Şâfiî’nin menâkıbının anlatıldığı bir eserde yer alması dikkat çekicidir ve menâkıb literatürünün seyri bakımından önemlidir. İbn Hacer, isnadında İmâm Şâfiî’nin yer aldığı rivayetleri hem tespit, tahrîc ve tasnif etmiş hem de sıhhat durumlarına temas etmiştir. İsnad zinciri esaslı bu tasnifi şöyle ifade etmek mümkündür.

8.1. Silsiletü’z-Zeheb ile Hadis Rivayeti

Bilindiği üzere Silsiletü’z-Zeheb, isnaddaki ravilerin güvenilirlik düzeylerinin en üst seviyede olduğunu ifade eden bir kavramdır. İbn Hacer de İmâm Şâfiî’nin merviyatını bu kavram çerçevesinde ele almış ve Şâfiî’nin içerisinde yer aldığı senedin mutemed olduğunu ifade etmek istemiştir.

“Esahhü’l-Esânîd” kavramına da temas eden müellif, isnadların en sahihinin Buhârî tarafından Mâlik-Nâfi’-İbn Ömer silsilesi ile verildiğini; Mâlik’ten hadis alan güvenilir kimselerin başında ise İmâm Şâfiî’nin olduğunu dolaşısıyla onun da bu silsileye dahil edilmesi gerektiğini kaydetmiştir. Müteahhirun ulema ise Şâfiî’den hadis alanların başında Ahmed b. Hanbel geldiğinden onun da bu zincire dahil edilmesini, bu durumda Silsiletü’z-Zehebin “Ahmed b. Hanbel-Şâfiî-Mâlik-Nâfi’-İbn Ömer” şeklindeki olacağını beyan etmişlerdir.⁹⁷

Menâkıbü’ş-Şâfiî yazarlarından Râzî de Buhârî’nin, Mâlik-Nâfi’-İbn Ömer’den daha sahîh bir isnad olmadığını kaydettiğini belirtmiştir.⁹⁸ Râzî’ye göre de İmâm Mâlik’ten rivayet konusunda Şâfiî’den daha üstün bir tarik yoktur. O şöyle demektedir:

“İlim ehli Mâlik’ten hadis naklinde Şâfiî’den daha üstün bir ravi olmadığı hususunda icma etmişlerdir. Çünkü Mâlik’in Şâfiî dışındaki diğer talebeleri, fıkhıta mahir idiler. Kaldı ki ilimlere vukufiyet konusunda Şâfiî birçoğundan daha üstündür. Bu da yeryüzündeki en sağlam isnadın Şâfiî-Mâlik-Nafi- İbn Ömer olduğunu göstermektedir.”⁹⁹

İbn Hacer, silsiletü’z-zeheb ile Şâfiî’nin *el-Ümm*’ünde dört hadis bulunduğunu ve Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inde bunları tespit ettiğini belirtmiş,¹⁰⁰ bu hadis metinlerinin yer aldığı kaynakları tatad ederek İmâm Şâfiî’den

93 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 153.

94 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 158.

95 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 158-176.

96 Enbiya Yıldırım, İmâm Buhârî ve İmâm Müslim’in *Sahîh’lerinde İmâm Şâfiî’den nakledilen herhangi bir rivayete yer vermediklerini tespit ve tahlil etmiştir. Bununla birlikte Kütüb-i Sitte müelliflerinden Ebû Dâvûd’un Sünen’inde Şâfiî’nin isnadında yer aldığı üç, İbn Mâce’nin Sünen’inde iki ve Nesâî’nin es-Sünenü’l-Kübrâ’sında ise iki rivayet bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Enbiya Yıldırım, “Sahîhayn Musanniflerinin Şâfiî’den Gelen Rivayetlere Yaklaşımları”, 166-181.*

97 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 191.

98 er-Râzî, *Menâkıbü’l-İmâm eş-Şâfiî*, 220.

99 er-Râzî, *Menâkıbü’l-İmâm eş-Şâfiî*, 220.

100 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 191.

nakledilen ilgili rivayetlerin mevsukiyetini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu hadislerin ilkinde üç tahvil yer aldığından isnad oldukça uzamıştır. Çalışmanın hacmini arttıracığından bu senedlerin hepsini vermek yerine Şâfiî’den hadis alan ve Şâfiî’nin hadis aldıkları silsile verilmekle iktifa edilecektir.

Birinci Hadis: Rivayetin senedi, ...haddesena **Abdullah b. Ahmed** b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybani-haddeseni ebi (**Ahmed b. Hanbel**)- haddesena **Muhammed b. İdris eş-Şâfiî**-Ahberena **Mâlik-an Nafi’-an İbn Ömer-Rasulullah** şeklindedir. Rivayet, başkası ile pazarlık yapıldıktan sonra bu alışveriş üzerinde bir daha pazarlık yapılmasını nehyeden muhtevaya sahip olup metni şöyledir: “Bazılarınız bazılarınızın alışverişi üzerine pazarlık yapmasın.”¹⁰¹

İbn Hacer daha sonra bu rivayetin muteber kaynaklarda da geçtiğini belirtmek üzere tahrîcine yer vermiştir. Buna göre aynı rivayeti Müslim, Yahyâ b. Yahyâ kanalıyla; Ebû Dâvûd Ka’bî kanalıyla; Nesâî, Kuteybe kanalıyla; İbn Mâce, Süveyd b. Saîd kanalı ile İmâm Mâlik’ten almışlardır.¹⁰² Anlaşılacağı üzere bu kaynaklarda İmâm Mâlik’ten hadisi alan İmâm Şâfiî yerine başka raviler olmuştur. İbn Hacer, metnin aynı olması hasebiyle bu senedlerde her ne kadar Şâfiî zikredilmese de ondan nakledilen rivayetin diğer rivayetlerle aynı metne sahip olmasından hareket etmiş ve hadisin İmâm Şâfiî’den nakledilen varyantının sıhhatine vurgu yapmak istemiştir.

İkinci Hadis: Bu rivayetin senedi şu şekildedir: **Abdullah b. Ahmed** b. Hanbel-haddeseni ebi (**Ahmed b. Hanbel**)- Haddesena **Muhammed b. İdris eş-Şâfiî**-Ahberena **Mâlik-an Nafi’-an İbn Ömer-Resulullah**. Hadisin metni, olgunlaşmış taze hurmanın kuru hurma karşılığında satışını yasaklayan (müzâbene) şu rivayettir: “Hz. Peygamber müzâbene alışverişini yasakladı”¹⁰³ İbn Hacer bu hadisin de sıhhati üzerinde ittifak edildiğini belirtmiştir. Nitekim aynı hadisi Buhârî, Abdullah b. Yûsuf ve İbn Ebî Üveys kanalıyla; Müslim, Yahyâ b. Yahyâ kanalıyla ve Nesâî Kuteybe kanalıyla İmâm Mâlik’ten nakletmişlerdir.¹⁰⁴ Burada da dikkat edilirse Şâfiî yerine hadisi Mâlik’ten alan başka raviler olmuştur.

Üçüncü Hadis: Bu rivayetin senedi şu şekildedir: **Abdullah b. Ahmed** b. Hanbel-haddeseni ebi (**Ahmed b. Hanbel**)- Haddesena **Muhammed b. İdris eş-Şâfiî**-Ahberena **Mâlik-an Nafi’-an İbn Ömer-Resulullah**. Hadisin metni satın almak kastıyla değil, diğer müşterileri fiyat konusunda kızdırtmak amacıyla yapılan alışverişin yasaklanması ile ilgilidir: “Hz. Peygamber Neceş yapmayı nehy etti”¹⁰⁵ İbn Hacer hadisin ittifak ile sahîh olduğunu, aynı hadisi Buhârî’nin Ka’nebî; Nesâî’nin Kuteybe; Müslim’in Yahyâ b. Yahyâ; İbn Mâce’nin Mus’ab ez-Zührî ve Ebû Huzâfe kanalıyla naklettiğini ve hepsinin İmâm Mâlik’ten aldığını belirtmiştir.¹⁰⁶

Dördüncü hadis: Bu rivayetin senedi şu şekildedir: **Abdullah b. Ahmed** b. Hanbel-haddeseni ebi (**Ahmed b. Hanbel**)- Haddesena **Muhammed b. İdris eş-Şâfiî**-Ahberena **Mâlik-an Nafi’-an İbn Ömer-Rasulullah**. Devenin hamlindeki yavrusunu doğurmak şartı ile vadeli fiyata satılmasının veya hamile olan devenin yavrusunun satılmasının nehyedilmesi¹⁰⁷ muhtevasına sahip rivayetin metni şu şekildedir: “Hz. Peygamber Hebelü’l-Hebele satışını nehy etti.”¹⁰⁸ İbn Hacer hadisin aynı metinle Müzenî tarihiyle de İmâm Şâfiî’den nakledildiğini ifade ettikten sonra hadisin sahîh olduğunu belirtmiştir. Aynı hadisi Buhârî, Abdullah b. Yûsuf; Ebû Dâvûd, Ka’nebî; Nesâî, Muhammed b. Seleme ve el-Hâris b. Miskîn kanalıyla nakletmiş ve hepsi İmâm Mâlik’e dayandırmışlardır.¹⁰⁹

Görüldüğü üzere İmâm Şâfiî kanalı ile nakledilen her dört rivayet, muteber kabul edilen hadis kaynaklarında da aynıyla geçmektedir. Şâfiî vasıtasıyla nakledilen her dört rivayetin sadece metni değil, Şâfiî dışındaki diğer ravileri de aynıdır. Başka bir ifadeyle bu kaynaklarda İmâm Mâlik’ten hadisi alanlar, Şâfiî dışındaki daha başka ravilerdir. Şüphesiz İmâm Mâlik’in Şâfiî dışında birçok talebesi olmuş ve ondan hadis nakletmişlerdir. Musannifler de kimisi Abdullah b. Yûsuf veya Ka’nebî kimisi de Yahyâ b. Yahyâ veya Kuteybe kanalı ile hadisi Mâlik’ten almışlardır. Her ne kadar Şâfiî, mezkûr hadis kaynaklarındaki isnad zincirlerinde yer almıyorsa da senedin geriye kalan kısımlarında bir değişiklik bulunmamaktadır. İlave olarak ondan nakledilen metinler ile bu kaynaklarda aktarılan metinler aynıdır. Öte taraftan her dört rivayetin fihhi karakter arz ettiğini ve yasaklanan alışverişlerle ilgili olduğunu, bunun da Şâfiî’nin hukuki kimliği ile açıklanabilecek bir durum olduğunu eklemek gerekir.

101 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 194.

102 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 194-195.

103 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 195.

104 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 195.

105 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 196.

106 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 196.

107 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 196 (*Muhakkikin 7 numaralı notu*).

108 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 196.

109 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 197.

8.2. Ahmed-Şâfiî-Mâlik-Nâfi’ Dışındaki Bir Tabî-İbn Ömer Dışındaki Bir Sahabi Tariki İle Nakledilenler

İbn Hacer, Ahmed b. Hanbel-Şâfiî-Mâlik-Nâfi’ dışındaki bir tabî ve İbn Ömer dışındaki başka bir sahabi tari-kiyle İmâm Şâfiî’den nakledilen dokuz hadise yer vermektedir. Yukarıda İmâm Mâlik, rivayetleri Nâfi’ vasıtasıyla İbn Ömer’den aktarmıştı. Burada ise Nâfi’-İbn Ömer dışındaki diğer ravi ve sahabeler bulunmaktadır. İsnadın geriye kalan kısmı ise aynıdır. Yani bu tariklerde de Şâfiî yine Mâlik’ten; Ahmed b. Hanbel de Şâfiî’den hadis almıştır. Çalışmanın hacmini arttıracığından ilgili hadis metinleri zikredilmeyecektir.

Birinci hadisin sahîh olduğunu belirten İbn Hacer isnadda Şâfiî yerine, Buhârî’nin Abdullah b. Yûsuf ve İsmail b. Ebî Üveys kanalı ile Mâlik’ten; Ebû Dâvûd ve Nesâî’nin Ebü’t-Tâhir b. Serh –İbn Vehb kanalı ile Mâlik’ten ve Müslim’in İshâk b. Mansûr-Bişr b. Ömer kanalı ile Mâlik’ten hadisi aldığını belirtmiştir.¹¹⁰

İkinci hadisin sahîh olduğunu belirten İbn Hacer, Buhârî’nin İsmail b. Ebî Üveys kanalıyla ve Müslim’in Yahyâ b. Yahyâ kanalıyla İmam Mâlik’ten hadisi naklettiklerini belirtmiştir.¹¹¹

Üçüncü rivayetin sahîh olduğunu belirten İbn Hacer, Buhârî’nin Abdullah b. Yûsuf; Müslim’in Yahyâ b. Yahyâ; Ebû Dâvûd’un Ka’nebî ve Nesâî’nin Kuteybe kanalıyla hadisi Mâlik’ten aldığını belirtmiştir.¹¹²

Dördüncü rivayetin sahîh olduğunu belirten İbn Hacer, Buhârî ve Müslim’de yer alan rivayetin aynı manaya gelen farklı lafızlarla nakledildiğini belirtmiştir. Buhârî Abdullah b. Yûsuf ve Müslim Yahyâ b. Yahyâ kanalı ile yine Mâlik’ten hadisi almıştır.¹¹³

Beşinci rivayetin sahîh olduğunu belirten İbn Hacer, Buhârî’nin Abdullah b. Yusuf; Müslim’in Yahyâ b. Yahyâ ve Ebû Dâvûd’un Ka’nebî vasıtasıyla hadisi Mâlik’ten aldıklarını belirtmiştir.¹¹⁴

Altıncı rivayetin sahîh olduğunu belirten İbn Hacer, Müslim’in Ebü’t-Tâhir b. Serh-Abdullah b. Vehb; Nesai’nin ise Kuteybe kanalı ile ve daha ali bir isnadla hadisi Mâlik’ten aldığını belirtmiştir.¹¹⁵

Yedinci hadisin sahîh olduğunu belirten İbn Hacer, Nesai’nin Kuteybe ve İbn Mâce’nin Süveyd b. Saîd kanalı ile Mâlik’ten hadisi aldıklarını ifade etmiştir.¹¹⁶

Sekizinci hadisin müttefekun aleyh olduğunu belirten İbn Hacer, Buhârî’nin Abdullah b. Yusuf ile bir ravi; Müslim’in Ebü’t-Tâhir b. Serh –İbn Vehb vasıtasıyla Mâlik’ten hadisi naklettiklerini belirtmiştir.¹¹⁷

Dokuzuncu hadisin sahîh olduğunu belirten İbn Hacer, Buhârî’nin Kuteybe ve Abdullah b. Yusuf, Müslim’in Ebü’t-Tâhir b. Serh-İbn Vehb kanalı Mâlik’ten hadisi naklettiğini belirtmiştir.¹¹⁸

Yukarıdaki isnad zinciri ile nakledilip Ahmed b. Hanbel’in Müsned’inde yer alan ve İbn Hacer’in sahîh kabul ettiği bu rivayetlerin isnadında Şâfiî yer almıştır. Bu rivayet metinleri Şâfiî dışındaki başka raviler vasıtasıyla başta Sahîhayn olmak üzere diğer hadis kaynaklarında da yer almıştır. İbn Hacer, Ahmed b. Hanbel’in Müsned’inde geçen bu rivayetlerin hepsinin Ahmed-Şâfiî-Mâlik kanalı ile nakledilmediğini de belirtmiştir. Bunun sebebini Ahmed b. Hanbel şöyle açıklamıştır: “İmâm Şâfiî sebt/güvenilir biri olduğundan Mâlik’in Muvatta’ını ondan dinledim. Fakat ben bu kitabı ondan önce başka bir cemaatten de dinlemiştim.”¹¹⁹ Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel Müsned’inde aldığı bazı rivayetleri Şâfiî dışında daha başkalarından da dinlemiş ve Muvatta’da yer alan rivayetleri aktarırken isnadda dinlediği bu kişilere yer verdiğini bu nedenle Şâfiî’nin bazı tariklerde yer almadığını beyan etmiştir.

8.3. Şâfiî-Mâlik-Nâfi’-İbn Ömer Tariki ile Nakledilenler

Bu isnad ile aktarılan rivayetler, Ahmed b. Hanbel kanalı ile nakledilmemiştir. Başka bir ifade ile bu tarikte İmâm

110 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 199.

111 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 200.

112 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 201.

113 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 201.

114 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 202.

115 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 202.

116 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 203.

117 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 204.

118 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 205.

119 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 203.

Şâfiî’den hadisi alan kişi Ahmed b. Hanbel değil başka bir ravidir. Bu rivayetlerin sayısı 48’dir. İbn Hacer 48 hadisi isnad ve metinleri ile birlikte zikretmiş ve bu hadislerin bütünüdürün sahih olduğunu belirtmiştir. Daha sonra bu hadislerin Kütüb-i Sitte’de hangi eserde geçtiğine işaret eden İbn Hacer, bununla Şâfiî’nin Mâlik-Nâfi’-İbn Ömer kanalı ile aldığı hadislerin ne kadar sahih olduğunu ortaya koymak istemiştir. Zira Şâfiî’den bu isnad ile nakledilen hadislerin metinleri ile mezkûr hadis musannefatında geçen hadis metinleri aynıdır. Bu nedenle her ne kadar musannifler Şâfiî’yi isnadda zikrederek bu hadisleri kitaplarına almamış olsalar da bu durum Şâfiî’den nakledilen söz konusu hadisler için bir nakisa teşkil etmez. Burada akla şu soru gelmektedir: Hadis metinleri aynı olmasına rağmen musannifler Şâfiî vasıtasıyla nakledilen hadislere neden eserlerinde yer vermediler? Bu haklı ve yerinde olan soruya, onların Şâfiî’nin meriviyatından haberdar olmadıkları gerekçesine bina etmek ikna edici bir argüman gibi görünmemektedir. Aşağıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere bu grupta Şâfiî’nin Mâlik’ten aldığı hadisleri, diğer musannifler de Şâfiî dışındaki başka bir ravi vasıtasıyla Mâlik’ten nakletmişlerdir. Başka bir deyişle musannifler, bir ravi vasıtasıyla ilgili hadisleri Mâlik’ten almış olmaktadırlar. Bunun musannifler tarafından bilinçli bir tercih olduğu söylenebilir. Bu durumun yegâne olmasa da en makul gerekçesi, onların isnadı uzatmak istememeleri ve rivayet ettikleri hadisleri ali isnad ile aktarmak istemeleri gibi görünmektedir. Örneğin Şâfiî 204, Buhârî 256 yılında vefat etmiştir. Buhârî, Mâlik’in hadisini nakletmek istediğinde önce bir ravi vasıtasıyla Şâfiî’ye ondan Mâlik’e ulaşabilecektir. Bu durumda Buhârî ile Mâlik arasında iki ravi eklenmiş olacak bu da isnadın nâzil olmasına sebep olacaktır. Bunun yerine onlar, bir ravi vasıtasıyla Mâlik’in rivayetlerini almayı tercih etmişlerdir.

Öte taraftan önceleri Ahmed b. Hanbel’in İmâm Şâfiî’yi övdüğü daha sonra onun eserlerine mesafeli durduğu da ifade edilmiştir.¹²⁰ Bu anekdot dikkate alınırsa Ehl-i Hadis üzerinde etkisi küçümsenmeyecek olan Ahmed b. Hanbel’in bu tavrının, muhaddislerin Şâfiî’den hadis naklinde çekingen davranmalarına sebep de olmuş olabilir. İbn Hacer’in zikrettiği 48 hadisin isnadını zikretmek ve bunları analiz etmek ayrı bir araştırma konusudur. Ancak musanniflerin Mâlik’ten nasıl aldıklarını göstermesi bakımından ilk beş rivayeti zikretmek yerinde olacaktır:

1. Hadis: İbn Hacer Şâfiî’nin isnadında yer aldığı hadisin sahih olduğunu, bu hadisi Buhârî’nin Abdullah b. Yusuf; Müslim’in Yahya; Ebû Dâvûd’un Ka’nebi vasıtasıyla Mâlik’ten aldığını belirtmiştir.¹²¹
2. Hadis: İbn Hacer hadisin sahih olduğunu, Buhârî’nin İsmail b. Üveys; Müslim’in Yahya b. Yahya; Ebû Dâvûd’un Ka’nebi vasıtasıyla hadisi Mâlik’ten aldığını belirtmiştir.¹²²
3. İbn Hacer hadisin sahih olduğunu, Buhârî’nin Abdullah b. Yûsuf ve İsmail b. Üveys; Müslim’in Yahya b. Yahya; Ebû Dâvûd’un Ka’nebi; Nesaî’nin Kuteybe; İbn Mace’nin Ebû Mus’ab kanalı ile hadisi Mâlik’ten aldığını belirtmiştir.¹²³
4. İbn Hacer hadisin sahih olduğunu, Buhârî’nin Abdullah b. Yusuf, İsmail b. Üveys, Kuteybe (birlikte); Müslim’in Yahya b. Yahya kanalı hadisi Mâlik’ten aldığını belirtmiştir.¹²⁴
5. İbn Hacer hadisin müttefakkun aleyh ile Sahih olduğunu, Buhârî’nin Abdullah b. Yusuf; Müslim’in Yahya b. Yahya kanalı hadisi Mâlik’ten naklettiğini belirtmiştir.¹²⁵

8.4. Şâfiî’nin Öne Çıkan Talebelerinin Ondan Rivayeti

İbn Hacer’in Şâfiî’nin hadis rivayetindeki mevsihiyetine delil olarak zikrettiği argümanlardan birisi de ondan hadis nakleden öğrencileri ve bu öğrencilerinin tarihi süreç içerisinde güvenilir kişiler olarak kabul edilmeleridir.¹²⁶ İbn Hacer burada Şâfiî’nin hadis ve fıkıh alanında öne çıkmış olup Hicaz, Irak ve Mısırlı on talebesinin muttasıl bir senedle aktardıkları rivayetine yer vermiştir. Eseri uzatmamak adına böyle bir sınırlamaya gidilmiştir.¹²⁷ Yoksa Şâfiî’den hadis nakleden talebeleri bu sayıdan daha fazladır. Bu konuda tebarüz etmiş talebeleri şunlardır: Hümeydî,

120 Üsâme Bozkurt, *Hicrî 4. Asırda Ehl-i Hadis’in İç Tartışmaları (Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi)*, Diyarbakır: 2022, 82-83.

121 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 208.

122 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 208.

123 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 209.

124 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 209.

125 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 210.

126 İmâm Şâfiî’nin öğrencileri hakkında geniş bilgi için bkz. Davut Eşit, *Şâfî’î Fıkıh Usûlünün Gelişimi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019)*, 32-39; Nail Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 70-77; 90-11; Muhammed Hamidi, “İmâm Şâfiî’nin Talebeleri, Mezhebini Yayan Alimler ve Silsile Halinde Şâfiî Fıkıhı”, *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kıskaçında İmâm Şâfiî*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 577-605.

127 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli’-te’sîs*, 243.

Süleyman b. Davud, Ahmed b. Hanbel, Ebû Sevr, Harmele b. Yahya, Za'ferânî, Müzenî, Yûnus b. Abdillâh, İbn Abdilhakem, Rebî b. Süleymân. Bu rivayetlerde yukarıda zikredilen Mâlik-Nafi-İbn Ömer silsilesi yer almamaktadır. Bu rivayetlerin zikredilmesiyle Şâfiî'nin sadece mezkûr tarik ile hadis almadığı daha başka kaynaklardan da beslendiği ispat edilmiş olmaktadır. İbn Hacer, bu alimlerin isim, künye vb. tanıtıcı bilgilerden, biyografik malumattan ve Şâfiî ile olan ilişkilerini mekan zikrederek ortaya koyduktan sonra onların cerh-ta'dil durumları ile ilgili muhtasar bilgilere de yer vermiştir. Talebeleri ile ilgili bu bilgilerin ortak özelliği, onların güvenilirlik düzeylerinin diğer cerh-ta'dil uleması tarafından teyid edilmesidir. Öte taraftan bu talebelerden hadis alanların karizması da göz önünde tutularak böylece onların güvenilir oldukları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Örneğin Şâfiî'nin bazı talebelerinden, hadis ilminin tebarüz eden simaları olan Buhârî, Müslim, Tirmizî, Ebû Dâvûd, Nesaî, Darekutnî, Ebû Zür'a, Ebû Hâtim gibi alimlerin hadis aldıkları ve bu konuda herhangi bir şüpheye mahal olmadığı ifade edilmiştir. Böylece Şâfiî'den hadisi alanların güvenilir oldukları ortaya çıkmakta, sikanın sikadan rivayeti bağlamında konu irdelenmektedir. Sâdık, sika ve sebt olan bu raviler yine bu vasıflara haiz Şâfiî'den hadis alarak onun hadis ilmindeki mevsukiyetine delil olmaktadır.

8.5. Diğer Rivayetler

İmâm Şâfiî'nin farklı varyantlardaki merviyatını ortaya koymak isteyen İbn Hacer, Ahmed b. Hanbel'in İmâm Şâfiî'den Mâlik dışında naklettiği hadislerine ayrı bir bahis açmış, burada 6 rivayete yer vermiş, kaynaklarını zikretmiş ve bunların yukarıdakilere göre nazil isnadlı rivayetler olsalar da hemen hepsinin sahih olduğunu belirtmiştir.¹²⁸

İbn Hacer'in Şâfiî'nin merviyatının makbul olduğuna delil olarak zikrettiği hususlardan birisi, onun rivayetlerinin çeşitli hadis kaynaklarında geçmiş olmasıdır. Burada da güvenilir hadis musanniflerinin aldıkları on rivayete yer verilmiş, kaynakları zikredilmiş, bu rivayetlerden bazılarının daha ali isnadlı varyantlarının olduğu belirtilmiştir. Buna göre Şâfiî'nin isnadında yer aldığı rivayetleri eserlerine alan musannifler şunlardır: Ebû Davud, Nesâi, İbn Mâce, Beyhakî ve İbn Huzeyme.¹²⁹

Öte taraftan İbn Hacer, Şâfiî'den nakledilen rivayetlerin başka tariklerinin olup olmadığını da araştırmış, kitapta zikri geçen hadislerin kaynak dökümünü yapmıştır. Şâfiî'den nakledilen rivayet metinleri, diğer kaynaklarda geçen hadis metinleri ile mukayese edilmiş, ziyade ve noksan metinlere ve mütabi hadisin olup olmadığına işaret edilmiştir. Burada da vurgulanmak istenen husus, Şâfiî'nin rivayetinin teferrüd etmediği aksine rivayet ettiği hadislerin güvenilir musannifler tarafından kitaplarına alınmasıyla ondan nakledilen bu rivayetlerin makbul addedilmesidir.

Sonuç

Erken dönem bazı hadis kitaplarında müstakil bir başlık olarak yer alan menâkıb, ilerleyen süreçlerde karizmatik şahsiyetler hakkında da yazılmış, tasavvuf ve edebiyatta önemli bir yer işgal etmiştir. Menâkıb türü eserler, hakkında menâkıb yazılan kişiyi olumluyıcı, iddia ve töhmetleri bertaraf etmeye çalışan ve tezkiye edici bir muhtevaya sahiptir ve bu yönüyle salt biyografik eserlerden ayrılır. Bir kişi hakkında menâkıb yazılmasının arka planında genellikle o kişinin çeşitli iddiaların merkezinde olması, tenkit edilmesi ve onu savunma ihtiyacının bulunması gelmektedir. Menâkıb türü eserlerde yer yer beşerî imkânları zorlayan bilgiler olsa da bu durum bütün menâkıb eserlerindeki malumatın mevsukiyet problemi taşıdığı anlamına gelmez. Yazan kişinin ilmi birikimi, bilgiyi tahkik etmesi, sentezleyebilmesi ve bütüncül bakması gibi faktörler, menakıba dair yazılan eserin ilmi kıymetini etkileyen faktörler olarak sıralanabilir.

Ehl-i Hadis'in kurucu isimlerinden kabul edilen İmâm Şâfiî hakkında da birçok eser yazılmıştır. Müstakil bir literatür olarak nitelendirilebilecek Menâkıbü's-Şâfiî türü eserler, vefat ettiği hicri üçüncü yüzyılda Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884) ile birlikte ortaya çıkmaya başlamış, İbn Ebî Hâtim er-Râzî (ö. 327/938), İbn Hibban el-Büstî (ö. 354/965), Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210), İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi alimlerin Şâfiî hakkında yazdıkları eserlerle giderek gelişme kaydetmiştir. Kırtan fazla eserin kaydedildiği bu literatürde İmâm Şâfiî'nin biyografik bilgisi, öğrencileri, hocaları, ahlakı, şiirleri ve hakkında ileri sürülen iddiaların yersiz olduğu gibi konular ele alınmıştır.

Şâfiî'nin menâkıbına dair kitap telif edenlerden biri de İbn Hacer'dir. Onun *Tevâli't-Te'sîs* adlı bu eseri, kendisinden önce yazılan Menâkıbü's-Şâfiî literatürünün bir hasılası niteliğinde olmakla birlikte diğerlerinden farklı ve orijinal yönleri de bulunmaktadır. Sistematik olmasının yanı sıra naklettiği bazı bilgileri kabul etmeyip eleştirmesi

128 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli't-Te'sîs*, 231-234.

129 İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli't-Te'sîs*, 237.

dolayısıyla bu bilgileri tashih yoluna gitmesi ve mevsukiyetinin izini sürmesi, olağanüstülüklerden nispeten uzak ve rafine malumata yer vermesi, aktardığı bilgileri isnad mekanizmasını kullanarak vermesi bu eserin özelliklerinden bazılarıdır. Ancak bunlardan daha önemlisi onun İmâm Şâfiî’nin merviyatına özel bir önem atfetmesi ve müstakil bir başlık açmasıdır.

Eserin kompozisyonu dikkate alındığında onun Şâfiî’nin hadis kullanması ile rivayet etmesi noktasına odaklandığı görülmektedir. İbn Hacer İmâm Şâfiî’nin hadis rivayetinde de önemli bir mevki haiz olduğu ve güvenilir kabul edilmesi gerektiği teması üzerinden hareket etmiştir. İbn Hacer, Şâfiî’nin isnadında yer aldığı bazı rivayetleri tespit ve tasnif ederek bu yaklaşımını tahkim etmiştir. Silsiletü’z-Zeheb olarak nitelenen Şâfiî-Malik-Nâfi’-İbn Ömer kanalı ile nakledilen dört; Ahmed b. Hanbel-Şâfiî-Mâlik-Nâfi’ ve İbn Ömer dışındaki başka bir sahâbi tarikiyle dokuz; Ahmed b. Hanbel’in isnadında yer almadığı Şâfiî-Mâlik-Nâfi’-İbn Ömer tarikiyle kırk sekiz; Ahmed b. Hanbel’in İmâm Şâfiî’den Mâlik dışında naklettiği altı; Ebû Dâvûd, Nesâî, İbn Mâce, Beyhakî ve İbn Huzeyme’nin eserlerinde on rivayet olmak üzere toplamda yetmiş yedi sahîh hadise yer vermiştir. İbn Hacer bu rivayetlerin Şâfiî isnadı ile Buhârî ve Müslim’in *Sahîh*’lerinde yer almamasını bir eksiklik olarak görmemiştir. Aksine metin mukayese yöntemiyle Şâfiî’den nakledilen mezkûr hadislerin hemen hepsinin meşhûr hadis kitaplarında aynı metinle geçtiğini ortaya koymuş, bununla Şâfiî’nin hadis rivayetinde de güvenilir addedilmesi gerektiğine vurguda bulunmuştur.

İbn Hacer’in Şâfiî’nin “sika bir râvî” olduğuna yönelik geliştirdiği argümanlardan bir diğeri, talebeleri üzerinden şekillenmiştir. Binaenaleyh İbn Hacer, Şâfiî’den hadis ve fıkıh nakleden on öğrencisi ile ilgili ta’dîl edici ifadeler ve kendilerinden sonra gelen bazı hadis musanniflerinin hocaları olduklarına işaret etmiş, bu talebelerin sıradan raviler olmadığı ve güvenilir kabul edilmeleri gerektiği ifade edilmiştir. Bu temellendirme, öğrencilerin karizmaları üzerinden hocanın ilmi müktesebatını okuma çabası olarak da nitelendirilebilir. İbn Hacer’in eserinin polemik ve spekülasyonlar üzerinden inşa edilmediğini, kendi perspektifinden ilmi argümanlarla desteklenmiş bir Şâfiî savunusu olduğunu belirtmek gerekmektedir. Neticede şunu ifade edebiliriz ki, geleneğin bir parçası olan Menâkıbü’ş-Şâfiî türü eserlerin iyice tetkik edilmesi, mahiyet ve muhteva kritiğine tabi tutulması, menâkıb kelimesinin çağrıştırdığı aktüel anlam üzerinden hareket edilmemesi ve dengeli bir perspektifle bu malumatın değerlendirilmesi gerekmektedir.

Kaynakça

- el-Bağdâdî, el-Hatîp. *Meseletü'l-İhticâc bi'ş-Şâfiî*. thk. Halil İbrahim Molla Hâtır, Riyad: Min Matbuati Riase el-Amme, 1980.
- el-Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *Beyânü hatai men ehta ale'ş-Şâfiî*. thk. Şerif Nayif ed-Da'sî, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1986.
- el-Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *Menâkıbü'ş-Şâfiî*. thk. es-Seyit Ahmet Sakar, Kahire: Mektebetü'd-Dari't-Türas, tsz.
- Bilen, Mehmet. *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Bozkurt, Üsame. *Hicrî 4. Asırda Ehl-i Hadis'in İç Tartışmaları*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2022.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- el-Cürcânî, Abdullah b. Adiy. *el-Kâmil fi duâfâi'r-ricâl*. thk. Yahya Muhtar, Beyrut: Darü'l-Fikr, 1988.
- Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 1405.
- Ertürk, Mustafa. "Tecdid Hadisinin Metin Tenkidi Açısından Değerlendirilmesi", *İslâmî Araştırmalar*, 1997, cilt: 10, sayı: 1-2-3, 125-137.
- Eşit, Davut. *Şâfiî Fıkıh Usûlünün Gelişimi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Geylani, Mehmet Faruk. *Menâkıblarda Hadis Kullanımı (İmâm Ebû Hanîfe ve İmâm Şâfiî Menâkıbları Özelinde)*. Kayseri: Erciyes Üniv. Sos. Bil. Enst., 2023.
- Hâci Halife. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn*. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, tsz.
- Hamidi, Muhammed. "İmâm Şâfiî'nin Talebeleri, Mezhebini Yayan Alimler ve Silsile Halinde Şâfiî Fıkıhı". *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kıskaçında İmâm Şâfiî*, ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara: Araştırma Yayınları, 2014, 577-605.
- İbn Asâkir, Ali b. el-Hasan. *Târîhu Dımaşk*. thk. Ömer b. Ğurame, Beyrut: Darü'l-Fikr, 1995.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *el-Mu'cemü'l-müfrehes*. thk. Muhammed Şekûr el-Meydânî, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1998.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tevâli't-te'sis li me'âli Muhammed b. İdrîs*. thk. Ebû'l-Fidâ Abdullâh el-Kâdî, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- İbn Hallikân, Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-Zemân*. thk. İhsan Abbas, Beyrut: Daru Sadir, 1994.
- İbn Hibbân el-Büstî, Ebû Hâtım Muhammed. *Sahîhu İbn Hibbân*. thk. Şuayp el-Arnaût, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, tsz.
- İstemi, Fuat. *Bir Hadis Usûlü Kaynağı Olarak er-Risâle –Hadis İlimleri Açısından Bir İnceleme-*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Kandemir, M. Yaşar. "İbn Hacer", İstanbul: *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1999.
- el-Kuşeyrî, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuat Abdülbaki, Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi.
- Landau-Tasserou, Ella. "Periyodik Reform: Müceddid Hadisi Hakkında Bir İnceleme", çev. İ. Hakkı Ünal, *İslâmî Araştırmalar*, 1992, cilt: VI, sayı: 4, 261-278.
- Nazlıgül Habil. "İmâm Şâfiî'nin Hadis İlimine Katkıları". *Uluslararası İmâm Şâfiî Sempozyumu 7-9 Mayıs 2010*, ed. Mehmet Bilen, İstanbul: Kent Işıkları Yayınları, 2012, 129-165.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Mühyiddîn. *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lüğât*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, tsz.
- en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh el-Hakim. *el-Müstedrek ala's-sahîhayn*. Beyrut: Daru'l-Marife, tsz.
- Okuyucu, Nail. *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: İfav Yayınları, 2015.
- Özpinar, Ömer. "İmâm Şâfiî'nin Tansif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumundaki Etkileri". *Uluslararası İmâm Şâfiî Sempozyumu 7-9 Mayıs 2010*, ed. Mehmet Bilen, İstanbul: Kent Işıkları Yayınları, 2012, 231-265.
- er-Râzî, Fahrüddîn. *Menâkıbü'l-İmâm eş-Şâfiî*. thk. Ahmet Hicâzî, Kahire: Mektebetü Külliyyat el-Ezheriyye, 1986.
- es-Sicistanî, Ebû Davûd Süleyman b. Eş'as. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yay., 1992.
- es-Sübkî, Tâcüddîn b. Ali b. Abdülkâfi. *Tabakâtü'ş-şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed et-Tanahî, Beyrut: Daru Heccr, 1413.
- eş-Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *İhtilâfû Malik ve'ş-Şâfiî*. çev. İshak Emin Aktepe. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Şahin, Haşim. "Menâkıbname". İstanbul: *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2004.
- et-Taberânî, Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsat*. Kahire: Darü'l-Haremeyn, 1995.
- et-Tayâlisî, Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd. *Müsnedü Ebî Davûd et-Tayâlisî*. thk. Muhammed b. Abdülmühsin, Riyad: Daru Heccr, 1999.
- et-Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Türcan, Zişan. "Üçüncü Asır Hadis Musannefatı Üzerine eş-Şâfiî'nin Etkisi". *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2009, cilt: VII, sayı: 1, 87-100.
- Yar, Erkan. "Müslümanlarda Menâkıb ve Mesâlib Geleneği". *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*, ed. Mahsum AYTEPE-TECELI KARASU, İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.

- Yıldırım, Enbiya. “Sahîhayn Musanniflerinin Şâfiî'den Gelen Rivayetlere Yaklaşımları”. *Uluslararası İmâm Şâfiî Sempozyumu 7-9 Mayıs 2010*, edt. Mehmet Bilen, İstanbul: Kent Işıkları Yayınları, 2012, 166-181.
- Yorulmaz, Nilüfer Kalkan. “Hadis Tenkidinde Arap Dilinin Kullanımı ve İmkânı Bağlamında Bir İnceleme”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, 2023, cilt: IX, sayı: 1, 579-617.
- ez-Zehabî, Hâfız Ebû Abdillâh. *Menâkıbü'l-İmâm eş-Şâfiî*. thk. Abdülazîz Feyyâd, Dımaşk: Darü'l-Beşâir, 2003.
- ez-Zehabî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezkiratü'l-hüffâz*. thk. Zekerîyya Umeyrat, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- ez-Zirikli, Hayrüddîn. *el-A'lâm kâmusu terâcim*. Beyrut: Darü'l-İlim, 1979.

Extended Abstract

The tradition of Islamic thought, in terms of its general characteristics, has been formed within the framework of the Quran, the Sunnah and their interpretations. Many scholars who have constructed paradigms have contributed to the formation of this tradition. One of these scholars is Imam Shafii, who died in 204/820, who wrote numerous works in his fifty-four-year life and influenced later generations in the disciplines of hadith, usul and fiqh. One of the studies conducted on him is the Manâqı̄b al-Shafii type of works that include topics such as his life, students, works, moral characteristics, debates and literary taste. Works in the Manâqı̄b al-Shafii type, which mainly mention biographical information and sometimes continue to be compiled in different centuries with a new arrangement, have been instrumental in the emergence of an independent literature.

In this study, the defense of Imam Shafii will be discussed in the context of the work of Tawâli’t-Ta’sîs by Ibn Hajar, one of the authorities in the discipline of hadith and himself a follower of the Shafii school. Since this work was written within the framework of Imam Shafii’s manâqı̄b, it became necessary to touch upon the historical adventure of the Manâqı̄b al-Shafii literature. It is possible to trace the transformation of the manâqı̄b genre into a literature to some of the section or chapter titles of the hadith compilers starting with Manâqı̄b or Fedâ’il. Indeed, there are Kitâb al-Manâqı̄b sections in some hadith books compiled in the third century of the Hijra. It can be stated that this genre became more widespread after the hadith scholars named the section or chapter titles in this way. The opening of separate sections on anecdotes in hadith books has also led to the establishment of a sense of virtue in the Muslim public opinion regarding the people, cities and places mentioned in the content.

It has been stated that the first person to write a work on the manâqı̄b of Imam Shafii was Dawud az-Zahiri (d. 270/884). Ibn al-Jawzi is one of the leading authors of the manâqı̄b literature. Some of the authors of the Manâqı̄b al-Shafii shaped the content of the manâqı̄b according to their professions. For example, while al-Bayhaqi determined his hadith-based side as the main line, ar-Razi emphasized his theological side. On the other hand, the works of the Manâqı̄b al-Shafii type are not only books that include biographical information about Imam Shafii and information about his virtues. These works also include Imam Shafii’s approach to the Qur’an and hadiths, his originality, and whether he had the ability to interpret and criticize. In this respect, it is distinguished from works such as *tabaqat*, *jarh-ta’dil* and *meshyakha*, which include biographical information.

The general content of Ibn Hajar’s work called Tawâli’t-Ta’sîs, which is the basis of this study, deals with two main topics. Both topics deal with Imam Shafii’s defense. The first of these topics is the section that includes Imam Shafii’s birth, teachers, students, the praising statements of the scholars about him, his asceticism, morality, characteristics, the troubles he suffered, his works and the anecdotes of some of his poems. The second one deals with the hadiths narrated by Imam Shafii. Although the purpose of writing Ibn Hajar’s work was to deal with the anecdotes of Imam Shafii, it is understood that the focus of the work was to identify and analyze the hadiths narrated by Shafii and in this respect, it has a thematic nature. Indeed, Ibn Hajar expressed why he wrote the work with the words, “I made the narrations transmitted from Imam Shafii through *Silsilat az-Zahab* the basis of this work.” Undoubtedly, there must be some reasons why he made this sentence and composed his book on this basis. In our opinion, the fact that Imam Shafii did not stand out enough in the hadith narration mechanism, despite his knowledge being known, is the main reason.

As is known, *Silsilat az-Zaheb* is a concept that expresses that the reliability levels of the narrators in the isnad are at the highest level. Ibn Hajar also considered the narrations of Imam Shafii within the framework of this concept and wanted to express that the isnad in which Shafii is included is reliable. He noted that the most authentic isnad was given by Bukhari with the isnad of Malik-Nafi’-Ibn ‘Omar; that Imam Shafii was at the forefront of the reliable people who received hadith from Malik, and therefore he should also be included in this isnad. Later scholars stated that since Ahmad ibn Hanbal was at the forefront of those who received hadith from Shafii, he should also be included in this isnad, and in this case, the *Silsilat az-Zaheb* would be “Ahmad ibn Hanbal-Shafii-Malik-Nafi’-Ibn ‘Omar”. There are four narrations in the work, referred to as *Silsilat az-Zaheb*, transmitted through Shafii-Malik-Nafi’-Ibn ‘Omar. There are nine narrations with the isnad from Ahmad ibn Hanbal-Shafii-Malik-Nafi’ and another companion other than Ibn ‘Omar. There are forty-eight narrations with the isnad of narration from Shafii-Malik-Nafi’-Ibn ‘Omar, which Ahmad ibn Hanbal did not include in the isnad. There are six narrations that Ahmad ibn Hanbal narrated from Imam Shafii other than Malik; and there are ten narrations in the works of Abu Dawud, Nasa’i, Ibn Majah, Bayhaqi and Ibn Huzeyme. A total of seventy-seven authentic hadiths are included in the isnad of narration of Imam Shafii.

One of the arguments that Ibn Hajar cited as evidence for Shafii’s reliability in narrating hadith is his students,

such as Buwayti (d. 231/846), Muzani (d. 264/878), Rabi’ ibn Sulayman (d. 270/884), who narrated hadith from him, and the fact that these students were considered to be respected people throughout history. Ibn Hajar included narrations from ten of Shafi’i’s students from Hijaz, Iraq, and Egypt who were prominent in the field of hadith and fiqh. Consequently, Ibn Hajar made praising statements about his students who narrated hadith and fiqh from Shafi’i, pointed out that these students were the teachers of some of the hadith scholars who came after them, and stated that these students were not ordinary narrators and should be considered reliable. This justification can also be described as an effort to read the teacher’s scientific knowledge through the charisma of the students.

On the other hand, Ibn Hajar also investigated whether the narrations transmitted from Shafi’i had other isnad of narration and made a source list of the hadiths he mentioned in his book. The texts of the narrations transmitted from Shafi’i were compared with the texts of the hadiths in other sources, and it was pointed out whether there were additional and missing texts and whether there were hadiths supporting these narrations. The point that is also emphasized here is to prove that Shafi’i’s narrations were included in their books by reliable compilers with other isnad of narration.

It is seen that the composition of the work focuses on the point of Shafi’i’s use of hadith and narration. Ibn Hajar acted on the theme that Imam Shafi’i also had an important position in hadith narration and should be considered reliable. Finally, it should be stated that the information in the *Manâqib al-Shafi’i* literature, especially the aforementioned work of Ibn Hajar, should be evaluated with a critical perspective, away from prejudices and with a moderate perspective, and it is necessary to get to know this literature, which is a product of scientific efforts, more closely.

DİNİ KİMLİK İNŞASINDA BESLENME ANLAYIŞLARININ ROLÜ: HARE KRİŞNA ÖRNEĞİ

Şefik ŞAHİN

Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı,
Doktora Öğrencisi, sefiksahin7272@gmail.com,
<https://orcid.org/0000-0002-0901-8958>

Abdussamet KAYA

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, abduamet.kaya@dicle.edu.tr,
<https://orcid.org/0000-0003-1277-2713>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 24/02/2024

Accepted / Kabul Tarihi: 28/08/2024

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1442223>

DİNİ KİMLİK İNŞASINDA BESLENME ANLAYIşLARININ ROLÜ: HARE KRİşNA ÖRNEĞİ

Öz

Beslenme rejimleri üzerinden dini bir kimlik inşası hem tarihi dinlerin hem de Yeni Dini Hareketler'in önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. Beslenme ile dini kimlik arasında diyalektik bir ilişki söz konusudur. Bu ilişki başta kültür ve dini grubun ilişkide bulunduğu dış gruplar veya kendileri ile rekabet içinde olduğu öteki dinsel yapılar olmak üzere birçok değişkene bağlı olarak şekillenir. Dini kimliğin önemli bir bileşeni olarak beslenme statik bir olguyu ifade etmez. Zira beslenmeye ilişkin dini değer yargıları toplumsal değişme ile karşılıklı bir ilişki ekseninde dönüşürler. Dini kimliğin inşa ve ikamesinde beslenmenin kritik önemi Yeni Dini Hareketler için de söz konusudur. Nitekim Yeni Dini Hareketler'in birçoğunun tarihi dinler gibi beslenme konusunda keskin bazı sınırlar çizdikleri görülmektedir. Bu çalışmada kimlik olgusu üzerinden beslenme rejimlerinin dini kimliği nasıl şekillendirdiği konusu Yeni Dini Hareketler'den Hare Krişna örneği üzerinde incelenmiştir. Çalışma literatür taramasına dayalı olarak yapılmıştır. Çalışmada tıpkı tarihi dinlerde olduğu üzere Hare Krişna'nın da beslenmeyi mensupları için dini kimlik inşa etme sürecinde önemli bir araç olarak kullandığı sonucuna varılmıştır. Ayrıca Hare Krişna hareketinin kitleleşme amacıyla, beslenmeye ilişkin inanç ve pratiklerini bilimsel temellere dayandırmaya önem atfettiği anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din, Beslenme, Yeni Dini Hareketler, Hare Krişna, Vejetaryenlik

THE ROLE OF EATING PATTERNS IN THE BUILDING OF RELIGIOUS IDENTITY: THE EXAMPLE OF HARE KRISHNA

Abstract

The construction of a religious identity through nutritional regimes constitutes an important dimension of both historical religions and New Religious Movements. There is a dialectical relationship between nutrition and religious identity. This relationship is shaped depending on many variables, especially the culture and external groups with which the religious group has relations or other religious structures with which it competes. Nutrition as an important component of religious identity does not represent a static phenomenon. Because religious value judgments regarding nutrition transform on the axis of a dialectical relationship with social change. The critical importance of nutrition in the construction and establishment of religious identity is also valid for New Religious Movements. When we look at the New Religious Movements, it is seen that many of them draw sharp limits on nutrition, like historical religions. In this study, the issue of how nutritional regimes shape religious identity through the phenomenon of identity is examined in the example of Hare Krishna, one of the New Religious Movements. The study was conducted with a method based on a literature review. The study concluded that, just like historical religions, Hare Krishna used nutrition as an important tool in the process of building religious identity for its members. In addition, it has been understood that the Hare Krishna movement attaches importance to basing its beliefs and practices regarding nutrition on scientific foundations to become more popular.

Keywords: Religion, Nutrition, New Religious Movements, Hare Krishna, Vegetarianism.

GİRİŞ

Beslenme, insanın biyolojik olarak varlığını sürdürebilmesi için zorunlu bir ihtiyaçtır. İnsanların beslenme alışkanlıkları kültürel ve coğrafi şartlara bağlı olarak değişkenlik gösterir. Doğa güçleri karşısında edilgin oldukları dönemlerde insanlar, hayatlarını idame ettirmeye yardımcı olan şeylere kutsallık atfetme eğiliminde olmuşlardır. Bu nedenle besinler basit kabile topluluklarındaki ritüellerin ortaya çıkmasında önemli bir rol oynamışlardır. Bu bağlamda insanların besinlere yükledikleri anlamlar mitolojik ve dini düşüncelerde yansımaları bulmuştur. Örneğin totemizm, animizm gibi dinlerin ritüellerinin oluşmasında besinlerin belirgin bir etkisi olmuştur. Tarihsel süreçte bazı besinler bazı toplumlarla özdeşleşmiş ve onların kimliğini tanımlayıcı bir öğe haline gelmiştir. Örneğin Mezopotamya’da buğday, Amerika’da mısır, Uzak Doğu’da pirinç insanların dini düşüncelerinin önemli bir parçası haline gelmiştir.

Kültür üzerinde etkisi olan her faktörün beslenme alışkanlıkları üzerinde de etkisi vardır. Bireyi bir kimlik sahibi yapan kültürel dinamikler onun beslenme alışkanlığına da etki eder. Kültürün en önemli bileşenlerinden biri de dindir. Bu nedenle insanın kültür ve kimliğini şekillendirmesinde din önemli bir etkiye sahiptir. Dini kimliğin inşası din ile kültürün karşılıklı etkileşimi ile gerçekleşir.

Din, bireyin gündelik yaşamını düzenleyici değer ve normlar inşa ederek onun dini kimliğini geliştirir. Bu süreçte beslenme kaynakları ve beslenme biçimlerine ilişkin sembolleştirmeler yapar. Dış grup olarak öteki dini veya kültürel birliklere karşı her dini grup kendi farklılıklarını öne çıkarır. Öteki dini gruplarla ilişkinin keyfiyeti bir dini grubun beslenme rejiminin biçiminin oluşumunda oldukça etkili bir değişkendir. Dini gruplar arasında rekabet ya da düşmanlık ilişkileri söz olduğunda bu rekabet beslenme konusundaki değer, norm ve pratiklerde de yansımalarını bulur.

Kültürün beslenmeye ilişkin yerleşik kodları dinin beslenme konusundaki düzenlemelerinde etkili bir faktördür. Coğrafya ve beslenme ekonomisi bu konuda dini normların biçimlenmesinde önemli bir etkiye sahiptir. Bu durum farklı coğrafi ve ekonomik koşullarda beslenme kaynaklarına ilişkin dini sembolleştirme ve tüketim pratikleriyle ilgili farklılıkların varlığını açıklamaktadır.

Kültürel etkileşimler ve bu bağlamda tezahür eden toplumsal değişme din-beslenme ilişkileri konusundaki inanç, tutum ve pratikleri dönüştürmektedir. Öte yandan modern bilim, tıp ve bu bağlamda geliştirilen beslenme rejimleri geleneksel beslenme alışkanlıklarına yönelik verili kabulleri değişime uğratan bir diğer etkidir. Örneğin gıdalara ilişkin hijyen anlayışlarında ve gıdaların tüketilme biçimlerinde meydana gelen dönüşümler bahsedilen etki çerçevesinde gerçekleşir.

Yeni Dini Hareketler dini kimlik inşa süreçlerinde beslenme ile ilgili değer, norm ve sembolleri önemli bir araç olarak kullanmaktadırlar. Bu vesile ile gruba aidiyet bilincinin geliştirilmesi ve grubun bütünleşmesini de temin etmeyi amaçlamaktadırlar. Tarihi dinlerde olduğu gibi Yeni Dini Hareketler’de de grupla yüksek düzeyde özdeşim kuran bireyler ait oldukları dini grubun beslenmeye dair kabullerini, kendi kişisel kimliklerinin önemli bir boyutu olarak benimsemekte, bu durum birey ile grup arasındaki ilişkinin pekişmesinde iki yönlü bir işlev görmektedir.

Dinin insan hayatındaki nesnelleşme yollarından biri de beslenmedir. Söz konusu nesnelleşme özellikle ritüeller aracılığıyla gerçekleşir. Bu bağlamda birçok dinde beslenme unsurlarının önemli bir yer teşkil ettiği inançlar ve ritüeller bulunur. Bu ritüeller dini açıdan birçok işlev görür. Örneğin beslenmeye dair nesne ya da uygulamalar bir taraftan din mensupları arasındaki dayanışma duygusunu pekiştirirken diğer taraftan onların beslenme rejimleri için oluşturduğu normlar üzerinden onların yeni bir kimlik inşa etmelerini sağlar.

Bu çalışmada dini kimlik inşasında beslenmeye ilişkin anlayışların rolü Yeni Dini Hareketler’den biri olan Hare Krişna örneği üzerinden incelenmiştir. Çalışma temelde literatür taramasına dayalı verilerin analizi ile gerçekleştirilmiştir. Türkçe literatürde bu alandaki sosyolojik çalışmaların sınırlı olması itibarıyla bu çalışmanın ilgili alana mütevazı bir katkı sunması amaçlanmıştır.

1. Din-Beslenme İlişkisi

Din ve beslenme arasında çok yakın bir ilişki söz konusudur. Dinler beslenme konusunda emir, yasak, özendirme, sakındırma, zaman tahsisi gibi düzenlemeler aracılığıyla insanların beslenme rejimlerine ilişkin çeşitli değerler ve normlar inşa ederler. Bu değer ve normlar bir taraftan beslenmeyi dinsel alana taşıyarak inananların gündelik beslenme biçimlerini düzenlerken öte taraftan çeşitli beslenme formları belirlemek suretiyle onların dini ve sosyal kimliklerinin şekillenmesinde önemli bir işlev görürler. Örneğin Yahudilikte koşer, İslam’da helal gıdalar konusundaki normlar bir taraftan beslenmeye ilişkin dini kuralları ifade ederken diğer taraftan bu kurallar aracılığıyla inananlarda, onları diğerlerinden farklı kılan ve onlarda “biz” bilincini geliştiren bir kimliğin inşasını mümkün kılar.

Bireylerin ve toplumların dini ve kültürel kimliklerini yansıtan önemli sembollerden biri de tükettikleri gıdalar ve beslenme rejimleridir. Toplumların beslenme rejimleri, içerisinde yaşadıkları din, kültür ve coğrafyayla yakın bir ilişki içindedirler. Dolayısıyla besinler sadece maddi birer kültür ögesi olarak görülemezler. Besinler, aynı zamanda bireysel ve sosyal anlamlara da sahiptirler.¹ Nitekim bireyin içerisinde doğduğu coğrafya ve o coğrafyada bulunan besin kaynakları insanların dini ritüellerinde yer alırlar.² Dolayısıyla besinler, bireylerin dini tasavvurlarına bağlı olarak somut anlamlarının ötesinde sembolik anlamlar kazanırlar.

Besinler ve dini ritüeller neredeyse tarihin başlangıcından beri iç içe bir ilişkisellik içinde değerlendirilmişlerdir. Bu bağlamda besinler avcı toplayıcı toplumlardan modern toplumlara kadar dini, milli ve kültürel etkinliklerin en temel unsurlarından biri olmuşlardır.³ Farklı düzeylerde de olsa dinler besinlere ilişkin önemli derecede dinsel inanç ve kurallar içerirler. Dinsel inançlar, besinleri yasak, teşvik veya başkaca anlamlarla kodlayarak onlara kutsallık atfederler.⁴ Öte yandan dinlerde yemek ve besinler, dini törenlerin önemli kısımlarından birini oluştururlar. Ayrıca birçok dinde yiyeceklerin hazırlanması bazı kurallara bağlanmıştır.

Beslenmenin birçok toplumun efsane ve mitolojisinde önemli bir yeri vardır. Örneğin evrenin yaratılışını konu alan birçok mitolojik anlatı, efsane veya dini metinde besinlerle ilgili öğeler yer almıştır. Buna benzer dinsel ve mitolojik inanç ve düşünceler pirincin yetiştirildiği Uzak Doğu ve buğdayın yetiştirildiği Orta Doğu toplumlarının efsanelerinde de yer almıştır. Latin Amerika’da yaşayan Azteklerin tanrının ilk insanları mısırla beslediğine inanmaları, Mayaların tanrının insanı mısırdan yarattığına inanmaları besinlerin dinlerdeki kutsal anlamları kadar besinlere yüklenen anlamın coğrafya ve kültürle olan ilişkilerini örneklemektedir.⁵

Dinlerin birey ve toplum hayatını düzenleme gücüne sahip oldukları dönemlerde, dini otoritelerin toplumsal hayatı düzenleme ve kontrol etme konusunda kullandıkları önemli araçlardan biri de beslenme rejimleri olmuştur. Orta Çağ Avrupa’sında Kilise, otoritesinin toplumsal hayatın her alanında tesisi için beslenme konusundaki normları kullanışlı bir araç olarak kullanmıştır. Bu dönemde Kilise, mensuplarına ne zaman ne yiyeceklerini, hangi zaman aralıklarında perhiz yapacaklarını ya da alkolden ne zaman uzak durmaları gerektiğini söylemiştir.⁶

Beslenme ile dini inançlar ve kültürel yapı arasındaki ilişkilere Orta Çağ Avrupa’sındaki baharat ile ilgili inanç ve pratikler de örnek olarak verilebilir. Nitekim Orta Çağ’da baharatın Doğuda rahatça ulaşılabilir olmasına karşın Avrupa’da sadece zenginlerin sofralarında bulunmasının bir sonucu olarak cennet tasvirinde değerli bir tüketim nesnesi olarak yer almıştır. Öte yandan coğrafi keşiflerin öncü isimlerinden olan Vasco Do Gama’nın “Biz Hristiyan’ız ve baharat peşindeyiz” sözleri coğrafi keşifleri motive eden değişkenlerin arka planında ticari ve dini saiklerin olduğunu göstermektedir.⁷

Tarihte din ve beslenme ilişkisinin toplumların siyasi, kültürel, askeri yapı ve hareketlerini şekillendirdiği söylenebilir. Örneğin Rusları ilk defa tek çatı altında birleştirmek isteyen Vladimir Veliki bu amacını gerçekleştirmek için bütün Rusların ortak bir dine sahip olmaları gerektiğine karar vermiştir. Bu amaçla halkı için bir din seçme sürecinde Rusların beslenme alışkanlıklarını göz önünde bulundurmuştur. Rusların domuz etinden vazgeçmelerinin zor olduğunu düşünen Vladimir, İslam ve Yahudilik dinlerini bu konuda bir seçenek olarak görmemiştir. Hristiyanlık konusunda ise özellikle perhiz konusundaki inanç ve uygulamalarından dolayı Katolik Mezhebini de dışlamış, beslenme konusunda daha esnek olan Ortodoks Hristiyanlığını Ruslar için daha uygun bulmuştur.⁸ Bu konuda, et yemeye düşkün olan Türklerin Maniheizm ve Budizm dinlerini kabul etmemeleri bir diğer örnek olarak gösterilebilir. Budizm’e geçen Türklerin et yemeye devam etmeleri Türklerin Yayla Budizmi adıyla farklı bir ekol olarak görülmelerine neden olmuştur.⁹ Bütün bunlar din-beslenme-kültür arasındaki ilişkilerin derinlik ve yaygınlığı konusunda bize bir fikir vermektedir.

1 Merve Uçkan Çakır, *Van İlinde Yaşayan Bireylerin Dini Yönelimlerinin Yeme Motivasyonları Üzerindeki Etkileri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 13.

2 Oya Berkay Karaca, “Kültür, Din ve Yemek Etkileşimi Çerçevesinde Arap Mutfağının Kavramsal Olarak İncelenmesi: Adana İli Örneği”, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/2 (2016), 562.

3 Karen B. Metheny - Mary C. Beadyrt (ed.), *Archaeology Of Food* (Maryland, USA: Rowman & Littlefield, 2015), 197.

4 Nazife Gürhan, “Yemek ve Din: Yemeğin Dini Simgesel Anlamları Üzerine Bir İnceleme”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Merkezi* 6/2 (2017), 1208.

5 Tom Standage, *İnsanlığın Yeme Tarihi*, çev. Gencer Çakır (İstanbul: Maya Kitap, 2016), 31.

6 Linda Civitello, *Mutfak & Kültür - İnsanın Beslenme Tarihi*, çev. Z. Nilüfer Nahya - Saim Örnek (Ankara: Bilim ve Sanat, 2019), 66.

7 Wolfgang Schivelbusch, *Keyif Verici Maddelerin Tarihi, Cennet, Tat ve Mantık*, çev. Zehra Aksu Yılmaz (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2020), 14.

8 Joyce Toomre, *Food in Russian History and Culture*, ed. Musya Glants (Bloomington, USA: Indiana University Press, 1997), 25.

9 Sami Kılıç, *İlahi Dinlerde Yiyecek ve İçecekler* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011), 4.

1.1. Besinler Aracılığıyla Dini Kimliğin İnşası

Beslenme, insanların dünyadaki yaşamsal faaliyetlerinden en önemli olanıdır. Çünkü insan beslenmeden varlığını sürdüremez. Toplumsal hayatı en çok etkileyen faaliyetin beslenmeye ilişkin davranışlar olduğu söylenebilir. Beslenme sadece insanın hayatını devam ettirmesi için gerekli bir ihtiyaçtan öte anlamlar içerir. Örneğin beslenme bireyin kendi kimliğini ifade etme aracı veya bir dini gruba üyeliğinin simgesel anlamının taşıyıcısı gibi çoklu anlam ve işlevlere sahiptir.¹⁰ İnsanların dâhil oldukları gruplara bağlanma araçlarından biri de beslenmedir. Öte yandan besinler insanlar tarafından kültürel kimliği korumanın bir yolu olarak kullanılır.

Besinler ve beslenme alışkanlıkları, bireylerin toplum içerisindeki statülerini ve cinsiyetler arası eşitsizlikleri de simgeleyen bir olgudur. Bu anlamda birey, tercih ettiği beslenme pratikleriyle toplum içinde kimliğini tekrar inşa eder.¹¹ Birey her ne kadar kendi tercihleriyle bir beslenme pratiği inşa etse de bu pratik mutlaka onun etrafını saran kültürden, dinden ve toplumdaki etkilenir. Bu yüzden bireyin beslenme pratikleriyle inşa ettiği kimliği, salt kendisinin oluşturduğu bir kimlik değildir. Bu kimlik aynı zamanda onun dini, kültürel ve toplumsal kimliğidir.

Yemek kültürü ile insanlar milli ve dini bir kimlik kazanırlar. Nitekim pizzanın İtalyanların yemek kültüründe bir sembol olması, suşinin Japonya ile özdeşleşmesi, insanların bir ulus inşa etmesinde yemek kültürünün önemli rol oynadığını göstermektedir. Ayrıca yemeğin tedariki ve tüketimi gibi gündelik rutin faaliyetler, bir ulus inşa edip onu yeniden üretmeye de yardımcı olur.¹² Bu bağlamda besinlerin ve yemek alışkanlıklarının önemli bir özelliği de bize bir kültürü tanıtmalarıdır. Neyin tüketildiği, tüketilen besinlerin nasıl elde edildiği, kimler tarafından hazırlandığı, sofraya kimlerin oturduğu ve yemeğe ilk olarak kimin başladığı bilgisi bize toplumların kültürleri ve inançları hakkında önemli bilgiler sunar. Bunlar bize kültür ve yemek arasında yakın bir ilişkinin varlığını göstermektedir. Bu ilişki, kimlik, kültür ve çevrenin şekillenmesinde önemli bir faktördür.¹³

Kültür ve coğrafyanın beslenme rejimleri üzerinde etkileri olduğu gibi din ve beslenme arasında da çok yönlü ilişkiler söz konusudur. Belirli bir coğrafyada ortaya çıkan bir din o coğrafyadaki besinlere ilişkin çeşitli sembolleştirme yapar ve bazı besinlere aşkın anlamlar yükleyerek besinler arasında değersel bir hiyerarşi inşa eder. Bazı besinlerin dini ritüellerde kullanılması veya bazılarının tüketiminin yasaklanması besinlere yönelik kültürel bir değer skalasının oluşmasını sağlar. Din ve besin kaynakları arasındaki diyalektik anlam ve değer ilişkisi zamanla kültürel veya bölgesel bir grup içinde beslenme rejimlerinin oluşmasına yol açar. Belirli bir zaman diliminde oluşan beslenme rejimleri de basit topluluklardan karmaşık toplumlara kadar insanların kimlik inşa süreçlerine etki eder.¹⁴

Besinler, bireylerin sosyal, kültürel ve dini kimliklerinin oluşum ve sürdürülmesinde etkili oldukları kadar toplumsal bütünleşme, çatışma ve çözülme süreçlerinin önemli bir faktörü de olabilirler. Dolayısıyla beslenme alışkanlıkları bireyler, topluluklar ve hatta devletler arasındaki bağları güçlendirebilir veya zayıflatabilir.¹⁵ Dinin beslenme rejimlerini belirleme konusundaki ilkeleri bireylerin kendilik anlayışları ve genel olarak zihniyet yapıları üzerinde belirleyici bir etkide bulunabilir. Bu durum bazı hallerde onları beslenme konusunda farklı inanç ve pratiklere karşı ötekileştirici tutumlara yöneltebilir. Örneğin kendi inançlarına göre kutsal sayılan bir besin kaynağının diğer bir dini grubun üyeleri tarafından sıradan bir tüketim nesnesi olarak görülmesi suretiyle “aşığılanması” kabul edilemez bir davranış olarak değerlendirilebilir. Hindistan’da, Müslümanların ineği normal bir besin kaynağı görmelerinin, onların Hindularla yaşadıkları çatışmaların önemli bir gerekçesi sayılması bu duruma örnek olarak gösterilebilir.

Dinin beslenme konusundaki direktifleri bazı durumlarda dindar bireylerin sadece zihniyetleri üzerinde değil, onların dürtüsel eğilimlerini bile belirleyebilmektedir. Söz gelimi dindar bir Müslümanın yemek masasında domuz yahnisi gördüğünde kendisini huzursuz hissetmesi buna örnek olarak verilebilir. Bu durum dinin beslenme konusunda belirlediği değer ve normları içselleştiren bireylerin kimlik algısını tahkim ederek biz ve öteki şeklindeki ayrımı belirginleştirebilir. Bu da beslenme konusunda inanç ve pratikleri farklı olan birey ve grupları ötekileştirmenin önemli bir gerekçesi haline gelebilir.

Besinler, dinler arasında rekabetin temel araçlarından biri olarak işlevselleştirilebilirler. Bu konuda dini otoriteler, dini cemaatin kimliğini konsolide etmek için öteki ile farklılıkları belirginleştirmeyi pratik bir yol olarak görebilirler.

10 Nazife Gürhan, “Toplumsal Değişme ve Yemek Kültürü Üzerine Sosyolojik Bir Çözümleme: Mardin Örneği”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/54 (2017), 2.

11 Mehmet Can Çarpar, “Beslenme, Kimlik ve Erkeklik: Et Yemenin Sosyolojisi”, *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 40/1 (2020), 252.

12 Atsuko Ichijo - Ronald Ranta, *Yemek ve Ulusal Kimlik*, çev. Emrullah Ataseven (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 18.

13 Vatika Sibal, “Food: Identity of Culture and Religion”, *Scholarly Research Journal For Interdisciplinary Studies* 6/46 (2018), 2.

14 Mihalis Mentinis, *Yemeğin Sosyopolitikası, Neoliberal Çağda Yemek Ritüelleri* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021), 89.

15 Kılıç, *İlahi Dinlerde Yiyecek ve İçecekler*, 3.

Nitekim 15. Yüzyıl Avrupa'sında 8. Papa Clementine'nin kahveyi bir Müslüman içeceği olarak görmesi¹⁶ ve toplumu kahve tüketiminden uzak tutmaya çalışması söz konusu dinsel rekabetin beslenme rejimleri üzerindeki etkisine ve dini kimliğin, besinlere yönelik dinsel değer biçmeler aracılığı ile korunması çabalarına örnek olarak verilebilir.

2. Yeni Dini Hareketlerden Hare Krişna

Yeni Dini Hareketler, 20. yüzyılda ortaya çıkan ve temel kabulleri itibariyle ana akım dinlerden farklı özellikler gösteren inançlar için kullanılan bir adlandırmadır.¹⁷ Bu hareketler çoğunlukla klasik dinlerin iman, ibadet ve dini sistemlerini protesto etmek suretiyle ortaya çıkmışlardır. Artık dini dünyanın yaygın bir olgusu olarak kabul edilen Yeni Dini Hareketler gittikçe daha fazla yaygınlık göstermektedirler. Günümüzde mensuplarının sayısının beş ile on milyon arasında olduğu düşünülmektedir.¹⁸ Yeni Dini Hareketlerden biri de Hare Krişna'dır. Bu hareket ABD'nin New York şehrinde 1966 yılında kurulmuştur. Adını Hinduizm'deki Krişna adındaki tanrıdan almıştır. Batı'da Uluslararası Krişna Bilinci Derneği (ISKCON) ismiyle de bilinmektedir.¹⁹ Hare Krişna hareketi beş yüz büyük merkez ve tapınak, yüze yakın vejetaryen restoran, binlerce yerel toplantı grubu ve çok çeşitli topluluk projelerine sahip bir dini harekettir.²⁰

Bu hareketin temel amacı Hinduizm öncesi Vedik kültürünü ve dinini yaşatmaktır.²¹ Hare Krişna hareketine göre mutlak tanrı Krişna'dır. Hare Krişna mensupları diğer dinlerdeki tanrıları da Tanrı Krişna'nın farklı tezahürleri olarak kabul ederler.²² Hare Krişna hareketinde bir dini otorite olarak guru (dini konuda rehberlik ve liderlik eden kişi) yüksek bir dini statüye sahiptir. Bu harekete göre guru Hinduzim'de en önemli tanrı olan Krişna bilinciyle ilk iletişimi başlatan kişidir ve bu yüzden dini olarak büyük bir öneme sahiptir. Harekete göre guruya koşulsuz olarak teslimiyet göstermek gerekir.²³

Hare Krişna, Hinduizm'deki Vaishnava mezhebinden Sankaraçarya'nın görüşlerini referans alarak Hinduizm'in soyut Tanrı anlayışına tepki olarak ortaya çıkan dini bir akımdır. Hare Krişna Türkiye'de henüz yaygın ve tanınmış bir dini hareket değildir.²⁴ Bu hareket Avrupa ve Amerika'da oldukça geniş bir üye kitlesine sahiptir. Apokaliptik bir inancı benimsemesi, Hare Krişna'nın Amerika'da yaygınlaşmasının en önemli nedenleri arasında sayılmaktadır.²⁵ Amerika Birleşik Devletleri'nde diğer Yeni Dini Hareketler gibi Hare Krişna'nın da ilgi görmesinde, kimlik karmaşası yaşayan gençlerin farklı kültürlere olan ilgisi bir diğer neden olarak gösterilmektedir. Hare Krişna'ya katılanların çoğunlukla genç ve orta ve üst sınıf ailelerden gelen Anglo-Amerikan hippileri olduğu ifade edilmektedir. Bu gençlerin çoğunun, Hare Krişna'ya katılmadan önce, savaş karşıtı hareketlerde yer aldıkları ve esrar, LSD ve diğer halüsinojen uyuşturucu türlerini deneyen kişilerden olduğu belirtilmiştir.²⁶

2.1. Hare Krişna Hareketinde Beslenme Alışkanlıkları Aracılığıyla Dini Kimlik İnşası

Hare Krişna hareketinde beslenmeye ilişkin inanç ve pratikler büyük bir öneme sahiptir. Bu nedenle bazı kaynaklarda bu hareket "mutlak dini" olarak da adlandırılmaktadır. Hare Krişna üyeleri, yemek pişirmenin kutsal bir deneyim olduğuna inanmaktadırlar. Onlara göre yemeğin hazırlanması ve yenmesi şefkat, şiddet içermeyen ve dengeli ya-

16 Salah Zaimeche, "The Coffee Trail: A Muslim Beverage Exported to the West", *Foundation for Science Technology and Civilisation* 4042 (2003), 8.

17 "New Religious Movement | Definition, Types, & Facts | Britannica" (Erişim 31 Ekim 2023).

18 Mehmet Ali Kirman, "Yeni Dini Hareketler: Tanım ve Kapsam", *Nedenleri ve Niçinleriyle Yeni Dini Hareketler*, ed. Süleyman Turan - Faruk Sancar (İstanbul: Okurakademi Yayınları, 2018), 13.

19 Ali İhsan Yitik, "Hare Krişna Hareketi", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/14 (2001), 94.

20 "What is ISKCON » Home - ISKCON - The Hare Krishna Movement" (Erişim 20 Ekim 2023).

21 Ali Rafet Özkan, "Hare Krişna", *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*, ed. Süleyman Turan - Emine Battal (İstanbul: Okurakademi Yayınları, 2020), 215.

22 Hilal Doğan, "Hare Krishna Hareketi ve Türkiye'deki Faaliyetleri", *E-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, (2011), 70.

23 Hilal Doğan, *Batı'da Ortaya Çıkan Yeni Dini Hareketler: Hare Krishna Hareketi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 33.

24 Yitik, "Hare Krişna Hareketi", 95.

25 Yitik, "Hare Krişna Hareketi", 98.

26 Eugene V. Gallagher - W. Michael Ashcraft (ed.), *Introduction to New and Alternative Religions in America* (Westport, Usa: Greenwood Press, 2006), 26.

şam ilkelerine dayanmalıdır.²⁷ Bu nedenle, Hare Krişna mensupları et, balık ve yumurta tüketiminden uzak durmakta ve lakto-vejetaryen beslenmeyi savunmaktadırlar. Öte yandan bu harekette, yemeklerini kutsal metinlerin kurallarına göre sevgiyle Tanrı'ya sunan kişinin günahlarından kurtulacağına ve iyi bir karmaya sahip olacağına inanılmaktadır. Hare Krişna hareketine göre hayvan öldürmeyi durdurmak kolektif karmik borcu azaltır ve modern dünyanın başına bela olan savaşların dehşetinin hafifletilmesine yardımcı olur. Bu hareketin temel inançları arasında, kutsal Veda metinlerinde hayvanların kurban edilmesine dair kesin kısıtlayıcı kuralların bulunduğu, buna rağmen hayvan kurban edenlerin şeytani eğilimlere sahip kimseler olduğu şeklinde bir kabul söz konusudur.²⁸ Bu hareket et yemeyi, karma yasası gereği, günümüzdeki savaşların, cinayetlerin ve tecavüzlerin nedeni olarak görmektedir.²⁹

Hare Krişna üyeleri vejetaryen beslenmenin ötesinde aktif olarak vejetaryenliği teşvik etmektedirler. Krişna hareketinin adanmışları, bir milyondan fazla basımı yapılan, *Higher Taste Vejetaryen* adlı yemek kitabı da dahil olmak üzere birçok yemek kitabı yazmışlardır. Hare Krişna hareketi aynı zamanda Amerika'da *Food for Life* programı aracılığıyla her gün bir milyondan fazla kişiye kutsanmış ücretsiz yemek dağıtımını yapmaktadır. Hareket üyeleri dünyanın en kapsamlı ücretsiz vejetaryen gıda yardım programına sahip olmakla övünmektedirler.³⁰

Hare Krişna mensuplarına göre dünyadaki açlık sorununun en büyük nedeni artan et tüketimi olarak gösterilmektedir. Onlara göre endüstriyel çiftçilik ve hayvancılığın artması yüzünden dünyadaki tarım arazileri yok edilmekte, dünyadaki açlığın bitirilmesi için endüstriyel hayvancılığın durdurulması gerekmektedir. Bunun için de insanların beslenme alışkanlıklarının değişmesi, vejetaryen beslenme düzenine geçilmesi bir zorunluluk olarak görülmektedir.³¹

Hare Krişna hareketi dini gerekçelerle soğan ve sarımsak tüketilmesini doğru bulmamaktadırlar.³² Hare Krişna hareketine göre tanrı Krişna'ya sunulması doğru olmayan yiyeceklerin hareket mensupları tarafından da yenilmemesi gerekir. Sarımsak, soğan gibi yiyecekler insanın sadece nefesini değil bedeninin de kokmasına sebep olan yiyeceklerdir. Bu nedenle bu yiyecekler tanrıyı rahatsız edebilir ve ona ibadet etmeyi engeller.³³

Hare Krişna hareketi yemek dağıtımına dayalı yardım çalışmalarını temelde dini bir saik ile yapmaktadır. Bu hareket açısından yemek verilen kimselerin manevi bir kimlik kazanmaları öncelikli bir hedeftir.³⁴ Hareketin, dünyanın hemen her yerindeki restoranları Hare Krişna tapınakları gibi dizayn edilmekte ve buralara gelen vejetaryen kişilerin hareketi yakından tanımaları sağlanmaktadır. Bu stratejinin amacına nasıl hizmet ettiğini, Portekiz'in Lizbon şehrindeki bir Hare Krişna restoranına dair yapılmış müşteri yorumlarından anlamak mümkündür. Zira bu restorana gitmiş kimselerin orayı sadece bir restoran olarak değil bir tapınak olarak gördükleri anlaşılmaktadır.³⁵

Hare Krişna mensupları için mutfak, dini açıdan büyük bir öneme sahiptir. Mutfak, Hare Krişna üyeleri için Krişna yemeklerini deneyimleme, bu yemeklerin hazırlık süreçlerini öğrenme ve hareketin diğer üyeleriyle bir araya gelmeye imkân sağlaması itibarıyla kilit bir role sahiptir. Hareketin yardım etkinliklerinin çoğunun, mutfak veya yemek dağıtımını için ayrılan mekânlarda gerçekleştirilmesi mutfaka verilen önemi pekiştirmektedir.

Özellikle yiyeceğe ulaşamayan insanlara yönelik yemek yardımları odaklı yoğun çalışmalar Hare Krişna hareketine, beslenme üzerinden kendisini topluma açma imkânı sağlamaktadır. Muhtaçlara yönelik yemek yardımı çalışmaları sırasında Hinduizm'deki tanrı Krişna hakkında övücü bilgilendirmeler yapılması, hareketin beslenme üzerinden misyonerlik faaliyeti yürütmesi olarak değerlendirilmektedir. Hare Krişna hareketinin kuruluş sürecinden itibaren Amerika Birleşik Devletleri'nde ziyafetlerini pazar günlerinde vermiştir. Bu uygulama, o gün kiliseye gitmek isteyen kimseler için Hare Krişna tapınağına gitmeyi cazip hale getirme çabası olarak anlaşılmıştır.

Hare Krişna hareketinde yemek bir ritüel olarak hareketin kuruluşundan itibaren büyük bir öneme sahip olmuştur. Nitekim hareketin ilk üyelerine öncelikle beslenme kuralları öğretilmiş ve benimsenen yemek yapma şekli bizzat hareketin kurucusu Srila Prabhupada tarafından öğretilmiştir.³⁶ Ayrıca hareket tarafından 1966 yılından günümüze kadar yayınlanan *Back to Godhead* dergisinde Krişna esaslarına göre yemek tarifleri yer almıştır. Dergide tanrı Kriş-

27 Sama Devi Dasi, *The Hare Krişna Cook Book Recipes for The Satisfaction of The Personality of Godhead* (Culver City, California: International Society for Krishna Consciousness, 1973), 9.

28 "Bg. 4.7", *Prabhupada.io* (Erişim 12 Kasım 2023).

29 Doğan, *Batı'da Ortaya Çıkan Yeni Dini Hareketler: Hare Krishna Hareketi*, 75.

30 "Vegetarianism", *ISKCON - The Hare Krishna Movement* (Erişim 30 Ekim 2023).

31 "Solution to World Hunger - Food for Life Global" (Erişim 07 Kasım 2023).

32 "Veganism - Food for Life Global" (Erişim 07 Kasım 2023).

33 "Why No Garlic or Onions? | Krishna.com" (Erişim 16 Mart 2023).

34 Tamas Lestar, "Conviviality?: Eating Together with Hare Krishna Believers", *Food Studies An Interdisciplinary Journal* 8/3 (2018), 19.

35 "Hare Krishna, Lizbon - Restoran Yorumları, Fotoğraflar ve Telefon Numarası", *Tripadvisor* (Erişim 12 Kasım 2023).

36 Doğan, *Batı'da Ortaya Çıkan Yeni Dini Hareketler: Hare Krishna Hareketi*, 47.

na mutfağı adlı bir bölüm de yer almaktadır.³⁷ Bu hareketin yemek ve beslenme konusundaki bu hassasiyeti, mensuplarının beslenme rejimlerini kendilerine özgü kılmakta ve bu durum onlara özgül bir kimlik kazandırmaktadır.

Hare Krişna üyelerinin et, yumurta ve balık gibi hayvansal gıdaları tüketmeleri yasaktır. Onlara göre hayvanlar ve bitkiler birer ruha sahiptirler ve onların da yaşama hakları vardır. Dolayısıyla hayvanlar, bitkiler ve insanlar için dünya daha yaşanılır hâle getirilmelidir. Hareketin üyeleri, alkol ve uyuşturucu kullanımından da men edilmişlerdir.³⁸ Hare Krişna mensupları için beslenmede temel ilke hayvanlara zarar verilmemesidir.³⁹ Hare Krişna öğretisine göre yaşayan her canlı tanrının bir çocuğudur ve tanrı hiçbir çocuğunun öldürülmesini istemez. Hayvanlara zarar veren veya öldüren kişiler bu eylemlerinin cezai karşılığını görecektir. Örneğin bir hayvanı öldüren kişi, bir sonraki hayatında o hayvan tarafından öldürülecektir. Herhangi bir hayvanı öldürmek suçtur; ancak yer, gök ve hava âleminin anası olarak görülen inekleri öldürmek en kötü davranıştır.⁴⁰

Hare Krişna'ya göre yemek yemenin amacı kişinin yaşam süresini uzatmak, aklı arıtmak ve vücudu güçlendirmektir. Sağlık için en faydalı besinler pirinç, şeker, buğday, sebzeler ve süt ürünleridir. Bütün bu besinler sağlıklı olmalarının yanında saf ve doğal niteliklere sahiptirler. Hare Krişna mensuplarına göre aslında diğer birçok dinin özünde de vejetaryen beslenme vardır ancak bu dinler zamanla tahrif oldukları için mensupları vejetaryenlikten uzaklaşmıştır.⁴¹

Hare Krişna hareketi dini veya seküler gerekçelerle üyelerinin beslenme biçimlerini sıkı normlarla düzenlemektedir. Hareket üyeleri, tamamen dini gerekçelerle sarımsak, mantar, soğan, çay ve kahve gibi gıdaları tüketmekten uzak durmaktadırlar. Buna karşın beslenme rejimlerinde çoğunlukla çeşitli bitkiler, bal, şeker, baharat ve sebzelerle birlikte peynir ve yoğurt gibi hayvansal gıdalar yer almaktadır.⁴²

Hare Krişna hareketinin beslenme konusundaki hassasiyetinin bir diğer göstergesi de yiyeceklerin hazırlanma sürecinin de dinselendirilmesidir. Bu hareketin inancına göre yemeklerin hazırlanma sürecine tanrı Krişna tahayyülü eşlik etmelidir. Zira tanrı Krişna düşünülmeden hazırlanmış olan yiyecekler tam olarak temiz sayılmazlar.⁴³ Hareketin üyelerinin yayınladığı bazı yemek kitaplarında tanrı Krişna'yı memnun edecek vejetaryen yemek tarifleri bulunmaktadır. Buna göre bazı sebzelerin pişirilme yöntemleri ve hazırlanış şekillerinin amacı bireylerin sağlığını iyileştirmenin yanında tanrı Krişna'yı da memnun etmektir. Örneğin; pirincin tane tane kalacak şekilde pişirilmesi, yumuşak olması, bazı sebzelerin köri ile birlikte servis edilmesi ve en önemlisi servisin sade bir sunum şeklinde olması tanrıyı memnun eder. Ekmeğin tam ve kabartılmadan pişirilmesi de Hare Krişna hareketinde beslenme konusunda dikkat edilmesi gereken bir husustur.⁴⁴

Vejetaryen bir dini hareket olmasından dolayı Hare Krişna hareketine göre beslenme yasaklı olmayan sebze ve meyvelerle ve sade olmalıdır. Ayrıca sebzelerin mevsiminde yenilmesi ve tanrı Krişna'ya da mevsiminde sunulması Hare Krişna hareketinde önemlidir. Ayrıca yemek hazırlanırken kesinlikle tadına bakılmaması gerekmektedir. Hazırlanan yemekler ilk önce tanrı Krişna'ya sunulmalı daha sonra yenmelidir. Yemeğin tadına bakan ilk kişinin tanrı Krişna olması gerekmektedir.⁴⁵ Yemekler, tanrı Krişna'ya sunulduktan sonra yenmeye hazır gelir ve lezzetli olur. Aslında bu bir nevi insan ve tanrı arasında bir sevgi alışverişidir. Tanrıya sunulan yemekler insana sevgi olarak geri döner.⁴⁶

Beslenme konusunda kendine has normları ile ön plana çıkan Hare Krişna hareketinde beslenme aynı zamanda hareketin üye kazanması konusunda oldukça işlevseldir. Bu hareketin, kendi mensupları dışındaki insanlara vejetaryenliği, hayvanları koruma ve sağlıklı beslenme gibi değer ve ilkeler üzerinden temellendirmeleri, hareketin dışarıdan insancıl bir oluşum olarak görülmesine katkı sağlamaktadır. Bu durum bir taraftan Hare Krişna hareketinin dışarıdan tanımlanmasında beslenmenin önemli bir değişken olmasını sağlamakta diğer taraftan hareketin üyelerinin

37 “Tikkis or Tiny Taters? — Lord Krsna’s Cuisine – Back to Godhead” (Erişim 04 Kasım 2023).

38 Özkan, “Hare Krişna”, 218.

39 Mayukh Dewan, “An Ethnographic Inquiry Towards ‘Hare-Rama Hare Krishna’ Religious Tourists Food Consumption Habits While on Holiday in India”, *Journal Of Gastronomy Hospitality and Travel* 3/1 (2020), 32.

40 Doğan, *Batı’da Ortaya Çıkan Yeni Dini Hareketler: Hare Krishna Hareketi*, 74.

41 Doğan, *Batı’da Ortaya Çıkan Yeni Dini Hareketler: Hare Krishna Hareketi*, 76.

42 Dewan, “An Ethnographic Inquiry Towards ‘Hare-Rama Hare Krishna’ Religious Tourists Food Consumption Habits While on Holiday in India”, 32.

43 Dewan, “An Ethnographic Inquiry Towards ‘Hare-Rama Hare Krishna’ Religious Tourists Food Consumption Habits While on Holiday in India”, 37.

44 Dasi, *The Hare Krişna Cook Book Recipes for The Satisfaction of The Personality of Godhead*, 28.

45 Dasi, *The Hare Krişna Cook Book Recipes for The Satisfaction of The Personality of Godhead*, 12.

46 Jemal Nath, “God is a Vegetarian’: The food, health and bio-spirituality of Hare Krishna, Buddhist and Seventh - Day Adventist Devotees”, *Health Sociology Review* 19/3 (2010), 310.

kimlik ve benlik algılarının şekillenmesinde beslenmeye ilişkin inanç ve değerleri kapsamlı bir etkiye sahip bir faktör haline getirmektedir.⁴⁷ Hare Krişna hareketine yakın olan bazı web sitelerinde sağlıklı ve fit bir bedene sahip olmak için Hare Krişna hareketine mensup Yogilerin (Yoga eğitmenleri) diyetlerinin uygulanması önerilmektedir.⁴⁸ Harekete sonradan katılan kişiler önceki kimliklerinden vazgeçmek zorundadırlar. Bunu sağlamak için harekete katılan erkeklerin saçları kesilmekte, kıyafetleri, paraları ve kişisel eşyaları tapınağa bağışlanmakta ve kendisine Sanskritçe yeni bir isim verilmektedir. Harekete katılan kişinin yemek ve barınma ihtiyacının tapınak tarafından giderilmesi bireyin Hare Krişna beslenme kurallarına alışması açısından oldukça işlevsel olmaktadır.⁴⁹

Sonuç

Beslenme insanlık tarihi boyunca sadece biyolojik bir ihtiyaç değil aynı zamanda insan kültürünün çeşitli bileşenleri açısından çok önemli anlamlar içeren bir olgu olmuştur. İnsanlar besinlere kutsiyet atfederek onları metafizik alana taşımışlardır. Dolayısıyla tarih boyunca beslenmeye dair oluşturulan anlam setlerinin, insanların kültürel kimliklerinin oluşumunda önemli bir rolü olmuştur.

Dinler, bireyin dini kimliğini inşa ve idame süreçlerinde besinleri önemli bir araç olarak kullanmışlardır. Bu amaçla dinler kendi mensupları için kimlik oluşturma sürecinde beslenme konusunda çokça normlar ihdas etmiştir. Bu normların tahkim edilmesinde dini ritüellerde besin kaynaklarına yer verilmiş, beslenmeye ilişkin duyguları ifade eden durum ve pratikler bu ritüellerin önemli bir parçası olmuştur. Diğer taraftan dini bir kimlik edinen bireyler de kimliklerini beslenme alışkanlıklarına sahip çıkarak korumuşlardır.

Yeni üyeler kazanma, üyelerine özgün bir kimlik kazandırma ve onların gruba aidiyetlerini pekiştirme, ötekiler ile aralarındaki farklılıkları öne çıkararak grup kimliğini belirginleştirme süreçlerinde beslenmenin bir araç olarak kullanıldığı yapılardan biri de Yeni Dini Hareketlerdir. Bu hareketlerden biri de beslenme konusunda detaylandırılmış inanç ve normlar benimsemiş ve bunları dini doktrinin temel ilkeleri haline getirmiş olan Hare Krişna'dır.

Hare Krişna, yaymaya çalıştığı Vedic öğretisi gereği vejetaryenliği benimsemiş bir harekettir. Bu hareket vejetaryen beslenmeyi hem öğretisini yayma hem de mensuplarının dini ve sosyal hayatını düzenleme konusunda temel bir araç olarak kullanmaktadır. Bunun için beslenme kaynakları, bunların hazırlanması ve tüketimi konusunda titizlikle uyulması gereken kurallar benimsemiştir.

Hare Krişna'nın beslenme konusundaki inanç ve pratikleri hem onların diğer gruplardan farklılaşarak, hareketin dışındaki kimselerce daha kolay fark edilmelerini sağlamakta hem de iç grup bütünleşmesi ve gruba aidiyet duygusunun pekişmesini temin etmektedir. Hareket bu konudaki performansını geliştirmek için grup içinde dini ritüellerde, grup dışında ise sosyal yardım faaliyetlerinde vejetaryenliği etkili bir araç olarak kullanmaktadır. Bu amaçla vejetaryenliğin bir değer olarak benimsenmesi için dini ve bilimsel argümanlara başvurmaktadır.

Günümüzde gıdaya ulaşma konusundaki derin eşitsizlikler, gıda güvenliği, savaşlar, yalnızlık ve kimlik bunalımları gibi küresel problemler karşısında Hare Krişna gibi yapıların gıda ve beslenme konusunda, bahsedilen problemlerin semptomlarını azaltıcı değerlere yönelme çağrısında bulunmaları bu problemlerle yüz yüze olan kimseler, özellikle gençler için söz konusu hareketlere katılımı cazip hale getirmektedir. Yoksulluk ve kimlik bunalımı içindeki toplumsal kesimlerden insanlar Hare Krişna gibi hareketlere katılmakla hem güçlü bir grup aidiyeti geliştirmek suretiyle kimlik bunalımını aşmakta hem de gıda güvencesizliğinin neden olduğu korkulardan kurtulmaktadır. Öte yandan çeşitli dini ve felsefi referanslarla da temellendirilmiş olarak vejetaryenliğin gittikçe yayılan bir değer ve gerçeklik haline gelmesi Hare Krişna gibi hareketlerin öğretilerini yayma konusunda ellerini güçlendirmektedir.

47 Dasi, *The Hare Krişna Cook Book Recipes for The Satisfaction of The Personality of Godhead*, 9.

48 templatemo, "Sri Prabhupada Lila" (Erişim 30 Ekim 2023).

49 Doğan, "Hare Krishna Hareketi ve Türkiye'deki Faaliyetleri", 70.

Kaynakça

- Civitello, Linda. *Mutfak & Kültür - İnsanın Beslenme Tarihi*. çev. Z. Nilüfer Nahya - Saim Örnek. Ankara: Bilim ve Sanat, 1. Basım, 2019.
- Çarpar, Mehmet Can. "Beslenme, Kimlik ve Erkeklik: Et Yemenin Sosyolojisi". *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 40/1 (2020).
- Dasi, Sama Devi. *The Hare Krişna Cook Book Recipes for The Satisfaction of The Personality of Godhead*. Culver City, California: International Society for Krishna Consciousness, 1973.
- Dewan, Mayukh. "An Ethnographic Inquiry Towards 'Hare-Rama Hare Krishna' Religious Tourists Food Consumption Habits While on Holiday in India". *Journal Of Gastronomy Hospitality and Travel* 3/1 (2020), 30-41.
- Doğan, Hilal. *Batı'da Ortaya Çıkan Yeni Dini Hareketler: Hare Krishna Hareketi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Anabilimdalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Doğan, Hilal. "Hare Krishna Hareketi ve Türkiye'deki Faaliyetleri". *E-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*.
- Gallagher, Eugene V. - W. Michael Ashcraft (ed.). *Introduction to New and Alternative Religions in America*. Westport, Usa: Greenwood Press, 1. Basım, 2006.
- Gürhan, Nazife. "Toplumsal Değişme ve Yemek Kültürü Üzerine Sosyolojik Bir Çözümleme: Mardin Örneği". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/54 (2017).
- Gürhan, Nazife. "Yemek ve Din: Yemeğin Dini Simgesel Anlamları Üzerine Bir İnceleme". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Merkezi* 6/2 (2017).
- Ichijo, Atsuko - Ranta, RONALDA. *Yemek ve Ulusal Kimlik*. çev. Emrullah Ataseven. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Karaca, Oya Berkay. "Kültür, Din ve Yemek Etkileşimi Çerçevesinde Arap Mutfağının Kavramsal Olarak İncelenmesi: Adana İli Örneği". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/2 (2016).
- Kılıç, Sami. *İlahi Dinlerde Yiyecek ve İçecekler*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.
- Kirman, Mehmet Ali. "Yeni Dini Hareketler: Tanım ve Kapsam". *Nedenleri ve Niçinleriyle Yeni Dini Hareketler*. ed. Süleyman Turan - Faruk Sancar. İstanbul: Okurakademi Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Lestar, Tamas. "Conviviality?: Eating Together with Hare Krishna Believers". *Food Studies An Interdisciplinary Journal* 8/3 (2018).
- Mentinis, Mihalis. *Yemeğin Sosyopolitikası, Neoliberal Çağda Yemek Ritüelleri*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Metheny, Karen B. - Mary C. Beadyrt (ed.). *Archaeology Of Food*. Maryland, USA: Rowman & Littlefield, 2015.
- Nath, Jemal. "God is a Vegetarian": The food, health and bio-spirituality of Hare Krishna, Buddhist and Seventh - Day Adventist Devotees". *Health Sociology Review* 19/3 (2010), 356-368.
- Özkan, Ali Rafet. "Hare Krişna". *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*. ed. Süleyman Turan - Emine Battal. İstanbul: Okurakademi Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Schivelbusch, Wolfgang. *Keyif Verici Maddelerin Tarihi, Cennet, Tat ve Mantık*. çev. Zehra Aksu Yılmaz. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 4. Basım, 2020.
- Sibal, Vatika. "Food: Identity of Culture and Religion". *Scholarly Research Journal For Interdisciplinary Studies* 6/46 (2018), 1098-10915.
- Standage, Tom. *İnsanlığın Yeme Tarihi*. çev. Gencer Çakır. İstanbul: Maya Kitap, 4. Basım, 2016.
- templatemo. "SriL Prabhupada Lila". Erişim 30 Ekim 2023. https://srilaprabhupadalila.org/read/SPFNPC_0760
- Toomre, Joyce. *Food in Russian History and Culture*. ed. Musya Glants. Bloomington, USA: Indiana University Press, 1997.
- Uçkan Çakır, Merve. *Van İlinde Yaşayan Bireylerin Dini Yönelimlerinin Yeme Motivasyonları Üzerindeki Etkileri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Yitik, Ali İhsan. "Hare Krişna Hareketi". *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/14 (2001), 93-107.
- Zaimeche, Salah. "The Coffee Trail: A Muslim Beverage Exported to the West". *Foundation for Science Technology and Civilisation* 4042 (2003).
- Prabhupada.io. "Bg. 4.7". Erişim 12 Kasım 2023. <https://prabhupada.io/books/bg/4/7>
- Tripadvisor. "Hare Krishna, Lizbon - Restoran Yorumları, Fotoğraflar ve Telefon Numarası". Erişim 12 Kasım 2023. http://www.tripadvisor.com.tr/Restaurant_Review-g189158-d6869150-Reviews-Hare_Krishna-Lisbon_Lisbon_District_Central_Portugal.html
- "New Religious Movement | Definition, Types, & Facts | Britannica". Erişim 31 Ekim 2023. <https://www.britannica.com/topic/new-religious-movement>
- "Solution to World Hunger - Food for Life Global". Erişim 07 Kasım 2023. <https://ffl.org/solution-to-world-hunger/>
- "Tikkis or Tiny Taters? — Lord Krsna's Cuisine – Back to Godhead". Erişim 04 Kasım 2023. <https://back2godhead.com/lord-krsnas-cuisine-11/>
- "Veganism - Food for Life Global". Erişim 07 Kasım 2023. <https://ffl.org/veganism/>

ISKCON - The Hare Krishna Movement. "Vegetarianism". Erişim 30 Ekim 2023. <https://www.iskcon.org/beliefs/vegetarianism.php>

"What is ISKCON » Home - ISKCON - The Hare Krishna Movement". Erişim 20 Ekim 2023. <https://www.iskcon.org/about-us/what-is-iskcon.php>

"Why No Garlic or Onions? | Krishna.com". Erişim 16 Mart 2023. <https://www.krishna.com/why-no-garlic-or-onions>

Extended Abstract

Religions have used food as an important tool in the process of constructing and maintaining an individual's religious identity. For this purpose, religions have established many norms regarding nutrition in the process of creating identity for their followers. In the reinforcement of these norms, food sources have been included in religious rituals, and situations and practices expressing feelings related to nutrition have become an important part of these rituals. On the other hand, individuals who have acquired a religious identity have also protected their identities by taking care of their nutritional habits.

Religion develops the individual's religious identity by constructing values and norms that regulate his/her daily life. In this process, it symbolizes sources of nutrition and forms of nutrition. Each religious group emphasizes its differences against other religious or cultural associations as out-groups. The quality of the relationship with other religious groups is a very effective variable in the formation of a religious group's nutritional regime. When there is rivalry or hostility between religious groups, this rivalry is reflected in the values, norms, and practices regarding nutrition.

One of the structures that uses nutrition as a tool in the process of gaining new members, providing their members with a unique identity reinforcing their sense of belonging to the group, and clarifying the group identity by highlighting the differences between them and others are the New Religious Movements. One of these movements is Hare Krishna, which adopted detailed beliefs and norms regarding nutrition and made these the basic principles of religious doctrine.

In the Hare Krishna movement, beliefs and practices regarding nutrition are of great importance. In some sources, this movement is also called the "culinary religion". Hare Krishna members believe that cooking is a sacred experience. According to them, the preparation and eating of food should be based on the principles of compassion, non-violence, and balanced living. For this reason, Hare Krishna members avoid consuming meat, fish, and eggs and advocate a vegetarian diet. On the other hand, in this movement, it is believed that a person who lovingly offers his food to God according to the rules of the holy texts will be freed from his sins and have good karma.

Hare Krishna's beliefs and practices regarding nutrition both differentiate them from other groups and make them more easily recognized by those outside the movement. They also ensure that the group integrates and strengthens the sense of belonging to the group. To improve its performance in this regard, the movement uses vegetarianism as an effective tool in religious rituals within the group and in social assistance activities outside the group. To this end, it resorts to religious and scientific arguments to have vegetarianism adopted as a value. Among the fundamental beliefs of this movement is that there are strict restrictive rules regarding the sacrifice of animals in the sacred Vedic texts, yet it is accepted that those who sacrifice animals are people with demonic tendencies. This movement sees meat-eating as the cause of today's wars, murders, and rapes, due to the law of karma.

Hare Krishna members are forbidden from consuming animal products such as meat, eggs, and fish. According to them, animals and plants have a soul and they also have the right to live. Therefore, the world should be made more livable for animals, plants, and people. Members of the movement are also prohibited from using alcohol and drugs. The basic principle in nutrition for Hare Krishna members is not to harm animals. According to Hare Krishna's teachings, every living creature is a child of God and God does not want any of His children to be killed. Those who harm or kill animals will be punished for their actions. For example, a person who kills an animal will be killed by that animal in their next life. Killing any animal is a crime; however, killing a cow, which is considered the mother of the earth, sky, and air worlds, is the worst behavior.

Since it is a vegetarian religious movement, according to the Hare Krishna movement, the diet should be simple and with vegetables and fruits that are not forbidden. In addition, eating vegetables in season and offering them to God Krishna in season is important in the Hare Krishna movement. In addition, while preparing food, it is necessary not to taste it. The prepared food should first be offered to God Krishna and then eaten. The first person to taste the food should be God Krishna. After the food is offered to God Krishna, it is ready to be eaten and it is delicious. This is a kind of love exchange between man and God. The food offered to God returns to man as love.

The Hare Krishna movement does not find it appropriate to consume onions and garlic for religious reasons. According to the Hare Krishna movement, food that is not appropriate to offer to God Krishna should not be eaten by the movement members. Foods such as garlic and onions are foods that not only cause bad breath but also body odor. Therefore, these foods can disturb the god and prevent worshipping him.

In the Hare Krishna movement, which stands out with its norms regarding nutrition, nutrition is also quite func-

tional in terms of gaining members. The fact that this movement bases its members on values and principles such as vegetarianism, animal protection, and healthy nutrition contributes to the movement being seen as a humane formation from the outside. This situation, on the one hand, ensures that nutrition is an important variable in defining the Hare Krishna movement from the outside, and on the other hand, it makes the beliefs and values regarding nutrition a factor that has a comprehensive effect on the formation of the identity and self-perception of the members of the movement.

MÜSLÜMANLARIN ERKEN TARİHİNDE İKİ KARŞIT ZİHNİYET: KADERCİ İKTİDAR & KADERÎ MUHALEFET

Hüseyin MARAZ

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, Eskişehir, Türkiye.
huseyin.maraz@ogu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-9751-7396>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 07/07/2024, Accepted / Kabul Tarihi: 03/12/2024
DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1511542>

MÜSLÜMANLARIN ERKEN TARİHİNDE İKİ KARŞIT ZİHNİYET: KADERCİ İKTİDAR & KADERÎ MUHALEFET

Öz

Emevî rejiminin benimsediği cebr ve ircâ ideolojisi, kendi iktidarlarına ilahî meşrûiyet sağlama dışında bir amaç taşımıyordu. Çünkü Allah, bu ailenin yönetici olacağına ezelde hükmetmiş, insanların canları ve malları üzerinde her tür tasarruf hakkı da bu aileye verilmişti. İnsanların talep ve iradeleriyle mevcut kararı değiştirme çabaları, ilahî yazgıda olası bir değişimi sağlayamazdı. Bu nedenle rejim, insanın fiillerinden sorumlu olduğunu ilan eden ve özgürlüğü savunan düşünürlere karşı sert ve acımasız bir tutum sergiledi. Kaderiyye adıyla ünlenen muhalif kanat ise cebre karşılık insanları özgürlüğe çağırıyordu. Onlar, itaat ve biatin insanların ruhlarında kökleşmesine itiraz eden bir direniş başlatmıştı. Bütün insanlar, akıl ve iradeleriyle özgürce tercih ettikleri fiillerinden sorumludur ve özellikle yetki sahipleri kamusal yetki ve tasarruflarının hesabını verebilmelidir. Yetki ihlâli durumunda ise görevin sağladığı yasal haklarından vazgeçebilmelidir. Çünkü kaderiyye mensupları, sorumluluk ve yasal müeyyidelere bağlılığın kader fiillerinden olduğuna inanıyordu. Kaderiyye ve cebr taraftarları arasındaki bu gerilim, Müslümanların erken dönem tarihî tecrübesiydi. Bu doğrultuda makale, Müslümanların erken tarihinde karşıt iki eğilimin muhayyilesinde biçimlenen kader anlayışını, dinî, siyasi ve sosyo-ahlakî tezahürleriyle gözler önüne sermeyi amaçlamaktadır. Bu da insan doğası, teo-politik olgu ve nesnel değerler odağında iktidar ve muhalefetin kader olgusuna yaklaşımlarını gündeme almayı önemli kılmaktadır. Belirlenen bu hedef ekseninde tecrübî olgulardan hareketle elde edilen bulgular, fikir-olgu irtibatı içerisinde analiz edilecektir. Nihayetinde dinî içeriğiyle siyasileşen bir kavramın insanî tasarruflara meşrûiyet sağlama ve onları yasal zemine çekme ikileminde Müslümanların tarihine etkisi izlenecektir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Kader, İhtiyar, Cebr, İktidar, Kaderî Muhalefet.

TWO OPPOSING MINDSETS IN THE EARLY HISTORY OF MUSLIMS: FATALISTIC POWER & LIBERTARIAN OPPOSITION

Abstract

The ideology of jabr and 'irja adopted by the Umayyad regime had no other purpose than to provide divine legitimacy to their rule. Because God, had decreed in eternity that this family would be the rulers. Human efforts to change the existing verdict through their demands and will could not bring about a possible change in divine destiny. For this reason, the regime took a harsh and ruthless stance against thinkers who declared that man was responsible for his actions and advocated freedom. The opposition wing, known as the Qadariyya, was calling for human freedom against divine determination in different regions. They had started a resistance that objected to obedience and allegiance being ingrained in people's souls. All human beings are responsible for the actions they freely choose with their reason and will, and especially those in authority should be held accountable for their public powers and actions. In the event of a breach of authority, they should be able to renounce the legal rights provided by their office. This is because the Qadrites believed that justice and equality in terms of responsibility and adherence to legal sanctions were fate. This tension between the Qadariyya and the adherents of the creed of jabr was an early Muslim experience. Thus, our article aims to reveal the religious and socio-moral manifestations of the understanding of fate shaped in the minds of two opposing tendencies in the early history of Muslims. This reality makes it important to bring up the approaches of the ruling and opposition to the phenomenon of fate in the focus of human nature, theo-political phenomenon and objective values. In line with this goal, the findings obtained from the empirical facts will be analyzed within the idea-fact connection. Finally, the impact of a concept that has been politicized with its religious content on the history of Muslims in the dilemma of providing legitimacy to human acts and bringing them to the legal ground will be monitored in our article.

Keywords: Kalam, Destiny, Freedom, Determination, Political Power, Qadariyya Opposition.

GİRİŞ

Kader ve cebr inancının aynı zaman aralığında ortaya çıkışı, İslam toplumunun oldukça erken bir dönemde önemli siyasi ve sosyal olayların etkisinde kaldığını göstermektedir. Süreç içerisinde yer yer iç çatışmalarla geçen hilafet yönetiminin sona ermesi ve halifeliğin saltanata dönüşerek Emevîler'e devredilmesi sorunları farklı boyutlara taşımıştır. Artık iktidar, kendi eylemleriyle yüzleşmekten kaçınmak, politik ya da dinî kararlarına ilahî bir meşrûiyet sağlamak için cebr inancını, hesap verme gereği duymamak adına ircâ doktrinini; buna mukabil muhalif taraf ise yaşananlarda ilahî iradenin doğrudan payı olmadığını, insanın özgür ve sorumlu bir varlık olduğunu, sorumluların hesap vermesi gerektiğini toplumsal tabana yaymaya çalışıyordu. Böylece halkın üzerindeki her türden istibdât, sosyo-politik istikrarsızlık ve yönetici erkin adaleti uygulamaktan uzak tavrı, rejime karşı ortaya çıkan ve onları kanlı şiddete sevk eden karşıt hareketlerin mantıksal başlangıcını teşkil ediyordu.

Kaderiye adıyla ünlenecek bu karşıt hareket, tarihin hafızasında yer edecek özgürlükçü bir adımı atıyordu. Onlar, İslam bünyesinde ortaya çıkan siyasi ve itikâdî hareketlerden biriydi. Her ne kadar ilkeleri Mu'tezilî teolojide yeniden filizlense de hareketin ömrü Emevîlerle sınırlı kaldı. Başlangıçta Emevî sultanları tarafından Kaderiye'ye ait görüşler hoş karşılanmıştı, fakat rejim için bir tehdit olarak görüldüğünde onların nazarında sapkın bir eğilime dönüştü. Kaderî öğretinin fikirleri Emevî iktidarınca oldukça sert baskılara maruz kalsa da özgürlük düşüncesiyle öne çıkan şahısların kararlı tutumları politik bir muhalefeti daima korudu.¹ Hürriyet, eşitlik, sorumluluk ve adalet talebinin öncüleri olan Kaderiye mensupları, insanın eylemlerine özgürce karar verdiği ilanıya kendi çağlarında politik cebre karşı seslerini yükseltiyorlardı. Konumu ne olursa olsun hiç kimse kötü fiillerinin sorumluluğundan kaçamazdı ve ilahî adalet, topluma haksızlık yapanlara gösterilen bir tepkiydi. Dolayısıyla insanın kaderi, bir ideoloji, inanç ya da otoritenin topluma dayatmak istediği fikir ve fiiller olamazdı. Değimez yazgı iddiasını savunmak ve buna itaat etmek insanın görevi de değildi. Aksine otoriter yapılar toplum adına hareket etmek ve onlara hesap vermek zorundaydı. Toplum maslahatını öncelermeyen fikirler ya da önkabuller itaatın değil, sorgulamanın ve eleştirinin konusuydu. Nitekim kötülüklerin çoğuna da yanlış ya da kusurlu inançlar kaynaklık ediyordu. Allah âdil olduğuna göre dinî olan her şey adaleti merkeze almalıydı. Yöneticiler de kararlarında şeffaf olmalı yasalara ve dinî değerlere uygun hareket etmeliydi. Öyleyse Allah, insanın iyi veya kötü fiillerini ezelde belirlemiş değildi. Onlara göre Allah'a hiç kimse zorla bir şey yapamaz; kendi fiillerini Allah'ın fiilleri olarak insanlara dayatamazdı. Otoriter gücün Allah'ın sesi olduğunu iddia etmesi ise toplum üzerinde hükümlanlığını güçlendirme isteği dışında bir anlam taşııyordu.

Özgürlük/sorumluluk ile zorunluluk/belirlenimcilik arasındaki gerilim, İslam toplumunu politik zeminde yürütülen teolojik tartışmaların içerisine sürükledi. İslam öncesi Araplar, önceden belirlenmiş bir kadere inanma eğilimindediler² ve Kur'an'ı da (sonrasında) aynı ruhla kabul etmişlerdi. Başta Muâviye (ö. 60/680) olmak üzere –istisnâları olsa da– sonraki halifeler bu görüşü savunmuşlardı. Tarihi süreç içerisinde cebr inancı genellikle yöneticilere uygun bir doktrin olarak görüldü. Çünkü onların idare tarzlarına ve eylemlerine yönelik itiraz ve tepkinin azalmasında böylece ahlâkî endişelerin giderilmesinde ilahî karara yaslanma pratik bir işlev görüyordu.³ Kısacası özgürlük öğretisi ile hürriyet karşıtı irade, erken dönemde fikirlerin, inançların, ideallerin, taleplerin ve hislerin bir çatışmasıydı. Croce'nin ifadesiyle, “tarih, özgürlüğün hikâyesidir.” Bütün tarih, dinî ve siyasi otoritelerin baskılarından insanlığın özgürlüğe kavuşma anlatısıdır.⁴

Buradan hareketle makalede Müslümanların erken tarihinde çatışan iki zihniyetin çağlara sirayet eden ruhu karşılaştırılarak incelenecektir. Kader öğretisi etrafında şekillenen fikrî ve fiilî mücadelenin arka planı izlenerek he-

1 Steven C. Judd, “Erken Dönem Kaderiye (The Early Qadariyya)”, *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 79, 89.

2 Dehr, Arap muhayyilesinde muayyen bir kudretin tezahürü olarak şekillenmiştir. Buna göre insan, sadece önceden takdir edilen şeylerde tasarrufla bulunabilen bir varlıktır. Böylece yaşamın başlangıcıyla yaratıcısıyla bağı koparmış ve kozmik bir güç olan dehr'in hâkimiyetine girmiştir. Artık dehr, insanın tüm hayatını yönlendiren ve onu felaketten felakete sürükleyen bir güçtür. O, olayları bizzat gerçekleştiren fâildir ve insanın bireysel olarak olaylara müdahalesi söz konusu değildir. Kur'an ise her şeyin Allah tarafından takdir edildiği fikriyle Arab'ın müşahhas olmayan dehr inancındaki boşluğu doldurmuştur. Cahiliyye'de kaderci anlayışın tezahürleri için bk. Hanifi Şahin, “İlk Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2011), 49-50.

3 Khalid Blankinship, “The Early Creed”, *Classical Islamic Theology*, ed. Tim Winter (New York: Cambridge University Press, 2008), 38-39; Allah'ın insana fiillerini özgürce yapabilmesi için tanıdığı yetki anlamıyla tevfiz, ilk kaderî eğilimlerde ilahî kudret ve iradeyi göz ardı eden bir tutum olmamıştır. Bu nedenle onların, Allah'tan bağımsız mutlak bir özgürlük anlayışı içerisinde oldukları iddia edilemez. Bu itibarla iki tevfizden söz edilebilir: İlki, Tefviz-i Teşrî: Bazı din ve aşırı fırkaların kabul ettiği düşünce. Buna göre insanın sorumluluğu ve fiillerin meydana gelişi tamamen kendisine aittir. Mazdekiyye ve Hurremiyye gibi inanç ve gruplar bu görüştedir. Diğeri de Tefviz-i Tekvîni: Allah'ın insana bazı fiilleri yerine getirebilmesi için irade ve kudret bahşettiğini ileri süren görüştür. Ma'bed el-Cühenî, Gaylan ed-Dimeşki ve Mu'tezile'nin çoğunluğu bu kanaatte olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Abdülhüseyin Hasrupenah, *el-Kelamu'l-İslami'l-Muâsir*, çev. Muhammed Hüseyin el-Vâsıtî (Necef: y.y., 2019), 173-174.

4 Hasan Hanefî, *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih-Eleştirel Bir Bakış*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000), 47.

deflenen özgünlük sağlanacaktır. Elbette ana temanın ilgisini oluşturan tarihî vakıayı tek bir kalıba sığdırıp bütünü görmezden gelmek haksızlık olacaktır. Ayrıca tek bir nedene bağlı kalarak bütün tarihi yargılamak doğru da değildir. Kaldı ki her dönemde farklı kesimlerden Müslümanların tarihine değerli katkıların yapıldığı inkâr edilemez bir gerçektir. Bu nedenle makalede kronolojik bir tarih anlatımından ziyade tarihî bir kesitin siyasi-kelâmî bağlamı izlenmeye çalışılacaktır. Burada kaderî öğretiyeye mahsus tematik benzerî çalışmaların varlığına dikkat çekerek⁵ esas gayenin zihniyetler arasında analitik bir kıyaslama denemesi olduğu vurgulanmalıdır. Bu itibarla –spesifik- olgulardan hareketle elde edilen bulgular, fikir-olgu irtibatı içerisinde analiz edilecektir. Nihayetinde dinî içeriğiyle siyasileşen bir kavramın, insanî tasarruflara meşrûiyet sağlama ve onları yasal zemine çekme ikileminde Müslümanların tarihine etkisi izlenecektir.

1. Saltanatın Doğası ve İlahî Cebr Kurgusu

Emevîler, iktidarlarını arzu ettikleri şekilde sürdürebilmek için saltanatı ve serveti iki ayrı güç olarak görmüşlerdi. Bu olgu, râşid halifeler döneminden sonra yönetim şeklini değiştirip saltanat sistemine geçmekle dünyevileşen bir zihniyetin idarî yapıya egemen olmaya başlamasıydı. Öyle ki başlangıcından itibaren de dinî, politik ve sosyo-ekonomik boyutlarıyla çıkara dayalı bir zihniyetin öncülüğünde devlet tesis edilmeye çalışıldı. Rejimin monarşik bir yapıya ve verasete dayalı bir sisteme dönüşmesi, baskıcı ve çıkar odaklı bir yönetim anlayışını ortaya çıkardı. Devlet içerisinde farklı sesleri yok etmenin ve sindirmenin yolunu, benimsedikleri istibdâî yönetim tarzı sağlıyordu.⁶ Yönetici erkin özgürlük karşıtı politik tavrı buna ilaveten diğer etnik unsurları ikinci sınıf gören eşitlik dışı uygulamaları İslam'ın doğası ile uyuşmuyordu. İslam, her şeyden önce kendisinden önceki dinlerden farklıydı. Kendi bağlularını köleleştiren bir inanç, onun ideallerine aykırıydı. Böyle bir inancın kabulü, ayrıcalıklı sınıfların (aristokrasi) varlığına imkân tanımaktı. Üstelik Hz. Peygamber bir kral değildi. O, krallar gibi yönetmek ve yaşamak da istemedi. Emevîler'e kadar ondan sonra gelen ilk dört halife de kral olmayı talep etmedi. Çünkü bir yönetici (halife) krala dönüşürse kanuna göre yönetmeyi bırakıyor, en temel insanî erdemlerden taviz verebiliyordu. Kanuna göre yönetim terk edildiği için de güç ve baskı, yönetimin yeni aygıtları oluyordu.⁷ Bu durum bir anlamda sultanın, kanunun yerine geçmesiydi ve efendi-köle ilişkisi içerisinde insanların her şeylerine malik olmasıydı. Artık hiç kimse kamuyu ilgilendiren kararlarında ona muhalefet edemezdi. Çünkü ona muhalefet, tıpkı Allah'ın varlığını inkâr etmek gibi onu yok saymaktı ve bunun cezası çok ağırdı.⁸ Tanrı'ya itaat ile otoriteye (halife) itaatin eşitlendiği bir vasatta adalet ya da adaletsizlik gibi kavramların bir önemi kalmamaktaydı.

Kuşkusuz insanları adaletsizliğe, haksızlığa, saldırganlığa ve despotizme sevk eden şeyin muktedir olma arzusu olduğu bir erken dönem tecrübesiydi. En ateşli hırsları ve yıkıcı kıskançlıkları harekete geçiren bir arzuydu bu. Aşırı arzu, yıkıcı haset ile bir araya geldiğinde zulüm ve şiddet doğal olarak fiillere ve politik kararlara sirayet edebiliyordu.⁹ Çünkü kralların talep ettiği itaate boyun eğmek ancak baskı ve kılıç altında mümkündü. Tutkuya dönüşen saltanat, ancak güç ve baskı yoluyla güvence altına alınabilirdi. Zamanla da bu gücün fiziksel bir orduya dönüşmesi ve bu doğrultuda dinî-politik bir iklimi var etmesi kaçınılmazdı. Hilafetin güç ve baskı üzerine kurulması ise kendisine yönelebilecek bir meydan okumayı bastırma amacına yönelikti. Örneğin Yezid'in (ö. 64/683) veliahtlığı sırasında Muâviye'nin destekçilerinden biri ona işaret ederek, bu, müminlerin emiridir. O, öldüğü zaman da Yezid olacaktır. Sonra kılıcını göstererek itiraz edenler için de ancak bu olacaktır, sözleri, her türlü muhalefetin baştan sona erdirilmesi adına baskı ve gücün pragmatik bir araca dönüştüğünün işaretleriydi.¹⁰

Diğer taraftan kılıç (güç ve baskı) ile korunan her şey, zamanla kutsanan bir mülke dönüşür. Bu gücü tehlikeye atacak bir işe girişilmesi veya bu mülkten vazgeçilmesi artık kolay değildir. Çünkü bir güç, baskı ve boyun eğdirme

5 Konu hakkında yapılan makale düzeyinde bazı çalışmaları zikretmek gerekirse bunlar arasında: Osman Aydın, "Kaderî Anlayışın İlk Tezâhürleri", *İslamî Araştırmalar Dergisi* 16/2 (2003), 249-262; Abdulsasr Süt, "Gaylân ed-Dîmeşki ve Kelâmî Görüşleri", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2014), 1-21; Abdulsasr Süt, "İslam Düşüncesinde İlk Muhalif: Ma'bed el-Cühenî (Ö. 83/702?)", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2010), 169-182; Abdülhamit Sinanoglu, "İslam'ın ilk Siyasallaştırılma Sürecinde 'Kader' İnancı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (Ağustos 2002), 249-276; Şahin, "İlk Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü", 47-70, sayılabilir.

6 Muâviye, devletin siyasi ve idarî yapısının değiştiğini "ben, sultanların ilkiyim", sözleriyle vurgulamıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebî Ya'kub İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kubî, *Tarihü'l-Yakubî* (Necf: Mektebetü'l-Haydariyye, 1964), 2/221; Ayrıca bk. Seyfullah Kara, "İslam Tarihinde İlk Zihniyet Sapması: Emevîler Döneminde Otoritenin Dünyevileştirilmesi", *İstem* 4/8 (2006), 148-149.

7 Patricia Crone, "Ninth-Century Muslim Anarchist", *Oxford University Press on behalf of The Past and Present Society* 167 (May, 2000), 12-13; Ayrıca bk. Hüseyin Maraz, *Mu'tezile'de Erdemli Arınma* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 164-165.

8 Adonis (Ali Ahmed Said), *es-Sâbit ve'l-Mütehavvil* (Beyrut: Dâru'l-Avde, 1988), 2/113.

9 Ali Abdel Razek, *Islam and The Foundations of Political Power*, çev. Maryam Lutfî (Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd., 2012), 47-48.

10 Razek, *Islam and The Foundations of Political Power*, 49.

yoluyla elde edildiğinde zihin tarafından daha çok bağlanılır ve vazgeçilmesi zor bir tutkuya dönüşür. Hatta onu ne pahasına olursa olsun savunma ve koruma arzusu giderek güçlenir. Artık güç sahibi kimse, onuru ve değerleri savunabileceğinden daha tutkulu bir şekilde iktidarı/erki koruma eğilimi sergiler ve dünyanın tüm zenginliklerinden onu daha sevimli bulur. Rejimin bekâsına tehdit unsuru oluşturacak ve kutsallık alanlarını sınırlandıracak her şeye karşı tahti/mevkiyi savunma güdüsüyle hareket etmeye başlar. Böylece kendilerine meydan okuyan her tür fikrî ve fiilî karşı duruşa müdahale etme eğilimi gösterir. Hatta tehdit olduğu noktasında şüphe var ise bilimsel araştırmalara dahi karşı çıkmaktan geri durmaz. Zihinlerin olay ve olguları sorgulamasına olanak tanımamak adına eğitim kurumlarını sansürlenmeyi bile göze alabilir.¹¹

Gücün doğasını ve psikolojik etkisini ifade eden buna benzer faktörlerden hareketle rejimin sürekliliği için var olan uygulamalara tehdit oluşturmayacak ve hatta bunları destekleyecek bir akîdenin inşâsı gerekliydi. Emevî sultanları, fethettikleri toprakları Şam ordusuyla dize getirdiklerini ve insanların boyunlarını bu güçle eğdiklerini zannetseler de onlara göre gerçekleşmekte olan her şey “ilahî cebr” adıyla Allah’ın ezeli takdiri idi. Bu nedenle insanlar ezelde takdir edilene boyun eğecek, başlarına gelene razı olup yalnızca itaat edeceklerdi.¹² Emevî idarecileri, güç ve şiddet yoluyla itaati adeta bedenlere dayatıyordu. Fakat devletin zayıfladığı dönemlerde din adına halktan itaat etmeleri istenmeliydi. Daha doğrusu toplum, kendiliğinden boyun eğecek bir algı düzeyine ulaştırılmalıydı. Bunun için de otoriteye yani sultana itaat bütün ruhlara öğretilmeliydi. Bu talebin dayanacağı temel de en nihayetinde dil/belâgat olacaktı. Muâviye, başlangıçta bu talebi kalem ile değil, kılıç taşıyan eliyle cebr ideolojisini benimseyerek gerçekleştirmişti. Kendi idaresinin, oğlu Yezid’in ve sonra gelenlerin yönetim tarzının tamamen kaza ve kaderle olduğunu/olacağını deklare etti.¹³ Fakat kılıcın yerini kalemin alması için itaat ahlâkının ruhlarda kökleşmesi gerekiyordu. Dolayısıyla “âsa, âsi olanadır” sözüyle filizlenen cebr ideolojisi, sonrasında âsa yani devlet zayıflamaya başlayınca sultana itaatin kader fiillerinden olduğu kabulüyle edebî bir hitaba yerini bırakmalıydı.¹⁴ Bu itaatin içeriği, dinî-politik konumu Allah ile birlikte anılan halifeye mutlak itaatti. Allah’ın vekili olarak halifeye itaat aynı zamanda Allah’a teslimiyet anlamına gelmekteydi.¹⁵ Emevî idarecilerinin halifetullah doktrinini yaymalarının nedeni de muhalif hiçbir fikre müsaade etmemek böylece yöneticiler tarafından alınan kararlar ya da yapılan uygulamalar ne kadar kerih olursa olun Allah’ın iradesi doğrultusunda gerçekleştiğini ruhlarda kökleştirmekti.¹⁶ Böylece dinle yönetme arzusu; halka boyun eğdirmek, fikirleri bastırmak, dünyevî işleri din üzerinden yürütmek için dinin akılcı, âdil, eşitlikçi, refahı özümseyen ve güven veren yönüne değil de kurumsal hegemonyatik yönüne önem atfetmeyi beraberinde getirdi.

Muâviye ve ondan sonra gelen halifeler, siyasetlerini haklı çıkarmak ve sorumluluğu üzerlerinden atmak için cebr düşüncesinden bir akîde çıkarmışlardı. İrade hürriyeti düşüncesini hoş karşılamıyor, siyasi ikballerine hizmet edecek cebr inancını toplum tabanına yaymaya çalışıyorlardı.¹⁷ Muâviye’nin Basra valisi Ziyad b. Ebih (ö. 53/673), el-Betra adıyla meşhur olmuş hutbesinde bu akideyi deklare ediyordu: Ey İnsanlar! Biz sizin için yöneticiler ve koruyucular olduk. Allah’ın bize verdiği saltanatla sizleri yönetecek ve Allah’ın bize bahsettiği gölgeyle sizi koruyacağız. Muâviye, oğlu Yezid’i veliaht tayin ederken: Yezid’in yapacakları kaza ve kader iledir. Kulların bu konuda farklı bir seçeneği yoktur, sözleriyle insanları biata çağırıyordu. Yezid de insanlara şöyle hitap ediyordu. Dilediğini yapan, dilediğine veren, dilediğinden alıkoyan, dilediğini alçaltan ve dilediğini yükselten Allah’a hamdolsun.¹⁸ Artı parantez Ebu Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), cebr hakkında konuşan ve onu yayan ilk kişinin Muâviye olduğuna özellikle dikkat çeker. Bu şekilde o, kararlarına mazeret olması için yaptığı her şeyin Allah’ın takdiri ve yaratmasıyla gerçekleştiğini

11 Razek, *Islam and The Foundations of Political Power*, 49-50; Maraz, *Mu'tezile'de Erdemli Arınma*, 166; Oysa düşünceler üretmek ve sorunları çözmek için insanın önünde mümkün seçenekler her daim olmalıdır. İnsanın kalıplaşmış kabullerle veya kendisine dayatılan pratiklerle düşünme ve akıl yürütme edimini gerçekleştirme imkânsızdır. Franz Rosenthal, *İslam'da Özgürlük Kavramı*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000), 40.

12 Ali Sami Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 2/64.

13 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arabî-Arap Ahlakî Aklı*, çev. Muhammet Çelik (İstanbul: Mana Yayınları, 2016), 182.

14 Emevîlerin son dönemlerine doğru Salim ve Abdülhamid b. Yahya el-Said gibi kâtiplerin itaat ahlakının kökleşmesinde rollerini takip için bk. Câbirî, *Arabî-Arap Ahlakî Aklı (el-Aklü'l-Ahlâkiyyü'l-Arabî)*, 163-175, 183.

15 Câbirî, *Arabî-Arap Ahlakî Aklı (el-Aklü'l-Ahlâkiyyü'l-Arabî)*, 167; Zamanla bu düşünce, bize itaat eden Allah’a itaat etmiştir ve Allah’a itaat eden de cennete girecektir. Bize isyan eden ise Allah’a isyan etmiştir. Allah’a (yani bize) isyan eden de cehenneme girecektir, şeklinde adeta Hıristiyanlık’ta papanın sahip olduğu konuma eş değer bir statüye dönüşmüştür. Açıklama için bk. Selâme Musa, *Hürriyetü'l-fikr ve ibtâlûha fi'l-tarih* (Mısır: Evâratü'l-Hilâl, ts.), 65.

16 Judd, “Erken Dönem Kaderiyye (The Early Qadariyya)”, 89.

17 Onların bu iddiaları, sadece dinî bir motivasyon ile izah edilemez. Aynı zamanda politik bir tutumdur. Bk. Ahmed Emin, *Duha'l-İslam* (Kahire: Mektebetü'n-Nehzati'l-Mısıriyye, 2001), 3/81.

18 Câbirî, *Arabî-Arap Ahlakî Aklı (el-Aklü'l-Ahlâkiyyü'l-Arabî)*, 99; Ziyad b. Ebih’in siyaset içerikli hutbesi için bk. İzzeddîn İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-tarih*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 3/304-305; Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimâşk*, thk. Ömer b. Garame el-Amravî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995), 12/138-139; Ayrıca bk. Ömer Ferruf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî* (Beyrût: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1981), 1/387-390.

ilan ediyordu. Böylece kendisinin (tek) doğru olduğu vehmine kapılıyor, Allah'ın kendisini imam ve işleri yürütmesi için lider seçtiğini ileri sürüyordu. Onun başlatmış olduğu bu çarpık anlayış Ümeyyəoğullarının diğer meliklerine de sirayetmişti.¹⁹

Emevî yönetimi, kaza ve kadere Kur'an'daki anlamından farklı bir anlam yüklemişti. Kur'an, kaza kelimesini "emir, ilzam, haber verme ve bildirme" anlamıyla zikrederken; kaza ve kader kelimesi yaratma (halk) anlamıyla politik gündeme taşınmaktaydı. Artık Allah'ın kazası yaratmasına dönüşmüştü. Kur'an ise ibadetlerle ilgili kullanımda kaza kavramına 'ilzam ve emr' anlamını verirken; olay ve olgularda 'haber verme' anlamını tercih etmiştir. Örneğin, "Biz, Kitap'ta İsrailoğullarına: Sizler, yeryüzünde iki defa fesat çıkaracaksınız ve azgınlık derecesinde bir kibreye kapılacaksınız, diye bildirdik (kazayne)." ²⁰ ayetinde geçen kaza kelimesi yaratma anlamı bildirmemekte, İsrailoğulları hakkında bir bilgiye yer verilmekte; "Rabbim, sadece kendisine kulluk etmenizi, ana-babanıza da iyi davranmanızı kesin bir şekilde emretti." ²¹ ayetinde ise kaza, emir anlamına gelmektedir. Yaratma anlamının verilmesi ise teklifin, emir ve nehyin, sorumluluk üstlenme ve karşılığında hesap verecek olmanın, bir anlamda uhrevî mükâfat ve cezanın iptali anlamına geliyordu. Çünkü Allah kaçınılmaz olanı, yaşanan tüm olguları, imanı, küfrü ve insanın nihaî akıbetini ezelde yazmıştı.²²

Bu ilahî yazgının doğal sonucu olarak inananların sultana/halifeye sevgi ve bağlılık göstermeleri gerektiği ideolojisini inanç alanına taşımak gerekiyordu. Çünkü o, Müslümanların gözünde konumu en yüce/asil olan peygamberin halefiydi ve bir anlamda onun konumunu temsil ediyordu. Böylece halife, peygamberî misyonuyla her halükarda saygı görmeye ve itaate en layık olan bir kişiye dönüştü. İnançın en asil koruyucusu ve savunucusu yalnızca halifeydi. İslam'ın mesajını korumak gibi çok değerli bir görevi yürüttüğünden, statü olarak en büyük asalet ve haysiyet ona aitti. Dolayısıyla halifelik yetkisine sahip olan kişiye resulün halefi olma dışında bir mevki tanınmazdı. Adeta o, Tanrı'nın irade ve kudretini yeryüzündeki gölgesi gibi temsil etmekteydi. Müslümanların üzerindeki egemenliği, Allah'ın veya elçisinin otoritesi gibi mutlak bir yetkiye dayanıyordu. Bu nedenle, insanların ruhları ve malları üzerinde güç ilan etmesi hiç şaşırtıcı olmadı.²³ Tarih pek çok örneğiyle göstermiştir ki varlığını ilahî bir otoriteye dayandıran her düşünce, grup ya da ideoloji için kaçınılmaz son, insan hak ve onurunun çiğnenmesi olacaktır.

Politik cebr, sosyal düzenin ve yargının kalitesinin bozulmasının, ahlâkî, dinî ve kamusal yozlaşmanın bir nedeniydі. Nitekim Muâviye, atadığı bürokratik kadrolara maddî menfaat ve statü sağlayarak onların kendisine itaat edeceğini çok iyi biliyordu. O, kendisine yakın olanlara atıyyeler (maddî menfaat) sağlayarak itirazlarını engelliyor hem de biat konusunda bir sorun yaşanmasını önlüyordu. Kendisine itaatkâr olanlara sağladığı makamlar, devlet hazinesinden ödediği para ve mallar, olası bir muhalefeti engellemeye yönelik dâhiyane adımlardı. Halifenin astları da dünyevî çıkarlarını öncelikli gören ve onun zihniyeti doğrultusunda hareket eden insanlardı.²⁴ Bu nedenle hiyerarşik olarak halifeden daha aşağı olan herhangi bir otorite daima ondan türemeliydi. Herhangi bir ikincil işlev, halifenin kendi yetkisi dâhilinde kalmalıydı. Dinî ve dünyevî tüm görevler onun yetkisi dışına çıkmamalıydı. Çünkü gerçekte halife olmak, dinin muhafazası ve dünyanın siyasi liderliği konusunda kanun koyucu peygamberin vekili olarak hareket etmek anlamına gelmekteydi. Halife, yetkisini hiç kimseye paylaşamazdı. Başkalarına devrettiği müstesna, kamu üzerinde sadece onun hâkimiyeti olmalıydı. Hâkimler, valiler, ahlâk bekçileri ve Müslümanların işlerinden sorumlu diğer tüm memurlar halifenin astlarıydı. Bunları atama veya görevden alma yetkisi yalnızca ona aitti ve ayrıcalıklarının kapsamını ve sınırlarını belirleme hakkına sahip olan tek kişi yine halifeydi.²⁵ Ayrıca toplumun blok halinde boyun eğmesi için devlete atanan üst düzey yetkililerin mutlak biat ve itaati önemliydi. Her iktidarda olduğu gibi onlar için de biat, otoriterliğin önemli bir parçasıydı. Biat, dinî-siyasi meşrûiyet sorunu yaşayan siyasal yapıya geçerlilik/yasallık kazandırdığı gibi tepkiler olsa da ikame edilen veliahtlık sistemini yasalastırıp yürürlükteki rejimin şûra doğrultusunda işlediği izlenimini vermektedir.²⁶

Bununla birlikte kuşkusuz İslâm devletinin Müslümanların mülkü olduğu konusunda bir şüphe yoktu. İslâm'ın

19 Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, *el-Muğni fî-Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*, thk. M. Mustafa Hilmi-Ebü'l-Vefâ el-Ganîmî (Kahire: Medresetü'l-Mısıryye, 1965), 8/4.

20 el-İsra 17/4.

21 el-İsra 17/23.

22 Muhammed İbrahim Feyûmî, *el-Mu'tezile-Tekvinu'l-Akli'l-Arabî* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2002), 67Ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Maraz, *Mu'tezile'de Erdemli Arınma*, 164-175.

23 Razek, *Islam and The Foundations of Political Power*, 28.

24 Bu sayede veliahtlık sorununu çözmüş oluyor oğlu Yezid'i devletin başına getirmenin altyapısını da oluşturuyordu. Ayrıntılı bilgi için bk. Kara, "İslam Tarihinde İlk Zihniyet Sapması", 153, 155.

25 Razek, *Islam and The Foundations of Political Power*, 28; Maraz, *Mu'tezile'de Erdemli Arınma*, 167-168.

26 Mustafa Özkan, "Emevî İktidarının İşleyişinde Biat Kavramına Yüklenen Anlam ve Biatın Fonksiyonu", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (Haziran 2008), 126.

ilk asırlarından itibaren umumî beytül-mal ile halifenin özel mülkü arasında yasal bir ayırım söz konusuydu. Zamanla iki mülkün idaresi, tek bir şahısta yani halifede toplandı ve artık yetki sahibinin hesap vereceği bir otorite ya da kurum kalmadı. Böylece iki mülkün ayırımı, kişinin vicdanı ile alakalı bir meseleye dönüştü.²⁷ Muâviye'nin; “*Ben Allah'ın hazinelerinin bekçisiyim, dilediğime onu verir; dilediğimi de ondan men ederim*” sözü malın ve mülkün azınlığın tekelinde kutsal bir emanete dönüşmeye başladığına bir işaretti.²⁸ Çünkü rejimin taraftarı olan kesimlerin yönetime desteklerinin devam etmesi için onlara siyasi ve ekonomik menfaatler sağlanmalıydı. Toplumsal tabanda etkili olabilecek şahısların susturulması, azınlığın her türlü ekonomik ve idarî menfaatle desteklenmesine bağlıydı. Bu nedenle iktidarın devamı için büyük hazinelerin oluşturulması son derece önemliydi. Sultanlar da mal ve mülkün önemini tarih içerisinde tecrübe etmişti. Bu nedenle malın kendi tekellerinde toplanması için azamî gayret göstermeleri gerekliydi. Saltanatın bekasının, mal ve mülk üzerinde mutlak hâkimiyetten geçtiğini ve servetin boyun eğdirici bir güç olduğunu anlamışlardı.²⁹

Güç ve iktidâr, her türden suç ve günahı dinen meşrulaştırıcı bir zihni de beraberinde yaratıyordu. Toplumda ahlâkî yozlaşmaya ve bozulmaya neden olan günahlar, özellikle Emevî yönetici kesimin içine düştüğü lüks, israf ve rişayı görünür kılıyordu. Emevî hilafeti eski bir Bizans eyaleti olan Şam'da tesis edilmişti ve yönetim organizasyonu olarak Bizans örnek alınıyordu. Halifenin ihtişamlı saray hayatı, onunla doğrudan iletişimi engelleyen muhafızlar ve sıkı protokol kuralları daha önce tecrübe edilmeyen şeylerdi. Muâviye ve ondan sonra gelen yöneticiler, lüks, israf, gösteriş içerisinde dünyevî zevklerin her türlüşünü sergilemeye devam ediyor bu yaşam tarzı toplum tarafından kınanıyordu. Yönetici elitin bu durumu, kendilerinden önce mütevazî ve yönetilenlerle aralarına mesafe koymayan ilk dört halifenin yaşam tarzlarıyla kıyaslandığında kabullenmesi oldukça zordu.³⁰

Kendilerine yöneticilik anlamında sorumluluk verilen peygamberlerin hiç birinde ve son peygamber Hz. Muhammed'de görülmediği şekliyle başa geçen sultanların pek çoğu, Pavlusçu Hıristiyanlığın Bizans'a yansıyan yönetim anlayışından mülhem, “*kralların kutsal yönetme hakları*” olduğu fikrinin Müslüman siyasi aklında yerleşmesine zemin hazırlamıştı. Pavlusçu Hıristiyanlık açısından din-devlet ilişkilerini yüzyıllar boyunca şekillendiren “*Tanrı'dan kaynaklanmayan iktidar yoktur*” aforizması, İslamî bir öğretiye dönüştürülmüştü. Başka bir ifadeyle “*auctoritas*” (otorite) ve “*potestas*” (otoritenin kullanımı), iktidarı kullanan muktedirin inisiyatifine terkedilerek, itikatlaştırılmış bir iktidar tasavvuru oluşturuldu. İlk Emevî sultanı Muaviye ile birlikte, yöneticilerin kutsal yönetme hakları anlayışı çerçevesinde, Pavlusçu Hıristiyanlık'ın siyasete ve topluma ilişkin nazarî ve amelî fikriyatı İslam siyasi pratiğinde yer almaya başlamıştı.³¹ Böylece Allah'a ve O'nun toplumuna ait olan dinî otoriteyi kendilerine mal etmişlerdi. Emevî idarecilerinin yaşam tarzlarındaki ciddi değişiklikler de dikkati çekmekteydi. Saltanatın başlangıcından itibaren Kayser ve Kisraların yaşantısına benzer bir hayata özendiler. Artık saraylar inşa etmeye ve her gittikleri yerlere muhafızlar eşliğinde gitmeye başladılar. İnsanlar halifeyi ikaz veya nasihat etmek bir yana kendi isteklerini bile arz edemiyorlardı. İstişare yerine şahsî istibdat egemen oldu. Gerçek ilim ehline danışmak yerine saraya sığınmış yaltakçılara, üst rütbeli memurlara, aile fertlerine danışılır oldu. Artık yeni yeni idarî anlayışlar ortaya çıkmaya başlamıştı ve sorunlar kanunlar doğrultusunda ve makul yollarla değil, keyfi usullerle çözülmüyordu.³² Nihayetinde Emevî hanedanı birçok açıdan Müslümanlık öncesi dönemlere ve dünyevî şeylerden kolayca zevk almaya bir geri dönüşü. Bu, nebevî buyruğun şekil ve isim dışında her bakımdan reddedilmesiydi. Özellikle Basra ve Taif gibi şehirler, iktidar ile halk arasındaki ahlâkî ve fizikî mesafenin ne denli açıldığını göstermekteydi. Basra, Emevî sayılırdı ve Emevî saltanatına bağlıydı. Emevîler savaşlarda ellerine geçen serveti ve malı kendi adamları arasında dağıtınca ancak hayallerde tasavvur edilebilecek bir yaşamın içerisinde daldılar. Bir sahil kenti görünümünde olan Basra'nın villalarında ve köşklerinde her türlü sefahat, eğlence ve fesat etrafa yayılıyor, halk süratle ahlâkî bir çöküntüye ve yoksulluğa sürükleniyordu. Böylece dinî ve ahlâkî emirler bir bir çözülmüyor, her türden suç gücün kontrolünde meşrulaştırılıyor, dinî hayat siyasetin güdümünde ahlâkî bir dejenerasyona maruz kalıyordu. Allah'ın şerî hükümleri ise yoksul halk tabakasının omuzlarına kalmıştı.³³

27 Adam Metz, *el-Hadâratü'l-İslâmiyye fi'l-Karnir-Rabi'il-Hicri*, çev. Muhammed Abdülhadi Ebü Ride (Beirut: Dâru'l-Kutübi'l-İlmiyye, ts.), 1/227.

28 İdris Hânî, *Mihnetü't-Türâsi'l-Âhar* (Beirut: el-Ğadîr, 1998), 131.

29 Kara, “İslam Tarihinde İlk Zihniyet Sapması”, 149.

30 Nagihan Doğan, *Dinin İktidarı İktidarın Dini* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 19, 26.

31 Ayrıntılı bilgi için bk. Adem Çaylak, “İslam Siyasi Düşüncesi: Giriş Kavramsal ve Tarihsel Çerçeve”, *İslam Siyasi Düşünceler Tarihi* ed. Adem Çaylak (Ankara: Savaş Yayınevi, 2018), 10.

32 Ali Aksu, “Asr-ı Saadet, Hülefâ-i Râşidin ve Emevîler Döneminde Fikir Hürriyeti Konusunda Bazı Mülâhazalar”, *CÜİF Dergisi* 5/2 (2001), 219.

33 Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/65; Bazı yöneticilerin eğlence, lüks ve günah içerisinde yaşantılarına örnekler için bk. Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî, *Mürücu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher* (Beirut: Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 3/61-62, 177-178.

Kaderiyye mensupları bilgi, yetenek-liyâkat ve dürüstük ilkelerini yönetici olmanın temel kriteri kabul etmişlerdi. Siyasi iktidarın kurulması ve yöneticilerin atanması da Müslüman toplum içerisinde adaletin ve maslahatın sağlanması amacıyla hizmet etmeliydi. Onların bu fikirleri, Emevî yöneticileri tarafından bir tehdit olarak algılandı ve ilâhî düzene karşı bir isyan şeklinde değerlendirildi. Bu durum, özgürlüğü ve sorumluluğu ilân edenleri sapkın ilan etmeleri için de önemli bir nedendi. Yönetim, siyasi çıkarları doğrultusunda cebr ideolojisini benimseyen âlimleri, muhaddisleri ve fakihleri desteklemekten de geri kalmadı. Dolayısıyla Emevîler, hanedanlık yönetimlerini tesis ettiklerinde barış, siyaset ve mülkiyetle ilgili tüm konularda monarşiye dayalı bir yönetim anlayışını benimsedi. Bu nedenle Kaderiyye ve takipçilerinin görüşleri sadece siyasi otorite için değil; aynı zamanda baskın dinsel grupların dinî ve politik çıkarları için de bir tehditti.³⁴

Tesis edilen rejimde vicdanlar bastırılmış, diller susturulmuştu. Sözler ancak idarecileri methetmek için sarf edilir olmaya başladı. Doğruyu söylemekten çekinmeyip, yanlışa itirazlarını yükseltenler halkta korkuyu derinleştirmek için ağır cezalara çarptırılıyordu. Susturma politikası insanlarda manevî zaafı açtı. Doğruyu dile getiren ve hakikate çağıran insanların sayısı gün be gün azaldı. Kaypak ve liyâkatsiz insanların kıymeti artarken; dürüst, liyâkat sahibi ve ahlâklı insanlara hak ettikleri değer verilmedi.³⁵ Hatta yönetimin toplum nezdinde kabulünü devam ettirebilmek için bilgin ve filozoflar dışlanıp, vaiz ve kıssacılar çok fazla değer ve destek verildi.³⁶ Bu durum, (politikleşen) din kurumunun her zaman ve her yerde güçlülerin yanında yer aldığı yinelenen tecrübesiydi. Yoksul halkın uhrevî ideallere dört elle sarılmaları öğütlenirken, bunun için ara sıra da olsa isyan edip ses yükseltmemeleri gerekiyordu. Böyle bir ihtimale karşı halkı oyalamanın çeşitli yolları vardı. Bunlardan en etkili olanı ise dinin içerisinde çeşitli anlayışlar ve zihniyetler var edip ezilen halkı birbirine karşı saldırtmaktı.³⁷ Bu açıdan iktidarın muhafazası için muhalif Kaderîler bulunmaz bir nimetti. Üstelik Allah'ın insana iyi ve doğru bir yaşam için akıl ve irade bahsettiği, adalet ve liyâkati ihlâl eden kimselerin görevlerinden azledilmesi gerektiği kaidesi dinî elitlerin de lehine değildi. Bu nedenle Kaderiyye'nin öncü isimleri dindar elitlerin yardımıyla kolaylıkla kâfir ilan edilebiliyordu.³⁸ Böyle bir vassatta bu yaşantının mukadder olduğu ve bundan Allah'ın iradesi dışında kaçınmanın mümkün olmadığı inancı halka kabul ettirmeye çalışılıyordu. Halkın zihinlerinde ve benliklerinde mevcut durumun kökleşmesi için din, dünyevî ve uhrevî yönleriyle adeta yeniden dizayn ediliyordu. İrcâ, politik muhtevasıyla, bu amaca hizmet için kullanışlı bir doktrindi. "Halis irca, sultanların dinidir" sözü, bu durumu net bir şekilde açıklıyordu. Bu anlamıyla ircâ, farklı düşünce ve yorumlara müsamaha gösterilmesi anlamından oldukça uzaktı. Bu ircâ; zulüm, baskı veya yasa dışı olsun her tür fiilinde kişiyi temize çıkaran, alınan kararlara meşrûiyet, var olan uygulamalara da haklılık kazandıran yeni bir dinî anlayıştı.³⁹ Üstelik imanın mutlaka kişinin fiillerinde veya karakterinde tecelli etmesini de gerektirmiyordu. Politik ircâda kamuya hesap verme ve kamusal zararları tazmin etme sorumluluğu yöneticiler lehine dünyanın ötesine ertelenmekteydi. Şu durumda ilahî kriterler bilinemediğinden yöneticilerin fiilleri hakkında herhangi bir ahlâkî yargıda bulunulmamalıydı. Oysa insan; hata, yanılğı ve günahlarını itiraf edebilir, af dileyerek telafi edebilirdi. Vicdânî ya da dinî motivle meşrûlaştırdığı günahlarında ısrar ederek işlediği kötülükleri haklı çıkaramazdı. İnsanların var olan günahları affetmesi de mümkün değildi. Affetme yetkisi sadece Allah'a aitti. Bu nedenle Kaderîler, müttakî Müslümanların günahkâr idarecilere muhalefet etmesini mümkün görüyor ve hatta dinî bir görev olduğu söylemiyle

34 Atta Muhammad-Zafar Mohyuddin, "The Development of Qadariyya And Jabariyya Schools of Thought And The Issue of Heresy And Heretics During The Umayyad Period (661-750 Ce)", *J.P.H.S.* 44/3 (2021), 13, 16-17.

35 Fikirilere ve eleştirilere yönelik baskı ve şiddet örnekleri için bk. Aksu, "Asr-ı Saadet, Hülefâ-i Râşidin ve Emevîler Döneminde Fikir Hürriyeti Konusunda Bazı Mülâhazalar", 220-221.

36 Şahin, "İlk Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü", 58.

37 Bilgi için bk. Orhan Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2023), 153-154; Esasında istikrarsız rejimlerin iktidarlarını ne şekilde koruyacaklarının kuralları tarihsel kayıtlarda gizlidir. Örneğin Aristo, Politika adlı yapıtında bozuk rejimlerin iktidarlarını nasıl sürdüreceklerinin kaidelerinden de söz eder. Buna göre tiranlara halkı böldürüp fethetmelerini, muhalefete karşı güçlü casusluk sistemi kurmalarını, iktidarlarını tehdit edenleri etkisiz hale getirmelerini önerir. Tiranlar aynı zamanda zengin ve yoksullar arasındaki husumeti daima körüklemelidir. Halk her ne olursa olsun birbirine karşı yabancılaştırılmalı ve ayrıştırılmalıdır. Dostluk, birlik ve bütünlüğü teşvik eden her türden uzlaşma daha oluşmadan bastırılmalıdır. Halkın birbirine güvenerek aralarında bir birlik oluşturmalarına müsaade edilmemelidir. Ayrıca tiran, halkı perde arkasından yönlendirirken dışarıya da mümkün olduğunca bir kral görüntüsü vermelidir. Tiran, servetini ulu orta göstermek yerine devasa kamusal yapılar inşa ederek halkın hayranlık ve ilgisini canlı tutmalıdır. Açık açık ayin ve ritüellere iştirak ederek olabildiğince kendisini (şeklen) dindar göstermelidir. Çünkü bu hal, her tür istibdâta karşı tiranın adaletsiz olmadığına halkı inandıracak en etkili imajdır. Bilgi için bk. Donald G. Tannenbaum, Siyasi Düşünce Tarihi-Filozoflar ve Fikirleri, çev. Özgüç Orhan (Ankara: Serbest Akademi, 2021), 72.*

38 Atta -Zafar, "The Development of Qadariyya And Jabariyya Schools of Thought And The Issue of Heresy And Heretics During The Umayyad Period (661-750 Ce)", 18.

39 Amel ile imanın arasının ayrılıp ameli tehir etme anlamıyla ircâ, Cehm b. Safvân için zayıf ve ezilen halklar içindi. Sultanların ircâsı ise yaptıkları zulüm ve haksızlıkları örtbas etme amacını taşıyordu. Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Ammâra, *el-İslam ve Felsefetü'l-Hüküm* (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1989), 153-154.

zorunlu kılıyordu.⁴⁰ Emevî yöneticileri, Allah'ın hukukunu ve kudretini savunma uğruna insan haklarını ihlâl ederken; Kaderîler insan hakları ile Allah'ın hukuku arasında bir ayırım yapmamışlardı. Dolayısıyla onların nazarında insan hukukunu savunmak aynı zamanda Allah'ın hakkını müdafaa etmekte.⁴¹ Aksi bir düşünce, Allah'ın adaletini ve otoritesini inkâr anlamına geliyordu. Çünkü insanların kötü fiillerini yaratan ve sonrasında onları cezalandıran bir Tanrı adalet üzere kalamazdı.

Emevî idaresinin benimsediği cebr düşüncesi, ilahî meşrûluk sağlama işlevi dışında bir amaç taşımıyordu. Buna göre Allah, ezelde bu ailenin yönetici olacağına hükmetmişti; bu nedenle insanların tercih ve eylemleriyle durumu değiştirme çabalarının ilahî hükme etki edemeyeceği algısı toplumda kökleşmeliydi. İstisnâları olsa da Emevî yöneticileri, insanı fiillerinden sorumlu olduğunu ileri süren ve hürriyeti savunan düşünürlere karşı sert ve acımasız bir tutum sergiledi.⁴² Çünkü cebr inancına ve yıkıcı etkisine mukavemet etmeye çalışan muhalif taraf, insan hak ve özgürlüğünü ilan ediyordu. Onlar, Allah'ın iradesinden zulüm, zorbalık ve taşkınlığı nefy ediyor; O'nun sıfatları ile insanın sıfatları arasında bir ayırımın varlığına inanıyorlardı. Allah'ın sıfat ve fiilleriyle bir insana benzemeyeceği dolayısıyla kabih fiiller söz konusu olduğunda O'nun iradesiyle insanî tercihlerin asla örtüşmeyeceği fikrine çağırıyorlardı. Kamuya etki eden kötülükler (isâet) O'nun fiili olamayacağına göre ister yönetici isterse de sıradan bir halk olsun insan özünde hür irade ve seçimleriyle şerri yapabilen bir varlık olarak nitelenmeliydi.⁴³ İlkesel olarak Allah, var olan kötülüklerin fâili olamazdı. Bir yönüyle kötülük, din ve dine ait unsurların kendi ideolojisine hizmet etmesini talep eden zihinlerin neden oldukları şeylerdi. Haddizatında suç ve kabahatlerin ilahî hükme göre gerçekleştirildiği iddiası zâlim yöneticilere özel bir masumiyet de sağlıyordu. Çünkü Allah'ın irade ve yaratmasıyla meydana gelen zulüm ve haksızlıkların kötü olarak nitelenmesi mümkün değildi. Her şeyin fâili Allah ise sonucu ne kadar kötü olursa olsun O'nun fiilleri ezeli adl, iyi ve değişmez yazgının kendisiydi. Yöneticilerin iradesi dışında gerçekleşen dolayısıyla fâili olmadıkları hâdiselerden sorumlu tutulmaları ve bu nedenle hesaba çekilmeleri düşünülemezdi. En nihayetinde her şey, Allah tarafından ezelde hükme bağlanmış ise mevcut duruma razı olunmalı, otoriteye itaatten taviz verilmemeliydi. Zira halifeye itaatsizlik en temelde dine ve cemaate muhalefet etmek demektir. Toplumun inançlarına aykırı görülen bir fikir ya da fiil de cezalandırılmayı zorunlu kılan ağır bir suçtu.

2. Tarihten Gelen İtiraz ve Özgürlük-Sorumluluk Gerçeği

Şehristânî (ö. 548/1153), râşid halifeler döneminden sonra İslam cemiyeti içerisinde genel hatlarıyla iki tür ihtilâfın zuhur ettiğini dile getirir. Bunların ilki, imamet konusunda ihtilâf; diğeri de usûle dair konularda belirginleşen ihtilâftır.⁴⁴ Usûle dair ihtilâfın odağında da Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702) ve taraftarlarının: “Kader yoktur, işler önceden bir belirleme olmaksızın insanın iradesiyle gerçekleşir”, çağrısı yer almıştır. Bu, “her şey, o şeyi bilmekle ve irade etmekle başlar” kaidesine insan hürriyetinin kadere (yaşam kaideleri) egemen olduğu çağrısıdır. Kaderin mahiyetine yönelik bu müdahale, Allah'ın kötü fiilleri yapmayacağı ve insanın şerre kudretinin olduğu ilanı ile kaderî öğretinin ilkesi olmuştur.⁴⁵ Haddizatında Emevî yönetiminin dinî-politik karar ve tasarruflarını ilahî irade özdeşleştirmesi, kader tartışmalarının başlangıç noktasını teşkil ediyordu. Siyasi meselelerin kelimelerle yaklaşılması ise kader, mürtekb-i kebir, insan fiilleri ve iman hakikati gibi akâide dair konuların tartışılmaya başlanmasıyla eş zamanlı

40 Judd, “Erken Dönem Kaderiyye (The Early Qadariyya)”, 89; Spinoza, kamu gücünü elinde bulunduranların, kamu malını çarçur ederken konulan yasaları açık açık aşağıladıklarını söyler. Ona göre böyle birinin yasaların yüceliğini koruması da imkânsızdır. Bk. Baruch Spinoza, *Siyaset İncelemesi* (Ankara: Dost Kitabevi, 2009), 33. (Sayfa no'lar pdf görünümüne uyarlıdır.)

41 İnsanların haklarının Allah'ın haklarından önce gelmesi, Allah'a ait olduğu iddia edilen bir hakkın insan haklarını ihlâl etmek için kullanılacağı anlamına gelir. Böylece hiç kimse Allah'ın hakkını savunma uğruna insanların hukukunu çiğneyemez ve en temel haklarını ihlâl edemez. Ayrıntılı bilgi için bk. Khaled Abou el-Fadl, “Islam and the Challenge of Democratic Commitment”, *Fordham International Law Journal* 27/1 (2003), 52, 56; Maraz, *Mu'tezile'de Erdemli Arınma*, 65.

42 Nasr Hamid Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-Akliyyi fî'l-Tefsîr* (Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfiyyi'l-Arabî, 1996), 19.

43 Ebû Zeyd, *İtticâhü'l-Akli fî'l-Tefsîr*, 20.

44 Şehristânî, on kadar ihtilâf zikreder. Fakat en temelde bunlar, imamet ve usûle dair olmak üzere iki başlık altında sınıflandırılabilir. Şehristânî, usulde meydana gelen ihtilâfın kaynağını ise sahabe döneminin sonlarına doğru yani Ma'bed el-Cühenî, Gaylân ed-Dimeşkî ve Yunus el-Esvârî gibi kaderci anlayışı reddeden, hayır ve şerrin kadere izafesini kabul etmeyen düşüncelerle ilişkilendirir. İzah için bk. Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Dinler ve Mezhepler Tarihi), çev. Muharrem Tan (İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006), 20-30.

45 Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-Akliyyi fî'l-Tefsîr*, 30; Fazlur Rahman, kader teriminin ilk kez Kaderiyye görüşüne karşı çıkan Abdülmelik b. Mervân'ın (ö. 86/705) halifeliliği sırasında ortaya çıktığını ve bu terimin iktidar tarafından muhaliflerini tanımlamak için kullandığını belirtir. Kaderiyye'nin insanın kötü eylemlerinin sorgulanması konusundaki görüşleri halifenin otoritesine zarar verdiği düşüncesiyle terim politik tartışmalara dâhil edilmiş oldu. Bilgi için bk. Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*, ed. Ebrahim Moosa (Oxford: One World, 2000), 33'den aktaran Atta - Zafar, “The Development of Qadariyya And Jaba-riyya Schools of Thought And The Issue of Heresy And Heretics During The Umayyad Period (661-750 Ce)”, 13.

gerçekleşmişti. Siyasi sorunların kelim ilminin alanına girince, siyasi boyutunu aşarak inanç/itikad merkezinde tartışmalara dönüşmesi tabii bir durumdu.⁴⁶ Kader meselesi de siyasi erkin eliyle teo-politik alana taşınmaktaydı. Kufe’de Ebü’l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688); Dımaşk’ta Gaylân ed-Dımeşkî (ö. 120/738); Basra’da Ma’bed el-Cühenî kader hakkında konuşan ve reaksiyoner görüşlerini yaymaya çalışan şahısların ilkleri oldu.⁴⁷ Diğer taraftan sözün gündem olduğu zaman aralığında Ebu Hureyre (ö. 58/678), İbn Abbas (ö. 68/687-88), Abdullah b. Ömer (ö. 73/693), Cabir b. Abdillah (ö. 78/697), Vâsile b. el-Aska (ö. 85/704) ve Enes b. Malik (ö. 93/711-12) gibi bazı sahabenin söz konusu çağrıya ciddi tavır aldıkları aktarılmaktadır.⁴⁸ Bütün bu tartışmalar esnasında insanın özgür olduğunu ve sorumluluklar doğrultusunda hesap verilmesi gerektiğini ilan eden Ma’bed el-Cühenî, özgür irade mezhebini deklare etmişti. Bu yeni mezhep, özellikle halk arasında, Basra, Dımeşk, Kufe gibi şehirlerde inanılmaz karşılık buluyordu. Onun öğretisinin en özel çağrısı, zenginlerden alıp fakirlere vermektir.⁴⁹ Bu itibarla Ma’bed, halkın öncelikli ihtiyaçlarını dile getiriyor, onların isteklerini gündeme taşıyor, zulüm ve haksızlığın kaldırılmasında onların umutlarını besliyor, baskıcı yönetime karşı koyacak fikrî ve fiilî argümanları onlara sunuyor, mevcut düzene karşı Müslüman toplumu ayağa kaldıracak adımları atıyordu.⁵⁰ Ümeyyeoğullarına muhalif olan Ebu Zer el-Gıfârî’nin (ö. 32/653) öğrencisi Ma’bed, kader konusunda cesaretle konuşan ilk Müslüman olarak nam salmıştı. Ebu Zer de öncesinde Emevîler’in lüks, bolluk ve sefahat içerisinde Müslümanların mallarını talan ettiklerine tanık olmuş, buna itiraz ettiğinde “mal, Allah’ın malıdır” sözüne muhatap olmuştu. O, bu anlayışı ve müntesiplerini şiddetle eleştirmiş ve meşhur, “mal, Müslümanların/kamunun malıdır” teorisini ortaya atmıştı. Ona göre mal, azınlığın lüks yaşamı ve israf için değil; kamunun maslahatı doğrultusunda sarf edilmeliydi. Emevîler ise mutlak cebr nazariyesini öne sürerek hem yönetim haklarının hem de beytül-male sahip olmalarının, ilahî irade ve kaderin tecellisi olduğunu ileri sürmüşlerdi.⁵¹

Ma’bed el-Cühenî, insanları emri bi’l-ma’ruf nehyi ani’l-münker ilkesince davet ederek Emevî yönetimine başkaldıran Muhammed b. Eş’as’a (ö. 67/686-87) da destek verdi. Fakat başarısızlıkla sonuçlanan bu kalkışmadan sonra Ma’bed yakalanarak hapse atıldı ve işkenceyle katledildi.⁵² Ahmed Emin, Ma’bed’in öldürülmesini siyasi bir katl olarak değerlendirir.⁵³ Mürüvve de benzer şekilde Ma’bed’in kader hakkında sözlerinin değil, devlet politikasına karşı fikirlerinin cezasını çektiğini söyler.⁵⁴ Emevî idaresi, Kaderîlerin özgürlük ve adalet ilanlarıyla kendi egemenliklerine zarar veremeyeceğinin farkındaydı. Fakat kendilerini koruyucusu olarak gördükleri dinde bir reformun peşinden gittikleri için Kaderîler onları korkutmuştu. İnsan hürriyetine karşı çıkmaları da dinî bir endişeden değil politik bir kaygıdan kaynaklanıyordu. Çünkü cebr, siyasetlerine hizmet ederken; özgürlük (sorumluluk ve hesap verebilir olma) mevcut rejim için bir tehditti.⁵⁵ Esasında onlar, dini koruma misyonunu kendilerine hak görseler de bir anlamda dini kendilerinden koruyacak herhangi bir fikre tahammül edemiyorlardı.⁵⁶ Senin görüşünü paylaşmayan senin düşmanın dır düsturuna sahip oldukları için de baskı, gerektiğinde şiddet istenilene ulaşmak için en uygun araçtı.⁵⁷

Ma’bed el-Cühenî’nin çağdaşı olan ve Muâviye b. Yezid’in hocası Amr el-Maksûs, Ma’bed’in ardından kader görüşüyle ortaya çıkmış aynı şekilde hicrî 80 senesinde Emevîlerce katledilmişti.⁵⁸ Hatta onun Gaylân’dan daha önce

46 Hanî İbadî Muhammed Seyf el-Muğallis, *et-Taati’ü’s-Siyasiyye fi’l-Fikri’l-İslâmiyyi* (Virginia: el-Ma’hedü’l-Alemiyyi li’l-Fikri’l-İslâmiyyi, 2014), 271;

47 Ammâra, *el-İslam ve Felsefeti’l-Hükm*, 158.

48 Ömer Süleyman Abdullah Aşgar, *el-Kaza ve’l-Kader* (Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 2005), 17.

49 Ma’bed’in insanları etkilemesi ve öğretisinin özel takipçilerinin olması nedeniyle Ma’bediyye adıyla bir fırka Makâlat kitaplarında yer almıştır. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam* (Edinburg: The University of Edinburgh, 1944), 62; Süt, “İslam Düşüncesinde İlk Muhallif: Ma’bed El-Cühenî (Ö. 83/702?)”, 174-175.

50 Muhammed Abdürrahîm ez-Zeynî, *Şühedâü’l-Fikr fi’l-İslam* (Mısır: Dâru’l-Yakîn, 2011), 73.

51 Neşşâr, *İslam’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/69.

52 Ayrıntılı bilgi için bk. Neşşâr, *İslam’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/70-71; Her ne kadar Van Ess idam sebebi olarak bu harekete katılmasını neden olarak gösterse de asıl sebebin öğretisi olduğu yönünde kanaatler de vardır. Bilgi için bk. Judd, “Erken Dönem Kaderiyye (The Early Qadariyya)”, 83.

53 Ahmed Emîn, *Fecru’l-İslam* (Kahire: Kelimâtün Arabiyyetün, 2011), 325.

54 Hüseyin Mürüvve, *en-Nez’atü’l-Maddiyye fi’l-Felsefeti’l-Arabiyeti’l-İslâmiyye* (Beyrut: Dâru’l-Farâbî, 2008), 2/103.

55 Mürüvve, *en-Nez’atü’l-Maddiyye fi’l-Felsefeti’l-Arabiyeti’l-İslâmiyye*, 2/105-106.

56 Zeynî, *Şühedâü’l-Fikr fi’l-İslam*, 64.

57 Nadim Macit, *Eylem Değişim İlişkinin Teolojik Yorumu* (Samsun: Etüt Yayınları, 2000), 202-203.

58 Amr el-Maksûs öğrencisi olduğu Yezid’in oğlu halife II. Muâviye’ye gelerek, ya adaleti sağlarsın ya da halifelikten çekilirsin, dedi. Bunun üzerine Muâviye halka şöyle seslendi. “Biz sizinle siz de bizimle imtihan oluyorsunuz. Atam Muâviye, kendisinden daha layık olan ile hilafet konusunda mücadeleye girişti ve ondan hilafeti aldı. Daha sonra onu, babam taklit etti. O, hilafete liyâkatlı biri değildi. Sadece hataları süslü göstermeye çalıştı. Artık bu sizin bileceğiniz bir iştir. Dilediğinizi halife olarak seçin. Allah’a yemin olsun hilafet kazanılması gereken bir şey ise Süfyan ailesi ondan yeterince payını aldı. Aksine şer ve kötülük ise Süfyan ailesi ona yeterince bulaştı.” Bu sözlerin akabinde kırk gün sonra vefat etti. Bu ölümden Amr el-Maksûs sorumlu tutuldu. Ona bunları sen öğrettin ve ifsat ettin denilerek diri diri gömüldü ve Kaderîlerin ikinci şehidi oldu. Ayrıntılı bilgi için bk. Neşşâr, *İslam’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/73; Mürüvve, *en-Nez’atü’l-Maddiyye*

ve Dimeşk'te kader görüşünü ilk seslendiren kişi olduğu zikredilir.⁵⁹ O, yönetimin ağır bir yük olduğunu, büyük bir sorumluluk gerektirdiğini, idarecilerin adalet ve liyâkate önem vermelerini, insanların hür ve eşit olduklarını ilan ediyordu. Halife II. Yezid, onun adalet, eşitlik ve hürriyete çağırın sözlerinin tesirinde kaldı ve bu nedenle yönetimden el çekti. İkinci şehit olarak anılması da halifeye çağırısının karşılık bulması ve bu sebeple suçlu ilan edilerek öldürülmesidir.⁶⁰ Kaderciliği reddeden düşüncesiyle öne çıkan fakat hayatı hakkında detaylı bilgiye sahip olmadığımız diğer bir şahıs da Ata b. Yesâr'dır (ö. 103/721). Kaynaklarda ona, Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) meclisinde Ma'bed'in yanında şahit oluyoruz. Ma'bed el-Cühenî ve Ata b. Yesâr'ın Hasan-ı Basrî'ye gelerek şu şikâyette buldukları nakledilir. Ey İmam! Bu sultanlar kan döküyorlar ve milletin malını gasp ediyorlar ve bütün bunların da Allah'ın iradesi ile gerçekleştiğini söylüyorlar. Hasan-ı Basrî'nin Allah'ın düşmanları yalan söylüyorlar şeklinde karşılık vermesi⁶¹ politik kararları meşrulaştıran kader algısını reddetmeye diğer taraftan da Ma'bed'in Allah'ın ilmini ve kudretini göz ardı eden düşüncesini ta'dile yöneliktir.⁶²

Nasr Hamîd Ebû Zeyd, Hasan-ı Basrî'nin, kader hakkındaki düşüncesini çağdaşı Ma'bed el-Cühenî'nin görüşüne dayandırmış olabileceğini; bununla birlikte hayrın ve şerrin kulun iradesiyle gerçekleştiği düşüncesine de bir düzeltme yaptığını söyler. Hasan-ı Basrî'nin fikrî bir değişim önerisinin kuvvetle muhtemel olduğunu söyleyen Nasr Hamîd, aksi halde Allah'ın kudretini nefy etmenin veya onda bir eksikliğin meydana gelmesinin kaçınılmaz olacağını ifade eder. Bu nedenle Hasan-ı Basrî; Ma'bed ayrıca Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742 [?]) ve Gaylân'ın görüşlerine kısmen katılmakla birlikte bir düzeltme yapmanın gerektiğini de öngörmüştür. İlahî irade ve kudret ile olgu arasındaki ilişkiyi şu şekilde izah etmiştir. "Günahlar dışında her şey Allah'ın kaza ve kaderiyedir."⁶³ Onun günahlar ile kastettiği Ma'bed ve Ata b. Yesâr'ın dile getirdiği sosyal zulüm ve baskı, Müslümanların kanlarının dökülmesi, mallarının gasp edilmesi türünden kamusal suçlardır.⁶⁴

Ma'bed el-Cühenî ve Ata b. Yesâr, Hasan-ı Basrî'nin yanına tesadüfen gitmiş değillerdi. Onların esas gayesi, kanıt ve delillerle sultanları şikâyet etme istekleriydi. Şikâyetin konusu ise meliklerin insanları katledip onların mallarını gasp etmeleri, bu fiillerini Allah'ın takdiri olarak ilan etmeleri böylece kendileri için bundan kaçışın olmadığı, insanlar için de bir çıkış yolu bulunmadığı inancını kökleştirme çabalarıydı. Bu itibarla Allah'ın ezeli hükmüne ve Emevî idaresine boyun eğmekten başka bir seçenek de kalmamaktaydı. Kaderîlerin çağırısı ise insanların özgür olduklarını fark etmelerini ve insan onurunu yok eden despotizmden kurtulmalarını sağlamaktı. Bu sebeple sloganları "cebr de kader de yoktur" oldu.⁶⁵ Buna göre güç ve makam sahibi yetkili şahıslar, işledikleri suç ve haksızlıkları ilahî iradeye havale ederek hesap vermektan kurtulamaz ve hiç kimse kendi eylemlerinden Allah'ı ya da bir başkasını sorumlu tutamazdı. Yöneticiler, keyfî idareden kaçınıp sosyal adaleti tesis etmekle görevli, kamu maslahatı doğrultusunda hareket etmesi gereken memurlardı.⁶⁶ Bilgi, yetki ve (mevcudu değiştirebilme) gücüne rağmen fiil işleme konusunda insanı yetkisiz/yetersiz görmenin dinî-siyasi maliyeti ise yönetenle yönetilenin (maslahatının) kesin çizgilerle birbirinden ayrılması, sınıfların ve azınlığın oluşması böylece yönetimin halk tarafından denetlenme imkânının ortadan kalkmasıydı.⁶⁷

Hasan-ı Basrî de derslerinde irade ve tercih özgürlüğünü ayrıca sorumluluk ve hesap verebilme ahlâkını vurguluyor bu da ister istemez Emevî yönetimini kaygılandırıyor. Halife Abdülmelik b. Mervan (ö. 86/705), Hasan-ı Basrî'ye durumu izah etmesi için tehdit dolu bir mektup gönderdi. Halife, irade özgürlüğü ve sorumluluk bid'atinin dindeki yerini, kaynağını ve dayanağını kendisine açıklamasını istiyordu. Hasan-ı Basrî'nin uzunca cevap verdiği mektubunda şu sözler dikkat çekiciydi. Kadere dair bu sözlerin bizim tarafımızdan ilk kez söylenmesinin sebebi, bugünkü insanların daha önce görülmemiş şekilde Allah'ın adaletini inkâr etmiş olmalarıdır. Her kim dine birtakım

fi'l-Felsefeti'l-Arabiyeti'l-İslâmiyye, 2/112; Zeynî, *Şühedâü'l-Fikr fi'l-İslam*, 127.

59 Mürüvve, *en-Nez'atü'l-Maddiyye fi'l-Felsefeti'l-Arabiyeti'l-İslâmiyye*, 2/111; II. Muaviye ve III. Yezid'in cebr inancı yerine kaderiyeye meylettikleri fakat bu hareketin dönem itibarıyla çok da etkili olmadığı ifade edilmelidir. Bk. Macid Fahri, *Tarihü'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, çev. Kemal Yazıcı (Beyrut: Darü'l-Meşrik, 2000), 90.

60 Zeynî, *Şühedâü'l-Fikr fi'l-İslam*, 126-127.

61 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *el-Meârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: Dârü'l-Meârif, ts.), 441.

62 Hasan-ı Basrî, benimsediği ilkeyi tekit etmek ve meramını açıkça ortaya koymak için "her kim, günahlar Allah'ın takdiri iledir derse kıyamet günü yüzü kapkara kesilmiş olarak gelecektir." Bu sözünün akabinde şu ayeti okumuştur. "Artık kıyamet gününde Allah hakkında asılsız inançlar ileri sürenleri, yüzleri kararmış göreceksin. Büyüklük taslayanların kalacağı yer cehennemde değil midir?" (el-Zümer 39/60). İzah için bk. Ebû Zeyd, *İtticâhü'l-Aklî fi'l-Tefsîr*, 31.

63 Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-Aklîyyi fi'l-Tefsîr*, 30.

64 Mürüvve, *en-Nez'atü'l-Maddiyye fi'l-Felsefeti'l-Arabiyeti'l-İslâmiyye*, 2/119.

65 Mürüvve, *en-Nez'atü'l-Maddiyye fi'l-Felsefeti'l-Arabiyeti'l-İslâmiyye*, 2/113-114.

66 Aydınlı, "Kaderî Anlayışın İlk Tezâhürleri", 252.

67 Ayrıntılı bilgi için bk. Macit, *Eylem Değişim İlişkinin Teolojik Yorumu*, 200-201.

yenilikler ilave etmiş ise Allah da yeni sözler söylemiş, O'nun kitabına sarılanlar O'ndan gelen bu yeni tavsiyeleri almış ve onlar sayesinde helak edici şeylerden kaçınmışlardır.⁶⁸ Hasan-ı Basrî, Allah'ın adaleti ile insanın hür iradesi arasındaki mantıksal bağın varlığına dikkat çekiyor; insan hürriyetini nakz eden her düşüncenin, Allah'ın zât ve sıfatlarına kötü fiillerin izafe edilmesi anlamına geldiğini vurguluyordu. Bir anlamda hürriyet, cebr inancı karşısında Allah'ın yenilenen sözüydü.

Kader düşüncesini sistematik bir düşünce şekline getiren ise Gaylân el-Kıptî diğer adıyla Gaylân ed-Dimeşkî'dir. Gaylân'a Gaylâniyye adında bir fırka nispet edilmekte ve Mu'tezile'nin dördüncü tabakasında zikredilmektedir.⁶⁹ Gaylân, Şam'da Kaderiyye'nin lideri olarak bilinir. Şam bölgesinde Gaylâniyye adı verilen birçok taraftarı da olmuştur. O, kaderi reddeden düşünceyi Ma'bed el-Cühenî'den almıştır.⁷⁰ Gaylân, iyiliklerin Allah'tan olduğunu; şer ve kötülüklerin insan tarafından gerçekleştirildiğini savunuyordu. İyi ve kötü sadece Tanrı'dan gelirse insan sahip olduğu özgürlüğünü yitirecekti. İstitaâyı (güç yetirebilme), koşulların uygunluğu ve organların sağlamlığı olarak tarif etti⁷¹ ve insan özgürlüğü için öncelikle ontik bir zemin oluşturdu. Artık insan, fiilin kendisine nispet edilebildiği kâdir ve fâil bir varlıktı. Allah'ın yalnızca aslah (en iyi) olanı yapacağını; günahları hükme bağlamadığını; günahların iradesini kullanan insan tarafından işlendiğini; Allah'ın irade edip yarattığı fiillerden dolayı insanı cezalandırmasının kabih olduğunu, O'nun asla zulmetmeyen adil; güç yetirilemeyi teklif etmeyen rahîm; kınanmayı gerektirecek şeyi yapmamasıyla hakîm olduğunu ilan etti. Bu görüşler daha sonra Mu'tezile tarafından benimsenmiş ve teolojik önermelere dönüştürülmüştür.⁷² Câbirî'ye göre Hasan-ı Basrî, Ma'bed el-Cühenî, Gaylân ed-Dimeşkî, Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) gibi ilk Mu'tezilî âlimler, cebr, ihtiyâr, iman, küfür, fîsk vb. konularda insan hukukunu önceleyerek kelimelerle halde sonra gelenler meseleleri ahlakî ve insanî alandan çıkarıp teolojik-metafizik bir alana taşımışlardır. Artık insanın zâtı, sıfatları ve fiillerini bir kenara bırakıp Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiilleri konusunu ele aldıkları celilül'kelama yönelmişlerdir.⁷³ Zamanla da insan, Tanrı karşısında adeta aciz ve çaresiz bırakılmıştır. Kendi gerçekliğinden koparılırken diğer taraftan metafizik ilgiyi de yitirmenin yaratacağı sorunlarla baş başa kalmıştır. Çünkü Tanrı değiştirelemeyeceğine göre kadere razı olup cebre itaat etmenin dışında insana bir seçenek bırakılmamıştır.

Diğer taraftan Câbirî, kader görüşünü ilk ortaya atan kişi Ma'bed el-Cühenî olsa da Gaylân'ın bu görüşü yaydığını ve hatta uğruna savaş verdiğini vurgular.⁷⁴ Neşşâr da onu, Mu'tezilî inanç esaslarından ikincisi olan adaletin ilk müjdecisi olarak niteler.⁷⁵ Câbirî'ye göre Gaylân, kendi çağında aydınlanma entelektüelini temsil eden önemli bir figürdür.⁷⁶ Aynı zamanda o, Ömer b. Abdülaziz'in (ö. 101/720) katında güvenilir bir konuma sahiptir. Onun hilafeti sırasında Müslümanların işlerini düzenlemede ona yardım ettiği ve hatta hazineden sorumlu olduğu rivayet edilmektedir.⁷⁷ Kader başta olmak üzere mevcut sorunları konu edinen kitap ve risaleler yazmıştır.⁷⁸ Fakat bu eserler, Mu'tezile metinlerine içerikleri sirayet ettikten sonra kaybolmuştur. Dolayısıyla halife Ömer b. Abdülaziz'e yazdığı mektup dışında ona ait bir metin günümüze ulaşmamıştır.⁷⁹ Bu mektupta en yalın ifadesiyle insanın özgür olduğunu, bütün kötülüklerin insanın ihtiyârıyla meydana geldiğini, ilahî cebr kurgusuyla zulmün örtbas edilemeyeceğini, Emevî idarecilerinin haksız olduğunu, haksızlıklara karşı itiraz ve başkaldırının gerekliliğini dile getirmiştir. O, mek-

68 Câbirî, *Arabî-Arap Ahlakî Aklı (el-Aklü'l-Ahlâkiyyü'l-Arabî)*, 101; Hasan-ı Basrî ve Abdülmelik b. Mervân'ın karşılıklı risaleleri hakkında ayrıntılı bir çalışma için bk. Şemseddin el-Kudsi, "Kadere Dair İki Risâle (Abdülmelik b. Mervân'ın Hasan el-Basrî'ye Gönderdiği Mektup ve Hasan el-Basrî'nin Abdülmelik b. Mervân'a Gönderdiği (Cevabî) Mektup)", nşr. Mehmet Kubat, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/1 (2008), 353-373.

69 İbrahim Medkur, *fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye-Menhecün ve Tatbikuhü* (İskenderiye: Dâru'l-Meârif, 2003), 2/99; Kaderî muhalefet, Emevî halifesi Hişam'a karşı devrimci bir kampanya başlatan Gaylân ed-Dimeşkî ile daha aktif hale geldi. Hareket ancak Gaylân'ın ölümünden sonra ivme kazandı ve 744'te III. Yezid'in II. Velid'e karşı darbesiyle doruğa ulaştı; bu darbe, Yezid'in, eğer isterse istifa etmeyi kabul ettiği sınırlı bir halifelik de dâhil olmak üzere kaderî siyasi gündeminin kısa bir süreliğine uygulanmasına yol açtı. Fakat kaderî öğretiyi sürdürülemedi ve Emevî iktidar dönemi ile sınırlı kaldı. Ayrıntılı bilgi için bk. Blankinship, "The Early Creed", 39.

70 Hüseyin Atvan, *el-Fıraku'l-İslâmiyye fi-Biladi's-Şam* (Umman: Dâru'l-Cil, 1986), 34.

71 Medkur, *fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 2/99; Ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Maraz, *Aklî Aydınlanmanın Özgürlükçü Aktivisti Vâsıl Bin Ata*, (İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2021), 248-263.

72 Medkur, *fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 2/100; Mu'tezile'nin kader algısını takip için bk. Namık Kemal Okumuş, "Ezelî Yazgı Bağlamında Mu'tezile Düşünce Okulu'nun Ecel, Ömür ve İlim Anlayışı", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2015), 43-79.

73 Câbirî, *Arabî-Arap Ahlakî Aklı (el-Aklü'l-Ahlâkiyyü'l-Arabî)*, 125.

74 Câbirî, *Arabî-Arap Ahlakî Aklı (el-Aklü'l-Ahlâkiyyü'l-Arabî)*, 125.

75 Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/74.

76 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Medeniyetinde Entelektüeller*, çev. Numan Konaklı (İstanbul: Mana Yayınları, 2021), 62-63.

77 Mürüvve, *en-Nez'atü'l-Maddiyye fi'l-Felsefeti'l-Arabiyeti'l-İslamiyye*, 2/124.

78 Kendisine nispet edilen kader konulu eserler; Kitabü fi'r-Red ale'l-Evzâi fi'l-Kader ve Kitabü Nakzi'l-Kavl fi'l-Kader'dir. Bilgi için bk. Zeynî, *Şühedâü'l-Fikr fi'l-İslam*, 92.

79 Câbirî, *Arap-İslam Medeniyetinde Entelektüeller*, 62-63.

tubunda çağrısını şu sözlerle ilan ediyordu:

“Ey Ömer! Gördün görmezlikten geldin. Baktın ama olmamış gibi davrandın. Şunu bil ki Ey Ömer! Sen İslam’ın çürük kalıntılarına ve silik izlerine yetiştin. Ne takip edebileceğin bir iz bulabiliyor ne de faydalanabileceğin bir ses duyabiliyorsun. Sünnet yok olmuş; bidatler belirmiştir. Âlimler korkularından konuşamayacak duruma gelmiş; cahillere danışılır olmuştur. Nice ümmetler imamları sayesinde felaha ermiş; niceleri de imamları yüzünden helak olup gitmiştir. Bir bak bakalım! Sen bu iki imamdan hangisisin? Allah Teâlâ buna dair: “Onları, emrimiz uyarınca doğru yolu gösteren önderler yaptık...”⁸⁰ diyor. Bu, hidayet önderidir. Kim ona tabi olursa müttefiktir. Diğer bir ayette “Onları, (insanları) ateşe çağıran öncüler kıldık. Kıyamet günü onlar yardım görmeyeceklerdir.”⁸¹ Allah Teâlâ ateşe çağırıyor diyen birini bulamayacaksın. Çünkü bu durumda ona kimse tabi olmaz. Oysa ateşe davet edenler, insanı Allah’a karşı günah işlemeye çağıran kimselerdir. Ey Ömer! Sen hiç yaptığını kınayan; kınadığını da yapan hikmet sahibi birine rastladın mı? Verdiği hükme uyanı cezalandıran veya azap ettiği şeye hüküm veren birini gördün mü? Ya da hidayete çağıran fakat daha sonra çağırdığından saptıran bir rehber tanıdın mı? Yine insana gücünün üstünde sorumluluk yükleyen veya onları itaat etmelerinden dolayı cezalandıran merhamet sahibi birini gördün mü? Sen hiç insanları zulme ve zalimliğe sevkeden âdil birine şahit oldun mu? Yine insanları yalana ve dolana iten doğru sözlü birine rastladın mı? Anlayana da anlamayana da bu kadar açıklama yeter artar bile... Ömer, Gaylân’ı çağırttı ve anladığım kadarıyla sen benim içinde bulunduğum durumu tasvir ediyorsun, dedi. Gaylân: Haksızca elde edilen hazine mallarını satılması ve zulmün sona ermesi için beni memur tayin et, dedi. Ömer, Gaylân’ı bu göreve atadı. O, şu cümleleri seslendirerek malların satışını yapıyordu: Hainlerin mallarına gelin. Zalimlerin mallarına gelin. Resul’ün sünnetine ve yaşayan örneğine (sîret) aykırı olarak onun yerine geçen kimselerin mallarına gelin. Çağırdığı şeyler arasında değeri otuz bin dirheme ulaşan ipek kumaşlar vardı. Üstelik bazılarını ibret olsun diye parçaladı. Gaylân şöyle diyordu: Bu halifeleri hidayet imamları zannedenlerim hangisi bana kendisini mazur gösterebilir? Bakın işte! İnsanlar yoksulluktan kıvranırlarken onların kullandıkları eşyalar⁸²

Mektuptan anlaşıldığı kadarıyla Gaylân, Emevî idarecilerinin hayali paralarına el koymuştu. Ayrıca bu mektupta halifeyi belirli reformlar yapmaya da teşvik etmişti. Onun ve aynı fikirde olanların isteği, gücün (iktidar) her şeye yetki tanıyan ilahî bir armağan olarak görülmemesiydi. Çünkü kötüye kullanılan her yetki, ahlâk ve adalet başta olmak üzere bütün değerlerin yitirilmesine neden oluyordu. Halife Ömer, onun mektubunu hoş karşıladı ve hatta onu mezalim divanının (mazlumların hukukî haklarını koruyan kurum) başına atayıp haksız yollarla zenginleşip servet biriktiren Emevîler’den hesap sormakla görevlendirdi. Gaylân, mektubunda da görüldüğü üzere insanın özgürlüğünü ve seçim hakkını deklare ediyor, insan şeref ve haysiyetini önemsiyor, azınlığın aşırı zenginleşmesini sorguluyor, güç ve yetki sahibi herkesin aldığı kararların sorumluluğunu üstlenmesi gerektiğini ilan ederek Ömer b. Abdülaziz’i adalete tabi olmaya çağırıyor ve ulemanın korkmadan konuşabilmesini, cahillerin de cesaretlendirilmemesini dile getiriyordu. Gaylân’ın düşüncesinde insanın diğerine sirayet eden geçişli (kamusal) fiilleri Allah’ın fiili olarak görülemeyeceğinden hükümlerinin ahirete ertelenmesi söz konusu değildi. Ona göre kamusal suç ve kabahatlerin telafisi, doğrudan öte dünyanın konusu (ircâ) olamazdı. Böylece o, yöneticileri yaptıklarından sorumlu tutuyor ve adaletin gereğine işaret ediyordu. Bu itibarla Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025), Gaylân’ın tevhid ve adl’e çağırıldığını, sözleriyle ve kalemiyle insanları ahlâkî değerlere davet ettiğini özellikle zikreder.⁸³ Tabiatıyla onun, bir dinin insana va’ d ettiği fayda ve olanakları gerçekleştirme adına adalet ilkesini ısrarla vurgulaması, dini şahsî istek ve arzularıyla sınırlandıran yetki sahipleri tarafından hoş karşılanmadı. Üstelik Gaylân ve takipçilerinin aydınlatıcı fikirleri, Emevî sarayında ve Ümeyyeoğulları’ndan hoşnut olmayan muhalifler arasında hızla yayılıyordu. O ve arkadaşları, yöneticilerin güçlerini istediklerini yapabilecekleri ilahî bir armağan olarak görmemeleri gerektiği görüşündeydi.⁸⁴ Fırka tarihçilerine göre Kaderîler, protest fikirleriyle sadece kader konusunu değil, kendi çağlarında karşılaştıkları pek çok sorunu akılcı ve liberal bir bakış açısıyla gündeme alarak aydınlanmacı bir ideolojiyi yaymaya çalışmışlardı.⁸⁵ Fakat

80 el-Enbiya 21/73.

81 el-Kasas 28/41.

82 Kâdî Abdülcebbar, *Fadlû'l-İ'tizal-Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid (Kahire: 1986), 230-231; *Fadlû'l-İ'tizal* Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi (el-Munye ve'l-Emel)*, çev. Hüseyin Maraz (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 47-48; Neşşâr, Gaylân’ın katledilişini de şu şekilde özetler: Hişam b. Abdülmelik, Gaylân ve arkadaşı Salih’in katline meşruyet sağlayacak bir fetva düşündü. Gaylân’ı tartışması ve hakkında fetva vermesi için Evzâî’ye gönderdi. Evzâî Emevîler’in adeta bir piyonu idi. Emevîler onu dünya malına boğdular. Verdiği fetvaların bedelini ödeyerek dinini ve dünyasını satın alıyorlardı. Evzâî, Gaylân kendi görüşünde ısrar edince işkence ile öldürülmesi ve katledilmesi hususunda Halife Hişam’a görüşünü ilettili. Ayrıntılı bilgi için bk. Neşşâr, *İslam’da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2/77-78.

83 Kâdî Abdülcebbar, *Fadlû'l-İ'tizal*, 162, 230-231.

84 Atta - Zafar, “The Development of Qadariyya And Jabariyya Schools of Thought And The Issue of Heresy And Heretics During The Umayyad Period (661-750 Ce)”, 16-17.

85 Câbirî, *Arap-İslam Medeniyetinde Entelektüeller*, 63.

Hişam b. Abdülmelik (ö. 125/743), onun yukarıda dile getirilen sözlerine tanık olduktan sonra bu adam beni ve atalarımı aşağılıyor, halife olduğum gün onun ellerini ve ayaklarını keseceğim, dedi. Saltanat koltuğuna oturduktan sonra Gaylân ve arkadaşı Salih'i, Ömer b. Abdülaziz'in ölümünün akabinde kaçtıkları Ermenistan bölgesinden getirterek o gün düşündüğü her şeyi uygulayarak onları öldürdü.⁸⁶

Gaylân, Ma'bed el-Cühenî'den kader ve halku'l-kuran görüşünü almış⁸⁷ daha sonra kader ve ircâ düşüncesini bir araya getirmişti. İrcâ ona göre büyük günahların ihmali ve ahirete tehiri anlamında değildi. İnançlar ya da af imkânı, insanın sorumluluğunu göz ardı etmesi için bir gerekçe olamazdı. Gaylân, hayrın ve şerrin kuldân olduğunu⁸⁸ söyleyerek amentü doktrinine aykırı bir görüş ileri sürmüştü. Allah'ın kadîm bilgisini inkâr etmemiş, fakat bu bilginin insanın hürriyetini nefy etmesine onay vermemişti.⁸⁹ Elbette Allah, yaratan ve fiilde bulunan bir varlıktı; fakat O, her şeyi özellikle de insan fiillerinin nasıl olması gerektiğini irade eden bir varlık değildi. Allah, insana, akli ve iradeyle fiillerine bitişen ahlâkî nitelikleri belirleyebileceği bir yetki vermişti. Bu sebeple var olan her şeyi özellikle de halifelerin kabih fiillerini irade etmesi düşünülemezdi. Gaylân'ın düşüncesinde bu durum, Allah'ın gerçekleşmeden önce (ma'dum) fiilleri bilmediği anlamına gelmiyordu. Allah yalnızca hırsızlık, yolsuzluk, cinayet gibi kabih fiillerin sonuçlarını/kötülük (semere) yaratmıyordu.⁹⁰ Dolayısıyla meydana gelen ve insanların yaşamını etkileyen hiçbir kötülük Allah'ın takdiri olamazdı. Kaderî öğretilerde insan, Allah'ın irade etmediği şeyleri yapabilir; kendi karar ve fiillerinin niteliğini ve fiilleriyle nelere mâl olacağını (semere) bilebilirdi. Allah, beşere ait kötülüklerin ne irade edeni ne de fâilidir. Gaylân'a göre ilahî irade, kulların fiilleri söz konusu olduğunda son derece tarafsızdır. İnsanın Allah ile ilişkisi O'nun mutlak iradesine bağlı olmadığından kötülükler O'ndan değil insandan gelir. İnsanı bir fiili yapmaya ya da kaçınmaya zorlayacak ilahî ilim ya da fiil söz konusu değildir. İnsan, kendi özgür iradesiyle kendi kaderini ve (ahlâkî) tutumunu belirleyen gerçek fâildir.⁹¹ Allah ise insanların başkalarıyla ve Kendisiyle ilişkilerini iyileştirmek ve düzenlemek için sadece onlara rehberlik etmektedir.

Gaylân'ın iman tanımı da esasında insan hürriyetini, eşitliğini ve sınırlarını vurgulayan bir tanımdı. O, insanın tabiatı gereği sahip olduğu ilk bilginin zorunlu olduğundan hareketle bunun iman olmadığını; imanın ikinci bilgi (iktisâbî) ile gerçekleştiğini ileri sürdü.⁹² İmanın, muhabbet ve boyun eğiş yönüyle ikinci bilgiyle gerçekleştiğini; ikrârın Allah ve resulünden gelen şeyleri onaylamak olduğunu; birinci bilginin ise fitrî zorunluluk anlamına geldiğini söyledi. Ona göre fitrî bilgi sadece âlemin bir yaratıcısı olduğunu bildirmekteydi ve tevhîd bilgisi akıllı her birey için oldukça basitti. Fakat iman, amelleri bütünüyle etkilediğinden özgür fiiller, insan haklarını ve sorumluluklarını içerisine almaktaydı.⁹³ Buna göre ahlâkî davranışlar olmadıkça kalpteki iman bir fayda sağlamamaktaydı. Gaylân, ilk bilginin Allah'ın fiili olduğu için iman olmadığını, imanın marifet ve lisan ile ikrar olduğunu, artıp eksilmediğini, inanan herkeste eşit olduğunu, kim olursa olsun inanç üzerinden bir üstünlük ya da imtiyaz elde edilemeyeceğini, akıl ve vicdandan gelen iyilikleri kapsadığını ileri sürdü.⁹⁴ İkinci iman, Allah'tan ve resulden geleni ikrar etme, ona boyun eğme, yerine getirme ve muhabbeti. Bununla o, imanın, insanın davranışlarında tezahür etmesi gerektiğini aksi halde gerçekle (ma'kul ve ma'ruf) örtüşmeyen bir iddiadan öteye geçemeyeceğini ve (imanın) varoluş gayesine aykırı anlayışların var olacağını söylemek istiyordu. Böylece insan, bir inanca güvenerek kötülüğü meşrulaştıramaz ya da kendi menfaatiyle uyum sağlayacak bir inancı benimsemeyezdi. Çünkü onun düşüncesinde akıllı her birey, Allah'ı nelerin hoşnut edeceğini aklen ve nebevî tecrübeyle bilebilirdi. Allah ise insanların seçimler yaparken sadece akla ve ilahî rehberliğe tabi olmalarını istemekteydi. Kısacası O, sadece iyiyi emreden, yararlı olanı irade eden ve adaletin

86 Kâdî Abdülcebâr, *Fadlû'l-İ'tizal*, 230-233; İbn Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi (el-Munye ve'l-Emel)*, 48-49; Mürüvve, *en-Nez'a-tü'l-Maddiyye fi'l-Felsefeti'l-Arabiyeti'l-İslâmiyye*, 2: 111; Ayrıntılı bilgi için bk. Aydınlı, "Kaderî Anlayışın İlk Tezahürleri", 255.

87 İbn Nübâte, İslam'da kader ve halku'l-Kur'an görüşünü ilk dile getirenin Gaylân olduğu söyleyerek farklı bir görüşe işaret eder. İzah için bk. Ebû Bekr Cemâlüddîn Muhammed b. Şemsiddîn Muhammed b. Nübâte, *Serhu'l-Uyûn* thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 289; Ezeli kelâm anlayışı, Allah'ın değişmez ilmi ve iradesi anlamıyla politik istismara konu olmaktaydı.

88 Atvan, *el-Fıraku'l-İslamiyye fi-Biladi's-Şam*, 37.

89 Gaylân'a Allah'ın ilminin vaki olmadan önce âlemdeki her şeyi kuşatıp kuşatmadığı sorulmuştur. Bu sorunun içeriğine göre Allah, İblis'in secde etmeyeceğini bildiği halde secde emrini ona iletmiştir. Gaylân, bu olgunun gerçekliğini inkâr etmeden ilahî ilmin kuşatıcı ve apaçık olduğunu ve asla zorlayıcı (icbarî) olmadığını dile getirmiştir. Benzer şekilde Allah, Hz. Adem'in yasak ağaca yaklaşmasını yasakladığı halde onu buna zorlamış değildir. Hz. Adem de bu ilim doğrultusunda hareket etmemiş ta ki itaate yöneldiğinde ilahî ilme tanık olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Zeynî, *Şühedâü'l-Fikr fi'l-İslam*, 82.

90 Dominique Arfaoui, *Tarihu'l-Fikri'l-Arabî ve'l-İslamî*, çev. Rinde Ba's (Beyrut: Mektebetü's-Şarkiyye, 2010), 96.

91 Zeynî, *Şühedâü'l-Fikr fi'l-İslam*, 97; Atvan, *el-Fıraku'l-İslamiyye fi-Biladi's-Şam*, 36-40.

92 Ömer Ferruh, *Tarihu'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâmî İbn Haldun* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1983), 213; Gaylân, gerçek imanın nazar, tefekkür ve istidlâle dayandığını, delile dayanmayan imanın geçerli olmadığını ileri sürmüştür. İzah için bk. Zeynî, *Şühedâü'l-Fikr fi'l-İslam*, 104.

93 Ona göre ilk bilgi, iman olarak isimlendirilmez; dolayısıyla iman, kazanılmış/mükteseb olan (davranış bilinci) ikinci bilgidir. Bilgi için bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*, 132; Atvan, *el-Fıraku'l-İslamiyye fi-Biladi's-Şam*, 36.

94 Ferruh, *Tarihu'l-Fikri'l-Arabî*, 214.

gereğini yapan hikmet sahibi bir varlıktır.⁹⁵ Allah, insana ait tercihlerin bir parçası değildir ve insan kendi fiillerini özgürce tercih edebildiğinden neden olduğu (ahlâkî ya da yasal) sonuçların gerçek fâilidir.

Gaylân'a göre Allah'ı bilmek, insanın nazar/istidlâl fiilinin sonucudur ve (yalnızca) nazar yoluyla kişi dindeki gerçekleri bilebilir. Ayrıca doğru bilgiyi arayanlar için tefekkür/nazar zorunludur. Nazar fiili de insanın kudreti ve iradesi doğrultusunda varlık kazanmaktadır. İnsanın akıl yürütebilen özgür bir fâil olmaması ise Allah'ın (ve dinin) bilinemez olduğunun bir yönüyle ikrarıdır. Tanınmayan/ıdrak edilemeyen bir tanrı da insanın biçimlendirici tasavvuruna ve suistimale daima açıktır. Fakat insan akli; iyi, kötü, adalet ve zulüm gibi değerleri bilebilir ve bu ahlâkî standartlar hem Allah hem de insan için aynı anda geçerlidir. Allah ve insan ortak ahlâkî ve yasal değerlerle birbirine bağlandığında ise şahsî çıkarlar doğrultusunda şekillenen bir tanrı insan yaşamında varlık bulamaz.⁹⁶ Anlaşıldığı kadarıyla erken dönemde bilgi meselesi bir yönüyle iman; diğer yönüyle insanın sorumluluğu ve kaderiyle ilişkili bir konu olmuştur.⁹⁷ Bu bakımdan özgürlük ve sorumluluk, Allah'ın yeryüzündeki iradesinin etkin olması için de önemli ve gerekli bir husustur. Şu halde öncelikle güç ve bilgi sahipleri, kendi eylem ve kararlarından sorumlu bireylerdir. Onlar, yetkileriyle iyi ve fayda yönünde değişimi sağlama kudretine ya da düzeni, uyumu ve iş birliğini bozma gücüne sahiptirler. Kararları neticesinde oluşan kötülükleri ilahî iradeye atfetmeleri ise sorumluluktan ve hesap vermekten kaçınma arzudur. Dolayısıyla Allah'ın var olan her tür durumu mukadder kıldığı inancı, bir anlamda O'nu insan hayatının dışında konumlandırıp atıl kılma arzusunun dışavurumudur. Diğer bir ifadeyle Allah adına hükmetme ve O'nun sahip olduğu yetkiyi ele geçirme arzusu esasında insanın (her alanda) niteliksizleşme sürecidir.

Kendisine ircâ görüşü nispet edilen Gaylân⁹⁸, iman konusunda insanların birbirine üstünlüğünden söz edilemeyeceğini ilan etti. Ona göre bir peygamber, melek, sultan ya da sıradan bir insan olsun, inanç noktasında aralarında herhangi bir ayrıcalık ve üstünlük yoktu. Bu sebeple hiç kimse Allah'ın katında kendisi veya soyu adına seçkin bir konum iddiasında bulunamazdı. Kaderî düşüncede ircâ, İslâm'ın şekilci anlayışına karşı protest bir hareketti. Çünkü ircâ, dinin ritüelistik şekillerini ortadan kaldırırken, niyet ve vicdanı öne çıkarıyordu. Ancak niyetler ve buna bağlı ameller sorgulandığında şekilci dindarlık ahlâkî değerleri kamufle edemezdi. Filhakîka İnananlar birbirleriyle eşitlenerek sıradan mümin yüceltilen şahıslarla denk bir düzlemde konumlandı. İnsanî zeminde din, ayrıcalık ve üstünlük aracı olmaktan çıkarıldığından (özgeci) dinî bir anlayış tek gerçek olarak algılanamaz, kişilerin ya da grupların diğerine üstünlüğünden söz edilemezdi.⁹⁹

Bu eşitlik anlayışı, akıl ve irade sahibi her varlığın istisnâsız fiillerinden sorumlu ve hesap vermeye yükümlü olduğunun güçlü bir ilanıydı. Ancak burada ircâ ile irade hürriyeti arasında bir çelişki de dikkat çekicidir. Özgürlükçülere göre insan, yaptıklarından sorumludur ve eylemleriyle kendisi hakkında hükmün belirleyicisidir. İrcâ ise genel anlamda bir şeyi tevfiğe bırakan eğilimdir. Hükmü Allah'a bırakıp ahirete tehir ederek günahkâr hakkında ümitvâr olmaktır. Diğer taraftan Mürcie, gündelik politikadan uzak durma eğilimi iken Kaderîler politik muhalefetleriyle canlarını dahi feda etmişlerdir. Dolayısıyla Kaderîler'in ircâ anlayışı eşitlik anlamıyla insanların inanç ve eylem özgürlüğünü vurgulamakta böylelikle yasal olarak da tüm insanları eşitlemektedir. Buradan hareketle Gaylân, imanın içeriğine Allah'ın aklen yapması mümkün olmayan şey kaidesini ekleyerek kötülüğü Allah'tan nefy etmiştir.¹⁰⁰ Çünkü Allah'ın aklen insanı bir fiile zorlayıp bu nedenle cezalandırması mümkün değildir. Öyleyse kötülük, insanın irade ve ihtiyarıyla yaptığı bir fiildir. Günahkârı ebedî cezaya çarptırma gibi Allah'ın aklen yapmaması mümkün olan bir şey ise iman ile bağıntılı olmayıp adli ilahînin alanı içerisindedir. Allah, kıyamet günü bir isyankârı affederse onun gibi olan her isyankâr mümini de affeder. Birini cehennemden çıkarırsa onunla benzer olan herkesi oradan çıkarır. Haddi-

95 Medkur, *fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, 2/100.

96 Maraz, *Mu'tezile'de Erdemli Arınma*, 60.

97 Zeynî, *Şühedâü'l-Fikr fi'l-İslam*, 97; Atvan, *el-Fıraku'l-İslâmiyye fi-Biladi's-Şam*, 36-40; İman, kudret ve bilgi arasındaki ilişki, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) ile de devam etmiştir. Ona göre insanın bir şeye kadir olması o şeyin keyfiyetini bilmesi koşuluna bağlıdır. Dolayısıyla keyfiyeti bilinmeyen bir şey, kudretin etki alanına dâhil değildir. Onun düşüncesinde Allah'ın, hareket, sükün, sesler, acılar ve diğer bildiği şeylere insanı kâdir kılması mümkün iken; renkler, tatlar, kokular, ölüm, acz gibi keyfiyeti bilinmeyen arzulara kâdir kılması düşünülemez. Ebü'l-Hüzeyl bu şekilde Allah'ın kudreti ile insanın kudretini ayırmıştır. O, insanın bir fiile kudretinin var olduğu görüşüyle Allah'ın sınırsız kudretiyle meydana gelen iman arasındaki tenakuzu kaldırmaya çabalamıştır. Ebü'l-Hüzeyl, bilginin, insanın fiili olduğunu kabul etmiş, Allah'ın insana tanıdığı kudreti de bu fiil ile ilişkilendirmiştir. Bk. Ebü Zeyd, *İtticâhü'l-Akli fi'l-Tefsir*, 48.

98 Gaylân'ın ircâsı, cebrî ya da hâlis ircâ değildi. O, kader ile ircâyı, başkaldırı ile ircâyı bir araya getirmişti. İzah için bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*, 131; Zeynî, *Şühedâü'l-Fikr fi'l-İslam*, 93.

99 Adonis, *es-Sâbit ve'l-Mütehavvil* (Beyrut: Dâru's-Sâqî, 2003), 1/245; Maraz, *Mu'tezile'de Erdemli Arınma*, 182.

100 Tarihî niteliğiyle ircâ, öncelikle Hz. Ali ve Osman gibi belirli şahıslara ilişkin bir belirleme iken; daha sonra alanı genişleyerek bazı fırka ve şahıslara da nispet edilir olmuştur. Ehl-i Hadis, Kaderiyye, Cebrîyye ve Hariciyye'den Mürcie görüşünde olanlar çıkmıştır. Ebu Hanife de bu tanımlamaya dâhil edilen şahıslardan biridir. Şu halde bu eğilim, hicrî ikinci asırda oldukça güç kazanmıştır. İkinci yüzyılın başlarında yükselişe geçen bu eğilim zamanla zayıflamaya başlamıştır. Bk. Medkur, *fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, 2/100; Maraz, *Mu'tezile'de Erdemli Arınma*, 168.

zatında insanların ahirette bu şekilde eşitlenmesi siyasi bir içerik de ihtiva eder. Ahiretteki adalet ve eşitlik, dünyada da insanlar arasında adalet ve eşitliği gerektirir. Benzer suç ve günahlar, kişinin statüsü ne olursa olsun aynı hüküm ve yasal karşılığa tabidir. Dolayısıyla takva ve ahlâkî erdemler dışında bir ayrıcalığa imkân tanınması mümkün değildir.¹⁰¹

Bu ilkeyle aynı zamanda imamet, Kureyşli olana özel bir statü olmaktan çıkar. Kitap ve sünneti tatbik eden liyâkat sahibi herkes, imamete layıktır. Böylece “imamet, ancak ümmetin icma ile gerçekleşir” ilkesiyle siyasi bir karaktere bürünür.¹⁰² Gaylân, şûrâya dayanan İslâmî yönetim anlayışını mirasa dönüştüren Emevîleri liyâkat ve adalet ilkesine davet etmiştir. Fakat onun ehliyet ve liyâkat sahibi şahısların yönetme hakkı olduğunu ileri sürmesi liyâkatsiz yöneticiler için tehditte başka bir şey değildi. Benzer şekilde Cehm b. Safvân da (h.127/m.745), hilafette Kureyşli olma kuralını reddetmiştir. Hilafetin ilahî bir tayin değil, kamusal bir olgu olduğunu ileri sürmüştür. Irk ve renk ayrımı yapmaksızın her kim ehliyet ve liyâkat sahibi ise halifelik onun hakkı olduğunu savunmuştur.¹⁰³ Bu düşünceler doğrultusunda Müslümanların genel olarak halifelik olarak bildiği bu kurumun dinle hiçbir alakası yoktur. Din ile bu kurumun ilişkilendirilmesi iktidar hırsı ve sindirme uygulamasından başka bir şey değildir. Halifelik, ne yargının ne diğer hükümet görevlerinin ne de devlet makamlarının inanç esasları arasında yer alır. İnsanların aklın esaslarına, nesnel değerlere, milletlerin tecrübelerine ve siyaset kurallarına göre örgütlenmesi dinin insanlığa bıraktığı bir görevden başka bir şey değildir.¹⁰⁴

Sonuçta Gaylân'ın sıfatların nefyi ve Kur'an'ın yaratılmış olduğu inancı Mu'tezile'nin tevhid inancına; insan iyi eylemleriyle mükâfata, kötü eylemleriyle cezayı hak ettiği düşüncesi Mu'tezile'nin el-va'd ve'l-va'id ilkesine; iman, Allah'a muhabbet ve boyun eğmektir; ıkrar, resulün Allah'tan getirdiklerini onaylamaktır; günahkârlar, günahları oranında cehennemde cezalandırılır sonra cennete girerek ebediyen kalırlar düşüncesi, bir yönüyle (ara form) el-menzile beyne'l-menzileteyn'e benzetilmiştir. Ömer b. Abdülaziz ve Hişam b. Abdülmelik gibi Emevî idarecilerine ve ümmetin fertlerine olan nasihati, Ümeyyeoğullarını tenkidi; itiraz ve eleştiriye insanları teşvik etmesi, emri bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker olarak nitelenmiştir.¹⁰⁵ İlkesel olarak Kaderî öğretide Allah'ın kabihî yaratıp bu sebepten kınaması; kötülüğü irade edip neticesinde cezalandırması; doğru yolda olmayı emredip, buna engel olması; doğru olanı emretmeyip, kullarını yalan sebebiyle yermesi; onları zulme zorlaması, güçlerini aşan bir şeyle sorumlu kılması düşünülemez. Allah, bunlardan birini yaparsa yaratılmışlardan birinin sefih olan fiillerine benzer bir durum ortaya çıkar ki O, bundan mutlak surette münezzehtir.¹⁰⁶

Cebr fikriyle öne çıkan bir şahıs olsa da Haris b. Süreyc'in (ö. 128/746). başkaldırı hareketine katılan ve bu kalkışmayı kader fiillerinden sayan Cehm b. Safvân'a da bu bağlamda yer vermelidir. Cehm b. Safvân delilin kuvveti ve dilinin fesaheti ile meşhur olmuş biridir. İnsanları öğretisine davet etmiş ve dili etkin kullanımıyla onların zihin ve kalplerine kolaylıkla etki edebilmiştir. Cebr anlayışı kaynaklarda onunla anılmaktadır. O, Cehmîye fırkasının kurucusu ve kendi adıyla uzun süre yaşamasını sağlayan birisidir. Şehristânî, onun görüşlerine dair şu hususlara dikkat çeker: İnsan, bir şeye güç yetiremez; istitâatla nitelenemez; o, fiillerinde zorunluluk altındadır; onun kudreti, iradesi ve ihtiyarı yoktur.¹⁰⁷ Cehm'e göre Allah'ın fiili olması açısından hiç kimsenin hakikatte fiili yoktur. “Gerçek fâil yalnızca Allah'tır ve insana fiiller mecazen atfedilir. Güneş battı, rüzgâr esti, ağacın yaprakları sallandı örneklerinde olduğu gibi bu fiillerin sahibi ne güneş, ne rüzgâr ne de ağaçtır. Bu fiiller, Allah'a aittir. Ancak Allah, fiilin gerçekleştiği bir kudreti insanda yaratmıştır, fiil için bir irade var etmiştir; onu münferit olarak ihtiyara sahip kılmıştır” düşüncesiyle zorunluluk (cebr) anlayışının teorisyeni olmuştur.¹⁰⁸ Bu cümleden anlaşıldığı kadarıyla Cehm, insanın kudretini, irade ve ihtiyarını bütünüyle inkâr etmemektedir. Fakat fiilin ontolojik nedeni olarak bütün bu yetileri yine de Allah'a nispet etmiştir. Daha doğrusu o, kozmik cebrin teklifi ve insanın sorumluluğunu nefyi ettiğini kabul etmemiştir. Vurgulanması gereken ise Cehm'in cebr anlayışının sosyal bir cebr ideolojisi olduğudur. Siyasi boyutuyla Cehm, Emevî sultanının varlığına meşru bir zemin sağlama gayesi taşımamıştır. Cehm'in Emevî idaresince öldürülmesi göz önüne alındığında, iktidarın varlığını kadere izafe etme ve bu sebeple ona teslim olma gibi bir düşünceyi kastetmediği son derece açıktır. Cehm, kader anlayışını siyasi eylem ile ilişkilendirmemiş ve Emevî iktidarının siyasi cebrine karşı

101 Zeynî, *Şühedâü'l-Fikr fi'l-İslam*, 101.

102 Şehristânî, *el-Müel ve'n-Nihal (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*, 129; Câbirî, *Arap-İslam Medeniyetinde Entelektüeller*, 64.

103 Zeynî, *Şühedâü'l-Fikr fi'l-İslam*, 210.

104 Razek, *Islam and the Foundations of Political Power*, 117.

105 Atvan, *el-Fıraku'l-İslamiyye fi-Bilâdi's-Şam*, 39-40; Zeynî, *Şühedâü'l-Fikr fi'l-İslam*, 88-89.

106 Her şeyi bilen mutlak iyi olan bir varlık kötülüğe neden olamayacağına göre ancak kötülük de var olduğuna göre insanların tam bir özgür iradeye sahip olması gerekir. İlgili için bk. Atvan, *el-Fıraku'l-İslamiyye fi-Bilâdi's-Şam*, 36-37;

107 Medkur, *fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 2/100.

108 Medkur, *fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 2/100; Ayrıntılı bir izah için ayrıca bk. Seyithan Can, *Cehm b. Safvân ve Teolojik Paradigmasını Anlamak* (Ankara: Fezr Yayınları, 2021), 129-136.

gelmeyi kader fiillerinden kabul etmiştir.¹⁰⁹ Emevî siyasi cebri, sabır mefhumunu ircâ şekline dönüştürerek mutlak itaat için amelî bir esası yerleştirmeye çalışmıştır. Bu da her ne olursa olsun siyasetin uygulamalarına rıza gösterme ve kabul etme anlayışına neden olmuştur. İrcâ da siyasi ve sosyal olmak üzere ikiye ayrılmış siyasi ircâ, despotik uygulamalar karşısında dünyevî muhasebeden korunmanın ilahî/kutsal bir kalkanı görülmüştür.¹¹⁰

Nasr Hamîd, Cehm b. Safvan'ın cebr görüşünün, tevhidin te'kidi ve tespiti amacına matuf olduğunu söyler. Onun cebr anlayışı Emevîler'de olduğu gibi insanın fâilliğini mutlak bir nefyle geçersiz kılmaz. İnsanın kudreti ve iradesi vardır; fakat Allah'ın mahlûkudur. Yani insanın kuvvet ve iradesi, Allah'ın dilemesine boyun eğmiştir. Buna delil olarak Nasr Hamîd, Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) Cehm hakkında söylediği; Cehm, emri bi'l-maruf nehî ani'l-münkeri benimseyen biridir, sözünü aktarır.¹¹¹ Cehm'in cebrîliği Emevî politik kararlarına itaati gerektirmiyor ve bunlara kaşı çıkmaya engel teşkil etmiyordu. Her ne kadar Cehm, cebr düşüncesine sahip olsa da düşünmeye önem veren bir akılcıydı. Dolayısıyla politik cebr ile sosyal cebri ayırabilecek pratik zekâyâ da sahipti. Halkların güç ve baskıyla belirlenmiş bir yaşantıya zorlanması ona göre Allah'ın yaratma eyleminin dışındaydı.¹¹²

Sonuç olarak insanın gücü dahilinde olan şeylerin ilahî irade tarafından belirlendiği iddiası kadercilik ile sonuçlanmış bu vasatta yüceltilen tek şey determinizm olmuştur. Bu da sorumluluk ve hesap vermekten kaçış için gücün istismar kaynağına dönüşmüştür. Kralların tanrısal bir yetkiye sahip oldukları inancı ise sadece sorgusuz itaat taleplerine, sadakatin devamına, isyan ve itirazların önlenmesine ve daha ziyade sosyal yozlaşmaya hizmet etmiştir. Oysa insanın davranışları başta olmak üzere âlemde tecrübe edilen her şeyin ezeli bir yazgıyla belirlendiğini iddia etmek, Allah'ı müdahalesiz bırakmanın gizil bir arzudur. Çünkü her şeyin ezeli planla belirlenmiş olması ilahî özgürlüğe de yetkin/dinamik bir alan bırakmamaktadır. Diğer taraftan kaderci tutumda Allah'ın ezeli bir yasaya bağlı olduğu kabul görse de insan ile ilişkisinde Allah davranışları kestirilemeyen bir varlığa dönüşmüştür. Çünkü insanın hayatında karşılaşılabileceği her şey, adeta önceden öngörülemeyen bir belirsizliğin içerisine gizlenmiştir. Allah, fiilleri kestirilemeyen ve ahlâkî standartlardan muaf bir varlığa dönüştüğü için de böyle bir varlığa insanın güven duyması her koşulda mümkün değildir. Bu sebeple insan, O'nun asla kötülük yapmayacağından, adaletli olduğundan, insan hak ve onuruna değer verdiğinden ve söylediği her şeyi yerine getireceğinden emîn olmalıdır. Bütün bu değerlerin imkânı için de insan, özgür ve sorumlu olmalıdır. Şu halde Kaderîler, siyaset ile erdemın bir arada olmasını talep eden fikirleriyle kendi çağlarında aydınlanma hareketini temsil etmişlerdir. Bu haklı talep, sadece o gün için değil, gelecek için de önemli bir adımdır. Gerçek şu ki hürriyet, sorumluluk ve hesap verebilme kaidesi, insanın en ayırıcı vasıflarından biridir. İnsanın Allah ile ve başkalarıyla uyum ve iş birliği içerisinde iletişim sağlamasının ahlâkî ölçütüdür. Filhakika insanlık tarihinde değiştirme gücüne sahip yetkili organların kamuyu etkileyen karar ve fiillerini Allah'ın iradesi olarak topluma dayatması mevcut sorunları çözmek bir yana pek çok sorunun temel kaynağı olduğu tecrübeyle sabittir. Oysa dinler -genellikle- insanla buluştuğunda öncelikle güç, para ve otoritenin reformuna odaklanmıştır. Bu hedefi ihlâl edecek her türlü girişimde ise insanın hedef ve talebi, dinin kendisi gibi algılanmaya başlamıştır. Kadercilik bu sebeple dinin toplumsal idealleri ile inananların dinden beklentileri arasındaki bağının giderek zayıfladığı bir anlayıştır. Sonuçta ne zaman siyasi gayeler ile dinî amaçlar güçlülerin kontrolünde eşitlenmeye başlamış o zaman dinî yapı, toplum için gerçek bir nizam olmaktan çıkmış, ahlâk ve hukuka dayalı bir sistem inşâ etme hedefinden de uzaklaşmıştır.

Sonuç

Kaderiyye mensupları, politik bir muhalefetin simgesi olarak tarihteki yerlerini almış (ilk) özgürlükçülerdir. Bu yönleriyle de özgürlük/sorumluluk merkezli ahlâkın örneğini (nesnelcilik) temsil etmişlerdir. Onlar, Allah'ın ilmi, iradesi ve kudretinden müteşekkil kaderi inkâr etmemişler; insan onuruna aykırı olduğu ve Allah'ın hukukunun çiğnendiği gerekçesiyle rejimin ilahî cebr anlayışını reddetmişlerdir. Çünkü Emevî rejimi kaderi, Allah'ın her şeye kâdir olduğu, her şeyi bildiği ve ezelde olayları yazıp hükme bağladığı şeklinde cebr anlamıyla anlarken; Kaderîler insanın özgür iradesini vurgulayan ve sorumluluk fikrini destekleyen, Allah'ın fiilleriyle insanî eylemleri ayıran özgürlükçü bir anlayışı ideolojilerinin parçası kılmışlardır. Siyasi statüko yaratma anlamıyla kader inancına itikâdî bir boyut ekleyip lehine olacak şekilde politik kararların sorunsuz kabulünü hedeflerken; Kaderîler insanın özgür iradesine verdikleri önemle rejimin aleyhine ve haksız tasarruflarda bulunan yöneticilere karşı çıkma hakkı tanıyacak şekilde siyasi vurguda bulunmuşlardır. Allah'ın kötünün fâili olamayacağı düşüncesiyle onlar, insan fiillerini metafizik bir

109 Muğallis, *et-Taati's-Siyasiyye fi'l-Fikri'l-İslâmiyyi*, 277; Konu hakkında ayrıntılı bir çalışma için bk. Ahmet Erkol, "İslam Düşüncesinde Bir Okuma Örneği Olarak Cehm b. Safvan'ın Cebri Olduğu İddiasına Farklı Bir Yaklaşım", *Ekev Akademi Dergisi* 7/17 (2003), 87-93.

110 Muğallis, *et-Taati's-Siyasiyye fi'l-Fikri'l-İslâmiyyi*, 279.

111 Ebû Zeyd, *İtticâhü'l-Akli fi't-Tefsir*, 22.

112 Mürüvve, *en-Nez'atü'l-Maddiyye fi'l-Felsefeti'l-Arabiyeti'l-İslâmiyye*, 2/105-107.

iradenin ürünü olmaktan çıkarıp, beşerî düzlemde ahlâkî ve yasal bir kaideye bağlamışlardır. Bu doğrultuda dünyada var olan her ahlâksız şey, Allah'ın fiili olamayacağından bütünüyle insanın fiilidir. Emevî yöneticileri, Allah'ın yer-yüzündeki vekili konumuyla teolojik meselelere müdahale hakkını kendilerinde bulurken, Kaderîler onların sıradan insanlardan yöneticilik dışında bir ayrıcalıklarının olmadığını ilan ederek Tanrı katında konumlarını ikinci plana atmışlardır. Emevî idarecileri cebr anlayışı ile sorumluluktan, ircâ doktriniyle de hesap vermektan kaçınırken; Kaderîler, akıllı, iradeli, tercih hürriyetine sahip her bireyin eylemlerinden sorumlu olduğunu, liyâkatten yoksun güç ve bilgi sahiplerinin yürüttükleri görevlerden el çekmeleri ve tasarrufları nedeniyle hesap vermeleri gerektiğini dile getirmiştir. Emevîler, mal ve mülkü ilahî bir hak ve tayin olarak görüp azınlığın aşırı zenginleşmesini sağlarken; Kaderîler insanın kendi kendisini yönetebilme iradesini, bireyin diğerine karşı sorumlu olduğunu, sosyal uyum ve iş birliği içerisinde bir yaşam için ödevlere ve haklara riayeti ve kamu malının toplumun hakkı olduğunu deklare etmiştir. Sonuç olarak Kaderîler, siyasi hakların; dinî, ilmî, hukukî, idarî ve iktisâdî pek çok yükümlülükleri beraberinde getirdiğini, kanunların âdil bir şekilde yönetilenlerin katılımı ve rızası doğrultusunda istişâre üzere yürütülmesini, Kur'an ve sünnetin ahkâmı doğrultusunda siyasi kararların alınmasını garanti edecek makul bir anlayışın hâkim olmasını talep etmiştir. Bunun aksine politik cebr ve ircâ, inanç nesnelere istismara açık hale getirerek, kendi ideallerini dinin yerine konumlandırmıştır.

Kaynakça

- Abou el-Fadl, Khaled. "Islam and the Challenge of Democratic Commitment", *Fordham International Law Journal* 27/1 (2003), 1-71.
- Adonis, (Ali Ahmed Said). *es-Sâbit ve 'l-Mütehavvil (II)*. Beyrut: Dâru'l-Avde, 1988.
- Adonis, (Ali Ahmed Said). *es-Sâbit ve 'l-Mütehavvil (I)*. Beyrut: Dâru's-Sâqı, 2003.
- Aksu, Ali. "Asr-ı Saadet. Hülefâ-i Râşidin ve Emevîler Döneminde Fikir Hürriyeti Konusunda Bazı Mülâhazalar". *CÜİF Dergisi* 5/2 (2001), 204-228.
- Ammâra, Muhammed. *el-İslam ve Felsefetü'l-Hükm*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1989.
- Arfaoui, Dominique. *Tarîhu'l-Fikri'l-Arabî ve 'l-İslamî*. çev. Rinde Ba's. Beyrut: Mektebetü's-Şarkıyye, 2010.
- Aşgar, Ömer Süleyman. Abdullah, *el-Kaza ve 'l-Kader*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2005.
- Atvan, Hüseyin. *el-Firaku'l-İslâmiyye fi-Bilâdi's-Şam*. Umman: Dâru'l-Cil, 1986.
- Aydınlı, Osman. "Kaderî Anlayışın İlk Tezâhürleri". *İslamî Araştırmalar Dergisi* 16/2 (2003), 249-262.
- Blankinship, Khalid. "The Early Creed", *Classical Islamic Theology*. ed. Tim Winter. 33-55. New York: Cambridge University Press, 2008.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arabî-Arap Ahlakî Aklı*. çev. Muhammet Çelik. İstanbul: Mana Yayınları, 2016.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Medeniyetinde Entelektüeller*. çev. Numan Konaklı. İstanbul: Mana Yayınları, 2021.
- Can, Seyithan. *Cehm b. Safvân ve Teolojik Paradigmasını Anlamak*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Crone, Patricia. "Ninth-Century Muslim Anarchist". *Oxford University Press on behalf of The Past and Present Society* 167 (May, 2000), 3-28.
- Çaylak, Adem. "İslam Siyasi Düşüncesi: Giriş Kavramsal ve Tarihsel Çerçeve". *İslam Siyasi Düşünceler Tarihi*. ed. Adem Çaylak. 3-22. Ankara: Savaş Yayınevi, 2018.
- Doğan, Nagihan. *Dinin İktidarı İktidarın Dini*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid. *el-İtticâhü'l-Aklyî fi'l-Tefsîr*. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfiyyi'l-Arabî, 1996.
- Emîn, Ahmed. *Duha'l-İslam*. Kahire: Mektebetü'n-Nehzati'l-Mısıriyye, 2001.
- Emîn, Ahmed. *Fecru'l-İslam*. Kahire: Kelimâtün Arabiyyetün, 2011.
- Erkol, Ahmet. "İslam Düşüncesinde Bir Okuma Örneği Olarak Cehm b. Safvan'ın Cebri Olduğu İddiasına Farklı Bir Yaklaşım". *Ekev Akademi Dergisi* 7/17 (2003), 77-94.
- Abou el-Fadl, Khaled. "Islam and the Challenge of Democratic Commitment", *Fordham International Law Journal* 27/1 (2003), 1-71.
- Fahri, Macid. *Tarihü'l-Felsefeti'l-İslamiyye*. çev. Kemal Yazıcı. Beyrut: Darü'l-Meşrik, 2000.
- Ferruh, Ömer. *Tarîhu'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâmî İbn Haldun*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1983.
- Ferruf, Ömer. *Tarihü'l-Edebi'l-Arabî*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1981.
- Feyûmî, Muhammed İbrahim. *el-Mu'tezile-Tekvînu'l-Akli'l-Arabî*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2002.
- Hançerlioğlu. Orhan, *Düşünce Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2023.
- Hanefî, Hasan. *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih-Eleştirel Bir Bakış*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- Hânî, İdris. *Mihnetü'l-Türâsi'l-Âhar*. Beyrut: el-Ğadîr, 1998.
- Hasrupenah, Abdülhüseyin. *el-Kelamu'l-İslamî'l-Muâsir*. çev. Muhammed Hüseyin el-Vâsıtî. Necef: y.y., 2019.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddîn. *el-Kâmil fi'l-târîh*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım. *Târîhu Medîneti Dimâşk*, thk. Ömer b. Garamel-Amravî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-Meârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- İbn Murtazâ, Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ. *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi (el-Munye ve'l-Emel)*. çev. Hüseyin Maraz. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- İbn Nübâte, Ebû Bekr Cemâlüddîn Muhammed b. Şemsiddîn Muhammed. *Serhu'l-Uyûn*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Judd, Steven C. "Erken Dönem Kaderiyye (The Early Qadariyya)". *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelâmı*. ed. Sabine Schmidtke. 79-95. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.
- Kâdî Abdülcebbar, Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, *el-Muğni fi-Ebvabi'l-Tevhîd ve'l-Adl*. thk. M. Mustafa Hilmî-Ebû'l-Vefâ el-Ganîmî. Kahire: Medresetü'l-Mısıriyye, 1965.
- Kâdî Abdülcebbar. *Fadlû'l-İ'tizal-Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuad Seyyid. Kahire: 1986.
- Kara, Seyfullah. "İslam Tarihinde İlk Zihniyet Sapması: Emevîler Döneminde Otoritenin Dünyevileştirilmesi". *İstem* 4/8 (2006), 145-170.

- Kudsî, Şemseddîn. “Kadere Dair İki Risâle (Abdülmelik b. Mervân’ın Hasan el-Basrî’ye Gönderdiği Mektup ve Hasan el-Basrî’nin Abdülmelik b. Mervân’a Gönderdiği (Cevabî) Mektup)”. nşr. Mehmet Kubat. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/1 (2008), 353-373.
- Macit, Nadim. *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*. Samsun: Etüt Yayınları, 2000.
- Maraz, Hüseyin. *Mu’tezile’de Erdemli Arınma*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Maraz, Hüseyin. *Aklî Aydınlanmanın Özgürlükçü Aktivisti Vâsil Bin Ata*. İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2021.
- Medkur, İbrahim. *fi’l-Felsefeti’l-İslamiyye-Menhecün ve Tatbîkühü*. İskenderiye: Dâru’l-Meârif, 2003.
- Mes’ûdî, Ebû’l-Hasen Alî b. el-Hüseyin b. Alî. *Mürücu’z-Zeheb el-Meâdinu’l-Cevher*. Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye, 2005.
- Metz, Adam. *el-Hadâratü’l-İslâmiyye fi’l-Karnir-Rabî’il-Hicrî*. çev. Muhammed Abdülhadi Ebû Ride. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.
- Muğallis, Hanî İbadî Muhammed Seyf. *et-Taatü’s-Siyasiyye fi’l-Fikri’l-İslâmiyyi*. Virginia: el-Ma’hedü’l-Alemiyyi li’l-Fikri’l-İslâmiyyi, 2014.
- Muhammad, Atta-Mohyuddin, Zafar. “The Development of Qadariyya And Jabariyya Schools of Thought And The Issue of Heresy And Heretics During The Umayyad Period (661-750 Ce)”. *J.P.H.S.* 44/3 (2021), 7-22.
- Musa, Selâme. *Hürriyetü’l-fikr ve ibtâlûha fi’l-tarih*. Mısır: Evâratü’l-Hilâl, ts.
- Mürüvve, Huseyn. *en-Nez’atü’l-Maddiyye fi’l-Felsefeti’l-Arabiyeti’l-İslâmiyye*. Beyrut: Dâru’l-Farâbî, 2008.
- Neşşâr, Ali Samî. *İslam’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Okumuş, Namık Kemal. “Ezelî Yazgı Bağlamında Mu’tezile Düşünce Okulu’nun Ecel, Ömür ve İlim Anlayışı”. *Recep Tayyib Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2015), 43-79.
- Özkan, Mustafa. “Emevî İktidarının İşleyişinde Biat Kavramına Yüklenen Anlam ve Biatın Fonksiyonu”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (Haziran 2008), 113-128.
- Rahman, Fazlur. *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*. ed. Ebrahim Moosa. Oxford: One World, 2000.
- Razek, Ali Abdel. *Islam and The Foundations of Political Power*. çev. Maryam Loutfi. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd., 2012.
- Rosenthal, Franz. *İslam’da Özgürlük Kavramı*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- Sinanoglu, Abdulhamit. “İslam’ın ilk Siyasallaştırılma Sürecinde ‘Kader’ İnancı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (Ağustos 2002), 249-276.
- Spinoza, Baruch. *Siyaset İncelemesi*. Ankara: Dost Kitabevi, 2009.
- Süt, Abdulsasr. “Gaylân ed-Dimeşkî ve Kelâmî Görüşleri”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2014), 1-21.
- Süt, Abdulsasr. “İslam Düşüncesinde İlk Muhalif: Ma’bed el-Cühenî (ö. 83/702?)”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2010), 169-182.
- Şahin, Hanifi. “İlk Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2011), 49-50.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve’n-Nihal (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006.
- Tannenbaum, Donald G. *Siyasi Düşünce Tarihi-Fiozoflar ve Fikirleri*. çev. Özgüç Orhan. Ankara: Serbest Akademi, 2021.
- Watt, Montgomery. *Free Will and Predestination in Early Islam*. Edinburgh: The University of Edinburgh, 1944.
- Ya’kubî, Ebî Ya’kub İshâk b. Ca’fer b. Vehb b. Vâzih. *Tarihü’l-Yakubî*. Necef: Mektebetü’l-Haydariyye, 1964.
- Zeynî, Muhammed Abdürrahîm. *Şühedâü’l-Fikr fi’l-İslam*. Mısır: Dâru’l-Yakîn, 2011.

Extended Abstract

The tension between the defenders of freedom and the defenders of obligation is a religious and political phenomenon that Muslims faced very early on. In fact, for the Muslim community, this process was a severe experience that would affect its beliefs and behavior in the centuries to come. In other words, politics became the determinant of serious transformations in religious thought. While the Qadarites took their place in history as a heretical movement, religion has always been able to maintain its influence under the guidance of politics. The Qadarites, on the other hand, declared that they had no privileges over ordinary people other than being rulers, and thus relegated their position in the sight of God to a secondary position. While the members of the Umayyad government called for absolute obedience and acceptance of their own decisions based on the idea that man was not free, the supporters of Qadariyya voiced the necessity of opposing injustice based on the idea that man was free. Accordingly, the ruling class with power and authority must account for their decisions that affect the public due to their responsibilities, and give up their legal rights arising from neglect of duty. The Qadariyya doctrine considered being free to act, assuming responsibility and being open to legal sanctions as acts of fate. According to them, since human beings are capable of making mistakes and committing sins, every action must be controllable and judged. Only in this way can injustices be prevented and damages be compensated. Evil cannot be justified, nor can it be attributed to God or forgiven by people. Because objecting to injustice and oppression is the most natural human reaction. Religion, too, usually focuses primarily on the reform of power, money and authority, taking them as interlocutors when they meet people. If this reformist movement fails, the correlation between the ideals of the religion and the expectations of the faithful will gradually weaken. In such a situation, human desires, goals and ambitions begin to replace religion and religion ceases to be a real order for society. It also moves away from its goal of building a system based on morality and law. In fact, divine justice is a human response to injustices against society. For this reason, no administrative apparatus has the power of disposition over people's lives and property. The human demand and desire for change does not refer to divine destiny, but to change the actions that negatively affect the public. This means that human dignity and law are upheld and that a right that belongs to God cannot be used to violate human rights. The Qadarites demanded the co-existence of politics and virtue. This demand is an important step not only for that day but also for the future. On the contrary, claiming that everything that happens in the world, especially human behavior, is determined by an eternal destiny is a secret desire to leave God non-intervention/uninterrupted. For this reason, in the fatalist understanding, although God is seen to be bound by an eternal law, He has turned into an unpredictable being in His relationship with human beings. Because everything that can happen to man in his life is hidden in an unpredictable uncertainty. Since God has turned into an unpredictable being, it is not possible for humans to trust such a being under any circumstances. Since the Qadarites believed that God could not be the agent of evil, they did not consider human actions to be the product of a metaphysical will, but rather, they tied them to a moral and legal principle on the human level. In a system where one's own decisions are identified with the divine will, talking about causes never comes to mind and life becomes a cycle of repetition. In the uncertainty of the fatalistic understanding, facts are imposed on society as it suits the power. There are only the guilty who obey and the innocent who object, and there is no question of mistakes, injustices, deceptions. From this point of view, the article will reveal the perception of fate that manifested itself in the ideas and actions of two opposing tendencies in the early history of Muslims with its religious, political and socio-moral manifestations. This makes it important to bring up the approaches of the ruling and opposition to the phenomenon of fate in the focus of human nature, theo-political phenomenon and objective values. In this respect, the article focuses on analyzing the findings based on empirical facts within the idea-fact nexus. As a result, the impact of a concept politicized by its religious content on the history of Muslims in the dilemma of providing legitimacy to human acts and bringing them to the legal-moral ground will be traced.

TÜRKİYE'DE AKADEMİ DIŞI HADİS ÇALIŞMALARI

Ferhat GÖKÇE

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri (Hadis), ferhatgokce@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-8181-1088

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 08/08/2024

Accepted / Kabul Tarihi: 29/10/2024

DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1512210>

Bu makale 20-21 Ekim tarihleri arasında Ankara'da gerçekleştirilen "100. Yılında Türkiye Hadisçiliği" isimli sempozyumda sunulan tebliğin makale formatında düzenlenmiş halidir.

Türkiye’de Akademi Dışı Hadis Çalışmaları

Öz

Türkiye hadisçiliğinin ele alınacağı bir araştırmada değerlendirmelerin büyük çoğunluğunun akademik hadisçilik üzerinden yapılacağı/yapılması gerektiği kuşkusuzdur. Özellikle İlahiyat, sonraki yıllarda İslâmî İlimler fakültelerinin kurulmasıyla birlikte hadis alanında yönetme, yönlendirme ve etki bu fakültelerdeki hadis bölümlerine/hadis kürsülerine aittir. Üniversiteler bünyesindeki fakülte veya kurumlarda doğrudan ya da dolaylı olarak yürütülen faaliyetleri bu kapsamda değerlendirebiliriz. Akademik hadisçilik ıstılah olarak da 90’lı yıllarda literatüre geçmiş sayılır. Bizim buradaki konumuz ve amacımız akademinin içinde olmakla birlikte akademik bir yönü ya da başarısı bulunmayan çalışmalar, çabalar üzerine değerlendirmelerde bulunmak değildir. Bunun muhasebesi bizzat akademi mensupları tarafından da yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir. Bizim “akademi dışı” tabiriyle kastettiğimiz üniversitelere bağlı kurumlar ilahiyat fakülteleri, yüksek lisans ve doktora eğitimlerinin verildiği sosyal bilimler enstitüleri gibi kurumlar dışında yürütülen hadis çalışmalarıdır. Adı konulmamış olmakla birlikte akademi dışında hadis çalışmalarının yürütüldüğünü görmekteyiz. Bu noktada akademi dışı hadis faaliyetlerinde bulunanların yaptıkları çalışmalar akademik kriterler açısından bir değer ifade ediyor mu? Akademi dışı hadis çalışmalarının Türkiye hadisçiliğine katkısı olmuş mudur? Olmuşsa bu katkı hangi alanlarda ve hangi boyuttadır. Yoksa ya da yetersiz düzeydeyse bunun sebepleri nelerdir? Akademi dışı hadis çalışmalarının tenkit edilen/edilmesi gereken yönleri nelerdir? Bu ve benzeri sorular çalışmamızın en temel soruları ve aynı zamanda ele alması gereken sorunlar olarak karşımızda durmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Türkiye, Akademi Dışı Hadis Çalışmaları, Popüler Hadisçilik, Hadis Tarihi

Non-Academic Hadith Studies in Türkiye

Abstract

There is no doubt that in a platform where hadith studies in Türkiye will be discussed, the majority of evaluations will/should be made through academic hadith studies. With the establishment of the Faculties of Theology and Islamic Sciences in the following years, the administration, guidance, and influence of the hadith belong to the hadith departments of these faculties. In this context, we can evaluate the activities carried out directly or indirectly in faculties or institutions within universities. Academic Hadith studies, as a term, is said to have entered the literature in the 90s. Our purpose here is not to evaluate studies and efforts with no academic aspect or success, although they are within the academy. The members of the academy did the accounting for this and continues to be done. What we mean by the term “non-academic Hadith studies” is hadith studies conducted outside of institutions such as university-affiliated institutions, theological faculties, and social science institutes where postgraduate and doctoral education is provided. We see that hadith studies take place outside the academy, although it is not named. At this point, does the work of those involved in non-academic hadith activities have any value in terms of academic criteria? Has non-academic hadith studies contributed to hadith studies in Türkiye? If so, in what areas and to what extent does this contribution take place? What are the reasons if there is no or insufficient level? What are the aspects of non-academic hadith studies that are/should be criticized? Questions such as these are the most fundamental questions of our work and the problems that need to be addressed.

Keywords, Hadith, Türkiye, Non-academic Studies, Popular Hadith Studies, History of Hadith.

GİRİŞ

100. yılında Türkiye hadisçiliğinin ele alınacağı bir araştırmada tartışılması, değerlendirilmesi gereken konulardan birisi akademi dışında yürütülen hadis çalışmaları, bunların niteliği, akademi ile ilişkisi, akademiye etkisi ve belki de daha ağırlıklı olarak topluma etkisi meselesidir. Türkiye’de her ne kadar hadis çalışmalarının büyük bir kısmı akademi bünyesinde yürütülmüş ve halen de yürütülmeye devam etmekteyse de akademi dışında pek çok alanda hadis faaliyetlerinden ve bu faaliyetleri yürüten kimselerden bahsedebiliriz. Burada konunun ana hatları üzerinde durmaya çalışacağım.

Türkiye’de “akademik hadisçilik”¹ bir kavram olarak yerleşmiş olmakla birlikte üniversite ya da akademi dışındaki yürütülen hadis faaliyetlerini ifade etmek üzere “akademi dışı hadisçilik” gibi bir kavram kullanılmamaktadır. Bununla birlikte adı konulmamış olsa da akademi dışında hadis alanında yapılan çalışmalardan ya da faaliyetlerden söz edebiliriz. Popüler, sivil halk hadisçiliği denildiğinde bunu tam karşılamamakla birlikte günümüzde “hadis” ve hadis ile ilgili meseleler akademi dışında ve akademisyen olmayanların da ilgilendikleri bir alan olarak önümüzde durmaktadır.

1. “Akademi”, “Akademi Dışı” ve “Akademik” Kavramları

Akademiyin tanımı, alanı ve sınırlarını belirledikten sonra bunun dışında kalanları “akademi dışı” olarak nitelendirebiliriz. Her ne kadar aralarında bazı farklar bulunsada Türkçede “üniversite” ile “akademi” birbirinin yerine kullanılmaktadır.² Biz de akademi derken üniversiteler, üniversiteler bünyesindeki fakülteler, enstitüler ve araştırma merkezlerini kastetmekte, bunun dışında yürütülen faaliyetleri ise “akademi dışı” olarak değerlendirmekteyiz. Akademi kavramı çoğunlukla yüksek eğitim ve öğretim faaliyetlerinin gerçekleştirildiği kurum ve organizasyonları ifade eden bir terim olarak kullanılmaktadır.³ Üniversiteler dışında Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı gibi resmî ya da sivil toplum kuruluşları, cemaatler veya bireysel çabalarla yürütülen faaliyetleri “akademi dışı” olarak nitelendirilebiliriz.

Akademi kelimesinin Türkiye’de ve ilahiyat literatüründe tam olarak ne zaman kullanılmaya başlandığını tespit edemiyoruz. Bununla birlikte akademi teriminin ilk defa Osmanlıların sonlarında başlayan modernleşme ile kullanılmaya başlandığını ve Cumhuriyet dönemindeki reformlar çerçevesinde geliştirildiğini söyleyebiliriz.⁴

“Akademi” ile “akademik” kelimeleri arasındaki farka da dikkat çekmek gerekir. Benzer anlamlara sahip olsalar da aralarında bazı farklılıklar bulunmaktadır. “Akademi” kurumsal bir yapıya işaret etmekte, daha spesifik bir terim olan “akademik” ise bilimsel yöntemlere dayanarak yapılan araştırmaları, dersleri ve öğrenim faaliyetleri için kullanılmaktadır. Akademik kavramını dikkate alarak konumuza alt yapı teşkil edecek şöyle bir çerçeve belirleyebiliriz:

- » Akademiye üretilen her çalışma aynı zamanda akademik bir çalışma değildir. Dolayısıyla akademi içerisinde üretilmekle birlikte, akademik niteliğini taşımayan çalışmalar da vardır. Bunun sebebi çalışmanın bilimsel başarısıyla ilgili olabileceği gibi araştırmacının akademik ya da ilmî olmayı gerektirmeyecek yayın, sunum, konferans gibi bir faaliyet yapma isteği ile de ilgili olabilir. Halka yönelik hadis dersleri, hadis okumaları ya da sohbetleri yapan bir akademisyen bu faaliyeti akademik bir usulle ya da akademik bir gaye ile yürütmeyebilir.
- » Benzer şekilde akademi dışında üretilen her çalışmanın da akademik olmadığı söylenemez. Nitekim az da olsa akademi dışında üretilen akademik çalışmalarla karşılaşmaktayız. Ancak akademi dışındaki çalışmaların büyük çoğunluğu ilmî ve akademik gayeleri değil, tebliğ ve irşat gibi başka gayeleri gerçekleştirmeyi hedeflemektedir.

1 Mehmet Emin Özaşar, “Hadisin Neliği’ Sorunu ve Akademik Hadisçilik”, *İslâmiyât* 1 (2000), 33-53; Raşit Küçük, “Prof. Dr. M. Yaşar Kandemir ile İlmî Hayatı, Türkiye’de Akademik Hadisçiliğin Geçmişi ve Geleceği Üzerine”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 2/2 (2004), 155-166.
2 Aysel Tüfekci Akcan, Serdar Malkoç, Ömer Kızıltan, “Akademisyenlere Göre Akademi ve Akademik Kültür”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/1 (2017), 569-591.
3 Etimoloji-Türkçe Etimoloji Sözlüğü, “Akademi” (Erişim 3 Ekim 2024); Ahmet Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci (İstanbul: Etik Yayınları, 2003), 175-178.
4 Türkiye’de Tanzimattan sonra Batı’daki benzerleri yoluyla kurulan resmî ilk akademik müessese olan Encümen-i Dâniş, Meclis-i Maârif-i Umûmiye’nin çabalarıyla 1851’de kurulmuştur. Fransız Akademisi’nden esinlenerek kurulan Encümen-i Daniş’in ülkede eğitimi yaygınlaştırmak, okullar için gerekli ders kitaplarını telif ve tercüme etmek, sâde bir Osmanlıca ile, dil, edebiyat ve tarih alanlarında yeni eserler yazmak gibi görevleri tanımlanmıştır. 1862’den sonra bu kurum işlevsiz hale gelmiş ve ortadan kalkmıştır. Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), *Bayram Kodaman, Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991), *Tarık Soydan – Mahmut Tüncel, “Osmanlı’da İlk Yenileşme Döneminde Eğitimin Kurumsal ve Yönetel Yapısının Oluşumu ve Gelişimi”*, *Millî Eğitim, Sayı: 198, (Bahar, 2013), 118.*

Türkiye’de Akademi dışında hadis çalışmaları öncelikle yarım asırlık tecrübesiyle akademik yöne evrilme⁵ sürecine giren ve 2022 yılında ihdas edilen Diyanet Akademisi Başkanlığı bünyesinde yer alan “dinî yüksek ihtisas merkezleri” ile “dinî ihtisas merkezleri”nde görülmektedir. Bunun yanısıra Milli Eğitim Bakanlığına bağlı İmam Hatip liselerindeki hadis derslerinde, klasik usulde özel olarak yürütülen medrese eğitiminde, sivil toplum kuruluşlarında, bazı vakıflarda derneklerde yürütülen faaliyetlerde ve son olarak bireysel bazı çabalarda da eğitim-öğretim, yayın gibi faaliyetlerin yapıldığını görmekteyiz.⁶ Bu çalışmada akademi dışındaki tüm bu faaliyetlere ana hatlarıyla değinilecek daha sonra bu grup içerisinde yer alan meslekten hadisçi olmayanlar olarak nitelendirebileceğimiz kimselerin hadis ile ilgili yaklaşımları üzerine bazı değerlendirmelerde bulunulacaktır.

2. Ana Hatlarıyla Akademi Dışı Hadis Çalışmalarının Tarihçesi

Cumhuriyet döneminden itibaren akademi dışı hadis çalışmalarını değerlendirerek dönemlendirmemize, tasnif etmemize ya da kategorilendirmemize yarayacak temel saikleri şöyle sıralayabiliriz: İmam hatip liselerinde hadis derslerinin okutulmaya başlanması, müfredatında hadis derslerinin de bulunduğu Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı ihtisas merkezlerinin kurulması, medreselerde hadis derslerindeki düzenlemeler, toplumsal ihtiyaçları karşılayacak hadis derleme kitaplarının yayımlanması.

Türkiye’de akademi dışı hadis faaliyetlerinin ilahiyat ve hadis alanında akademik gelişim süreçlerinde nasıl geliştiğini takip etmenin daha anlamlı olacağını düşünüyoruz. Buna göre Türkiye’de hem akademik hem de akademi dışı hadis çalışmalarını üç ayrı dönem halinde incelemek isabetli olur. **Bu dönemlerden birincisi** cumhuriyetin kuruluşundan Türkiye’de ilahiyat eğitimi veren ilk akademik kurum olarak kabul edilen Ankara İlahiyat Fakültesi’nin açıldığı 1949 yılına kadarki dönemdir.

Bu dönemlerde yükseköğretim kurumları henüz akademik yapılanmalarını tamamlayamamışlardır. Hadis ilminin ilk bilimsel akademik sayılabilecek türünü 1924’te kurulan Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi ile 1933’te kurulan İslâm Tetkikleri Enstitüsü’ne mensup müderris ve araştırmacıların çalışmaları teşkil etmektedir. Bu tarihlerde şayet Darülfünûn⁷ ve İslâm Tetkikleri Enstitüsü’nü⁸ bu dönemin akademileri olarak kabul edecek olursak bu iki kurumun dışında yürütülen hadis çalışmaları daha çok hadis derlemelerinden, kırk hadislerden ya da hadis eserlerinin tercümelerinden ibarettir.⁹ 1923 ile 1949 arası hadis çalışmalarını akademi ve akademi dışı çalışmalar olarak ayırmak isabetli bir yaklaşım olmaz. Aslında bu dönemde Zakir Kâdirî Ugan’ın “Dini ve Gayr-ı Dini Rivâyetler” isimli makalesi ile İzmirli İsmail Hakkı’nın *Hadis Tarihi*’ni, Hüseyin Avni Arapkirli’nin *Hadis Tarihi Ders Notları* ve Ahmed Nâim’in kaleme aldığı *Tecrid-i Sarih’in* mukaddimesini istisna edecek olursak hadiste henüz akademik sayılabilecek yayınlardan söz etmek de zor görünmektedir. Bu dönemde Ahmed Hamdi Akseki, Hafız Nazmi Altunkalem, Ali Rıza Doksanedi, Esat İleri, Numan Kurtulmuş, Rahmi Şenses, Muhammed Salih Yeşiloğlu, Münir Selâmi Yurdatap gibi isimlerin eserleri ise derleme ve çeviri türü eserlerdir.¹⁰

İkincisi, İlahiyat fakültelerinde ilk akademik yapılanmaların gerçekleştirildiği 1971-1972 tarihlerine kadarki dönemdir. Türkiye’de ilk akademik yapılandırmayı Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi “Tefsir-hadis”, “Kelâm ve İslâm Felsefesi”, “Fıkıh ve İslâm Hukuku” ve “İslâm Dil ve Edebiyatı” isimli bölümler ile 1971 yılında gerçekleştirmiştir. Hemen ardından 1972 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde “Tefsir ve Hadis” ile “Kelâm ve İslâm Felsefesi” isimli iki bölümde akademik yapılanma gerçekleştirilmiştir.¹¹

Bu dönemi bir ara dönem olarak değerlendirmek gerekir. Geleceğin hadisçilerinin, Türkiye’nin ilk hadis akademisyenlerinin yetiştirildiği ders aldığı bu dönemlerde klasik medrese tahsili görmüş, özel ilgileri dolayısıyla hadiste eserler veren ya da hadis dersleri verenler olmuştur. 20 yıllık bu dönemde de akademik yönü bulunan bilimsel bazı

5 Yusuf Acar, “Diyanet İşleri Başkanlığı Dinî Yüksek İhtisas Merkezlerinde Hadis Eğitimi ve Nureddin Boyacılar”, *Türkiye’de Hadis Eğitimi*, ed. Recep Emin Gül, Ahmet Ali Çanakçı, (Konya: Palet Yayınları, 2022), 17-32.

6 Halit Özkan, “Cumhuriyet Dönemi Hadis Çalışmaları: Bir Hasıla” isimli makalesinde Akademi dışında hadis tartışmalarına dikkat çekmiş, Haseki Eğitim Merkezi ile Medreselerdeki Hadis eğitim-öğretimi müstakil detaylı başlıklarla ele almıştır. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 31-37.

7 Ekmeleddin İhsanoğlu, “Dârülfünun”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/521-525.

8 Mahmut Kaya, “İslâm Tetkikleri Enstitüsü”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/56-57.

9 İsmail Lütfi Çakan, “1876-1976 Arası Türkiye’de Hadis Çalışmaları Bibliyografyası (Kitaplar)”, *İslâm Medeniyeti Mecmuası* 4/3 (1980), 37-39; Müctaba Uğur, “Cumhuriyet Devri Hadis Neşriyatı ve Hadis Öğretimi”, *50. Yıl*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1973), 358.

10 İsmail Lütfi Çakan, “1876-1976 Arası Türkiye’de Hadis Çalışmaları Bibliyografyası”, 37-39.

11 Halis Ayhan, “İlahiyat Fakültesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 2/70-72.

çalışmalar yapılmışsa da bunları henüz “akademi” - “akademi dışı” olarak ayırabileceğimiz bir dönem değildir. Ömer Nasuhi Bilmen, Hasan Basri Çantay, Ali Himmet Berki, Cemal Bardakçı, Halil Gönenç, Hasan Hüsnü Erdem’in hadisle ilgili çoğunluğu derleme/tercüme niteliğindeki çalışmaları bu dönemin ürünüdür.¹² Bu dönemlerde asıl mesleği hadis olmayan bazı kimselerin çalışmalarından söz edilebilir. Abdülbaki Gölpınarlı’nın *Hiz. Muhammed ve Hadisleri* isimli eserini¹³ bu kategoride değerlendirebiliriz.

Dönemin önemli çalışmalarından birisi Muhammed Hamidullah’ın neşrettiği Hemmâm İbn Münebbih’in *Sahîfe*’sidir.¹⁴ İlk çevirisi akademi dışından Ankara müftülüğü görevini yürüten M. Ragıp İmamoğlu tarafından 1966 yılında yapılmıştır.¹⁵ İkinci tercümesi de 1967’de yine akademi dışından Kemal Kuşçu’ya ait çeviridir.¹⁶ Aynı yıl üçüncü tercüme ise Talat Koçyiğit hocamıza aittir.¹⁷

Akademi cephesinde ilk doktora tezlerinin verildiği¹⁸ bu dönemde ilahiyat fakülteleri, İslam enstitüleri dışında ya da akademi dışı hadis çalışmaları daha çok tercümelere ve derlemelere yoğunlaşmıştır. Dursun Nuri Güven, Mehmet Balcı, Ahmet Muhtar Büyükçınar, M. Ragıp İmamoğlu, Kemal Kuşçu, Ahmed Davudoğlu, Ali Arslan ve özellikle birçok çevirisiyle Ali Fikri Yavuz dikkat çekmektedir.¹⁹ Telif eserlerin de neredeyse tamamı ya hadis derlemeleri ya da vaaz ve nasihat literatürü kapsamında değerlendirilebilecek çalışmalarıdır.

Üçüncüsü ise 1972’den günümüze kadarki dönemdir. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları arasında Cumhuriyetin 50. Yılı için 1973 yılında hazırlanan çalışmada Mücteba Uğur tarafından “Cumhuriyet Devri Hadis Neşriyatı ve Hadis Öğretimi” isimli bir bölüm kaleme almıştır. Bu çalışmada artık üniversite dışında yapılan çalışmalara ayrı kategorilerde atıflarda bulunulduğunu görüyoruz. Çalışmada Cumhuriyet dönemi hadis çalışmaları kitapların basıldığı kurumlar dikkate alınarak “resmî neşriyat”, “üniversite neşriyatı” ve “hususî neşriyat” olmak üzere üç kısımda değerlendirilmiştir. Hususî neşriyat içerisinde ilmî olanlarla olmayanları birbirinden ayırmış ve bu çalışmalar hakkında şunları söylemiştir: “*Hususî neşriyat, çok çeşitli maksatlarla çıkarıldığından hepsini tek gaye etrafında toplamak mümkün değildir. Ancak bir isim vermek gerekirse, İslâm’ı tanıtmak, halka hitap etmek, halkın dinî duygularını geliştirmek, Hz. Peygamber’i ve İslâm büyüklerini tanıtmak, İslâm esaslarını öğretmek, çeşitli cereyanlara karşı İslâm’ı müdafaa etmek gibi gayelere yöneldiği söylenebilir... Üniversite neşriyatı yanında hususî neşriyat arasında da ilmilerine rastlanmaktadır. Bu neşriyatın çoğu hadis usulü ve hadis tarihi ile ilgilidir.*”²⁰ Uğur’un ilmî çalışmaları da sıraladığı hususî neşriyat için yaptığı şu değerlendirmeler daha çok akademik, ilmî olmayan, ya da meslekten hadisçi olmayanların çalışmalarına yöneliktir: “*Hususî hadis neşriyatı çok çeşitlidir. Bu bakımdan ancak belli kategorilere ayırmak suretiyle tetkiki mümkündür. Daha çok halka hitab eder mahiyettedir. Bir kısmının ilmi icaplardan uzak olduğu ilk bakışta dikkati çekmektedir. Bu yönüyle ilmi kıymeti de yuttur.*”²¹

Hemen bir yıl sonrası 1974 yılında akademi dışında hadis alanında özel gayretleriyle teliflerde bulunan Mehmet Said Çekmegil’in *Sünnet-i Seniye* isimli eserine “Bir Önsöz” kaleme alan Muhammed Tayip Okiç hocamız akademi ve akademi dışı ürünlerin artmaya başladığı bu zaman dilimini şöyle tasvir etmiştir:

“Son zamanlarda, Hz. Peygamber’in sünneti üzerinde, gerek günlük, gerek aylık matbuatda ve gerek ayrı risale veya kitaplar halinde yazılan makale veya etüdler sık sık umuma arz edilmektedir. Bu bilhassa, bizim şahsen ve umumen meslektaşlarımız için sevindirici bir haldir.

Başta değerli eski talebe, asistan ve doçentlerimiz Dr. Talat Koçyiğit ve Dr. Mehmet Said Hatiboğlu olmak üzere, sayıları gittikçe artan bu sahada yetişen genç ve ciddi elemanlarla ne kadar iftihar edersek yeridir.

Artık profesör namzedleri olan bu ilk iki hayırlı evladımızın ciddi ilmi neşriyatları şimdiye kadar ki miktarıyla büyük bir yekûn teşkil etmektedir. Gerek Ankara İlahiyat Fakültesi, gerek Diyânet İşleri Başkanlığı neşriyatı ara-

12 İsmail Lütfi Çakan, “1876-1976 Arası Türkiye’de Hadis Çalışmaları Bibliyografyası”, 37-47.

13 Abdülbaki Gölpınarlı, *Hiz. Muhammed ve Hadisleri*, (İstanbul, Okat Yayınevi, 1964).

14 Hemmâm b. Münebbih, *Sahîfetu Hemmâm b. Münebbih*, Nşr. Muhammed Hamidullah, (Dımaşk: Matba’atu’l-Mecma’i’l-İlmiyyi’l-Arabî, 1953).

15 Muhammed Hamidullah, *Sahabeden Gelen Yazılı İlk Hadis Mecmuası*, (Ankara: Doğu Matbaacılık, 1966).

16 Muhammed Hamidullah, *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmâm b. Münebbih*, çev. Kemal Kuşçu, 1967.

17 Muhammed Hamidullah, *Halen Elde Mevcut En Eski Hadis Eseri Hemmâm İbn Münebbih’in Sahifesi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967).

18 Hadis Araştırmaları, “Hadis Tezleri” (Erişim 4 Kasım 2024).

19 İsmail Lütfi Çakan, “1876-1976 Arası Türkiye’de Hadis Çalışmaları Bibliyografyası (Kitaplar)”, 40-47; Mücteba Uğur, “Cumhuriyet Devri Hadis Neşriyatı ve Hadis Öğretimi”, 358.

20 Mücteba Uğur, “Cumhuriyet Devri Hadis Neşriyatı ve Hadis Öğretimi”, 346, 362.

21 Mücteba Uğur, “Cumhuriyet Devri Hadis Neşriyatı ve Hadis Öğretimi”, 358.

sında bu iki genç âlimin değerli ilmi yazılarına ve mühim etüdlerine tesadüf etmek mümkündür. Bunlardan başka bir sahaya atılan eski talebem ve asistanlarımdan İbrahim Canan, Sadık Cihan, Ali Osman Koçkuzu, Mücteba Uğur, Cemal Sofuoğlu ve Ahmed Gül gibi Üniversite asistanları veya Yüksek İslâm Enstitüleri hadis hocalarını da hesaba katarsak çok sevindirici bir netice ortaya çıkar. Bunların hepsi kalben ve ulvî mesleğe ve onun uğrunda emeklerini sarf etmeğe her zaman hazırdırlar.

Epey zamandır ihmal edilmiş olan bu ilim dalında muhakkak kaçırılmış merhaleleri almamız icab etmekte ve bu merhaleler inşallah yakında kat’ edileceklerdir.

Bundan başka, hadis ilmi başlıca meslekleri olmayan bazı çalışkan ve hüsnüniyet sahibi kimselerin de bu mevzu ile alâkadar oluşları memnuniyet verici bir husustur. Bu gibilerin sayısı da gün geçtikçe artmaktadır. Onlardan ancak bir misal vermekle iktifa edeceğiz:

Yeni tanıdığım, fakat dini sahada oldukça kabarık bir eser listesine sahib olan sayın M. Said Çekmegil’dir. Bu zatın sünnet üzerine yazdığı ve üç bölümden ibaret olan eserinin basılmış olan iki bölümünü (Sünnetullah ve Sunnetu Resûlillah) bana göstermek ve alelacele dahi olsa buna göz gezdirmeme imkan vermek lütfunda bulunduğundan dolayı kendisine müteşekkirim. Bu birkaç sözü de nazik arzusu üzerine yazmaktayım.

Müellif, sünnete karşı olan mahabbetini ve nadir tesadüf edilen çalışkanlığını gayet vâzih bir şekilde, bu eserinde göstermiştir. Büyük emek mahsulü olan bu eserden bu sahadaki bütün okuyucu kitlesinin azami istifade sağlamalarını diler; müellife, ilerideki tetkiklerinde de büyük muvaffakiyetler temenni ederim.”²²

Bu dönemin hadis eğitim ve öğretimi açısından en önemli yönü 1971 yılında İmam-Hatip Okullarının ortaokullara dayalı bir meslek okulu haline getirilmesiyle 2, 3 ve 4. sınıflarda haftada iki saat hadis derslerinin konulması olmuştur.²³ 1976 yılında diğer ilimlerin yanı sıra hadis ilminin de bir ders olarak okutulduğu ilki İstanbul’da açılan Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde faaliyet gösteren Haseki Eğitim Merkezi’nin açılması da bu dönemdeki önemli gelişmelerden birisidir. Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı eğitim merkezlerinin ikincisi 1989 yılında Konya’da açılmıştır. Günümüzde Diyanet Akademisi Başkanlığına bağlı 12 yüksek ihtisas merkezi bulunmakta ve bu merkezlerde hadis dersleri yürütülmektedir.

70’li yıllardan günümüze kadar hadisle ilgili çalışmalar Türkiye’de ilahiyat ve İslâmî ilimler fakültelerinin sayısının artmasına da paralel olarak hem akademi hem de akademi dışında büyük artış göstermiştir. Biz bu faaliyet ve çalışmaların hangi alanlara yayıldığına daha sonra olumlu ve olumsuz yönleriyle bazı örnekler üzerinden değerlendirilmesine yer vereceğiz.

3. Akademi Dışında Hadisle İlgilenenlerin Faaliyet Alanları:

Türkiye’de her ne kadar hadis alanında çalışmaların büyük çoğunluğu akademi bünyesinde yürütülse de²⁴ akademi dışında da birçok alanda çalışmalar yapılmaktadır. Bunları şu şekilde sırlayabiliriz:

3.1. Diyanet Akademisi Bünyesinde Yer Alan Yüksek İhtisas Merkezleri:

Hadis bu merkezlerde eğitim-öğretimin bir parçasıdır. Diyanet bünyesinde sadece hadise tahsis edilen bir eğitim kurumu bulunmamaktadır. Hadis dersi ve kursiyerlere kazandırılmak istenen sünnet bilinci buradaki eğitimi hadis açısından önemli hale getirmektedir. Tarihi yarım asra yaklaşan ve 2021 yılı itibarıyla İstanbul, Konya, Erzurum, Kayseri, Trabzon, Rize, İzmir, Diyarbakır, Konya, Ankara, Denizli ve Gaziantep’te faaliyet gösteren toplum 12 Dini Yüksek İhtisas Merkezinden bugüne kadar içerisinde hanım kursiyerler ile Uluslararası İlahiyat Projesi kapsamında mezunların ve yabancı uyrukluların da bulunduğu 4.000 civarında kursiyer mezun olmuştur. İlk dönemlerde metin ağırlıklı²⁵ bir eğitimin görüldüğü bu merkezlerde 2007’den itibaren program değişikliğine gidilmiş, Hadis dersi; Ta-

22 M Tayyib Okıç “Bir Önsöz”, *Sünnet-i Seniye*, M. Sait Çekmegil, (Ankara: Sanih Kütüphanesi Yayınları, 1974), 5-6.

23 Mücteba Uğur, “Cumhuriyet Devri Hadis Neşriyatı ve Hadis Öğretimi”, 365.

24 Bir fikir vermesi açısından Cumhuriyet dönemi hadis şerhçiliği bibliyografyasına tahsis edilen bir araştırmada tespit edilen çalışmaların yüzde 90’ının akademiye mensup araştırmacılara ait olduğu görülmektedir. Erdinç Ahatlı, “Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 216.

25 Yüksek İhtisas Eğitim merkezinin ilk programında hadis alanında sadece Ebû Dâvûd’un *es-Sünen*’ine yer verilmiştir. 1999 yılında hazırlanan programda Hadis dersinde usul olarak Teysiru Mustalahi’l-Hadis veya Şerhu Manzumati’l-Beykuniyye ve hadis metinleri, *Tey-siyru’l-Allâm Şerhu Umdeti’l-Ahkam, Sübûlu’s-Selâm*, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce, Nesaî, Darimî ve Muvattâ’dan seçmeli metinler programa dâhil edilmiştir. Yusuf Acar, “Diyanet İşleri Başkanlığı Dini Yüksek İhtisas Merkezlerinde Hadis Eğitimi ve Nureddin Boyacılar”, 10-32.

rih ve Usul, Klasik Metinler, Hadis Kaynakları ve Hadis Araştırma Teknikleri, Tahlil ve Tenkid, Anlama ve Yorum, Hz. Peygamber ve Örnekliliği gibi daha geniş bir perspektifte sunulmaya başlamıştır.²⁶ Yüksek ihtisas merkezlerinde bitirme tezi uygulaması da -her ne kadar bu tezlerin yönetimi ve savunması gibi hususlar hakkında yeterli resmî bilgi ve belgelere ulaşmasak da- bu kurumları akademik yönden güçlendirici bir rol oynayacaktır.²⁷

3.2. İmam Hatip Liseleri Hadis Dersleri:

İmam hatip liseleri müfredatında yer alan hadis dersi örgün eğitim sürecinde bir öğrencinin hadis ile ilk karşılaşmasıdır. Dolayısıyla öğrencinin hadis birikimi ve altyapısına etkisi olacak bu ders ve dersin öğretim materyallerinin öğretici ve pratik olması gerekir. Bu dersin öğretim programı öğrencilerin hadis ve sünneti bütüncül bir bakış açısıyla görmeleri ve öğrenmeleri esasına dayanmakta, öğrencilerin peygamberimizi tanımaları, hadis ve sünnetin dinî hayatımızdaki yerini kavramaları, hadis ve sünnet ile ilgili yanlış telakkilerden uzak durmaları hedeflenmektedir.²⁸ Ders içeriğinde hadis ve sünnetin konumu, hadis usulü ve hadis tarihinin en temel konularına yer verilmekte, öğrencilere çeşitli konularda bazı hadis metinleri de tercümesiyle birlikte verilmektedir.

Akademi dışı bir faaliyet ya da eğitim-öğretim ortamı olmakla birlikte ders kitaplarının akademisyenler tarafından hazırlanmış olduğunu belirtmemiz gerekir.²⁹

3.3. Medreselerde Hadis Tahsili:

Ağırlıklı olarak Arap Dili Sarf, Nahiv, Belağat, Bedi, Beyan ve Me’ânî gibi ilimlerin öğretildiği medreselerde hadis dersleri de yer almaktadır. Hadis dersinin özellikle hadis usulüne dair eğitimin medreselerin en zayıf halkalarından birisi olduğunu söyleyebiliriz. Hadis metinlerinin okunmasına ağırlık verildiği için medreselerde hadis eğitimi istenilen seviyeye ulaşamamıştır.³⁰ Türkiye’de medreselerde hadis ve hadis usulüne dair dersler mürettep dersler içerisinde yer almamaktadır.³¹ Son yıllarda medreselerde okutulacak dersler arasında hadis usulü derslerine yer verilmiştir.³²

3.4. Camilerde Hadis Dersleri:

2011 yılında Diyanet İşleri başkanlığı tarafından bir proje çerçevesinde Türkiye’nin her ili ve ilçesinde hadis derslerinin başlatılması kararı alınmıştır. Bu faaliyet “Diyanetten Hadis Açılımı”³³, “Diyanetten Hadis Dersleri”³⁴ başlıkları altında basına yansımış, Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde yine bir proje dâhilinde hazırlanan Hadislerle İslâm isimli eserde yer alan hadisler ve yorumlarının ders halkalarına dönüşerek halka anlatılması hedeflenmiştir. 2011’den bu yana camilerde, manevi rehberler tarafından öğrenci yurtlarında *Hadislerle İslâm* isimli eserden dersler

26 İstanbul Haseki Dini Yüksek İhtisas Merkezi, “Haseki Dini Yüksek İhtisas Merkezimiz”, (Erişim 14 Ekim 2024).

27 Mehmet Dinçoğlu, “Diyanet İşleri Başkanlığı Dinî Yüksek İhtisas Kurularında Verilen Hadis Derslerine Dair Bazı Mülahazalar”, *Marife* 13/1 (2013), 149-166.

28 Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, “meb_iys_dosyalar” (Erişim 14 Ekim 2024).

29 Anadolu İmam Hatip Lisesi için hazırlanan *Hadis* kitabı Yaşar Kandemir’in editörlüğünde İsmail Lütfi Çakan, Raşit Küçük, Zekeriya Güler, Esra Şahyar, Bekir Kuzudişli, Mehmet Efendioğlu tarafından hazırlanmıştır. (Ankara: Meb Yayınları, 2021). İmam Hatip Liselerinde okutulan ve talim terbiye kurulunun onayından geçen bu ders kitapları ile ilgili bazı tenkit çalışmaları yapılmıştır. Recep Erturgay, “İmam Hatip Liseleri Hadis Ders Kitabının Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, cilt: IV, Sayı: 8, 155-191.

30 H. Musa Bağcı, “Medrese Eğitiminde Hadis Birikimi –Diyarbakır Örneği–”, *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 1 (2009), 45-59. Benzer bir değerlendirme Van medreseleri için de yapılmıştır: “Van’da faaliyet gösteren medreselerin genel eğitim müfredatı içerisinde hadis eğitiminin düzeyi ile ilgili bu çalışmada ortaya konulmuştur ki tüm medreselerde az da olsa mutlaka hadis dersleri mevcuttur. Ancak Hadis ilimlerine dair derslerin yoğunluğunun, sıra derslerinin yoğunluğuna nazaran zayıf olduğu ve sıralı dersler gibi sistematik olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla Hadis ilimlerine dair bu medreselerde verilen eğitimin istenilen düzeyde olmadığını ifade edebiliriz.” Rıdvan Kalaç, “Van Medrese Geleneğinde Hadis Eğitimi ve Müderrislerin Hadis/Sünnete Yaklaşımları”, *Türkiye’de Hadis Eğitimi*, ed. Recep Emin Gül, Ahmet Ali Çanakçı, (Konya: Palet Yayınları, 2022), 220.

31 Mehmet Dinçoğlu, “Doğu Medreselerinde Okutulan Hadis Kitapları ve Dersleri (Muş Yöresi)”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyum*, 5-7 Ekim 2012 Muş, Ed. Fikret Gedikli, (Muş: M.Ş. Ü. Yayınları, 2013).

32 Murat Şimşek, Muhammed Salih Ekinci Hoca ile Medrese Sistemi, Hadis Eğitimi, Hadis ve Sünnetin Dindeki Yeri ve Eser Neşri Üzerine, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 9/1 (2011), 135.

33 Erzurum Gazetesi, “Diyanetten Hadis Açılımı”. 14 Ekim 2024.

34 Yeni Şafak. “Diyanetten Hadis Dersleri”, (Erişim 14 Ekim 2024).

sohbetler yapılmaktadır.³⁵Birçok müftülüğün internet sitesinde camilerde hadis derslerinin yapıldığı bilgisi verilmektedir.³⁶ Diyanet İşleri Başkanlığı makamlarından edindiğimiz bilgiye göre rutin vaazlar dışında 2500 camide haftalık hadis dersleri yapılmaktadır. *Hadislerle İslâm*’ın yanında *Riyâzu’s-Sâlihîn* de okunan, okutulan kitaplar arasındadır. Bu derslerin ne kadar sistematik işlendiği konusunda bir bilgi edinememekteyiz.

3.5. Yayınlar:

Akademi dışında yürütülen yayın çalışmaları oldukça karmaşıktır.³⁷ Bu yüzden bu çalışmaların birbirinden farklı kategorilerde değerlendirilmesi gerekir. Akademi dışında yayınlar daha çok tercüme ve telif kitaplar üzerinedir. Telif eserler niteliğine göre iki kısımda değerlendirilebilir. Birincisi ilmî hüviyete sahip akademik olarak nitelendirilebilecek çalışmalardır. Bu bağlamda Hikmet Zeyveli’nin *Kur’ân ve Sünnet Üzerine Makaleler*’i Muhammed Salih Ekinci’nin *Hüccet Değeri ve Tedvin Açısından Sünnet* isimli eseri, M. Beşir Eryarsoy’un *Kur’ân ve Sünnet* isimli çalışması ilk akla gelenlerdendir. Ali Albayrak’ın Fuad Sezgin’in bazı görüşlerini tahlil edip, bazı görüşlerine tenkitler yönelttiği *Buhârî’nin Kaynakları ve Fuad Sezgin* isimli çalışması ile *Buhârî Sonrası el-Câmi’u’s-Sahîh: Nüsha Farklılıkları, Hatalar, Tashihler* isimli eserlerini de akademi dışı ilmî-akademik çalışmalar arasında örnek olarak zikredebiliriz.

İkinci kısım ise akademik, ilmî olmayan çalışmalardır. Akademi dışındaki hadis çalışmalarının büyük çoğunluğu bu kapsama girmektedir. Bu çalışmalarda gaye bilimsel çalışma yapmak değil, hadis ve sünneti irşât, tebliğ ve davet usulüyle topluma çeşitli kategorilerdeki çalışma ve faaliyetlerle takdim etmektir.³⁸

Akademi dışı hadis faaliyetlerinin daha çok tercümelerde yoğunlaştığını belirtmeliyiz. Temel hadis kaynaklarının hemen hemen tamamı tercüme edilmiş durumdadır. Bu bağlamda Ocak yayınları arasında temel hadis kaynaklarının birçoğu çevrilmiş ve yayımlanmıştır. Halen de çeşitli projeler kapsamında hadis külliyatları ve şerhleri tercüme edilmeye devam etmektedir.³⁹ Hadis kaynaklarından derlenen hadislerin tercüme, kırk hadis tercüme, klasik hadis eserlerinin tercüme ya da şerhli tercüme kategorisinde görülen yoğunluklu çalışmalardır.⁴⁰ Arap İslâm âleminde sünnet ve hadisin yeri ve hücciyeti ile ilgili eserler ya da hadisle ilgili bazı araştırmalar da akademi dışından tercüme edilmiştir.⁴¹

2000 yılına kadar hadis alanında akademi dışı hadis çalışmalarında meslekten hadisçi olmayanların ürettikleri eserler hadis derlemeleri, hadis tercüme, edebî tercüme ve şerhlerden oluşmaktadır. Hadisleri tıp gibi kendi uzmanlık alanlarıyla ilişkisi açısından inceleyen çalışmalar da dikkat çekmektedir.⁴² Bu arada alternatif ders kitapları proesi kapsamında hadis ilminin de içerisinde yer aldığı bir dizi ilim dalına ait kitaplar eğitim ve öğretim ve yazarlık tecrübesi olan yazarlara hazırlatılarak yayımlanmıştır. Hadis tarihi, hadis usûlü ve hadis ilimlerine dair konulara yer vermesi yönüyle çalışma dikkat çekmektedir.⁴³

2000 yılından sonra meslekten hadisçi olmayanların yazdıkları eserlerde ciddi bir artış olduğu gözlemlenmektedir. Bunların önemli bir kısmı hadis sünnet savunusu⁴⁴, diğer önemli bir kısmı ise hadis reddiyesi ya da reddiyeleri

35 Saray Müftülüğü. “Cami Dersleri”. Erişim 14 Ekim 2024.

36 Giresun Müftülüğü. “Cami Dersleri Devam Ediyor” (Erişim 14 Ekim 2024); Sur Müftülüğü. “Ulu Camii’de Fıkıh ve Hadis Dersleri Devam Ediyor”(Erişim. 14 Ekim 2024).

37 Çalışmaları hazırlayan kişilere göre de akademi dışı hadis çalışmaları çeşitli kategorilerde değerlendirilebilir:

1. *Hadiste uzman olmakla birlikte üniversite dışındaki kurumlarda Görev Yapanların Çalışmaları*

2. *İlahiyat/İslami İlimler fakültelerinden mezun olan kimselerin çalışmaları*

3. *İlahiyat eğitimi ya da din tahsili görmemiş kimselerin çalışmaları*

4. *Dışarıdan medrese gibi özel kurumlarda eğitim almış kimselerin çalışmaları*

5. *İlahiyat dışındaki akademisyen olmakla birlikte hadis veya ilahiyat alanında uzman olmayan kimselerin çalışmaları*

38 Nureddin Yıldız’ın *Sünnet Neden Garip* isimli eserini örnek olarak zikredebiliriz. (İstanbul: Tahlil Yayınları, 2018).

39 Ocak Yayıncılık, “Ürünler”, (Erişim 14 Ekim 2024).

40 Erdiç Ahatlı, “Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği”, 250-262.

41 Muhammed Tahir Hekim, *Sünnetin Etrafındaki Şüpheler*, çev. Hüseyin Aslan (İstanbul: Pınar Yayınları, 1985); Muhammed Ebu Reyeye, *Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması*, çev. Muharrem Tan, (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2013).

42 Yavuz Ünal, *Cumhuriyet Türkiye’si Hadis Çalışmaları (1920-1997)*, (Samsun: Etüt Yayınları, 1997).

43 Beşir İslamoğlu, *Hadis Dersleri*, (İstanbul: Denge Yayınları, 1996).

44 İhsan Gür, *Sünnet Düşmanlığı*, (İstanbul: İşrak Yayınları, 2016).

üzerindedir.⁴⁵ Akademi dışından az da olsa hadis usûlü⁴⁶ ve hadis problemleri ile ilgili çalışma⁴⁷ yapanlar da olmuştur.

Akademi dışında yayın faaliyetleri arasında takip edilmesi gereken alanlardan birisi de İslamcı dergilerdir. Burada 2013 yılında İLEM İlmî Etüder Derneği çatısı altında 2013 yılında başlatılan ve 2018 yılında tamamlanan İslamcı Dergiler Projesine dikkat çekmek istiyoruz.⁴⁸ Proje neticesinde 25.000’den fazla dergi ve 4000’e yakın kitap ile toplamda 30.000’e yakın dergi ve kitabı içeren İslamcı Dergiler Kütüphanesi oluşturulmuş ve dijital ortamda oluşturulan veri tabanı kullanıma açılmıştır. Bu alt yapıdan yararlanarak dergiler takip edildiğinde Osmanlı’nın son yılları ile Cumhuriyete geçiş dönemi ve günümüze kadarki süreçlerde Türkiye’de konuşulan meseleler, tartışılan fikirler, bunların hadislerle ilişkisi, hadis ve sünnet merkezli tartışmalar hakkında bilgilere ulaşılabilir. Bu alanda bazı çalışmalar yapılmış durumdadır.⁴⁹ Bu altyapıdan istifade ile hadis alanıyla ilgili tahlil edici çalışmaların yapılması gerekmektedir.

3.6. Televizyon Radyo Programlarında, İnternet ve Sosyal Medya’da Hadisle İlgili Faaliyetler:

Son yıllarda internet ve sosyal medyada akademi dışından birçok kimsenin hadis alanıyla ilgili dersler, sohbetler, sunumlar gibi çeşitli faaliyetler yürüttüğünü ve bu faaliyetlerin günden güne arttığını görmekteyiz. Bu platformlarla akademi dışından bağımsız araştırmacılar, gönüllüler ya da yazarlar çok geniş kitlelere ulaşma imkânı elde etmişlerdir.⁵⁰ Hadis usûlü, hadis tarihi ve çeşitli hadis meselelerinin tartışıldığı programların yanı sıra çoğunluk burada da hadis metinleri, hadis okumaları veya hadislerin yorumları üzerinedir. 2010 yılından sonra internet ortamlarında, sosyal medyada hadislerle ilgili yazılı ve görsel faaliyetlerde de büyük bir artış gözlenmiştir.⁵¹

3.7. Konferans, Seminer ve Özel Hadis Dersleri:

Sivil toplum kuruluşları, çeşitli topluluklar, medreseler ya da çeşitli cemaatlerin faaliyet alanlarından birisi halka açık ya da kapalı olarak yürütülen konferanslar, seminerler, hadis dersleri ve hadis sohbetleridir. Akademi dışındaki bu kurumlarda bu faaliyetler akademisyenlerden istifade ile yürütüldüğü gibi akademi dışından isimler de bu faaliyetlere katılmaktadırlar.

4. Akademi Dışı Hadis Faaliyetlerinin Olumlu Yönleri

Türkiye hadisçiliğinin oluşumunda en büyük katkının öncelikle İlahiyat fakültelerine ait olduğunu belirtelim. Bununla birlikte yapısı ve hedefleri itibariyle toplumsal katkı gibi aslında üniversitelerin hedefleri arasında yer almakla birlikte ihmal edilen ya da akademinin kapsamına girmeyen bazı alanlarda akademi dışında gösterilen faaliyet ve çalışmaların olumlu gördüğümüz yönlerini şöyle sıralayabiliriz:

1. *Hadis Kaynaklarının Tercümeleleri:* Akademi dışından pek çok isim hadis kaynaklarının tercümelelerinde önemli katkılar sunmuşlardır.⁵² Temel hadis eserlerinin şerhli tercümeleleri, sadece tercümeleleri, kırk hadis tercümeleleri, hadis derlemeleri ile ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Hadis kaynaklarının tercümeleleri ehli için faydalı olsa da teknik bilgileri gerektirecek hadis kaynaklarının halkla buluşturulmasının olumsuz tarafları da olmuştur. Halkın temel hadis kaynaklarının tercümelelerinden ziyade özenle seçilmiş, açıklamaları ve yorumları yapılmış *Riyazu’s-Sâlihîn* ve *Hadislerle İslâm* gibi eserleri okumaları daha faydalıdır.

45 On yıllık bir emeğin mahsülü olduğunu ifade eden Fereç Hüdür’ün *Kütüb-i Sitte’nin Eleştirisi ve Kur’an’a Arzı* (İstanbul: Kuran Araştırmaları Yayınları, 2004) isimli eseri, Ahmet Aslan’ın *Lâ Hadis Hadisler Kur’an’ın Şirkidir* (İstanbul: Ozan Yayınları, 2020) isimli çalışması bunlardan birkaçıdır.

46 Mustafa Acioğlu, *Usûl-ü Hadis: Hadis İlmihali*, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2010).

47 Ömer Faruk Akkaya, *Mütevâtir Hadisler Işığında Beklenen Mehdi Aleyhi’s-Selâm*, (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2017).

48 İslamcı Dergiler Projesi (Erişim 15 Ekim 2024).

49 Selim Demirci, *İslamcı Dergilerde Hadis Tartışmaları: Meseleler, Dönemler ve İsimler*, (İstanbul: İlem Yayınları, 2022).

50 2015-2020 arasında “Terğib-ü Terhîb’den Hadis-i Şerifler” serisi örnek olarak gösterilebilir. Youtube, “Terğib-ü Terhîb’den Hadis-i Şerifler” (Erişim 15 Ekim 2024). Sosyal Doku Vakfı tarafından düzenlenen Riyâzu’s-Sâlihîn dersleri ise 2013 yılında başlamış halen devam etmektedir. Youtube, “Terğib-ü Terhîb’den Hadis-i Şerifler” (Erişim 15 Ekim 2024). *Mişkâtü’l-Mesâbih* okumaları da 10 yıldır internet üzerinden devam etmektedir. Youtube, “Terğib-ü Terhîb’den Hadis-i Şerifler” (Erişim 15 Ekim 2024).

51 Recep Emin Gül, “Sosyal Medyada Hadis Kullanımı –Facebook ve Twitter Özelinde”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 30 (2016), 163-182.

52 Erdiç Ahatlı, “Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği”, 250-262.

2. *Din Görevlilerinin Hadis Birikimlerini Geliştirmeye Katkı*: Diyanet Akademisine bağlı yüksek ihtisas merkezleri din alanında hizmet eden personelini meslekî yönden geliştirmeye çalışmaktadır. Söz konusu kursiyerler her ne kadar sadece hadis akademisinde uzmanlık görmeseler de hadise ve hadis ilimlerine son programla birlikte önemli bir yer ayrılmış durumdadır. Lisans eğitimi sonrası programda yer alan derslerin kursiyerlere katkı sunacağında şüphe yoktur.

3. *Halka Hadis Kültürü ve Bilinci Kazandırmak*: Akademi dışı hadis çalışmaları halkın hadis kültürünün gelişimine katkıda bulunmuştur. Diyanet Akademisi de başta olmak üzere üniversiteler dışında hadis alanında faaliyet gösteren kurumların ya da kişilerin öncelikli amacı halkın hadis kültürüne katkıda bulunmak, insanlara Hz. Peygamber’in rehberliğini tanıtmaktır. Zaman zaman akademi içerisinde bazı isimlerin de bu alanda çabaları görülmekle birlikte akademi dışı isimler bu alanda oldukça etkili bir pozisyonda görünmektedirler.

4. *Halkın İstifade Edeceği Pratik Kitaplar Yayımlamaları, Halka Dönük Faaliyetlerde Bulunmaları*: Seçme kırk hadisler, 1001 hadisler ya da hadis derlemeleri gibi bu alanda çok sayıda eser verilmiştir. Öte yandan sosyal medyada, televizyon ve radyo programlarında halkın beklentilerine karşılık vermeyi hedefleyen hadis dersleri, hadis okumaları, hadis yorumları gibi çalışmalar yapılmaktadır.⁵³

Diyanet İşleri Başkanlığı’nın hadislerle ilgili yayınlarının İsmail Hakkı Ünal’ın İmam *Ebû Hanife’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* gibi birkaç ilmi akademik çalışmayı istisna edecek olursak sıraladığımız ilk dört madde kapsamında bir yayının politikasına sahip olduğu görülür.⁵⁴

5. *Hadislerin Edebî Çevirileri ve İzahlarını Yapmak*: Akademi dışında en çok katkı beklenecek alanlardan birisi meslekten hadisçi olmayıp edebi yönü kuvvetli isimlerin şiirsel tarzdaki hadis tercümeleri, hadis yorumlarıdır. Bu kategoride Necip Fazıl Kısakürek⁵⁵, İsmet Özel⁵⁶ ve İskender Pala⁵⁷ gibi isimleri örnek olarak zikretmek yerinde olur. Yine Nureddin Duman’ın hazırladığı her bir hadisi farklı bir edebiyatçının yorumladığı 40 hadis 40 yazar isimli çalışma kayda değerdir.⁵⁸ Teknik açıklamalara muhtaç klasik hadis eserlerinin okunması okutulmasındansa bu tür çalışmalarla halkın hadisle buluşturulması kanaatimizce daha uygundur.

6. *Hadis Metinleri Okumalarıyla Hadis Kültürüne Katkı*: Hadis ilminde akademi dışında meşhur bazı isimler hadisin teknik ilmi meselelerinden ziyade Arapça altyapıya sahip temel hadis kaynaklarının okutulması noktasında ilahiyat mezunları, din görevlileri ya da başka alanlardan çok sayıda gönüllüye katkıda bulunmuşlardır.⁵⁹

5. Akademi Dışı Hadis Faaliyetlerinin Tenkidi/Olumsuz Yönleri:

Akademi dışında yürütülen hadis faaliyetlerinin problemlili yönleri, bazı olumsuz tarafları hatta akademik araştırmalara olumsuz tesirleri söz konusudur. Elbette sıralayacağımız bu olumsuz yönlerin akademi dışında hadis çalışmalarında bulunan herkes için geçerli olmadığını, meslekten hadisçi olmayanlar arasında örneklerini çokça gördüğümüzü belirtmemiz gerekir. Akademi dışı hadis faaliyetlerinin olumsuz yönlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

1. *Hadisler imanın bir konusu olarak ele alınmaktadır*: Aslında sadece *Hadislere İman*⁶⁰ ismiyle yayımlanan bir kitap dahi bunu göstermeye kâfidir. Birbirleriyle ilişkili olmakla birlikte her biri birbirinden farklı olan nübüvvet, hadis ve sünnetin birbirine karıştırıldığını görüyoruz. İmanın konusu olan peygamberlik iken, ilmin konusu olan hadisleri imanla ilişkilendirmek ciddi problemlere yol açmaktadır. Bu anlayış hadislerle ilgili yapılacak tüm faaliyetleri “iman” ya da “inkâr” zaviyesinden değerlendirerek hadisin asli yapısı konusunda yanlış yönlendirmelerde bulunmak-

53 Saffet Bakırcı’ya ait hadis derslerini burada zikredebiliriz. Hadis Dersleri serisi altında çıkarılan 4 kitabın her birinde bir hadis açıklanmakta ve yorumlanmaktadır. Saffet Bakırcı, *Hadis Dersleri 1: Kızıl Develer (Kuran ve Dünyalıklar)*, *Hadis Dersleri 2: Kur’an’ı Yüklenenler (Kur’an Hamili)*, *Hadis Dersleri 3: 99 Kişi Öldüren Adam (Tevbe)*, *Hadis Dersleri 4: Az Bile Olsa Devamlı Kulluk*, (Serendib Yayınları, 2020).

54 Eserler için bk. Diyanet Yayınları. “Hadis”. Erişim 14 Ekim 2024.

55 Necip Fazıl Kısakürek, *Efendimiz Kurtarıcımız Müjdecimizden Nur Harmanı*, (İstanbul: Çile Yayınları, 1970).

56 İsmet Özel, *Kırk Hadis*, (İstanbul: Şule Yayınları, 2006). Eser hakkında bir değerlendirme için bk. Azra Ergün Çiçek, Akademik Hadisçilik Bağlamında İsmet Özel’in Kırk Hadis İsimli Kitabının Değerlendirilmesi, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 19 (2023), 172-180.

57 İskender Pala, Nurundandır Bütün Nurlar, *Kırk Güzeller Çeşmesi*, (İstanbul: Müsiad Kültür Kitaplığı, 2007).

58 Nureddin Duman, *40 Hadis 40 Yazar*, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2020).

59 Fatih Camiinde 65 yıl boyunca tefsir, hadis ve fıkıh dersleri veren Mehmet Emin Saraç yurt içi ve yurt dışından yüzlerce talebe yetiştirdiği bilinmektedir. 2000’den fazla talebe yetiştirdiği belirtilmektedir. Anadolu Ajansı. “Hadis Tefsir ve Fıkıh Âlimi M. Emin Saraç Son Yolculuğuna Uğurlandı” (Erişim 14 Ekim 2024).

60 Ahmet Mahmut Ünlü, *Hadislere İman*, (İstanbul: Cübbeli Ahmet Hoca Yayıncılık, 2013).

tadır. İnternet ortamında “İslâm’da hadislere iman”⁶¹, “Hadislere inanmayan kâfir olur”⁶², “hadis inkârcıları şeytanın askerleridir”⁶³, “hadisleri inkâr edenler Kur’ân’ı da inkâr etmiş olurlar”⁶⁴, “Hadisler vahiydir, inkâr etmenin tehlikesi”⁶⁵, “mütevâtir hadisleri inkâr eden kâfir olur”⁶⁶, “hadis ve sünnet düşmanlığı”⁶⁷ gibi başlıklar taşıyan onlarca yayın da bunun bir göstergesidir.

Son yıllarda sayıları gittikçe artan eserlerin de büyük çoğunluğu meseleyi inkâr temelinde ele almaktadır. Bu alanda neredeyse bir literatür oluşmuş durumdadır. Burada bazı eserlerin sadece isimlerini zikretmek istiyorum: *Büyük İhanet Hadis İnkârı, Hadis İnkârcılarına Cevaplar, Nebvi Sünneti İnkâr Akımının Son Bid’âti “Kur’ân Düşmanı Hadisçiler” İftirası, Sünneti İnkâr Fitnesi*⁶⁸.

2. *Hadislerin Savunmacı Bir Yaklaşımla Değerlendirilmesi*: Hadisleri imanın bir konusu olarak gören yaklaşımın bir yansıması savunmacı yaklaşımda görülür. Bu savunmacılık Hz. Peygamber’i, hadisleri ve hadis kaynaklarını ve hadisçileri savunmaya yöneliktir. Kollektif bir çalışma olarak hazırlanan *Müslüman Zihin Dünyasında Sünnet ve Hadis* isimli çalışmanın hemen girişinde şu satırlara yer verilmektedir: “Müslüman olarak en mukaddes vazifelerimizden biridir Hz. Peygamber’i savunmak. Kur’ân-ı Hakîm’in canımızdan evlâ olduğunu tasrih buyurduğu Hz. Peygamber’i her platformda müdafaa etmek gibi bir yükümlülüğü vardır biz müminlerin. Onu canımızdan öte korumak, bıraktığı mirasa sahip çıkmak ve yolunda elimizden gelen tüm fedâkarlıkları sergilemek gibi vecibelerimiz vardır.”⁶⁹

3. *Eleştirilen Görüşlere İlmî Cevaplar Verilmemesi ya da Verilememesi*: Mezkûr eserin devamında “Ümmetin Eseri Sahih-i Buhari” isimli bir bölüm yer almakta burada ilahiyat camiasına yönelik şu eleştiriler dile getirilmektedir:

“İslâm dinine düşmanlıkları güneşin varlığından daha açık bir şekilde ortada olan oryantalistlerin eserlerine kudsiyet derecesinde iman eden bir kısım ilahiyat mensupları Sahih-i Buhârî’yi eleştirmeyi kendilerine görev adanmışlardır. Bu bağlamda İlahiyat camiasının belli bir kesimi tarafından üstad kabul edilen Mehmed Said Hatiboğlu, “Müslüman Âlimlerin Buhari ve Müslim’e Yönelik Eleştirileri” adlı makalesi, kendisinden sonra yazılan ilgili tüm akademik makalelere kaynak kabul edilmiştir. Değil İmam Buhari ve İmam Müslim gibi büyük isimleri, Peygamber Efendimiz Sallallahu Teâlâ Aleyhi ve Sellem ve Kur’ân-ı Kerim’i dahi eleştirebilen bir kısım zındıkları barındırabilmeyi becerebilen bu camia, nedense söz konusu Hatiboğlu olunca eleştiriye tamamen unutmaktadır. Hatiboğlu’ndan sonra bir kısım ilahiyat camiası mensupları İmam Buhari’nin şahsiyetine ve telif ettiği Sahih’ine saldırıyı fütursuzca devam ettirmiş, bu alanda birçok makale yazmışlardır.”⁷⁰

Devamında Kamil Çakın ve Mehmet Bilen’in de çalışmalarında Buhârî’yi eleştirdikleri belirtilmekte, ümmet tarafından Allah Teâlâ’nın kitabından sonra en sahih kitap kabul edilen İmam Buhârî’nin *Sahih*’ine yapılan eleştiriler haddini aşan ve Ümmet-i İslâm’a yapılan eleştiri olarak değerlendirilmiştir.⁷¹ Aslında tüm bunların ardından yapılması gereken ilmi olarak cevap vermektir. Ancak maalesef ismi anılan hocalarımızın hiçbirine tek bir satır cevap vermeden Sahih-i Buhârî hakkında İslâm âlimlerinin övgüleri sıralanarak cevap verme yoluna gidilmiştir.

4. *Akademisyenlerin ya da Araştırmacıların İtham Edilmesi*: Hadisleri bir ilmin konusu olmaktan çıkarıp, bir rivâyet olarak hadisin içtihadî yönünün ihmal edilmesi beraberinde bu yönde çaba sarf eden akademisyenlerin ya da araştırmacıların “ehl-i bidat”, “hadis düşmanı”, “hadis inkârcısı” gibi sıfatlarla itham ve tenkit edilmesini getirmiştir. Aslında bu tür yaklaşımların bazı örnekleri akademi içerisinde de görülmekteyse de akademi dışında halk kitleleri üzerinde etkili olan bazı kişilerin bu yöndeki çabaları genelde ilahiyat özelde hadisçilerin toplumdaki itibarlarını sarsmasının yanı sıra özgür bir ortamda görüşlerin dile getirilmesine de engel olmuştur. Nitekim internet sitelerinde

61 Youtube, “İslamda Hadislere İman”(Erişim 15 Ekim 2024).

62 Youtube, “Hadislere İnanmayan Kafir Olur”(Erişim 15 Ekim 2024).

63 Youtube, “Hadis İnkarcıları Şeytanın Askerleri” (Erişim 15 Ekim 2024).

64 Youtube, “Hadisleri İnkâr Edenler Kur’an’da İnkâr Etmiş Olurlar”(Erişim 15 Ekim 2024).

65 Youtube, “Hadisleri Vahiydir. İnkâr Etmenin Tehlikesi”(Erişim 15 Ekim 2024).

66 Youtube, “Mütevâtir Hadisleri İnkâr Eden Kafir Olur” (Erişim 15 Ekim 2024).

67 Mirat Haber, “Hadis ve Sünnet Düşmanlığı 2”. (Erişim 14 Ekim 2024).

68 Musab Köylü, *Büyük İhanet Hadis İnkârı*, (İstanbul: Beka Yayınları, 2019); Yasin Karataş, *Hadis İnkarcılarına Cevaplar*, (Konya: İlim Hikmet Yayınları, 2017); Mehmet Emin Akın, *Nebvi Sünneti İnkâr Akımının Son Bid’âti “Kur’ân Düşmanı Hadisçiler*, (Konya: Yedi Sema Yayınları, 2021); İsmail Mutlu, *Sünneti İnkâr Fitnesi*, (İstanbul: Mutlu Yayıncılık, 1999).

69 Faruk Kemaloğlu, “Müslümanın Zihin Dünyasında Allah Resûlü ve Sünnet-i Seniyye”, *Müslümanın Zihin Dünyasında Sünnet Ve Hadis*, İstanbul: Dirâyet Yayınları, 2018), 9.

70 Dursun Ali Yılmaz, “Ümmetin Eseri Sahih-i Buhari”, *Müslümanın Zihin Dünyasında Sünnet Ve Hadis*, (İstanbul: Dirâyet Yayınları, 2018), 93-94.

71 Dursun Ali Yılmaz, “Ümmetin Eseri Sahih-i Buhari”, 93-94.

sakınılması gereken hadisçiler ve eserlerine yönelik listelerinin yayımlanmış olması bunu teyit eder mahiyettedir.⁷²

5. *Kaynak Bilincinin Gelişmemiş Olması*: Kaynakların aşırı yüceltilmesi, bir rivâyetin herhangi bir kaynaktan yer almasının sıhhat ölçüsü olarak kabul edilmesi akademi dışı kesimlerin çalışmalarında sıklıkla karşılaştığımız bir durumdur. Hadislerin tahriri konusunda yetersizlikler görülmektedir. Bir hadis çalışmasının ilmi ve akademik olup olmadığının en basit ilk şartlarından birisi bu alanın asıl malzemesi olan hadislerin yer aldığı temel kaynaklarına referansta bulunmuş olmak, kullanılan hadislerin kaynağının tespit edilmesi gelmektedir. Bu konuda akademi dışında ya da meslekten hadisçi olmayanların çalışmalarında “kitâb” ya da “bâb” numarasına, hadisin tam adresine referansta bulunmaksızın, çoğunlukla “Buhari”, “Ebû Dâvud” şeklinde eser ismi bile belirtmeksizin referanslarda bulunulduğunu görmekteyiz.⁷³ Bunlar içerisinden birçok hadis, araştırıldığında tespit edilememektedir. Kaynakların tespitinin yeterince araştırılmadan verilmiş olması sağlam kaynaklara dayandığı intibaini vermekte, bu yönden bakıldığında yanıltıcı bir durum ortaya çıkmaktadır.

6. *Neredeyse Her Rivâyetin Hadis Olarak Kabul Edilebilmesi*: Hz. Peygamber’e nispet edilen temel hadis kaynaklarında yer almayan herhangi bir rivayet, çok geç dönemlere ait herhangi bir kaynaktan yer almışsa bunun hadis olarak kabulü ve aktarılması yönünde bir yaklaşımın da örneklerini çokça görmekteyiz. Bir tahrir olması olan ve henüz bilgisayar programlarının kullanılmadığı ya da azkullanıldığı bir dönemde *Risâle-i Nur* külliyyatındaki hadislerin kaynağını tespit amacıyla yapılan çalışmada bu külliyyatta mevzû hadis bulunmadığı iddia edilmektedir.⁷⁴ Yapılan tahrir çalışması emek mahsülü olmakla birlikte, rivâyetin herhangi bir kaynaktan yer alması ya da mana bakımından doğruluğu sıhhat ya da kabulü için yeterli görülür.⁷⁵

7. *Manası Doğru olarak Görülen Sözlerin Hadis Olarak Kabulü*: Kökenleri ilk dönemlerden itibaren sûfîlerin hadis kullanımlarına kadar uzanan bu yaklaşım hadisçilerin kriterlerine uygun değildir. Bu görüşe sahip kimseler isnâdı olmayan bir sözü hadis olarak kullanmak için manasının doğru olmasını yeterli görürler.⁷⁶ Bu yaklaşımda hadislerin hem isnâd hem de metin açısından hemen hemen tenkidi yoktur. Isnâdı olmayan birçok rivâyet bile bu yaklaşımla hadis olarak kabul edilmiştir. Bunu bir usûl dairesinde takdim edenler de olmuştur.⁷⁷

8. *Rivâyetlerin Yetersiz Gerekçelerle Ya Da Çok Basit Sebeplerle Reddi*: Her rivâyeti çabucak kabul eden yaklaşımın karşısında rivâyetleri özellikle Kur’ân’a aykırı olma iddiasıyla reddeden aceleci bir yaklaşım da görülmektedir. *Buhari’deki Uydurma Hadisler* isiminde bir eser telif eden hadisçi olmayan genç bir araştırmacı hemen önsözünde “*Buhârî, aklını işletmemiş bir emevi papağanıdır. Buhari, bir hadisi rivayet eden kişiye ulaşmak için aylarca ahmakça yol gideceğine o hadisin Kur’an’la örtüşüp örtüşmediğini inceleyeydi çok daha isabetli bir çalışma belki ortaya çıkarabilirdi*” şeklinde ilim, edep ve ahlâka uygun düşmeyen ifadelerle başlamakta, Kur’an’a arz konusunda da hemen hepsi başarısız yorumlarda bulunmuştur. Mesela “İslam beş şey üzerine bina edilmiştir” hadisinde, “*Tin Suresi’nin 6. âyetinde yer alan hayırlı iş yapmak, Hûd Suresi’nin 112. âyetinde emredilen dürüst olmak da yoktur.*” diyerek hemen uydurma olduğuna hükmedebilmiştir.⁷⁸

9. *Hadis Usûlü Bilincinin Gelişmemiş Olması*: Hadis usûlünün ehl-i hadîsin belirlediği çerçevede ele alınması ehl-i rey’in rivâyetlerin değerlendirilmesindeki yaklaşımlarının gündeme getirilmemesi tek yönlü bir usûl doğurmuştur. Bunun İslâm’ın usûlü gibi yansıtılması da akademi dışı hadis çalışmalarının eksik yönlerinden birisidir.

10. *Her Hadisten Bir Sünnet Çıkarma Gayreti*: Akademi dışı hadis çalışmaları içerisinde halkı sünnete ittibaya teşvik üzere hazırlanan çok sayıda eser telif edilmiş ya da derlenmiştir. Hadis kaynaklarında Hz. Peygamber’in yaptığı her davranış tespit edilerek bunlar herhangi bir ayrıma gitmeksizin bir sünnet olarak takdim edilmektedir.⁷⁹

11. *Tercüme Kitaplarda Hadislerin Kaynaklarının Tespitinde Ciddi problemlerle karşılaşmaktayız.*

Örnek 1:

Şir’atü’l-İslâm’ın Türkçe tercümesinde⁸⁰ dipnotlarda hadisler hakkında verilen bilgiler üzerinde de durmak istiyorum. Eserin mütercimleri belirtilmemekte sadece komisyon tarafından çevrildiği bilgisi verilmektedir. Büyük

72 İslam Dergisi. Ehli Bidat Hocalardan 71 Tanesi Deşifre Edildi”. Erişim 14 Ekim 2024.

73 Örneğin bk. Nurcan Cevâhir, *Asr-ı Saadet ve Âli Osmanlıda Kırk Hadis*, (İstanbul: Kitab Dünyası, 2020), 7, 16, 46, 49, 64, 92.

74 Abdulkadir Badıllı, *Risale-i Nur’un Kudsi Kaynakları: Tespitleri, Delilleri, Mealleri*, (İstanbul: Envar Neşriyat, 1994), 292.

75 Mehmet Bilen, *Bediüzzaman Said Nursî’de Hadis*, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020), 169.

76 Bu yaklaşım Said Nursî’de görülmektedir. Bk. Mehmet Bilen, *Bediüzzaman Said Nursî’de Hadis*, 169.

77 Abdulkadir Badıllı, *Risale-i Nur’un Kudsi Kaynakları: Tespitleri, Delilleri, Mealleri*, 293.

78 Hüseyin Selim Kocabıyık, *Buhari’deki Uydurma Hadisler*, (İstanbul: Özge Günaydın Yayınevi, 2020).

79 M. Nazif Gözükar, *Yaşanması ve Yaşatılması Gereken Sünnetler*, (İstanbul: Karaca Yayınevi, 2014).

80 İmamzâde Muhammed b. Ebî Bekir, *İslâm Ahlâkı ve Âdâbı (Şir’atü’l-İslâm)*, çev. Komisyon (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2020).

ihtimalle çeviriyi yapanlar akademi dışından kimselerdir. Ne kadar ilginçtir ki hadislerinin tahrici birçok araştırmaya konu olmasına rağmen, pek çok hadis âlimi tarafından uydurma ve kaynaklarda aslı bulunmayan rivâyetlerine dikkat çekildiği halde bunlardan hiçbirine yer verilmemiştir. Eserde yer alan hadislerden tenkit edilenler, mevzû, münker ya da bâtil olarak nitelendirilenler belirtilmemiştir.

Bu tür hadislerin ya sıhhatine değinilmemiş ya benzer lafızlarla rivâyetleri herhangi bir kaynakta geçiyorsa ona yer verilmiş, ya da sadece Deylemî’nin *Musnedu’l-Firdevs*’i gibi rivâyetin geçtiği kaynak belirtilmek suretiyle yetinilmiştir. Bu da eserdeki hadislerin kusursuz olduğu gibi bir intibaya yol açmış, ehli olmayan kişilere eserde geçen hadislerin durumu gizli kalmış ya da âdeta gizlenmiştir.⁸¹ Epey miktarda bir rivâyetin “ulaşabildiğimiz kaynaklarda bulamadık” şeklinde değerlendirildiğini görmekteyiz ki bu yukarıda belirttiğimiz konudan farklı bir durumdur. Tercümede izlenen bu durumun ilimle, özellikle hadis ilmiyle bağdaşmadığını, Hz. Peygamber’e nisbet edilen sözlere karşı sorumluluğun yerine getirilmediğini, hatta bu durumun selef âlimlerinin uygulamalarına aykırı olduğunu belirtmeliyiz.

Örnek 2:

Halk arasında oldukça meşhur olan ve Türkçe’ye onlarca tercümesi yapılan İbn Hacer el-Askalânî’ye nisbet edilen *el-Münebbihât* isimli eserde de aynı durum söz konusudur. Bu tercümelemin hiçbir eserde yer alan hadislerin kaynaklarını tespit etmeye çalışmamıştır. Tarafımızca eserin İbn Hacer’e nispeti ve içerisindeki rivayetlerin değerlendirilmesi üzerine bir makale yayımlandı. Ulaştığımız sonuçlara göre Türkiye’de ve dünya kütüphanelerinde birçok nüshası bulunan eserin sadece birkaçında İbn Hacer el-Askalânî ismi geçmektedir. Büyük çoğunluğunda İbn Hiccî ismi verilmektedir. Yazılışları birbirine benzediği için müstensihler tarafından karıştırılma ihtimaline dikkat çekilen çalışmada eserin İbn Hiccî’ye ait olabileceği, kuvvetli deliller bulunmadıkça bu tür eserlerin müellif ismi belirtilmeden sadece eser ismiyle yayımlanması gerektiği kanaatini belirtmiştik. Nitekim eserin İngilizce tercümesi isabetle bu şekilde yayımlanmıştır. Hindistan’da ilk defa bir yazmaya dayanarak baskısı yapılan *Münebbihat* sonraki yıllarda da hiç araştırılmadan İbn Hacer adına onlarca kez basılmıştır. Türkiye’de bir yayınevi yaptığımız çalışmaya atıfla eseri ilk defa İbn Hiccî adına yayımlandığını belirtmiş, eserin yazara nispetini oldukça önemsemiştir. Halbuki aynı çalışmada eserin müellifine nispet sorununun yanı sıra içerisindeki hadislerin Hz. Peygamber’e nispeti sorununu da bir bölümde fazlasıyla dikkat çekilmiştir. Nitekim eserde yer alan 51 rivayetinin sadece bir tanesini hadis kaynaklarımızda tespit edebiliyoruz.

12. *Tercümelerle ilgili diğer bir sorun*⁸² *Akademi’de yapılan çalışmaların ya da bazı tercümelerle ilgili akademisyenlerin yaptıkları uyarıların dikkate alınmamasıdır*: Birçok eserin tercümelerinin hataları üzerine akademisyenler tarafından çalışmalar yapılmakta tercümelemler titizlikle incelenmektedir. Ancak buna rağmen yazarlar, editörler ve yayınevleri, bu çabaları görmezden gelebilmektedir.⁸³

13. *Ticâri Kaygılarla Ya da Prestij Elde Etmek İçin Tercüme ya da Eser Telif Etme*: Ehli dışında bazı kimselerin derlediği onlarca hadis derlemesini ya da bazı hadis kitaplarının tercümelerini bu kapsamda değerlendirebiliriz. Bazı eserlerin telifinde eseri hazırlayan veya yayımcılar samimi bir niyete sahip olabilirler. Ancak eser yayımlamada, hadis gibi teknik bir alanda yapılacak her faaliyetin dikkatle yürütülmesi gerekir. Ne var ki bazı eserlerin telifinde ticari gayeler kendisini çok belirgin bir şekilde hissettirmektedir. Daha önce çevirisi yapılan bir eseri, tekrar üzerine hiçbir katkı sunmaksızın doğrudan yapılan çevirilerinden hareketle tekrar çevirerek yayımlayıp bunu takdim etmenin başka bir açıklaması yoktur.

İbn Hacer el-Askalânî’nin *Nuhbetu’l-Fiker* isimli eserinin tercümesini bu başlıkta örnek olarak verebiliriz. Eser Talat Koçyiğit hocamız tarafından başarılı bir şekilde tercüme edilmişken 1996 yılında bu çeviriye hiçbir atıfta bulunmaksızın, herhangi bir önsözle yayın hakkında bir bilgi vermeksizin yeniden basılmıştır.⁸⁴ Elbette bir eser, birden fazla kez tercüme edilebilir. Ancak bir eserin yeniden tercümesinin bir gerekçeye sahip olması daha makul ve zaman

81 Kusuru ortada ve açık olan tek bir hadisin dahi zikredilmemesi bizi bu kanaate sevk etmiştir. Tercümede hadislerin sadece kaynaklarının zikredildiği sıhhat durumlarını belirtme konusuna girilmediği öne sürülebilir ancak bunu da mazur görülecek bir durum olarak değerlendirmemekteyiz. En azından eserin çevirenler tarafından hazırlanan mukaddimesinde bu duruma işaret edilmesi beklenir ve gerekirdi. Öte yandan eserin aslında yer alan bazı mevzû hadislerle tercümede yer verilmemiştir. Muhtemelen bunlar mütercimlerin de mevzû olarak kabul ettikleri hadislerdir. Ancak bu da ilmi bir durum olmayıp, eserin müellifine ve ilmî kaidelere sadakatsizlik anlamı taşır.

82 Tercümelerle ilgili bir başka soruna ise Bünyamin Erul dikkat çekmiştir. Sünneti Anlamda Yöntem İsimli çevirisi intihal edilerek yayımlanmıştır. Bünyamin Erul, “Sünneti Anlamada Yöntem Adlı Çeviri Nasıl İntihal Edildi?” *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 2 (2009), 114-123.

83 Bir örnek için bk. Erdinç Ahatlı, “Türkiye’de Hadisi Anlama Çalışmaları: Ahmed Davudoğlu ve Müslim Şerhi Örneği”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 3/1 (2005), 73-89; “Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 11/21 (2013), 216.

84 İbn Hacer el-Askalânî, *Hadis Usulü*, çev. Mehmet Güzel, (İstanbul: Tevhid Yayınları, 1996).

ve emek israfını önleyici bir rol oynayacaktır.

Sonuç

Türkiye’de hadis çalışmaları akademinin tekelinde değildir. Akademinin de böyle bir iddiası yoktur. Ancak akademi dışında yürütülen çalışmaların olumlu ve olumsuz yönleriyle değerlendirilmesi akademiye düşen görevlerden birisidir. Türkiye’de “akademik hadisçilik” artık bir kavrama dönüşmüş durumdadır. Akademi dışında yürütülen çalışmalar varsa da bunun “akademi dışı hadisçilik” gibi bir kavram altına yerleştirilmesi pek mümkün görünmemektedir. Bunun sebebi akademi dışındaki hadis çalışmalarının birbirinden çok farklı alanları kapsamasına, organik bir yapıya, ortak amaç ve hedeflere sahip olmamasına dayanmaktadır. Ancak her hâlükârda Türkiye’de akademi dışında hadis çalışmaları yapılmış ve yapılmaya da devam etmektedir. Bu çalışmaların “akademi dışı hadis çalışmaları” şeklinde isimlendirilmesi hem akademik altyapıya sahip çalışmaları hem de bilimsel, ilmî, akademik bir yönü bulunmayan çalışmaları birlikte kapsayacağı için kanaatimizce daha isabetli bir kullanım olacaktır. Çünkü akademi dışında her ikisinin de örnekleri görülmektedir.

Akademi dışı hadis çalışmaları daha çok eğitim-öğretim kapsamında Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesindeki Yüksek İhtisas Eğitim Merkezleri ile İhtisas Merkezlerinde, Milli Eğitim Bakanlığına bağlı İmam Hatip Liselerinin hadis müfredatında, medreselerde yürütülen hadis derslerinde, sivil toplum kuruluşlarının hadis etrafındaki faaliyetlerinde görülmektedir. Tüm bu resmi ve özel kuruluşlarda sadece hadis alanında uzmanlaşmaya yönelik bir çalışma bulunmamaktadır. Bununla birlikte tüm bu kurumlar ya da kişisel çabalarıyla faaliyetlerde bulunan şahıslar hedef aldıkları kesimlerde hadis birikimi ve kültürünün gelişimine katkıda bulunmuşlardır.

Akademi dışında hadis çalışmaları eser kapsamında cumhuriyetin ilk dönemlerinde Ankara İlahiyat Fakültesi’nin kuruluşuna kadar çoğunlukla derleme ve tercümelere ibaret kalmış, sonraki yıllarda bunlara tercüme-şerhler ve salt şerhler de eklenmiştir. Akademi dışından meslekten hadisçi olmayanların akademik hüviyete sahip az da olsa çalışmalarda bulunmuşlarsa da bunlar sünnet, sünnetin hücciyeti gibi konuları aşamamıştır. Hadis meseleleri, hadis ilminin problemleri, geçmişi ve bugünü ile hadis etrafındaki tartışmalara dair ilmî, yönlendirici, akademiye etkide bulunan ya da akademiye dikkate alınan çalışmalar yok denecek kadar azdır.

Bilimsel araştırmalara, literatüre ve ilmi tartışmalara yönelik belirleyicilik ve üreticilik her ne kadar çoğunlukla akademi içerisinde yürütülse de akademi dışında yürütülen hadis çalışmaları halkın hadis ve sünnete yönelik tutum ve tavırlarının belirlenmesinde oldukça etkili olmuştur. Bu etki bazen samimi niyetlere sahip kimseler elinde olumlu yönde ilerleme kaydetmiş bazen de savunu adı altında akademiye ve akademisyenlere karşı saldırgan ve itham edici bir tutuma dönüşmüştür. Bu durumun her geçen gün daha da arttığı müşahede edilmektedir.

Akademiye üretilen ya da akademisyenlerin ürettiği eserlere akademi dışından yapılacak eleştirilerde bir beis bulunmamaktadır. Aslında bu olması gereken, ilmî yönden araştırmacılara katkı

sağlayacak bir durumdur. Akademi dışı hadis çalışmalarında bir kısım tenkitlerdeki asıl sorun ilmi usullere başvurmaksızın, görüşleri eleştirmeyi merkeze almaksızın hatta reddedilen görüşlere karşı ilmî deliller sunmaksızın ilim ya da ihtilâf âdâbına yaraşmayacak bir şekilde itham edici, dışlayıcı bir dille tenkitte bulunmaktır.

Çalışmalarının büyük çoğunluğunu akademik, ilmî, bilimsel araştırmalara harcayan akademisyenlerin dışında ilgi alanlarını hadisle buluşturacak farklı meslek gruplarına mensup kimselerin dışarıdan bir gözle hadisle ilgili çalışmalar yapılması zenginleştirici bir rol oynayabilir. Bu anlamda hadis çalışmalarına, tercüme, açıklama ve yorum alanlarında hatta ilmî anlamda akademi dışından katkı sağlanabilir.

Kaynakça

- Acar, Yusuf. “Diyaret İşleri Başkanlığı Dinî Yüksek İhtisas Merkezlerinde Hadis Eğitimi ve Nureddin Boyacılar”. *Türkiye’de Hadis Eğitimi*, ed. Recep Emin Gül, Ahmet Ali Çanakçı, (Konya: Palet Yayınları, 2022), 17-32.
- Acioğlu, Mustafa. *Usûl-ü Hadis: Hadis İlmihali*, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2010.
- Ahatlı, Erdinç. “Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 216.
- Ahatlı, Erdinç. “Türkiye’de Hadisi Anlama Çalışmaları: Ahmed Davudoğlu ve Müslim Şerhi Örneği”. *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 3/1 (2005), 73-89.
- Akcan, Aysel Tüfekci, Malkoç, Serdar, Kızıltan, Ömer, “Akademisyenlere Göre Akademi ve Akademik Kültür”. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/1 (2017), 569-591.
- Akın, Mehmet Emin. *Nebevi Sünneti İnkâr Akımının Son Bid’atı “Kur’ân Düşmanı Hadisçiler*. Konya: Yedi Sema Yayınları, 2021.
- Akkaya, Ömer Faruk. *Mütevâtir Hadisler Işığında Beklenen Mehdî Aleyhi’s-Selâm*. İstanbul: Şamil Yayınevi, 2017.
- Ayhan, Halis. “İlahiyat Fakültesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/70-72. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Badıllı, Abdulkadir. *Risale-i Nur’un Kudsî Kaynakları: Tespitleri, Delilleri, Mealleri*. İstanbul: Envar Neşriyat, 1994.
- Bağcı, H. Musa. “Medrese Eğitiminde Hadis Birikimi –Diyarbakır Örneği-”, *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 1 (2009), 45-59.
- Bakırcı, Saffet. *Hadis Dersleri 1: Kızıl Develer (Kuran ve Dünyalıklar)*. Serendib Yayınları, 2020.
- Bilen, Mehmet. *Bedüzzaman Said Nursî’de Hadis*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2020.
- Cevâhîr, Nurcan. *Asr-ı Saadet ve Âli Osmanlıda Kırk Hadis*. İstanbul: Kitab Dünyası, 2020.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Ansiklopedisi*. ed. Ahmet Cevizci, İstanbul: Etik Yayınları, 2003.
- Çakan, İsmail Lütfi, Küçük, Raşit, Güler, Zekeriya, Şahyar, Esra, Kuzudişli, Bekir, Efendioğlu, Mehmet. *Hadis*. Ankara: Meb Yayınları, 2021.
- Çakan, İsmail Lütfi. “1876-1976 Arası Türkiye’de Hadis Çalışmaları Bibliyografyası (Kitaplar)”. *İslâm Medeniyeti Mecmuası* 4/3 (1980), 37-39.
- Çiçek, Azra Ergün. “Akademik Hadisçilik Bağlamında İsmet Özel’in Kırk Hadis İsimli Kitabının Değerlendirilmesi”, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*. 19 (2023), 172-180.
- Demirci, Selim. *İslamcı Dergilerde Hadis Tartışmaları: Meseleler, Dönemler ve İsimler*. İstanbul: İlem Yayınları, 2022.
- Diñçoğlu, Mehmet. “Diyaret İşleri Başkanlığı Dinî Yüksek İhtisas Kurularında Verilen Hadis Derslerine Dair Bazı Mülâhazalar”. *Marife* 13/1 (2013), 149-166.
- Diñçoğlu, Mehmet. “Doğu Medreselerinde Okutulan Hadis Kitapları ve Dersleri (Muş Yöresi)”. *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyum*. 579-593. Ed. Fikret Gedikli. Muş: M.Ş. Ü. Yayınları, 2013.
- Duman, Nureddin. *40 Hadis 40 Yazar*, İstanbul: Çıra Yayınları, 2020.
- Yılmaz, Dursun Ali. “Ümmetin Eseri Sahih-i Buhari”. *Müslümanın Zihin Dünyasında Sünnet ve Hadis*. 93-94. İstanbul: Dirâyet Yayınları, 2018,
- Ebu Reyve, Muhammed. *Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2013.
- Erturgay, Recep. “İmam Hatip Liseleri Hadis Ders Kitabının Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, cilt: IV, Sayı: 8, 155-191.
- Erul, Bünyamin. “Sünneti Anlamada Yöntem Adlı Çeviri Nasıl İntihal Edildi?”. *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 2 (2009), 114-123.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *H. Muhammed ve Hadisleri*. İstanbul, Okat Yayınevi, 1964.
- Gözükara, M. Nazif. *Yaşanması ve Yaşatılması Gereken Sünnetler*. İstanbul: Karaca Yayınevi, 2014.
- Gül, Recep Emin. “Sosyal Medyada Hadis Kullanımı –Facebook ve Twitter Özelinde”. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30 (2016),163-182.
- Gür, İhsan. *Sünnet Düşmanlığı*. İstanbul: İsrak Yayınları, 2016.
- Hamidullah, Muhammed *Sahabeden Gelen Yazılı İlk Hadis Mecmuası*. Ankara: Doğu Matbaacılık, 1966.
- Hamidullah, Muhammed. *Halen Elde Mevcut En Eski Hadis Eseri Hemmâm İbn Münebbih’in Sahifesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967.
- Hamidullah, Muhammed. *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmâm b. Münebbih*. çev. Kemal Kuşçu. 1967.
- Hekim, Muhammed Tahir. *Sünnetin Etrafındaki Şüpheler*. çev. Hüseyin Aslan. İstanbul: Pınar Yayınları, 1985.
- Hemmâm b. Münebbih. *Sahifetu Hemmâm b. Münebbih*, Nşr. Muhammed Hamidullah. Dımaşk: Matba’atu’l-Mema’i’l-İlmiyyi’l-Arabî, 1953.
- Hüdür, Fereç. *Kütüb-i Sitte’nin Eleştirisi ve Kur’ân’a Arzı*. İstanbul: Kuran Araştırmaları Yayınları, 2004.
- İbn Hacer el-Askalani, *Hadis Usulü*. çev. Mehmet Güzel. İstanbul: Tevhid Yayınları, 1996.

- İhsanoğlu Ekmeleddin. “Dârülfünun”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/521-525. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- İmamzâde Muhammed b. Ebî Bekir. *İslâm Ahlâkı ve Âdâbı (Şir’atü’l-İslâm)*. çev. Komisyon. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2020.
- İslamoğlu, Beşir. *Hadis Dersleri*. İstanbul: Denge Yayınları, 1996.
- Kalaç, Rıdvan. “Van Medrese Geleneğinde Hadis Eğitimi ve Müderrislerin Hadis/Sünnete Yaklaşımları”, *Türkiye’de Hadis Eğitimi*, ed. Recep Emin Gül, Ahmet Ali Çanakçı, (Konya: Palet Yayınları, 2022), 220.
- Karataş, Yasin. *Hadis İnkarcılarına Cevaplar*. Konya: İlim Hikmet Yayınları, 2017.
- Kaya, Mahmut. “İslâm Tetkikleri Enstitüsü”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/56-57. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kemaloğlu, Faruk. “Müslümanın Zihin Dünyasında Allah Resûlü ve Sünnet-i Seniyye”. *Müslümanın Zihin Dünyasında Sünnet Ve Hadis*. İstanbul: Dirâyet Yayınları, 2018.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Efendimiz Kurtarıcımız Müjdecimizden Nur Harmanı*. İstanbul: Çile Yayınları, 1970.
- Kocabıyık, Hüseyin Selim. *Buhari’deki Uydurma Hadisler*. İstanbul: Özge Günaydın Yayınevi, 2020.
- Köylü, Musab. *Büyük İhanet Hadis İnkarı*. İstanbul: Beka Yayınları, 2019.
- Küçük, Raşit. “Prof. Dr. M. Yaşar Kandemir ile İlmî Hayatı, Türkiye’de Akademik Hadisçiliğin Geçmişi ve Geleceği Üzerine”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 2/2 (2004), 155-166.
- Mutlu, İsmail. *Sünneti İnkâr Fitnesi*. İstanbul: Mutlu Yayıncılık, 1999.
- Okiç, M Tayyib. “Bir Önsöz”, 5-6. *Sünnet-i Seniyye*. M. Sait Çekmegil. Ankara: Sanih Kütüphanesi Yayınları, 1974
- Özağar, Mehmet Emin. “Hadisin Neliği’ Sorunu ve Akademik Hadisçilik”. *İslâmiyât* 1 (2000), 33-53.
- Özel, İsmet. *Kırk Hadis*. İstanbul: Şule Yayınları, 2006.
- Özkan, Halit. “Cumhuriyet Dönemi Hadis Çalışmaları: Bir Hasıla”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 31-37.
- Pala, İskender. Nurundandır Bütün Nurlar, *Kırk Güzeller Çeşmesi*, (İstanbul: Müsiad Kültür Kitaplığı, 2007).
- Saffet Bakırcı, *Hadis Dersleri 2: Kur’an’ı Yüklenenler (Kur’ân Hamili)*. Serendib Yayınları, 2020.
- Saffet Bakırcı, *Hadis Dersleri 3: 99 Kişi Öldüren Adam (Tevbe)*. Serendib Yayınları, 2020.
- Saffet Bakırcı, *Hadis Dersleri 4: Az Bile Olsa Devamlı Kulluk*. Serendib Yayınları, 2020.
- Şimşek, Murat . “Muhammed Salih İkinci Hoca ile Medrese Sistemi, Hadis Eğitimi, Hadis ve Sünnetin Dindeki Yeri ve Eser Neşri Üzerine...”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 9 / 1 (Haziran 2011): 127-158.
- Uğur, Müctaba. “Cumhuriyet Devri Hadis Neşriyatı ve Hadis Öğretimi”. *50. Yıl*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1973), 358.
- Ünal, Yavuz. *Cumhuriyet Türkiye’si Hadis Çalışmaları (1920-1997)*. Samsun: Etüt Yayınları, 1997.
- Ünlü, Ahmet Mahmut. *Hadislere İman*. İstanbul: Cübbeli Ahmet Hoca Yayıncılık, 2013.
- Yıldız, Nureddin. *Sünnet Neden Garip*. İstanbul: Tahlil Yayınları, 2018.

İNTERNET KAYNAKLARI

- Anadolu Ajansı. “Hadis Tefsir ve Fıkıh Âlimi M. Emin Saraç Son Yolculuğuna Uğurlandı”. Erişim 14 Ekim 2024. <https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/hadis-tefsir-ve-fikih-alimi-m-emin-sarac-son-yolculuguna-ugurlandi/2152010>
- Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. “meb_iys_dosyalar”. Erişim 14 Ekim 2024. https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_08/17174813_AYHL_Hadis_2017.pdf
- Diyanet Yayınları. “Hadis”. Erişim 14 Ekim 2024. <https://yayinsatis.diyaret.gov.tr/hadis>
- Erzurum Gazetesi, “Diyanetten Hadis Açılımı”. Erişim 14 Ekim 2024. <http://www.erzurumgazetesi.com.tr/haber/Diyanet-ten-Hadis-Acilimi-50779>
- Etimoloji-Türkçe Etimoloji Sözlüğü. “Akademi”. Erişim 3 Ekim 2024. <https://www.etimolojiturkce.com/kelime/akademi>
- Giresun Müftülüğü. “Cami Dersleri Devam Ediyor”, Erişim 14 Ekim 2024. <https://giresun.diyaret.gov.tr/sayfalar/contentdetail.aspx?MenuCategory=Kurumsal&ContentId=2364>
- Hadis Araştırmaları. “Hadis Tezleri”. Erişim 4 Kasım 2024. <https://istanbulihtisas.diyaret.gov.tr/Sayfalar/ContentDetail.aspx?MenuCategory=Kurumsal1&ContentID=tanitim>
- İslam Dergisi. Ehli Bidat Hocalardan 71 Tanesi Deşifre Edildi”. Erişim 14 Ekim 2024. <https://islamdersisi.com/genel/ehli-bidat-hocalardan-tam-37-tanesi-desifre-edildi/>
- İslamcı Dergiler Projesi. Erişim 15 Ekim 2024. <https://idp.org.tr/hakkinda>

- İstanbul Haseki Dini Yüksek İhtisas Merkezi Müdürlüğü, “Haseki Dni Yüksek İhtisas Merkezimiz”. Erişim 14 Ekim 2024. <https://istanbulihtisas.diyaret.gov.tr/Sayfalar/ContentDetail.aspx?MenuCategory=Kurumsal1&ContentID=tanitim>
- Mirat Haber. “Hadis ve Sünnet Düşmanlığı 2”. Erişim 14 Ekim 2024. <https://www.mirathaber.com/hadis-ve-sunnet-dusmanligi-2/>
- Ocak yayıncılık. “Ürünler”. Erişim 14 Ekim 2024. <https://ocakyayincilik.net/index.php/urunler/>
- Saray Müftülüğü. “Cami Dersleri”. Erişim 14 Ekim 2024. <https://tekirdag.diyaret.gov.tr/saray/sayfalar/contentdetail.aspx?MenuCategory=-Kurumsal&ContentId=580>
- Sur Müftülüğü. “Ulu Camii’de Fıkıh ve Hadis Dersleri Dervam Ediyor”. Erişim. 14 Ekim 2024. <https://diyarbakir.diyaret.gov.tr/sur/sayfalar/contentdetail.aspx?MenuCategory=Kurumsal&ContentId=343>
- Yeni Şafak. “Diyanetten Hadis Dersleri”. Erişim 14 Ekim 2024. <https://www.yenisafak.com/gundem/diyanetten-hadis-dersleri-304627>
- Youtube. “Hadis İnkarcıları Şeytanın Askerleri”. Erişim 15 Ekim 2024. https://www.youtube.com/shorts/X_taWqph284
- Youtube. “Hadislere İnanmayan Kafir Olur”. Erişim 15 Ekim 2024. https://www.youtube.com/watch?v=AAH_0kGKL5U
- Youtube. “Hadisleri İnkâr Edenler Kuranı’da İnkâr Etmiş Olurlar”. Erişim 15 Ekim 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=L4rW9ypHdwY>
- Youtube. “Hadisleri Vahiydir. İnkâr Etmenin Tehlikesi”. Erişim 15 Ekim 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=r81Ef5PhIOU>
- Youtube. “İslamda Hadislere İman”. Erişim 15 Ekim 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=Uog4qp-31So>
- Youtube. “Mişkât Dersi”. Erişim 15 Ekim 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=ZJssGNDA3vQ&list=PLUIKGi2Libs9WdVqytQHH-cxv8TmG0okZk>
- Youtube. “Mütevâtir Hadisleri İnkâr Eden Kafir Olur”. Erişim 15 Ekim 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=DXycJMnaChw>
- Youtube. “Riyâzü’s-Sâlihîn Dersleri”. Erişim 15 Ekim 2024. <https://www.youtube.com/playlist?list=PL3P7x9qFB3oUIeysKQRE0kY6IA6-pp-Tyx>
- Youtube. “Terğîb-ü Terhîb’den Hadis-I Şerifler”. Erişim 15 Ekim 2024. <https://www.youtube.com/playlist?list=PL1HL4WPXNP1Uw2UMN-1fD7gJgESERZDdHH>

Extended Abstract

In the 100th year of the Republic of Turkey, this study focuses on the journey of hadith science outside of academia. It aims to identify non-academic hadith activities and provide an assessment based on this situation. The framework and definition of academic hadith studies have been established in previous works. However, studies conducted in the field of theology, particularly in hadith, outside of academia also present a reality that needs to be addressed. Therefore, it is necessary to determine the historical process and framework of these activities.

We believe that it is more appropriate to evaluate non-academic hadith studies in Turkey in relation to the development of universities and the beginning of the use of the concept of academia for universities. In periods when the concept of academia or institutions within its framework did not exist, it is essential to consider that all activities could be deemed non-academic, and we should reflect on what academia represented during those times. Instead, it seems more accurate to identify the fundamental motivations for categorizing non-academic activities in relation to the development of universities when assessing hadith scholarship in the Republican era of Turkey. At this point, we can say that non-academic hadith studies have been carried out and continue to be conducted in three distinct periods:

- » The period from the proclamation of the Republic until the establishment of the Faculty of Theology in Ankara in 1949.
- » The period from 1949 until the establishment of initial academic structures in the Faculty of Theology in 1971-1972.
- » The period from 1972 to the present day.

Certainly, other classifications are also possible. However, in our study, we aimed to evaluate the hadith studies conducted outside of academia and examine what activities took place during these periods.

In this study, we have concluded that there is a need to distinguish between being “in academia” and being “academic”. Indeed, we observe that there are academics who engage in hadith activities outside of academia, despite being part of it. Conversely, we also see that non-academics can produce works with academic identity. Therefore, in this study, the works carried out by individuals affiliated with universities are regarded as in-academia activities. Naturally, there are exceptions to this. For instance, an academic who has written a hadith novel can be considered within this context. Additionally, not all works of every academic must necessarily be classified as academic. On the other hand, there are also many individuals who, while not being academics or operating outside of academia, conduct significant academic work, including doctoral theses and other high-level academic products.

Expressions like “popular” and “civilian public hadith scholarship” may not fully encompass non-academic hadith studies, yet today, hadith and related issues are areas of interest for those who are not academics. Although the majority of literature and scholarly discussions are predominantly conducted within academia, it is important to note that hadith activities outside of academia significantly influence public attitudes and perspectives towards hadith and sunnah. While a considerable portion of this work may be academically and scientifically problematic, the contributions of numerous studies—whether conducted by non-academics or academics—should be acknowledged for their academic identity in terms of form, content, and utility. On the other hand, there are also criticisms directed at academic hadith scholarship from outside academia. At this point, we first identify the areas of hadith activities outside of academia, and then we focus on a critique of this phenomenon. Formun ÜstüFormun Altı

In Turkey, although the term “academy” is present in the name of the Diyanet Academy, which is just beginning to take steps toward becoming academic, we should first mention the centers of Advanced Specialization conducted within this institution. Following that, we can highlight hadith classes held in Imam Hatip high schools, the madrasas where traditional education is provided, hadith lessons conducted in mosques, and the publishing activities carried out through individual or institutional efforts, including hadith compilations and translations. Additionally, we observe hadith-related discourses, lessons, discussions, and documents on television, radio, the internet, and social media, as well as hadith-centered conferences, seminars, or private lessons, all of which fall under non-academic hadith activities. Undoubtedly, while all these activities have positive aspects, they also have some negative dimensions.

The positive aspects can be listed as follows:

1. Contribution to the translations of hadith sources.
2. Efforts to enhance the hadith knowledge of religious officials.
3. Cultivating hadith culture and awareness among the public.

4. Publishing practical books for public benefit and engaging in activities directed towards the public.
5. Providing literary translations and explanations of hadiths.
6. Contributing to hadith culture through readings of hadith texts.

The negative aspects of hadith studies conducted outside of academia—which can also be found in some academic works—can be listed as follows:

1. Treating hadiths solely as a matter of faith.
2. Evaluating hadiths with a wholly defensive approach.
3. Failing to provide scholarly responses to criticized views.
4. Accusing academics or researchers unjustly.
5. Lack of awareness regarding the importance of sources.
6. Accepting nearly every narration as a hadith.
7. Viewing the acceptance of statements considered correct as a valid reason for them to be classified as hadiths.
8. Rejecting narrations based on unfounded justifications or very trivial reasons.
9. Lack of development in the understanding of hadith methodology, leading to some scholarly questions not being resolved within methodological frameworks.
10. Efforts to derive a sunnah from every hadith.
11. Serious problems in identifying the sources of hadiths in translation books, resulting in misleading attempts to present unverified hadiths as authentic.
12. Ignoring warnings from academic studies or scholars regarding translations.
13. Publishing original or translated works driven by commercial interests or the desire for prestige.

KUR'AN'DA TEVRİYE TARTIŞMALARI: KLASİK VE ÇAĞDAŞ YAKLAŞIMLARA KARŞILAŞTIRMALI BİR ANALİZ

Nihat TARI

Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı,
ntari@beu.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0475-4419>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 07/08/2024, Accepted / Kabul Tarihi: 10/10/2024
DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1529495>

Kur'an'da Tevriye Tartışmaları: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlara Karşılaştırmalı Bir Analiz

Öz

Bu çalışma, Kur'an-ı Kerim'de tevriye sanatının kullanılıp kullanılmadığı konusundaki tartışmaları incelemektedir. Tevriye, bir kelimenin hem yakın hem de uzak anlamlarını kullanarak metne çok boyutlu bir derinlik katan edebi bir sanattır. Araştırma, tevriyenin Kur'an'daki varlığına dair klasik ve çağdaş yaklaşımları karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. Klasik dönemde Sekkākī, Kazvīnī ve Suyūtī gibi alimler tevriyenin Kur'an'da var olduğunu savunurken, Tefāzānī gibi bazı alimler buna karşı çıkmıştır. Günümüzde de bu tartışma devam etmekte olup, Muhammed Cabir el-Feyyāz gibi çağdaş araştırmacılar tevriyenin Kur'an'da bulunmadığını ileri sürmektedir. Çalışma, tevriyenin Kur'an'daki varlığına dair farklı görüşlerin, tevriye sanatının doğası ve işlevi hakkındaki farklı anlayışlardan kaynaklandığını ortaya koymaktadır. Sonuç olarak, bu tartışmaların Kur'an'ın edebi mucizesini anlamak ve ilahi mesajın çok katmanlı yapısını keşfetmek açısından büyük değer taşıdığı vurgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Bedi İlmî, Manevi Sanatlar, Tevriye, Müteşabih Ayetler.

Discussions on Tawriya in The Quran: A Comparative Analysis of Classical And Contemporary Approaches

Abstract

This study examines the debates on whether the literary device of tawriyah (double entendre) is used in the Quran. Tawriyah is a literary art that adds multidimensional depth to a text by using both the near and far meanings of a word. The research comparatively addresses classical and contemporary approaches to the presence of tawriyah in the Quran. In the classical period, scholars such as Sakkākī, Qazvīnī, and Suyūtī argued for the existence of tawriyah in the Quran, while others like Taftāzānī opposed this view. This debate continues today, with contemporary researchers like Muhammad Jābir al-Fayyād asserting that tawriyah is not present in the Quran. The study reveals that different views on the presence of tawriyah in the Quran stem from varying understandings of the nature and function of this literary device. In conclusion, it is emphasized that these discussions are of great value in understanding the literary miracle of the Quran and exploring the multi-layered structure of the divine message.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Science of Badi, Spiritual Arts, Tawriya, Mutashabih Verses.

GİRİŞ

Arap edebiyatı, asırlar boyunca zengin bir gelişim süreci geçirerek, çeşitli edebi teknikler ve ifade biçimleriyle donanmış köklü bir gelenek oluşturmuştur. Bu geleneğin incelikli unsurlarından biri olan tevriye sanatı, bir kelimenin hem yakın hem de uzak anlamlarını ustaca kullanarak metne çok boyutlu bir derinlik kazandıran sofistike bir edebi tekniktir. Tevriye, Arap dilinin semantik zenginliğini ve dilbilimsel esnekliğini yansıtırken, aynı zamanda okuyucuyu metnin farklı anlam katmanlarını keşfetmeye davet eden düşündürücü bir araç olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslam düşünce tarihinde, tevriye sanatının Kur'an-ı Kerim'de bulunup bulunmadığı konusu, yüzyıllardır süregelen ve zaman zaman hararetle tartışmalara yol açan karmaşık bir mesele olmuştur. Bu tartışma, basit bir edebi tekniğin varlığı veya yokluğu sorusunun çok ötesine geçerek, Kur'an'ın yorumlanması, anlaşılması ve ilahi mesajın mahiyeti hakkında teolojik, felsefi ve dilbilimsel sorgulamaları beraberinde getirmektedir. Tevriyenin Kur'an'da var olup olmadığı sorusu, aslında Kur'an'ın dili ve üslubunun nasıl anlaşılması gerektiği, ilahi kelamın beşerî dille nasıl ifade edildiği ve kutsal metnin çok katmanlı yapısının nasıl yorumlanması gerektiği gibi daha geniş ve temel sorulara açılan bir kapı niteliğindedir.

Bu çalışma, tevriye sanatının Kur'an-ı Kerim'deki varlığına dair tartışmaları tarihsel, dilbilimsel ve teolojik boyutlarıyla sistematik ve kapsamlı bir şekilde ele almayı amaçlamaktadır. Araştırma, klasik dönem alimlerinden çağdaş araştırmacılara kadar uzanan geniş bir zaman diliminde ortaya çıkan farklı görüşleri ve bu görüşlerin dayanaklarını geniş bir şekilde incelemektedir. Sekkâki, Kazvîni ve Suyûtî gibi tevriyenin Kur'an'da var olduğunu savunan alimlerin argümanları ile Teftâzânî gibi bu görüşe itiraz eden alimlerin gerekçeleri karşılaştırmalı olarak değerlendirilmektedir.

Metodolojik açıdan, bu çalışma nitel bir araştırma desenine dayanmaktadır. Klasik belagat ve tefsir literatürünün yanı sıra, tevriye sanatı üzerine yapılmış güncel akademik çalışmalardan oluşan kapsamlı bir bibliyografya taranmış, elde edilen veriler içerik analizi yöntemiyle incelenmiştir. Tevriyenin Kur'an'da kullanımına dair öne sürülen örnekler detaylı bir şekilde analiz edilmiş, bu örneklerin tevriye olarak nitelendirilmesine yönelik itirazlar eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, tevriye ile diğer belagat sanatları arasındaki ayrımlar ortaya konularak, Kur'an'daki kullanımların hangi retorik kategoriye girdiği tartışılmıştır.

Çağdaş Arap edebiyatı ve İslam araştırmaları alanındaki gelişmeler ışığında, tevriye tartışmasının güncel durumu da ele alınmıştır. Özellikle, Muhammed Cabir el-Feyyâz gibi tevriyenin Kur'an'da varlığını reddeden modern araştırmacıların görüşleri kapsamlı bir şekilde incelenmiş, tevriye konusundaki güncel yaklaşımlar ve bu yaklaşımların ardındaki felsefi ve teolojik temeller analiz edilmiştir.

Bu çalışma, tevriye sanatının Kur'an tefsirindeki potansiyel rolünü ve bunun İslami ilimlere katkısını tartışmayı amaçlamaktadır. Tevriyenin Kur'an'daki varlığını kabul etmenin veya reddetmenin, Kur'an yorumlarını nasıl etkileyebileceği ve ilahi mesajın anlaşılmasında ne gibi farklılıklar yaratabileceği metodolojik bir yaklaşımla ele alınmıştır.

Bu inceleme, Kur'an'ın edebi yapısını anlamak, ilahi kelamın çok katmanlı yapısını incelemek ve kutsal metnin yorumlanmasında farklı yaklaşımların önemini vurgulamak açısından akademik bir öneme sahiptir. Aynı zamanda bu çalışma ile Kur'an-ı Kerim'in yorumlanmasında farklı ekoller arasındaki metodolojik ve epistemolojik farklılıkların ortaya konması bakımından literatüre katkı sağlanacağı umut edilmektedir.

1. Tevriye Kavramının Detaylı İncelenmesi

1.1. Sözlük ve Terim Anlamı

Tevriye (تَوْرِيَّة) sözlükte, “gizlemek, örtmek, saklamak¹, bir sözü veya haberi gizleyip başkasını ortaya çıkarmak², ateş çıkarmak”³ gibi anlamlara gelen “tef’îl” kalıbından türetilmiş bir masdardır. Aynı kökten türeyen fiiller Kur'an-

1 Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî Ezherî, *Tehzibu'l-lüga, thk. Muhammed İvaz (Beyrut: Dâr-u İhyâi't-türas, 2001), 15/221; Ebû Nasr İsmail b. Hammad Cevherî, es-Sihâh tacü'l-lüga ve sıhâhi'l-Arabîyye (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1990), 2/6/2522; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 15/388.*

2 el-Ferahidî Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. 'Amr, *Kitâbü'l-'ayn (Beyrut: Dârü'l-Mektebeti'l-Hilâl, ts.),*”8/301, ”ورى; Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî Ezherî, *Tehzibu'l-lüga, thk. Muhammed İvaz (Beyrut: Dâr-u İhyâi't-türas, 2001),* “6/2522, ”ورى; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab (Beyrut: Dâru Sadır, ts.),* “15/389, ”ورى.

3 Ezherî, *Tehzibu'l-lüga,* “15/202, ”ورى; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ İbn Fâris, *Makâyisi'l-lüga, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1979),* “6/104, ”ورى; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* “15/388,389, ”ورى.

Kerim'de de geçer. Örneğin “müfâale” babında gelen ⁵أَوَارِي, ⁴يُورِي, ⁶وَرَى fiilleri “bir şeyi örtmek veya gizlemek” anlamında kullanılırken, “tefâ'ül” kalıbında olan ⁷يَتَوَارَى, ⁸تَوَارَتْ fiilleri ise “gizlenmek” anlamını ifade etmektedir. Hadislerde de bu kavramla ilgili örnekler bulunur. Mesela, “وَلَمْ يَكُنْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يُرِيدُ عَزْوَةً إِلَّا وَرَى بِعَيْبِهَا”: “Allah Resulü (sav) bir savaşa niyet ettiğinde mutlaka onu başkasıyla gizlerdi”⁹ hadisinde geçen “وَرَى” kelimesi “gizlemek” anlamında kullanılmıştır.

Ebu Ubeyd (ö. 224/838) tevriye kelimesinin etimolojik olarak *وَرَاءَ الْإِنْسَانِ* yani “insanın arkası” ifadesinden geldiğini belirtir. Bu bağlamda, sözlükte *وَرَيْتُهُ*: “onu gizledim/sakladım” ifadesi kişinin adeta bir şeyi görünmeyecek şekilde arkasına attığını ifade eder.¹⁰

Tevriye kavramının terimsel gelişimi, diğer birçok belagat kavramı gibi, zaman içinde gerçekleşmiştir. Bu kavramın ilk formal tanımı, İbn Munkız (ö. 584/1188) tarafından yapılmıştır. İbn Munkız tevriyeyi “İki anlamlı bir kelimenin bir anlamını kastederek diğer anlamıyla onu gizlemek”¹¹ şeklinde tanımlamıştır. Klasik kaynaklarda kabul gören tanıma en yakın ise İbn Ebi'l-İsbâ'ın (ö. 654/1256) yaptığı tanımdır. O, tevriyeyi şöyle açıklamıştır: “İki muhtemel anlama sahip bir kelimenin anlamlarından birinin kullanılması, ancak kastedilen anlamın kullanılan değil, ihmal edilen diğer anlam olmasıdır.”¹²

Kavzîni (ö. 739/1338) ile tevriyenin tanımı da netleşmiştir. Kavzîni, tevriyeyi şöyle tanımlamıştır: “Yakın ve uzak olmak üzere iki anlamı bulunan bir lafzın kullanılması ve bu kullanımda uzak anlamın kastedilmesidir.”¹³ Teftâzânî ise bu tanıma “gizli bir karineye dayanarak”¹⁴ ifadesini eklemiştir.

İbn Hicce ise tanımı genişleterek şöyle ifade etmiştir: “Her ikisi hakiki veya biri hakiki diğeri mecazi iki anlamı bulunan bir lafzın, ilk akla gelen yakın anlamda değil, gizli bir karine ile anlaşılacak uzak anlamda kullanılmasıdır.”¹⁵

Hem nesirde hem de şiirde kullanılan tevriye için daha anlaşılır ve kapsamlı bir tanım şöyle yapılabilir:

“Şiir veya nesirde, biri yakın diğeri uzak en az iki anlamı bulunan bir lafzın, ilk akla gelen yakın anlamı değil, açık olmayan ancak gizli bir karine ile anlaşılabilen uzak anlamının kastedilmesidir.”

Tevriyede kullanılacak lafzın iki anlam barındırması zorunlu olmakla beraber ikiden fazla anlam da barındırabilir. İsbâ'üddîn el-İsferâyîni (ö. 945/1538), tevriyeli lafızda ikiden fazla anlamın bulunması, muhatabı derin düşünmeyi sevkettiğinden sanatsal yönünü daha da güçlendirdiğini belirtir.¹⁶ Tevriyede lafzın her iki anlamı hakiki olabileceği gibi biri hakiki diğeri mecazî anlam da olabilir.¹⁷ Dolayısıyla tevriye sanatı, kastedilen uzak anlamın, sıkça kullanılması sonucu akla ilk gelen ancak kastedilmeyen yakın anlam içinde gizleme çabasıdır.¹⁸

4 Kur'an Yolu (Erişim 02 Temmuz 2024), el-A'râf, 7/20.

5 Maide, 5/31; el-A'râf, 7/26.

6 Maide, 5/31.

7 Sâd, 38/32.

8 en-Nahl, 16/59.

9 Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmi 'u's-sahih*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır (yy: Dâru Tavku'n-Necât, 1422), “Kitâbü'l-cihad ve's-seyr”, 56, 2947.

10 Kâsım b. Sellam el-Herevi el-Ezdi Ebû Ubeyd, *Garîbü'l-hadis*, thk. Muhammed Abdülmuin Han (Haydarabad: Mektebetu Daireti'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1384), “1/198”, *وَرَى*.

11 Ebû'l-Muzaffer Müeyyidüdevle Üsâme b. Mürşid İbn Münkız, *el-Bedî fi nakdi 'ş-şi'r* ([Kahire] : Mustafa el-Babi el-Halebi, 1960), 60.

12 Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm (Abdüsselâm) b. Abdülvâhid b. Zâfir el-Mısırî İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîrü't-tahbîr fi sınaati 'ş-şi'r ve'n-nesr ve beyâni i'cazi'l-Kur'an* (Kahire: el-Meclisü'l-A'la li'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 1383), 268.

13 Şehabeddin Ahmed b Abdülvehhab b Muhammed Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fününi'l-edeb* (Kahire: Dârü'l-Kutub ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 1423), 7/131; Ebû'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kavzîni, *el-İdâh fi ulümi'l-belâga* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 266; Ebû İdris İmam Müeyyed-Billah Yahyâ b. Hamza b. Ali b. İbrahim Hüseyini Alevî, *et-Tirâzü'l-mütezammin li-esrâri'l-belâga ve 'ulümi hakâiki'l-i'câz* (Beyrut: Dâru'l-kütubi'l-asriyye, 2002), 3/36; Ebû Hâmid Ahmed b. Ali b. Abdilkâfi Bahâüddîn es-Sübkî, *Arûsü'l-efrâh fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Asriyye, 2003), 3/36; Sa'deddin Mesûd b. Ömer b. Abdullah Teftâzânî, *Muhtasarü'l-meânî* (Kum: Dâru'l-fikr, 1411), 266.

14 Teftâzânî, *Muhtasarü'l-meânî*, 271.

15 Ebû'l-Mehasin Takıyyüddin Ebû Bekr b. Ali İbn Hicce el-Hamevî, *Hizanetü'l-edeb ve gayetü'l-ereb* (Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hilal, Dâru'l-Bihâr, 2004), 2/39.

16 Ebû İshâk 'İsbâ'üddîn İbrâhîm b. Muhammed b. 'Arabşah İsbâ'üddîn, *el-Atvel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-'ulüm*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 1/2/396.

17 Bahâüddîn es-Sübkî, *Arûsü'l-efrâh*, 2/243.

18 İbn Hicce el-Hamevî, *Hizanetü'l-edeb*, 2/39; Ebû'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr Suyûtî, *el-İtkân fi ulümi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (el-Hey'etu'l-Mısriyye el-âmmeh li'l-kitâb, 1974), 285.

Tevriye sanatında kullanılan bir kelimenin anlamlarından biri, ifadenin temel anlamına uygun olarak kullanılırken diğer anlamı, konu, muhatap veya ifadede geçen diğer kavramlar aracılığıyla çağrıştırılır. Ancak bazen kelimenin her iki anlamı da cümlenin yapısına uygun bir şekilde kullanılabilir. Bu nedenle bazı tevriye örneklerinde kelimenin hangi anlamının daha uzak, hangisinin daha yakın olduğu belirsiz kalabilir. Bu nedenle okuyucu veya muhatap, kelimenin hangi anlamının kastedildiği konusunda şüpheye düşebilir. Bu tür örneklerde tevriye yerine iham (şüphelen-dirme) kelimesinin tercih edilmesinin sebeplerinden biri budur.¹⁹

Tevriye kavramı yerine ilk dönem eserlerde “tahyîl”, “îhâm”, “tevcih”, “mugâlâta”, “ta’rîz” gibi tabirler de kullanılmıştır.²⁰ Örneğin Zemahşerî (ö.538/1144) bazen “ta’rîz” ifadesini bazen de tahyîl ve tevriye tabirlerini kullanmıştır.²¹ Yine Şahâbuddîn Mahmud el-Halebî (ö.725/1325) ve Abdulvehhâb en-Nuveyrî’nin de (ö.733/1333) îhâm kavramını kullandıkları görülür.²² Reşîdüddîn el-Vatvât (ö. 573/1177) ve es-Sekkâkî ise (ö.626/1229) îhâm kavramını tercih etmişlerdir.²³ Kavzîni (ö. 739/1338), tevriyenin îhâm olarak da bilindiğini belirttiğinden sonra kendisi “tevriye” tabirini tercih etmiştir.²⁴ Kazvîni sonrası yazılan eserlerde ise tevriye ifadesi yaygınlık kazanmıştır.

1.2. Temel Öğeleri ve Oluşum Şartları

Tevriye sanatı, “müverrà bih” (المُورَى بِهِ) ve “müverrà ‘anh” (المُورَى عَنْهُ) olmak üzere iki unsurdan oluşmaktadır. Müverrà bih, tevriye sanatı içeren ifadenin ilk akla gelen anlamı yani yakın anlamıdır. Müverrà anh ise ifadenin gizli bir karine ile anlaşılan uzak anlamıdır.²⁵

Tevriye sanatının gerçekleşmesi için, öncelikle tevriyeli ifade hem yakın hem de uzak anlamda kullanılıyor olmalıdır.²⁶ Yani, söz konusu ifadeden anlaşılan anlamlar ifadenin asıl anlamı, yan anlamı veya mecaz anlamı olmalıdır. Aksi takdirde, sadece yalan söylemekten öte bir anlam taşımaz. Örneğin, “Bugün aslanı gördüm” diyen bir kişi, “aslan” ifadesiyle “cesur” kişiyi veya ismi “Aslan” olan birisini kastettiğinde tevriye sanatından bahsedebilir. Ancak aynı ifadeyle “fil” anlamını kastedemez. Çünkü “aslan” kelimesi dilde ne gerçek ne de mecaz anlamda böyle bir anlamda kullanılmaz. Dolayısıyla hem muhatapın anladığı yakın anlam hem de konuşanın kastettiği uzak anlam dilin kullanımı açısından ifadeden anlaşılmalıya müsait olmalıdır. Tevriyenin bir diğer önemli şartı, lafzın yakın anlamının değil, uzak anlamının kastedilmesidir.²⁷ Yani temel amaç, uzak anlamı düşünce akışında gizlemektir. Bu da tevriyenin incelik ve zekâ gerektiren sanat oluşunun bir gereğidir. Aksi takdirde bu kullanım tevriye konusuna girmez.

1.3. Tevriye ile İlişkili Diğer Edebi Kavramlar

Tevriye, bağımsız bir belagat terimi olarak kabul edilse de belagatın diğer bazı kavramlarıyla yakından ilişkilidir. Bu kavramlar arasında mecaz, kinaye ve istihdam yer alır. Ayrıca, lügat ilminde önemli olan iştirak ve tezaad kavramlarıyla da bağlantılıdır. Her ne kadar bu kavramlar tevriyenin kaynakları olarak değerlendirilebilse de tevriye ile karıştırılmamalıdır. Bu sebeple, tevriye ile bu kavramlar arasındaki ilişki ve farklılıkların açıklığa kavuşturulması önem arz etmektedir. İlerleyen bölümlerde, tevriyenin Kur’an’da bulunup bulunmadığına dair tartışmaların doğru anlaşılabilmesi için de tevriyenin doğru bir şekilde kavranması ve ilişkili olduğu kavramlarla karıştırılmaması önem taşımaktadır.

Tevriyeli ifadenin biri yakın diğeri uzak olmak üzere iki anlam içeriyor olması özellikle mecaz ve kinaye ile karıştırılması ihtimalini güçlendirmektedir. Ancak bu kavramların örtüşen yönleri olsa da her birisi diğerlerinden tamamen farklıdır. Meczaz, “bir ifadenin, bir alakadan dolayı gerçek anlamı dışında kullanılmasıdır”²⁸ şeklinde tanımlanır. Kinaye ise “bir ifadenin, gerçek anlamının kastedilmesinin mümkün olmakla beraber, bir alakadan dolayı ger-

19 Menderes Coşkun, “Tevriye ve Çeşitleri Üzerine Düşünceler”, *Journal of Turkish Studies* 2/Volume 2 Issue 4 (21 Ekim 2019), 249.

20 Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. M. A. Yekta Saraç, “Tevriyedeki İham”, *İlmi Araştırmalar* 13 (2002), 139-148.

21 Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b Ömer b Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi 't-tenzîl ve 'uyûni 'l-ekâvil fi vücûhi 't-te 'vil* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1986), 1/371; 2/492; 3/318; 3/396; 3/581; 4/142; 4/161.

22 Şehâbuddîn Mahmûd Halêbî, *Hüsni 't-Tevsül ilâ Sinâ 'ati 't-Terassul* (Mısır: el-Matba'atü'l-Vehbiyye, 1298), 65; Nuveyrî, *Nihâyetü 'l-ereb*, 7/132.

23 Ebü Ya'kub Siraceddin Yusuf b. Ebü Bekr b. Muhammed Sekkâkî, *Miftâhü 'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1987), 427; Münîr Sultan, *el-Bedî Te'sîl ve Tecdîd* (İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1986), 203.

24 Kazvîni, *el-İdâh*, 266.

25 Kazvîni, *el-İdâh*, 267; Bahâüddîn es-Sübki, *Arûsü 'l-efrâh*, 2/243; İbn Hicce el-Hamevî, *Hizanetü 'l-edeb*, 2/39.

26 Seyyid Murteza el-Hüseynî eş-Şirâzî, *Risâle fi 't-tevriye mevdûan ve hükmen* (Necf: Müessetü 't-Tükâ es-Sekâfiye, 2018), 16.

27 Şirâzî, *Risâle fi 't-tevriye*, 17.

28 Kazvîni, *el-İdâh*, 32; Alevî, *et-Turâz*, 1/36; Bahâüddîn es-Sübki, *Arûsü 'l-efrâh*, 1/136; Teftazânî, *Muhtasarü 'l-meânî*, 218.

çek anlamı dışında kullanılmasıdır.”²⁹ Görüldüğü gibi hem mecaz hem de kinayede lafzın gerçek olmayan anlamda kullanılması “alaka”nın varlığına bağlanmıştır. Ancak tevriye içeren lafız, ister yakın anlamda isterse uzak anlamda kullanılsın herhangi bir alakaya ihtiyaç duymaz. Tevriyede kelimenin ifade ettiği her iki anlam gerçek olabileceği gibi, biri gerçek diğeri mecaz olarak da gelebilir. Mecaz ve kinayede kullanılan karine genellikle açık olduğu halde tevriyedeki karine gizli olmak zorundadır.³⁰ Ayrıca mecâz ve kinayede anlamlar arasında zorunlu bir geçiş bulunduğu halde tevriyede yakın anlamdan uzak anlama bir geçiş söz konusu değildir.³¹

İstihdam, “iki anlamlı bir lafzın, lafzı ile başka bir anlam, ona dönen zamir veya ism-i işaret ile başka bir anlamın kastedilmesidir”³² şeklinde tanımlanmıştır. İstihdamın, mecazi veya hakiki iki anlamının bulunması tevriye ile örtüşen yönünü oluşturur. Ancak tevriyedeki her iki anlam da doğrudan bir lafızdan anlaşıldığı halde istihdamda bu anlamlar biri lafızdan diğeri ona dönen zamirden anlaşılmaktadır. Ayrıca tevriyede yakın ve uzak anlam söz konusu olduğu halde istihdamda böyle bir farklılık bulunmamaktadır.³³

İştirak “bir lafzın birden fazla anlam içermesidir”.³⁴ Örneğin عَيْن kelimesinin, göz, altın, çeşme, kişi gibi anlamlarda kullanılması iştiraktır.³⁵ Bu özellikte olan lafza ise “müşterek” lafız denir. Türkçede buna sesteş sözcük denir. Müşterek lafız, tevriyenin bir kaynağı olmakla beraber tevriyeden farklıdır. Çünkü tevriyede yakın ve uzak anlam şeklinde iki anlam söz konusudur. Uzak anlamın anlaşılması ise lafzın cümle içerisinde kullanılması ve gizli bir karinenin varlığına bağlanmıştır. Ancak müşterek sözde yakın ve uzak şeklinde bir ayrıma gidilmez.³⁶

Tezat, terim olarak “bir lafzın, iki zıt anlamdan birisinde kullanılmasıdır”.³⁷ Örneğin تَهَجُّد kelimesi, Arapçada “gece uyumak” veya “gece uyanık kalmak” anlamında kullanılmaktadır.³⁸ Bu kelimenin hangi anlamda kullanıldığı cümlelerin bağlamından ve karineden anlaşılır. Ancak tevriyeden farkı, her iki anlamın gerçek olması ve ikisinin bir anda kullanılmamasıdır. Zira tevriyenin her iki anlamı gerçek olabileceği gibi biri gerçek diğeri mecaz olabilir. Ayrıca tevriyede uzak anlam kastedilse de yakın anlam ile birlikte aynı anda zihne gelmesi de mümkündür.

1.4. Tevriye Türleri ve Sınıflandırılması

Tevriye sanatı, kelimenin yakın ve uzak anlamlarıyla ilgili unsurların cümle içinde bulunup bulunmamasına göre dört ana başlık altında incelenir. Bu başlıklar mürâşşaha, mübeyyene, mücerrede ve müheyye'e olarak adlandırılır.

Hicri 7. yüzyıldan önce yapılan belagat çalışmalarında tevriyenin bu kısımlarına dair bilgiler bulunmamaktadır. İlk olarak “mücerrede” ve “müreşşaha” şeklinde bir sınıflandırmanın İbnü'n-Nâzım (ö. 686/1287) tarafından yapıldığı görülmektedir.³⁹ Daha sonra Kazvîni de aynı sınıflandırmayı benimsemiştir. İbn Hicce ise bu sınıflandırmaya “mübeyyene” ve “müheyye'e” kısımlarını eklemiştir.⁴⁰

Konunun daha iyi anlaşılması için tevriyenin her bir kısmını birer örnekle açıklamak faydalı olacaktır.

Mürâşşaha (Güçlü) Tevriye: Tevriye içeren lafzın yakın anlamıyla ilgili bir özelliğin yer aldığı tevriyedir.⁴¹ Mürâşşaha tevriye, tevriyenin en güçlü türlerinden biri olarak kabul edilir. Bu tür tevriyede, kelimenin yakın anlamıyla ilgili bir özellik metinde yer alır ve bu sayede uzak anlam daha da gizlenir. Yani, kelimenin hem yakın hem de uzak anlamı metinde vardır, ancak yakın anlam o kadar güçlüdür ki uzak anlamı gölgede bırakır.

29 Kazvîni, *el-İdâh*, 241; Bahâüddîn es-Sübkî, *Arûsü'l-efrâh*, 2/206; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafê Dusûkî, *Hâşiyetü'd-Dusûkî 'alâ muhtasari'l-ma'ânî*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-mektebeti'l'asriyye, 2007), 3/496.

30 Abdulfettâh Besyûni Feyyûd, *İlmü'l-bedî'* (Kahire: Dârü'l-Âlemi's-Sakafiye, 1998), 181; İbtisam Zagde - Akile Karha, *Belâgatü't-tevriye fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm sûretü'n-Nisâi enmüzece* (Cicel: Cicel Üniversitesi, Lisans Tezi, 2016), 43.

31 Abdülhakîm b. Şemsiddîn Muhammed Siyâlkûtî, *Hâşiyetü's-siyâlkûtî 'alâ kitâbi'l-mutavvel (Kum: Menşûrâtü'r-Radî, 1983), 1/545.*

32 Kazvîni, *el-İdâh*, 268; Bahâüddîn es-Sübkî, *Arûsü'l-efrâh*, 2/245; İbn Hicce el-Hamevî, *Hizanetü'l-edeb*, 2/246.

33 Feyyûd, *İlmü'l-bedî'*, 186; Abdulfettâh Lâşîn, *el-Bedî' fi dav'i esâlîbi'l-Kur'an* (Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1999), 116.

34 Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-Müzhir fi ulûmi'l-luga ve envâihâ* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1998), 1/192.

35 Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, “2/254,” عين; Ezherî, *Tehzîbu'l-lüga*, “3/130,” عين.

36 Zagde - Karha, *Belâgatü't-tevriye*, 46.

37 Ebü Bekr b. Beşşar Muhammed b. Kâsım b. Muhammed İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-ezdâd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1987), 1; Ahmed Matlûb, Mu'cemü'l-mustalahâtü'l-belâgiyye ve tetavvürühâ (Bağdat: Matbuatü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-Irakî, 1986), 2/252.*

38 Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, “3/385,” هجد; Ezherî, *Tehzîbu'l-lüga*, “2/555,” هجد.

39 Ebü Abdullah Bedreddin Muhammed b. Muhammed b. Abdullah b. Malik İbnü'n-Nazım, *el-Misbah fi'l-meani ve'l-beyân ve'l-bedî'*, thk. Hüsnî Abdülcelîl Yusuf ([Kahire]: Mektebetü'l-Âdâb, 2001), 260.

40 İbn Hicce el-Hamevî, *Hizanetü'l-edeb*, 2/247; 2/247.

41 Kazvîni, *el-İdâh*, 267; Alevî, *et-Tirâz*, 1/111; Bahâüddîn es-Sübkî, *Arûsü'l-efrâh*, 2/175.

Salâhuddîn es-Safedî'nin (ö. 764/1363) cimri bir arkadaşı hakkında söylemiş olduğu şiir, mürâşşaha tevriyeye güzel bir örnektir:

وَصَاحِبٍ لَّمَّا أَتَاهُ الْغِنَى تَأَهُ وَتَفْسُ الْمَرْءِ طَمَاحَهُ
وَقِيلَ هَلْ أَبْصَرْتَ مِنْهُ يَدًا تَشْكُرُهَا قُلْتُ وَلَا رَاحَهُ

Bir arkadaş zengin olunca

Kendini kaybetti. Zaten insanın nefsi tamahkardır.

Soruldu: “Teşekkür edeceğin bir nimetini gördün mü?”

Dedim ki: “Hiçbir rahatlık da görmedim”⁴²

Şair, راحة (rahatlık) kelimesini kullanırken hem “el ayası” (yakın anlam) hem de ‘rahatlık’ (uzak anlam) anlamlarını kastetmektedir. Ancak, hemen öncesinde geçen يَدًا (el) kelimesi, okuyucunun aklında راحة kelimesinin ilk anlamını güçlendirir ve ‘rahatlık’ anlamının fark edilmesini zorlaştırır. Bu sayede, şair tevriye sanatını en etkili şekilde kullanmış olur.

Mübeyyene (Açık) Tevriye: Tevriyeli ifadenin uzak anlamıyla uyumlu bir ifadenin yer aldığı tevriyedir.⁴³

Sirâcuddîn el-Verrâk'ın (ö. 695/1296) şu şiiri mübeyyene tevriyeye örnek verilebilir.

أَمْوَالَنَا ضِيَاءَ الدِّينِ قُلْ لِي وَعِشْ قَبِيَاءَ مَوْلَانَا بَقَائِي
فَلَوْلَا أَنْتَ مَا أَغْنَيْتُ شَيْئًا وَمَا يُغْنِي السِّرَاجُ بِلَا ضِيَاءِ

Ey benim efendim, dinin nuru olan! Bana söyle.

Sen yaşa, çünkü senin varlığın benim varlığım demektir.

Eğer sen olmasaydın, ben hiçbir şeye yaramazdım

Bir kandil, nuru olmadan neye yarar ki?⁴⁴

Şiirde geçen السراج (sırâc) kelimesi, yakın anlamıyla “kandil” anlamına gelirken, uzak anlamıyla şairin kastettiği kişi olan “Sirâcuddîn” ismini ifade eder. Aynı şekilde, ضياء (ziyâ) kelimesi de yakın anlamıyla “aydınlık” anlamına gelirken, şairin kastettiği diğer kişi olan “Ziyaüddîn” ismini işaret eder. İlk beyitte geçen ضياء الدين (Ziyaüddin) ifadesi ise bu uzak anlamları doğrular ve tevriyenin açıkça görüldüğünü gösterir. Bu sayede, okuyucu kelimenin yakın anlamından hızlıca geçiş yaparak şairin kastettiği uzak anlamı kolaylıkla kavrar.

Mücerrede (Yalın) Tevriye: Tevriyeli ifadenin uzak ya da yakın anlamıyla uyumlu bir lafzın yer almadığı ya da her ikisine uyumlu lafızların yer aldığı tevriyedir.⁴⁵

Sirâcuddîn el-Verrâk'a (ö. 695/1296) nisbet edilen şu şiir mücerrede tevriyeye örnek verilebilir:

أَصُونُ أَدِيمَ وَجْهِي عَن أَنْاسٍ لِقَاءِ الْمَوْتِ عِنْدَهُمُ الْأَدِيبُ
وَرَبُّ الشَّعْرِ عِنْدَهُمْ بَغِيضٌ وَلَوْ وَاقَى بِهِ لَهُمْ حَبِيبُ

Yüzümün onurunu bazı insanlardan korurum.

Onlar için edebiyatçıyla karşılaşmak ölümdür.

Şair de onlarda sevilmez.

42 Abdülmüteâl Saîdî, *Bugyetü'l-idâh li-Telhisi'l-Miftâh fi ulûmi'l-belâga* (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2005), 4/636; Abdurrahman b. Hasan Habenneke Meydânî, *el-Belâgatu'l-Arabîyye usûhâ ve ulûmuhâ ve funûnuhâ* (Dimaşk: Dâru'l-kalem/, 1996), 2/375.

43 İbn Hicce el-Hamevî, *Hizanetü'l-edeb*, 246; Abdülazîz Atîk, *İlmü'l-bedî'* (Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabîyye) (Erişim 26 Temmuz 2024), 128; Meydânî, *el-Belâgatu'l-Arabîyye*, 2/374.

44 İbn Hicce el-Hamevî, *Hizanetü'l-edeb*, 3/198.

45 Kazvîni, *el-İdâh*, 266; Bahâüddîn es-Sübki, *Arûsü'l-efrâh*, 2/244; İbn Hicce el-Hamevî, *Hizanetü'l-edeb*, 2/243.

*Hatta Habib bile onlara şiir söylese.*⁴⁶

Şiirdeki حبيب (Habib) kelimesi ilk bakışta “sevilen kişi” anlamına gelir. Ancak, Arap edebiyatına aşina olanlar için bu kelime, aynı zamanda ünlü şair Ebu Temmâm Habib b. Evs et-Tâî’yi (ö. 231/846) de çağırır. Şiirin genel bağlamı, ‘Habib’ kelimesinin hem sıradan sevilen bir insanı hem de büyük bir şairi ifade edebileceğini gösterir. Bu durum, kelimenin tek başına hem yakın hem de uzak anlamları barındırması nedeniyle ‘mücerrede tevriye’ye örnek olarak gösterilir.

Müheyye’e (Hazırlanmış) Tevriye: Bir kelimenin, kendisinden önce veya sonra gelen kelimelerle tevriye özelliği kazandığı, ya da tevriye olmaları birbirine bağlı iki kelimedeyse meydana geldiği tevriyedir.⁴⁷ Dolayısıyla bu tevriyenin meydana gelmesi başka kelimenin varlığına bağlanmıştır.

Tek kelimedeyse meydana gelen müheyye’ye tevriyeye şu şiir örnek verilmektedir:

وَسَيَّرِكُ فِينَا سَيْرَةً عُمَرِيَّةً فَرَوَّخْتَ عَن قَلْبٍ وَأَفْرَجْتَ عَن كَرْبٍ
وَأَطَهَّرْتَ فِينَا مِن سَمِيئِكَ سُنَّةً فَأَطَهَّرْتَ ذَاكَ الْقَرْصَ مِن ذَلِكِ النَّدْبِ

Bize karşı tutumun, [Hz.] Ömer’in tutumu gibidir.

Kalbi rahatlattın, kederi uzaklaştırdın/ferahlattın.

Adaşından bizlere bir sünnet gösterdin

*Her ihtiyaca koşandan (nedb) bizlere o bağış (farz) gösterdin.*⁴⁸

Şiirde geçen الفرض (farz) ve النذب (nedb) kelimeleri, sırasıyla “bağış” ve “yardıma koşan kişi” anlamlarında kullanılmıştır. Ancak, bir önceki mısradaki yer alan سنة (sünnet) kelimesi, bu iki kelimenin dini hükümlerle ilgili olan ilk anlamlarını zihinlerde canlandırmaktadır. Böylece, “farz” ve “nedb” kelimeleri, hem dini bir anlam (farz: yapılması zorunlu olan ibadet, nedb: sünnet olan ibadet) hem de daha genel anlamlar (bağış, yardıma koşan) taşıyarak, tevriye sanatı gerçekleştirilmektedir.

İki kelimenin birbiriyle tevriye kazanmasına ise şu şiir örnek verilir.

أَيُّهَا الْمُنْكَحُ الثَّرِيَا سُهَيْلًا عَمْرُكَ اللَّهُ كَيْفَ يَلْتَقِيَانِ
هِيَ شَامِيَّةٌ إِذَا مَا اسْتَقَلَّتْ وَسُهَيْلٌ إِذَا اسْتَقَلَّ يَمَانِ

Ey Süheyl’e Süreyya’yı nikahlayan kişi,

Allah aşkına, onlar nasıl bir araya gelsin ki?

Ayrı düştüğünde o (Süreyya yıldızı) Şam tarafındadır,

*Süheyl (yıldızı ise) ayrı düşerse Yemen tarafındadır.*⁴⁹

Bu şiirde tevriye sanatı, ilk beyitte geçen الثريا (Süreyya) ve سهيلا (Süheyl) kelimeleriyle ortaya çıkmaktadır. Sözlük anlamı itibarıyla bu kelimeler, gökyüzündeki Süreyya ve Süheyl yıldızlarını ifade eder. Ancak şair, bu kelimeleri mecazi anlamda kullanarak Süreyya adında bir kadın ve Süheyl isimli bir erkekte bahsetmektedir. Bu mecazi anlam, şiirin son beyitlerinde geçen شامية (şam tarafı) ve يمان (yemen tarafı) ifadeleriyle daha da netleşir. Zira bu ifadeler, yıldızların gökyüzündeki konumlarını belirtir ve şairin aslında yıldızlardan değil, insanlardan bahsettiğini gösterir. Dolayısıyla, şiirde شامية (şam tarafı) ve يمان (yemen tarafı) ifadeleri geçmemiş olsaydı, “Süreyya” ve “Süheyl” kelimelerinin hem gök cisimlerini hem de insanları ifade etme potansiyeli ortaya çıkmayacak ve böylece tevriye sanatı gerçekleştirilmeyecektir.

46 İbn Hicce el-Hamevî, *Hizanetü’l-edeb*, 3/203; Meydânî, *el-Belâgatü’l-Arabiyye*, 2/376.

47 İbn Hicce el-Hamevî, *Hizanetü’l-edeb*, 2/247; Atik, *İlmü’l-meani*, 129.

48 İbn Hicce el-Hamevî, *Hizanetü’l-edeb*, 2/248; es-Seyyid Ahmed Haşimî, *Cevâhirü’l-belâga fi’l-meânî ve’l-beyân ve’l-bedî* (Beirut: el-Mektebetü’l-’asriyye, ts.), 300.

49 Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb*, 7/131; İbn Hicce el-Hamevî, *Hizanetü’l-edeb*, 2/249.

1.5. Tevriyenin Edebi Önemi ve Karakteristik Özellikleri

Tevriye sanatı, Arap edebiyatının en önemli ve etkili tekniklerinden biridir. Hem yazılı metinlerde hem de sözlü iletişimde kullanılan bu sanat, kelimelerin çok anlamlılığından yararlanarak metne özel bir çekicilik ve eşsiz bir güzellik katar. Tevriyenin cazibesi, kelimeleri ustaca kullanarak yakın ve açık bir anlamın yanı sıra gizli ve uzak bir anlamı da iletme yeteneğinde yatmaktadır. Bu sayede zihni harekete geçirir ve düşünmeyi teşvik eder.

İbn Hicce, tevriyenin edebî değerini şöyle açıklar: “Tevriye, edebi sanatların en kıymetli ve üstünlerindedir. Edebi büyü kalplere nüfuz eder, duygu ve sevgi kapılarını aralar. Tevriye sanatının güneşini eleştiri bulutlarının arasından ancak edebiyat önderleri çıkarabilmiştir. Sonrakilerden ise yalnızca büyük edipler bu sanatta zirveye ulaşabilmiştir.”⁵⁰ Bu ifade, tevriyenin sadece kelime oyunu olmadığını, aynı zamanda duyguları harekete geçiren, kalplere dokunan ve edebiyatın en yüksek formlarından biri olduğunu vurgular. Tevriyeyi ustalıkla kullanabilmek, bir yazarın edebi yeteneğinin ve yaratıcılığının göstergesi olarak kabul edilir.

Tevriyenin edebi değeri, iki temel açıdan incelenebilir: iletişimde esneklik sağlaması ve metne derinlik katması. İlk olarak, tevriye sanatı iletişimde esneklik ve diplomatik bir yaklaşım sağlar. Konuşmacı veya yazar, muhatabının olası olumsuz tepkilerinden çekindiğinde, belirli bir anlamı gizlemek veya yumuşatmak için tevriyeye başvurabilir. Bu taktik, özellikle hassas konularda veya çatışmalı durumlarda kullanışlıdır.⁵¹ İkinci olarak, tevriye sanatı metne derinlik ve çok katmanlılık kazandırır. Yazara, tek bir kelimeye birden fazla anlam yüklemeye imkân tanıyarak, metnin yorumlanma olasılıklarını artırır.^{52,53}

Tevriye, dinleyici veya okuyucu açısından da önemli faydalar sunar. Onları, sözün veya metnin farklı katmanlarını keşfetmeye ve olası anlamları yorumlamaya teşvik eder. Bu süreç, dinleyici veya okuyucuda merak uyandırır ve onları gerçek anlamı bulmaya yönlendirir. Özellikle kastedilen uzak anlamı uzun düşünme ve gözlem sonucunda kavradıklarında, dinleyici veya okuyucuda keyif ve hayranlık duygusu uyandırır.⁵⁴

Tevriyenin doğası, dilin çok anlamlılık özelliğinden faydalanır. Bir kelime veya ifade, biri yakın (zahir) diğeri uzak (batın) olmak üzere en az iki anlama sahip olmalıdır. Konuşmacı veya yazar, bu iki anlamdan uzak olanı kasteder, ancak ilk bakışta yakın anlam akla gelir. Bu durum, okuyucu veya dinleyiciyi kelimenin veya ifadenin üzerinde düşünmeye ve daha derin anlamları keşfetmeye yönlendirir.⁵⁵

Tevriyenin kullanım amaçları çeşitlilik gösterir. Bazen bir gerçeği dolaylı yoldan ifade etmek, bazen edebi bir zenginlik katmak, bazen de okuyucuyu zihinsel bir egzersize davet etmek için kullanılır.⁵⁶ Bu sanat, aynı zamanda konuşmacıya veya yazara, doğrudan söylemek istemediği bir şeyi ima etme imkânı da sağlar.⁵⁷ Ancak tevriyenin doğası, beraberinde bazı tartışmaları da getirir. Özellikle kutsal metinlerde kullanımı söz konusu olduğunda, metnin açıklığı ve anlaşılabilirliği ile tevriyenin çok anlamlılığı arasında bir gerilim ortaya çıkabilir. Bu durum, tevriyenin Kur'an-ı Kerim'de var olup olmadığı konusundaki tartışmaların temelini oluşturur.

Tevriyenin doğasını anlamak, onun edebi ve dilsel bir araç olarak nasıl işlev gördüğünü kavramak açısından önemlidir. Bu anlayış, tevriyenin Kur'an'daki varlığı veya yokluğu tartışmalarına daha derinlemesine bir bakış açısı sağlar ve konunun farklı boyutlarını değerlendirmeye olanak tanır.

2. Kur'an'da Tevriye Kullanımı Üzerine Tartışmalar

2.1. Kur'an'da Tevriyenin Varlığını Savunanların Görüş ve Argümanları

Belagatın pek çok kavramları gibi tevriye sanatının da tam olarak ne olduğu ve sınırları, ilk dönem tefsir ve belagat kaynaklarında açıkça belirtilmemiştir. Bu nedenle, Kur'an-ı Kerim'in erken dönem yorumlarında tevriye veya

50 İbn Hicce el-Hamevî, *Hizanetü'l-edebe*, 2/40.

51 Feyyûd, *İlmü'l-bedî*, 181; Numan Abdüssemî Mütevelli, *Efâvîkü't-tevriye Hilyetü'l-kelem ve Müt'atü'l-eshâm* (Dısûk: Dârü'l-İlmi ve'l-İmân li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2020), 129.

52 Ekrem Ferac er-Rabî'î, *el-Hitâbü'l-i'lâmî ve taktikü isti'mâl müfâratü't-tevriye* (Kahire: Dârü'l-Fecr li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2017), 26.

53 Feyyûd, *İlmü'l-bedî*, 181.

54 Feyyûd, *İlmü'l-bedî*, 181; Rabî'î, *el-Hitâbü'l-i'lâmî*, 24.

55 Zagde - Karha, *Belâgatü't-tevriye*, 56.

56 Feyyûd, *İlmü'l-bedî*, 181; Zagde - Karha, *Belâgatü't-tevriye*, 56-57.

57 Rabî'î, *el-Hitâbü'l-i'lâmî*, 24-25.

benzer belagat kavramlarına pek rastlanmaz.

Belagat sanatlarının Kur'an-ı Kerim yorumlarında yaygın olarak kullanılması, zaman içinde gelişen bir süreç olmuştur. Bu süreç, büyük ölçüde Abdülkahir el-Cürânî'nin çalışmalarıyla başlamıştır. Daha sonra Zemahşerî, bu yaklaşımı daha da ileriye taşıyarak zirveye ulaştırmıştır. Böylece, belagat sanatları Kur'an-ı Kerim'in yorumlanmasında önemli bir araç haline gelmiştir.

Zemahşerî, Kur'an-ı Kerim'in anlaşılmasında birçok belagat sanatını etkili bir araç olarak kullanmıştır. Özellikle meânî ve beyan ilimlerindeki sanatları geniş bir şekilde yer vermiştir. Zemahşerî'nin yaşadığı dönemde, bedi henüz bağımsız bir alan olarak kabul edilmemişti. Buna rağmen, Zemahşerî bedi ilmine ait çeşitli sanatları da ustalıkla kullanmıştır.⁵⁸ Bu sanatlar arasında tevriye sanatına benzer ifadeler de bulunmaktadır.⁵⁹ Ancak, Zemahşerî'nin kullandığı “tahyîl” terimi bazı belirsizliklere yol açmaktadır. Bu terimin tevriye mi yoksa temsil (benzetme) mi anlamında kullanıldığı net değildir. Bu nedenle, Zemahşerî'nin “müteşabih ayetlerin (anlamı açık olmayan ayetler) yorumlanmasında bu sanattan (tahyilden) daha yararlı ve yardımcı sanat yoktur” sözüyle tam olarak hangi sanatı kastettiği açık değildir.

Ancak Zemahşerî'nin bu bağlamda “tahyîl” ifadesini kullandığı, bununla tevriyeyi mi yoksa temsili mi kastettiği net değildir. Dolayısıyla onun, “müteşabih ayetlerin yorumlanmasında bu sanattan (tahyilden) daha yararlı ve yardımcı sanat yoktur.” ifadesi ile hangi sanatı kastettiği tam olarak anlaşılamamaktadır.⁶⁰

Sekkâkî ile birlikte belagat ilmi, sistematik bir disiplin haline gelmiş ve belagat terimleri tam anlamıyla netleşmiştir. Sekkâkî, tevriye kavramını tanımlayarak, bu sanatın önemini vurgulamış ve Zemahşerî'nin tahyîl için kullandığı ifadeyi tevriye ile ilişkilendirerek, müteşabih ayetlerin çoğunun tevriye sanatıyla daha iyi anlaşılabilirliğini savunmuştur.⁶¹ Bu görüşünü desteklemek için iki ayeti delil olarak göstermiştir. İlk olarak, *أَلرَّحْمٰنُ عَلٰى الْعَرْشِ اَسْتَوٰى*: “Rahmân olan Allah arşa istivâ etmiştir.”⁶² ayetini ele almıştır. Bu ayette geçen “istivâ” kelimesinin tevriye sanatıyla farklı anlamlar taşıyabileceğini işaret etmiştir. İkinci olarak, *وَالْاَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ وَالسَّمٰوٰتُ مَطْوِيٰتٌ بِيَمِيْنِهِ*: “Kıyamet gününde bütün dünya O'nun avucundadır; gökler de O'nun kudret elinde dürülp bükülmüştür.”⁶³ ayetini delil olarak göstermiştir.⁶⁴

Kazvîni, tevriye sanatını “mücerrede” ve “mürâşşaha” şeklinde iki ana kategoriye ayırmıştır. Bu ayrımı yaparken, birinci kategori olan mücerrede için *أَلرَّحْمٰنُ عَلٰى الْعَرْشِ اَسْتَوٰى*: “Rahmân olan Allah arşa istivâ etmiştir.”⁶⁵ ayetini örnek olarak kullanmıştır. İkinci kategori olan mürâşşaha için ise *وَالسَّمٰوٰتُ بِنٰنٰهَا بِاَيْدِىْ وَاِنَّا لَمُوسِعُوْنَ*: “Göğü kudretimizle biz kurduk ve şüphesiz biz genişletmekteyiz.”⁶⁶ ayetini delil olarak göstermiştir.⁶⁷

Kazvîni'nin ardından gelen pek çok belâgat, tefsir ve tefsir ilimleri eserlerinde tevriye sanatının Kur'an-ı Kerim'deki ayetlerde kullanımı açık bir şekilde gösterilmiştir. Örneğin belagatçılardan Nüveyrî, Behâüddîn es-Sübki ve İbn Hicce el-Hamevî tevriye sanatını açıklarken bazı ayetlerle istişhad etmişlerdir. Aynı şekilde et-Tîbî⁶⁸, Semîn el-Halebî⁶⁹, Şihâbüddîn el-Hafacî⁷⁰ ve İbn Âşûr⁷¹ gibi bazı müfessirler Kur'an-ı Kerim'i tefsir ederken tevriye sanattan söz etmişler ve bazı ayetleri tevriye ile açıklamışlardır. Özellikle Süyûtî⁷² ve Zerkeşî⁷³, Kur'an ilimleri bağlamında yazdıkları eserlerinde tevriye sanatını yoğun bir şekilde kullanmış ve tevriye sanatına örnek olabilecek çok

58 Muhammed Muhammed Ebû Musa, *el-Belâgatü'l-Kur'âniyye fî tefsiri'z-Zemahşerî ve eseruhâ fî'd-dirâsâti'l-belâgiyye* (Kahire: Dâru't-Tezamün, 1988), 228-234.

59 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, (1986), 1/371; 2/492; 3/318; 3/396; 3/581; 4/142; 4/161.

60 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/143.

61 Sekkâkî, *Miftâhü'l-ulûm*, 427.

62 Tâhâ, 20/5.

63 ez-Zümer 39/67.

64 Sekkâkî, *Miftâhü'l-ulûm*, 427.

65 Tâhâ, 20/5.

66 ez-Zâriyât, 51/47.

67 Kazvîni, *el-İdâh*, 267.

68 Şerefeddin Hüseyin b. Muhammed b. Abdullah et-Tibi, *Fütühü'l-gayb fî'l-keşf an kunâi'r-reyb = Hâşiyetü't-Tibî ale'l-Keşşâf* (Dübe: Cai-zetu Dübe ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerim, 2013), 2/180; 7/315; 9/35; 13/169, 262; 14/12.

69 Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yusûf Halebî, *ed-Durru'l-masûn fî ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn* (Dimaşk: Dâu'l-kalem, ts.).

70 Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Misrî Hafacî, *Hâşiyetu's-Şihâb alâ Tefsiri'l-Beyzâvî* (Beyrut: Dâr Sâdir, ts.), 1/204, 261, 325; 2/90; 3/263; 5/120, 193; 6/120, 312; 7/368; 8/98.

71 Muhammed Tâhir b. Muhammed İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-neşr, 1984), 5/180; 16/114; 23/198; 29/66; 30/422.

72 Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 3/385-388.

73 Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhan fî ulumi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957), 2/245-247.

sayıda ayeti liste şeklinde aktarmışlardır.

Günümüzde belagat alanında yazılan hemen hemen tüm eserlerde, tevriye sanatının anlaşılması bağlamında Kur'an-ı Kerim'den ayetler şahid olarak verilmektedir.⁷⁴ Bu eserlerde, tevriye sanatının incelikleri ve kullanım alanları detaylı bir şekilde ele alınmakta ve ayetler üzerinden açıklanmaktadır. Ayrıca, tevriye sanatı üzerine yapılan bazı akademik çalışmalar da Kur'an-ı Kerim'den çeşitli ayetleri şahit olarak göstermektedir. Bu akademik çalışmalar, tevriye sanatının Kur'an-ı Kerim'deki yerini ve önemini vurgulamakta, bu sanatın nasıl kullanıldığını ve hangi amaçlarla tercih edildiğini ortaya koymaktadır.⁷⁵

Klasik belagat çalışmalarında tevriye sanatıyla ilgili çok sayıda örnek verilmiş olmasına rağmen, bu sanatın ayetlerde hangi belâğî nükteleri içerdiği veya hangi amaçla kullanıldığına dair ayrıntılı bilgilere rastlamak zordur. Bu durum, klasik eserlerde tevriye sanatının daha çok örneklerle açıklanmasına rağmen, teorik arka planının yeterince ele alınmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak, günümüzde yazılan bazı kitaplar ve akademik çalışmalar, tevriye sanatının Kur'an-ı Kerim'deki varlığına dair daha kapsamlı açıklamalar sunmakta ve bu sanatın içerdiği belâğî nüktelere dikkat çekmektedir. Bu modern çalışmalar, tevriye sanatının ayetlerde nasıl kullanıldığını, hangi amaçlarla tercih edildiğini ve bu sanatın ayetlerin anlamını nasıl derinleştirdiğini detaylı bir şekilde ele almaktadır.

Numan Abdüssemî Mütevellî'nin "*Efâvîkû't-tevriye Hilyetü'l-kelâm ve Mü'tatü'l-efhâm*" adlı eseri, tevriye sanatına dair modern dönemde kaleme alınmış kapsamlı bir incelemedir. Mütevellî, çalışmasında tevriyenin tanımını ve kapsamını belirledikten sonra, bu sanatın türlerini ve diğer edebi sanatlarla olan ilişkilerini detaylı bir şekilde ele almaktadır.⁷⁶ Özellikle tevriye ile sıklıkla karıştırılan ta'riz, kinaye ve yalan gibi kavramları birbirinden ayırarak tevriyenin özgün özelliklerini ortaya koymaktadır.⁷⁷ Tevriyenin Kur'an'da var olduğunu savunan klasik görüşü benimseyen Mütevellî, Arap edebiyatından çeşitli örnekler sunarak tevriyenin kullanım alanlarını göstermekte ve ayet ve şiirlerle bu sanatın edebi değerini vurgulamaktadır.⁷⁸ Mütevellî'nin bu çalışması, tevriye sanatının hem teorik boyutunu hem de pratik uygulamalarını kapsayan zengin bir kaynak niteliğindedir.

Ahmed Abdülmecîd Halîfe'nin "*Belâgatü't-tevriye ve eseruha fi te'vili'-âyâti'l-Kur'ânîyye*" adlı makalesi, tevriye sanatının Kur'an-ı Kerim'deki kullanımını inceleyen önemli bir akademik çalışmadır. Yazar, tevriyenin üstünlüğünü ve önemini vurgulayarak, özellikle müteşabih ayetlerde olmak üzere Kur'an'ın birçok ayetinin bu sanatla yorumlanabileceğini belirtmektedir.⁷⁹ Halîfe, tevriyenin Kur'an'da bulunup bulunmadığı tartışmasına girmeksizin, yirmi altı ayeti⁸⁰ detaylı bir şekilde inceleyerek tevriyenin yakın ve uzak anlamlarını geniş bir perspektifle açıklamaktadır. Çalışma, tevriye sanatının Kur'an ayetlerinin derin anlamlarını ortaya çıkarmadaki rolünü vurgularken, bu edebi tekniğin ayetlerin anlamını nasıl zenginleştirdiğini de göstermekte, böylece Kur'an tefsiri alanına önemli bir katkı sunmaktadır.⁸¹

Ali Bulut'un "*Kur'ân-ı Kerîm'in Anlaşılmasında Belagatın Rolü: Tevriye Sanatı Örneği*" başlıklı bildirisi, Kur'an-ı Kerim'de tevriye sanatının kullanımını inceleyen önemli bir çalışmadır. Bu çalışma, tevriyenin Kur'an'daki varlığı konusundaki tartışmalara girmeksizin, bu edebi sanatın kullanıldığı ayetlere odaklanarak konuyu ele almaktadır. Çalışma, iki ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, tevriyenin kavramsal çerçevesi titizlikle çizilmiş ve bu sanatın çeşitli türleri, örnek şiirler ve ayetler eşliğinde detaylı bir şekilde açıklanmıştır. İkinci bölümde, söz konusu ayetlerin Türkçe meallerdeki yansımaları ve farklı çevirilerde ortaya çıkan nüanslar tespit edilmeye çalışılmıştır.⁸²

74 Bk. Haşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 300-303; Ahmed Mustafâ Merâğî, *Ulûmu'l-belâga: el-Beyân el-meân el-bedî* (Beyrut: Karacan Yay., 1993), 76-85; Meydâni, *el-Belâgatü'l-Arabîyye*, 2/3073-376; Feyyûd, *İlmü'l-bedî*, 171-181.

75 Bk. Ali Bulut, "Kur'ân-ı Kerîm'in Anlaşılmasında Belagatın Rolü: Tevriye Sanatı Örneği", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar (Sempozyum)*, (2010), 67-92; Zagde - Karha, *Belâgatü't-tevriye*, 25-85; Ahmed Abdülmecîd Halîfe, "*Belâgatü't-tevriye ve eseruha fi te'vili'-âyâti'l-Kur'ânîyye*", *Mecelletü külliyyeti'l-âdâb Câmîatü'z-Zakâzîk* 56 (2011), 1-45; Rabî'î, *el-Hitâbü'l-i'lâmî*, 16; Şîrâzî, *Risâle fi't-tevriye*, 108, 139; Aşrî Muhammed Muhammed Ali, "*et-Tevriye Dirase Tedâvuliyye*", *Mecelletü Külliyyeti Dâri'ul-ülûm* 35/112 (2018), 201, 202, 206; Mütevellî, *Efâvîkû't-tevriye*, 76-77.

76 Mütevellî, *Efâvîkû't-tevriye*, 19-71.

77 Mütevellî, *Efâvîkû't-tevriye*, 75-98.

78 Mütevellî, *Efâvîkû't-tevriye*, 101-131.

79 Halîfe, "*Belâgatü't-tevriye*", 4-5.

80 Çalışmada tevriyeye konu olan ve incelenen ayetler şunlardır: er-Rahmân 6/6; el-En'âm 6/60; Nisâ 4/29; el-Müddessir 74/4; er-Rûm 30/17; el-İsrâ 17/44; en-Nûr 24/41; er-Ra'd 13/13; el-Vâkı'a 56/17; el-İnsân 76/19; Muhammed 47/6; el-Bakara 2/187; Yûsuf 12/95; Yûnus 10/92; Sebe' 34/28; el-Bakara 2/143; Yûsuf 12/23; Yûsuf 12/24; es-Sâffât 37/89; Yûsuf 12/70; el-Mâide 5/45; Sâd 38/75; Tâhâ 20/5; el-Kamer 54/14; Meryem 19/25; el-Mülk 67/16

81 Halîfe, "*Belâgatü't-tevriye*", 11-40.

82 Bulut, "*Kur'ân-ı Kerîm'in Anlaşılmasında Belagatın Rolü*", 67-88.

İbtisam Zagde ve Akile Karha'nın "Belâgatü't-tevriye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm sûretü'n-Nisâi enmûzecen" başlıklı lisans tezi, tevriye sanatının Kur'an-ı Kerim'deki kullanımını derinlemesine inceleyen kapsamlı bir çalışmadır.⁸³ Bu araştırma, tevriyenin kavramsal çerçevesini ve çeşitlerini geniş bir perspektifle ele alırken, özellikle Nisa suresi üzerinde bu sanatın Kur'an'daki uygulandığının arka planını detaylı bir şekilde irdelemektedir.

Çalışmanın sonuçları, Nisa suresinde on iki ayette⁸⁴ tevriye sanatının varlığını ortaya koyarken, bu edebi tekniğin Kur'an'ın i'cazı ve anlamlarının açıklanmasında oynadığı kritik rolü vurgulamaktadır. Araştırmacılar, tevriyede uzak anlamın sadece hakiki anlam olarak değil, çoğu zaman mecaz veya kinaye anlamı da barındırdığını tespit etmiş, bu durumun Kur'an-ı Kerim'e anlam zenginliği kattığı sonucuna varmışlardır.⁸⁵

Tezde, tevriyenin basit bir söz süslemesi olmaktan öte, anlamın gerektirdiği bir sanat olduğu özellikle vurgulanmıştır.⁸⁶ Kur'an-ı Kerim'in üslubunun en belirgin özelliklerinden biri olarak, tek bir kelimenin çok yönlü anlamlarla okuyucu üzerinde estetik ve düşünsel bir etki yaratma kapasitesi gösterilmiş, tevriye sanatının çift anlam barındırması nedeniyle bu özelliğe önemli bir katkı sağladığı ifade edilmiştir.⁸⁷

Araştırma, tevriyenin Kur'an-ı Kerim'de kullanılıp kullanılmaması konusundaki tartışmalara da ışık tutmaktadır. Tevriyenin Kur'an'da bulunmasının gerekçeleri arasında, Kur'an'ın dilsel zenginliği ve ifade gücü ön plana çıkarılmıştır.⁸⁸ Çalışma, Kur'an'daki kelime ve ifadelerin çift anlamlılık taşımasının, dilin estetik ve sanatsal gücünü gösterdiğini ve okuyucuyu derin düşünmeye sevk ettiğini vurgulamaktadır.⁸⁹

Tevriye, ilahî hikmetin bir tezahürü olarak değerlendirilmiş, Kur'an-ı Kerim'in mucizevi yapısının bu tür sanatsal unsurları içermesinin, Allah'ın kelamının derinliğini ve çok yönlülüğünü ortaya koyduğu belirtilmiştir. Bu bağlamda, Kur'an'daki tevriyenin insanların düşünce ufku genişletme ve anlam katmanlarını derinleştirme amacı taşıdığı vurgulanmıştır.⁹⁰

Çalışmada, Kuran'da geçen tevriyelerin metin içinde doğal bir uyum içinde yer aldığı ve yapaylıktan uzak olduğu özellikle belirtilmiştir.⁹¹ Bu durum, tevriye sanatının metnin genel akışı ve anlam bütünlüğü ile uyumlu olduğunu göstermekte, böylece Kur'an'ın estetik değerini artırırken okuyucu üzerindeki etkisini de güçlendirmektedir.⁹²

2.2. Kur'a'da Tevriye Örneği Olarak Gösterilen Ayetler

Klasik belagat ve tefsir çalışmaları, Kur'an-ı Kerim'de tevriye sanatına dair sınırlı sayıda örnek sunmaktadır. Bu durum, dönemin dil bilimsel ve edebi anlayışının sınırlamaları ile metinlerin yorumlanmasındaki farklı yaklaşımlardan kaynaklanabilir. Bununla birlikte, modern dönemde yapılan bazı akademik çalışmalar, Kur'an'da tevriye örneklerinin sanıldan çok daha fazla olduğunu öne sürmektedir.

Klasik ve çağdaş yaklaşımların tevriye sanatının ayetlerdeki kullanımına dair argümanlarını anlamak ve karşılaştırmak için, özellikle Sekkaki ve Kazvini'nin eserlerinde ve bu eserlere yazılan şerhlerde sıkça yer alan tevriye örneklerine odaklanmak gerekmektedir. Bu bağlamda, tevriyenin Kur'an'da varlığını savunan hemen hemen tüm kaynaklarda bulunan örnek ayetler ele alınmış, tevriye sanatının Kur'an'da nasıl kullanıldığı incelenecek ve metnin anlam derinliğine ve ifade gücüne katkıları değerlendirilmiştir. Böylece, somut örnekler üzerinden tevriyenin Kur'an'da varlığını savunanların görüşleri daha iyi anlama fırsatı elde edilmiştir.

Yûnus Sûresi 92. Ayet

فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ:

"İşte bugün senin cesedini kurtaracağız ki, senden sonra gelenler için bir ibret olsun!"⁹³

83 Zagde - Karha, *Belâgatü't-tevriye*, 1-106.

84 Söz konusu ayetler şunlardır: Nisa 1, 3, 4, 21,23, 35, 43, 46, 57, 94, 102, 174. ayetleri.

85 Zagde - Karha, *Belâgatü't-tevriye*, 25-60.

86 Zagde - Karha, *Belâgatü't-tevriye*, 51.

87 Zagde - Karha, *Belâgatü't-tevriye*, 51-52.

88 Zagde - Karha, *Belâgatü't-tevriye*, 51.

89 Zagde - Karha, *Belâgatü't-tevriye*, 51, 54.

90 Zagde - Karha, *Belâgatü't-tevriye*, 51, 55.

91 Zagde - Karha, *Belâgatü't-tevriye*, 51, 56.

92 Zagde - Karha, *Belâgatü't-tevriye*, 57.

93 Yûnus, 10/92.

Ayette geçen بَدَن (beden) kelimesi, klasik tefsirlerde genellikle Firavun'un fiziksel vücudunu ifade etmek üzere yorumlanmıştır. Ancak, Arapçadaki “beden” kelimesinin hem “insan vücudu” hem de “zırh”⁹⁴ anlamlarına gelmesi, bu ayette bir tevriye imkanı doğurmuştur.⁹⁵ Bazı tefsirlerde, “beden” kelimesiyle zırh kastedildiği ve bu durumun mucizenin büyüklüğünü ortaya koyduğu ifade edilmiştir.⁹⁶ Zira Firavun'un denizden zırhıyla birlikte çıkması, onun zırhsız çıkmasından daha şaşırtıcı bir olay olarak değerlendirilmiştir.⁹⁷ Bu yorum, ayetin mucizevi yönünü vurgulamakla birlikte, metnin bağlamı ve genel anlamı dikkate alındığında, beden kelimesinin daha çok fiziksel vücut anlamında kullanıldığı görüşü daha güçlü görünmektedir. Ancak, tevriye sanatına dayanarak yapılan yorumların da ayetin derinliğini ve çok yönlülüğünü göstermesi açısından dikkate değer olduğunu belirtmek gerekir.

Tâhâ Sûresi 5. Ayet

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى:

“Rahmân olan Allah arşa istivâ etmiştir.”⁹⁸

Bu ayette geçen اسْتَوَى kelimesi, mücerrede tevriyeye örnek olarak gösterilmektedir.⁹⁹ Kelimenin hakiki yani yakın anlamı, “doğrulamak, dik durmak, bir yere yerleşmek”¹⁰⁰ gibi anlamlara gelmektedir. Ancak bu anlamlar, Allah'ın zatına uygun düşmemektedir, çünkü Allah mekândan münezzehtir. Bu nedenle, kelimenin uzak ama kastedilen anlamı, mecaz veya kinaye içeren “hükmetmek, hükümlanlık”tır. Dolayısıyla, اسْتَوَى kelimesi, biri hakiki ve yakın, diğeri mecazî ve uzak olmak üzere iki anlam barındırmaktadır. Ayette kastedilen anlam ise uzak anlamdır. Bu da ayette tevriyenin gerçekleştiği anlamına gelmektedir. Tevriye sanatı, burada Allah'ın hükümlanlığını ve kudretini ifade etmek için kullanılmıştır.¹⁰¹ Bu kullanım, Kur'an-ı Kerim'in belagat özelliklerinden biri olarak, metnin anlamını zenginleştirmekte ve derinleştirmektedir.

Zâriyât Sûresi 47. Ayet

وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ:

“Göğü kudretimizle biz kurduk ve şüphesiz biz genişletmekteyiz.”¹⁰²

Klasik kaynaklarda ayetteki أَيْدٍ kelimesi, mürâşşaha tevriyenin tipik bir örneği olarak gösterilir.¹⁰³ Kelimenin aslı ve en yakın anlamı, يَد kelimesinin çoğulu olan “eller”dir. Bu anlamıyla alındığında, Allah'a fiziksel bir elin isnat edildiği anlamı çıkmakta, ki bu, Allah'ın sıfatlarına aykırıdır. Bu nedenle, kelimenin farklı bir şekilde yorumlanması gerekmektedir.

Bu yoruma yönelik iki temel yaklaşım mevcuttur:

Mecazî Anlam: أَيْدٍ kelimesi, “eller” anlamında kalmakla birlikte, bu anlama “mecazî bir anlam” yüklenerek “kudret, güç” olarak yorumlanır. Bu şekilde, Allah'ın fiziksel bir eline değil, sonsuz gücüne işaret edildiği düşünülür.¹⁰⁴

Masdar Anlamı: Kelime, “güçlenmek, kuvvetli olmak” anlamlarına gelen آ-يَيْدُ fiilinin masdarı olarak kabul edilir. Bu durumda, أَيْدٍ kelimesi doğrudan “güç, kuvvet” anlamına gelir.¹⁰⁵

Her iki yaklaşım da أَيْدٍ kelimesinin ilk bakışta anlaşılması güç, uzak bir anlam ifade ettiğini gösterir. Bu durum, kelimde bir tevriye olduğunu düşündürmektedir. Özellikle, hemen öncesinde “eller” anlamını destekleyen “بَنَيْنَاهَا” kelimesi geçtiği için, bu tevriyenin mürâşşaha türünden olduğu kabul edilir.

94 Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, “8/51,” درع; Ezherî, *Tehzîbu'l-lüga*, “14/101,” درع.

95 Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Mu'terakü'l-akran fî i'cazi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 1/284; Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 3/286.

96 Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir = Mefâtihü'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 17/297.

97 Abdülazim İbrâhim Muhammed el-Mut'inî, *Hasaisü't-ta'biri'l-Kur'âni ve simatuhü'l-belagiyye* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1992), 2/423.

98 Tâhâ, 20/5.

99 Kazvîni, *el-İdâh*, 267; Saîdî, *Bugyetü'l-idâh li-Telhîsi'l-Miftâh fî ulûmi'l-belâga*, 4/595; Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 3/285; Mut'inî, *Hasaisü't-ta'biri'l-Kur'âni ve simatuhü'l-belagiyye*, 2/421.

100 Ezherî, *Tehzîbu'l-lüga*, “13/85,” سوى; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “14/414,” سوى.

101 Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 3/285; Mut'inî, *Hasaisü't-ta'biri'l-Kur'âni ve simatuhü'l-belagiyye*, 2/421.

102 ez-Zâriyât, 51/47.

103 Kazvîni, *el-İdâh*, 267; Bahâüddîn es-Sübkî, *Arûsü'l-efrâh*, 2/243; İbn Hicce el-Hamevî, *Hizanetü'l-edeb*, 2/245.

104 Kazvîni, *el-İdâh*, 267; Bahâüddîn es-Sübkî, *Arûsü'l-efrâh*, 2/243; İbn Hicce el-Hamevî, *Hizanetü'l-edeb*, 2/245.

105 Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 26/374; *Tibi, Fütühü'l-gayb*, 15/31.

Rahman Suresi 6. Ayet

الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ (۵) وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ (۶) وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ (۷):

Güneş ve ay bir hesaba bağlı (olarak hareket ederler (5). Gövdesiz [bitkiler] de ağaçlar da secde ederler (6). Göğü O yükseltti, denge ve ölçüyü O koydu ki dengeden sapmayasınız (7).¹⁰⁶

Ayetteki النَّجْمُ (necm) kelimesi, bazı klasik belagat ve tefsir kaynaklarında mücerred tevriye örneği olarak gösterilir.¹⁰⁷ Bu ayette, önceki ayetlerde geçen الشَّمْسُ (güneş) ve الْقَمَرُ (ay) gibi gök cisimleri ile birlikte zikredilmesi, necm kelimesinin ilk akla gelen anlamı olan “yıldız”ı güçlendirmektedir. Ancak, hemen ardından gelen الشَّجَرُ (ağaç) kelimesi, necm kelimesinin “gövdesiz bitki”¹⁰⁸ anlamına geldiğini göstererek, okuyucunun zihninde bir tezat izlenimini vermektedir. Ancak okuyucunun biraz daha düşünmesi ve dikkatli bakması sonucunda “necm” ile “gövdesiz bitki” anlamının kastedildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla söz konusu kelimedeki tevriye sayesinde metnin anlam derinliği artırılmakta ve okuyucu, ayetin farklı boyutlarını keşfetmeye yönlendirilmektedir.

2.3. Kur'an'da Tevriye Olmadığını Savunanların Argümanları ve Eleştirileri

Kur'an-ı Kerim'de tevriye sanatının varlığı, İslam alimleri arasında tartışmalı bir konu olmuştur. Klasik dönem belagat ve tefsir alimleri genellikle Kur'an'da tevriyenin yaygın kullanımını kabul etmiş ve çeşitli ayetlerle bu görüşlerini desteklemişlerdir. Ancak, bu konuda farklı yaklaşımlar da ortaya çıkmıştır.

Ünlü dil bilimci Teftâzânî (ö. 792/1390), Kazvîni'nin tevriye örneği olarak gösterdiği وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَالرُّحْمَنُ عَلَى ve الْعَرْشِ اسْتَوَى ayetleri incelemiş ve bu ayetlerdeki kelimelerin gerçek anlamlarının ötesinde mecazi bir ifade içerdiğini öne sürmüştür.¹⁰⁹ Teftâzânî, bu görüşünü oluştururken iki önemli İslam aliminin eserlerine dayanmıştır: Zemahşeri'nin “*el-Keşşâf*” tefsiri ve Abdülkahir el-Cürçânî'nin “*Esrârü'l-belâga*” adlı eseri.

Teftâzânî'nin argümanının odak noktası, الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى “*Rahman Arş'a istiva etti*” ayetinin yorumudur. Zemahşeri'nin bu ayeti bir temsil (تمثيل) örneği olarak görmesi, Teftâzânî'nin düşüncesine temel oluşturur. Zemahşeri'ye göre, «arş üzerine istiva etmek» ifadesi, hükümlanlığı temsil eden bir kinayedir ve ayetin literal anlamının Allah için uygun olmadığı düşüncesiyle mecazi bir anlam taşıdığını savunur.¹¹⁰

Teftâzânî, görüşlerini desteklemek için Abdülkahir el-Cürçânî'nin fikirlerine de başvurur. Cürçânî'ye göre, bazı alimlerin “يد” (el) kelimesini “kudret” olarak yorumlamaları, aslında genel bir açıklama ve teşbihten kaçınma çabasıdır. Ancak Cürçânî, bu tür yorumların ayetlerin asıl temsili anlamını tam olarak yansıtmadığını düşünür.¹¹¹

Her iki alimin yaklaşımını benimseyen Teftâzânî, söz konusu ayetlerin ve benzerlerinin tevriye değil, temsil ve mecaz örnekleri olduğunu belirtir. Ona göre, bu ifadeler Allah'ın yüceliğini ve kudretini temsil eden açık mecazlardır. Teftâzânî, ayetlerdeki kelimelerin tek tek mecazi veya hakiki anlamlarını araştırmak yerine, ifadelerin bütününden çıkarılacak temsili anlamın önemini vurgular. Bu bağlamda, “el”, “yüz”, “istiva” gibi ifadelerin literal olarak yorumlanmasına veya sadece “niyet”, “kudret” gibi soyut kavramlarla açıklanmasına karşı çıkar.¹¹²

Teftâzânî'nin yukarıdaki yorumlarından yola çıkarak onun, Kur'an'da tevriyenin bulunmadığı görüşüne sahip olduğunu söylemek oldukça zordur. Zira Teftâzânî'nin eserlerinde, Kur'an'da tevriyenin kesinlikle bulunmadığına dair açık bir ifadesi yoktur. Eğer böyle kesin bir görüşü olsaydı, bunu net bir şekilde belirtmesi beklenirdi. Teftâzânî'nin eleştirisi, tevriye örneği olarak gösterilen belirli ayetlerle sınırlı görünmektedir ve bu eleştiriler, söz konusu ayetlerin tevriye için uygun örnekler olmadığı yönündedir. Ancak, Teftâzânî'nin bu eleştirileri yaparken Kur'an'dan tevriyeye uygun başka örnekler vermemesi de dikkat çekicidir. Bu durum, Teftâzânî'nin Kur'an'da tevriye konusunda temkinli bir yaklaşım benimsediğini düşündürmektedir.

Günümüzde de tevriyenin Kur'an'da varlığı konusu belagatçılar arasında tartışılmaya devam etmektedir. Örneğin, Arap edebiyatçı Hasan el-Cenâhî, Teftâzânî'nin görüşünü referans göstererek, tevriyenin mecaz veya müşterek

106 er-Rahmân, 55/5-7.

107 İbn Hicce el-Hamevî, *Hizanetü'l-edeb*, 2/339; Zerkeşî, *el-Burhan fi ulumi'l-Kur'an*, 3/445; Suyûtî, *el-İtkân fi ulumi'l-Kur'an*, 3/287.

108 Ferâhidî, *Kitâbü'l-ayn*, 6/154; Ezherî, *Tehzîbu'l-lüga*, 11/89; Cevherî, *es-Sihâh tacü'l-lüga ve sıhâhi'l-Arabiyye*, 2/5/2039.

109 Sa'deddin Mesûd b. Ömer b. Abdullah Teftâzânî, *el-Mutavvel şerhu telhîsi miftahi'l-ulûm (Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2001), 653; Teftâzânî, Muhtasarü'l-meânî, 272.*

110 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 3/52.

111 Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdurrahman Cürçânî, *Esrârü'l-belâga fi ilmi'l-beyân, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2001), 253.*

112 Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 653; *Teftâzânî, Muhtasarü'l-meânî, 272.*

lafız kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur.¹¹³ Cenâhî'ye göre, Kur'an-ı Kerim'de tevriye olarak değerlendirilen bir kelimenin kastedilen anlamı mecaz içeriyorsa, söz konusu kelime mecaz kapsamında ele alınmalıdır. Eğer kelimenin kastedilen ikinci anlamı gerçek anlam ise, bu durumda ilgili kelime tevriye olarak değil, müşterek (çok anlamlı/eş sesli) kelime kapsamında değerlendirilmelidir.¹¹⁴

Tevriyenin Kur'an-ı Kerim'de yer almadığını kesin bir dille savunan isim ise, çağdaş Arap edebiyatçı Muhammed Cabir el-Feyyâz'dır. Feyyâz, "التورية وخلق القرآن الكريم منها" (Tevriye ve Kur'an-ı Kerim'in Ondan Arınması) başlıklı makalesinde, klasik İslam alimlerinin yaygın olarak kabul ettiği tevriyenin Kur'an'da var olduğu görüşüne karşı çıkmış ve bu konuda oldukça güçlü bir tez geliştirmiştir.

Feyyâz'ın bu çalışması, Kur'an-ı Kerim'in edebi özellikleri ve dilbilimsel yapısı üzerine yapılan tartışmalara yeni bir boyut kazandırmıştır. Araştırmacının bu cesur iddiası, İslam dünyasında uzun süredir kabul gören bir görüşü sorgulaması bakımından dikkat çekicidir.

Feyyâz, çalışmasını bir giriş ve yedi başlıktan oluşacak şekilde kaleme almıştır. Burada yazarın fikirlerini açıkça ortaya koyduğu bölümler üzerinde durulacaktır.

Girişte, araştırmasının yazılma nedenini ve sürecini açıklamaktadır.¹¹⁵ Ardından, tevriye kavramını detaylı bir şekilde ele almaktadır. Bu bağlamda, tevriyenin hem sözlük anlamını hem de terim olarak kullanımını geniş bir perspektifle incelemektedir.¹¹⁶ Ayrıca, tevriyenin farklı türlerini ve sınıflandırmalarını da açıklamaktadır.¹¹⁷

Feyyâz, "طبيعة التورية ودواعيها وأهميتها" (tevriyenin doğası, nedenleri ve önemi) başlığı altında tevriye ile ilgili çok yönlü bir analiz sunmaktadır. Yazar, tevriyeyi bir dil ve edebiyat sanatı olarak ele alırken, aynı zamanda onun günlük hayattaki pratik kullanımına ve etik boyutlarına da değinmektedir.¹¹⁸

Yazar, tevriyenin doğası ve kullanım nedenlerini açıklarken, bu sanatın günlük hayatta ve edebi eserlerde önemli bir rol oynadığını vurgular. Yazara göre, hayat her zaman doğruluk ve açıklık üzerine kurulu değildir; bazen gerçeği gizlemek veya dolaylı yoldan ifade etmek gerekebilir. Bu bağlamda tevriye, özellikle zor ve tehlikeli durumlarda, kişinin kendini veya başkalarını korumak amacıyla başvurduğu bir strateji olarak karşımıza çıkar.¹¹⁹

Yazar, tevriyenin önemine dikkat çekerken, bu sanatın doğru kullanıldığında yalan olmadığını, aksine örtülü bir doğruluk olduğunu savunur. Feyyâz'a göre tevriye, edebi eserlerde estetik bir değer taşır ve okuyucunun zihnini meşgul ederek onu düşünmeye sevk eder. Bu yönüyle tevriye, edebi metinlere derinlik ve zenginlik katar.¹²⁰

Feyyâz, tevriyenin tarihsel ve dini bağlamlarda nasıl kullanıldığını da örneklerle açıklamaktadır. Hz. Muhammed'in (sav) ve Ebu Bekir'in (r.a.) hayatlarından verilen örneklerle, tehlikeli durumlarda gerçeği gizlemenin bir yolu olarak kullanıldığını dikkat çekmektedir.¹²¹ Ancak verilen örneklerle dikkat çekerek tevriyenin zor ve karmaşık durumlarda bile doğruluk ve dürüstlükten ödün vermeden kullanılabileceğini ifade etmektedir.¹²²

Feyyâz, "القائلون بوجودها في القرآن الكريم وأقوالهم" (Kur'an-ı Kerim'de Tevriyenin Varlığını Savunanlar ve Görüşleri) başlığı altında, Kur'an'da tevriye sanatının varlığına dair tarihsel bir perspektif sunmaktadır. Bu bağlamda, tevriyenin Kur'an'da bulunduğunu savunan önde gelen belagatçıların görüşlerini ve argümanlarını incelemektedir.¹²³

Feyyâz, tevriyenin Kur'an'da varlığını savunan ilk ismin Sekkâkî olduğunu belirterek, onun tevriyeyi Kur'an'ın belagatli üslubunun bir göstergesi olarak değerlendirdiğini ifade eder. Ardından, Kazvîni, İbn Ebi'l-Isba', Hamevî ve Suyutî gibi önemli belagat alimlerinin de Sekkâkî'nin görüşlerini benimseyerek tevriyenin Kur'an'daki varlığını desteklediklerini aktarır.¹²⁴ Feyyâz, bazı belagat alimlerinin Zemahşerî'yi, Kur'an'da tevriyenin varlığını kabul edenler arasında sayma eğiliminde olduklarını belirtmektedir. Ancak, Zemahşerî'nin eserlerinde tevriye kavramından

113 Hasan b. İsmâil b. Hasan b. Abdurrazzâk el-Cenâhî, *Min Kadâyâ'l-belâğati ve'n-nakdi 'inde Abdülkâhir el-Cürçânî*, 1402, 205-206.

114 Cenâhî, *Min Kadâyâ'l-belâğati ve'n-nakdi 'inde Abdülkâhir el-Cürçânî*, 206.

115 Muhammed Câbir el-Feyyâz, "et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ", *El-Mecma'ü'l-İlmîyyü'l-İrâkî 2 (1983)*, 232-233.

116 Feyyâz, "et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ", 234-261.

117 Feyyâz, "et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ", 254-261.

118 Feyyâz, "et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ", 239-244.

119 Feyyâz, "et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ", 240.

120 Feyyâz, "et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ", 241-242.

121 Feyyâz, "et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ", 241.

122 Feyyâz, "et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ", 242.

123 Feyyâz, "et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ", 261-264.

124 Feyyâz, "et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ", 261-263.

doğrudan bahsetmediğini, bunun yerine “tahyil” (hayal ettirme) konusunu ele aldığını vurgulamaktadır. Yazara göre, Zemahşerî'nin bahsettiği tahyil kavramı ile tevriye kavramı eşdeğer değildir. Bu nedenle, Zemahşerî'yi tevriyenin Kur'an'da varlığını kabul edenler arasında saymanın yanlış bir değerlendirme olduğunu savunmaktadır.¹²⁵

Feyyâz, makalesinde yer alan “وخلو القرآن الكريم منها” (Kur'an-ı Kerim'de Tevriyenin Olmaması) başlığı altında Kur'an-ı Kerim'de tevriyenin bulunmadığı görüşünü savunmakta ve tevriyeye örnek olarak gösterilen ayetleri incelemektedir.¹²⁶ Feyyâz, bu ayetlerin gerçekte tevriye içermediğini, aksine Allah'ın kudretini, hükümlerliğini ve sıfatlarını anlatan açık ve mecazi anlamlar taşıdığını belirtmektedir.¹²⁷

2.4. Tevriye Örneği Olarak Sunulan Ayetlerin Farklı Şekilde Yorumlanması

Tevriyenin Kur'an'da bulunmadığını iddia eden Feyyâz'ın argümanlarını derinlemesine incelemek için, daha önce tevriye örneği olarak sunulan ayetlerin bu perspektiften yeniden ele alınması büyük önem taşımaktadır. Bu yaklaşım, aynı ayetler üzerinden farklı yorumların nasıl ortaya çıktığını gösterme fırsatı sunmaktadır. Bu bağlamda, tevriye savunucularının öne sürdüğü ayetler tek tek incelenmiş, Feyyâz'ın söz konusu ayetleri nasıl yorumladığı, hangi dilbilimsel veya belagat prensiplerini kullandığı detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً :

“İşte bugün senin cesedini kurtaracağız ki, senden sonra gelenler için bir ibret olsun!”¹²⁸

Bu ayet, Firavun'un denizde boğulmasının ardından Allah'ın, onun bedenini bir ibret vesikası olarak çıkaracağını bildirmektedir. Daha önce belirtildiği üzere bazı belâgat bilginleri, ayette geçen “بدن” kelimesini “zırh” anlamında yorumlayarak tevriye olduğunu iddia etmişlerdir.¹²⁹ Ancak Feyyâz, bu yorumu kabul etmez. Ona göre ayette geçen “بدن” kelimesi, Firavun'un cansız bedenini ifade etmektedir. Zira ayet, Firavun'un boğulması olayını anlatmaktadır. Bu bağlamda “beden” kelimesinin “zırh” anlamında kullanılması hem dil bilgisi kurallarına hem de olayın akışına uygun değildir.¹³⁰ Ayrıca ayetin temel amacı, Firavun'un uğradığı hazin sonu gözler önüne sererek insanlara ibret vermektir. Bu nedenle, “beden” kelimesinin “zırh” anlamında kullanılması, ayetin bu amacına hizmet etmemektedir. Feyyâz, bu ayette tevriye aramak yerine, ayetin açık anlamının daha uygun olduğunu savunmaktadır. Ona göre, Allah'ın Firavun'un cansız bedenini bir ibret vesikası olarak çıkarması, O'nun kudretinin ve adaletinin bir göstergesidir.¹³¹

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى :

“Rahmân olan Allah arşa istivâ etmiştir.”¹³²

Bu ayet, Allah'ın Arş'a istiva etmesini bildirmektedir. Bazı belagatçılar, bu ayette geçen “استوى” (istevâ) kelimesinde tevriye olduğunu iddia etmişlerdir.¹³³ Ancak Feyyâz, bu görüşü reddederek ayetin Allah'ın hükümlerliğini ve kudretini ifade eden mecazi bir anlam taşıdığını savunur.¹³⁴ Feyyâz, “istevâ” kelimesinin Arapçadaki farklı anlamlarını inceleyerek, bu kelimenin “yükselmek, hâkim olmak, egemen olmak” gibi anlamlar da taşıdığını belirtir.¹³⁵ Ayrıca erken dönem İslam alimlerinin bu ayeti nasıl yorumladığını inceleyen Feyyâz, bu alimlerin genellikle “istevâ” kelimesini Allah'ın sıfatlarına uygun bir şekilde, “hükümlerlik, egemenlik” anlamlarında yorumladıklarını gösterir.¹³⁶ Feyyâz, bu ayetin Allah'ı cisimleştirmeden (teşbih) ve O'nun sıfatlarını inkâr etmeden (ta'til) anlaşılması gerektiğini vurgular. Ona göre, Allah'ın Arş'a istiva etmesi, O'nun evrene ve tüm varlıklara olan mutlak hakimiyetini ifade etmektedir. Dolayısıyla Feyyâz, ayetin tevriye içermediğini, aksine Allah'ın yüceliğini ve hükümlerliğini ifade eden açık bir anlam taşıdığını savunur.¹³⁷

125 Feyyâz, “et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ”, 263-264.

126 Feyyâz, “et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ”, 264-278.

127 Feyyâz, “et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ”, 275.

128 Yûnus, 10/92.

129 Suyûtî, *Mu'terakû'l-akran fi i'cazi'l-Kur'ân*, 1/284; *Suyûtî, el-Îtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 3/286.

130 Feyyâz, “et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ”, 277.

131 Feyyâz, “et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ”, 277-278.

132 Tâhâ, 20/5.

133 bn Hicce el-Hamevî, *Hizanetü'l-edeb*, 2/339; Zerkeşî, *el-Burhan fi ulûmi'l-Kur'ân*, 3/445; *Suyûtî, el-Îtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 3/287.

134 Feyyâz, “et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ”, 269.

135 Feyyâz, “et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ”, 269.

136 Feyyâz, “et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ”, 268-270.

137 Feyyâz, “et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ”, 270.

“Göğü kudretimizle biz kurduk ve şüphesiz biz genişletmekteyiz.”¹³⁸

Bu ayet, Allah'ın gökyüzünü “elleriyle” bina ettiğini bildirmektedir. Bazı belagatçılar, bu kelimenin gerçek ve mecaz şeklinde iki anlamı olduğunu; ancak ilk akla gelen “el” anlamının kastedilmediğini, Allah'ın kudreti olan ikinci anlamının kastedildiğini belirterek ayette tevriye olduğunu iddia etmişlerdir.¹³⁹ Ancak Feyyâz, bu yorumu reddederek ayette geçen “أيدٍ” (eyd) kelimenin sözlükte zaten “kudret” anlamını taşıdığını, burada herhangi bir mecâzî anlatıma gidilmemesi gerektiğini savunmaktadır.¹⁴⁰ Ayrıca Feyyâz, erken dönem İslam alimlerinin bu ayette geçen “eyd” kelimesini sözlük anlamıyla “güç, kuvvet” anlamlarında yorumladıklarını belirterek görüşünü teyit etmeye çalışmaktadır.¹⁴¹ Feyyâz, bu ayette tevriye aramak yerine, ayetin Allah'ın gücünü ve yaratma kudretini vurgulayan açık anlamının daha uygun olduğuna savunur. Ona göre, Allah'ın gökyüzünü “ellerimizle bina ettik” ifadesi, O'nun sınırsız gücünü ve yaratıcılığını vurgulayan bir mecazdır.¹⁴²

Feyyâz, Kur'an'ın Arap diliyle indirilmiş olmasının, Arap edebiyatındaki tüm sanatların Kur'an'da da bulunması gerektiği anlamına gelmediğini belirtir. Ona göre, Kur'an'ın Arapça olması, Arap edebiyatının üslubunu ve inceliklerini kullandığı anlamına gelir, ancak bu, Arap edebiyatındaki her unsurun Kur'an'da da bulunacağı anlamına gelmez.¹⁴³ Ayrıca yazar, Kur'an'ın çok yönlü ve derin anlamlar taşıyan bir metin olduğunu, ancak bu durumun tevriye sanatının Kur'an'da bulunduğu anlamına gelmediğini, Kur'an'ın zenginliğinin ve derinliğinin, onun edebi ve anlam bakımından yüksek değerinden kaynaklandığını vurgulamaktadır.¹⁴⁴

Feyyâz'a göre, Kur'an ayetlerinde kullanılan her kelime ve ifade, tek bir kesin anlam taşımaktadır. Bu anlam, ayetin bağlamı ve Kur'an'ın genel mesajı dikkate alındığında rahatlıkla anlaşılabilir.¹⁴⁵ Tevriye gibi bir sanatın kullanılmasına gerek yoktur. Feyyâz, bu görüşünü desteklemek için çeşitli ayetleri örnek olarak göstermiş ve bu ayetlerin anlamlarını detaylı bir şekilde incelemiştir.¹⁴⁶

Yazara göre Tevriye sanatının özünde, bir kelimenin veya ifadenin birden fazla anlama gelecek şekilde kullanılması yatar. Bu sanatın temel amacı, ifadenin ilk bakışta anlaşılabilir anlamının arkasında gizli bir anlam barındırmasıdır.¹⁴⁷ Ayrıca tevriye sanatının doğası, okuyucuyu yanıltma veya kafa karışıklığına yol açma potansiyeli taşımaktadır.¹⁴⁸ Bu bağlamda yazar, Kur'an'ın mesajının net ve anlaşılır olması gerektiğini savunurken, Tevriye sanatının bu netliği bulanıklaştırabileceğini ileri sürer.¹⁴⁹ Bu nedenle, Tevriye sanatının Kur'an'da kullanılması, onun açık ve doğrudan iletişim kurma amacıyla çelişmektedir.¹⁵⁰

Feyyâz'ın görüşüne göre, tevriye sanatının doğası gereği içerdiği belirsizlik ve çok anlamlılık, Kur'an'ın evrensel mesajının anlaşılmasını zorlaştırabilir. Kur'an'ın farklı kültürlerden ve dillerden insanlara hitap ettiği düşünüldüğünde, Tevriye sanatının kullanımı, bu evrensel mesajın doğru bir şekilde aktarılmasını engelleyebilir.¹⁵¹

2.5. Görüşlerin Karşılaştırılması ve Değerlendirilmesi

Tevriyenin Kur'an'da var olup olmadığı konusu, İslam düşünce tarihinde, özellikle belagat ve tefsir alanlarında, önemli bir tartışmaya yol açmıştır. Bu tartışma, klasik dönemden itibaren dilciler ve müfessirler arasında farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Modern dönemde de akademik çalışmalar bu tartışmayı sürdürmüştür.

Tevriyenin Kur'an'da varlığını savunanlar, bu sanatın ayetlerin anlamını derinleştirdiğini ve Kur'an'ın belaga-

138 ez-Zâriyât, 51/47.

139 Kazvîni, *el-İdâh*, 267; Bahâüddîn es-Sübkî, *Arûsü'l-efrâh*, 2/243; İbn Hicce el-Hamevî, *Hizanetü'l-edeb*, 2/245.

140 Feyyâz, “et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ”, 274.

141 Feyyâz, “et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ”, 273-274.

142 Feyyâz, “et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ”, 274-275.

143 Feyyâz, “et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ”, 266.

144 Feyyâz, “et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ”, 266.

145 Feyyâz, “et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ”, 267-268.

146 Feyyâz, “et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ”, 268-277.

147 Feyyâz, “et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ”, 239.

148 Feyyâz, “et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ”, 265.

149 Feyyâz, “et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ”, 267.

150 Feyyâz, “et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ”, 268.

151 Feyyâz, “et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ”, 279.

tini artırdığını savunur. Onlara göre, tevriye sanatı, Kur'an'ın edebi zenginliğini ve çok katmanlı anlamlarını ortaya koyar. Bu görüşe göre, tevriye, Kur'an'ın mesajını daha etkili bir şekilde iletmesine yardımcı olur. Tevriyenin Kur'an'da varlığını reddedenler ise, bu sanatın belirsizlik ve çok anlamlılık içerdiğini, bu durumun Kur'an'ın net ve anlaşılır mesajını bulanıklaştırabileceğini savunur. Onlara göre, Kur'an'ın mesajı açık ve doğrudan olmalıdır.

Tevriyeyi savunanlar, tevriyeyi Kur'an'ın belagatli üslubunun bir göstergesi olarak değerlendirmişlerdir. Onlar, Kur'an'ın Arap edebiyatının üslubunu ve inceliklerini kullandığını, bu nedenle tevriye gibi sanatsal unsurların Kur'an'da bulunmasının doğal olduğunu belirtmişlerdir. Bu görüşe göre, Kur'an, Arap edebiyatının zenginliklerini ve inceliklerini kullanmak suretiyle, daha etkili bir şekilde mesajını iletir. Ancak, karşı çıkanlar, Kur'an'ın Arap diliyle indirilmiş olmasının, Arap edebiyatındaki tüm sanatların Kur'an'da da bulunması gerektiği anlamına gelmediğini savunmuşlardır. Onlara göre, Kur'an'ın zenginliği ve derinliği, onun edebi ve anlam bakımından yüksek değerinden kaynaklanmaktadır. Bu görüşe göre, Kur'an'ın mesajı, Arap edebiyatının sanatlarından bağımsız olarak, kendi içinde zengin ve derindir.

Tevriyenin varlığını savunanlar, bu sanatın ayetlerin anlamını zenginleştirdiğini ve okuyucuyu derin düşünmeye sevk ettiğini savunmaktadır. Bu görüşe göre, tevriye, okuyucuyu Kur'an'ın mesajını daha iyi anlamaya ve derinlemesine düşünmeye teşvik eder. Fakat buna karşı çıkanlar, tevriyenin doğası gereği içerdiği belirsizlik ve çok anlamlılığın, Kur'an'ın evrensel mesajının doğru bir şekilde aktarılmasını engelleyebileceğini savunur. Bu görüşe göre, tevriye, Kur'an'ın mesajını karıştırmaya ve anlamını bulanıklaştırmaya neden olabilir.

Kanaatimizce bu tartışmanın temel nedeni, “tevriye” kavramının terim anlamı ve kullanım amacından kaynaklanmaktadır. Zira tevriye, kısaca “biri yakın, diğeri uzak en az iki anlamı bulunan bir lafzın, gizli bir karine ile uzak anlamının kastedilmesi” olarak tanımlanır. Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere, tevriyede kastedilen anlamı kasıtlı olarak muhataptan gizleme ve onu yanıltma amacı bulunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, Kur'an'da tevriyenin bulunmadığını savunanların görüşü daha isabetli görünmektedir. Çünkü bu düşünce, Kur'an'ın yol gösterici ve açıklayıcı prensibiyle açıkça çelişmektedir.

Bu çelişkinin ortadan kaldırılması için ya tevriyenin kullanım amacı farklı yorumlanmalı ya da terim anlamında birtakım değişiklikler yapılmalıdır. Örneğin, “tevriyenin genelde bir anlamı muhataptan kasıtlı olarak gizleme amacını içerdiği, ancak bazen muhatapı derin düşünmeye sevk etme amacıyla da kullanılabilir” şeklinde bir yorum ile kullanım amacının sadece gizleme olmadığı şeklinde yorumlanabilir. Bu şekilde anlaşıldığında, tevriyenin Kur'an'ın net ve açıklayıcı mesajı ile çelişmeyeceği söylenebilir.

Tevriye kavramında yapılacak bir yorum da söz konusu tartışmalara bir çözüm getirebilir. Örneğin “tevriye (anlamı gizleme) kavramının sadece bilinçli gizleme anlamına gelmediği bazen ibareden kaynaklı bir “teverî”den (anlamın gizli kalması) de bahsetmek mümkündür” şeklinde bir yorum ile tevriyenin terim anlamı genişletilebilir. Zira, Kur'an'ın çok anlamlı bazı kelimeleri kullanması, muhatapın yüzeysel bir okumada ilk etapta zihninde en çok kullanılan anlamın belirmesine ve böylece asıl kastedilen anlamın gözden kaçmasına neden olabilir. Dolayısıyla, ibareden kaynaklı anlamın muhatap tarafından gizli kalması; ancak biraz düşünmesi ile anlamın belirginleştiği söylenebilir.

Bu tartışmaların ortaya çıkmasının bir diğer sebebi, belagat alt dallarındaki terimlerin birbirine karıştırılması veya yanlış bir şekilde karşıt olarak algılanmasıdır. Örneğin, bir ifade meânî açısından «müsned ileyh», beyan ilmi açısından “meczaz” ve bedi ilmi açısından “tevriye” olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla, istiare veya kinaye içeren bir ifade veya cümlenin bedi ilmi açısından tevriye olarak değerlendirilmesi mümkündür. Bu kavramların birbiriyle çelişkili gibi algılanması, söz konusu tartışmaların ortaya çıkışında önemli bir etken olarak görülmektedir.

Sonuç

Tevriye sanatı, Arap edebiyatının en zarif ve düşündürücü belagat unsurlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir kelimenin hem yakın hem de uzak anlamlarını ustaca kullanarak, okuyucuyu derin düşünmeye sevk eden bu sanat, metinlere çok katmanlı bir anlam zenginliği katmaktadır. Tevriyenin bu özelliği, onu sadece edebi bir süs olmaktan çıkarıp, düşünce ve ifade derinliğini artıran güçlü bir retorik araca dönüştürmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de tevriye sanatının varlığı konusu, İslam alimleri arasında asırlardır süregelen canlı bir tartışma konusu olmuştur. Bu tartışma, Kur'an'ın edebi inceliklerini anlama çabasının yanı sıra, ilahi mesajın yorumlanması ve anlaşılması konusundaki farklı yaklaşımları da yansıtmaktadır. Sekkâkî, Kazvînî ve Suyûtî gibi klasik dönem alimleri, Kur'an'da tevriyenin varlığını savunarak, bu sanatın ilahi kelamın belagatini ve derinliğini artırdığını ileri sürmüşlerdir. Bu alimler, tevriyenin Kur'an ayetlerinde kullanımının, okuyucuyu daha derin düşünmeye ve ayetlerin çok boyutlu anlamlarını keşfetmeye teşvik ettiğini savunmuşlardır.

Öte yandan, Teftâzânî gibi bazı alimler, Kur'an'da tevriye için verilen örneklerin tevriye içermediği; aslında mecaz veya istiare gibi diğer belagat sanatlarına ait olduğunu iddia etmişlerdir. Bu görüş, Kur'an'ın mesajının açık ve net olması gerektiği düşüncesinden hareketle, tevriyenin potansiyel belirsizliğine karşı bir itiraz niteliği taşımaktadır.

Günümüzde de bu tartışma, çağdaş Arap edebiyatı ve İslam araştırmaları alanında canlılığını korumaktadır. Muhammed Cabir el-Feyyâz gibi çağdaş belagatçılar, Kur'an'ın evrensel mesajının netliği ve anlaşılabilirliği üzerinde durarak, tevriyenin Kur'an'da bulunmadığını savunmaktadırlar. Bu yaklaşım, tevriyenin çok anlamlılığının ve potansiyel belirsizliğinin, Kur'an'ın açık ve evrensel mesajıyla çelişebileceği endişesini yansıtmaktadır.

Tevriyenin Kur'an'da kullanılıp kullanılmadığı konusundaki bu farklı görüşler, aslında tevriye sanatının doğası ve işlevi hakkındaki farklı anlayışlardan kaynaklanmaktadır. Eğer tevriye, okuyucuyu yanıltmak veya mesajı gizlemek için kullanılan bir araç olarak görülürse, Kur'an'da yeri olmadığı düşünülebilir. Ancak tevriye, okuyucunun aktif katılımını teşvik eden, düşünce ufkunu genişleten ve metnin anlamını zenginleştiren bir araç olarak kabul edilirse, Kur'an'daki varlığı daha anlaşılır hale gelmektedir.

Bu tartışmalar, Kur'an'ın edebi ve retorik özelliklerinin daha derin anlaşılması için önemli bir zemin oluşturmaktadır. Aynı zamanda, kutsal metinlerin yorumlanmasında edebi sanatların rolü ve önemi hakkında daha geniş bir tartışmayı da beraberinde getirmektedir. Tevriye sanatının Kur'an'daki potansiyel varlığı, ilahi mesajın çok boyutluluğunu ve derinliğini vurgulamakta, aynı zamanda okuyucuyu ayetler üzerinde daha fazla tefekkür etmeye davet etmektedir.

Sonuç olarak, tevriye sanatı, Arap edebiyatının zengin mirasının önemli bir parçası olarak, metinlere derinlik ve incelik katmaya devam etmektedir. Kur'an-ı Kerim'de tevriyenin varlığına dair süregelen tartışmalar, İslami ilimlerde ve Arap edebiyatında canlı bir araştırma alanı oluşturmaktadır. Bu tartışmalar, Kur'an'ın edebi mucizesini anlamak, ilahi mesajın çok katmanlı yapısını keşfetmek ve kutsal metnin yorumlanmasında farklı yaklaşımların önemini vurgulamak açısından büyük değer taşımaktadır. Gelecekteki araştırmalar, tevriye sanatının Kur'an tefsirindeki potansiyel rolünü daha derinlemesine inceleyerek, İslami ilimlere ve Arap edebiyatına yeni bakış açıları kazandırabilir. Bu çalışmalar, aynı zamanda kutsal metinlerin edebi analizinde interdisipliner yaklaşımların önemini de vurgulayacaktır.

Kaynakça

- Alevî, Ebû İdris İmam Müeyyed-Billah Yahyâ b. Hamza b. Ali b. İbrahim Hüseyini el-. *et-Tirâzü'l-mütezammin li-esrâri'l-belâga ve 'ulûmi hakâiki'l-i'câz*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-asriyye, 2002.
- Atik, Abdülazîz. *İlmü'l-bedî'*. Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye. Erişim 26 Temmuz 2024.
- Bahâüddîn es-Subkî, Ebû Hâmid Ahmed b. Ali b. Abdilkafî. *Arûsü'l-efrâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Asriyye, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir. I-IX Cilt. yy: Dâru Tavku'n-Necât, 1. Basım, 1422.
- Bulut, Ali. "Kur'an-ı Kerim'in Anlaşılmasında Belagatın Rolü: Tevriye Sanatı Örneği". *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar (Sempozyum)*, 67-92.
- Cenâhî, Hasan b. İsmâil b. Hasan b. Abdurrazzâk el-. *Min Kadâyâ'l-belâğati ve'n-nakdi 'inde Abdülkâhir el-Cürcânî*, 1402.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad. *es-Sihâh tacü'l-luga ve shâhi'l-Arabiyye*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1990.
- Coşkun, Menderes. "Tevriye ve Çeşitleri Üzerine Düşünceler". *Journal of Turkish Studies* 2/Volume 2 Issue 4 (21 Ekim 2019), 248-261.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahman. *Esrâru'l-belâga fî ilmi'l-beyân*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2001.
- Dusûkî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiyetü'd-Dusûkî 'alâ muhtasari'l-ma'ânî*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-mektebeti'l-'asriyye, 2007.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellam el-Herevi el-Ezdi. *Garîbü'l-hadis*. thk. Muhammed Abdülmuin Han. Haydarabad: Mektebetü Daireti'l-Maari'î'l-Osmaniyye, 1384.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî. *Tehzîbu'l-lüga*. thk. Muhammed Ivaz. 8 Cilt. Beyrut: Dâr-u İhyâ't-türas, 2001.
- Ferâhidî, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr. *Kitâbü'l-'ayn*. Beyrut: Dârü'l-mektebeti'l-hilâl, ts.
- Feyyâz, Muhammed Câbir. "et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'ânî'l-Kerimi minhâ". *El-Mecma'ü'l-'İlmîyyü'l-'Irâkî* 2 (1983), 232-279.
- Feyyûd, Abdulfettâh Besyûnî. *İlmü'l-bedî'*. Kahire: Dârü'l-Âlemi's-Sakafiyye, 1998.
- Hafâcî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed el-Misrî. *Hâşiyetü's-Şihâb alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdir, ts.
- Halebî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Yusûf. *ed-Durru'l-masûn fî ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. 11 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-kalem, ts.
- Halêbî, Şehâbuddîn Mahmûd. *Hüsni't-Tevessül ilâ Sinâ'ati't-Terassul*. Mısır: el-Matba'atü'l-Vehbiyye, 1298.
- Halîfe, Ahmed Abdülmecîd. "Belâgatü't-tevriye ve eseruha fî te'vili'-âyâti'l-Kur'ânîyye". *Mecelletü külliyyeti'l-âdâb Câmîati'z-Zakâzîk* 56 (2011), 1-45.
- Haşimî, es-Seyyid Ahmed. *Cevâhiru'l-belâga fî'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, ts.
- İbn Aşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-neşr, 1984.
- İbn Ebi'l-Isba', Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm (Abdüsselâm) b. Abdilvâhid b. Zâfir el-Misrî. *Tahrîrü't-tahbîr fî smaati's-şî'r ve'n-nesr ve beyânî i'câzi'l-Kur'an*. Kahire: el-Meclisü'l-A'la li's-Şuuni'l-İslamiyye, 1383.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *Makâyisi'l-luga*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1979.
- İbn Hicce el-Hamevî, Ebû'l-Mehasin Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ali. *Hizanetü'l-edeb ve gayetü'l-ereb*. Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hilal, Dâru'l-Bihâr, 2004.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- İbn Münkız, Ebû'l-Muzaffer Müeyyidüddeve Üsâme b. Mürşid. *el-Bedî' fî nakdi's-şî'r*. [Kahire]: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1960.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr b. Beşşar Muhammed b. Kâsım b. Muhammed. *Kitâbü'l-ezdâd*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1987.
- İbnü'n-Nazım, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Muhammed b. Abdullah İbn Malik. *el-Misbah fî'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. thk. Hüsnî Abdülcelil Yusuf. [Kahire]: Mektebetü'l-Âdâb, 2001.
- İsferâyînî, Ebû İshâk 'İsâmüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. 'Arabşah. *el-Atvel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-'ulûm*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2001.
- Kazvînî, Ebû'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer b. Ahmed el-. *el-İdâh fî ulûmi'l-belâga*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.
- Lâşîn, Abdülfettah. *el-Bedî' fî dav'i esâlîbi'l-Kur'an*. Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1999.
- Matlûb, Ahmed. *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-belâğîyye ve tetavvürühâ*. Bağdat: Matbuatü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-'Irakî, 1986.
- Merâgî, Ahmed Mustafâ. *Ulûmu'l-belâga: el-Beyân el-meân el-bedî'*. Beyrut: Karacan Yay., 2. Basım, 1993.
- Meydânî, Abdurrahman b. Hasan Habenneke. *el-Belâgatü'l-Arabiyye usûsuhâ ve ulûmuhâ ve funûnuhâ*. 2 Cilt. Dımaşk: Dârul'l-kalem, 1996.
- Muhammed Alî, Aşrî Muhammed. "et-Tevriye Dirase Tedâvuliyye". *Mecelletü Külliyyeti Dâri'l-ulûm* 35/112 (2018), 179-220.

- Muhammed Ebû Musa, Muhammed. *el-Belâgatü'l-Kur'âniyye fî tefsîri'z-Zemahşeri ve eseruhâ fi'd-dirâsâti'l-belâgiyye*. Kahire: Dâru't-Tezamün, 1988.
- Mut'inî, Abdülazim İbrâhim Muhammed el-. *Hasaisü'ta'biri'l-Kur'âni ve simatuhü'l-belagiyye*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1992.
- Mütevellî, Numan Abdüssemî. *Efvâkî't-tevriye Hilvetü'l-keâm ve Müt'atü'l-efhâm*. Dısûk: Dâru'l-İlmi ve'l-Îmân li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2020.
- Nüveyrî, Şehabeddin Ahmed b Abdülvehhab b. Muhammed. *Nihâyetü'l-ereb fi'fünûni'l-edeb*. Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 1423.
- Rabî'i, Ekrem Ferac er-. *el-Hitâbü'l-i'lâmi ve taktîkü isti'mâl müfâratü't-tevriye*. Kahire: Dâru'l-Fecr li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2017.
- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *et-Tefsîrü'l-kebir = Mefâtihü'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Saîdî, Abdülmüteâl. *Bugyetü'l-idâh li-Telhîsi'l-Miftâh fî ulûmi'l-belâga*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 17. Basım, 2005.
- Saraç, M. A. Yekta. "Tevriyedeki İham". İlmî Araştırmalar 13 (2002), 133-149.
- Sekkâkî, Ebü Ya'kub Siraceddin Yusuf b. Ebü Bekr b. Muhammed. *Miftâhü'l-ulûm*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- Siyâlkûtî, Abdülhakîm b. Şemsiddîn Muhammed. *Hâşiyetü's-siyâlkûtî 'alâ kitâbi'l-mutavvel*. Kum: Menşürâtü'r-Radî, 1983.
- Sultan, Münîr. *el-Bedî Te'sîl ve Tecdîd*. İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1986.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. el-Hey'etu'l-Mısriyye el-âme li'l-kitâb, 1974.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-Müzhir fî ulûmi'l-luga ve envâihâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-. *Mu'terakü'l-akran fî i'cazi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Şîrâzî, Seyyid Murteza el-Hüseyinî. *Risâle fî't-tevriye mevdûan ve hükmen*. Necef: Müessetü't-Tükâ es-Sekâfiyye, 2018.
- Teftazânî, Sa'deddîn Mesûd b. Ömer b. Abdullah. *el-Mutavvel şerhu telhîsi miftahi'l-ulûm*. Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Teftazânî, Sa'deddîn Mesûd b. Ömer b. Abdullah. *Muhtasarü'l-meânî*. Kum: Dâru'l-fıkr, 1411.
- Tibi, Şerefeddin Hüseyin b. Muhammed b. Abdullah. *Fütühü'l-gayb fî'l-keşf an kınâi'r-reyb = Hâşiyetü't-Tibî ale'l-Keşşâf*. Dübey: Caizetu Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerim, 2013.
- Zagde, İbtisam - Karha, Akile. *Belâgatü't-tevriye fî'l-Kur'âni'l-Kerîm sûretü'n-Nisâi enmüzece*. Cicele: Cicele Üniversitesi, Lisans Tezi, 2016.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b Ömer b Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1986.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah . *el-Burhan fî ulumi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957.

Extended Abstract

Tawriya, a sophisticated rhetorical device in Arabic literature, adds layers of meaning to text by employing a word or phrase with both an apparent and a deeper, often concealed, meaning. This article delves into the complex debate surrounding tawriya's presence and function within the Quran, examining the perspectives of classical and contemporary scholars. This debate is not merely an academic exercise; it touches upon fundamental questions about the nature of divine revelation, the interpretation of sacred texts, and the very essence of communication between the divine and humanity.

The article begins by laying a solid foundation for understanding tawriya. It meticulously traces the term's etymological roots, revealing its connection to concepts of concealment and unveiling. This etymological exploration illuminates the core of tawriya: the art of subtly revealing a hidden truth while simultaneously veiling it within a more readily apparent meaning. The article then distinguishes tawriya from related literary devices such as metaphor, allusion (kinaya), and istiḥdam (double use of a word). While these devices share some common ground with tawriya, the article emphasizes the unique characteristic of tawriya: the *intentional* concealment of a secondary meaning behind a more readily apparent one. This intentionality is crucial, as it distinguishes tawriya from mere ambiguity or coincidence.

To further clarify the concept, the article categorizes tawriya into four distinct types: murrashsha (strong), mubayyana (clear), mujarrada (plain), and muhayya'a (prepared). Each type is illustrated with examples from Arabic poetry, demonstrating the versatility and nuanced application of this rhetorical device. Murrashsha tawriya, for instance, uses a prominent feature related to the apparent meaning to further obscure the intended meaning. Mubayyana tawriya, on the other hand, includes an element that directly points to the intended meaning, making the tawriya more readily apparent. These categories provide a framework for analyzing the different ways in which tawriya can be employed, highlighting its adaptability to various contexts and purposes.

The article then shifts its focus to the significance of tawriya in Arabic literature. It emphasizes tawriya's ability to add depth and complexity to texts, stimulating intellectual engagement and encouraging readers to actively participate in the process of meaning-making. Moreover, tawriya offers a nuanced approach to communication, allowing for the expression of sensitive or contentious matters with a degree of subtlety and diplomacy. This aspect of tawriya is particularly relevant in social and political contexts where direct expression might be met with resistance or hostility.

The core of the article examines the long-standing debate surrounding tawriya in the Quran. It notes the scarcity of explicit references to tawriya, or similar rhetorical terms, in early Quranic commentaries. This absence is attributed to the nascent stage of rhetorical studies during that period. The article then traces the evolution of rhetorical analysis in Quranic interpretation, highlighting the pivotal role of scholars like Abd al-Qahir al-Jurjani in establishing rhetoric as a key tool for understanding the Quran's eloquence. This development culminated in the extensive use of rhetorical devices by al-Zamakhsharī in his influential commentary, "al-Kashshāf." However, al-Zamakhsharī's use of the term "tahyil" introduces ambiguity, as its precise relationship to tawriya remains a point of contention.

With Sakkaki, rhetorical terminology gained greater clarity, and he explicitly championed the presence of tawriya in the Quran. He cited verses like 20:5 ("The Most Gracious is established on the Throne") and 39:67 ("And the earth entirely will be [within] His grip on the Day of Resurrection, and the heavens will be folded in His right hand") as evidence. These verses, according to Sakkaki, demonstrate how tawriya can be used to convey profound theological concepts without resorting to anthropomorphic interpretations of divine attributes. Subsequent scholars like Qazwīnī, Nuwayrī, al-Subkī, Ibn Hajar, and al-Suyutī built upon al-Sakkakī's work, further developing the argument for tawriya in the Quran and offering numerous additional verses as examples.

The article then presents the counterarguments against the presence of tawriya in the Quran, focusing on the influential critique of al-Taftāzānī. Referencing al-Zamakhsharī and al-Jurjanī, al-Taftāzānī argued that the verses presented as examples of tawriya were, in fact, instances of metaphor or representation (tamsil). He emphasized the importance of understanding the holistic meaning of the verses rather than fixating on individual words, suggesting that a focus on tawriya could lead to a fragmented and distorted understanding of the Quran's message. Contemporary scholars like Hasan al-Jinahi and Muhammad Jābir al-Fayyāz have echoed al-Taftāzānī's skepticism, with al-Fayyāz categorically rejecting the presence of tawriya in the Quran. Al-Fayyāz argues that tawriya's inherent ambiguity contradicts the Quran's emphasis on clarity and directness, potentially leading to misinterpretations and undermining its role as a guide for humanity. He proposes that what some perceive as tawriya in the Quran is actually the skillful use of metaphor or polysemous words, reflecting the richness and depth of the Arabic language rather than

a deliberate attempt to conceal meaning.

The article concludes by summarizing the key arguments on both sides of the debate, highlighting the complexities and nuances of the issue. It suggests that the disagreement stems from differing interpretations of tawriya's purpose and function. If tawriya is understood primarily as a means of deception or obfuscation, it seems incompatible with the Quran's role as a source of divine guidance. However, if viewed as a rhetorical tool for encouraging deeper reflection, stimulating intellectual curiosity, and enriching the understanding of the divine message, its presence in the Quran becomes more plausible. The article emphasizes the importance of this ongoing debate for a deeper understanding of the Quran's literary and rhetorical features, and for broader discussions on the role of literary devices in interpreting sacred texts. It suggests that the potential presence of tawriya highlights the multidimensionality of the divine message, inviting readers to engage in a more profound and nuanced contemplation of the Quran's verses. The debate, therefore, is not simply about the presence or absence of a specific rhetorical device, but about the very nature of divine communication and the ways in which humans engage with sacred texts.

KUR'AN VE ŞİFA: İBN BÂDÎS ÖRNEĞİ

Mehmet Fatih DEDE

Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, mfatihdede@hotmail.com,
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6659-6087>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 16/08/2024, Accepted / Kabul Tarihi: 14/11/2024
DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1534481>

Kur'an ve Şifa: İbn Bâdîs Örneği

Öz

İnsan, beden ve ruhtan müteşekkil yapısına bağlı olarak tarih boyunca en çok ihtiyaç hissettiği şeylerden biri hiç şüphesiz sağlıktır. Kişi zaman zaman bedenî veya ruhî kimi zaman da her iki tür hastalıklara birden duçar olabilmektedir. Bu hastalıklar nedeniyle kişinin yaşam şartları zorlaşır hatta hayatta kalması dahi imkansız hale gelebilir. Bu nedenle tarihe baktığımızda insanın sürekli olarak hem maddî hem de manevî şifa için uğraştığını; bunun için bedel ödemek durumunda kaldığını; bu konuda kendisine vaatte bulunanlara çok kolay bir şekilde inandığını ve bundan dolayı zaman zaman suistimale uğrayarak aldatılabildiğini de görmekteyiz. Bu konuya dinî yönden yaklaştığımızda Allah tarafından “şifâun lime fi's-sudûr” ve “şifâun ve rahmetun li'l-mu'minin” olarak tavsif edilen Kur'an-ı Kerim'in İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren şifa vesilesi olarak telakkî edildiğini görmekteyiz. Kur'an'da yer alan ve “şifa ayetleri” olarak adlandırılan ayetler, kendisinin şifa olduğunu ifade eden hadisler ve bazı sahabe uygulamaları nedeniyle Kur'an'ın hem maddî hem de manevî hastalıklara şifa olduğuna yönelik genel bir kabul vardır. Biz de bu çalışmamızda önce konu ile ilgili ayet ve hadisleri tespit edip “Kur'an'da şifa” konusunu ana hatlarıyla ortaya koyduktan sonra hem geleneğe hâkim olması hem de çağımızı bilmesi ve hayatı boyunca ıslah faaliyetleri için gayret etmiş olması hasebiyle bu konudaki değerlendirmelerinin önemli olduğuna inandığımız Cezayirli âlim ve ıslahatçı İbn Bâdîs'in İsrâ sûresinin 82. ayetinin tefsiri bağlamında konuya yaklaşımını ele almaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Şifa, İstişfa, Rukye, İbn Bâdîs, Tefsiru İbn Bâdîs.

The Qur'an And Healing: The Example of Ibn Bâdîs

Abstract

One of the things that human beings have needed the most throughout history, depending on their structure consisting of body and soul, is undoubtedly health. From time to time, a person may be afflicted with physical or mental illnesses, and sometimes both. Due to these diseases, the living conditions of the person become difficult and even survival may become impossible. For this reason, when we look at history, we see that human beings are constantly striving for both material and spiritual healing; that they are ready to pay a price for this; that they easily believe those who promise them this, and that they can be deceived by being abused from time to time because of this. When we approach this issue from a religious perspective, we see that the Holy Qur'an, which is described by Allah as “şifâun lime fi's-sudûr” and “şifâun wa rahmetun li'l-mu'minin”, has been considered as a means of healing since the early periods of Islam. Due to the verses in the Qur'an, which are called “healing verses”, the hadiths expressing that the Qur'an itself is healing, and the practices of some Companions, it has been generally accepted that the Qur'an is a cure for both material and spiritual diseases. In this study, after first identifying the relevant verses and hadiths and outlining the subject of “healing in the Qur'an”, we will try to discuss the approach of the Algerian scholar and reformer Ibn Bâdîs, whose evaluations on this subject are important because of his knowledge of the tradition, his knowledge of our age, and the fact that he was engaged in reform activities throughout his life, in the context of the exegesis of verse 82 of Surah al-Isrâ.

Keywords: Commentary, Healing, İstişfa (ask for healing), Ruqya, Ibn Bâdîs, Tafsir Ibn Bâdîs.

GİRİŞ

İnsan, ayette de belirtildiği üzere yüce Allah tarafından “أَحْسَنُ تَقْوِيمٍ / en güzel şekilde” yaratılmıştır.¹ Ancak zaman içerisinde maddi ve manevi birtakım sebeplerle insanoğlunun çeşitli fizyolojik ve/veya psikolojik hastalıklara yakalanması da hayatın olağan akışı içerisinde müşahade edilen gerçeklerdendir. Burada önemli olan hastalıklardan önce, hastalık esnasında ve hastalıklardan sonra takınılan tavidir. Hayatın her alanında olduğu gibi bu konuda da müslümanlar için doğru davranış şeklinin esasları Kur'an'da mevcuttur.

Allah'ın insanlara son mesajı olan Kur'an-ı Kerim çok geniş kapsamlı bir kitap olması bakımından içinde pek çok konu ve kavram bulunmaktadır. Kur'an'ın doğru anlaşılıp hayata tatbik edilebilmesinin en önemli şartlarından biri de Kur'anî kavramların doğru bir şekilde anlaşılmasıdır. Müslümanlar, bu kavramları doğru anlayıp uyguladıkları dönemlerde dengeli bir hayat yaşamış ve dünyaya çok önemli değerleri kazandıran İslam Medeniyetini inşa etmeye muvaffak olmuşlardır. Ancak zamanla şekilciliğin ön plana çıkması ve İslam'ın ruhundan uzaklaşılmasıyla Kur'anî kavramlar yanlış anlaşılmaya ve dar kalıplarla değerlendirilmeye başlanmıştır. Bunun neticesinde hurafeler ve batıl inançlar ortaya çıkmış ve maalesef giderek bunlar yaygınlaşmıştır.

Kur'an'da yer alan önemli kavramlardan biri de şifa kavramıdır. İnsanın en temel ihtiyaçlarından birinin sağlık olduğu göz önüne alındığında şifa kavramını doğru anlamının/anlatmanın ne kadar önemli olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira insan ruh ve bedenden oluşan bir yapıya sahip olup mutlu bir hayat yaşayabilmek için hem maddi hem de manevi hastalıklardan uzak olması gerekir. Bu yönüyle şifa konusu suiistimale de açık bir alandır. İnsanoğlu bazen çeşitli hastalıklar karşısında ümitsizliğe düşüp kendini çaresiz hissedebilmektedir. Bazen de, cahillikten kaynaklı sebeplerle, insanlar şifa ararken aldatılmakta ve istismar edilebilmektedirler. Bu aldatma ve istismara ne yazık ki kimi zaman din de alet edilmektedir. Bu ise insanların zamanla dini yanlış tanımlarına, dinden ve o dine mensup olanlardan soğumaya hatta nefrete sebep olabilmektedir. Bütün bu sebeplerden dolayı Kur'anî bir kavram olan şifa kavramının doğru bir şekilde anlaşılıp anlatılması çok önemli hale gelmiştir.

Kur'an'a baktığımızda bazı ayetlerde şifadan bahsedildiğini ve Kur'an'ın şifa kaynağı olarak tavsif edildiğini görmekteyiz. Biz de bu çalışmamızda şifa kavramını kısaca tahlil ettikten sonra Kur'an'da şifa ve Kur'an ile istişfa konuları üzerinde genel hatlarıyla durup konuyla ilgili hadislerle de yer vererek sünnetin de bu konudaki yerini aktararak konuyu ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışacağız. Daha sonra yakın dönemin önemli âlimlerinden olup ıslahatçılığı ve aksiyonerliği ile dikkat çeken ve Kur'an'ı baştan sona değil de kendi dönemine göre ihtiyaç hissedilen kısımlarını tefsir eden Abdülhamîd b. Bâdîs'in (ö. 1359/1940) Kur'an ve Şifa konusuna yaklaşımını ele almaya çalışacağız.

1. İbn Bâdîs'in Hayatı İlmî Şahsiyeti ve Eserleri

1.1. Hayatı ve İlmî Şahsiyeti

Tam adı Abdulhamid b. Muhammed el-Mustafa b. el-Mekkî b. Bâdîs olan müellif 4 Aralık 1887² veya 1889'da Kosantîne'de dünyaya geldi. Berberî Sanhâce kabilesine mensup olan İbn Bâdîs'in soyu Sanhâciye Devleti'nin kurucusu olan Mu'iz b. Bâdîs'e (ö. 1062) dayanır.³ İbn Bâdîs de es-Sanhâcî nisbesi ile bazı yazılar yazmıştır.⁴ Bâdîs ailesi sürekli olarak Cezayir'in önde gelen nüfuzlu ailelerinden olmuştur.⁵ Cezayir'in Fransa tarafından işgal edilmesinden sonra Fransızlar ile de iyi geçinen Bâdîs ailesi bu dönemde çeşitli görevler de üstlenmiştir.⁶ Bizzat müellifin babası da Fransız idaresinde önemli mevkiler edinmiştir. Bu durum ailenin ekonomik ve sosyal yönden durumunu güçlendirmesine karşın bazı çevrelerin eleştirilerine ve bu aileye şüphe ile yaklaşmalarına sebep olmuştur.⁷

İbn Bâdîs'in dedesi Mekkî b. Bâdîs kadılık görevini icra eden ve İslam fihhına muttali biriydi. Müellifin babası

1 Et-Tîn, 95/4.

2 ez-Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüdîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris, ed-Dimaşkî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-Melâyîn, 2002), 3/289.

3 İbn Bâdîs, Abdulhamid, *Âsâru İbn Bâdîs* (b.y.: Dâru ve Mektebetu's-Şirketi'l-Cezâiriyyeti, 1388), 1/72; İbn Bâdîs, Abdulhamid, *Tefsiru İbn Bâdîs* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1995), 6.

4 Nimetullah Akın, “Abdul ‘Hamid bin Bâdîs (1889-1940) Özelinde Cezayir Selefi Hareketi ve Hadis”, *EKEV Akademi Dergisi* XV/47 (2010), 215.

5 İbn Bâdîs, *Âsâru İbn Bâdîs*, 1/72; İbn Bâdîs, *Tefsiru İbn Bâdîs*, 6.

6 Mâzin Salâh Mutabbakânî, “İbn Bâdîs, Abdülhamîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/354.

7 Sabri Hizmetli, “Cezayir’li Çağdaş Alim İbn Badis ve Yenilikçiliği”, *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* VII/3-4 (1994), 223.

ise Kur'an hafızı olup Cezayir Yüksek Konseyi üyesiydi.⁸ Böyle bir ailenin ferdi olarak İbn Bâdîs eğitime hafızlık yaparak başladı. Muhammed el-Mâdâsî'den Kur'an Eğitimi alan müellif küçük yaşta hafızlığını tamamladı.⁹ Eğitime yeni başladığı sıralarda babasının kendisine şöyle dediği nakledilir: "Ey Abdülhamid! Dünyana ben kefilim. Sen de benim ahiretimi kurtar. Allah'ın huzuruna açık alınla çıkabileceğim salih ve âlim bir evlat ol."¹⁰ Bu sözlerden de anlaşılacağı üzere babası, oğlunu dünyevi makamlara değil uhrevi makamlara yönelik yetiştirme gayretinde olduğunu söyleyebiliriz. Bunu, babasının -imkânlarının elvermesine rağmen- oğlunu, o dönemin elit tabakasının çoğunun yaptığı gibi, Fransız okullarına değil de İslâmî ve geleneksel eğitimin verildiği kurumlara yönlendirmesinden de anlayabiliriz.¹¹ Babası, hafızlığını tamamladıktan sonra oğlunu bu minvalde yetiştirmek üzere ilmi ve takvası ile meşhur olan, Ticânî Tarikatına mensup Ahmed b. Ebû Hamdân el- Venîsî'nin yanına gönderdi. İbn Bâdîs Venîsî'den 19 yaşına kadar Arapça, fıkıh, tefsir ve hadis dersleri aldı.¹² Müellife özel önem veren Venîsî irşat ve davet faaliyetlerini olumsuz etkileyebileceğinden hareketle kendisinden hayatı boyunca resmi görev almamasını ve ilmi "ekmek" için değil "ilim" için okumasını tavsiye etti.¹³

Temel eğitimini Venîsî'nin yanında tamamlayan müellif 1908'de Tunus'a giderek meşhur Zeytune Üniversitesine kaydoldu. 1912 yılında buradan mezun olan İbn Bâdîs Şeyh Muhammed Tâhir b. Âşûr, Muhammed en-Nahli, Tâhir el-Cezâirî, Hıdır b. Hüseyin, Muhammed Kürd Ali, Beşir Safer ve Muhammed Sadık en-Neyfer gibi âlimlerle tanışmış ve onlardan ders almıştır. Zeytune'deki eğitimi müellifin ufkunun genişlemesine ve ümmetin sorunlarına daha geniş açıdan bakmasına ve ıslahatçı kişiliğinin gelişmesinde önemli etkileri olmuştur.¹⁴ Mezun olduktan sonra bir yıl Zeytune'de ders veren müellif daha sonra Cezayir'e dönerek camilerde ders vermeye başladı.¹⁵ Aradığı ortamı bulamaması nedeniyle¹⁶ 1913'te ders vermeyi bırakıp hacca gitmek ve bu vesileyle ilmî ve fikrî görüşmeler yapmak üzere yolcuğa çıktı.¹⁷ Bu yolculuğu esnasında pek çok âlim ile görüşüp fikir alışverişinde bulunma fırsatı yakaladı. Hac dönüşü Suriye, Filistin ve Mısır'a da uğrayan müellif orada bulunan âlimlerle görüşerek İslâm âleminin meselelerini müzakere etti.¹⁸ Mısır'da Şeyh el-Muti'den ders okuyup icazet almış ve Ezher hocalarının dinî, edebî ve siyasi münazaralarına iştirak etmiştir.¹⁹

Hac ve Ortadoğu yolculuğunu tamamlayan İbn Bâdîs tekrar Cezayir'e gelerek ders faaliyetlerine başlamak istemiştir. Camiler devletin yönetimini gasp etmiş olan sömürgecilerin kontrolünde olduğu için herhangi bir camide ders verebilmek resmi izne bağlıydı. Girişimleri sonucu el-Camiu'l-Ahdar'da 1914'ten itibaren düzenli olarak ders vermeye başladı. Zamanla burası kendine has bir metodu olan ve Cezayir'in farklı bölgelerinden gelen talebelerle dolu bir okul haline geldi. Müellif buradaki derslerine, vefatından iki sene öncesine, 1938'e kadar 25 yıl boyunca devametti.²⁰

Müellif aynı zamanda basın-yayın faaliyetlerine de önem verip ıslah hareketi için bu vesileyi de kullanarak daha geniş kitlelere ulaşmaya çalıştı. Kendisi önce el-Müntekid adlı gazeteyi çıkardı. Bu gazete 8 ay sonra kapatılınca eş-Şihâb gazetesini çıkararak 1939'a kadar bu gazetede tefsir ve hadise dair yazılar kaleme aldı. İbn Bâdîs kendisinin başkanlığında kurulan *Cezayir Müslüman Âlimler Cemiyeti* (Cem'iyetü'l-Ulemai'l-Müslimine'l-Cezairiyyîn) aracılığıyla da çeşitli gazeteler yayımladı.²¹

Hayatı boyunca sömürüye ve cehalete karşı mücadele eden İbn Bâdîs, bir toplumun sömürge olmaya layık hale düştüğü için sömürge haline getirildiğini belirterek bu durumdan kurtuluşun yüksek bir ahlak ve irade ile mümkün olduğunu ifade etmiş ve sürekli olarak bunun için çabalamıştır. İkinci Dünya Savaşı başlayınca müellif gözetim altın-

8 İbn Bâdîs, *Âsâru İbn Bâdîs*, 11/73.

9 İbn Bâdîs, *Âsâru İbn Bâdîs*, 1/74.

10 Hizmetli, "Cezayir'li Çağdaş Alim İbn Badis ve Yenilikçiliği", 224.

11 el-Filâlî, Abdulaziz, *el-Beytu'l-bâdîsî* (Tunus: Müessesetu eş-Şeyh Abdulhamid bin Bâdîs, 2012), 13.

12 İbn Bâdîs, *Âsâru İbn Bâdîs*, 1/74.

13 İbn Bâdîs, *Tefsiru İbn Bâdîs*, 6; Mutabbakânî, "İbn Bâdîs, Abdülhamîd", 19/19/354.

14 İbn Bâdîs, *Âsâru İbn Bâdîs*, 1/75-76; İbn Bâdîs, *Tefsiru İbn Bâdîs*, 6-7.

15 Mutabbakânî, "İbn Bâdîs, Abdülhamîd", 19/19/354.

16 Nuvayhız, Adil, *Mu'cemu A'lâmi'l-Cezâir min Sadri'l-İslâm ilâ hattâ'l-Asri'l-Hâdir* (Beyrut: Müessesetu Nuvayhız, 1980), 27-28.

17 Hizmetli, "Cezayir'li Çağdaş Alim İbn Badis ve Yenilikçiliği", 224.

18 İbn Bâdîs, *Tefsiru İbn Bâdîs*, 7.

19 el-Medenî, Muhammed b. Abdunnasır, *et-Tefsir ve'l-mufessirun fi Garbi Afrika* (Suudi Arabistan: Dâru İbnu'l-Cevzi, 1426), 1/223; Hizmetli, "Cezayir'li Çağdaş Alim İbn Badis ve Yenilikçiliği", 224.

20 Hizmetli, "Cezayir'li Çağdaş Alim İbn Badis ve Yenilikçiliği", 224.

21 Ayrıntılı bilgi için bk. Akın, "Abdul Hamid bin Bâdîs (1889-1940) Özelinde Cezayir Selefî Hareketi ve Hadis", 216; Hizmetli, "Cezayir'li Çağdaş Alim İbn Badis ve Yenilikçiliği", 226.

da tutularak zorunlu ikamete tabi tutulmuştur. İbn Bâdîs işte bu zorunlu ikamet esnasında 1940 tarihinde 51 yaşında iken vefat etmiştir. Vefat günü, Cezayir bağımsızlığını kazandıktan sonra, “ilim günü” olarak ilan edilmiştir. Ayrıca kendisi hakkında çok sayıda makale ve kitap yazılmış tez çalışmaları yapılmıştır.²²

1.2. Eserleri

İbn Bâdîs'in yaşadığı dönem şartları itibariyle telif ve tasnife pek müsait değildi. O şartlarda yaşayan bir âlimin önünde genel itibariyle iki seçenek vardı: 1. Kendi kabuğuna çekilip telif ve tasnif ile uğraşmak. 2. İrşat ve davet için sürekli aksiyon halinde olmak. Zira ülke işgal altındaydı. Sömürgeci Fransızlar şehirleri harap etmişti. Halk perişan durumdaydı. Sömürgeciler, insanların kalbinden İslam Dinini ve Arapçayı imha etmek için her türlü aracı kullanıyordu. İşte böyle bir ortamda İbn Bâdîs kenara çekilip eser telif etmek yerine insan yetiştirmeyi, işgal döneminde doğan ve yetişen nesilleri uyandırmayı seçti.²³ Kendisi de bunu şu veciz ifadeyle dile getirmiştir: “Adam telif etmek eser telif etmemize engel oldu!”²⁴

İbn Bâdîs'in makaleleri hikayeci/nakilci tarzda değildir. Müellifin çalışmaları halkı uyandırmaya, problemlere çözüm bulmaya ve bireylere kişilik kazandırıp nihayetinde ülke olarak bağımsızlığı kazanmaya yöneliktir.²⁵ Hayatı boyunca Fransız sömürgeciliğine karşı mücadele edip bu uğurda toplumu ıslah edip uyandırmaya çalışan İbn Bâdîs çeyrek asırdan uzun bir süre tedris faaliyetinde bulunmuş ve düzenli olarak vaazlar vermiştir. Ayrıca kendi yayımladığı ya da yayımlanmasına destek olduğu gazete ve dergilerde yazılar kaleme almıştır. Bugün İbn Bâdîs'in eserleri başlığı altında sıralanan çalışmalar müellifin derslerinden, vaazlarından, gazete ve dergilerde yayımladığı makalelerden İbn Bâdîs'in arkadaşları ve talebelerince derlenmiştir.²⁶ Ayrıca Cezayir Din İşleri Bakanlığı da müellifin çeşitli yerlerde yayımlanan eserlerini derleyerek bazı kitaplar yayımlamıştır.²⁷

Müfessirin bütün eserleri Ammar et-Talibî tarafından tasnif edilerek “Âsârü İbn Bâdîs (İbn Bâdîs: Hayâtuhu ve Asâruhu)” adıyla dört cilt halinde yayımlanmıştır. Talibî, İbn Bâdîs'in eserlerini on yedi bölümde bir araya getirmiştir: 1. Tefsir, 2. Hadis, 3. et-Terbiyatu ve't-ta'lim 4. el-İslah ve's-sevratu didda'l-bida', 5. es-Siyasetu, 6. El-Berkiyyât ve'l-ihticâcât, 7. İctimâiyyât, 8. Hutab, 9. Şi'r, 10. Tarih, 11. el-Arab fi'l-Kur'an, 12. Terâcim, 13. el-Kıyasu'd-dini ve't-tarihî, 14. Rihelât, 15. Tavatvuru'ş-Şihâb, 16. es-Salatu ala'n-nebiyyi, 17. el-Fıkh ve'l- fetavâ.

İbn Bâdîs'in Müstakil olarak neşredilen eserlerinden öne çıkanlar şunlardır:²⁸

1. Mecâlisi't-tezkîr min kelâmi'l- hakîmi'l-habîr: Tefsiru İbn Bâdîs olarak bilinir. Tek cilt olarak yayımlanmıştır. Kur'an'ın bazı ayetlerine dair yapılan tefsirleri içerir. İbn Bâdîs 25 yıl süreyle vermiş olduğu tefsir derslerini aynı zamanda eş- Şihâb adlı dergide makaleler halinde yayımlamıştır. Söz konusu makalelerin derlenmesiyle bu eser ortaya çıkmıştır. Kitap ilk olarak Muhammed Salih ve Tevfik Muhammed Şahin tarafından tahkik edilip 1948'de yayımlanmıştır.

2. Mecâlisi't-tezkîr min hadisi'l-beşirî'n-nezîr: İbn Bâdîs'in uzun süre verdiği derslerden ve bu derslerin eş-Şihab dergisinde makaleler olarak yayımlanmasından ibarettir. Müellif bu ders ve makelelerinde Muvatta'da yer alan hadislerin şerhini yapmıştır. Kitap ilk olarak Cezayir Din İşleri Bakanlığı tarafından 1983 yılında neşredilmiştir.

3. el-Akâidi'l-islamiyye mine'l-âyâti'l-Kur'aniyye ve'l-âhâdisi'n-nebeviyye: İbn Bâdîs sahih akideye çok önem veriyordu. Özellikle yeni yetişen genç neslin sahih bir akideye sahip olmaları için gayret ediyordu. Bu kitap, kendisinin uzun yıllar boyunca öğrencilere vermiş olduğu derslerden derlenmiştir. Muhammed Salih tarafından çeşitli açıklamalar yapılarak neşredilmiştir.

4. Ricâlu's-selef ve Nisâuhu: Müellifin, eş-Şihâb dergisinde yazmış olduğu makalelerden derlenmiştir. Sahabeden başlayarak İslam tarihinde iz bırakmış şahsiyetlerin biyografilerini içerir. Muhammed salih ve Tevfik Muhammed

22 Mutabbakâni, “İbn Bâdîs, Abdülhamîd”, 19/19/355.

23 Muhammed Avnoğlu, *Abdülhamid b. Bâdîs'in Tefsir'inde Makâsidi Tefsir* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Marmamara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tez, 2020), 21.

24 İbn Bâdîs, *Tefsiru İbn Bâdîs*, 14; el-Medeni, Muhammed b. Abdunnasır, *et-Tefsir ve'l-mufessirun fi Garbi Afrika*, 1/224.

25 Hizmetli, “Cezayir’li Çağdaş Alim İbn Badis ve Yenilikçiliği”, 227.

26 Mutabbakâni, “İbn Bâdîs, Abdülhamîd”, 19/19/325; Avnoğlu, *Abdülhamid b. Bâdîs'in Tefsir'inde Makâsidi Tefsir*, 21.

27 Avnoğlu, *Abdülhamid b. Bâdîs'in Tefsir'inde Makâsidi Tefsir*, 21-22.

28 Avnoğlu, *Abdülhamid b. Bâdîs'in Tefsir'inde Makâsidi Tefsir*, 22-24; Hizmetli, “Cezayir’li Çağdaş Alim İbn Badis ve Yenilikçiliği”, 226-227; Akın, “Abdul ‘Hamid bin Bâdîs (1889-1940) Özelinde Cezayir Selefî Hareketi ve Hadis”, 216; Mutabbakâni, “İbn Bâdîs, Abdülhamîd”, 19/19/355; Kadir İltir, “Abdülhamid B. Bâdîs'in Mecâlisü't-Tezkîr İsimli Eseri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi X/20* (2023), 602-627.

Şahin tarafından derlenerek neşredilmiştir.

5. Kadâyâ Muasıra: Müellifin güncel fikhî problemlerle ilgili eseridir.

2. Kur'an ve Şifa

Kur'an-ı Kerim'in pratik bir tedavi yöntemi içermediği bilinen bir husustur. Seyyid Kutub'un da (ö. 1966) ifade ettiği gibi Kur'an teorik bir bilim kitabı değildir.²⁹ Ancak Kur'an'a baktığımızda “إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ” / Şüphesiz ki bu Kur'an en doğru yola iletir³⁰, “ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ” / Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır. Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için yol göstericidir.”³¹, “تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ هُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ” / Bunlar, iyi davranan kimseler için rahmet ve doğru yol rehberi olan hikmetli Kitab'ın ayetleridir.”³² gibi ayetlerde Kur'an'ın, kendisini mutlak manada “hidayet” kaynağı olarak gösterdiğini görmekteyiz. Buradaki hidayet kavramına sadece dinî/uhrevî anlamları hamletmek doğru bir anlama şekli değildir.³³ Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) ve Beyzâvî'nin (ö. 685 / 1286) de belirttiği gibi hidayet, arzu edilene ulaştıran rehberliktir.³⁴ Kur'an da bize hem dünyada hem de ahirette iyiliği istememizi³⁵ bunun için gayret göstermemizi istediğine göre Kur'an'ın “hâdî” vasfını geniş çerçevede anlamının daha isabetli olacağını söyleyebiliriz. Buna bağlı olarak da hayatın her alanında olduğu gibi hastalık ve şifa konusunda da müminlerin, hastalıklardan önce, hastalık esnasında ve şifa bulup hastalıklardan kurtulduktan sonra doğru hareket tarzının temel ilkelerini Kur'an'da bulabileceklerini söylemek mümkündür.

2.1. Şifa Kavramı

Şifa kavramı “شَفَى / şefeye” kökünden türemiş bir masdar olup girdiği formlara ve birlikte kullanıldığı harf-i cerelere bağlı olarak sözlükte şu anlamlara gelir:

- » Hastalık durumunda tedavi amacıyla kullanılan ilaç, deva.³⁶
- » Hastalığı iyileştirmek, hastalıktan kurtulmak, iyileşmek.³⁷
- » Hastalıktan kurtarmak, afiyet vermek.³⁸
- » İtidale/normale dönmek.³⁹
- » Galip gelme ve hâkim olma.⁴⁰
- » Kin güdülen, düşmanlık beslenen birinden intikam almak ve bunun neticesinde yüreğin yatışıp ferahlaması.⁴¹
- » Düşmanın başına kötü şeylerin gelmesine sevinme.⁴²
- » Kenar, uç nokta ve sınır.⁴³

29 Seyyid Kutub, *Fi zılâli'l-Kur'an* (Kahire: Daru's-şurûk, 1991), 5/2626.

30 el-İsrâ, 17/9.

31 el-Bakara, 2/2.

32 Lokman, 31/2-3.

33 el-İsfahânî Râgıp, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), 1/60-62; Kutub, *Fi zılâli'l-Kur'an*, 5/2626; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak dîni Kur'an dili* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2015), 1/166-168; Yusuf Şevki Yavuz, “Hidâyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/473.

34 Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-Tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-'Arabî, 1407), 1/35; Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil*, ed. Muhammed Abdurrahman Maraşlı (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418), 1/36.

35 el-Bakara, 2/201.

36 Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), 14/36.

37 İbn Manzûr, 11/436.

38 Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi* (İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1305), 4/1029-1030.

39 el-Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitâbu't-Ta'rifât* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403/1983), 127.

40 İbn Faris, Ebu'l-Huseyn Ahmet b. Zekerriya, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1979), 3/199-200.

41 Ebû Naşr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî Ebû Nasr el-Cevherî, *Tâcu'l-Luğa ve Şihâhu'l-'Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1407/1987), 6/2394.

42 Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehzibu'l-Luğa* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001), 11/290.

43 Râgıp, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'an*, 11/436.

» Mecazi olarak cahilliği giderme anlamında da kullanılır.⁴⁴

Şifa kelimesinin çoğulu eşfiye ve eşâfi'dir.⁴⁵ Yine aynı kökten türeyen "müsteşfâ" sözcüğü mekân ismi olarak hastane anlamına gelmektedir. İstişfa ise şifa talep etme, bir şeyi şifa bulmak amacıyla vesile olarak kullanmak demektir.⁴⁶ Teşeffî ise şifa bulmak anlamına gelir. Ayrıca bu sözcük intikam alma neticesinde hasıl olan yürek soğuması anlamında da kullanılır.⁴⁷ Şifa veren anlamına gelen Şâfi kavramı da Allah'ın isimlerinden/sıfatlarından biri olarak hadislerde zikredilmiştir.⁴⁸

Kur'an-ı Kerim'de konumuzla alakalı olarak "شَفَى" kökünden türemiş üç sözcük bulunmaktadır. Bunlardan "شَفَاء" kelimesi dört yerde⁴⁹ "يَشْفِي"⁵⁰ ve "يَشْفِين" sözcükleri ise birer defa Kur'an'da yer almaktadır.⁵¹ Ayrıca konuyla alakasız olarak "شَفَا / kenar-sınır" sözcüğü de aynı kökten türemiş bir kelime olup Kur'an'da yer almaktadır.⁵²

2.2. Kur'an ile İstişfa

İstişfa kelimesi "شَفَى" kökünden türemiştir. İstifal kalıbında türetilen bu sözcük şifa talep etme, bir şeyi şifa için kullanma anlamlarına gelmektedir.⁵³ Kur'an'ın, manevi hastalıklara şifa olduğu hususu zaten tartışılan bir konu değildir.⁵⁴ Burada asıl mesele Kur'an'ın maddi hastalıklara şifa olması konusudur.

İslam tarihine baktığımızda Hz. Peygamber döneminden itibaren genel olarak müslümanların, Kur'an'ı hem manevi hem de maddi şifa vesilesi olarak gördüklerini söyleyebiliriz. İslam toplumlarında oluşan bu kanaatin büyük oranda hadis rivayetlerine dayandığını söyleyebiliriz. Hadis rivayetlerine de baktığımızda Hz. Peygamber'in; içinde şirk olmaması kaydıyla rukyeye⁵⁵ izin verdiğini,⁵⁶ sahabeye Kur'an'ı rukye olarak kullanmalarında bir beis olmadığını belirttiğini görmekteyiz.⁵⁷

Konunun daha iyi anlaşılması için mevzu ile alakalı belli başlı hadislere burada yer vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Meşhur hadis kitaplarında bu konu ile ilgili yer alan başlıca rivayetler şu şekildedir:

» « خَيْرُ الدَّوَاءِ الْقُرْآنُ / Devâların en hayırlısı Kur'an'dır »⁵⁸

» « İki şifa kaynağına sarılın: Bal ve Kur'an. »⁵⁹

» « Muhakkak ki bu Kur'an Allah'ın ipidir, Apaçık bir nur ve faydalı bir şifadır... »⁶⁰

» « Allah resulü ölüm hastalığındayken muavvizâtı (İhlâs, Felak ve Nâs Sûrelerini) okur ve üflerdi. Kendisi ağırlaş-

44 Adem Yerinde, "Şifa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/39/129.

45 Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Şâdir, 1414), 11/436.

46 Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn* (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988), 6/290.

47 Umar, Ahmed Muhtar Abdulhamid, *Mucemu'l-lugati'l-arabiyyeti'l-muasirati* (Âlemu'l-Kütub, 2008), 2/1220.

48 Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), 7/132.

49 Yunus, 10/57; el-Nahl, 16/69; el-İsrâ, 17/82; Fussilet, 41/44.

50 et-Tevbe, 9/14.

51 eş-Şuarâ, 26/80.

52 et-Tevbe, 9/109

53 Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 6/290; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 11/436.

54 Ayrıntılı bilgi için bk. Ebü Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb: et-Tefsîrî'l-Kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 1999), 17/267-269; el-Beyzâvî, *Envârü'l-Tenzil*, 3/116; Ebü Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-Muhîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/1999), 6/176; Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdullah el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meanî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atiyye (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1415/1994), 6/132; Hayati Aydın, "Şifa Kaynağı Olarak Kur'an-ı Kerim (Kur'an'ın Şifa Olduğuna Dair Ayetler Üzerinde Bir Tefsir Denemesi)", *EKEV Akademi Dergisi* XIV/42 (2010), 55-68.

55 İlyas Çelebi, "Rukye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/35/219-222.

56 Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyri'n-Nisâbü'rî Müslim, *Sahihu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Beyrut: Daru İhyâ'it-türâsi'l-arabiyye, t.s.), 4/1727.

57 Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *El-Câmi'u's-sahih*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), 7/133.

58 Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce* (Beyrut: Dâru 'İhyâ'i'l-Kutubi'l-'Arabiyye, ts.), 2/1158.

59 Suleymân b. el-Eş'âs es-Sicistânî Ebü Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, ts.), 2/1142.

60 en-Nisâbü'rî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim, *el-Müstedrek ale's-sahihayn* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1411/1990), 1/741-742.

tığında ben bu sûreleri okur ve bereketi için ona, bereketini umarak, kendi eliyle meshederdim.”⁶¹

» “Allah resulü (s.a.v.) yakınlarında biri rahatsızlandığında muavvizâtı (İhlâs, Felak ve Nâs Sûreleri) okuyup onlara üflerdi...”⁶²

» “Fâtiha’da her hastalığın (hadisteki ifade: داء) şifası vardır.”⁶³

» Hz. Peygamber (s.a.v.), kendisine Fatiha okuyarak bir kabile reisini iyileştirdiğini ve o kişinin kendisine buna mukabil koyun etinden hazırlanmış yemek vermek istediğini beyan eden sahabeye “Fatiha’nın rukye olduğunu nerden bildin!? Onların verdiği alın ve bana da pay verin.” diye buyurmuştur.⁶⁴ Bu hadisin benzer bir versiyonunda 30 koyun karşılığında bu rukyenin yapıldığı ve Hz. Peygamber (s.a.v.) bunu onayladığı rivayet edilmiştir.⁶⁵ Ebû Davud’un (ö. 275) Sünen’inde nakledilen bir hadiste ise bir sahabinin, delilikle malül bir hastayı Fatiha okumak suretiyle iyileştirdiğini buna karşı hasta yakınlarının kendisine 100 tane koyun verdiği ve Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “Bunu al, hak olan bir rukye karşılığıdır.” dediği nakledilmiştir.⁶⁶

Müfessirler açısından konuya yaklaştığımızda Kur’an’ın sadece manevi anlamda şifa olduğunu savunanların yanında Kur’an’ın maddi hastalıklara da şifa olduğunu ifade edip bunu temellendirmeye çalışanların olduğunu görmekteyiz. Örneğin Semerkandî (ö. 373/983) de hastalara Kur’an okunmasının hastaları iyileştirdiğini veya hastalığı hafiflettiğini tefsirinde beyan etmiştir.⁶⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye de (ö. 751/1350) bu konuda -özet olarak- şu görüşleri dile getirmiştir: “Kur’an maddi ve manevi bütün hastalıklara şifadır. Tıbbın, dengeli/sağlıklı beslenme, sağlığı muhafaza etme ve zararlı şeyleri uzaklaştırma şeklinde üç temel ilkesi vardır. Kur’an’da da insana bu ilkelerle ilgili yol gösteren ayetler vardır.”⁶⁸ Âlûsî “kalbin nuru kalıba yansır” diyerek manevi hastalıkların şifa bulmasının maddi hastalıklara şifa olacağına işaret etmiştir.⁶⁹ İbn âşûr (ö. 1973) İsrâ sûresinin 82. ayetini tefsir ederken bu ayetin, Kur’an’da kendisiyle hastalıklara ve ağrılara şifa elde edilecek ayetlerin bulunduğunu, söz konusu ayetlerin sahih hadislerde tespit edildiğini, Hz. Peygamberin uygulama ve takrirlerinin de bunu teyit ettiğini belirtmiştir.⁷⁰ Çağımızın önemli âlimlerinden Vehbe Zuhaylî de (ö. 2015) Kur’an’ın hem manevi hem de maddi hastalıklara şifa olduğunu sünnetin de bunu teyit ettiğini net bir şekilde dile getirmiştir.⁷¹

Buna karşın Hasan-ı Basri (ö. 110/728) “إن الله تعالى جعل القرآن شفاء لما في الصدور ولم يجعله شفاء لأمراضكم” / Allah, Kur’an’ı göğüslerde olana bir şifa kılmıştır. Hastalıklarınız için şifa kılmamıştır.”⁷² demek suretiyle Kur’an’ın yalnızca manevi hastalıklara şifa olduğunu söylediği rivayet edilmiştir. Reşid Rıza da (ö. 1354/1935) okuyan (rukye yapan) kişi kuvvetli imana sahip olup kendisine okunan (rukye yapılan) kişi de güzel bir itikada yani rukyenin şifa olacağına dair güçlü bir inanca sahip ise Fatiha ve diğer birtakım ayetlerin bazı hastalıklarda faydalı olabileceğini ancak söz konusu ayetin (İsrâ, 17/82) buna delalet etmediğini ifade etmektedir.⁷³

Yukarıda -örnek olması kabilinden- aktarıldığı üzere Kur’an’ın şifa oluşu ile ilgili müfessirler arasında farklı görüşler mevcuttur.⁷⁴ Burada asıl mesele Kur’an’ın hangi hastalıklara ve nasıl şifa olduğu; bunun doğru yönteminin ne olduğudur. Kanaatimize göre bu konuda doğru yaklaşım ve yöneme sahip olduğunda bu konuda insanlar aldatılmayacak ve istismarın önü kesilecektir. Ayet ve hadisleri bir bütünlük içinde ele aldığımızda doğru yaklaşım ve yöntemin -özetle- şu olduğu kanaatindeyiz: Herhangi bir hastalığa yakalanan kişi öncelikle kendi çağının şartlarına göre çare arayıp gerekli tedavileri uygulamalıdır. Kişi bu tedavileri uygularken ve uyguladıktan sonra dua etmeli ve

61 Buhârî, *Buhârî*, 1422/2001, 7/131.

62 Müslim, *Sahih*, 4/1723.

63 Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *Sünen* (Sünen: Dâru’l-Muğni li’n-Neşri ve’t-Tevzi, 1412), 4/2122.

64 Müslim, *Sahih*, 4/1727.

65 Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1998), 3/466.

66 Ebû Dâvûd, *Sünen*, 4/13.

67 Nasr b. Muhammed Ebû’l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîrû’s-Semerkandî el-Müsemmâ bi-Bahrû’l-Ulûm*, ed. Muhammed Mu’avviz (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1413), 2/326.

68 Ebû ‘Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Zür’âi ed-Dimaşkî el-Ĥanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü’l-me’âd fi hedyi hayri’l-ibâd* (Beyrut: Mu’essesetu’r-Risâle, 1415/1994), 4/6, 322, 323.

69 el-Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, 5/146.

70 Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’l-tenvîr* (Tunus: Dâru’d-tunusiyyeti li’n-neşr, 1984), 15/189-190.

71 Vehbe ez-Zuhaylî, *Et-Tefsîru’l-Münîr* (b.y.: Darul Fikir, 2018), 3/15/149-150, 154-155.

72 el-Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, 6/132.

73 Muhammed b. Ali Reşid Rıza, *Tefsîru’l-menâr* (Hey’etu’l-mısriyyetu’l-âmmetu li’l-kuttâb, 1990), 11/329-330.

74 Halil İbrahim Aydın, *Kur’an’ın Vastıfları Bağlamında Şifa Kavramı* (Karabük: Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 236 vd.

Kur'an ile de istişfa etmelidir.⁷⁵ Buna karşın kişinin sadece rukye ile yetinip çağın tıbbî imkanlarını ihmal etmesi, Zuhaylî'nin tabiriyle, “dinin hakikatini idrak edememek ve Allah'ın tazim ettiği ilmin kudsiyyetini, âlimleri ve ilme tâbi olanların şanını heder etmektir.”⁷⁶ Burada dikkat edilmesi gereken hususlardan birincisi kişinin yaşadığı çağın tıbbî imkanlarından sonuna kadar istifade etmesidir. Dikkat edilmesi gereken bir diğer husus ise kişinin Kur'an ile rukye yaparken bunu kazanç kapısına ve istismar aracına dönüştürenlere iltifat etmemesidir.

Kur'an'da şifa ayetleri olarak meşhur olan 6 ayet bulunmaktadır.⁷⁷ Bu ayetleri birer birer tefsir etmek ve bağlamlarına göre değerlendirmek takdir edileceği üzere çalışmamızın sınırlarını aşar. Ancak konu bütünlüğünü sağlamak ve ilgili ayetleri bir arada görmek için şifa ayetlerine ve meallerine yer vermek istiyoruz. Şifa ayetleri olarak şöhret bulan ayetler şunlardır:

1. يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ شِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ / Ey insanlar! Rabbinizden size bir öğüt, kalplerdeki hastalıklara bir şifa, inananlara bir rehber ve rahmet gelmiştir.⁷⁸

2. قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَبْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ / Onlarla savaşın ki, Allah onları sizin elinizle cezalandırsın, onları rezil rüsvâ etsin, sizi onlara karşı başarılı kılsın, inananların yüreklerine su serpsin.⁷⁹

3. وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا / Biz Kur'an'dan öyle bir şey indiriyoruz ki, o müminler için bir şifa, bir rahmettir; zalimlerin ise sadece ziyanını arttırır.⁸⁰

4. وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ / Şayet biz onu yabancı dilde okunan bir kitap olarak indirseydik mutlaka şöyle diyeceklerdi: Ayetlerinin açık seçik anlaşılır olması gerekmez miydi? Arap olan birine yabancı dilden bir kitap, öyle mi! De ki: O, inananlar için bir rehber ve şifadır; inanmayanlara gelince onların kulaklarında bir sağırlık vardır, Kur'an onlara kapalıdır. (Sanki) onlara çok uzaktan sesleniliyor.⁸¹

5. ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بَطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِّلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ / Sonra her türlü besleyici ürünlerden ye; rabbinin koyduğu kanunlara boyun eğerek çizdiği yollardan git! Onların karınlarından, farklı renk ve çeşitlerde şerbet (kıvamında bir sıvı) çıkar ki onda insanlara şifa vardır. İşte bunda da düşünen bir topluluk için açık delil bulunmaktadır.⁸²

6. وَإِذَا مَرَضْتُ فَمَنْ يَشْفِينِي / Hastalandığım zaman bana şifa veren O'dur.⁸³

Bu ayetlere siyak-sibakı da göz önünde bulundurarak baktığımızda şifa ve türevlerinin ilk dört ayette manevî (ahlakî-dinî) şifa; son iki ayette ise maddî şifa, hastalıkların tedavisi ve ilaç manasında kullanıldığını görmekteyiz.

3. Tefsiru İbn Bâdis'te Kur'an ve Şifa

İbn Bâdis'in tefsirine baktığımızda müellifin, İsrâ Sûresinin 82. ayetini tefsir ederken bu konuya “Kur'an, Şifa ve Rahmettir” adlı özel bir başlık açtığını ve bu konuyu birkaç alt başlıkta ele aldığını görmekteyiz. Biz de müellifin bu konudaki görüşlerini eserdeki başlıklara paralel olarak aktarıp değerlendirmeye çalışacağız.

3.1. Ayetin Genel Tefsiri

İbn Bâdis, Kur'an ve şifa konusunu “وَ نُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا / Biz Kur'an'dan öyle bir şey indiriyoruz ki, o müminler için bir şifa, bir rahmettir; zalimlerin ise sadece ziyanını arttırır.”⁸⁴ ayeti bağlamında ele almıştır. Müellif, ayeti genel manada tefsir ederken özetle şu açıklamaları yapar: Önceki ayette hakkın gelişinden ve batılın yok oluşundan söz edilmişti. Hakkın gelişinde ruh ve bedenlerin sağlığı ile genel hal ve

75 “<https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/788/sifa-niyetiyle-kur-an-okumak-ve-okutmak-caiz-midir-?enc=QisAbR4bAkZg1HImMxXR-n5PJ8DgFEAoa2xtNuyterRk%3d>”, (Erişim 16 Mayıs 2024).

76 Zuhaylî, *Tefsiru'l-Münir*, 3/15/155.

77 Bedreddin Muhammed b Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhan fi ulumi'l-Kur'an* (b.y.: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957), 1/435-436.

78 Yunus, 10/57.

79 et-Tevbe, 9/14.

80 el-İsrâ, 17/82.

81 Fussilet, 41/44.

82 en-Nahl, 16/69

83 eş-Şuarâ, 26/80.

84 el-İsrâ, 17/82.

şartların iyileşmesi vardır. Hak buna vesile olur. Batılın yok oluşu da her türlü illetin ve hastalığın gidişi demektir. Zira batıl, bulunduğu yerde kötülöklere ve hastalıklara sebep olur. Bu ayette ise Kur'an'dan, Kur'an'ın içinde bulunan şeylerin şifa ve rahmet oluşundan söz edilmiştir. Bu ayette Kur'an'ın, hakkın kaynağı oluşuna, batılın sebep olduğu hastalık ve kötülöklere karşı şifa ve kendisine inanıp dört elle sarılanlara rahmet vesilesi olduğuna dikkat çekilmiştir.⁸⁵

Bilindiği üzere Kur'an parça parça indirilmiştir. Kur'an'ın nazil olan her bölümü müminlerin maddi ve manevi hastalıklarına şifa kaynağıdır. Ayrıca Kur'an müminler için rahmet yani en geniş manasıyla nimet kaynağıdır. Zira onlar Kur'an'ın helal dediğini helal; haram dediğini haram kabul edip Kur'an'da yer alan ilkelere uygun yaşayarak şifa ve rahmete nail olurlar. İman ve kabul yerine inkâr ve reddi seçerek en büyük zulmü yapanlar ise zulümlerinin büyüklüğüne mukabil büyük bir zarara uğrayacaklardır.⁸⁶

Şifa ve rahmet kelimelerinin nekre olarak gelmelerinin sebebi tazimdir. Bu sözcükler nekre olarak gelmekle Kur'an'ın, en geniş manasıyla şifa ve rahmet kaynağı olduğu aktarılmıştır.⁸⁷

Şifa sözcüğünün rahmetten önce gelmesinin sebebi tahliyenin/arınmanın öncelikli oluşudur. Zira arınmak önceliklidir. Hastalık ise insan için bir eksiklik. Kişinin evvela şifa bulması ardından diğer nimetlere/rahmete erişmesi daha anlamlı olur.⁸⁸

Müellifin bu ayetle ilgili yorumlarında dikkat çeken hususlardan biri de şudur: Ayetin kafirler hakkında nazil olması, onun bazı konularda müşriklerle ortak vasfa sahip müminlere tatbikine engel değildir. Zira bir sıfat kötüyse kötüdür. O sıfata sahip olan kişinin mümin veya müşrik olması çok da önemli değildir. Kişi müslüman da olsa kendisine ayetler hadisler ve şer'î hakikatler okunup izah edildiğinde buna karşı çıkarsa, gaflete düşerse veya amel konusunda ağırdan alırsa bunu her yaptığında günah kazanır ve kafirler kadar olmasa da zarara düşer. Bu da zarar olarak kişiye yeter!⁸⁹

İbn Bâdis bu ayeti tefsir ederken Kur'an'ın şifa oluşuna işaret eden başka ayetlerin de olduğunu dile getirip bu ayetlerden şu ikisine yer verir:

“يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ” / Ey insanlar! Rabbinizden size bir öğüt, kalplerdeki hastalıklara bir şifa, inananlara bir rehber ve rahmet gelmiştir.⁹⁰

“وَلَوْ جَعَلْنَاهُ فُرْقَانًا أَغْمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِي وَعَرَبِي قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ ۖ وَهُمْ عَلَىٰهِمْ عَمًى ۚ أُولَٰئِكَ يُنَادُونَ مِن مَّكَانٍ بَعِيدٍ” / Şayet biz onu yabancı dilde okunan bir kitap olarak indirseydik mutlaka şöyle diyeceklerdi: Ayetlerinin açık seçik anlaşılır olması gerekmez miydi? Arap olan birine yabancı dilden bir kitap, öyle mi! De ki: O, inananlar için bir rehber ve şifadır; inanmayanlara gelince onların kulaklarında bir sağırılık vardır, Kur'an onlara kapalıdır. (Sanki) onlara çok uzaktan sesleniliyor.⁹¹

Müellif -bu ayetleri de göz önünde bulundurarak- şu izahları yapar: Bu ayetlerin tümü Kur'an'ın, başkalarına değil sadece inananlara şifa olduğunu belirtir. Yunus sûresinde “لِمَا فِي الصُّدُورِ” / göğüslerde-kalplerde olan için” şeklinde bir takyid/sınırlandırma söz konusudur. Bunun nedeni Kur'an'ın öncelikli amacının insanları hidayete erdirmeye hedefidir. Kalpler inancın, imanın merkezidir. Kur'an'da kalpleri batıl itikatlardan kurtararak onlara şifa olur. Zaten Kur'an'ın şifa oluşundan kastedilen ilk mana da budur. Kişinin kalbi batıl itikatlardan kurtulup hak akide ile dolsa ve insan o akideye uygun bir yaşam sürse kişi kemal mertebelerinde yükselmeye başlar. Böyle bireylerden teşekkül eden toplum da terakki eder.⁹²

Bu ayetteki takyid Kur'an'ın ruhlara, kötü ahlaka ve bedensel hastalıklara şifa olmadığı anlamına gelmez. Zira Fussilet ve İsrâ sûrelerinde Kur'an'ın şifa oluşu mutlak olarak zikredilmiştir. İnsanın ahlakı, kalbindeki akideye dayanır. Ahlak, akideden neşet eder. Kur'an, kişiyi sahih akideye ulaştırmak sûretiyle kötü ahlaktan kurtarıp ahlak-ı hamide dediğimiz güzel bir ahlaka sahip olmasını sağlar.⁹³

85 İbn Bâdis, *Tefsiru İbn Bâdis*, 141.

86 İbn Bâdis, *Tefsiru İbn Bâdis*, 142.

87 İbn Bâdis, *Tefsiru İbn Bâdis*, 142.

88 İbn Bâdis, *Tefsiru İbn Bâdis*, 142.

89 İbn Bâdis, *Tefsiru İbn Bâdis*, 146.

90 Yunus, 10/57.

91 Fussilet, 41/44.

92 İbn Bâdis, *Tefsiru İbn Bâdis*, 143.

93 İbn Bâdis, *Tefsiru İbn Bâdis*, 143.

Yunus sûresinde Kur'an'ın şifa oluşuna dair takyid Kur'an'ın kimi durumlarda bedenî hastalıklara da şifa olmasına münafı değildir. Zira diğer ayetlerde Kur'an'ın şifa oluşu ıtlak üzere zikredilmektedir.⁹⁴ Bunu, ilgili başlıklarda daha ayrıntılı olarak ele alacağız.

3.2. Hastalıklar ve Şifaları

Hastalıklar ruhî ve bedenî olmak üzere iki kısma ayrılır. Ruhî hastalıklar da aklî ve nefsî hastalıklar olarak iki bölümden oluşur. Donuk bir bakış açısı, fasit idrak, körü körüne taklit ve haktan şüphe etmek akli hastalıklardandır.⁹⁵

Nefsî hastalıklar da ahlakın bozulması ve kişinin alçak/aşağı sıfatlarla muttasıf olmasıdır. Ameller de ahlak ve şahsi vasıflara tabidir. Kişinin ahlakı ve genel evsafı iyi oldukça amelleri de güzelleşir. Bunun aksi de geçerlidir.⁹⁶

Kur'an-ı Kerim insanları ayetlere bakmaya, ayetler üzerinde tefekkür ve tedebbür etmeye, ayetlerden ibret almaya davet eder. İnsanlar bunu yaptığı takdirde Kur'an'da yer alan hüccetler sayesinde sahih bir idrake, doğru anlama melekesine sahip olacak; körü körüne taklitten ve batıl akideden kurtulacaklardır. Kur'an, içerdiği kat'i burhanlarla insanları şüphelerden kurtaracak ve onlara hakkı net bir şekilde gösterecektir.⁹⁷

Kur'an ayrıca kötü ahlakı ve bu ahlaka sahip kişilerin çirkinliklerini de açıklamış ayrıca bu ahlaka sahip olmanın neticelerini de ortaya koymuştur. Buna karşılık olarak da güzel ahlakı, güzel ahlaka sahip olmanın büyük faydalarını ve güzel sonuçlarını da izah etmiştir. Bu da Kur'an'ın nefsî ve aklî hastalıklara olan şifasıdır. Kur'an akideyi tashih edip güzel ahlakı kazandırarak insanların ruhî yönden şifa bulmalarını sağlamaktadır.⁹⁸

Kur'an, bireyin yanı sıra topluma da şifadır. Zira Kur'an, hukuka, adalete, insanlar arası ilişkilere ve toplumu yönetmeye dair kendi içinde barındırmış olduğu ilkelerle toplumsal hastalıklara da bir şifa kaynağıdır.⁹⁹

3.2.1. İnanç ve Ahlakın Şifası

Akide ve ahlakın şifa bulması amellerin ve dolayısıyla da toplumun şifa bulması demektir. Kur'an'ın neredeyse her ayetinde akide ve inanca dair hastalıkların şifası ile ilgili bir şeyler mevcuttur. Kim bunların şifasını Kur'an'dan ve Kur'an'a râci' olan nebevi hadislerden başka yerde ararsa hastalıkları arttırmaktan başka bir şey yapmamış olacaktır. Batılı ülkelere baktığımızda güçlerine, mahkemelerine, darağaçlarına ve zindanlarına rağmen toplumları insanın tüylerini ürpertecek olaylarla ve cinayetlerle doludur. İslam'ın gerçek manada uygulandığı yerde ise bir sekine vardır. Bunun nedeni ise yönetimin Kur'an ilacı ile tedavi edilmiş olmasıdır. Böylece tam bir toplumsal şifa meydana gelmiştir.¹⁰⁰

3.2.2. Bedenlerin Şifası

Müellif, Kur'an'ın şifa ve rahmet oluşuna dair kitabında ayırdığı bölümde çeşitli yerlerde Kur'an'ın şifa oluşuyla ilgili kastedilen öncelikli mananın akide ve ahlak ile ilgili hastalıkların şifası olduğunu; ancak bu durumun Kur'an'ın bedeni hastalıklara şifa olamayacağı anlamına gelmediğini bilakis ayetlerdeki mutlak ifadelerden Kur'an'ın bedeni hastalıklara da şifa olabileceğini belirtmiştir.¹⁰¹ Kendisi bu konudaki görüşlerini serdetmeden evvel konuyla ilgili olarak hadisleri aktarır ve görüşlerini bu şekilde temellendirir. Zira Kur'an'ı en iyi şekilde anlayan ve yaşayan kişi Hz. Peygamberdir. Kendisi Kur'an ile isticra ettiğine ve bunu yapan sahabenin fiillerini takrir ettiğine göre Kur'an bedenî hastalıklara da şifadır.¹⁰²

İbn Bâdîs konuya dair kendi yorumlarına yer vermeden önce konuyla ilgili olarak şu hadislere kaynaklarını da zikrederek yer verir:

94 İbn Bâdîs, *Tefsiru İbn Bâdîs*, 143.

95 İbn Bâdîs, *Tefsiru İbn Bâdîs*, 143.

96 İbn Bâdîs, *Tefsiru İbn Bâdîs*, 143.

97 İbn Bâdîs, *Tefsiru İbn Bâdîs*, 143.

98 İbn Bâdîs, *Tefsiru İbn Bâdîs*, 143.

99 İbn Bâdîs, *Tefsiru İbn Bâdîs*, 143-144.

100 İbn Bâdîs, *Tefsiru İbn Bâdîs*, 144.

101 İbn Bâdîs, *Tefsiru İbn Bâdîs*, 143, 146.

102 İbn Bâdîs, *Tefsiru İbn Bâdîs*, 144.

- » Allah yaratmış olduğu her hastalığın devasını da yaratmıştır.¹⁰³
- » Her hastalığın bir devası vardır. Kim o devayı Allah'ın izni ile bulursa şifa bulur.¹⁰⁴
- » Hz. Aişe şöyle dedi: Peygamber (s.a.v.) yatağına girdiği vakit İhlâs Felak ve Nâs sûrelerini okuyup avuçlarına üfler, elleriyle yüzünü ve vücudundan ulaşabildiği yerleri meshederdi. Hasta olunca benden bunu yapmamı istedi.¹⁰⁵
- » Bir grup sahabi bir sefere gittiler. Nihayet bunlar Arap kabilelerinden birinin topraklarına yakın yerde konaklayıp onlardan kendilerini misafir etmelerini istediler. Fakat o kabile bunları konuk etmekten imtina etti. Bu sırada o kabilenin lideri zehirli bir hayvan tarafından sokuldu. Kabîle halkı ellerinden gelen her şeyi denemelerine rağmen bir türlü liderlerini iyileştiremediler. Bunun üzerine kabile halkından bazıları kendilerine yakın yerde konaklayan gruptan yardım istemeyi teklif ettiler. Bunun üzerine sahabenin yanına gidip durumu anlatarak kendilerine yardımcı olup olamayacaklarını sordular. Sahabeden biri “Ben rukye yaparım. Ancak siz bizi misafir etmediğiniz için ben de karşılığında bir şey belirlemeden rukye yapmayacağım.” dedi. Bunun üzerine kabile halkı ile sahabe belli sayıda koyun karşılığında anlaşılabilir ve birlikte kabile reisinin yanına gittiler. Sahabi Fatîha sûresini okuyup adamın üzerine üflemeğe başlayınca hasta “yularından kurtulmuş hayvan misali” hareketlenip ileri geri yürümeye başladı ve kendisinde hiçbir hastalık kalmadı. Kabile reisi kendilerine söz verildiği üzere koyunların verilmesini söyledi. Sahabeden bazıları bu koyunların taksimini isteyince rukye yapan kişi “Vallahi bu durumu Hz. Peygamber'e sormadan bunları bölüştürmeyeceğiz.” dedi. Durum Hz. Peygamber'e aktarılınca şöyle buyurdu: “Fatîha'nın rukye olduğunu nasıl bildin! İsalet etmişsin. Bölüştürün ve bana da bir pay yapın.”¹⁰⁶

İbn Bâdis bu hadisleri aktardıktan sonra şu ifadeyi kullanır: “Daha önce aktardıklarımızdan Kur'an'ın birey ve toplum için şifa olduğu sabit olmuştu. Bu hadisler ile de Kur'an'ın bedenler için de şifa olduğu sabit oldu.”¹⁰⁷

3.3. Bedenî Hastalıkların Tıp ve Kur'an ile Tedavi Edilmesi

Hız. Peygamber'in sîretine baktığımızda kendisinin hasta olduğu zamanlarda günün imkanları nispetinde tıbbî olarak tedavi olmaya çalıştığını, bunu insanlara da tavsiye ettiğini; bunun yanında şifa amaçlı olarak Kur'an ile rukye yaptığını ve yapanları da onayladığını görmekteyiz. Bu iki tavır arasından bir çelişki değil aksine bir denge söz konusudur.¹⁰⁸ Bu denge günümüz için de bize yol göstericidir. Zira insan nur âleminden bir ruh ve madde âleminden bir bedenden oluşan bir varlıktır. Allah, hikmeti gereği peygamberi aracılığıyla, hastalıkları tedavi ederken maddi ve manevi ilaçları bir arada kullanmayı bize öğretti. Maddi ilaçlar bedene münasip iken manevi ilaç hükmündeki Kur'an ayetleri de ruh için uygundur. Zira bu ayetler ile kişinin kalbi tatmin olur, güçlenir ve canlanır. Ayrıca ayetler ile gelen itminan hissi sayesinde hastalıklardan kaynaklanan elem azalır ve bazı durumlarda Allah'ın izniyle hastalığa şifa da olur. Bütün bunlar ayetler ve ayetleri izah sadedinde olan hadislerle sabittir.¹⁰⁹

3.4. Kur'an İle İstişfada Denge

Günümüz toplumuna baktığımızda bazı insanların maddi tedaviye çok önem verip sahih rivayetlerle varid olan hadislerde ifade edildiği şekilde ayet ve dualarla istişfayı ihmal ettiklerini ve bu şekilde -ayetleri inkâr edenler gibi hüsranda olmasalar da- kendilerini büyük bir hayırdan mahrum bıraktıklarını görmekteyiz. Diğer taraftan ise bazıların maddi tedaviyi ihmal ettiklerini, insanları da o şekilde yönlendirdiklerini ve rukye ile tedavide aşırıya kaçtıklarını hatta sünnetin dışına çıktıklarını, bunu geçimlerini sağlamak üzere iş haline ve gelir kapısına dönüştürdüklerini görmekteyiz. Bu insanlar rızık temini için bir vesile olarak çeşitli şeyler uydurup bidate düşecek şekilde Kur'an'ı kullanarak Kur'an'ın indirilişinin asıl amacı olan inanç, ahlak ve toplumsal hastalıklarla ilgili olan şifasını unuttular. Bu şekilde davrananlar işi zorlaştırmış, sünnete muhalefet etmiş ve büyük bir tehlikeye düşmüşlerdir. Bahsettiğimiz iki grup da hatalı davranış içerisinde dirler.¹¹⁰

Bu konuda dengeli olan tutum ise şudur: Kişi maddi hastalıkları için imkân ve şartlar nispetinde tıbbî olarak tedavi

103 İbn Bâdis, *Tefsiru İbn Bâdis*, 144.

104 İbn Bâdis, *Tefsiru İbn Bâdis*, 144.

105 İbn Bâdis, *Tefsiru İbn Bâdis*, 144.

106 İbn Bâdis, *Tefsiru İbn Bâdis*, 145.

107 İbn Bâdis, *Tefsiru İbn Bâdis*, 145.

108 İbn Bâdis, *Tefsiru İbn Bâdis*, 145.

109 İbn Bâdis, *Tefsiru İbn Bâdis*, 145.

110 İbn Bâdis, *Tefsiru İbn Bâdis*, 145.

olmalı bunun yanında da Hz. Peygamber ve sahabeyi örnek alarak Kur'an ile rukye yapmayı da ihmal etmemelidir. Rukye yaparken de sahih sünnete tabi olmalı o rivayetlere göre amel etmelidir.¹¹¹

Sonuç

Kur'an-ı Kerim, insanlara indirilen son ilahî kitap olması hasebiyle her çağa ve her insana hitap eden evrensel bir kitaptır. Kendisine inanan ve mucibince amel edenlere dünya ve ahiret saadetini vaadeden Kur'an, insanları söz konusu mutluluğa ulaştıracak başlıca prensipleri barındırmaktadır. Bu prensipler, Kur'an'ı tatbik, tebliğ ve tebyin ile görevli olan Hz. Peygamber tarafından en güzel şekilde uygulanmış ve izah edilmiştir.

İnsanları dünyada ve ahirette mutluluğa erİştirecek temel hususlardan biri de en geniş manasıyla şifadır. Maddi manada şifa insanların bu dünyada mutlu olmalarına vesile olurken manevi şifa da insanların hem bu dünyada hem de ahirette saadete erişmelerini mümkün kılar. İnsanoğlu muzdarip olduğu bedenî hastalıklardan kurtulduğu ve hastalık olmaksızın yaşadığı vakit nasıl mutlu oluyorsa itikadi, ahlâkî ve ruhî hastalıklardan şifa bulunduğu zaman da aynı şekilde, hatta maddi hastalıklara nispeten daha fazla, mutlu ve huzurlu olur. İşte Kur'an tam da bu noktada şüpheye yer bırakmaksızın kendisini çok net bir ifade ile "şifa ve rahmet" kaynağı olarak göstermektedir.

Kur'an'ın, maddi hastalıklara şifa olması hususu çeşitli yönlerden çok tartışılmışsa da, küfür, şirk, nifak, haset, kibir, kin, riya, kalp katılığı, kötü zan, günah işleme ve muhtelif sebeplere bağlı olarak oluşan suçluluk psikolojisi, endişe, ümitsizlik, gerlim, korku vb. manevi hastalıklara şifa olduğu müsellemler bir hakikattir. Kur'an'a inanan ve orada yer alan ilkelere göre hayatını sürdüren; hata ettiği zaman da usulüne uygun bir şekilde tövbe edenler manevi hastalıklardan Allah'ın izniyle şifa bulacağı muhakkaktır.

Kur'an manevi hastalıklara şifa olduğu gibi bedenî hastalıklara da şifa vesilesidir. Zira şifa ayetleri olarak isimlendirilen ayetlerin ikisinde Kur'an'ın şifa oluşu mutlak olarak zikredilmiştir. Hz. Peygamber'in sünnetine baktığımızda da Hz. Peygamber'in Kur'an ile istişfa ettiğini ve sahabenin bu yöndeki uygulamalarını onayladığını görmekteyiz. Ancak her konuda olduğu gibi bu konuda da dengeli bir tutum ortaya koyan Hz. Peygamber hasta olduğu vakit sadece Kur'an ile istişfa etmemiş aynı zamanda dönemin tıbbî imkânları nispetinde tedavi olmaya da çalışmış ve sahabeye de bunu tavsiye etmiştir.

İslam âlemi açısından oldukça sıkıntılı bir dönemde yaşayan ve hayatı boyunca İslam'ın bu sıkıntılara çare olacağına inanıp bu anlamda mücadele eden ve sahih İslam akidesini topluma anlatmaya çalışan İbn Bâdis de önemine binaen tefsirinde bu konuya özel bir başlık açmış ve bu konuda Kur'an'ın ne demek istediğini -bize göre oldukça isabetli bir şekilde- ortaya koymaya çalışmıştır. Bunu yaparken de hadislere müracaat etmiş ve şahsi izahlarını da ekleyerek Kur'an'ın "şifa ve rahmet" oluşunun ne manaya geldiğini ve bunun günlük hayata yansımalarının nasıl olacağını somut bir şekilde ortaya koymuştur.

İbn Bâdis'e göre Kur'an hem maddî hem de manevî hastalıklara şifadır. Ancak Kur'an'ın gönderilmesinin temel ve öncelikli amacı manevi hastalıkları tedavi etmektir. Müellife göre Kur'an'ın tedavisini amaçladığı öncelikli hastalıklar akidevî hastalıklardır. Zira bu hastalıklara bağlı olarak ahlâkî ve ictimaî hastalıklar ortaya çıkmakta ve bu da hayatı yaşanmaz hale getirmektedir. Müellife göre ahlak, inanca bağlıdır. İnancı fasid olan kişilerde ahlâkî hastalıklar zuhur eder. Bu tür bireyler çoğaldığı zaman ise artık toplumsal hastalıklar ortaya çıkar. Kur'an ise akidevî hastalıkların yegâne şifasıdır. Kim bu hastalıkların şifasını Kur'an ve Kur'an'ın açıklayıcısı konumundaki sünnetten başka yerde ararsa hastalıklarını arttırmaktan başka bir şey yapmamış olacaktır.

Müellife göre Kur'an bedenî hastalıklara da şifadır. Bu husus ayetlerdeki ıtlaktan anlaşıldığı gibi konuya dair hadisler ile de sabittir. Ancak burada sünnete tabi olmalı ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in dengeli tutumu örnek alınmalıdır. Buna göre kişi yaşadığı dönemin tıbbî imkânlarına göre tedavi olmaya çalışmalı bunun yanında da dua etmeli ve Kur'an ile rukye yapmalıdır. Bu konuda İbn Bâdis bize göre de oldukça önemli bir uyarıda bulunmaktadır: Kur'an ile bedenî hastalıklara şifa aranırken Kur'an'ın gönderilişinin asıl amacı unutulmamalı ve manevi hastalıklar da Kur'an ile tedavi edilmelidir. Ayrıca kişi hasta olduğunda rukye ile yetinmeyip mutlaka tıbbî tedavileri de yaptırmalı; Kur'an ile şifa ararken bu işi gelir kapısına dönüştürenlere iltifat etmemeli ve onların tuzağına düşmemeye dikkat etmelidir.

¹¹¹ İbn Bâdis, *Tefsiru İbn Bâdis*, 145.

Kaynakça

- Akın, Nimetullah. “‘Abdul ‘Hamid bin Bâdis (1889-1940) Özelinde Cezayir Selefi Hareketi ve Hadis”. *EKEV Akademi Dergisi XV/47 (2010)*, 213-224.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdullah el-. *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî. thk. Ali Abdülbâri Atiyye. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.*
- Asım Efendi. *Kâmus Tercümesi. İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1. Basım, 1305.*
- Avnoğlu, Muhammed. *Abdülhamid b. Bâdis'in Tefsir'inde Makâsidi Tefsir. İstanbul: Marmara Üniversitesi Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tez, 2020.*
- Aydın, Halil İbrahim. *Kur'an'ın Vasıfları Bağlamında Şifa Kavramı. Karabük: Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.*
- Aydın, Hayati. “Şifa Kaynağı Olarak Kur'an-ı Kerim (Kur'an'ın Şifa Olduğuna Dair Ayetler Üzerinde Bir Tefsir Denemesi)”. *EKEV Akademi Dergisi XIV/42 (2010)*, 55-68.
- Bezzâvî, Nâsirüddîn Abdullah b. Ömer el-. *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl. ed. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. Beyrut: Dârü İh-yâi'l-Türâsi'l-Arabî, 1418.*
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-şâhih. nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.*
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *El-Câmi'u's-sahih. nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.*
- Çelebi, İlyas. “Rukye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 35/219-222. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.*
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahmân b. el-Fazl ed-. *Sünen. Sünen: Dârü'l-Muğni li'n-Neşri ve't-Tevzi, 1. Basım, 1412.*
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'aş es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Aşriyye, ts.*
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-Muhîd. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420/1999.*
- Ebû Nasr el-Cevherî, Ebû Naşr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî. *Tâcu'l-Luğa ve Şihâhu'l-'Arabiyye. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.*
- Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce. *Sunenu İbn Mâce. 2 Cilt. Beyrut: Dâru 'İhyâ'i'l-Kutubi'l-'Arabiyye, ts.*
- Ebû'l-Leys es-Semerkandî, Nasr b. Muhammed. *Tefsîrüs-Semerkandî el-Müsemma bi-Bahrü'l-Ulûm. ed. Muhammed Mu'avviz. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413.*
- el-Cürçânî, Seyyid Şerif. *Kitâbu't-Ta'rifât. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403/1983.*
- el-Filâlî, Abdulaziz. *el-Beytu'l-bâdisî. Tunus: Müessesetu eş-Şeyh AbdulHamid bin Bâdis, 2012.*
- el-Medenî, Muhammed b. Abdunnasır. *et-Tefsir ve'l-mufessirun fî Garbi Afrika. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbnu'l-Cevzi, 1. Basım, 1426.*
- en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim. *el-Müstedrek ale's-sahîhayn. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1411/1990.*
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-. *Tezhibü'l-Luğa. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001.*
- ez-Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris, ed-Dımaşkî. *el-A'lâm. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.*
- Halil b. Ahmed. *Kitabu'l-Ayn. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988.*
- Hizmetli, Sabri. “Cezayir’li Çağdaş Alim İbn Badis ve Yenilikçiliği”. *İslâmî Araştırmalar (Dergi) VII/3-4 (1994)*, 223-236.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr. Tunus: Dâru'd-tunusiyeti li'n-neşr, 1984.*
- İbn Bâdis, Abdulhamid. *Tefsiru İbn Bâdis. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1995.*
- İbn Bâdis, Abdulhamit. *Âsâru İbn Bâdis. 4 Cilt. b.y.: Dâru ve Mektebetü's-Şirketi'l-Cezâiriyyeti, 1. Basım, 1388.*
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmet b. Zekeriya. *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa. nşr. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. Dimeşk: Dârü'l-Fikr, 1979.*
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zür'aî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-'ibâd. 5 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1415/1994.*
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-'Arab. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 1414.*
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.*
- İltir, Kadir. “Abdülhamid B. Bâdis'in Mecâlisü't-Tezkîr İsimli Eseri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi X/20 (2023)*, 602-627.
- Kutub, Seyyid. *Fi zülâli'l-Kur'an. 6 Cilt. Kahire: Daru's-şurûk, 17. bsk., 1991.*

- Mutabbakâni, Mâzin Salâh. "İbn Bâdis, Abdülhamîd". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 19/354-356. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.*
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyri-en-Nisâbüri. Sahihu Müslim. thk. Muhammed Fuad Abdulkaki. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-türâsi'l-arabiyye, t.s.*
- Nuvayhız, Adil. Mu'cemu A'lâmi'l-Cezâir min Sadri'l-İslâm ilâ hattâ'l-Asri'l-Hâdir. Beyrut: Müessesetu Nuvayhız, 2. Basım, 1980.*
- Râgıp, el-İsfahânî. el-Müfredât fî ğaribi'l-Şur'ân. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.*
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-. Mefâtihu'l-Gayb: et-Tefsîrû'l-Kebîr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1999.*
- Reşid Rıza, Muhammed b. Ali. Tefsîru'l-menâr. 12 Cilt. Hey'etu'l-misriyyetu'l-âmmetu li'l-kuttâb, 1990.*
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsâ et-. es-Sunen. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.*
- Umar, Ahmed Muhtar Abdulhamid. Mucemu'l-lugati'l-arabiyyeti'l-muasirati. 4 Cilt. Âlemu'l-Kütub, 1. Basım, 2008.*
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Hidâyet". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 17/473-477. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.*
- Yazır, Muhammed Hamdi. Hak dîni Kur'ân dili. 9 Cilt. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1. bsk., 2015.*
- Yerinde, Adem. "Şifa". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 39/129-131. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.*
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-Tenzil. Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-'Arabî, 1407.*
- Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b Abdullah ez-. el-Burhan fî ulumi'l-Kur'ân. 4 Cilt. b.y.: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1. Basım, 1957.*
- Zuhayli, Vehbe ez-. Et-Tefsiru'l-Münîr. 10 Cilt. b.y.: Darul Fikir, 14., 2018.*
- "<https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/788/sifa-niyetiyle-kur-an-okumak-ve-okutmak-caiz-midir?-enc=QisAbR4bAkZg1HImMxXRn5PJ-8DgFEAoa2xtNuyterRk%3d>", Erişim 16 Mayıs 2024. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/788/sifa-niyetiyle-kur-an-okumak-ve-okutmak-caiz-midir?-enc=QisAbR4bAkZg1HImMxXRn5PJ8DgFEAoa2xtNuyterRk%3d>.*

Extended Abstract

One of the things that human beings have needed the most throughout history, depending on their structure consisting of body and soul, is undoubtedly health. From time to time, a person may be afflicted with physical or mental illnesses, and sometimes both. Due to these diseases, the living conditions of the person become difficult and even survival may become impossible. For this reason, when we look at history, we see that human beings are constantly striving for both material and spiritual healing; that they are ready to pay a price for this; that they easily believe those who promise them this, and that they can be deceived by being abused from time to time because of this. When we approach this issue from a religious perspective, we see that the Holy Qur'an, which is described by Allah as "şifâun lime fi's-sudûr" and "şifâun wa rahmetun li'l-mu'minin", has been considered as a means of healing since the early periods of Islam. Due to the verses in the Qur'an, which are called "healing verses", the hadiths expressing that the Qur'an itself is healing, and the practices of some Companions, it has been generally accepted that the Qur'an is a cure for both material and spiritual diseases. In this study, after first identifying the relevant verses and hadiths and outlining the subject of "healing in the Qur'an", we will try to discuss the approach of the Algerian scholar and reformer Ibn Bâdîs, whose evaluations on this subject are important because of his knowledge of the tradition, his knowledge of our age, and the fact that he was engaged in reform activities throughout his life, in the context of the exegesis of verse 82 of Surah al-Isrâ.

As stated in the verse, man was created by Allah Almighty "in the most beautiful way". However, it is a fact of life that human beings suffer from various physiological and/or psychological diseases due to a number of material and immaterial reasons over time. What is important here is the attitude before, during and after illnesses. As in every aspect of life, the Qur'an provides the principles of correct behavior for Muslims.

The Holy Qur'an, God's last message to mankind, is a book of great scope and contains many subjects and concepts. One of the important concepts in the Qur'an is the concept of healing. Considering that one of the most basic needs of human beings is health, it becomes clear how important it is to understand/explain the concept of healing correctly. Because human beings have a structure consisting of soul and body, and in order to live a happy life, they need to be free from both material and spiritual diseases. In this respect, the subject of healing is also an area open to abuse. Human beings can sometimes despair and feel helpless in the face of various diseases. Sometimes, due to ignorance, people can be deceived and abused while seeking healing. Unfortunately, religion is sometimes used as a tool in this deception and abuse. This can cause people to misrecognize religion over time, and to dislike and even hate religion and its followers. For all these reasons, it has become very important to understand and explain the Qur'anic concept of healing correctly.

When we look at the Qur'an, we see that healing is mentioned in some verses and the Qur'an is described as a source of healing. In this study, after briefly analyzing the concept of healing, we will briefly dwell on the issues of healing in the Qur'an and the Qur'an and the Qur'an, and we will try to outline the issue by including the hadiths on the subject and the place of the sunnah in this issue. Then, we will try to discuss the approach of 'Abd al-Hamîd b. Bâdîs (d. 1359/1940), one of the important scholars of the recent period, who attracted attention with his reformism and actionism and who interpreted the Qur'an not from the beginning to the end, but the parts that were needed according to his period.

One of the conclusions we have reached as a result of our study is that the Qur'an is a means of healing physical diseases as well as healing spiritual diseases. Ibn Bâdîs, who lived in a very troubled period for the Islamic world and who believed that Islam would be the remedy for these troubles throughout his life, and who struggled in this sense and tried to explain the true Islamic aqeedah to the society, opened a special title in his tafsîr on this subject due to its importance and revealed what the Qur'an means in this regard - in our opinion, quite accurately. In doing so, he referred to the hadiths and added his personal explanations to explain concretely what it means for the Qur'an to be "healing and mercy" and how this can be reflected in daily life.

According to Ibn Bâdîs, the Qur'an is a cure for both material and spiritual diseases. However, the main and primary purpose of sending the Qur'an is to cure spiritual diseases. Moral and social diseases arise due to these diseases, which make life unlivable. According to the author, morality depends on faith. Moral diseases arise in people whose beliefs are false. When such individuals multiply, social diseases emerge. The Qur'an, on the other hand, is the only cure for spiritual diseases. Whoever seeks the cure for these diseases elsewhere other than the Qur'an and the Sunnah, which is the explanatory tool of the Qur'an, will do nothing but increase their illnesses.

According to the author, the Qur'an is also a cure for physical diseases. This is evident from the verses as well

as the hadiths on the subject. However, the Sunnah should be followed here and the balanced attitude of the Prophet should be taken as an example.

NIETZSCHE BAĞLAMINDA FOUCAULT'DA HAKİKATİN KÖKENİNE DAİR SOYBİLİMSEL BİR ANALİZ

Yüksel ŞENGÜL

Bitlis Eren Üniversitesi, Bitlis, Türkiye, yuksel.sengul@gmail.com,
ORCID: <https://orcid.org/0000-00015685-0803>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 24/08/2024, Accepted / Kabul Tarihi: 13/10/2024
DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1538152>

Nietzsche Bağlamında Foucault'da Hakikatin Kökenine Dair Soybilimsel Bir Analiz

Öz

Batı felsefesinde, etkisi Platon'a kadar uzanan kökene dayalı bir hakikat anlayışı, sorgulanmaya değer önemli bir konudur. Ancak kökene dayandırılarak bir hakikatin inşası, temel evrensel değerlerin ve sorgulanamayan kutsal bir alanın oluşturulmak istenmesi açısından oldukça dikkat çekicidir. Peki, genellikle yadsınamayan ve pek tartışılmayan bir gerçeklik olarak kabul edilen hakikat, bir kökene sahip midir ya da hakikatin bir tarihinden söz edilebilir mi? Bu soruya olumsuz cevap verenler arasında birçok kişi sayılabilir ve onlardan ikisi de Nietzsche ve Foucault'dur. Her iki düşünür, hakikatin göreceliğinin başlıca savunucularından biri olarak görülür. Foucault, Nietzsche'nin de etkisinde kalarak, hakikatin yayılma tarzı ve bağlantıları hakkında spesifik bazı tarihsel, kültürel ve yönetsel etkiler olduğunu öne sürmektedir. Ne Nietzsche'nin ne de Foucault'nun çalışmalarında hakikatin reddi söz konusu değildir. Ancak Foucault, hakikati tarihsel bir kategoride görerek hakikatin tarihini yapma denemesine girişir. O, bu hakikat tarihini, kökenin insan için anlamını ve tarihsel süreç içerisindeki etkilerini ve hakikate dönüşme şeklini Nietzsche'den devşirdiği *soybilim* ile tarihsel bir değerlendirmeye tabi tutarak analiz eder. Foucault'ya göre tarihsel her bir dönemin hakikati de o dönemin koşullarınca ve bilhassa o dönemin *epistemeden* hareketle belirlenir. Hem Nietzsche hem de Foucault'da hakikat, nesnellikten ve evrensellikten yoksunken Foucault, hakikatin iktidar etkileriyle şekillenen bir tarihsellik içerdiğini düşünmektedir.

Anahtar Kelimeler: Nietzsche, Foucault, Köken, Tarih, Hakikat

A Genealogical Analysis of The Origin of Truth in Foucault in The Context of Nietzsche

Abstract

An understanding of truth based on origins whose influence in the Western world dates back to Plato is an important idea worth questioning. However, the construction of a truth based on origin is quite remarkable in terms of wanting to create basic universal values and a sacred area that cannot be questioned. So, can truth, which is generally accepted as an undeniable and rarely discussed reality, have an origin or can it be said to have a record? Among those who answered this negatively, many people are good and common are both Nietzsche and Foucault. Both thinkers are seen as independent advocates of the relativity of truth. Under the influence of Foucault and Nietzsche, certain traditional, cultural and administrative influences continue regarding the broad style and connections of truth. There is no denial of truth in either Nietzsche's or Foucault's works. However, Foucault attempts to make truth neutral according to a real category. He analyzes this past of truth by subjecting it to a normal evaluation with the genealogy he borrowed from Nietzsche, the way the origin is for humans, the way it exists in historical processes and the way it turns into truth. According to Foucault, the historical truth of a period was determined by the conditions of that period and especially by the episteme of that period. While truth lacks objectivity and universality in both Nietzsche and Foucault, Foucault thinks that truth can provide a realism shaped by the results of power.

Keywords: Nietzsche, Foucault, Origin, History, Truth.

GİRİŞ

Doğanın kökensel bir temelle sorgulanamaz ve aşkın bir evrensel ilişkilendirilmesi, Batı metafiziğinin Platon'a dayandırdığı oldukça eski bir iddiadır. Zira Platon'un felsefesi, köken, başlangıç ve hakikat kavramlarını Tanrısal bir düzlemde ele alır ve bu kavramları metafizik bir boyuta taşır. Çünkü Platon'da gerçeklik, ideal formlar dünyasında bulunur. Bu ideal formlar dünyası, mükemmel ve değişmez olan gerçek varlıkların kaynağıdır. Ancak insan, bu ideal dünyayı sınırlı ve değişken dünya olan duyusal dünyada algılar. Duyusal dünyadaki nesnelere ve varlıkların var oluşu, bu ideal formlar dünyasına dayanır. Yani Platon'a göre, her şeyin var oluşu ve özü, ideal formlar dünyasında bulunan ve değişmez olan bu formlara dayanır. Kökenin sorgulanamayan kutsallığı da bu ideal formlar dünyasının bir yansımasıdır. Platon'a göre her şeyin özü ve doğası bu ideal formlar dünyasında belirlenir. Bu nedenle, bir şeyin gerçek anlamını, kökenini ve hakikatini anlamak için ideal formlar dünyasına doğru bir yolculuk yapmak gerekir.

Platon'un bu düşüncesi, kökenin ve hakikatin kutsallığını, onun metafizik felsefesi içinde anlamamıza yardımcı olur. Ona göre, kökenler ve hakikatler, maddenin ve değişkenliğin ötesinde bir gerçekliğe işaret eder. Bu düşünceleriyle Platon, felsefi düşüncenin derinliklerine inerken, kökenin ve hakikatin kutsallığını, önemini vurgulamaya çalışır. Platon'un bu yaklaşımından hareketle anlıyoruz ki insan, varoluşunun anlamını keşfetmek ve çevresindeki dünyayı anlamlandırmak için köken ve hakikat arayışına girer. Bu arayış, bir olayın, kavramın veya varlığın nasıl ve neden meydana geldiğini anlamaya yönelik bir çabadır. Bu, varoluşsal bir merakın sonucudur ve insanların daha geniş bir bağlamda kendilerini konumlandırmalarına ve kendilerine güvenilir bir alan oluşturmalarına yardımcı olur.

İnsanın, bilgisini bir kökene dayandırmak ve bu kökeni anlayarak bir hakikate ulaşmaya çalışmak istemesinin bazı nedenleri vardır ve bunlar beş başlık altında değerlendirilebilir. Birincisi, bilgilerin bir kökene dayandırılması, insanlara dünyadaki fenomenleri, olayları ve deneyimleri anlamlandırma ve bir bütün içinde değerlendirme imkânı sunar (Foucault, 2001, 458-467). Zira köken, bilginin temelini oluşturur ve böylece insanın hayatında yol gösterici bir rol oynar. İkincisi, kökene dayalı bilgiler, insanlara istikrar ve güvenlik duygusu sağlar (Nietzsche, 2007, 70-80). Bilginin kökeni belirlenebilirse, bu bilginin güvenilirliği ve doğruluğu konusunda daha fazla emin olunur. Üçüncüsü, köken, insanların bağlılıklarını ve kimliklerini belirlemede önemli rol oynar (Nietzsche, 2010, 3-10). İnsanlar, kökenlerine dayanarak kendilerini bir kültüre, bir topluluğa veya bir tarihe ait hissedebilirler. Dördüncüsü, bir konunun kökeni bilindiğinde, bu konunun nasıl meydana geldiğini anlama ve dolayısıyla sorunları çözme süreci de kolaylaşır (Foucault, 1994, 140-147). Böylece bilginin kökeni, nedenlerini anlamada ve çözüm arayışında bir rehber olarak işlev görür. Beşincisi ve sonuncusu; bilginin kökeni bilindiğinde, bu bilgilerin gelecekte ne tür sonuçlar doğurabileceği konusunda tahminlerde bulunmak kolaylaşır. Bu da planlama ve karar alma süreçlerinde insanlara avantaj sağlar. İşte bu ve benzeri nedenlerden dolayı insanlar, bilgilerini bir kökene dayandırmak ve bu kökenleri anlamaya çalışmak isterler.

1. Foucault'da Köken Sorununa Epistemik Yaklaşım

Foucault yukarıdaki tüm yaklaşımlara oldukça mesafelidir. Onun açısından insandaki kökensellik, daha işin en başında onu kendisinden başka bir şeye bağlar. İnsanı başka bir şeye bağlayan bu şey, insanın kendisinden daha eski olan deneyim içeriklerini ve egemen olmadığı deneyim biçimlerini insana dâhil eder. Böylece insanın kökenselliği, insanı, an itibarıyla bağlı olmadığı geçmişteki birçok farklı kronolojiye bağlar. Daha sonra farklı kronolojiler iç içe geçer, birbirine indirgenemez ve zaman içerisinde dağılır. Foucault'ya göre paradoksal olarak insandaki kökensellik, kendi doğuş zamanını ilan etmez; ne insanın doğum zamanını ne de deneyimin en eski çekirdeğini bildirmektedir. Zira kökene dayandırma, insanı, kendisiyle aynı zamana sahip olmayana bağlı kılmakta ve her şeyi, onunla aynı çağda olmayana, başka bir çağa dayandırmaktadır. Şeylerin, insandan önce başlamasından dolayı, deneyimin kendisi, daha baştan oluşturulduğu ve şeyler tarafından sınırlandırıldığı için hiçbir şekilde insanın kökenselliğine tahsis edilemez. Nitekim bilgi nesnesi, bilen öznedenden daima önce gelir. Foucault böyle bir olanaksızlığın iki yönü olduğunu belirtir: Bir taraftan, şeylerin kökeninin daima daha geri çekildiğini işaret etmektedir. Zira insanın ortaya çıkmadığı bir takvime kadar geriye gitmektedir. Diğer taraftan, insanın doğumları belli olan şeylere kıyasla kökensiz varlık olduğunu, dolayısıyla "ne vatani ne tarihi" olan bir varlık olduğunu, insanın doğumu hiçbir zaman olmadığı için de ulaşılamaz niteliğe sahip olan bir varlığı işaret eder. Öyleyse der Foucault, "kökenselin dolaysızlığı"¹ içinde ilan edilen şey, insanın, kendi varoluşuna onu çağdaş kılacak olan kökenden ayrılmış olmasıdır (Foucault, 2001, 462). Zira zaman içerisinde doğup ölen bütün şeylerin içinde, yalnızca insan, her kökenden ayrılmıştır.

Foucault'ya göre bilgi nesnesi (şeyler), insandan önce olduğundan *ampirik* düzen içerisinde şeyler, daima insan

1 Biz her zaman şeylerin bizden önce olduğunu biliriz, zira bilgi nesnesi daima bilen öznedenden önce gelir.

için geri çekilmiş ve ilk ortaya çıkışları ve başlangıçları ele geçirilemez niteliktedir. Şeylerin bu geri çekilmesine nazaran insan da kendisini geride bulur. Bu nedendir ki şeyler, kökensel deneyimin dolaysızlığı üzerinde ağırlıklarını hissettirirler. Çünkü onların yani şeylerin öncelikleri vardır. Foucault, böyle bir durumda düşüncenin karşısına bir ödev çıktığını belirtir: Şeylerin kökenini kabul etmemek. Ancak der Foucault, ilginç bir şekilde bu itirazı yine şeylerin kökenini inşa etmek için yaparız. Şeylerin kökenini inşa etmek ile şeylerin zamandaki oluşumlarını görmek aslında aynı şeydir. Zira bu, zamanın mümkünliğünün oluşumunu ortaya çıkarmaktır. Bu gibi bir ödev, zamanın sahip olduğu her şeyin, -zamanın hareketli unsurunda bulunan, zaman içinde oluşan her şeyin- sorguya çekilmesini gerekli kılmaktadır. Zaman böyle bir durumda, kökenden kurtulamayan (zira zaman, hiçbir vakit kökenin çağdaşı olmamıştır) bu düşüncenin içinde askıya alınacaktır. Ancak ona göre bu askıya alma, kökenle düşünce arasındaki bu karşılıklı ilişkiyi devirmeye güç yetirecektir. Zaman kendi etrafında dönecek ve köken de düşüncenin daima yeniden düşüneceği bir şeye dönüşecektir. Bu sebeple köken bu düşünceye daima daha yakın ama hiçbir zaman ulaşılamayan bir kaçınılmazlık içinde sadece bir vaat olarak kalacaktır. Artık köken, geri dönmekte olan, düşüncenin yöneldiği bir tekrar, zaten başlamış olanın bir geri dönüşü olacaktır (Foucault, 2001, 463). Böylece, düşünce, gelecek içinde daima bir geri çekilmeyi yaşayacak ve düşünce ile gelecek arasında bir bağlantı asla sağlanamayacaktır.

Özet olarak Foucault, köken olduğunu varsaydığımız her şeyin, bütünüyle daha önce oluşturulmuş bir deneyim olduğunu ve şeyler tarafından sınırlandırıldığını ve bu sebeple bir başlangıç olarak tayin edilemeyeceğini iddia eder. Ona göre insandaki kökensellik, belirli bir kronoloji ile ilişkilidir (zamansal olduğundan), kökenin kendisi şeyler tarafından oluşturulduğundan kökene dayandırılmaz. Çünkü köken olarak belirlediğimiz şey de kendi varoluşunu yine başka bir kökene dayandırarak oluşturur ve bu geriye gidiş böyle devam edip gidecektir. Kökenle ilişkisi kurulmak istenen düşünce de böyle bir durumda kendi içerisinde bulunduğu zamanla hiçbir zaman bir bağ, bir uyum sağlayamayacaktır. Zira köken, düşüncenin geçmiş ile bir tekrarı, geçmişin bugüne taşınması ve geçmişin tekrar tekrar kendini yeni olarak sunması gibi bir sonucu doğuracaktır.

Köken arayışını metafizik bir arayış olarak tarif eden Foucault'ya göre şeylerin başlangıcında şeylerin üzerine inşa edilen, tek başına var olan "tarihdışı" bir metafizik köken yoktur. Bu nedenle geleneksel ya da sürekli tarih adını verdiği şeyin "bir tarih dışı perpektif" sunduğunu ve tamamen bir tarihsel yorumlama içerdiğini söyler. Bir köken arayışında olan ve bunu arayan tarihler, mevcutta bulunan tarihsel hissemize hâkim olan metafiziğin taleplerine boyun eğer. Tarihdışı bir perspektifi içeren geleneksel tarih, kökenin ve dolayısıyla başlangıç noktasının sürekli gelişimi şeklinde görülür. Foucault, metafiziksel bir köken, bir başlangıç noktasından hareketle tarihin ona tabi kılınmasının yerine, tarihe yönelerek kökenin kendisini, o başlangıç noktasını tarihsel bir analizle tartışmaya açar (Falzon, 2001, 111).

2. Kökenin Tarihsel Analizi: Soybilim

Foucault, "köken canavarı"nı ortadan kaldırmak üzere "soybilim" adını verdiği yeni bir tarih yazımına ihtiyaç olduğunu belirtir (Sarup, 2004, 89). Ancak bu kavramı, düşünce tarihi içinde ilk kullanan kişi Nietzsche'dir. Bu kavramı Nietzsche'den alarak kullanan Foucault, soybilim kavramı ile tarihsel olayları tüm karmaşıklığı içinde işleyerek ortaya koymayı hedefleyen bir bakış açısı sunar (Sarup, 2004, 89). Soybilimsel çözümleme, bir şeyin temel ve kökenini aramaya dair, Kant'ın a priori sezgi formları şeklinde tanımladığı mekânın ve zamanın ötesine uzanması nedeniyle sonu daima metafiziğe varan bir metodolojinin tam olarak karşısında yer alır. Foucault bu kavram ile bir kenara itilmiş, süreksiz, yerel ve meşru görülmemiş bilgilere bağımsızlıklarını kazandırmaya çalışır (Foucault, 2016, 92). Soybilim, tarihsel bilgileri; özgürleştirme yani bilimsel, biçimsel ve birleştirici teorik bir söylemin zorlamalarına karşı koyacak bir duruma getirilme çabasıdır (Foucault, 2000, 93).

Foucault'ya bir söyleşide soybilim ile "çok geçmişte kalmış dönemleri sorgulamanızın nedeni nedir?" şeklinde yöneltilen soruya o, soybilimin bir köken arayışı olmadığını, Platoncu köklere dayanan ve temel kaygıları teleolojik ve metafiziksel olan geleneksel bir tarihe yönelik bir saldırı olduğu şeklinde cevap verir (Bernauer, 2005, 174). Tarihin, içinde bulunulan şu ana ilişkin bir yarar sağlaması için geçmişin küllerine doğru derinliğine bir araştırma yapmak düşüncesiyle soybilim, bir bakıma özünde yaratıcı olan bir eylemi taşıyan gerçek tarihin yeniden yazılması girişimidir (Bernauer, 2005, 174). Bu tarihsel yöntem sabit özlere itibar etmez ve farklı kimliklerin de olabileceğini varsayar, verili olan bir kimliğin kökenini bulmak, ona ulaşmak yerine bu kimliği ayrıştırarak çözmeyi hedefler. Soybilim ile tarihin yazdığı şeylerin değişmez bir doğruluğu olduğu anlayışı reddedilir. Daha da önemlisi, soybilim, tarihini yazmış olduğu şeyin ortaya çıkmasından sonra anlamı koruyan bir sürekliliğe sahip olmadığını; aksine, bu süreç içerisinde dışardan birçok müdahale, hata, ilinek ve sapmanın etken olduğunu; sürecin farklı güçlerin birbirleri arasındaki mücadeleleri içerdiğini, ulaşılan noktanın bu etkenler ve mücadelelerin birer sonucu olduğunu gösterir.

Böylece kökenin mükemmel ve tek olmadığı, varılan noktanın da zorunluluk içermediği ortaya konmaya çalışılır. Tarihin içerisinde bulunduğumuz bu anın bize dayatılan bir kimlik olmadığı ve bunun aşılabilecek bir durum olduğunu göstermek için yapılacak bir ontolojinin, geleneksel tarih yöntemini bırakıp yeni bir tarihsel analizi yani soybilimi izlemesi gerekir. (Foucault, 2014, 23).

Köken anlayışının daha iyi analiz edilebilmesi için ele alınan soybilim kavramı, Hegel'in tarihi tanımlama biçimiyle de oldukça ilgilidir. Bu sebeple Hegel'in tarihsel analizine kısaca değinmek yararlı olacaktır.

2.1. Hegel'e Ait Tarihsel Analizin Reddi

Nietzsche'nin tarih anlayışını benimseyen Foucault, Hegel'in dünyayı bütün yönleri ile açıklama iddiasında olan tarih görüşüne karşı çıkar. Dünyayı çözümlene iddiasına sahip bazı kalıpların dünyaya dayatılmasından kaçınır ve dizgeselliği eleştirir. Foucault, Nietzsche'nin etkisiyle oluşmuş tarih çalışmalarında belirli bir dizgeden söz etmez (Foucault, 1984, 76-100). Bu yaklaşımdan hareketle Hegel'in tarih yaklaşımını iki yönden eleştirir: Birincisi, Hegel'de tarih, ilerleyen bir süreç şeklinde ele alınmakta, ikincisi de tarih, bütüncül bir şekilde kavranılmaktadır. Foucault, Hegel'in tarihe ilişkin düşüncelerine neden karşı çıkar, bunu anlamak için Hegel'in tarihe dair görüşüne bakmak gerekir. Ona göre tarihsel oluşa diyalektik süreç hâkimdir. Hegel de diyalektik, aşma hareketi ile ilerler; buna göre önceki uğrak kapsanarak aşılır ve ilerleme gerçekleşir. Ayrıca bütünlük de yeniden tesis edilmiş olur (Hegel, 1995, 28,152). Bu diyalektik hareketle tarihteki ilerleme arasında bir ilişki vardır. Zira ilerleme, eksik olandan daha az eksikçe doğrudur. Bu durum hareketi gerçekleştirenin, kendisinin kendisindeki karşıtı olarak eksik olanı ortadan kaldırmasını sağlar (Hegel, 1995, 154). Dolayısıyla Hegel, tarihin devindirici gücü olarak gördüğü tinin, kendi karşıtını yok ederek amacı olan eksiksizleşmeyi sağladığını düşünür.

Foucault, tarihi ilerleyen bir süreç olarak kabul eden Hegel'i eleştirir. Zira Foucault'da ilerleme, modern dönemin ortaya çıkardığı bir mittir. İlerleyen bir süreç tasarımı, yalnızca geleceği ve gelecekte ulaşılmak istenen idealleri önemli kabul eder. Ama Foucault'ya göre önemli olan "şimdi"dir. Tarihin ilerleyen bir süreç olarak görülmesi, tekil olanın göz ardı edilmesini ve sürekli geleceğe yönelmeyi sağlar. Bütünle uğraşan Hegel, tekilliği önemsiz görür ve tüm tekilleri ilgi alanının dışında tutar. Oysa Foucault, tekillerin ve "ayrım"ın vurgulandığı yerlerde zenginliğin olduğunu belirtir. O, Hegel'in bu diyalektik yöntemini, "ayrım"ın verilmesine dayanan Nietzscheci eleştiriyi kullanarak kabul etmez (Sarup, 2004, 89-90).

Foucault, Hegel'de olan "tin" kavramı ile yapılan "bütünleştirmelere" ve tarihin bir ereğe doğru gidişatının olduğu fikrine de karşıdır. Zira o, tarihi akışın süreksizlikler ve kopuşla kesintiye uğradığını düşünür. Tarihte yer alan bu kopuşları açıklayacak bir tarih anlayışı, soybilimsel bir çözümlenmeyi içine almıştır. Foucault, soybilimsel çözümlenmeyi, geleneksel olan tarihsel çözümlenmeden tamamen farklı değerlendirir. Nitekim geleneksel olan bütüncül tarih anlayışı, olayları bazı açıklama dizgeleri ile açıklamak adına önemli olan tarihsel kişilere ve olaylara yönelirken, soybilimsel çözümlene ise geleneksel tarihte göz ardı edilmiş olan veya dışlanan tek tek olaylara yönelir (Foucault, 1984, 76). Foucault, tarihte gerçekleşen "bütüne aykırı" olan tüm olayların, kişilerin ve durumların zorla bütüne boyun eğdirilmeye çalışıldığını iddia eder. Nietzscheci soybilimsel tarihsel çözümlene, burada devreye girerek görmezden gelinen, bütüne uymayan ve bütüne boyun eğdirilen tüm unsurları dikkate almamıza yardımcı olur.

2.2. Nietzsche'de Soybilim: Kökenin Gerçek Tarihsel Yazımı

Foucault, soybilimsel tarih anlayışını Nietzsche'den devşirmektedir. Nietzsche de Hegel'in, tarihi ilerleyen bir süreç şeklinde ele alıyor olmasını ve bütünü vurgulayarak "ayrım"ları görmezden geliyor olmasını eleştirir, demiştik. Oysa Nietzsche'nin tarihsel okuması, Hegel gibi belli bir dizgeyi gerektirmez. Çünkü o, her dizgenin önünde sonunda kendi içinde sorgulanamayan bazı öncüller kümesine indirgendiğini düşünür. Dolayısıyla dizgeler, yalnızca belirli bir görüş edinmemizi sağlar (Foucault, 1984, 76). Nietzsche'nin tarihe ve değerlere dair "bengi dönüş"² fikrine göre, her şey hiçbir koşula bağlı olmadan yinelenmektedir. O, bu görüşüyle belli bir amaca bağlı bir şekilde yaşamayı ve tarihe anlam yüklemeyi reddeder. Dolayısıyla Nietzsche, tarihte bir ilerlemenin söz konusu olmadığını ve tarihin bir ereğe doğru yol olmadığını belirtir. Oysaki Hegel, bu görüşün aksine dünyanın tüm görünüşlerinde tinsel bir etkinin olduğunu ve tüm olan bitenin de tinin isteğine göre şekillendiğini söyler. Ayrıca gelenekleri ve siyasal tüm kurumları da tek bir "özün" farklı birer anlatımları olarak görür (Mahon, 1992, 121-122).

Felsefe tarihinde görmeye pek alışık olmadığımız tarihsel bir araştırma biçimi olan soybilim kavramını ilk kul-

2 Bengi dönüş (Almanca: Ewige Wiederkunft), zamanın döngüsel bir formda olduğu ve olayların bu döngüsellikte sonsuza dek yinelenmiş olduğu, yinelenildiği ve yinleneceği tezini içermektedir.

lanan Nietzsche'nin, bu kavramı bazen "gerçek tarih yazımı" bazen de "tarihsel anlam" ya da "tarihsel tin" şeklinde adlandırdığını görmekteyiz (Foucault, 1994, 141). Ona göre eğer gerçek tarih yazımı, tarih-üstü bir bakış açısı tarafından baştan çıkartılırsa nesnel bir bilim görüntüsü ile metafiziğin eline düşer ve metafizik ona dayatılır. Şayet gerçek tarih yazımı, mutlak olan her şeyden vazgeçerse metafizikten kurtulmuş olacak ve soybilimin önemli bir aracına dönüşecektir. Mutlak olandan vazgeçiş, mesafelerin kesin hatlarla birbirinden ayrılmasını, dağıtılmasını ve ayrıştırılmasını sağlayacaktır (Foucault, 1994, 141). Oysa geleneksel tarih yazımı, bakışını daima en uzağa, en yüce biçimlere, en yükseğe, en genel düşüncelere ve en saltık bireylere yönelmeyi sever. Bu amaçtan hareketle onlara mümkün merteye yakın olmaya ve bu zirvenin eteklerinde yer almaya çaba gösterir. Oysaki gerçek tarih yazımı (soybilim), bakışını hemen yanındakine yöneltilir, yozlaşan noktaları araştırır ve bunu şen şüpheciliğiyle yapar (Foucault, 1994, 144). Tüm değerlendirmeleri, derin tarihsel bir analiz ile gerçekleştirir. Bu sebeple derine yöneltilen bakışlardan asla korkmaz. Teolojik veya akılcı tarih yazımı geleneği, tekil olarak gerçekleşmiş bir olayı, idealize kılarak bir süreklilik içerisinde teleolojik bir devinimle ya da doğal bir zincirleme ile belirsizleştirmeye çalışır. Ancak gerçek tarih yazımı ise olayı, bir kesit şeklinde veren kendi tekilliği içerisinde öne çıkarır (Foucault, 1994, 143). Kökünde; verili, sabit koordinatlar ve noktalar olmadan kaybolup gitmiş sayısız olaylarla birlikte yaşadığımızı gösterir. Böylece tarih, kendi haline bırakılmaya çalışılan şeyi deşecek ve onun sözde sürekliliğine karşı mücadele verecektir. Böylece gerçek tarih yazımıyla beraber metafiziğe bağlılık içinde oluşturulan yakın ve uzak arasındaki ilişki artık tamamen tersine çevrilmiş olacaktır. Zira geleneksel tarihin aksine gerçek tarih yazımı, hiçbir sabiteye dayanmamaktadır: Tarihi, bütünlüğü içerisinde kavrayabilmek ve tarihe yönelmek üzere, insanın bir dayanak olarak sırtına dayadığı her şey, tarihi sürekli ve sabırlı bir hareket olarak gösteren her şey, gerçek tarih yazımı ile sistematik bir biçimde kırılmış olacaktır (Foucault, 1994, 142).

Nietzsche'ye göre gerçek tarih yazımı yani soybilim, eleştireldir. Çünkü tüm değerlerin esasında tarihsel değişim ve gelişmenin birer ürünü olduğunu gösterir (Foucault, 1984: 76-100). Nietzsche, *The Will to Power* adlı eserinde soybilimin bir eleştiri olduğunu D. Hume'un nedensellik ilkesi üzerinden göstermeye çalışır. Hume'un nedensellik ilkesine yönelik eleştirisini genel hatlarıyla kabul eder ama nedenlere ihtiyaç duyulması konusunda yaptığı psikolojik yorumlama Hume'un da ötesine geçer. Hume'a göre art arda gelen iki olayın ilkinde "neden" deriz. Böyle bir isimlendirmenin olması, deneyimimizi durağanlaştırmaya sebep olan bir bellek işlevi görür. Nedensellik ilkesi daha sonra deneyimize aktarılır. Nietzsche bunu, bizim "kötü bir alışkanlığımız" olarak değerlendirir. Ona göre bu edindiğimiz kötü alışkanlığın kaynağında iki tür psikolojik eğilim söz konusudur. Birincisi olaylarla ilgili deney ve deneyimleri kendi yorumlarımıza dönüştürürüz, neden kavramı da bize bağlı olarak bu sebeple ortaya çıkar. (Mahon, 1992, 87). İkincisi ise nedensellik kavramının kökeninde alışkanlık yaratan deneyimlere bizim yatkın oluşumuz yatar. Bizi şaşırtıp rahatsız edecek durumlardan ziyade, daha tanıdığımız, daha alışık olduğumuz durumlarla karşılaşmayı isteriz.

Nietzsche, soybilimin bir özelliğinin de tamamen bir bakış açısını, bir yorumu içeren bilgiye dayandığını ve bunu inkâr etmediğini söyler. Nitekim onun tarafından ele alınan herhangi bir olay, kişi, kültürel, tarihsel ve amaca yönelik salt bir yorumdan öte bir şey değildir (Mahon, 1992, 82). Oysa tarihçiler, içinden baktıkları yeri, tuttıkları tarafı, buldukları zaman kesitini ve tutkularının kaçınılmazlığını ele verebilecek tüm her şeyi mümkün merteye, bilgilerinden silip atmaya dener. Ancak soybilimci bakış açısı, bir yorumu barındırdığının farkındadır ve kendi adaletsizliğinin üretmiş olduğu sistemi inkâr etmez (Foucault, 1994, 144). Ancak ortaya koymuş olduğu hiçbir veride özel seçimler de yapmaz. Önemli ya da önemsiz ne varsa hepsini bilmek zorunda olduğuna inanır. Hiyerarşik bir fark gözetmeksizin her şeyi anlamaya çalışır. Hiçbir ayırım yapmadan her şeyi olduğu haliyle kabullenir ve hiçbir şeyi dışlamaz.

Nietzsche tarihin, geçmişe dayanan bir araştırma olduğunu ancak onun yaşama hizmet ettiği sürece soybilimsel bir araştırma anlayışıyla işlevsel olması gerektiğini söyler. Dolayısıyla o, geçmişten ziyade tarih ile ilgilenir. Geçmişte yaşanmış olayların kronolojik sıralaması onun çalışma alanı değildir, geçmişteki tarihsel anlatılar ve kayıtlarla ilgilenir. Onun için tarih, bugünkü eylemlerimiz ve yaşamlarımız adına önemlidir (Nietzsche, 1983, 59). "Oysa antika tarihçi, ezelden beri var olanı özenle korurken kendisini oluşturan koşulları, oldukları gibi, kendisinden sonra oluşacaklara saklamak ister." (Foucault, 1994, 151).

Dolayısıyla tarih, "yaklaşan zamana yararı olması" ölçüsünde değerlidir. Bu yaklaşım Nietzscheci soybilimi, şimdiki zamanın tarihini açıklamaya çalışan bir araştırma yöntemi olarak tanımlamayı gerektirir. Soybilim sayesinde yaşamı zenginleştiren olanaklara yer açılır (Mahon, 1992, 101). *Ahlakın Soy Kütüğü Üstüne* adlı eserinde "şimdi", "geçmiş"ten ayrılır; şimdinin geçmiş tarafından tutsak edilmemesi gerektiği, ancak geçmiş, şimdiye ve geleceğe hizmet ettiği oranda önemsenmesi gereken bir husus olarak gösterilir (Mahon, 1992, 109). Dolayısıyla kökene bağlanarak geçmişin bugüne taşınmasından ziyade kökenin sorgulanarak, başlangıcın da kutsallığının reddiyle geleceğin inşası sağlanmalıdır.

2.3. Foucaultcu Soybilimle Kökenselliğin İptali

Foucault'nun köken arayışına ve dolayısıyla tarihteki kesinlik arayışına yönelik ilk eleştirilerinin merkezinde Platon'un bilgi anlayışı yatmaktadır. Buna göre Platon'un sanı ve episteme arasında yaptığı ayırım, hem epistemolojinin bir sorunu hem de tarihsel bağlamda bulunan bilginin olanaklılığını da belirleyen bir ayırımdır. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere tarih alanının nesnesinin sürekli bir değişim içerisinde olması sebebiyle epistemeden istenen kesinliğin tarihte aranıp ondan bekleniyor olması ve elde edilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla epistemolojik yönden zayıf olan tarih alanının bilgisinden de söz edemeyiz. Felsefe tarihi boyunca Platon'un tarih alanından uzaklaştırdığı bu kesinlik farklı bağlamlarda problem konusu edilmiştir. Foucault'ya göre tarihten beklenen bu kesinlik arayışının en dikkat çeken örneği Hegel'dir. Hegel, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere tarihsel yaklaşımla düşünmenin önünde ciddi sınırlandırmalar oluşturmuştur: “Çağımız ister mantık aracılığıyla, ister epistemoloji, ister Marx'a dayanarak, isterse Nietzsche'ye, tümüyle Hegel'den kurtulmaya çalışmaktadır.” (Foucault, 1993, 36).

Foucault'nun tarih ve epistemeye ilgili çalışmalarının merkezinde bu gibi bir hesaplaşmanın izlerini görmek mümkündür.

Foucault'nun bu tarih görüşünün ardında Nietzsche'den devşirdiği ve eleştirel bir yol olarak tarihe bakışını belirlediğini söylediği soybilim yatmaktadır. Bu yöntem, felsefe tarihinde pek sıkça görmediğimiz bir araştırma biçimidir. Hegel'in tarih anlayışını reddeden Foucault, Nietzsche ile benzer bir tarih anlayışını benimsemektedir. Zira her iki düşünür de tarihsel olayları açıklamak üzere soybilimsel eleştiriye kullanarak hem köken arama fikrini reddeder hem de kültürün sorgulanmamış öncüllerine yönelir. Ayrıca her iki düşünür soybilimsel çalışmalarında kökeni meşrulaştıran bir arayış içerisine girmez, tarihsel olayları kendi tarihsellikleri içerisinde eleştirel bir okumaya tabi tutar. Foucault, bu durumu soybilim kavramı içerisinde şöyle açıklar:

“İçinden çıkıp geldiğimiz yurt ocağını, metafizikçilerin vaatlerine bakılırsa yeniden döneceğimiz o ilk vatana ortaya çıkarmak istemez; daha çok bizi kesip geçen tüm süreksizlikleri görünür kılmak ister.” (Foucault, 1994, 151).

Bu ifadeyle Foucault, soybilim ile tarihin teleolojik bir okumasını ve düşünce tarihinde metafiziksel bir eyleme işaret eden mutlak “köken arama” düşüncesini kabul etmediğini gösterir. Zira geleneksel tarih, kökenin kutsal olduğunu, “başlangıcın, şeylerin en kusursuz anı” olduğunu ve “şeylerin başlangıçta en değerli ve en özsel halde” bulunduğunu varsayar. Metafizik, şimdiki zamanı kökene yerleştirir, gün ışığına ağır ağır çıkan bir belirlenmişliğin gizli bir şekilde işleyişine olan inancı üretir (Foucault, 1994, 137). Böyle bir durumda, insan da hakikatin mekânı olarak kökeni görür (Foucault, 2011, 234). Ancak soybilim, şeylerin tarihsel başlangıcında karşımıza çıkan şeyin, kökenlerin hâlâ korunan özdeşliği olmadığını bize gösterir (Foucault, 1991, 78-79).

Foucault, yaratıcının, başlangıçta şeyleri eksiksiz olarak yarattığına dair böyle bir inancın insanı mutlu kıldığını belirtir. Zira köken; daima bedenden zamandan ve dünyadan öncedir. Genellikle insan, kökenin, tanrıların bulunduğu yerde olduğuna inanır ve kökeni anlatmak da daima bir tanrı doğum ezgisini söylemekle eşdeğer görülür. Ancak Foucault, tarihsel başlangıca katılan bu anlamı değersiz görür ve “tarihsel başlangıcın bayağı olduğunu” belirtir. O, soybilim sayesinde insanın bu “köken kuruntusu”ndan ve bu bayağılıktan kurtulacağını iddia eder (Foucault, 2011, 233).

“Soybilimsel olarak yönlendirilen tarihin amacı, kimliğimizin köklerini bulmak değildir, tersine, onu dağıtmaya can atmadır; geldiğimiz biricik odağı, metafizikçilerin geri döneceğimizi vaat ettikleri bu ilk bölümü saptamaya girişmez; bizi kat eden tüm süreksizlikleri ortaya çıkarmaya çalışır.” (Foucault, 2011, 251).

Foucault, önceden değişmez/sabit diye düşünülen, bir bütün şeklinde dile getirilen her şeye itiraz eder; süreçlerin çeşitliliğine ve varolandaki çeşitliliğe dikkat çeker. Hem varolanların hem de karşılaştığımız tüm olayların kaynaklarına dikkat kesilerek tarihsel koşullar araştırılır. Fakat bu kaynak araştırması, asla olayların ve şeylerin ardında sonsuz bir töz arama şeklinde değildir. Nitekim soybilimci, şeylerin tarihine geri dönüp baktığında, bunun kaynağında bozulmayan ve bozulmaz olan bir özün olmadığını, aksine şeyler arasında çeşitlilik ve ihtilafların olduğunu fark edecektir (Mahon, 1992, 109). Dolayısıyla soybilimci, şeylerin gizlenmiş tözlerini ya da orijinal bir özünü aramaktan ziyade onları birbirinden ayırt eden detayları, ilinekleri ve durumları arayacaktır. Foucault, bunun tersi bir araştırmaya yönelen birinin bir tarihçi olamayacağını ancak bir metafizikçi olabileceğini söyler.

Soybilimsel bir araştırma, metafizikten uzak durduğu gibi geleneksel tarih yapma anlayışından da uzaktır. Zira geleneksel tarih, sonsuz bir bakış açısına ve zaman dışı bir anlayışa sahiptir. Ayrıca bilincin daima kendiyile özdeş olduğuna, ruhun ölümsüzlüğüne ve ezeli ebedi hakikat düşüncesine inanır. Ancak soybilim, etkin (effektive) bir tarihtir. Bu tarih, mutlak arayışında olan metafizikten kaçınır; teleolojiden, süreklilik kategorilerinden, kader düşüncesinden uzak durup varlıktaki süreksizliğe ve varlığı biçimleyen koşullara “ayırım”ları ve “fark”ları gözeterek önem verir. Soybilim, bir köken ve dolayısıyla bir benzerlik ilişkisi kurmak yerine tüm fark’ları ve ayırım’ları ayırıştırır.

Bizi sayısız olaya geri götürür. Geçmişe, unutulmuş olanın dağınlığını gözeterek büyük bir sürekliliği kurmak için dönmez. Tüm zamanlara, baştan beri değişmeyen bir biçimsellik damgalayarak, geçmişin tüm canlılığıyla hâlâ buradadır olduğunu, hâlâ şimdiki zamanda yaşadığını gösterir ve onu yavaş yavaş canlandırmaya çalışan geleneksel tarihin de karşısında yer alır. Soy analizinde hiçbir şey başka bir cinsin gelişimine veya bir halkın kaderine benzemez. Olup biten her şeyi tüm dağınlığı içerisinde tespit eder. Var olan küçük olayları, minik sapmaları, toptan altüst oluşları, yanlış tahmin ve hesapları da içerir (Foucault, 1994, 134). Dolayısıyla soy analizi, bir temel sağlamaya çalışmaz; tek sayılanı böler, durağan sayılanı huzursuz eder, uyumlu sayılanın nasıl heterojen olduğunu gösterir (Foucault, 1992, 146). Zira soyun izini sürmek, olup bitmiş olanı tüm dağınlığı içerisinde tespit etmeyi gerektirir.

Foucault, kavramların, stratejilerin, öznelin konumunu biçimleyen kuralları yani varlığı biçimleyen koşulları “tarihsel a priori” olarak isimlendirir. Tarihsel a priori için önermelerin hangi koşullarda geçerli olduğu önemli değildir, önermelerin gerçeklik koşulları önemlidir. Hiçbir vakit dile getirilemeyen hakikatlerle ya da hiç deneylenemeyecek durumlarla ilgilenmez, verili olan ve gerçekten dile getirilenler onun ilgi alanına girer. Bu tarihsel çalışma, bütünsel tüm kavramları ve yaklaşımları ortaya koyan koşulları soruşturur ve bunu eleştirir (Foucault, 1999, 10).

Foucault, “koltuk akademisyeni”nin yarattığı nesnel tarih yazımını bir öğrenme olarak tanımlayan Nietzsche gibi (Nietzsche, 1998, 147), nesnellik söylemine itibar etmez ve bu söylemi dürüstlüğü yoksunluğu olarak görür. Ona göre tarih, hiçbir zaman nesnel olamayacaktır. Çünkü ne tarih tarihçiden ne de tarihçi kendi bulunduğu zamandan ya da kültürel bağlamından bağımsız olamayacaktır. Bu sebeple tarihçi hem kendisine hem de okuruna dürüst olmak adına, içinde yaşadığı kültürel sınırları aşan empirist, garanti içeren bir nesnellik iddiasında bulunmamalıdır (Munslow, 2000, 184). Foucault, tarih olarak işlenmiş geçmiş, tarihçinin bir hayal gücünün faaliyeti olarak yaptığı sınırsız “yeniden yorumlama” süreci şeklinde tarif eder. Burada ortaya konan modellerin, varsayımların, figüratif üslupların ve kategorilerin hepsi çözmeye çalışılan tarihin bir parçası haline dönüşür (Munslow, 2000, 181). Zira düşünce, dünyayı temsil edemeyeceği için herhangi bir söylemin nesnel olma iddiası da havada kalır.

Foucault’ya göre tarihin en büyük oyunu, kural koyan, kurallara hükmeden, kurallardan kendisine yarar sağlayabilen, kuralları ters yüz edebilen ve kendi yaratıcılarına karşı kullanabilmek adına kılık değiştirebilenlerindir. Şayet yorumlamak, kökene daldırılan bir anlamı yavaş yavaş gün ışığına çıkarmak anlamına geliyorsa, insanlığın oluş’unu sadece metafizik yorumlayabilirdi. Ancak yorumlamak, kendi içerisinde özsel hiçbir anlama sahip olmayan bazı kurallar sistemine hile ya da şiddet yoluyla egemen olmak, onu yeni bir isteme tabi kılmak, ona yeni bir yön dayatmak, başka bir oyunda onu sahneye çıkarmak ve farklı kurallara bağlamak anlamını taşıyorsa o vakit insanlığın oluş’u bir dizi “yorum” içerir (Foucault, 1994, 140). Böyle bir durumda soybilim, kaynaklandığımız toprağı, bize hükmeden yasaları, konuştuğumuz dili, “ben” maskesi altında, her kimliği bize yasaklayan heterojen sistemleri ortaya çıkarmayı amaçlar (Foucault, 1994, 152). Ahlakın, metafizik kavramların, ideallerin yorumsal bir tarih olduğu soybilim aracılığıyla açığa çıkarılır.

“Bütüncül” ya da “geleneksel” tarih, olayları çizgisel bir süreç ve büyük açıklama dizgesi içerisinde bırakarak önemli tarihi anlara ve kişiliklere yönelerek tarihsel çalışmalar için bir köken, bir başlangıç noktası kabul edilecek belgeleri araştırır. Soybilim ise tarihte göz ardı edilen bir dizi görüngüyü görülmeye değer kabul edilen olaylardan ayıklar ve dışlanan, kabul görmeyen olayları büyük bir titizlikle inceler, onları korur ve canlandırır. Ancak geleneksel tarih, yetersiz bulduğu bilgi kümesini zorla kendine boyun eğdirmekte ve bu kümeye ait tüm yetkileri ellerinden almaya çalışmaktadır. Bunu yaparken de bu bilgilerin sıra düzeninin en alt basamağında yer aldığı için değersiz bilgiler olarak gördüğünü ve bu sebeple ideal bir bilimsellik düzeyi taşımadıklarını belirtir (Sarup, 2004, 90). Geleneksel tarih bu bilgileri, kavramsal olmayan, hiyerarşik olarak aşağıda, yeterince geliştirilmemiş, kendisinden beklenen bilgi ve bilimsellik düzeyinin altında kaldıkları için diskalifiye edilmiş bilgiler kategorisinde görür. “Boyun eğdirilen bilgiler” ifadesi ile Foucault, işlevsel bir tutarlılık ve biçimsel bir sistemleştirme ile maskelenen tarihsel olayları kasteder. Soybilim, boyun eğdirilen birinci ve ikinci türden tüm bilgileri bir araya getirir, onu bütünselleştiren söylemlerin hiyerarşi ve ayrıcalıklarını ortadan kaldırmaya çalışır (Foucault, 2016, 89). Ona göre bir bilgi kümesinin bilimselliğini iddia edebilmek, haliyle başka tür bilgilerin diskalifiye edilmelerini kaçınılmaz kılar. Zira bilimsel olma iddiası, bir iktidar hırsını beraberinde getirir. Çünkü bilimselliğe yüklenen ve bilimsel söyleme sahip olanlara verilmiş iktidar etkileri söz konusudur (Foucault, 2016, 92).

Tarih yazımında nesnellığın olmadığını söyleyerek nesnellığı devre dışı bırakan Foucault, tarihçinin öznelliğini, perspektifini ve haliyle yorumunu tarihsel incelemenin bir parçası olarak görür. Dolayısıyla tüm tarihsel analizler her zaman bir perspektif içermektedir. Ancak Foucault, sabit tarih yasalarını, kronolojik zaman anlayışını kabul etmeyerek tarihçinin nereye nasıl bakması gerektiğini göstermeye çalışır. Tarihi yapılmayanları, tarih dışı bırakılmışları tarihe dâhil ederek, tarihçinin bakış açısını hemen yanındaki şeylere, yüce olmayanlara yönelterek tarih yazımının onun ifadesi ile bir “karşı-hafıza”ya dönüştürür (Foucault, 1994, 149). Onun tarih yazımında merkezde geçmiş de-

ğil “şimdi” yer alır. Böyle olunca tarih, her an, “o an”ın bakışıyla yeniden yorumlanmalıdır. Tarihsel gerçeklikler içerisinde konuşulan ‘an’ı içeren olgular yer aldığı için şeyler, süreklilik ile değil süreksizlik içerisinde ele alınmayı gerektirir. Zira tarihsel analiz her zaman bir perspektif ve süreksizliği içerir, nesnel olanı, metafiziksel olanı ve köken anlayışını söylemiden tamamen dışlar:

“Tarih, süreksiz olanı varlığımızın içine dâhil ettiği ölçüde gerçek tarih olacaktır. Duygularımızı bölecek, bedenimizi çoğaltacak ve onu kendine karşıt kılacaktır. Yaşamın veya doğanın teskin edici istikrarına sahip hiçbir şeyi kişinin altında bırakmayacaktır.” (Foucault, 2011, 243).

2.4. Kökensel Kopuşu Sağlayan Tarihsel Bir Okuma: Tarihsel Süreksizlik

Foucault'nun farklı bir tarihsel okuma olarak sunduğu süreksizlik; tarihsel bir dönemden başka bir tarihsel döneme geçişte şeylerin artık aynı şekilde ifade edilmemesi, betimlenmemesi, bilinmemesi ve algılanmayıp sınıflandırılmamasıdır (Urhan, 2000, 48). Ona göre süreksizlik, bir kültürün birkaç yıllık zaman içerisinde eski düşünme şeklini bırakıp farklı bir şey ve farklı bir şekilde düşünmeye başlamasını sağlar. Zira tarihi, süreksizlik bağlamı içerisinde okumak, bir teoremin gelişiminde yer alan ana aşamalarda normal düzenlemelere meydan okumayı gerektirir (Bernauer, 2005, 159-160). Foucault tarafından bu şekilde ele alınan tarihsel bir yaklaşım, olayların tekelliğinin kavramasını, verili birliklerin sistematik bir şekilde silinmesini (Foucault, 2011, 151), bilginin oluşumunu mümkün kılan epistemeler arasında radikal kopuşlar olduğunu bize salık verir. Herhangi bir olayın arkasındaki sebeplerin “çeşitliliğini” ortaya koyar. Böylece hiçbir sürekliliğe, sabitliğe ve erekselliğe yer vermez. Tarihsel bilginin nasıl oluştuğunu inceleyen bu yöntem, şimdiden hareketle geçmişin değerlendirmesini yapar. Bu değerlendirme, geçmişe saplanmayı bırakıp, bugünün anlaşılmasına yönelir. Bu sebeple süreksizlik, nesnel, evrimci, evrensel ve mutlak düşünce biçimlerine karşı çıkma girişimi olarak tarif edilir. Nitekim Foucault'nun tarih yorumu, şimdinin zorunluluk ve mutlaklık içeren taleplerine karşı çıkarak onun zorunlu olmayan bir gelişme şeklinde okunmasını sağlar. Dolayısıyla hem şimdinin geçmişe dayatılmasına hem de şimdinin tarih dışı mutlaklaştırılmasına karşı çıkar (Falzon, 2001, 111-113).

Foucault ile birlikte tarihsel çözümlemenin temel unsurlarından birine dönüşen süreksizlik, bir yönüyle bir şeyi kesintiye uğratan ve bir şeye son veren bir anlam içeriyorken diğer yönüyle de başlangıççı gösteren ama yeniden yaratmanın mümkün olduğu yeni bir an'a göndermede bulunur (Revel, 2006, 41). Foucault, kopma ve yeniden yaratmayı, tarihe dair yaptığı incelemelerin başlatıcısı olarak kullanır:

“Kopuştan söz ettiğimde, bunu bir açıklama ilkesi yapıyor değilim; tersine, sorunu ortaya koymaya ve şunu demeye çalışıyorum: Tüm bu farklılıkları ölçelim, “süreklilik vardı” diyerek bu kopuşları silmeye çalışmayalım. Tersine, tüm farklılıkları ölçelim, onları birbirine ekleyelim, mevcut farklılıklara zarar vermeyelim, ne olup bittiğini, neyin dönüşüme uğradığını, neyin eksildiğini, neyin yer değiştirdiğini, bir bilimsel söylem halinden bir diğerine geçişi sağlayan dönüşümler bütününe ne olduğunu bilmeye çalışalım.” (Foucault, 2007, 179).

Tarihi, çizgisel tarihteki gibi, bir kez olup biten bir süreç şeklinde değerlendirmeyen Foucault'ya göre tarihsel olaylar ve süreçler, bir başlangıç ve sonuç noktası arasında akıp gitmez. Tarihsel olaylar ve süreçler, genel itibarıyla sürekli ilerleyen bir süreç değildir. Tarih, kırılmalar, iniş-çıkışlar ve kesikliklerin olduğu bir süreç olduğu için başlangıç fikrini ve köken fikrini reddeder. O, tarihte bir sürekliliğin olduğunu söylemenin mümkün olmadığını ve bu inancın ortadan kalkması için de başlangıç, evrim, etkileşim, gelenek, gelişim, teleoloji, köken ve hakikat gibi kavramlardan uzak durulması gerektiğini belirtir (Urhan, 2010, 90-91).

Foucault'da tarih, “kendisinin bağlantı ilkelerini kendinde bulunduran büyük birliklerin (evreler ya da dönemler) birbirine eklenildiği bir oluşumlar toplamı”dır. Bu sebeple kökene ve dolayısıyla hakikate ulaşabilmek için tarihsel olgu ve olayların geçmişe uzanan izlerini sürmekten ziyade onların içinde yer aldığı zamandaki konumlarını derin bir şekilde incelemek gerekir (Urhan, 2010, s.92). Zira tarih, yaşanmış olayları bünyesinde bulunduran salt-ontolojik bir süreç değildir ve böyle bir düşünce de reddedilmelidir. Dolayısıyla olumsal ve grift olaylar alanı şeklinde olan tarih, kendine has tesadüfi olaylar veya bireysel eylemler topluluğu olarak görülmemelidir. Çünkü tarih, yasalar ve eğilimler tarafından belirlenmez (Foucault, 2011, 71).

Geleneksel tarih, hakikatin kaynağına/kökenine varabilmek için onun geçmişe dayanan izlerini sonuna kadar izleme imkânı verecek teknik bir yöntemi kullanmak zorunda kalır. Ancak Foucault, Nietzsche'den esinlenerek tarihçiler için Batı kültürünün önemli mitlerinden biri olan hakikatin kökenine ulaşma çabasını kuşkuyla karşılar (Munslow, 2000, 181). Foucault'nun tarih ve süreksizlik arasındaki ilişkiye bu denli önem atfetmesinin sebebi de süreksizliğin bizi köken arayışına götüren hakikat anlayışından uzaklaştırıyor olmasıdır. Ona göre köken, hakikatin yeridir. O, hakikati, tarihte uzun bir süre boyunca yaşamımızda yer edinmiş ve adeta kemikleşmiş bir görünüme sahip hatalarımız

olarak tarif eder: “Belki de ‘hakikat’ten gölgenin en kısa olduğu anda, ışık artık sabah sisinin içinden yansımadağı için kurtulacağız.” (Foucault, 1994, 132).

Foucault, kökenin kendisinden ve hakikat anlayışından kurtulabilmek için tarihe yönelmemiz gerektiğini düşünür. O, bu durumu, “iyi filozofun ruhun gölgesini başından savmak için tıbbi ihtiyaç duyması”na benzetir. Ancak soybilimsel tarih okuması, köken ve hakikat düşüncesine karşılık olarak başlangıçları, sarsıntıları, kalıcı olmayan zaferleri, yenilgileri ve sürprizleri de tüm çıplaklığıyla görmemizi sağlar (Foucault, 2011, 235).

3. Nietzsche’de Hakikat

Hakikatin bir icat olmadığını, bir köken olarak keşfedilmeyi beklediğini, daima var olduğunu iddia eden yaklaşıma karşı duran Foucault’nun böyle bir yaklaşımı benimsemesindeki en önemli kişi Nietzsche’dir. “Ben ancak Nietzscheciyim” (Foucault, 1989, 471) ifadesi Foucault’nun kimin etkisi altında kaldığını, onun felsefesini temellendirdiği kişinin kim olduğunu bize göstermektedir. Nietzsche’nin temel yaklaşımları dikkate alındığında onun Foucault üzerindeki etkisi, bariz bir şekilde görülmekte ve onun sözlerini adeta bir vahiymiş gibi baktığını görmekteyiz. Foucault’nun bilhassa hakikate dair tespitinde de Nietzsche’nin onun düşüncelerine nasıl yön verdiğini müşahade etmek mümkündür.

Nietzsche’nin içinden çıkmış olduğu tarihin, aydınlanma ve sonrası bir döneme tekabül ettiği ve bu dönemin akıl ve bilimin hâkim olduğu bir zamanda yaşadığı görülmektedir. Bu dönemdeki bilimsel duruş, hakikati kendi tekelinde bulundurma yönünde dikkat çekici bir iddiaya sahiptir. Nitekim bu dönemde hakikat hem bilimin hem de bilimsel metodun alanına hapsolmuştur: Var olsun hakikat, yok olsun hayat! ifadesi o dönemin önemli bir mottosudur (Kuçuradi, 2009, 102).

Nietzsche’nin hakikate dair durduğu yer, Nietzsche okurları ve uzmanları arasında bir tartışma konusu olmuştur. Literatürde yer alan karşıt yorumlar, Nietzsche’ye ait metinlerdeki çatışan önermeleri içermektedir. Nietzsche’nin kendi zamanının entelektüel ve ahlaki kültürüne karşı saldırıları, inançların uydurmaları ve hatalara sebep olduğu şeklindeki iddiaları barındırmaktadır. Tüm bunlara rağmen Nietzsche’de yanılısma, aldatmaca ve hata kavramları net bir şekilde negatif bir çağrışım taşımamaktadır. O, kabul gören doğruluk/hakikat anlayışlarının karşısında yer alır, buna meydan okur ve bilhassa hakikatin koşulsuz bir değeri olması gerektiği iddiasını sorgulamaya açar: “Bu kötü tattan bıkmış hale geldik, bu hakikat istencinden, bu her şey pahasına olan hakikatten...” (Nietzsche, 1974, 4).

Buradan hareketle Nietzsche şu soruyu sorar: “Diyelim ki hakikati istiyoruz: Peki neden hakikat olmayanı değil.” (Nietzsche, 1990, 1). O, bu soruyla birlikte, hakikatin değerini sorgulamaya açar ve bu soruyu gündemde tutar: “Hakikatin tek başına hüküm sürmesi ve her şeye gücü yeten olması gerekliliği, neden arzu edilmeli bilmiyorum.” (Nietzsche, 2011, 507).

Görülmektedir ki Nietzsche, yaşamın, en yüksek ve hükmedici kuvvet olduğunu ve yaşamı yok etmek isteyen bilginin de kendini onunla birlikte yok ettiğini düşünür.

Tüm bunlarla birlikte Nietzsche, insan türünün kendisini korumak ve muhafaza etmek adına sabit bir hakikat anlayışını taşımak istediğini de düşünür (Nietzsche, 2010, 325). Bunun bir dürtü olduğunu; insanların türlerini sevindiklerinden dolayı değil, yalnızca kendilerini koruma, türünün devamını sağlamaya çalışma yönündeki en eski, en ödünsüz, en üstesinden gelinemez bu güçlü dürtü sayesinde, “hakikat istenci”ne yöneldiğini belirtmektedir (Nietzsche, 2009, 23). “İnsan işte bu sebepten dolayı yani ‘yarar gözetmek adına’ hakikate yönelmektedir.” (Nietzsche, 2010, 325). Sözünü ettiği bu yarar, türü korumak ve devamını sağlamak üzerine kuruludur.

Nietzsche, “hakikat istenci” ve “iktidar istenci” arasında bir ayrıma giderek bunları birbirinden ayırır. Fakat bu ayırmada hakikat istenci, iktidar istencinin evrensel kümesinin içerisinde yer alan bir alt küme şeklinde anlaşılmalıdır. Burada “iktidar istenci”, insanın kendi türünü sürdürebilmek için gerekli olan bilginin ötesinde, insanın hizmetine almak ve egemen olmak için hakikate yönelmesidir. Nietzsche’nin hakikati “yarar uğruna kendisine inanılan ve yarar sayesinde özel sahteliğini gizleyen bir masal” olarak düşündüğüne dair yapılan yorum (Savater, 2008, 93), bu çerçevede ele alınmalıdır. Zira Nietzsche, evrensel bir hakikat anlayışının yaşama tercih edilmesini hastalıklı bir içgüdü olarak değerlendirir (Thilly, 2010, 541). Ona göre yaşamın kendisi bir iktidar ve iktidar istenci alanı olduğu için, bu istence sınır koyacak hakikat tasarımları da yadsınması gereken alanlardır. Hakikat istenci ile elde edilenler de birer yorumdan ibarettir (Nietzsche, 2010, 384).

“Hakikat nedir? Metaforların, ad aktarımların, insan biçimciliklerin, kısacası tüm insan ilişkilerinin toplamının şiirsel ve hitabete özgü, çeviri ve süslemeye maruz kalan hareketli bir topluluğudur. Uzun süre kullanıldıktan sonra

sıkı bir şekilde kurularak insanları bağlayan hakikatler aslında sık sık kullanılan ve bundan dolayı da yıpranan, canlılığını kaybeden metaforlar ve illüzyonlardır.” (Nietzsche, 2009, 1).

Dolayısıyla kavramsal bir dilin, sonsuz bir yorumlama oyunu tarafından kurulduğunu, her kelimenin anlamının hiçbir zaman belirli ve mutlak olmadığını, daima geçici ve yeni metafor içeren yer değiştirmelere sahip olduğunu düşünmektedir. Nietzsche kavramsal bir dili mutlak bir anlama sabitlemek yerine, bu mutlak ve sabit anlamları yıkarak yerine sezi metaforlarının daimi olarak yer değiştirmelerinin akışını savunur. Başka bir ifadeyle dilin bu şekildeki bir potansiyeline göndermede bulunmaktadır. Böylece bilim ve felsefelerin, dünyayı kendinde şey olarak temsil etme anlayışından vazgeçmesi ve hakikatin sahip olduğumuz bir şey olduğu iddiasını terk etmesi gerekir (Nietzsche, 1990, 42). Nietzsche bu gibi bir hakikatin asla tam anlamıyla ele alınamayacağını ve hakikatin ardından yalnızca deneysel denemelerle gidilebileceğini düşünür.

O, bilgiyi, bu anlayıştan hareketle bir güç aleti olarak gördüğünü açıkça ifade eder. (Nietzsche, 2010, 325). Daha açık bir ifadeyle güç aleti olarak bilgiyi, hakikat kategorisinde değerlendirmez. Çünkü bu koşullarda var olan şeyler, gerçek bulgular olmaktan ziyade olsa olsa yorumlardan oluşur. Onun ulaştığı böyle bir yargı, perspektivist bir anlayışın ürünüdür: Ne kadar özne varsa o kadar yorum vardır.

“Bilgi, sözcüğünün bir anlama sahip olduğu derecede bu sözcük bilinebilirdir; ancak diğer taraftan yorumlanabilir de; arkasında bir anlam yoktur, sadece anlamlar vardır: Perspektivizm.” (Nietzsche, 2010, 325).

Bu perspektivist saptama üzerinden Nietzsche, özne konusuna da değinir. Ona göre özne, iyi niyetle yapılan bir uydurmadır (Nietzsche, 2010, 321, 326). Bununla birlikte ne bilinç ne düşünce ne ruh ne de hakikat vardır (Nietzsche, 2010, 325). Burada özne, tüm eylemlerin bir nedeni, eylemi yapanın var olması istencinden doğan bir yorumdan ibarettir (Nietzsche, 2010, 329). Dolayısıyla hakikat istencinde elde edilen şey hakikat değil, sadece bir yorumdur. O, bu düşüncesinde öyle ileri gider ki insanın gerçek dünyaya asla erişemediğini iddia eder (Nietzsche, 2003, 33). Makul kabul edilsin ya da edilmesin, hakikati, insanın çürütülemeyen bir hatası olarak tanımlar (Nietzsche, 2007, 151).

3.1. Foucault'da Hakikatin Tarihselliği

Foucault, gerçek dünyaya dair bir hakikat anlayışını asla kabul etmeyen Nietzsche'nin, hakikat tartışmalarında kullandığı *die Erfindung* ve *die Ursprung* kavramlarını mercek altına alır. Almanca'da *Erfindung* kelimesi “icat” anlamına gelirken *Ursprung* kelimesi ise “köken” anlamına gelmektedir. Foucault, Nietzsche'nin, Schopenhauer'un dinin kökenine dair görüşlerinde dine bir köken arayıp onun özel bir varlığa sahip olduğu kanısına ulaştığını ve böylece hatalı davrandığını belirtir. Çünkü der, dinin *Ursprung*'dan değil, ancak *Erfindung*'dan söz edilebilir (Nietzsche, 2005a, 169-170). Böylece Foucault, bilginin insan tabiatında bir öz olmadığını, onun bir icat olduğunu söylemeye çalışır (Nietzsche, 2005a, 171). Bilginin bir icat olduğu iddiası, onun insan tabiatının verili bir vasfı olmadığı bilgisini içerir. Dolayısıyla bilgi önermesinin, bilinebilen dünya ile bir alakasının olmadığını söylemek demektir. Zira o, daha önce de ifade ettiğimiz üzere bilgi ile bilinecekler arasında, hiçbir yakın ilişkinin olmadığına inanır (Nietzsche, 2005a, 171-172).

Bu Nietzscheci yaklaşımın dışında Foucault hakikat sorunsalını kendisine ait iki kavramla açıklamaya çalışır. Bunlar “hakikat oyunu” ve “hakikat rejimi” adını verdiği kavramlardır. Onun hakikat tarihi ve daha genel olarak soybilimsel yöntemi, hakikatin iktidarı gayrimeşru bir şekilde yeniden indirgenmesine dayandığı yönündeki yaygın eleştiriye karşı mümkün olan en açık çürütmeyi içermektedir (Lorenzini, 2023, 38). Her hakikat oyununun doğru ve yanlış ifadeler arasındaki ayrımı özerk bir şekilde kuran bir iç mantığa ve biçimsel bir yapıya sahip olduğunu açıkça kabul eder. Ona göre, her toplumun hakikat ilişkileri, kendine has bir şekilde düzenlenir. Her toplumda doğru olarak kabul edilen söylem türleri, doğru ifadeler ve yanlış ifadeleri birbirinden ayırmada kullanılan mekanizmalar, hakikate ulaşmak için kullanılan teknikler ve prosedürler, ayrıca doğru söyleyenlere verilen özel statüler vardır (Foucault, 2016, 82). Foucault'nun “hakikat oyunları” olarak adlandırdığı bu ilişkilerde, bir nesnenin hangi koşullar altında ve hangi koşullara bağlı olarak bilme alanı içerisinde önem kazandığının saptanması oldukça önemlidir (Revel, 2005, 97).

“Kısacası, düşüncenin eleştirel tarihi ne hakikatin elde edilmesinin ne de gizlenmesinin tarihidir; hakikat oyunlarının ortaya çıkışının tarihidir: Doğru söylemlerin tarihidir, bunlar doğru ya da yanlış olarak adlandırılmaya elverişli söylemlerin, bir şeyler alanı ile eklenmiş biçimleridir” (Foucault, 2011, 352-353).

Böylece Foucault, “hakikat oyunları” kavramıyla öznenin doğru veya yanlış sorunu ile bağlantılı bir şekilde nesne olarak konumlandırıldığı kurallara işaret etmekte ve büyük bir eklemleme sisteminden söz etmektedir. Bu sistem, insanın hem bilginin nesnesi hem de bir deneyimin öznesi olarak kendisi ile ilgili hakikati söylediğini iddia eden

söylemler ve onların uygulanışıyla beraber var olan karmaşık ve eklemlemeli bir yapıdır. Bir hakikat tarihi, hakikat oyunlarının yani özne-nesne arasındaki ilişkilerin olduğu ya da değiştiği koşulların da analizini içerir. Buradaki sorun, hakikat söyleminin nasıl ve hangi nedenlerle hakikatini doğruladığı, tam da konuşan kişinin söyleyebildiği ölçüde hakikatin tezahürü olarak iddia edilebildiğidir: Hakikate sahip olan benim, çünkü onu gördüm ve onu gördüğüm için onu söylüyorum.

Hakikati söyleyen ve hakikati gören arasındaki bu özdeşleşme -konuşan kişi ile hakikatin kaynağı, kökeni arasındaki bu özdeşleşme- tüm toplumlarda hakikatin tarihi için oldukça önemli olan çoklu ve karmaşık bir süreçtir (Lorenzini, 2023, s.33). Nitekim doğruyu söylemenin kökeni, sadece doğru olduğu ifade edilen şeyin gerçekliğinde aranmaz. Zira bu durum, doğruyu söylemek için ne tek başına yeterli bir gerekçe ne de yeterli bir açıklamadır. Hakikat ve gerçeklik, ancak belli bir hakikat oyunu içerisinde şu soruya cevap arandığında birbiriyle ilişkilendirilebilir: Bir önermenin doğruluğu hangi koşullar altında söylenebilir?

Bu soru, Foucault'nun hakikat analizinde başvurduğu diğer bir kavram olan "hakikat rejimi"ni öne çıkarır. Hakikat rejimi, kabul edilecek ve keşfedilecek hakikatler bütünü değildir. Doğru ve yanlışın birbirinden ayrılarak doğruya spesifik iktidar etkilerinin yüklenmiş olduğu kuralları içerir (Foucault, 2000, 84). Ayrıca bireyleri belirli bazı hakikat edimlerine boyun eğdiren, bu edimlerin biçimini belirleyen, tanımlayan, özgün etkilerini ve uygulama koşullarını tesis eden şeydir (Foucault, 2017, XXIV). Foucault'nun rejim kavramını tercih etmiş olması, hakikat rejimlerini, cezalandırma rejimleri ya da politik rejimlerle kıyaslamasından kaynaklıdır. Nasıl ki bu rejimler belirli yöntem, usul, kurumlar etrafında örgütleniyorsa hakikat rejimleri de benzer şekilde bunları gerekli görür ve doğru söylemeyi, iyice tanımlanan hakikat edimleri etrafında mümkün kılar (Foucault, 2017, XXIV). Ancak hakikat rejimlerinin dayatması, hakikatin içrek bir niteliğine, söylenen şeyin sadece doğruluğuna indirgenemez. Farklı bir ifade ile kendisini dayatan hakikat değil, hakikat rejimidir. Bu iki ifadenin daha pratik hali, bu "doğrudur" (hakikat oyunu) ifadesinin "boyun eğiyorum"a (hakikat rejimi) dönüşmesinde anlam bulur. Bu ikisi arasındaki fark, sadece hakikat rejimi düzeyinde ele alınabilecek tarihsel, kültürel ve politik bir sorundur. Dolayısıyla hakikat oyunu ve hakikat rejimi arasındaki ayırım, verili bir hakikat iddiasının epistemik kabulü ile bu iddiaya edimsel olarak boyun eğme arasındaki ayırım şeklinde yorumlanabilir. Hakikatin kabulü, hakikat oyunu düzeyinde, yani oyunun biçimsel yapısı ve kurallarına dayanılarak açıklanabilirken, hakikate boyun eğme ise (hakikate, kişinin kendisinin ve başkalarının davranışlarını yönetme hakkı ve gücü verme) farklı bir düzeyde, hakikat rejimi düzeyinde ele alınmalıdır (Lorenzini, 2023, 37).

Foucault, 1976 yılında verdiği ve çok tartışılan bir röportajda iddia ettiği gibi, belli bir felsefi mitin bizi inandırmak istemesinin aksine, "*hakikat ne iktidardan yoksundur ne de iktidarın dışındadır, hakikat bu dünyadandır.*" der. Sadece birçok kısıtlamalarla üretilmekle kalmaz, bununla birlikte iktidar tarafından düzenlenen etkilere de neden olur (Lorenzini, 2023, 40). Buradan hareketle Foucault, "*her toplumun kendi hakikat rejimi, kendi genel hakikat siyaseti vardır*" sonucunu çıkarır. Yani toplumun barındırdığı ve doğru işlev görmesini sağladığı söylem türleri; bireyin doğru ve yanlış ifadeleri ayırt etmesinde işe yarayan bazı mekanizmalar ve örnekler taşır. Dolayısıyla hakikat olarak kabul edilen her söylem türü, bir yaptırım şekline, hakikate ulaşmak için değer verilen bazı prosedürlere ve tekniklere; neyin doğru sayılacağını söylemekle yükümlü olanların sahip olduğu bazı statülere sahiptir (Lorenzini, 2023, 41).

Foucault'ya göre bir bilgi önermesi, değerini yalnızca doğru ve yanlış üzerinden almaz. Zira bir önerme, ağır ve karmaşık zorunluluklara uymalıdır. Önermenin bir söyleme, bir bilime ya da bir disipline ait olabilmesi için çatışmalardan sıyrılarak, "doğru çizgide" olma koşulunu taşıması gerekir (Foucault, 1993, 21). Böyle bir durumda da hakikatin bilinmesi aşk ve mutlulukla ilişkilendirilemez. Zira burada çatışma, düşmanlık ve kin vardır. Bilgi, daima kendini içerisinde bulduğu belli bir stratejik ilişki, hatta bir güç ilişkisi içerisinde bulur. Böyle bir durumda da hakikat ve iktidar arasında bir çatışmanın olduğunu ve bilginin bulunduğu yerde iktidarın yer almadığını söyleyen Platoncu mit anlayışının tasfiye edilmesi gerekir (Foucault, 2005a, 198). Zira bilgi ile iktidar kopmayacak düzeyde birbirine bağlıdır; doğrudan birbirini içerir. Bir bilgi alanının oluşmadığı bir iktidar ilişkisi olmadığı gibi bir iktidar ilişkisinin var sayılmadığı bir bilgi alanı da mevcut değildir (Foucault, 1992b, 33). Bu bağlamda hakikat, hem kendisinin meydana getirmiş olduğu ve kendisini yayan iktidar etkileriyle hem de kendisini destekleyen ve üreten iktidar sistemleriyle döngüsel bir ağ içerisinde (Foucault, 2016, 52). Bu döngüsellikte "kabul edilecek ve keşfedilecek hakikatler bütünü" yoktur. Hakikat, burada, yalnızca iktidar ilişkilerinin spesifik icatları konumundadır. Böyle bir durumda iktidarın hakikati ürettiği, nesne alanlarını ve doğruluk ritüellerini de kendisinin belirlediği söylenebilir.

"Hakikat üretilir. Bu hakikat üretimleri iktidardan ve iktidar mekanizmalarından ayrı değildir; çünkü hem bu iktidar mekanizmaları, bu hakikat üretimlerini mümkün kılar, bunlara yol açar hem de bu hakikat üretimlerini kendinde bizi bağlayan, birleştiren iktidar etkileri vardır. Beni ilgilendiren şey, hakikat/iktidar, bilgi/iktidar ilişkilidir" (Foucault, 2007, 173).

Foucault, hakikat/iktidar, bilgi/iktidar arasındaki bu ilişkileri ya da bunları oluşturan ara yüzeylerin nesnelere kat-

manın kavramasının oldukça güç olduğunu, bu güçlüğü aşmayı sağlayacak genel bir teorisinin de bulunmadığını söyleyerek kendisinin kör bir *ampirist* olduğunu kederli bir üslupla ifade eder (Foucault, 2007, 173).

Foucault'nun kökene dayanan bir hakikatin sorunsallaştırılması sürecinde sorduğu temel sorular, hakikat kim tarafından söylenebilir, hangi konularda hakikatten bahsedilebilir, hakikat söylendiği vakit ne olur gibi sorulardır. Fakat bunlardan sonra gelen nihai soru "*hakikatin iktidar ile olan ilişkisi nedir*" şeklindeki sorudur ki ona göre tüm mesele de burada düğümlenir. Tam da burada hakikatin belli bir iktidarın amaçları ile kesişip kesişmediği ya da hakikat ve iktidarın birbirinden bağımsız olup olmadıkları araştırılması gereken önemli bir konudur (Foucault, 2005b, 132).

Foucault, "*hakikat denen şeyi kim söyler?*" bunu bir sınıf mı yoksa bir hükümlü mü ya da oligarşik bir oluşum mu söyler, sorusuna dair sabit bir noktayı işaret etmemektedir. Zira onun için hakikati söyleyen bir birey olabileceği gibi bir grup da olabilir. Fakat Foucault'ya göre hakikati söyleyenler, mutlak surette belirli bir iktidar pratiği ve kısıtlayıcı bazı kurumlar ağına girmiş bulunan kişi ya da kişilerden oluşur (Foucault, 2014, 242). Dolayısıyla Foucault, hakikat ile iktidar arasındaki ilişkide, bu birey veya grupların hakikati söylemenin önemli bir kriteri olarak iktidarı koşulladığını iddia eder. Zira mevcut iktidar kurma pratikleri ve iktidar ilişkileri de kendilerini yeniden üretebilmek için hakikat söylemlerine gereksinim duyarlar. Hakikat söylemleri hem iktidarı hem de iktidar ilişkilerini meşru kılmak üzere kullanılan bilgilerden oluşur ve bu söylemler, yönetsel taktiklerden yalnızca biridir. Bu söylemlerin üretilmesindeki yönetsel temeli açığa çıkarmak yani bu söylemleri bir hükmetme aracı olarak kullanmak, bu söylemlerin içeriğinin doğru ya da yanlış olduğu üzerinde düşünmemize değil, bu bilgilerin hangi amaçla üretildiğini sormamıza yardımcı olmalıdır. Nitekim Foucault da bir kökene dayandırarak oluşturulmak istenen hakikate dair söylemlerde hakikatten daha çok, iktidarın hakikat diye inşa etmeye çalıştığı bilgilere dikkat çekmeye çalışır.

Evli iki kişiden oluşan ve "karı-koca" kavramıyla biricik aşkın bir ayrıcalığa işaret eden "çift" kavramı, kökensel olarak tarihin belli bir döneminde ortaya çıkmıştır. Antikçağ'da evlilik kurumu vardı ama bu kavram ile bilinmiyor ve aşk bugün anladığımız çerçevede ele alınmıyordu. Kadın ve erkek arasındaki duygusal ve cinsel bütünlük anlamında kullanılan çift fikri, antikçağdakiler için bir hakikat anlamını içermiyordu. Dolayısıyla bugün hakikat saydığımız şeyin, bu örnekte olduğu gibi, bir zamanlar bu şekilde olmadığını göstermeye çalışmak, Foucault'nun entelektüel çabasını göstermektedir. O, bu durumun hakikate yönelik bir şüphe taşımadığını, iktidarı hedefleyen derin bir sorgulamayı içerdiğini belirtir: İktidar ne aşikârdır ne de kaçınılmazdır ve kendinden hiçbir meşruiyete de sahip değildir.

Onun ele almak istediği sorun bir hakikat sorunundan ziyade, hakikatin dile geldiği söylem tarzı ve anlatımıyla ilgilidir.³ Örneğin "şizofren" kavramının ona göre, dünyada hiçbir gerçek bir karşılığı yoktur. Dünyevi anlam karşılığı, ancak gücü ellerinde bulduranların çıkarları ile ortaya çıkmaktadır. Nasıl ki deliliğe karar verenler ve modern dünyada onun için bir tedavi üretenler, gücü ellerinde bulduranlardan oluşuyorsa şizofrene ve birçok şeye de karar verenler aynı özelliklere sahip olanlardır (Foucault, 2005b, 131-135). Foucault, benzer şekilde bunun delilik için de geçerli olduğunu düşünür. Zira delilik toplumda zaten vardı ve bunu birileri icat etmedi:

"Delilik diye bir şeyin olmadığını söylediğimi iddia ettiler, oysa sorun tam tersiydi: Söz konusu olan deliliğin kendisine verilmiş tanımlar altında, bir noktada nasıl kurumsal bir alana dâhil edildiğini ve bu alanın deliliği başka hastalıklar yanında bir yer bulan bir akıl hastalığı olarak nasıl kurduğunu bilmektir" (Foucault, 2014, 243).

Tam da burada kökene dayalı hakikate yönelik bir araştırma, iktidarın kabul edilemezliğinden ziyade, yola çıktığı yeri işaret eder. Foucault, bunu bir tez değil, bir tavır olarak nitelendirir. İktidarın kendisine dayanak olarak gördüğü, kökene dayalı hakikatin altındaki halıyı çekmek, sadece kabul görmesini sağlayan temel inançları boşa çıkarmayı değil, öznenin hem kendiyse hem de hakikatle kurduğu ilişkinin de dönüşümünde rol oynamayı sağlamaktadır (Foucault, 217, XX).

Sonuç

Batı felsefesinde, etkisi Platon'a kadar sürdürülebilecek bir uygunluk olarak kökene dayalı bir hakikat, sorgulanması gereken önemli bir konudur. Nitekim hakikat ve köken arasındaki ilişki ve hakikatin bir kökene dayandırılarak izahı, birçok düşünür gibi Nietzsche ve Foucault tarafından da ele alınmıştır. Hakikatin kökenine yönelik yapılan eleştiriler, en temelde düşünürlerin bilgi anlayışlarının nasıllığı ile ilgilidir. Foucault'nun bilgi anlayışına dair yapmış olduğu "derinlemesine" ve "yüzeysel" bilgi ayrımı bu noktada dikkat çekicidir. O, teorik, homojen ve derinlikli olan ama bilimsel olmayıp derinlemesine olan bilgiyi *savoir* (bilgi); yeterince derinliği olmayıp heterojen ve uygulamalı

3 1984 tarihli bir söyleşide bu tür eleştirilerden dert yandığını görüyoruz: "Benim yapmaya çalıştığım şey, düşünce ile hakikat arasındaki ilişkilerin tarihini yazmaktır; hakikatin düşüncesi olarak düşüncenin tarihi. Benim için hakikatin var olmadığı söyleyenlerin hepsi, sorunları basitleştirmeye eğilimli kafalardır." (Foucault, 2014, 85).

olan ama bilimsel alanlar içerisinde yer alan bilgiyi de *connaissance* (bilme) şeklinde tarif eder. Bilme ve bilgi kavramlarından hareketle, çoğunlukla bilimsel alanlar için söz konusu edilen yüzeysel bilgi ve bilimin söylediklerinden çok daha fazlasını içeren derinlemesine bilginin birbirinden farklı olduğunu düşünür (Urhan, 2007, 102). Foucault yüzeysel bilgiyi, belirli bir dönemin herhangi bir söylemine karşılık kullanırken derinlemesine bilgiyi ise bu söylemi mümkün kılan koşullara karşılık kullanmaktadır. Foucault'nun çalışmalarında amaçladığı bilgi türü ikinci tür bilgi olmaktadır (Urhan, 2010, 58-59). Buradan hareketle hakikatin kökenine yönelik yapılan soybilimsel bir analizde, konuları daha derin bir şekilde ele alıp hakikate dair *bilgiyi mümkün kılan koşulların kendisine dikkat çekmek*, onun çalışmasının en önemli yönünü oluşturur. Daha önce yapılan tüm çalışmaların bilimsellik çerçevesinde ancak derinliği olmayan bir analizle gerçekleştirildiği dikkate alındığında, hakikatin kökenine yönelik Foucault'nun yapmış olduğu bu özgün tarihsel analizin daha önceki çalışmalardan ayrıldığı görülmektedir.

Foucault'nun kökene dayandırılarak oluşturulan bir hakikat tarihi yazma projesi, hakikatin var olmadığı gibi bir iddiayı taşımamaktadır. O, hakikatin değerini sorunsallaştırma çabası içerisinde ve bu yönüyle de Nietzsche'den tamamen ayrılmaktadır. Belirli bir kavramın, inancın ya da pratiğin tarihselliğinin ortaya konması, potansiyel olarak onun değersiz kılınması arasında sezgisel bir bağ taşır. Zira bir şeyin tarihselliğinin açığa çıkarılması, tarihsel olumsuzluğun, kavramlarımızı, inançlarımızı ve uygulamalarımızı değersiz açıdan zayıflatabileceği endişesi taşır. Takdir edileceği üzere böyle bir endişe, hakikat mefhumu söz konusu olduğunda daha şiddetli olur. Çünkü hakikatin bilinmesi, kendimiz, başkaları ve dünya hakkında özü itibarıyla değerli kabul edilir. Ama tam da bu noktada Foucault'nun hakikat tarihi incelemesi ile ortaya atmaya çalıştığı ve amaçladığı temel soruyla karşılaşırız: "*Hakikat neden değerli görülür?*" Bu temel sorudan hareketle hakikat iradesinin bir eleştiriye ihtiyacı olduğunu, hakikatin değerinin en azından bir kez olsa bile deneysel olarak sorgulanması gerektiğini düşünerek şu soruyu sorar: "*Hakikatin taşıdığı değer nedir?*" (Lorenzini, 2023, 29). Ne Nietzsche ne de Foucault, hakikatin hiçbir değer taşımadığını ve basitçe onu yok etmemiz gerektiğini iddia etmezler. İrademizin, hakikate yönelik "koşulsuz" doğasını yani içsel olarak hakikatin değerli olduğu için hiçbir gerekçeye gereksinim duyulmaması kabulünü sorgulamaktadırlar.

Her iki düşünürümüz bir hakikat tarihini yazmak için, öncelikle belli bir hakikat anlayışını modern toplumda ve felsefi söylemde işgal ettiği baskın konumundan (hakikati doğaüstü ve evrensel bir kavram olarak kabul eden bir hakikat anlayışından) kurtarmak gerektiğini düşünür. Foucault, epistemolojik ve metafizik hakikat anlayışlarının kendisi için soybilimsel bir sorunsallaştırmanın ayrıcalıklı nesnel oluşturduğunu söylerken, en önemli amacının hakikate dair düşünme biçimlerimizin sistematik bir şekilde çoğullaştırılması ve genişletilmesi gerektiğini belirtir. Tarih-üstü bir hakikat teorisi veya tanımı geliştirmek gibi bir görev üstlenen Foucault, hakikat söylemlerinin çoğalmasına şaşırılmak gerektiğini ve bunların varlığını ve ortaya çıkışını asla hafife almamak gerektiğini belirtir (Lorenzini, 2023, 14). Foucault'nun amacı, hakikate dair söylemlerin ortaya çıkışını soybilimsel olarak izlemektir. Hakikati, insanlık tarihinin tekil olayları olarak yorumlamak gerektiğini bilhassa belirtir. Dolayısıyla bir hakikat tarihi analizinde hakikati kimin, hangi koşullarda ve ne pahasına söyleyebileceği soruları oldukça önem kazanmaktadır. Bu sorulara dikkat çekmeye çalışan Foucault'nun, hakikatin ne olduğunu tanımlamak ve belli bir hakikat teorisini savunmak veya dayandırmakla ilgilenmediğinin bir göstergesi olarak bu soruları yorumlamak gerekir.

Foucault'da kökensel bir hakikatin kendisiyle değerlendirilebilecek açık ya da kapalı bir standardın ya da nihai bir ölçünün olmaması, onun kendine has eleştirel bir sorgulama biçiminin pratik bir sunumu olarak görülmelidir (Olssen, 1999, 121). Onun pratik bir köken arayışı ve hakikat eleştirisi hem nesnellikten hem de evrensellikten yoksundur. Zira Foucault, insani varoluşa ve toplumun nasıl olması gerektiğine ilişkin evrensel bir yapı (köken) aramamaktadır ve bu onun ilgilendiği bir konu da değildir. O, aşkınsal bir yaklaşıma sahip olan Kant'ın, bilmenin mümkün sınırlarının sabitliği, değişmezliği ve evrenselliği yaklaşımını kabul etmeyerek, insana dayatılan bu gibi sabit sınırlarla mücadele etmeyi tavsiye eder ve onların tarihsel olduklarını öne sürer. Nitekim tarihsel bir bilginin evrensel ve genel geçer bir doğruluk içermiyor olması fikri, Foucault'yu geleneksel tarih anlayışından ayıran en önemli noktalardan biridir. Çünkü o, modernist Batı anlayışına dayanan geleneksel tarih anlayışının aksine tarihte genel geçer bir gerçeklik olduğu fikrini asla kabul etmez. Tarihsel her bir dönemin hakikati, o dönemin koşullarına göre bilhassa o dönemin epistemelerinden yola çıkılarak belirlendiğine inanır. Öyleyse bir şeyin doğruluk temeli yani hakikati, o dönemin tarihsel a priori'leri tarafından belirlenir. Bu tarihsel a priori'ler, her çağa özgü olarak farklı bir şekilde belirmektedir.

Nietzsche'den müteşekkil bir tarihçilik anlayışı, kendisiyle birlikte "hakikatin tarihini hakikate dayanmadan düşünme" çabasına dönüşür.⁴ Foucault'nun hakikate dair yapmış olduğu tarihsel analiz de Nietzsche üzerinden gerçek-

4 Bu ifade *Bilme İstenci Üzerine Dersler*'e dâhil edilen Nietzsche dersinin alt başlığını oluşturuyor. Bu derste Foucault Aristoteles'in insanların doğaları gereği bilme arzusuna sahip oldukları yönündeki ifadesinin karşısına Nietzsche'ci modeli çıkarır. Bu modele göre, bilme istencinin ardında hakikat değil, mücadele yatar: Hakikat verili değildir, bir olay olarak üretilir. Bir yanılsamalar, yalanlar, hatalar birikintisi içinde, ancak bir "etki" olarak ortaya çıkabileceği bir kurgu mekânında yayılır. Ayrıca bir öznellik biçimi uyarınca da verilmemiştir. Başka bir deyişle, hakikatin taşıyıcısı özne değildir, hakikatin kendisi, kendisini oluşturan bir olaylar çoğulluğundan geçer (Foucault, 2012, 199-200).

leşmektedir. Her iki düşünür de hakikatin hakikatine değil, tamamen tarihselliğine inanır. Onlar için hakikat tarihi, bir mücadeleler tarihini içerir. Hangi tür hakikatin galip geleceğini belirleyen şey, ne bir mekanizma, ne bir varış noktasıdır, burada sadece “mücadelenin rastlantısı” söz konusudur. Tam da burada soybilim devreye girerek bu rastlantısallığın izlerini sürer, hakikate dayanan bir köken anlayışının karşısına da tarihsel olayları ve icadı yerleştirir.

Foucault açısından bilgi, bilim ve hakikat, güçlünün kendi gereksinimlerini karşılamak için geliştirmiş olduğu bir araçtır. Bunların kullanım alanları ve meşruiyeti de yine iktidar tarafından belirlenmektedir. Neredeyse tüm bilgi edimleri, iktidarın çıkarlarına hizmet etmek ve sözü edilen bağlamı meşru kılmak üzere yaratılmışlardır. Günümüzde iyi bir anlam yüklenen ve hakikat diye üzerinde konuşulan bu kurtarıcı sözcük, şikâyetlerimizi oluşturan bağlamın varoluş tarzını meşru kılmaktan başka bir şey değildir. Hakikat olarak algıladığımız bazı insanilikler, gücün göz ardı edilerek idealize edilen hallerinde oluşur. Hakikati, güçlü olanın fiili olarak belirlediğini söylemek ahlaki olarak oldukça zor olsa da gerçek yaşamda var olan durum bir yönüyle budur. İnsanların hakikati idealize edilmiş sözcüklerden seçerek gücü yükseltmesinin ve meşrulaştırmasının böyle bir yönü de vardır. Nitekim ilginç bir şekilde kullandığımız dil ve söylemin geçmişi, iktidarın yarattığı normlarla da bir şekilde buluşmakta değil midir?

Kaynakça

- Bernauer, W. James. *Foucault'nun Özgürlük Serüveni*. çev. Türkmen, İsmail. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.
- Falzon, Christopher. *Foucault ve Sosyal Diyalog*. çev. Aslan, Hüsamettin. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
- Foucault, Michel. "Nietzsche, Genealogy, and History". (Ed. Paul Rabinow) *A Foucault Reader* içinde, Middlesex: Penguin, 1984.
- Foucault, Michel. "Return of Morality", Foucault Live: Interviews 1966-84. çev. J. Johnston, Ed. S. Lotringer, New York: Semiotext (e) Foreign Agents Series, 1989.
- Foucault, Michel. *The Foucault Reader*. London: Penguin Books, 1991.
- Foucault, Michel. *Hapishanenin Doğuşu*. çev. M. A. Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi, 1992b.
- Foucault, Michel. *Ders Özetleri (1970-1982)*. çev. Hilav, Selahattin. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993.
- Foucault, Michel. *Dostluğa Dair (söyleşiler)*. çev. Ener, Cemal. İstanbul: Hil Yayınları, 1994.
- Foucault, Michel. *Bilginin Arkeolojisi*. çev. Urhan, Veli. İstanbul: Birey Yayıncılık, 1999.
- Foucault, Michel. *Kelimeler ve Şeyler*. çev. Kılıçbay, M. Ali. Ankara: **İmge Kitabevi Yayınları**, 2001.
- Foucault, Michel. *Büyük Kapatılma*. çev. Ergüden, Işık/ Keskin, Ferda. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005a.
- Foucault, Michel. *Doğruyu Söylemek*. çev. Eksen, Kerem. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005b.
- Foucault, Michel. *İktidarın Gözü*. çev. Ergüden, Işık. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.
- Foucault, Michel. *Felsefe Sahnesi*. çev. Ergüden, Işık. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Foucault, Michel. *Bilme İstenci Üzerine Dersler*. çev. Eksen, Kerem. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Foucault, Michel. *Özne ve İktidar*. çev. Ergüden, Işık / Akınhay, Orhan / Keskin, Ferda. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Foucault, Michel. *Entelektüelin Siyasi İşlevi*. çev. Ergüden, Işık / Akınhay, Orhan / Keskin, Ferda. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- Foucault, Michel. *Özellik ve Hakikat*. çev. S. Yardımcı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Hegel, W. F. George. *Tarihte Akıl*. çev. Sözer, Önay. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995.
- Kuçuradi, İonna. *Nietzsche ve İnsan*. 5. baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009.
- Lorenzini, Daniele. *The Force of Truth*. Chicago: The University of Chicago Press, 2023.
- Mahon, M. *Foucault's Nietzschean Genealogy - Truth, Power, and the Subject*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Munslow, Alun. *Tarihin Yapısökümü*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Nietzsche, Friedrich. *Untimely Meditations*. çev. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil*. çev. R. J. Hollingdale. London: Penguin, 1990.
- Nietzsche, Friedrich. *Ahlakin Soykütüğü Üstüne*. çev. İnam, Ahmet. Ankara: Gündoğan Yayıncılık, 1998.
- Nietzsche, Friedrich. *Putların Alacakaranlığı*. çev. Hüseyin Kaytan. İstanbul: Babil Yayınları, 2003.
- Nietzsche, Friedrich. *The Gay Science*, 6. baskı, çev. J. Nauchoff ve A. del Caro, Ed. B. Williams. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Nietzsche, Friedrich. "On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense." *Writings from the Early Notebooks*. çev. L. Löb. Eds. R. Geuss and A. Nehamas. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Nietzsche, Friedrich. *Şen Bilim*. (Ana Metin 1), 2. Baskı. çev. İnam, Ahmet. İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Nietzsche, Friedrich. *Güç İstenci*. çev. Epçeli, Nilüfer. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Nietzsche, Friedrich. *Dawn: Thoughts on the Presumptions on Morality*. çev. B. Smith. Stanford: Stanford University Press, 2011.
- Nietzsche, Friedrich. *İnsanca Pek İnsanca*. çev. M. Tüzel. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- Olszen, Mark. *Michel Foucault: Materialism and Education*, Roudledge, 1999.
- Revel, Judith. *Michel Foucault Güncelliğin Bir Ontolojisi*. çev. Atakay, Kemal. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2006.
- Sarup, M. *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*. çev. Güçlü, Abdülbaki. Ankara: Bilim ve Sanat, 2004.
- Savater, Fernando. *Nietzsche'nin İdeası*. çev. Nilüfer, Saliha. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.
- Thilly, Frank. *Bir Felsefe Tarihi*. 2. Baskı. çev. Küçük, Nur / Çevik, Yasemin. İstanbul: İdea Yayınevi, 2010.
- Urhan, Veli. *Michel Foucault Ve Arkeolojik Çözümleme*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- Urhan, Veli. "M. Foucault ve Bilgi/İktidar İlişkisinin Soykütüğü", Bursa: Kaygı, Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, Sayı: 9. 2007.
- Urhan, Veli. *Foucault*. İstanbul: Say Yayınları, 2010.

Extended Abstract

The understanding of truth rooted in origins, whose influence extends back to Plato, is a significant topic worthy of questioning in Western philosophy. Constructing truth based on origins is particularly notable in its attempt to establish fundamental universal values and a sacred, unquestionable domain. However, does truth, generally accepted as undeniable and rarely debated, have an origin? Or can we speak of a history of truth? Among those who answer these questions negatively are Nietzsche and Foucault. Both thinkers share a common stance on the relativity of truth, making them prominent advocates of this idea. Yet Foucault, influenced by Nietzsche, suggests that the dissemination of truth and its connections involve specific historical, cultural, and administrative effects. Foucault problematizes the value of truth, which distinguishes him from Nietzsche.

According to Foucault, there is an intuitive link between revealing the historicity of a particular concept, belief, or practice and potentially rendering it devalued. Exposing something's historicity entails the concern that historical contingency might weaken the value of our concepts, beliefs, and practices. At this point, we encounter the fundamental question Foucault seeks to address through his examination of the history of truth: "Why is truth considered valuable?" Proceeding from this question, he argues that the will to truth requires critique and that the value of truth should be experimentally questioned at least once. Neither Nietzsche nor Foucault claims that truth carries no value or that it should be eradicated outright. Instead, they question the "unconditional" nature of our will to truth—the assumption that truth is inherently valuable and requires no justification. Both thinkers assert that, to write a history of truth, one must first liberate a particular conception of truth from its dominant position in modern society and philosophical discourse. Foucault emphasizes that epistemological and metaphysical understandings of truth are privileged objects of genealogical problematization. His primary goal is to systematically diversify and expand our ways of thinking about truth.

Foucault rejects the traditional notion of developing a transhistorical theory or definition of truth. He argues that the proliferation of discourses on truth should neither be underestimated nor dismissed. His aim is to genealogically trace the emergence of discourses on truth. Through genealogy, Foucault challenges the teleological reading of history and the metaphysical notion of an absolute "origin" in the history of thought. Traditional history assumes that origins are sacred, that "the beginning is the most perfect moment of things," and that "things exist in their most essential form at the start." Metaphysics places the present within the origin, producing a belief in the hidden workings of a determined continuity that gradually comes to light. In this framework, humans are seen as the locus of truth, with the origin as its foundation.

However, genealogy demonstrates that what emerges at the historical beginning of things is not the preserved identity of origins. Instead, it reveals diversity and conflicts among things. Genealogical inquiry distances itself not only from metaphysics but also from traditional historiography, which operates with an eternal perspective and a timeless understanding. Traditional history presumes the consciousness to be always identical to itself, the soul to be immortal, and truth to be eternal and unchanging. Conversely, genealogy embraces effective history—a history that avoids metaphysics, teleology, continuity, and fatalism, focusing instead on the discontinuities and conditions that shape existence by emphasizing differences and distinctions. Rather than establishing a relationship of origin and similarity, genealogy isolates all differences and distinctions, tracing them back to countless events. It does not aim to reconstruct a grand continuity by organizing the scattered remnants of the past; rather, it challenges the traditional historiographical approach, which seeks to resurrect the past's vitality in the present.

Foucault argues that truth, when grounded in origins, must be interpreted as singular events in human history. Thus, questions of who speaks the truth, under what conditions, and at what cost become crucial in the analysis of a history of truth. Foucault does not search for a universal structure (origin) concerning human existence or how society ought to be, as these topics do not interest him. He believes not in the essence of truth but in its historicity. For Foucault, the history of truth involves a history of struggles. What determines which type of truth prevails is neither a mechanism nor a destination but rather the "contingency of struggle." Here, genealogy steps in to trace this contingency, opposing the notion of an origin-based understanding of truth with historical events and inventions. From Foucault's perspective, knowledge, science, and truth are tools developed by the powerful to serve their own needs. Their domains of application and legitimacy are likewise determined by power. Almost all acts of knowledge creation are designed to serve the interests of power and legitimize the context in which they are situated. The concept of "truth," highly regarded today, is nothing more than a means of legitimizing the mode of existence of the context we critique.

DAVİD BARZANAYA'NIN YALANCI İSA ŞİİRİNİN İÇERİK ÇÖZÜMÜ VE MOR BASELIUS'UN LAWİJ'İ İLE MUKAYESESİ

Veysel BAŞÇI

Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

veyselbasci77@gmail.com,

<https://orcid.org/0000-0003-1525-0355>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 18/08/2024

Accepted / Kabul Tarihi: 06/12/2024

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1535176>

David Barzanaya'nın Yalancı İsa Şiirinin İçerik Çözümü ve Mor Baselius'un Lawij'i İle Mukayesesi

Öz

David Barzanaya 19. yy'da yaşamış bir Süryani/Keldani şairidir. Şiirleri arasında iki uzun Kürtçe şiir(i) de vardır. Bu şiirler Doğu Süryani hattıyla (Madnhāyā) Kürtçenin Kurmancî diyalektiğinde yazılmış gerşuni-lerdir. Bunlardan *Yalancı İsa-Deccal* başlığını taşıyan ve toplam 26 dörtlükten oluşan şiiri, eskatoloji temelli bir şiirdir ve şair bu şiirinde, bireysel ve toplumsal diskurda karşılaştığı umutsuzluğu ve yaşadığı felaketleri *Deccal*, umudu ve kurtuluşu da *İsa Mesih* ile sembolize etmiş, şiirinde bu imgeleri, eskatolojik ve milenyumcu inanç çerçevesinde, düalistik bir mantıkla kullanmıştır. Şiirin duygu çağrışımında ise gelecek zaman ile hâl birlikte işlenmiş, devrin sosyal ve siyasal eleştirilerine de sahip olduğundan, bizzat şairi tarafından “efkâr-ı umumî-yenin dikkatine” sunulmuştur. Bu çalışmada, kavramsal çerçeve ve semantik yönleriyle birlikte incelenen şiirin, 18. yy'da yaşamış Turabdin-Gozarto (Midyat-Cizre) Baş Metropolti Mor Baselius Şem'un'un Kürtçe *Lawij*'iyle içerik açısından benzerlikler taşıdığı, her iki eserinde eskatolojiye dayalı olduğu ancak içerisinde ince göndermelerin bulunduğu bir şikâyetname türü olduğu saptanmıştır. Ayrıca mezkûr *Lawij*'in özellikle Kürtçe konuşan Süryani/Keldani edipleri arasında, “edebî bir üslup ve gelenek” olarak kullanıldığı sonucuna da ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kürtçe, Gerşuni, Baselius, Barzanaya, Lawij

Content Analysis of Dawed Barzanaya's Poem False Jesus-Antichrist And Its Comparison With Lawij of Mōr Basili

Abstract

David Barzanaya is an Assyrian/Chaldean poet who lived in the 19th century. Among his poems, there are also two long Kurdish poems. These poems are garshuni's written in the Kurmancî dialect of Kurdish in the Eastern Syriac script (Madnhāyā). It is a poem titled Liar Jesus-Antichrist, consisting of a total of 26 quatrains, and is based on eschatology. In this poem, the poet symbolized the despair he encountered and the disasters he experienced in individual and social discourse with the Antichrist, and hope and salvation with Jesus Christ, and used these images in his poem with a dualistic logic within the framework of eschatological and millenarian beliefs. In the emotional connotation of his poem, future tense and present are used together. In addition, this poem includes social and political criticism of the period, so it is a poem brought to the attention of the public by the poet himself. In this article, the conceptual framework and semantic aspects of the poem have been examined together, and it has been seen that this poem has similarities in terms of content with the Kurdish *Lawij* of Mōr Basiliōs Shim'ūn, Chief Metropolitan of Turabdin-Gōzarto (Midyat-Jizre), he lived in the 18th century, and it has been proven that both of his works are of similar genres. Likewise, it has been determined that the aforementioned *Lawij* was used as a “literary style and tradition” among the Kurdish-speaking Assyrian/Chaldean scholars.

Keywords: Kurdish, Garshuni, Basilius, Barzanaya, Lawij

GİRİŞ

Lirik edebiyatın alt türlerinden olan şekvâiyye (complaint), *şekve* kelimesinden türetilmiş olup *şikâyet*, *yakınma* ve *söylenme* anlamlarına gelir. Edebî bir istilâh olarak da şairin bireysel ve toplumsal diskurda karşılaştığı umutsuzluk, yenilgi, mahrumiyet vs. karşısında üzüntüsünü, çektiği acıları, yaşadığı kötü durumu tasvir için dillendirdiği ve onunla adalet talebinde bulunduğu şiir ya da edebî metinlere verilen isimdir.¹ Doğu-Batı edebiyatlarında örneğine sıklıkla rastlanılan bu edebî tür, insan psikolojisiyle de yakından alakalıdır zira her insanda içgüdüsel bir yakınma eğilimi vardır. Şekvâiyyelerin genel bir tasnifle edebî yahut sanatsal metinlerde bireysel, politik, felsefî, teolojik, mistik ve sosyal temalı örnekleri söz konusudur. 18. yy öncesinde Doğu şiirinde yazılmış şekvâiyyeler daha ziyade bireysel, felsefî ve mistik iken mezkûr yüzyıldan sonraki dönemlerde yazılan/söylenen şekvâiyyeler ise sosyal ve siyasal yozlaşmanın getirdiği etkenlerle birlikte, sosyo-kültürel veya sosyo-politik bir içerik kazanmaya başlamıştır.² 18. yy'da teolojik-eskatolojik temelli olup sosyo-kültürel ve sosyo-politik mesajlar da içeren işbu şekvâiyye türü eserlerden birisi de, mezkûr yüzyılda Süryani şiiri ve hattının önemli temsilcilerinden olan, Turabdin-Gozarto (Midyat-Cizre) Mafıryanı³ Mor Baselius II. Şem'un (ö. 1740)'un Cizre (E)mîri Mîr Muhammed b. Mîr Şemseddin Beg'in (ö.1740) huzurunda, Kürtçenin Kurmanci lehçesiyle irticâlen söylediği *Lawij* adlı manzum anlatıdır. *Lawij* veya *lawij-okuyuculuğu* edebî manada bir kaside türü değildir. Daha çok Kürtçenin sözlü edebiyat kanonu içindeki *dengbêjlik* kültürü içerisinde şekillenmiş, sözlü edebiyata dayanan bir anlatı türüdür. Kürtçe'de *lawje*, *lâwbejî* ya da *kilam* da denilen bu edebî formda hem kahramanlık anlatıları hem de lirik özelliklere sıklıkla rastlanır. Kürt sözlü edebiyatında bölgesel olarak değişkenlik gösteren pek çok *lawij* anlatısı vardır.⁴

Makaleye konu Mor Baselius'a ait *lawij* ise her biri üç ila altı bend arasında değişen toplam 53 (bazı nüshalarda 52 veya 54) kıtadan müteşekkildir ve söylendiği tarihten sonra Süryani edip ve hattatlar tarafından Süryani hattıyla (gerşuni stiliyle) Kürtçe yazıya aktarılmış, çeşitli tarihlerde de hem Süryani alfabesiyle hem de Arap harfleriyle istinsah edilmek suretiyle çoğaltılmıştır.⁵ Eser bu yönüyle, Kürtçe (Kurmanci) gerşuni metinleri arasında bugüne kadar tespit edilmiş en eski metinlerden kabul edilir.⁶ Baselius'a ait *lawij* anlatısı, özellikle Süryani/Keldani topluluğun yaşadığı bölgelerde kilise ve kimi edebî divan meclislerinde de icra edilmek suretiyle sözlü olarak da aktarıla gelmiştir ve zamanla, özellikle Kürtçe konuşan Süryaniler arasında bir edebî gelenek de oluşturmuştur.⁷ Mezkûr *lawij*, bazı araştırmacıların iddia ettiği gibi sade bir ilahî,⁸ ya da bir ağıt yahut ilahî aşk temasıyla söylenmiş bir şiir,⁹ aynı şekilde bir Mîr'in huzurunda söylendiği için salt patronaj kapsamında değerlendirilecek bir methiye de değildir.¹⁰ Sözü edilen *lawij*in söyleniş sebebi incelendiğinde bu eserin bölgedeki Kürt-Süryani ilişkilerinde, baskı, otorite ve tahakküm kurma çabalarına karşın, azınlık grubun çoğunluğa karşı beslediği sitem dolu hissiyatın istiârî bir dille dışı vurumunu gösteren nüktelere sahip olduğu görülür ki bu açıdan bakıldığında muhteviyat yönüyle bir *şekvâiyye/şikâyetnâme* türü olarak da değerlendirilebilir. Lakin eserin kurgusu ve ana mottosu eskatolojik temelli olduğu için teolojik-eskatolojik eser kategorisinde olduğu bilinmelidir. Ancak Kürtçe de *gazın û gazinc* (söylenme-şikâyet) de denilen *lawinc*, *lawij*, *lawje* ve *lawayî* gibi isimlendirmeler, Kürdî-Goranî edebiyatındaki kahramanlık anlatılarından farklı olarak¹¹ yalvarma ve yakarıyla birlikte tanrısal ve insanî söz ve eylemlere bir tür sitem anlamlarına da gelir¹² ki mezkûr *lawij*in pek

1 Sima Dad, *Ferheng-i İstilahât-ı Edebî* (Tahran: Morvarid, 1385), 326.

2 Zeynelabidin-i Mu'temen, *Şi'r û Edeb-i Farisî* (Tahran: Zerrin, 1364), 288.

3 Süryanicede üretken anlamına gelen *Mafıryan*, Süryani Ortodoks Kiliselerinde Patrik yetkisine sahip *Baş Metropolit* anlamına gelen bir ruhban rütbesidir. Roma Katolik Kilisesinde *Kardinal*'e, Doğu Süryani Patrikliğinde ise *Katolikos*'a tekabül eder. Bk. Joseph Molitor, *Kıldaniler ve Doğu Süryani Kilisesi*, çev. Celal Kabadayı (İstanbul: Yaba, 2017), 65.

4 *Lawjeler* hakkında geniş bilgi için bk. Yaşar Kaplan, "Strana Kurdi (Kurmanci): Devera Hekarîyan Wekî Nimûne", *Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi* 1, 1/2, Kasım 2015, 158-182.

5 Bk. Ek-1, Ek-3 ve Ek-5.

6 Philip G. Kreyenbroek. "The Lawij of Môr Basiliôs Shim'un: A Kurdish Christian text in Syriac script," *Journal of Kurdish Studies* 1 (1995): 29-53. Kreyenbroek'e göre *Lawij*'in Berlin Ulusal Kütüphanesinde dört ayrı nüshası daha vardır.

7 Mor Baselius'un *Lawij*'inden sonra Kürtlerdeki *Lawij-okuyuculuğu* için bk. Celadet Bedir-Xan, "Lawijên Mîr Miheme", *Hawar*, (Stenbol: Belkî, 2012), 29/484-486.

8 Selim Temo, *Kürt Şiiri Antolojisi*, (İstanbul: Agora, 2013), 1/331.

9 Altan Tan, *Turabdin'den Berriyê'ye*, (İstanbul: Nûbihar, 2013), 393.

10 Yakup Aykaç, *Kürt Mirliklerinde Edebî Patronaj*, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 338.

11 Habibullah Tabanî, *Vahdet-i Komî-i Kurd û Mad*, (Tahran: Gosterde, 1380), 433-434. Kürdî-Goranî edebiyatında özellikle Kürtçe Şahnamelerden okunan recezlere de yeni yetme anlamına gelen *Lawij*, *lawek* ya da *lawije* denir. Bk. Hejar, *Ferheng-i Kurdi-Farisi*, (Tahran: Suruş, 1389), 786.

12 Ramazan Ergin, "Süryani Dilsel İşaretlerle Yazılmış Kürtçe İlahiler", *Uluslararası Midyat Sempozyumu*, ed. İ. Özçoşar. (Mardin: MAÜ Yayınları, 2012), 1/419.

çok kıta ve bendinde de, dünyanın gidişatından veryansın edilmiş ve bir tür şikayette bulunulmuştur ve eserde özellikle *quling/turna kuşu*¹³ imgesiyle betimlenmiş olan *zalim kadere* veya *kötülerin muradınca dönen dünya hayatına* karşı inceden inceye bazı itirazların olduğu gözlemlenmektedir. Dolayısıyla kalıp ve tür açısından değil, içeriğinde ince bir takım şikâyet ve itirazların olması hasabiyle bir şekvâiyye türü olarak değerlendirilebilir. Zira mezkûr lawijin alt metninde, Mor Baselius'un Turabdin ve doğduğu köy olan Beth-Men'am'daki (Bamin'im/Banimê) kimi yerel-feodal güçlerle yaşadığı sıkıntılı durumdan kaynaklı yakarıları, itirazları ve dahi Mîr'in huzurunda kendisi de dâhil herkesi tövbe ve istiğfara daveti söz konusudur. Dahası bu dinî-edebî anlatıyı ortaya çıkaran nedenlere bakıldığında da eserin bu yönle ince bir sitem taşıdığı görülecektir. Çünkü Süryani kaynaklarının lawijin söyleniş sebebi ile ilgili aktardıkları bilgilere göre; Mor Baselius, Beth Men'am köyündeki Mafıryanlık Kürsüsü olan Mor Abhay Manastırında ikamet ettiği dönemde, köyün Evdal Ağa adında bir Kürt ağası ve bu ağanın yanında çalışan Süryani bir de kâhyası vardır. Bu kâhya Süryani Kilise kurallarına aykırı şekilde vaftiz sağnıcı yani kirvesi olan Süryani bir kızla evlenmek ister. Kilise tarafından yasaklanmış bu eyleme Mor Baselius tarafından onay verilmez. Bunun üzerine evin kâhyası Evdal Ağa'nın hanımına giderek Kürt geleneklerine göre bir hayli bağlayıcı olan evdeki çocuk beşiğine sığır ve Hanımağa'nın vicdanına seslenir; 'Ez baxtê derguşa ve ma hun vî karî safî kin' yani sizin şu beşiğinize sığındım ne olur bu işi siz hallediverin diyerek Hanımağa'dan yardım ister. Eşinin de olaya müdahil olmasıyla beraber Evdal Ağa olayın ciddi şekilde takipçisi olur ve Mor Baselius'a baskıyı artırır. Evdal Ağa'nın baskılarına rağmen Mor Baselius bu evliliğe yine onay vermez. Bunun üzerine Mor Baselius, mezkûr ağa tarafından bir mektupla Cizre-Botan (E)mîri Mîr Muhammed Beg'e şikâyet edilir. Mîr hiç görmediği ve tanımadığı Mor Baselius'u cezalandırmak üzere Cizre'ye çağırır. Menkıbevî anlatılara göre Mor Baselius, yardımcısı Metropolit Rızkullah ve Rahip Şmuel'le birlikte Mîr'in huzurunda iken kahve ve ikram edilmiş yemeklerle zehirlenmek istenir ancak mucizevî bir şekilde bu zehirlerden etkilenmez. Bunun üzerine Mîr bir din adamından talep edilmeyeceğini bildiği halde kendisinden seküler temalara sahip manzum bir anlatı ya da kaside okumasını ister. Doğaçlama okunan manzumenin satır aralarında, 'Allah katında mîr, fakir, zengin, yoksul hepsi aynıdır' diyerek ince göndermelerde bulunur. Bu sözleri duyan Mîr duygulanır ve kendisine hürmet ederek çeşitli hediyelerle Mafıryan Mor Baselius'u memleketine uğurlar...¹⁴

Süryani kaynaklarındaki bu son derece yüzeysel anlatıda aslında Mor Baselius, Mîr'in huzurunda sadece ince göndermelerde bulunmamış, dahası istiârî, temsili, teşbîhi ve daha pek çok imgesel kavramla bir şekvâiyye/şikâyet-nâme dile getirmiştir çünkü görüldüğü gibi Kürt Evdal Ağa'nın baskısı altındadır. Ayrıca 54 kıtadan meydana gelen lawijin bu imgesel ve sembolik dilinden bağımsız olarak, kavramsal çerçevesi eksatolojik inanç bağlamından neş'et bir ahir zaman tasviridir ki bu tasvirde de ölümlerin dirilişine, yargı gününe, günahkârların cehennemde çarpılacakları azaba, doğruların ve salihlerin ise cennette sonsuz huzura ereceklerine sıklıkla vurgu yapılmıştır ve makaleye konu Barzanaya'nın şiirinde de aynı noktalara vurgu yapıldığı görülmektedir ki makalede bunların karşılaştırılması yapılacaktır.

Sözlükte¹⁵ "çekmek veya germek" anlamındaki *qraş* (ܩܪܫ) kelimesinden türetilmiş olan gerşuni/garşünî (ܩܪܫܘܢܝܐ) veya karşünî ise Süryani hattıyla yazılmış Arapça metinlere verilmiş bir isimlendirmedir ancak tarihi süreçte Grekçe, Kıptice, Ermenice, Kürtçe, Malayalam, Farsça ve Türkçe metinlerin Doğu veya Batı Süryani hattıyla yazılması da gerşuni olarak adlandırılmıştır.¹⁶ Bilinen en eski Kürtçe gerşunilerden birisi yukarıda bahsettiğimiz lawij isimli eserdir ki ilkin 1737'de dillendirilmiş hemen akabinde de yazıya aktarılmıştır.¹⁷ Lawij'den daha eski Kürtçe gerşunilerin varlığına özellikle *Mishafa Reş* ve *Kitaba Cilve* gibi kimi Kürtçe dinî metinlerin bu yazı stiliyle yazıldığına dair bilgiler varsa da bunların gerşuni versiyonları şu ana kadar gün yüzüne çıkarılmamış olup doğrulukları hususunda da şüpheler mevcuttur.¹⁸ Ancak tarihsel süreçte çeşitli el yazması kodeksleri içinde bulunan ve İsa Mesih'in bir ölünün kafatasıyla konuşmasını anlatan *Cumcumo*, *Qevlên Mesihî* ve *Qisseta Yusif* gibi Kürtçe gerşuni metinlerin içerik olarak çok eski tarihlerdeki anlatılara odaklanmış olması, bu tür metin, ilahî ya da şiirlerin sayısının daha fazla olabileceği varsayımını güçlendirmektedir. Nitekim Bet-Şavoce 1915 yılında Siirt'teki Keldani Kilisesinde çıkartılan yangınla birçok gerşuni el yazmanın yok olduğunu ifade eder¹⁹ ki söz konusu bu gerşuniler içerisinde

13 Lawij ve tercümesi için bk. Celadet Bedir-Xan, "Lawij", *Hawar*, 25/417-421. Mihail Töre, *Mor Baselios Şemun ve Lawij Şiiri*, (İstanbul: Gerçeğe Doğru Kitapları, 2021), 119-137.

14 Barsavm, Efrem. "Mar Baselius Şem'un", *el-Mecellel el-Batrikiyye el-Suryaniyye*, (eş-Hurrussene û fib-Birâyir -Ocak-Şubat), s. 28-30, 1939. Töre, *Mor Baselios Şemun ve Lawij Şiiri*, 17-24.

15 Shimon Khoshaba - Emanuel Youkhana, *Zahrira, Kamusü'l-Arabî-Süryanî*, (Duhok: Metbee'l Nisibin, 2021), 884.

16 Kutlu Akalın - Zafer Duygu, *Süryani Literatürü*, (Mardin: MAÜ Yayınları 2017), 21.

17 Celadet Bedir-Xan, "Lawij", *Hawar*, 25/417-421.

18 Mishafa Reş ve Kitaba Cilve'nin Süryanice versiyonları hakkında daha geniş bilgi için bk. Mehmet Sait Çakar, *Yezidilik, Tarih ve Metinler, Kürtçe ve Arapça Nüshalar*, (İstanbul: Vadi, 2007), 225-237.

19 Adday Şêr, *Siirt Vakayinâmesi*, çev. Celal Kabadayı, (İstanbul: Yaba, 2010), 17-18.

hatırı sayılır Kürtçe gerşunilerin olduğunu tahmin etmek zor olmazsa gerek. Bu hususta Molitor'un Amid Piskoposunun evinde çıkan yangınla ilgili de benzer aktarımları söz konusudur.²⁰ Lakin tarih kapsamında Kürtçe gerşunilerin sayısının batılı misyoner ve oryantalistlerin bölgeye gelişle yani 18. yy'dan sonra arttığı ve bunlardan bazılarının da gün yüzüne çıktığı görülmektedir. Kürtleri dilsel, dinsel ve sosyo-kültürel kimlikleri üzerinden tanımak isteyen batılı misyoner ve oryantalistler bölgedeki Süryani kişi ve gruplardan edindikleri birtakım metinleri derleyerek Batı ülkelerine götürmüşlerdir ki götürülen bu eserler arasında önemli sayıda Kürtçe gerşuni de vardır. Bu gerşuniler konu başlıklarına göre, başta şiir ve halk hikayeleri olmak üzere, sözlük ve gramer çalışmaları, Kürtçe-Süryanca ortak deyim ve atasözleri ya da *Nukōšō* da denilen ölü gömme merasimlerinde okunan Kürtçe medarışlerden/ağıtlardan oluşur. Örneğin Berlin Ulusal Müzesi Doğu Yazmaları Carl Eduard Sachau (ö. 1930) koleksiyonunda yer alan ve Kürt edebiyatının klasiklerinden olan Ehmedê Xanî (ö.1707)'nin ölümsüz eseri *Mem û Zîn*'in gerşuni örneği mezkûr oryantalist Sachau adına düzenlenmiş koleksiyonda yer almaktadır.²¹ Sachau koleksiyonu dışında yakın Ortadoğu'nun birçok kilise ve manastırının arşiv ve kütüphanelerinde de Kürtçe gerşuniler mevcuttur. Deyru'l-Zaferan Manastırı Kütüphanesi, Musul Mor Yakub Manastırı Kütüphanesi, Irak Kültür ve Eski Eserler Enstitüsü ile Berlin Ulusal Kütüphanesi Doğu Yazmaları Koleksiyonu, British Library Doğu El Yazmaları Koleksiyonlarında Kürtçe gerşuni metinlerine rastlamak mümkündür.²² Bunlar dışında henüz ulaşılmayı bekleyen ve kişisel arşivlerde tutulan Kürtçe gerşuniler de söz konusudur. Ayrıca Kürtçe gerşuni koleksiyonlarında *Sittiyê Zîn*, *Memê Alan* ve *Mirza Mihemed* gibi Kürt halk hikayelerin Süryanice çevirilerine de rastlamak mümkündür.²³ Makaleye konu Kürtçe gerşuni şiir ise Musul Mor Yakub Manastırı Dominik Kütüphanesi Süryanice el yazmaları kodeksi, Barzanaya Koleksiyonu ms. 82, pp. 146-149 numarada yer almaktadır. Barzanaya'nın bu koleksiyonunda Süryanice yazılmış 25 uzun şiiri dışında, Kürtçe gerşuni olarak yazılmış iki şiiri de mevcuttur. Bunlardan on dokuz bentten oluşan *kıskançlık ve para sevgisi* adlı şiiri, 2014 yılında Mustafa Dehqan ve Alessandro Mengozzi tarafından bilim dünyasına kazandırılmıştır. *Yalancı İsa* ya da *Deccal* isimli şiiri de 2023 yılında Yaşar Kaplan tarafından yayınlanmıştır. Ancak her iki çalışmada da şiirlerin içeriğinden ziyade yapısal yönlerine odaklanılmış, sadece transkripsiyon ve çevirileri verilmiştir. Ayrıca bu çalışmalardan özellikle Dehqan ve Mengozzi'nin çalışmasında çok ciddi okuma, transkripsiyon ve çeviri hataları yapılmıştır.²⁴

Dolayısıyla bu çalışmada ilkin David Barzanaya'nın hayatı ve şiir üslubuna değinilecek, ardından makaleye konu şiirin yapısal özellikleriyle kavramsal çerçevesi ve semantik yönleri ortaya konacaktır. Ardından Barzanaya'ya ait şiirin Kürtçe transkripsiyonu ile açıklamalı Türkçe çevirisi şiirlerin hece yapısı da göz önünde bulundurularak yapılacaktır. Barzanaya'ya ait şiirin Mor Baselius'un lawijiyile muhteviyat ve içerik açısından benzeşen kısımları ise lawijin Kürtçe orijinalinden yapılmış Türkçe pasajlardan alıntılarla karşılaştırılacaktır.

20 Joseph Molitor, *Kıldaniler ve Doğu Süryani Kilisesi*, 59.

21 Sachau koleksiyonundaki *Mem û Zîn*'in gerşuni versiyonu için bk. <https://124.im/B8PD70>. Aynı koleksiyonda Kürtçe-Süryanca sözlüklerde mevcuttur. Ayrıca Midyat yöresindeki Kürtçe-Süryanice ortak hikâye ve atasözleri için bk. Gabar Çiyan, *Süryani-Kıldani (Asurlar-Aşuri), Çocuk Tiyatrosu, Kürd Halk Güldürülerinde Asurlar, Tora Abdin'den Atasözler*, (İsveç-Södertälje: Bet-Prasa-Bet Froso Nsibin, 1993), 32-42.

22 İçlerinde makaleye konu Lawij'in 1904 tarihli yazmalarının da yer aldığı sözkonusu gerşunilerle ilgili bk. <https://124.im/D6qzN>. Ayrıca bk. Alessandro Mengozzi. "The History Of Garshuni As A Writing System: Evidence From The Rabbula Codex", *History of the Ancient Near East / Monographs* – X, 297-305; Frederick Mario Fales & Giulia Francesca Grassi (ed.) Italy: Padova, s.a.r.g.o.n. Editrice e Libreria (2010); Amir Harrak. "Syriac and Garshuni Inscriptions of Iraq (Répertoire des Inscriptions Syriaques 2)" *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 2 / I. (2010) 737; Khalid S. Dinno, "The Deir al-Za'faran And Mardin Garshuni Archives", *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, 17/2, (2014), 195-213; George A. Kiraz, "Note On The Term "Garshunography" *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, 17/2, (2014), 195-213, <https://124.im/jKsX>. Ayrıca bk. Yaşar Kaplan, "Exploring Shared Poetic and Stylistic Forms between Kurdish and Syriac". *Kurdish Studies Journal*, 1 / 1-2, (2023), 199-228; Subaşi, Kenan - Direkçi, Lokman. "Wergereke Ji Erebi Bo Fellihî û Kurdî-Gerşuni Di Koleksiyona Eduard Sachau De (Çiroka Sed û Şêst û Duyem a Hezar û Yek Şevê)". *Şarkiyat* 13/3 (Aralık 2021), 1034-1057.

23 Hellmut Ritter, *Turoyo: Die Volkssprache Der Syrischen Christen Des Tur'Abdin*, (Beyrut: Orient-Institut der DMG / Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1969), 256-297.

24 Bk. Mustafa Dehqan - Alessandro Mengozzi. "A Kurdish Garshuni Poem by David Barazne (19th Century)", *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, 17/1, (2014), 53-79; Yaşar Kaplan. "Exploring Shared Poetic and Stylistic Forms between Kurdish and Syriac: Transcription and Translation of a Garshuni Poem by David of Barzane" *Kurdish Studies Journal*, 1 (2023), 199-228. Dehqan ve Mengozzi'ye ait söz konusu makalede *Barzanaya* ismi *Barazne* olarak yazılmıştır. Oysa bu ismin doğru telaffuzu Doğu Süryanca'ya göre *Barzānaya* Batı Süryanca'ya göre ise *Barzānoyo* olmalıdır. Kürtçe ve Arapça nispet ekleriyle söylenecek olursa da *Barzānî* denmelidir. Aynı şekilde ilgili makalede 'v' olarak gösterilmesi gereken harflerin bir çoğu 'f' olarak gösterilmiş, mısralardaki tamlamaların arasına izafi 'û' sesleri eklenmiş, 'etmek ve yapmak' manasına gelen *bikiitiin* gibi Kürtçe fiiller *bî ki tîne* şeklinde ayrıştırılarak gösterilmiştir ki bu gibi yanlış ve hatalı tercihler şiirin okunmasını ve anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Dolayısıyla şiirin yeniden transkribe ve tercüme edilmesi zorunludur. Kaplan'ın sözkonusu çalışmasında ise bu tür transkripsiyon hataları söz konusu değildir.

1. David Barzanaya'nın Hayatı ve Şiir Üslubu

Süryani/Keldani Keşiş David Barzanaya (1820, ܕܝܘܕ ܒܪܙܢܝܐ), yılında bugün Erbil'e bağlı Zap suyunun kıyısında Gomel(a) Ovasındaki Zibar mıntikasında yer alan Barzan köyünde dünyaya geldi. Ailesi eskiden demircilik mesleği ile uğraştığından bu bölgede Qardaxe (Demirciler) ailesi olarak tanınmıştır. Behdinan bölgesinin Barzan mıntikasından olmaları hasebiyle aileye *Barzanî* anlamına gelen Doğu Süryancadaki doğru telaffuzuyla *Barzanaya* denmiştir. Babasının adı Yohannon b. Niysan b. Cercis/Gevegis'dir. 1841 ve 1844 yılları arasında Erbil'in Süryani mahallesi Aynkava'ya yerleşen Barzanaya, burada ilkin bir diyakoz olarak kilise hizmetine girmiştir. 1833-1847 yılları arasında Duhok'a bağlı İmadiyye/Amediyye Piskoposu VI. Mor Yovsef Audo'yla (ö. 1878) birlikte bölge seyahatlerine katılmıştır. Patrik'le birlikte Duhok'a oradan Alqosh ardından da beraber Zaho'ya geçmişlerdir. 1846 yılında beş ay süreyle Zaho'nun Bedare Mahallesinde (Taxê Bedare) ikamet etmiştir. Patrik tarafından 1846 yılında Zibar mıntikasındaki doğduğu köye yollanmıştır. Zibar'daki Kürtlerin baskısı sonucu ailesiyle birlikte Sapsapa bölgesindeki Xa(r) des'e nakl-i mekân ederek, buradaki Süryani köyü olan *Kanîfellâ*²⁵ köyüne yerleşmek zorunda kalmıştır. Kanîfella köyünde dokuz yıl kalmış ve bu süre zarfında sekiz akrabasını bu cümleden eşini ve 1865'te de hayatta kalan tek oğlu Anton'u kaybetmiştir. Makaleye konu şiirini de bu köydeki ikameti sırasında kaleme almıştır. Musul Dominik Misyoner Okulunda görevli Fransız Peder, Jacques Rhéthoré'nun onun hakkında verdiği bilgilere göre; Barzanaya, 1880 yılında Musul bölgesini kasıp kavuran kıtlık sırasında, Musul'daki Dominik Misyoner Hastanesinde hayatını kaybetmiştir. Rhéthoré'ye göre, son derece yetenekli bir şair ve iyi bir kalem erbabı olan Barzanaya'nın klasik Süryanca on dokuz şiiri, neo Arami Süryaniceyle dört şiiri ve iki de Kürtçe gerşuni şiiri vardır. Şiirleri yaşadığı dönemde ve öldükten sonra bile belli bir popüleriteye sahiptir ve bu şiirlerinden altısı Süryani dilinde söylenmiş şiir mecmuasına (Recueil De Chants Religieux En Langue Chaldéenne) dahil edilerek 1886 yılında Musul'da taş baskı olarak yayınlanmıştır.²⁶

David Barzanaya, geleneksel yedili (Efremî), beşli (Balayî) ve on ikili (Surucî) hece ölçüsüne dayanan Süryani şiirinde,²⁷ yapı bozucu yani gelenek dışı şairler arasında yer alır. Daha ziyade Süryani akrostiş şiirinin öncüsü Abed Yeşu/Abdişu d'Savboyo (ö. 1316) ile Xamis Kardahe (ö. 1350)'nin takipçileri arasında gösterilir. Tema ve muhteviyatta da bu iki şairin derin etkisi altındadır. Ayrıca 19. yy.'da özellikle Doğu Süryanileri arasında Hristiyan kimliğini güçlendirmek için şiirin çok dilli ve çok kültürlü bireylere uygun hale getirilmesi hedefiyle ortaya çıkmış olan ve bir tür *ayin ilahisi* ve mezmurların bestelenmiş biçimi olarak da adlandırılan *Dorekthā / Sougithā* şiirinin en önemli temsilcilerinden kabul edilir.²⁸ Nusaybin ve Urfa ekolünde *Sougithā*, Hakkari Duhok ekolünde ise *Dorekthā* şiiri olarak öne çıkan bu üslupta bir hayli Kürtçe kavram, kelime, ses, nida ve hece eşleşmeleri görülür.²⁹

Barzanaya'nın ıstırap içinde geçen hayatı göz önüne alındığında, şiirlerinin merkezinde hüznün, ölüm, sefalet, ağrı, günahkâr yaşam ile kibir ve bencillikle mücadele ve dünyanın sonunda Mesih ile Deccal'ın gelişi gibi konular oluşturur ki bu açıdan şiirlerinin kâhir ekseriyetinde hem eskatolojinin hem de malankolik temaların derin etkisi gözükmektedir. Yani şiirlerinde hem zalim kadere bir sitem hem de acılı hayatından veryansınlar aynı zamanda da ahir zaman betimlemeleri söz konusudur. Şiirlerinin en acıklı temalarından birisi ise sevgili oğlu Anton'un kabullenmekte zorlandığı ölümüdür. Aslında Barzanaya'nın şiirde kullandığı bu motif ve temalar geç Doğu-Süryani ve Neo-Arami şiirinde çok yaygın kullanılan motif ve temalardır. Makaleye konu şiirinde de aynı motif ve temalar görülür.

2. Yalancı İsa Şiirinin Yapısal Özellikleri

Musul Mor Yakup Manastırı Dominik Kütüphanesi Süryanice el yazmaları kodeksi, Barzanaya Koleksiyonu ms. 82, pp. 146-149 numarada yer alan yazmadaki şiir her biri dört mısra olmak üzere toplam 26 bentten oluşan bir şiirdir ve Kürtçenin Kurmanci diyalektiğinde, Doğu Süryani hattı (Madnḥāyā) ve gerşuni stiliyle yazılmış olup son derece yalın, sade ve anlaşılırdır. Her dörtlüğün sonunda Süryani hat stilinde sıklıkla kullanılan dörtlü noktalama işaretleri

25 Günümüzde İmadiye/Amediye ilinin 20 km. güneydoğusunda Şeladizê yolu üzerinde *Gundê Sergelê* mevkiine yakın Zibar mıntikasında yer alan ve *Kanî* adıyla anılan bu mıntıkada Müslüman ve Hristiyan nüfus birlikte yaşamaktadır. Süryani/Keldani Mor Kyriakos Kilisesi de buradadır. Bk. Binyamin Haddad, *Mevsuâtü 'd-Diyârat*, (Duhok: Capni, 2015), 6/2433.

26 Bruno Poizat, *Jacques Rhéthoré. La Versification En Soureth (Araméen Contemporain)*, csc 647, Subsidia 131 (Leuven: Peeters, 2013), 64-65.

27 Süryani şiiri ve hece ölçüleri için bk. Gabriel Akyüz, *Mor Efrem'in Şiirleri*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2012), 14-15.

28 Peder Pierre Abouna, *Edebû 'l Luğê 'l-Arâmiyye* (Beyrut: Daru'l-Maşrik, 1996), 38. Jean-Baptiste Chabot, *Asur Edebiyatı*, çev. Vedii İlmen, (İstanbul: Yaba, 2008), 28. Kaplan, "Exploring Shared Poetic and Stylistic Forms between Kurdish and Syriac: Transcription and Translation of a Garshuni Poem by David of Barzane", 204-206.

29 el-Şemmas Ronî Petrûs Beyt-Yualahâ, *Thuma Gazet Tmire*, (Duhok: el-Merkezu'l Sekafiye el-Aşuriyye, 2021), s. 65.

mevcuttur, beyitler bu noktalama işaretleriyle birbirinden ayrılmıştır. Gerşuni pratiğinin bir gereği olarak kelimeler okunduğu gibi yazılmıştır. Şiir, 5+6 olan 11'lik hece ölçüsüyle yazılmıştır. Ekseriyeti 11'lik olsa da bu hece ölçüsüne riayet edilmemiş mısralar da vardır. Ayrıca kafiye, iç kafiye, uzun ve kısa rediflere, ses eşleşmesi, ünlü ünsüz yer değişimi gibi yönleri de sözkonusudur. Şiirde gerek kafiye ve redifler için gerekse ağız ve diyaletik sebebiyle Kürtçedeki *e / ê* gibi harflerin yerine kısa ya da uzan *a* sesi kullanılmış ya da *w* ile *v* sesleri karışık şekilde nazmedilmiştir. Bu durumun Doğu Süryanca'nın sentaksından ve kelimeleri *a* sesiyle bitirmelerinden kaynaklanan hususları olsa da daha ziyade Kurmanci diyalektiğinin özellikle Behdinan, Tori/Tora ve Nusaybin ağızına sahip oluşundan kaynaklıdır. Her ne kadar Kurmanci diyalektiğinde *-e* eki 'geçmiş zaman' fiil köküne gelerek 'mişli geçmiş zaman' elde etmek için kullanılsa da³⁰ söz konusu *-e* eki ve sesi, Tora ve Nusaybin ağızlarında yaygın olarak '*-a*' şeklinde telaffuz edilir. Dolayısıyla şiirde kafiyelerin sonuna getirilmiş olan *a* lar (*gotiya / xwaztiya / ditirsa / dipirsa* vb.) Nusaybin ve Tora (Turabdin) diyalektiğinde yaygın olarak görülür. Bu husus şiirin yapısal özellikleri arasında görünen en belirgin husustur. Bir diğer husus da şiirin Kürtçenin Behdinan diyalektiğine sahip oluşudur. Örneğin Kürtçede üçüncü tekil şahıs eki olan ve günümüzde Kurmanci lehçesinin yazı dilinde *-e* olarak kullanılan ama klasik edebi metinlerde *-it/t* – *id/d* formunda belirtilen ekler, şiirde *dibêjit / nakit / dikit / çêdibit / dirabit / dikujid* ya da *bikeyn / dikeyn* gibi örnekler, Kürtçenin Behdinan ağızı özelliğini yansıtır. Dolayısıyla şiirde hem Behdinan-Hakkari hem de Tora-Nusaybin diyalektlerinin birlikte kullanıldığı görülmektedir.

3. Şiirin Kavramsal Çerçevesi ve Semantik Yönleri

Hristiyan geleneğinde Tanrı oğlu İsa Mesih'in ahir zamanda melekler eşliğinde yeniden yeryüzüne gelmesi beklenir. Yeni Ahit'te "Yüce Tanrı ve kurtarıcımız olan İsa Mesih'in yücelik içinde gelmesini bekliyoruz" denir.³¹ Mesih'in ikinci gelişine yönelik bu beklenti, *Praousia* inancı olarak adlandırılır. Yeryüzüne melekler eşliğinde gelecek olan Mesih, dirileri ve ölüleri yargılayacaktır. Mesih'in gelişiyile birlikte bütün yeryüzü yönetimleri feshedilecek ve yalnızca tanrısal hükümler egemen olacaktır. İnsanlara yönelik kötüler yok olacak; iyiler ise İsa Mesih'le birlikte yeryüzünde ölümsüzlük zırhına bürünmüş halde bin yıl yaşayıp bu sürenin sonunda onunla ilahî aleme yükseleceklerdir. Mesih'in gelişi, Pavlus döneminden itibaren Hristiyanlarca beklenmektedir. Pavlus döneminden beri hemen hemen her zaman diliminde Mesih'in gelişinin an meselesi olduğuna inanılmıştır. Ortaçağda olduğu gibi günümüzde de bu geliş beklenmektedir. Özellikle Mesianik (Mesihçi ve Milanyerist yani Binyılcı) öğretileri öne plana çıkaran Hristiyan mezhepleri, temel kurgularını bu beklenti üzerine bina etmişlerdir.³² Yunancada "Antichrist" denilen Deccal ise "Yalancı Mesih" olarak ifade edilir. Yeni Ahit'te geçen bu terim İsa Mesih'in dünyaya ikinci gelişinde mücadele edeceği sahte Mesih için kullanılır.³³ Yunanca'daki anti- öneki bugünkü kullanımın tersine aslında "yerine, hilafına" anlamına gelmektedir. Bu sebeple Antihhristos aslında "gerçek Mesih yerine geçmiş" olandır. Kitab-ı Mukaddes'te "Mesih karşıtı" olarak tabir ve tercüme edilen Deccal, Arapça'daki "Mesih ed-Deccal" tabirinin de kısaltılmasıdır. Deccal, Süryanice'deki (ܕܥܥܐܠ) dağölo yanıltıcı, saptırıcı, sahte ve hilekâr anlamlarına gelen isimden türetilmiştir.³⁴

Hristiyanlıkta İsa Mesih ne ölçüde kurtuluşu ve ümidi ifade ediyorsa, dünyanın sonuna dair negatif kavramlar barındıran Deccal motifi de aynı oranda ümitsizliği, felaketi ve olumsuzluğu çağrıştırmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, Deccal tam anlamı ile Mesih'in bir anti-tezidir. Makaleye konu şiirde de aynı düalistik mantık işlenmiştir. Ahir zamanda gelmesi beklenen İsa ile Deccal karşı karşıya getirilmiştir. Şiirinin kavramsal çerçevesini, Hristiyan eskatolojisine ve kıyamet öncesi ile kıyamet figürlerinden olan Deccal'in ortaya çıkışı inancı üzerine kurgulamış olan şair, yine bu eskatolojiye göre İsa'nın tekrar gelişinden önce yaşanacak olaylara, İsa'nın gelişiyile birlikte Hızır ve Elyas ile Melekler Mihail ve Cebrail'in İsa'nın yardımcıları olarak hazır bulunacaklarına, iyi insanların kabirlerinden kalkacaklarına ve bu süre zarfında Hızır ile Elyas'ın Kudüs'te öldürüleceklerine, İslamî anlatılardaki İsrail'in aksine sura Cebrail'in üfleyeceğine ve sonuç itibarıyla Deccal karşısında İsa'nın yanında yer alanların ebedî olarak cennete dâhil edileceklerine vurguda bulunmuştur. Bu şiirde dikkat çeken hususlardan birisi de söz konusu kıyamet betimlemelerinin kiliselerde okunan haftalık ya da günlük dua kitaplarındaki pasajlarla benzer olmasıdır. Örneğin şiirin bazı bentlerinde, aşağıdaki dua kitabında yer alan şu ifadelere sıkça rastlanmakta ve Cebrail ile Mikail meleklerin İsa'nın ikinci kez gelişindeki rollerine değinilmektedir:

30 Çetin Taş, *Waneyên Rêziman û Rastnivîsîna Kurmancî*, (Diyarbakır: Weşanên Dara, 2022), 78.

31 *Kitabı Mukaddes*, (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1997), Titusa 2/13.

32 Şinasi Gündüz, *Hristiyanlık*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2006), 83-84.

33 I. Yuhanna 2/18-22. Vahiy 13/1-4, 12/8, 13/1, 16/13, 20/1-7. Selaniklilere II. Mektup, 2/3-12.

34 Akalın –Duygu, *Süryani Literatürü*, 14.

Ey Rabbimiz Mesih! Gökteki bulutlarda gözükeceğin anda Cebrail ile Mikail surlarıyla senin önünde olacaklar. Kayalar patlayacak, mezarlar açılacak, ölüler dirilecek, güneş kararacak, ay kaybolacak, yıldızlar sönecek, dünyanın döngüsü bozulacaktır. Gezegenlerin yörüngesi altüst olacak. Gökyüzü katlanacak. Dünya bir hiç olacaktır...³⁵

Şair bu motif ve betimlemeleri yaparken bir yandan da kendi döneminde yaşanan haksızlıklar, yolsuzluk ve yozlaşmış uygulamaları da Deccal'in gelişini hızlandıran etmenler olarak sunmuş, haksızlık yapanları Deccal'le ilişkilendirmiş, kötülerin ise İsa Mesih tarafından iyilerden ayrıştırılacağını vurgulamıştır. Nitekim Kanifillah(an) köyünde yazıldığı belirtilen söz konusu şiirin üst başlığında *düşün sahiplerinin* (دشون ساهپلرین) yani *efkâr-ı umumîyenin* dikkatine sunulur diye düşünülmüş ifadeden, şiirin sosyo-politik eleştirel bir yönü olduğu da görülmektedir.³⁶ Sosyo-politik bu eleştirilerinden devrin muktedirleri, özellikle vezir ve paşaları gibi mahalli yönetici, yargıç ve mahkemeleri de nasibini almıştır. Şair ayrıca nasihat türü şiirlerde ya da Mor Baselius'un lawijinde de karşılaştığımız gibi, eserini okuyan ya da dinleyenlerden hayır dualarını istirham ederek şiirini sonlandırmıştır.

4. Şiirin Kürtçe Latinizasyonu ve Açıklamalı Türkçe Çevirisi

1. Guhê xwe bidin l'Tewrat û enbiya

Û Încila şerîf wesa gotiya

Û Murselê d'emîn cewab dayiya

Wex[i]tê Deccalî nêzik hatiya³⁷

*Tewrat ve enbiyaya kulak verin, nitekim kutsal İncil'de de böyle buyurulmuştur. O güvenilir elçiler de buna cevap vermiştir. Deccal'in çıkma vakti yakın, demiştir. Şairin ilk beyitte Tewrat'a kulak verin demesi, Deccal anlatılarının Eski Ahit'teki anlatılarının İncil'deki anlatılardan daha fazla olması sebebiyledir.*³⁸

2. İsa li Încilê nîşan daniya

Hatina Deccalî xeber lê daya

Qasid dibêjin Mesîh rûniştiya

De herne l[i] alî hingû xwaztiya

İsa buna İncil'de işaret etmiştir. Deccal'in geleceğini o da haber vermiştir. Elçiler der ki İsa orada oturmuştur, hadi ona doğru gidin zira o böyle buyurmuştur/istemmiştir. Yani Deccal ortaya çıktığında İsa'yla birlikte olunması istenmiştir.

3. Hatina Mesîhî wisa her nabî

Û dîwan bi girî û rûnêt rabî

Bawer jê nakin diro û ke[z]zabî

Dos[i]tê şeytanî çakî jê nabî

İsa'nın gelişi öyle olmayacaktır, onun gelişi için ağlamalı ve gözyaşı dökmeli(sin). İsa'nın geleceğine ancak yalancılar inanmaz, şeytana uyanlardan iyilik umulmaz.

4. Hatina Mesîhî wekî birus[k]î

Ji meşrîq li mexrib her dêteyîsî

Siwar 'ewrê dibew insan ditirsî

L'sari' û meşrû'an ewî dipirsî

Mesih'in gelişi şimşek gibi çakacaktır, Doğu ve Batıda parlayacaktır; o şimşek, bulutların üzerine binmiş olacağı için insanlar korkacaktır, yorumcular ve şerh ediciler bu nedir diye soracaktır.

35 *Ktobo d-Aslavōso d-Şemso Şihimto*, ed. Metropolit İsa Çiçek, (Metbahso d-Bar Ebroyo Deyro Mor Efrem Suryoyo, 1991), 466-477.

36 Bk Ek-2.

37 Şiirlerin transkripsiyonunda hece ölçüsü gözetildiğinden Kürtçe'deki li/li/le ya da di/di ve bi gibi bazı önekler özellikle bitişik gösterilmiştir.

38 Her ne kadar İncil'de Deccal ile ilgili anlatımlar olsa da Hıristiyan eskatolojisinin Deccal ile ilgili yaklaşımı, Yahudiliğin dini inanç ve mitlerine uzanır, bk. Abdulkadir Kıyak-Yakup Taş, "Hıristiyanlıkta Eskatoloji Mitleri". *Ortadoğu ve Göç*, 12(1), 2022. 64.

5. Wisa gotiye Bovlisê Resûla

Berî Deccalî insan pir şula

Rehim namîne û gellek muşgîla

Her bab û kuran gel yêkê cidala

Böyle buyurdu elçi Pavlos ki Deccal'ın ortaya çıkışından önce insanlar arasında karışıklık boy gösterecektir. Bu dönemde merhamet kalmayacak çok sorunlar gözükcek, baba ile oğul arasında bile ihtilaf baş gösterecektir. Şair burada Deccal'ın ortaya çıkmasıyla birlikte kiminin Deccal'ın kiminin de İsa'nın tarafında olacağını, bu tercihlerin babalar ile oğullarını bile karşı karşıya getireceğini ifade etmektedir.

6. Zemanê axir e her nîya rehma

Umet l'umetê bêbextî zulma

Û sultanan şerra her b'hemû dema

Feqîr û xerîban bo wan her xema

Malum ahir zamandır. Rahmet merhamet kalmamıştır. Her millet diğerine zulmetmektedir. Savaş ve kötülük patronları her dönemde olduğu gibi yine işbaşındadır. Yoksul ve garibanlar içinde her zamanki gibi yine kederli günlerdir. Şair bu ve sonraki beyitlerde hâl ve gelecek zamana dair sosyo-kültürel ve sosyo-politik eleştirilerde bulunmaktadır. Bürokrasinin yanı sıra mahkemelerde baş gösteren yozlaşmalardan da şikâyet etmektedir.³⁹

7. Qazî dêbêjit bîna beritîla

Şer'ê bi destê te dê kem ew şola

Û tirsê qet naket j'Xudê Te'ala

Bêbextî diket şer'an bi ew hala

Kadılar/Hâkim(ler) rüşvet getir der. Şeriatı/kanunu senin elinle uyguluyorum der. Yüce Allah'tan asla korkmaz(-lar). Yaptıkları ile kanun ve şeriatı/yasayı talihsiz bedbaht bir hale düşürürler.

8. Hakim dê xwazî zûba her[e] bîna

Dê feqîr derenga xwe meheyrîna

Ez xulam w ez benî qet min çu nîna

Zû bin l'hepsê b'kin çunkî diruhîna

Hâkim(ler), rüşvetin derhal getirilmesini ister, hemen getir, der. Haydi fakir geçtir, şaşırılmışsın gibi yapma (derhal getir) der. Fakir, efendim, serverim benim hiçbir şeyim yok der ama hâkim, derhal bunu hapse atın çünkü yalancıdır der.

9. Rebî em çi bikeyn zemanek nexweşa

İnsan tema' bû û dilî her reşa

Dê bêjin feqîrî bigre û bikuja

Dirawa l'pistîna b'hakim û paşa⁴⁰

Ya Rab ne yapalım, zamane kötü bir zamandır, insanoğlu tamahkâr olmuş, yüreği, kalbi kararmış haldedir. Fakirlere kesilen hüküm derhal tutuklanıp, öldürülmektir. Hâkim ve paşaların cebine/koyununa giren ise sadece paradır. Şair yapılan bu kötülüklerin yargıç ve paşa kisvesiyle yapıldığını ifade etmekte dolayısıyla bu dörtlükte de aynı şekilde siyasal sistem ve bürokrasi eleştirisini sürdürmektedir.

³⁹ Matta 24/7.

⁴⁰ Mısra, derewe li fistana hâkim û paşa şeklinde de okunabilir. Bu durumda mısranın çevirisi şu şekilde olacaktır; ...tüm bu uygulamalar, hâkim ve paşa kisvesi/maskesi altında yapılmış bir yalandan ibarettir.

10. Bizanın nêzik bû wextê Deccalî

İnsan bêbext bû b'solêd betalî

Û tema'î zor bû b'niyetêd xalî

Û dewê cehennem bo insan tinalî

Bilin ki Deccal'in gelişi yakındır. Zira insanlık sefil duruma düşmüş, insanlar artık boş ve faydasız işlerle uğraşmaktadır. Açgözlülük artmış durumdadır, niyetler ve amaçlar boş ve faydasız bir hâl almıştır. Cehennemin ağzı insan çağırılmaktadır! Son mısra mecazen günahkâr kişiye cehennem yaraşır; sözünü hatırlatır. Şair burada Deccal'in gelişini toplumsal yozlaşmayla ilişkilendirmektedir.

11. Roja Deccalî qewî nexweşa⁴¹

Zalim bê kar e û zor dest nexweşa

Û şeytan b'xizmetî dê ket qerqşa

Dê bêjit Mesîh im wezîr û paşa

Bu devir Deccal devridir, Deccal devri de hiç hoş değildir. Zira o(nun) döneminde zalimler iş başındadır. Bu zaman mazlumlar için de pek hoş bir zaman değildir. Şeytan görevini yapmakta, kargaşa, fitne ve kötülük çıkartmaktadır. Vezir ve paşalarda ben Mesih'im demektedir.⁴² Yani vezir ve paşalar yaptıkları kötülükleri iyilik maskesiyle gizlemeye çalışmaktadır.

12. Deccal dê rabit ji erdê Bexdaya

Dê lê cema bin Cûhûda di dunyaya

Leşkerê wî hacûc in qiyas lê niya⁴³

Heçî l'dû neçî kuştin û xezaya

Deccal Bağdat'tan çıkacaktır. Dünya Yahudileri onun safında yer alacaktır. Deccal'in ordusu, hiçbir şeyle kıyas edilemeyecek kadar büyük ve son derece saldırgan (Yecüc'ün ordusu gibi) bir ordudur. Onun arkasından gitmeyenler ölüm ile cezalandırılacaktır. Şair burada ironi yaparak tevriye sanatını kullanıyor, yani söze uzak ve yakın iki anlam yüklüyor. Bir taraftan Deccal Bağdat'tan çıkacak diyerek Bağdat'taki yöneticileri iğnelemekte öte yandan eski Ahit'e göre Armilus olarak Yahudilerce beklenen Deccal'in Yahudilerle önce antlaşma yapıp onların desteğini alacağını, ardından büyük bir orduyla huruç edeceğini ifade etmektedir.⁴⁴

13. Dê lê peyda bî Xidirê zindiya

Û Elyas el-heyî kelamê cindîya

We'zî dixwîne Deccal[î] bijî

Û hingî dê kujîd herdû[k] nebiya

O zinde olan Hızır (Hanux) ile o güzel sözlü yaşayan İlyas (Eliya) da ortaya çıkacak vaazlar verecektir ancak o haramzade Deccal o iki nebiyi öldürecektir.⁴⁵

41 Mısranın bir hecesi eksiktir.

42 Matta 24/5. Mısrayı Deccal vezir ve paşalara kendini Mesih gibi tanıtır şeklinde de çevirmek mümkündür.

43 Mısranın bir hecesi fazladır.

44 Nitekim erken dönem Kilise Babalarına göre Deccal Yahudi Dan kabilesindedir. Bk. Mustafa Bıyık. "Hristiyan Teolojisinde Deccal ve Yecüc-Mecüc Kavramları Üzerine Bir Değerlendirme", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 / 11, 2007, 58. Deccal, Yahudilerle önce bir antlaşma yapacak, onlara kendi ülkelerinde barış ve güvenlik garantisi verecektir. Ancak sonradan Yahudilere saldıracak, Yahudi azizlerine savaş açarak onları yenecektir. Bk. Vahiy 13/17; Daniel 7/21.

45 Yahudi ve Hristiyan inanışlarına göre İlyas/Eliya ve Hızır/Hanux hayatta olan iki karakterdir ve Mesih'in öncüsü olarak yeryüzüne geleceklerdir, bk. Canan Seyfeli, "Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da Hızır ve İlyas Geleneği" *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 16/31, 2018. 61-69.

14. Hingî dimînin leşê di enbiya
L'kolanê d'Qudsê ewan dikûştiya
Sê şeva w sê roja pisyar lê niya
Îsa ji 'esmanî rabin mirdiya

*Kudüs'te öldürülecek o iki nebinin cesedi üç gün üç gece Kudüs sokaklarında kalacaktır.⁴⁶ Öyle ki kimse onlarla ilgili soru dahi sor(a)mayacaktır. İşte o anda İsa gökten inecek, **ölüler de** mezarlarından kalkacaktır.*

15. Werne 'esmanî û zû bin şehida
De xoş (û) xoş rabin wekî egîda
Li 'esmanê b'firrin Rebî wisa da
L'biheştê da werin tehlî her hinda

Göğe gelin, acele edin ey şehitler. Yiğitler gibi bölük bölük göğe yükselin. Göklere uçun, bilin ki Rab öyle buyurmuştur. Cennete gelin, içinde acı ve kederin olmadığı cennete (diyecektir).

16. İsayê delal dê ket[ê] firmana
Li melek Mikayil zû be l'kuştina
Wextê tamam bû Deccal dirohîna
Bi rima agirî li dilî b'çiqîna

O güzel İsa, ferman verecek ve melek Mikail Deccal'i derhal öldürecektir. Böylece yalancı Deccal'in sonu gelecektir. Ateşten mızrağı kalbine saplayacaktır.⁴⁷

17. Roja qiyamet e bêbang û hewara
Îsa ji 'esmana dê hête xwara
Û mirî d'rabin j'qebran û mexara
İnsan cem'î dibî j'hemû kenara

Kıyamet günüdür olup bitenler, sessiz ve çığlıksız. İsa gökten yere inmiştir artık. Ölüler mezarlarından ve mağaralarından çıkmakta, dört bir yandan gelen insanlar toplanmaktadır.

18. Cibrail dê gaz ket b'dengê kerrana
'Esman dilerzin û erdî b'hejyana
Çi mefer namînî bo wan û insana
Gunehkar dê bêjin bo me fermana

Cebrail Sur'a üfleyecek, gökler titreyecek, yeryüzü sarsılacaktır. Onlara ve insanlara yardım edecek kimseler kalmayacaktır. Günahkâr olanlar, bizim fermanımız verildi diyecektir.⁴⁸

19. Ew stêr d'belek l'esmanê d'jorî
Dê kewne xwarê her bi ger û gorî
Şiptî ew beligan yêd dar û berî
Heyyûf û rojan dê lê bûne tarî

Gökteki parlak yıldızlar döne dolaşa sırayla yere dökülecektir. Ay ve güneş de tıpkı ağaç yaprakları gibi üzerlerine kararacaktır.

46 Kudüs, Hıristiyan eskatolojiye göre yeryüzünde kurulması beklenen *Mesih Krallığının* merkezi olacak kutsal bir kenttir. Bk. Matta 27/53.

47 İnanışa ve Tevrat'a göre Melek Mikail İsa'nın yanında yer alacak ve Deccali de o öldürecektir. Vahiy 11/ 7, 13/1-10, 17/3-18; Daniel 7/1-9, 15-27.

48 İslam inanışının aksine Hırsityanlıkta Sur'a üfleyecek olan melek İsrail değil Cebrail'dir. Bk. Mezmurlar 37/9.

20. Dengan û gaziyan dê bit hawara

Melahîket d'esmana dê hêne xwara

Li her çar qurnetan dê ken pisyara

Salih j'minafiqan dikeyn wewara

Sesler; çığılkırlar yüklecektir. Melekler gökten yere inecek, dört bir yana sorular soracaktır. Salihleri münafıklardan onlar ayıracaktır.

21. Salih dê firin li wê biheştâ jorî

Subhanek Rebî daîm bi şakirî

Minafiqan dê çin l'cehnema jêrî

Û nifrîn l'rûhê xwe dê ken j'bêçarî

Salihler yüce cennette Rablerine daima şükredencesine uçacaktır. Münafıkları ise en alt cehenneme atacaklardır. O gün (cehenneme) atılmış olan o münafıklar çaresizlikten kendi ruhlarına lanet okuyacaklardır! ê

22. Ferman diketin İsa ji qudretê

Dê piştî salihan werne biheştê

Sefaya û xweşa li wê cennetê

Bo gunehkara cihennem dê detê

İsa kudretiyle emir buyuracaktır. Salihlerin ardından siz de cennete gelin diyecektir. Bu cennet sefa ve neşe yurdu, hoş yerdir (diyecek), günahkârlara da cehennemi verecektir.

23. Çakan salihan l'biheştâ Rebîya

Sefayek zora xilasî bo niya

L'ebed ebedîn şola wan şukriya

Tehlîw zehmetan ji wan dûr keftiya

İyiler ve salihler Rablerinin cennetine girecektir. Orada ebediyete dek, sonsuz bir zevk ve sefa vardır. Cennet ehlinin sonsuza kadar tek işi, şükretmek olacaktır. Orada acı, keder ve hüzüün asla olmayacak, bela ve musibet cennet ehlinden uzak kalacaktır.

24. Wan dizan û hîzan rehm li bo nîna

Zalman û bêbextan b'cehnem sotîna

Şola wan dayim her girîn nifrîna

L'ebed ebedîn agirê wan şîna

O hırsız ve sürüngenlere/şehvetperestlere merhamet edilmeyecektir. Zalim ve zorbalırlar cehennem ateşinde yanacaktır. Orada yapacakları tek iş ağlamaktır, pişmanlıktır ve kendi kendilerini lanetlemektir. Sonsuza dek cehennemde kalacaklardır, içine atıldıkları ateş her daim tutuşturulacaktır.

25. Heçî bixwîne qissetê ewaya

Du'ayek bikit lalî Xudaya

Da guneha l'min bihêle lalî çu nîya

Mirof tewbe biket ewî razîya

Her kim bu (şiiiri) okursa bilsin ki hadise bundan ibarettir ve Allah tarafından bağışlanmam için bana da bir dua etse yeridir çünkü Allah için günahkâr kulunu bağışlamak zor değildir, kul tövbe ederse Allah razı gelir, kulunu affeder.

26. Miskîn im xerîb im gunaha l'min bêhla⁴⁹

Û ez 'ebde te ma tu min nehêla

Kesî di nenasim Rebî Te'ala

Gunhêd min b'xefrina j'te têt ew şola

Ya Rab! Ben ki miskin ve garip biriyim, günahlarımı bağışla, ben senin bir kulunum, beni bırakma. Yüce Rabbim! Ben ki senden gayrısını bilmem, tanımam, öyleyse benim günahlarımı affet, (bilirim ki affetmek) senin için zor değildir, senin gücün affetmeye kadirdir.

5. Lawij ile Yalancı İsa Şiirindeki Ortak Temalar

Barzanaya'ya ait şekvâiyyenin sahip olduğu temalar, Hristiyan eskatolojinin bir tezahürü olarak ortaya çıkmıştır. Bu tezahüre göre İsa Mesih, insanlığın kurtarıcısı olarak kozmik bir role sahiptir. Dolayısıyla İsa Mesih'in ilerde melekler eşliğinde yeniden yeryüzüne gelmesinin bekleniyor olması,⁵⁰ şiirin dokusunu ve yapısını oluşturan en önemli husustur ve benzer hususlar, Mor Basilius'un lawijinde de görülmektedir. Nitekim Hıristiyanlıkta, kıyamet kopmadan önce melekler Tanrı'nın borazanlarını çalacak, yıldızlar birer ikişer düşecek, gök dürülecek, insanlar kendi dertlerine düşeceklerdir... Bu açıdan bakıldığında her iki eserdeki temaların ortak noktası Hristiyan eskatolojisi. Ayrıca eskatolojik öğretilerde sadece kıyamet sahneleri anlatılmaz ve yalnızca ilahî yargılama olarak dünyanın sonunun çok yakın olduğu vurgulanmaz. Aynı zamanda, bu eskatoloji, kurtuluş vaktinin ve cennet hayatı olan ebedi mutluluğun başlangıcı olarak da tasavvur edilir, cennet ve cehennem kavramları gibi konuları da hâvidir.⁵¹ Dolayısıyla Barzanaya'nın şiirindeki ahir zaman inancı (dörtlük 6) ve kıyamet tasvirleri (dörtlük 18, 19, 20) aynı şekilde zulüm ve haksızlıklardan şikâyet (dörtlük 6, 7, 8, 9), günah itirafı, tövbe ve bağışlanma arzusu (dörtlük 25, 26) gibi söz konusu eskatolojinin yansıması olan temalar, Mor Basilius'un lawijinde de benzer şekilde kullanılmıştır. Basilius da tıpkı Barzanaya gibi İncil'den alıntılar yaparak, ahir zaman vurgusu yapmış, sura/borazanlara üflenileceğini,⁵² ölülerin kabirlerinden kalkacağını, yerin ve göğün birbirine karışacağını, iyilerin ve inananların cennete yükseleceğini, kötülerin ise cehenneme yollanacağını vb. hususları eserinde o da belirtmiştir. Örneğin Barzanaya'nın Cebrail tarafından sura üfleneceği (dörtlük 18) diye belirttiği hususu Basilius, eserinin hemen girişinde belirtir. Surun ya da borazanların çalınmasını daha ilk kıtada ifade etmiştir. Eserin ilk kıtası ile giriş kısmı, Kürtçedeki seslenme edatı olan "lo/ey" iledir ve haber cümlesinden daha etkili olan soru cümlesiyle başlanılmıştır ki bu da eserin özellikle kıyamet hususundaki uyarıcı yönüne işaret eder:

Ey bu ne sestir, bu ne feryat, bu ne hengâmedir?

Nefîr sesi mi, borazan sesi midir gelen?

Yoksa göğün gürlemesi mi?

Kimi kıyamet der, kimi der ahir zaman,⁵³

Gökten surun sesidir duyulan,

Yer gök sarsılır, ölü bedenlere ruh tekrar giydirilir.

Ahir zaman olmuş derler, gök ve yer birbirine karışmış,

Feleğin dönüşü yavaşlamış,

Yıldızlar dökülmeye başlamış,

Ansızın bir ses gelir göklerden.⁵⁴

Ey ölüler der, kalkın mezarlarınızdan,

49 Mısranın iki hecesi fazladır.

50 Şinasi Gündüz, *Dünya Dinleri*, (İstanbul: MiletNihal, 2019), 140.

51 Gündüz, *Dünya Dinleri*, 141.

52 Vahiy 8/6-13; Markos 13/32.

53 Hezekiel 37/1.

54 Mezmurlar 18/13. Matta 24/27.

*Zira hakk-el yakin kıyamettir vukubulan.*⁵⁵

...

Ahir zamanda vuku bulması beklenen bu durumu tıpkı Barzanaya gibi kendisinin ve insanlığın hâl ve durumuyla ilişkilendiren Baselius, cenneti, yüce Allah'ı görmenin ta kendisi olarak⁵⁶ mistik şekilde tasavvur, cehennemi ise kötülerin ve zalimlerin kuru bir ağaç yaprağı gibi atılacakları yer olarak İncil'deki şekliyle tasvir etmiştir. Aynı şekilde o da tıpkı Barzanaya gibi (dörtlük, 20, 21, 22, 23) insanların İsa Mesih tarafından sorguya çekileceklerine, eskatolojik öğretiye göre ilahi yargılamayla iyilerin kötülerden ayrılacağına o da işaretle bulunmuştur:

...

*Yüksek dağlar un ufak olur,
Denizler ve karalar mahşer alanına döner,
Meğer Rab, divân kurmak ister...*

...

*Kıyamet gelir de yüce Rab hâkim,
Mikail şakî,
Cebrail şahit,
Azrail de davacı olursa ve âlem de huzura çıkarılırsa;
İşte o zaman vay benim/bizim halim(iz)e...*

...

*Yüce Rab, herkesi yargılayacağı gün, dünyadaki iyilik
Ve kötülük defterimi açıp, iyilik ve günahlarımı görünce,⁵⁷
Tüm dünya ve meleklerin önünde okuyunca,
İşte o zaman vay benim zavallı başıma...*

....

*Ey insan bırak artık zulmetmeyi...
Bırak ve uslan,
Göklerden gelen sesi duymaz mısın?
Açılmış göklerin kapısı,
Rab melekleriyle birlikte yere inmiş,⁵⁸
Ne kadar ölü varsa kalkmış mezarlarından.⁵⁹*

...

*Kıyamet kopacak diyorlar, ölüler mezarlarından kalkacak,⁶⁰
Cenne de olacak cehennem de,
Ya Rab eğer cennetine layık değilsen,
Cehenneminden esirge bizleri...*

...

55 Töre, *Mor Baselios Şemun ve Lawij Şiiri*, 119-121.

56 Vahiy 22/4.

57 Vahiy 20/21.

58 II. Selanıklılar 1/6-10.

59 Luka 12/20.

60 I. Korintliler 15/51.

*Kıyamet sabahı iyiler, nisan ayının yeşili gibi yeşerip süslenecek,
Kötüler ise kuru ağaç gibi cehenneme çalı çırpı olacak.⁶¹*

Baselius ile Barzanaya'nın kullandığı ortak temalar dünya yergisi, günahların ikrarı, bağışlanma arzusu gibi temalardan meydana gelir. Her ikisi de kendi döneminde karşılaştığı pek çok sıkıntılı olaydan, çatışmalardan, karşılaştıkları baskı ve zulümlerden şikâyetçidir. Şikâyetçi oldukları bu durumu ve kurtuluş beklentilerini de İsa Mesih'in tekrar gelişine bağlamışlardır. Nitekim hemen hemen bütün dinlerde, söz konusu kurtarıcı beklentisinin en yoğun olduğu zamanlar, o din mensuplarının en fazla acı çektiği dönemlerdir. Dolayısıyla kurtuluş umudunu ve kurtarıcı beklentisini Baselius'ta tıpkı Barzanaya gibi İsa'nın ikinci kez gelişine bağlamıştır ancak Baselius bunu yaparken İsa Mesih'in adını anmadan yapmaktadır. İsa Mesih'in adını anarak Hristiyan kimliğini ön plana çıkarmaktansa, Müslümanlarla Hristiyanların ortak eskatolojik yanlarını ön plana çıkartmakta, özellikle de dünyayı ve dünya hayatını yererek, peygamber kavramını dahi çoğul kullanarak bunu yapmaktadır:

...
*Ey dünya! Keşke hiç doğmasaydım,
Ne iyiliğini ne de faydanı görmeseydim,
Beni Allah ile peygamberlerinin buyruklarından uzaklaştırdın,
Seni Allah'a ve peygamberlerin Rabbi'ne emanet ediyorum.⁶²*

Lawij'de dikkat çeken en önemli motif ve temalardan birisi de kuşkusuz quling/turna kuşu motifidir. Mitolojide gökte uçtuğu için Tanrının bir elçisi olarak tasavvur edilen turna kuşu, Baselius'un zalim kadere ve kötü gidişata, kötülerin muradınca dönen dünya hayatına seslenişinde bir iç ses olarak konumlanmıştır. Çeşitli halk ve dini inanışlarında farklı semboller üzerinden yorumlanan turnanın, Baselius tarafından İsa Mesih'in müjdeleyicisi, Tanrı sözünü insana ulaştıran ancak insanın onu duyamadığı Kutsal Ruh/Rûhulkudüs⁶³ şeklinde düşünülmüş olması da muhtemeldir. Dolayısıyla Barzanaya'nın kendi dönemindeki yolsuzluk ve haksızlıklardan yakarışı ve itirazlarını (dörtlük 6 ve 10), Baselius, haber verici özelliğiyle bilinen turna kuşu imgesi üzerinden seslenerek dile getirmektedir:

...
*Ey turna! Sen ki dünyanın bugünüünü eğlence,
Yarınını ise yas olarak görürsün,
Sefası daim değil dersin,
Dünya cehennem ta kendisidir diyen sensin...*

...
*Ey bu dünyadan cehennem kokusu alıyorum diyen turna!
Ey ne mutlu ondan kaçan insana...*

...
*Ey dünya haindir diyen turna!
Sen o dünyadan kaçının dersin, sesini yükseltirsin,
Onun hainliklerini gören de yine sensin...*

...
*Ey turna! Bilmem duyar mısın beni? Yoksa uykuda mısın?
Kalk ve aç kanatlarını,
Şöyle uç yükseklerle doğru,
Uç ki cehennemi soralım senden, nicedir sesini duymadık zaten,
Cevap verdi turna: Kaçın o dünyadan, aceleyle kaçın hem de,*

61 Matta 25/46. Töre, *Mor Baselios Şemun ve Lawij Şiiri*, 122-123.

62 Töre, *Mor Baselios Şemun ve Lawij Şiiri*, 130.

63 Matta 3/16, Markos 1/10-11, Luka 3/22.

Yılanın soktuğu kişi gibi, kaçın dedi.64

Baselius ve Barzanaya'nın ortak temalarından birisi de tövbe temasıdır. Hristiyan litürjiye göre oldukça önemli bir ibadet olan günah itirafı ve tövbe ya da tövbeye davet her iki eserde de kendisini gösterir. Barzanaya'nın şiirinin son iki dördlüğünde (dörtlük 25 ve 26) konu edindiği bu tema, Baselius'un lawijinin bir çok kıtasında kendisini gösterir:

...

Ey evi yıkılası! Kaldır başını ve uyan uykudan!

Görmez misin dünya altüst olmuş vaziyette, son yaklaşmış,

Ahir zaman gelmiş diyorlar, tövbekâr olmalıyız.⁶⁵

Sonuç

Bu çalışmada 19. yy sonlarına doğru, gayet yalın ve anlaşılır bir Kürtçeyle ve gerşuni stiliyle şiirler kaleme almış olan David Barzanaya'nın söz konusu şiirinin, Hristiyan eskatolojisi temelinde yazıldığı ve özellikle Süryani/Keldani kiliselerinde okunan haftalık ya da günlük dua ilahîlerinden de rastladığımız türden içeriğe ve temalara sahip bir şiir olduğu anlaşılmıştır. Şairin şiirinde, temelini Hristiyanlıktaki mezkûr eskatolojik inanışın oluşturduğu betimlemeleri yaparken bir yandan da kendi çağında yaşanan haksızlıklar, yolsuzluk ve yozlaşmış uygulamaları da Deccal'in gelişile ilişkilendirdiği görülmüştür. Şiirinde devrin vezir ve paşaları ile mahalli yönetici, yargıç ve mahkemelerini de istiâri ve kinayeli bir dille eleştirdiği görülen şairin, 19. yy'da özellikle Doğu Süryanileri arasında Hristiyan kimliğini güçlendirmek için ve bu kimliğinin çok dilli ve çok kültürlü bireylere uygun hale getirilmesi hedefiyle ortaya koyduğu söz konusu şiirinin, *ayin ilahisi* ya da mezmurların bestelenmiş biçimi olarak adlandırılan *Dorekthā / Sougithā* şiirlerinden birisi olduğu da ortaya konmuştur. Aynı zamanda Süryani/Keldani bir keşiş de olan şairin mezkûr şiirinin içerik ve muhteviyat bakımından Mor Baselius Şem'un'un 18. yy'da dillendirmiş olduğu *lawij* anlatısıyla benzer özellikler taşıdığı, bu açıdan bakıldığında Baselius'un lawij üslubunun, özellikle Kürtçe bilen ve Kürtçe konuşan Süryani/Keldani edipleri arasında önemli bir etkiye sahip olduğu ve bir tür edebî gelenek olarak da algılandığı ya da kullanıldığı da söylenebilir. Yine bu çalışmada 1700'lü yılların ilk yarısında dillendirilmiş lawij anlatısının uzun yıllar ezberlenip aktarıla geldiği, çeşitli tarihlerde de istinsah edilerek çoğaltıldığı da görülmüştür ki bu husus, anlatının bıraktığı etkiyi göstermesi açısından ayrıca dikkate şayandır. İlâveten Mor Baselius'a ait lawijin dil, gönderge, kinaye, istiare gibi edebî yaklaşımlar ile eserini ortaya çıkararak sebep ve sonuç ilişkileri de göz önünde bulundurularak, salt bir kilise ilahîsi ya da bir ağıt yahut ilahî aşkla söylenmiş bir şiir olmadığı, bir Kürt (E)mîrinin huzurunda söylendiği için patronaj kapsamına giren bir methiye de olamayacağı, olsa olsa eskatolojiyle kurgulanmış edebî bir anlatı olabileceği, dahası bu anlatı içerisinde inceden inceye siyasî ve sosyal bir takım uygulamalara karşı şikayetlerini dile getirdiği de yine ilk kez bu çalışmada dile getirilmiştir. Dolayısıyla çalışmada üzerinde durulmuş bu temaların, çok erken dönemlerden itibaren Süryani şiirinde sıklıkla işlenilmiş temalar olduğu göz önüne alındığında, Süryani/Keldanilerin komşu halkların diliyle yazdıkları gerşuni şiirlerinde de benzer temalara dayandıkları görülmüştür ki bu durumun kimi zaman kilise dilinin ve kiliselerde icra edilen ilahîlerin diğer halklara ulaştırılması şeklinde tezahür ederken satır aralarında bazı şikayetler de yöneldikleri söylenebilir. Kuşkusuz tarihsel süreçte bölgede bu hissiyattan neş'et pek çok Kürtçe eser verilmiştir ki bunlardan birçoğu hâlâ çalışılmayı beklemektedir.

Binaenaleyh, bölgedeki Müslüman ve Hristiyanlar arasındaki ilişkiyi inceleyen ya da daha spesifik bir ifadeyle Süryani ve Kürt edebiyatı ilişkilerini yansıtan benzer çalışmaların artmasının, iki din ya da iki kültür arasındaki ilişki çerçevesinin boyut ve mahiyetinin anlaşılmasına daha fazla katkı sağlayacağı gibi daha zengin bir lüteratür ortaya çıkaracağı da muhakkaktır.

64 Töre, *Mor Baselios Şemun ve Lawij Şiiri*, 130-134.

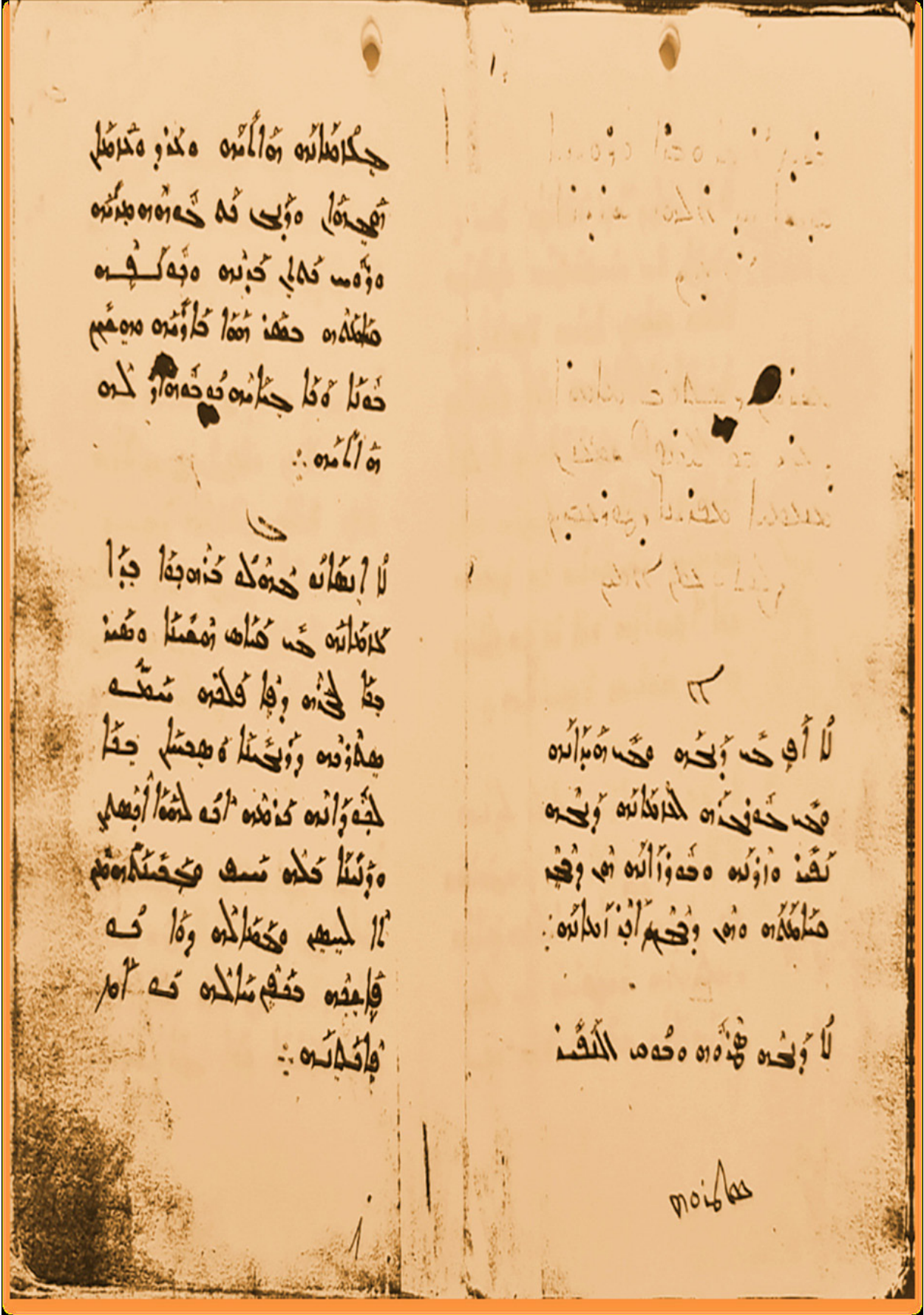
65 Rivayete göre Mor Baselius Lawij'i okuduğu sırada Cizre (E)mîri Muhammed Beg oturduğu yerde uyuklamaya başlar, bunun üzerine Mor Baselius, kinayeli bir şekilde, *Ey evi yıkılası! Kaldır başını ve uyan uykudan!* diyerek (E)mîr'i uykusundan uyandırır. Töre, *Mor Baselios Şemun ve Lawij Şiiri*, 126.

Kaynakça

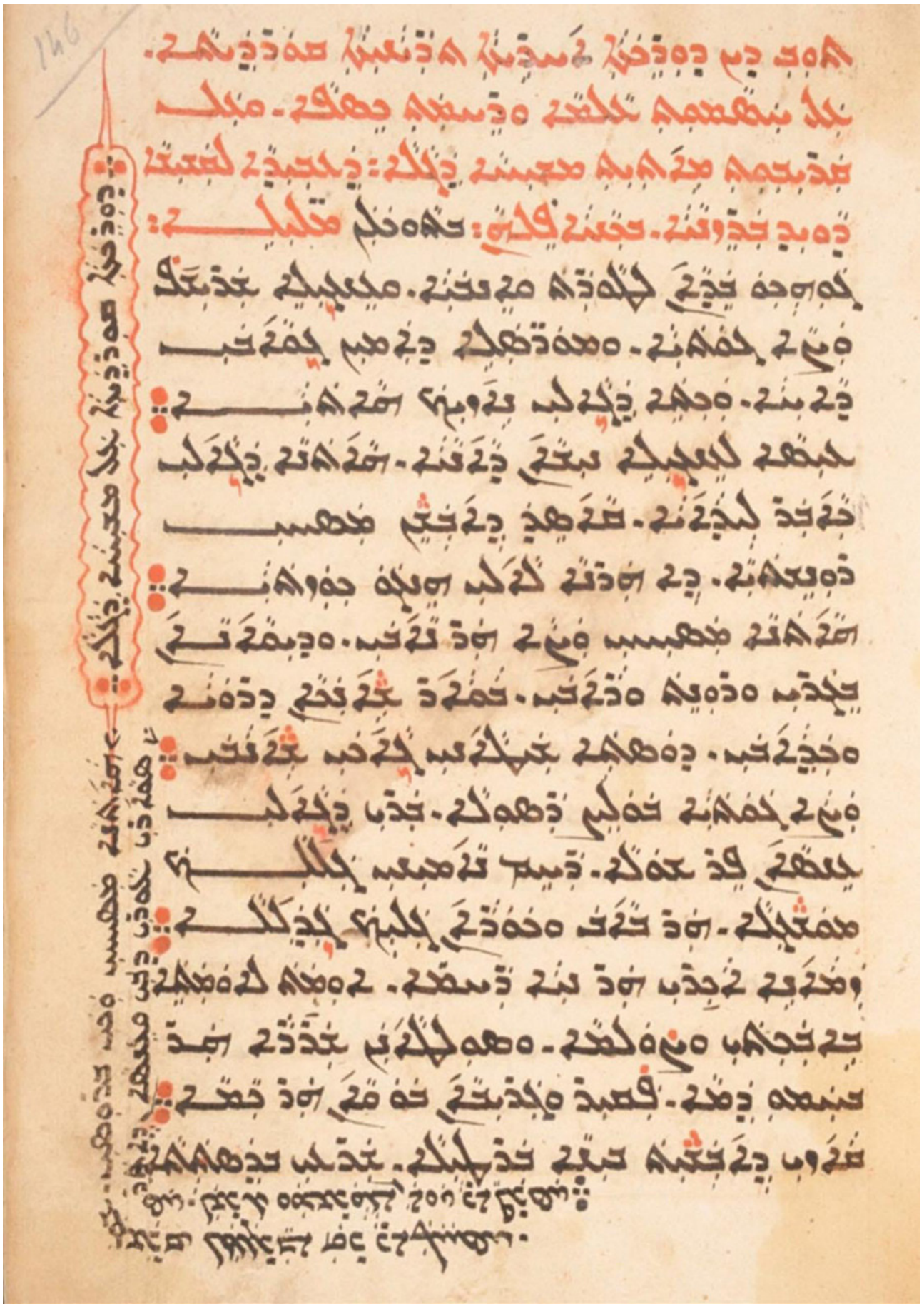
- Abouta, Peder Pierre. *Edebû'l Luge'l-Arâmiyye*, Beyrut: Daru'l-Maşrik, 1996.
- Akalın, Kutlu-Duygu, Zafer. *Süryanî Literatürü*, Mardin: MAÜ Yayınları, 2017.
- Akyüz, Gabriel. *Mor Efrem'in Şiirleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2012.
- Aykaç, Yakup. *Kürt Mirliklerinde Edebi Patronaj*, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi) 2020.
- Bedir-xan, Celadet. "Lawij ve Lawija Mir Muhammed" *Hawar*, İstanbul: Belkî, 2012.
- Barsavm, Efrem. *Saçılmış İnciler*, çev. Zeki Demir. İstanbul: Süryani Ortodoks Metropolitliği, 2005.
- Barsavm, Efrem. "Mar Basilius Şem'un", *el-Mecelle el-Batrikiyye el-Suryaniyye*, (Ocak-Şubat), 23-30, 1939.
- Bıyık, Mustafa. "Hristiyan Teolojisinde Deccal ve Yecüc-Mecüc Kavramları Üzerine Bir Değerlendirme", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 / 11, 53-79. 2007.
- Çakar, Mehmet Sait. *Yezidilik, Tarih ve Metinler; Kürtçe ve Arapça Nüshalar*, İstanbul: Vadi, 2007.
- Chabot, Jean-Baptiste. *Asur Edebiyatı*, çev. Vedii İlmen. İstanbul: Yaba, 2008.
- Çıyan, Gabar. *Süryani-Kildani (Asurlar-Aşuri), Çocuk Tiyatrosu, Kürt Halk Güldürülerinde Asurlar, Tora Abdin'den Atasözleri*, İsveç-Söder-talje: Bet-Prasa-Bet Froso Nsibin, 1993.
- Dad, Sima. *Ferheng-i İstilahât-ı Edebî*, Tahran: Morvarid, 1385.
- Daniel, King. *The Syriac World*, London&Newyork: Routledge, 2018.
- Dehqan, Mustafa-Mengozi, Alessandro. "A Kurdish Garshuni Poem By David Barazne (19th Century)". *Hugoye, Journal of Syriac Studies*, (17/1, 2017), 53-79.
- Dinno, Khalid. "The Deir Al-Za'faran and Mardin Garshuni Archives", *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, 17/2, 195-213. 2014.
- Eduard Sachau Koleksiyonu; *Berlin Ulusal Müzesi Doğu Yazmaları*, <https://124.im/dafS>
- Ergin, Ramazan. "Süryani Dilsel İşaretlerle Yazılmış Kürtçe İlahiler", *Uluslararası Midyat Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. İ. Özcoşar, 417-445. Mardin: MAÜ Yayınları, 2012.
- Gündüz, Şinasi. *Hristiyanlık*, İstanbul: İsam, 2006.
- Gündüz, Şinasi (ed.). *Dünya Dinleri*, İstanbul: MiletNihal, 2019.
- Haddad, Binyamin. *Mevsuâtü'd-Diyârat I-III*. Duhok: Capni, 2015.
- Harrak, Amir. *Syriac and Garshuni Inscriptions of Iraq (Répertoire des Inscriptions Syriaques 2) Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 2 vol., I. Texte & II. Pl., Paris, 2010.
- Hejar. *Ferheng-i Kurdî-Farisî*, Tahran: Suruş, 1389.
- Kaplan, Yaşar. "Exploring Shared Poetic and Stylistic Forms between Kurdish and Syriac: Transcription and Translation of a Garshuni Poem by David of Barzane" *Kurdish Studies Journal*, 1/ 199-228, 2023.
- Kaplan, Yaşar. "Strana Kurdî (Kurmancî): Devera Hekarîyan Wekî Nimûne", *Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi* 1, 1/2, 158-182, 2015.
- Khoshaba, Shimon-Youkhana, Emanuel. *Zahrira, Kamusü'l- Arabî-Suryanî*, Duhok: Metbee'l Nisibin, 2021.
- Kiraz, George Anton. "Note On The Term "Garshunography" *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, 17/2, 195-213, 2014.
- Kiraz, George Anton. "Garshunography: Terminology and Some Formal Properties of Writing One Language in the Script of Another". *Scripts Beyond Borders: A Survey of Allographic Traditions in the Euro-Mediterranean World*, Johannes den Heijer et al. (ed.). 65-75, Leuven: Peeters, 2014.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1997.
- Kreyenbroek, Philip G. "The Lawij of Môr Basiliôs Shim'ûn: A Kurdish Christian text in Syriac script," *Journal of Kurdish Studies* 1/29-53. 1995.
- Kıyak, Abdülkadir-Taş, Yakup. "Hristiyanlıkta Eskatoloji Mitleri". *Ortadoğu ve Göç*, 12(1). 49-76, 2022.
- Ktobo d-Aslavôso d-Şemso Şihimto*. ed. Metropolit İsa Çiçek., Hollanda: Metbahso d-Bar Ebroy, 1991.
- Lawij*, yazma nüsha. Mstsh.: Abdi Yeşü Suböyo, *Halep Süryani Katolik Başpiskoposluğu Kütüphanesi*, No: scaasc0933, 1930.
- Lawij*, yazma nüsha. Mstsh.: Gabriel Akyüz. *Gabriel Akyüz Özel Arşivi*. 1977.
- Lawij*, yazma nüsha. Mstsh: Muallim İbrahim Melke el-Killitî, *Terannümât-ı Kurdî, Mela Birhanê Tarîni Özel Arşivi*. 1901.
- Mengozi, Alessandro. "The History Of Garshuni As A Writing System: Evidence From The Rabbula Codex", *History of the Ancient Near East / Monographs – X*, 297-305, Frederick Mario Fales & Giulia Francesca Grassi (ed.) Italy: Padova, s.a.r.g.o.n. Editrice e Libreria 2010.
- Molitor, Joseph. *Kildaniler ve Doğu Süryani Kilisesi*, çev. Celal Kabadayı, İstanbul: Yaba, 2017.

- Mu'temen, Zeynelabidin. *Şi'r û Edeb-i Farisî*, Tahran: Zerrin, 1364.
- Nukōşō, yazma nüsha. Mstsh.: Meçhul. *Habib Doğan Özel Arşivi*. 2004.
- Poizat, Bruno. *Jacques Rhétoré. La Versification En Soureth (Araméen Contemporain)*, csc 647, Subsidia 131. Leuven: Peeters, 2013.
- Ritter, Hellmut. *Turoyo: Die Volkssprache Der Syrischen Christen Des Tur'Abdin*, Beyrut: Orient-Institut der DMG / Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1969.
- Seyfeli, Canan. "Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da Hızır ve İlyas Geleneği" *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 16/31, 2018.
- Subaşı, Kenan - Direkçi, Lokman. "Wergereke Ji Erebi Bo Fellihî û Kurdî-Gerşûnî Di Koleksiyona Eduard Sachau De (Çiroka Sed û Şêst û Duyem a Hezar û Yek Şevê)". *Şarkiyat* 13/3 (Aralık 2021), 1034-1057.
- Şêr, Adday. *Sîirt Vakayinâmesi*, çev. Celal Kabadayı, İstanbul: Yaba, 2. Basım. 2010.
- Tabanî, Habibullah. *Vahdet-i Kovmi-i Kurd û Mad*, Tahran: Gosterde, 1380.
- Tan, Altan. *Turabdin'den Berriyê'ye*, İstanbul: Nûbihar, 2013.
- Taş, Çetin. *Waneyên Rêziman û Rastnivîsîna Kurmancî*, Diyarbakır: Dara, 2022.
- Temo, Selim. *Kürt Şiiri Antolojisi I-II*, İstanbul: Agora, 2013.
- Töre, Mihail. *Mor Baselios Şemun ve Lavij Şiiri*, İstanbul: Gerçeğe Doğru Kitapları, 2021.

Ekler



Ek 1. 2 Ekim 1930 tarihinde Kudüs'te Mor Markus rahiplerinden Nusaybinli Abdi Yeşû Süböyo tarafından istinsah edilmiş Kirtçe Lawij'in ilk varakı.



Ek 2. David Barzanaya'ya ait Yalancı İsa-Deccal isimli şiirin orijinal ilk varakı.

حسبنا الله ناحبنا وحبنا
عظم وحبنا وحبنا
..... وحفتنا
لا ابا حبيب وحبنا
اب حبيب حفتنا
هؤننا حفتنا الله
هؤننا وحفتنا
لا وحبنا حفتنا
هؤننا حفتنا
حفتنا حفتنا
هؤننا حفتنا

Ek 3. Gabriel Akyüz'ün 1977 yılında istinsah ettiği Lawij nüshasının ilk varakı (Gabriel Akyüz Özel Arşivi).

فَلَا وَبِعَمَلِهَا وَحَلَا مَفْتَلًا حَلَعُلًا فَهَوَّوْنَا
مَا حَنَانَهُ فَمَا مَا حَامَاهُ فَمَا مَا حَنَانَهُ فَمَا مَا مَحَبَّتِهِ فَمَا فَمَا
عَسَّ مَسَاهَلَهُ لَأَمَّا فِيهِ رُحْمَةٌ عَسَّ جَبَافًا فَبِأَمَّا حَمْنًا لَأَوَا
هَوَّالَمَّا لَأَهْ هَوَّالَ جُحْرًا لَأَهْوَّ هَوَّالَ حَنَوَّوْنَا وَبِهِ جَبَّ هَوَّالَمَّا
فَهْ فَاحُفَّه لَأَهْوَّالَ فَهْ أَفْعَالَهُ لَأَهْوَّالَ فَمَا لَأَهْ حَفْنًا نَأ
عَلَّجَلَهُ: لَأَهْوَّالَهُ هَمَّالَهُ جَدَا إِفْلُوَا عَمَّالًا: لَأَهْوَّالَهُ
جَدَا حَمَّه فَنَلَا :
فَنَبَّ وَحَيَّه أَا حَلَّابُ مَلَّحَه مَعَالَه حَمَّالَ أَا حَنَانَه هَوَّالَ
هَوَّالَ حَنَم: مَعَّ عَمَّالًا أَا هَوَّالَ يَأَا وَنَمَّ حَمَّالَ أَا قُجْنَمَّ هَوَّالَ
مَعَّ مَعَّالَمَه جَدَا حَمَّوَفَلَّه جَدَا مَعَّ عَمَّالًا: مَلَّحُ مَلَّ
حَمَّه لَأَهْوَّالَ حَمَّالَ: لَأَهْوَّالَ هَمَّالَ هَوَّالَهُ نَحْن: هَمَّه مَعَّ
هَوَّالَ حَنَمَه نَلَمَه فَنَمَه :
مَلَّحَه مَعَالَه أَا حَنَمَّ حَبَّوَّه أَوَّه إِفْرَا مَعَّوَفَلَّه جَدَا هَوَّالَ
أَهْلَه جَدَا: مَا حَنَانَه فَكَلَّعَلَا أَجْهَلَا وَهَمَّالَه مَعَّ: مَا حَامَاهُ
عَلَا: لَأَهْوَّالَمَه جَدَا إِفْلُوَا عَمَّالًا: مَا مَرَّوَا لَأَهْوَّالَ فَهْ أَفْلَمَّا لَأَهْوَّالَ
وَإَمَّا حَنَوَّه: لَأَهْوَّالَ وَحَيَّه مَا حَنَانَه إِفْلُوَا نَأ فَنَمَه حَمَّه
حَمَّه حَمَّه هَوَّالَ وَهَوَّالَ حَمَّه:
وَبَلَمَه أَا رَهْوَا; فَنَمَّ حَمَّه هَمَّالَه جَدَا: هَوَّالَ حَمَّالَمَه
حَمَّه هَمَّالَه: هَوَّالَ وَفَمَّالَمَه حَمَّالَمَه: مَلَّحَه وَبَلَمَه أَا حَمَّ
فَنَمَّ: هَمَّالَ وَبَلَمَه جَدَّهَا مَبَّلَا حَمَّه فَنَلَا حَمَّالَ وَبَلَمَه: مَعَّ
نَأَسَحَه أَوَّ وَبَلَا جَمَلًا هَوَّوَفَلَّ: مَعَّ لَأَهْوَّالَ هَمَّالَمَه :
مَلَّحَه مَعَالَه أَا حَنَمَّ: مَعَّ مَحَبَّتِهِ جَدَا حَمَّه مَعَّوَفَلَّه جَدَا
حَمَّه أَهْلَه جَدَا هَمَّالَمَه هَمَّالَمَه جَدَا مَعَّ وَبَلَمَه وَبَلَمَه: مَا
حَنَانَه حَمَّ حَمَّالَ هَوَّالَ مَعَّ حَمَّالَمَه لَأَهْوَّالَ: لَأَهْوَّالَ وَحَيَّه مَا

Ek.4. Meçhul bir müstensih tarafından gerşunî stiliyle kaleme alınmış ve toplam 14 sayfa olan Kürtçe bir Nüküşo'nun 2004 yılında Papaz Saliba oğlu Hitler Dağ tarafından yeniden kaleme alınan son versiyonu (Habib Doğan Özel Arşivi).

١٦١

ملاثر الذي قام طار باجلوساي
مضرباه سمون

١. لوات هي دنكا وهي لهد انا : و
هي كور وكر لغرمانا : دنكي نغير وزه رنا
وبوزرانا : هن ديشن قيامنا : وهن ديشن
آضرمانا :

٢. لوما دنكي طور و بون التقير
زعرمانا هاتيا : عرد وعزمان لهرمان
ودنت كنت كوهي هريا : ورو عكتن
بيديا : وضاتي قبايني سروا باريا :
وشبه بونا وكا كبايي اكوبر يسي لي هاتيا

Ek-5 Muallim İbrahim Melke el-Killitî'nin 1901 yılında Arap harfleriyle yazıya aktardığı Lawij'in ilk varakı. (Mele Birhané Tarîni Özel Arşivi).

Extended Abstract

In classical Eastern literatures, in times when social, political, cultural or religious ideas, styles and ways of life are corrupted, poems complaining about the bad course of the world and the cruelty of fate are called “shakwaiyya”. Such poems, which contain much pessimism and neurotic elements, can be found in classical Kurdish and Syriac literature, as in the literature of any language. The period in which Shakwaiyya-style poems reached their peak in classical Kurdish literature was the 18th and 19th centuries. In Syriac literature, this situation goes back to earlier times. However, poems in the shakwaiyya style are also frequently found in Syriac literature in the centuries mentioned. This is because these periods are particularly notable for the intense pressure and violence to which the Syrians were subjected. For example, Mor Baselios II Shemun, a prominent exponent of Syriac poetry and calligraphy who lived in Turabdin-Gozarto (Midyat-Cizre) in the 18th century, was influenced by these pressures. His poetic narrative “Lawij”, which consists of a total of 53 quatrains and which he recited extemporaneously in the Kurmanci dialect in the presence of the Emir Mir Muhammed Beg of Cizre, should not be regarded as a mere hymn or a poem spoken exclusively on the subject of divine love, as some scholars claim, or as a panegyric recited exclusively in the presence of a Kurdish emir. Lawij expresses in a metaphorical language the feelings of grievance that the Syrians harbored against the Kurds in response to the efforts to establish pressure, authority and dominance in Kurdish-Syrian relations in the region; in other words, it is a kind of shakwaiyya. However, since the structure of the work is eschatological in nature, it can also be considered a theological-eschatological form of shakwaiyya. Furthermore, the Lawij of Mor Baselios was used as a “literary style and tradition” especially among the Syriac/Chaldean literati who spoke Kurdish. One of those who continued his tradition is David Barzanaya, a Syriac/Chaldean poet who lived in Iraqi Kurdistan in the 19th century. Among Barzanaya’s mostly Syriac poems are two long Kurdish poems. One of them is about jealousy and the love of money. The other is entitled “False Jesus” or “Antichrist”. Both poems have been transcribed and translated into English by some scholars at different times, but these studies have focused on the structural aspects of the poems rather than their content. Barzanaya’s said poems are written in the East Syriac script (Madnhāyā) in the Kurmanci dialect of Kurdish. Among them, the poem entitled “False Jesus Antichrist”, which consists of a total of 26 quatrains, is a kind of eschatological shakwaiyya, just like the Lawij narrative by Mor Baselios. For in this poem, the poet symbolizes the despair and catastrophes he has encountered in individual and social discourse with the Antichrist and hope and salvation with Jesus Christ. He incorporated these images into his poem with a dualistic logic within the framework of eschatological and millenarian faith. In the emotional connotation of the poem, the future and the present are treated together; as it also contains the social and political criticism of the time, it was presented to the “attention of the public” by the poet himself. Similar eschatological themes can be found in the poem by Barzanaya, which is the subject of this article, and in the Lawij narrative by Mor Shemun. The eschatological themes found in both works are as follows: 1- Jesus will descend from heaven to earth with angels at a time just before the Apocalypse. 2- Angels will blow trumpets to raise the dead from their graves. 3- The scene of the Apocalypse will play out, the stars will fall one by one, the sky will be rolled up and people will be caught up in their own troubles. 4- Everyone, both those resurrected from the graves and the living, will be questioned. 5- The wicked will go to hell, while the good will go to paradise with Jesus Christ. 6- Therefore, one should repent before the day of apocalypse comes. 7- The world is a place of calamity, sorrow and evil; therefore, one should focus on the hereafter. 8- Forgiveness of sins should always be sought from the Almighty Creator. 9- Heaven is eternal, and those who are in heaven will remain there forever. In addition to these common themes, both works also refer to the present, i.e. the current period. The common themes of the present are the following: 1- People commit evil. 2- Especially those who have power and authority act tyrannically. 3- The widespread culture of corruption among people is a sign of the apocalypse. 4- The system is corrupted by human greed. 5- It is clear that nothing can be achieved through oppression. 6- Therefore, it is only possible to escape this situation by repenting and adhering to the teachings of Jesus.

SAHÂBENİN ADALETİ BAĞLAMINDA İBN HAZM'IN EBÜ'T- TUFEYL'E YAKLAŞIMI

Hüsamettin KAYA

Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Hadis Anabilim Dalı husamettinkaya@
artuklu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-6033-9917

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 09/09/2024, Accepted / Kabul Tarihi: 21/12/2024
<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1564009>

Sahâbenin Adaleti Bağlamında İbn Hazm'ın Ebü't-Tufeyl'e Yaklaşımı

Öz

Hadislerin sıhhatini tespit etmede isnad kontrol mekanizması olarak geliştirilen cerh ve ta'dil ilmi, ravileri adalet ve zabt yönüyle değerlendirmeye tabi tutmaktadır. İsnad zincirinin ilk halkasını oluşturan sahâbe nesli, Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından adil kabul edilmekle birlikte, erken dönemde adalet yönüyle cerhe tabi tutulmadıkları yönündeki genel kanaate rağmen, tarihi gerçekler bunun aksini göstermektedir. Nitekim icmâ olmasa da sahâbî olduğu hususunda cumhur ittifakı bulunan Ebü't-Tufeyl (ö. 10/718-19), Muhtâr es-Sekâfi'nin (ö. 67/687) görüşlerini savunmakla tenkit edilmiştir. Sahâbenin adaleti bağlamında değerlendirildiğinde, bu cerhin, Ebü't-Tufeyl'in naklettiği rivayetlerin sıhhatine hâlel getirmemesi gerekmektedir. Ricâl âlimlerinin cumhuru da bu görüşte olsa gerek ki Ebü't-Tufeyl'i cerh ederken rivayetlerinde sika olduğunun altını çizmişlerdir. Onların bu yaklaşımının hadis mecmualarına da yansımıştır. Zira başta Kütüb-i Sitte olmak üzere birçok hadis eserinde Ebü't-Tufeyl'in rivayetlerini görmek mümkündür. Ancak bu durum İbn Hazm için geçerli olmamıştır. Zira Ebü't-Tufeyl'in birden fazla rivayetini konu edinen ve onlarla görüşlerini destekleyen İbn Hazm'ın, bazen söz konusu kişinin rivayetini cerhinden bağımsız olarak değerlendirirken, bazen de aynı cerh nedeniyle rivayetini reddettiği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sahâbe, Adalet, Ebü't-Tufeyl, İbn Hazm.

Ibn Hazm's Approach to Ebü't-Tufeyl in The Context of The Justice of The Companions

Abstract

The science of cerh and ta'dil, which was developed as an attribution control mechanism in determining the authenticity of hadiths, evaluates the narrators in terms of justice and memorization. Although it was said in the early period that the generation of companions, which is the first link of the chain of belief, was not subject to criticism in terms of justice because they were considered fair by the scholars of Ahl as-Sunnah, this was not the case. As a matter of fact, Ebü't-Tufeyl, who has a popular consensus that he is a Companion even though there is no ijma, was criticized for advocating the views of headman es-Sajafi. When considered in the context of the justice of the Companions, this prejudice should not harm the authenticity of the narrations narrated by Abu't-Tufeyl. The majority of Rijal scholars will also have this view, and while making the argument, they underlined the fact that there is sika in their narrations. We believe that their approach is also reflected in hadith magazines. Because it is possible to see the narrations of Abu't-Tufeyl in many hadith works, especially in Kutub-i Sitta. However, this was not valid for Ibn Hazm. Because, it is seen that Ibn Hazm, who discussed more than one narration of Abu't-Tufeyl and supported his views with them, evaluated the narration of the person in question independently of the argument, and rejected his narrations due to the same objection when necessary.

Keywords: Hadith, Companions, Justice, Abu't-Tufeyl, Ibn Hazm.

GİRİŞ

İslâm dini ve kültürü içindeki en önemli halka kuşkusuz sahâbe neslidir.¹ Onlara saygınlık ve itibar kazandıran husus Hz. Peygamber'i görmeleri ve bizatihi onun eğitiminden geçmiş olmalarıdır. İslâm dininin ilk nüveleri olan bu güzide nesil, yeni yaygınlık kazanan dinin toplumda yerleşmesini sağlamış ve ilimlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.² Kendilerine dini bir karizma nispet edilen sahâbe nesli, Hz. Peygamber'in hayatta olduğu evrelerde onunla beraber her türlü sıkıntı ve meşakkate göğüs germiş, vefatından sonra ise İslâm dininin sancaktarlığını üstlenmiş ve dini yaymaya çalışmıştır.³ Sahâbe, dini tebliğ ve cihadı ihmal etmemekle beraber dini metinleri sonraki nesillere aktarmada da önemli roller üstlenmiştir. Bu nedenle de sahâbe nesli, Hadis başta olmak üzere Tefsir, İslâm Hukuku ve Kelam gibi birçok ilme konu olmuştur.

İslâmî ilimler geleneğinde sahâbe neslini konu edinen çalışmalar sahâbe kavramı, sahâbenin adaleti ve sahâbe sözünün hukuki değeri etrafında şekillenmiştir. Ehl-i sünnet âlimleri arasında sahâbenin tamamının adil olduğu konusunda ihtilaf bulunmaz iken sahâbenin tanımı üzerinde ittifak sağlanamamış ve genel geçer bir tarif yapılamamıştır. Zira Ehl-i hadis âlimleri, sahâbe kavramı için geniş bir çerçeve çizerek onları “Hz. Peygamber'i bir an dahi olsa gören ve Müslüman olarak vefat eden kimse”⁴ şeklinde tanımlarken Fıkıh usulcileri ise sahâbe kavramını daha dar bir çerçevede ele almıştır. Onlar sahâbe kavramını, “Hz. Peygamber ile uzun zaman arkadaşlık eden, ona ittibâ eden ve ondan sünnetlerini alan kimse”⁵ olarak tarif etmişlerdir. Sahâbenin tanımı ve adaletinin tespiti kadar sahâbe tabakasının sınırlarının belirlenmesi de önemlidir. Bu nedenle de erken dönemlerden itibaren sahâbe tabakasına tahsis edilen ricâl eserleri kaleme alınmış ve geniş bir literatür oluşturulmuştur.⁶ Söz konusu eserlerin büyük bir kısmında sahâbe neslinin, h. 110 yılında vefat eden Ebû't-Tufeyl ile sona erdiğine kanaat getirilmiştir.⁷ Ancak Ebû't-Tufeyl'in sahâbî olup olmadığı hususu tartışma konusu olmuştur.

Sahâbe, Allah'ın kendilerini ta'dil etmesi ile adalet sahibi oldukları kabul edilmektedir. Bu nedenle de zabtın aksine sahâbe olduğuna kanaat getirilen her kişi adalet yönüyle cerh ve ta'dile tabi tutulmaktan istisna edilmiştir.⁸ Dolayısıyla adalet yönüyle cerh edilen ve sahâbî olduğu şüpheli olan kişilerin öncelikle sahâbî kimliklerinin tespit edilmesi önem arz etmektedir. Bu hususta karşımıza çıkan kişilerden biri de yukarıda da zikredildiği gibi sahâbi olduğu konusunda ihtilaf bulunan ve aynı zamanda bid'at ehli olmakla cerh edilen Ebû't-Tufeyl Âmir b. Vâsile'dir. Ricâl âlimleri genel olarak Ebû't-Tufeyl'i sahâbî sayarken⁹ bazı âlimler onu tabiin tabakasından saymışlardır.¹⁰ Bazıları ise onun sahâbî olup olmadığını konu etmeksizin onu cerh etmiş ve rivayetlerini doğrudan reddetmiştir.¹¹ Bunların başında ise İbn Hazm, gelmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada önce Ebû't-Tufeyl'in kimliği, sahâbîliği ve hadis külliyyatlarındaki rivayetleri tespit edilecek daha sonra İbn Hazm'ın yaklaşımı değerlendirilecektir.

1 H. Musa Bağcı, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 83.

2 Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1964), 51-52; Mehmet Zeki İşcan, “Dini Bir Otorite Olarak Sahâbe Algısı”, *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe -Sahâbe Kimliği ve Algısı-* (Sakarya: Ensar Yayınları, 2013), 205; Hüsamettin Kaya, “Zâhirî Âlimlerin Sahâbe Algısı”, *Şarkiyat İlmi Araştırma Dergisi* 16/1 (2024), 171.

3 İşcan, “Dini Bir Otorite Olarak Sahâbe Algısı”, 206.

4 Ebû Amr Osman b. Abdirrahman eş-Şehrezürî İbnü's-Salâh, *Ulâmü'l-hadis*, thk. Nureddin İtr (Dimaşk: Dâru'l-fiker, 1986), 293; Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1379), 7/7; Ebu'l-Hattab Mahfuz b. Ahmed b. el-Hasen el-Kelvezânî, *el-Temhîd fi Usûli'l-Fıkıh* (Mekke, 1985), 3/3/172.

5 Muhammed b. Ali Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkıh* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005), 2/666-667; Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer Mâzerî, *El-Mu'lim bi Fevâid-i Muslim*, thk. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamiyye, 1992), 1/23-104; Ebu Hâmid Hüccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Süleyman el-Eşkar (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2012), 1/165; Bünyamin Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 4.

6 Bk. Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Becâvî (Beyrut: Darü'l-Ceyl, 1412); Ebû Ömer Cemâlüddin Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstîâb fi ma'rifeti'l-as-hâb*, thk. Ali Muhammed Becâvî (Beyrut: Dâru'l-cil, 1992).

7 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 2/75; 7/5.

8 Mehmet Efendioğlu, *Hulefâ-i Râşidin Devri Sahâbe Anlayışı* (İstanbul: İfav Yayınları, 2019), 42.

9 İmâduddin Ebû'l-fida İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Dâru'ihyâi't-türâsi'l-arabi, 1988), 9/215; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 1/462; 2/75; 7/5; Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddin Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdullah Mahmut Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1421), 3/419.

10 Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih e-İclî, *Ma'rifetü's-sikât min ricâli ehlil-'ilm ve'l-hadîs ve mine'd-du'afâ' ve zikru mezâhibihim ve ahbârihim* (Kahire: Metbeatil-medenî, ts.), 2/15; Ebû Ömer Cemalettin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtub İbn Abdülber en-Nemerî, *el-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-maânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa Ahmed el-Âlevî - Muhammed Abdulkebir el-Bekrî (Vizaretü'l-evkaf ve'ş-şuuni'l-İslamiyye, 1982), 12/194.

11 Ebû Muhammed b Ali b Ahmed b Saîd Zâhirî İbn Hazm, *el-Muhallâ*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Dâru't-Türas, 2005), 1/113.

1. Ebû't-Tufeyl'in Hayatı

Ebû't-Tufeyl Âmir (Amr)¹² b. Vâsile b. Abdullah b. Amr el-Leysî el-Kinânî el-Hicâzî eş-Şîî,¹³ hicretten önce¹⁴ Uhud savaşının vuku bulduğu miladî 625 senesinde¹⁵ doğmuştur. Hz. Peygamber dönemi olan asr-ı saadetin son sekiz yılına yetişen Ebû't-Tufeyl,¹⁶ Hz. Peygamber'den dokuz hadis nakletmiştir.¹⁷ Bazı kaynaklarda ise yirmi civarı hadis aldığı zikredilmektedir.¹⁸ Hz. Peygamber dışında Ebû Bekir, Ömer b. Hattâb, Muâz b. Cebel, Abdullah b. Mes'ud, Abdullah b. Abbas,¹⁹ Selmân el-Farîsî,²⁰ Sâid b. Zeyd,²¹ Huzeyle b. Useyd el-Ğifârî²² ve Ali b. Ebû Tâlib gibi birçok sahâbeden hadis almıştır. Kendisinden ise Habîb b. Ebî Sâbit, Katâde,²³ Amr b. Dinâr,²⁴ Zührî, Ebû'z-Zübeyr el-Mek-kî, Ali b. Zeyd b. Cüd'ân, Abdullah b. Huseym, Maruf b. Harrebûz, Sâid el-Cureyrî (Harirî)²⁵ ve Fıtr b. Hâlife başta olmak üzere birçok kişi rivayette bulunmuştur.²⁶

Uzun bir hayat yaşayan Ebû't-Tufeyl, ömrünün büyük kısmını Küfe'de geçirmiştir.²⁷ Hz. Ali ve ehl-i beyt sem-patisi ile ön plana çıkmıştır. Hz. Ali ile birlikteliği fazla olan Ebû't-Tufeyl, onun katıldığı her savaşta yanında bulunmuştur.²⁸ Onun Hz. Ali sevgisini Muaviye (ö. 60/680) ile girdiği şu diyalogda görmek mümkündür:

“Muaviye: Ey Ebû't-Tufeyl, Ali'nin vefatından sonra ondan firakın ve ona olan özlemin nasıl?

Ebû't-Tufeyl: Çocuğunu kaybetmiş yaşlı bir kadının acısı kadar derin; hiç çocuğu olmayan yaşlı bir adamın hüznü kadar da çok özlem duyuyorum.

Muaviye: Peki Ali'yi ne kadar seviyorsun?

Ebû't-Tufeyl: Musa'nın annesinin Musa'yı sevdiği kadar çok seviyorum. Ali'ye karşı görevlerimdeki eksiklikten dolayı ise Allah'tan af diliyorum.”²⁹

Hz. Ali'nin vefatından sonra vuku bulan bu konuşmalar, Ebû't-Tufeyl'in Hz. Ali'ye olan bağlılığını ve özlemi-ni göstermektedir. Siyasi karışıklıkların yaşandığı Emevî hilafeti dönemi ve öncesinde birçok şeye şahit olmuştur. Bunlardan birisi de Hz. Osman'ın (ö. 35/656) şehadetidir. Ebû't-Tufeyl ile Muaviye arasında geçen şu konuşmalar zikredilen durumu açık bir şekilde izah etmektedir:

“Muaviye: Ey Ebû't-Tufeyl, sen Osman'ın katillerinden misin?

Ebû't-Tufeyl: Ben Osman'ın katillerinden değilim. Fakat orda bulunup da ona yardım etmeyenlerdenim.

12 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *et-Târihu'l-kebir* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.), 6/446; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *el-Muktenâ fî serdi'l-künâ* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997), 1/328; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehezîbü't-tehezîb* (Beyrut: Dârü'l-fiker, 1404), 5/71; Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Şerhu Sünen-i Ebû Dâvûd* (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1420), 5/67.

13 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1405), 3/467.

14 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/467.

15 Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dil* (Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1953), 6/328; İbn Hacer, *Tehezîbü't-tehezîb*, 5/71; el-Aynî, *Şerhu Sünen-i Ebû Dâvûd*, 5/67.

16 Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, 6/446; İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, 6/328.

17 el-Aynî, *Şerhu Sünen-i Ebû Dâvûd*, 5/67.

18 Ebû Ahmed Abdillâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1418), 5/87.

19 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/332.

20 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 1/505.

21 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 1/125.

22 Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, 3/96.

23 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/215.

24 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/215.

25 Ebû't-Tufeyl'in talebeleri arasında zikredilen Saîd'in künyesi Zehebî de Cureyrî olarak zikredilmiş iken Aynî, Harirî olarak belirtmiştir. Kanaatimizce imla hata olmuştur. Bk. el-Aynî, *Şerhu Sünen-i Ebû Dâvûd*, 5/67; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/467.

26 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/467; İbn Hacer, *Tehezîbü't-tehezîb*, 5/71.

27 Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, 3/96; İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*, 2/43.

28 İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*, 2/43; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/467; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/215.

29 İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*, 2/43; Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd Belâzürî, *Ensâbü'l-eshraf* (Mısır: Dârü'l-mearif, 1959), 2/108; Abbâs b. Bekkâr ed-Dabbî, *Ahbâru'l-vâfidât mine'n-nisâ'alâ Mu'âviye b. Ebî Süfyân* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1403), 1/55.

Muaviye: Seni ona yardım etmekten alıkoyan ne oldu?

Ebü't-Tufeyl: Beni ona yardım etmekten alıkoyan başta ensar ve muhacirden hiç kimsenin yardım etmemesi oldu.

Muaviye: Kanını talep etmem (intikamını almak istemem) ona yardım etmek değil mi?

Ebü't-Tufeyl: (Gülerek) Ey Muaviye sen ile Osman'ın durumu şairin şu tasviri gibidir:

“Hayattayken bana azık olmadıktan sonra; öldükten sonra beni ağıtlarla anarken görmeyeyim seni”³⁰

Bu diyalog birden fazla yargı bildirmektedir. Zira Muaviye, Hz. Osman'ın ölümünden sonra onun hakkını savunmak ya da intikam alma talebinde bulunmayı onu desteklediğinin göstergesi olarak kullanmıştır. Muaviye'nin sözlerinden bunu sezen Ebü't-Tufeyl, şairin sözü ile Muaviye'nin Osman'ın kanını talep etmesini, ona yardım etmekten ziyade çıkarları için kullandığını ima etmek istemiştir. Zira hayattayken yardıma ihtiyaç duyduğunda destek bulamadığı halde, öldükten sonra adına yapılan ağıtların bir anlam ifade etmediğini belirtmiştir.

Hz. Ali'nin vefatından sonra Ebü't-Tufeyl, Bağdat'ta zuhur eden Muhtâr es-Sekâfi'nin (ö. 67/687) düşüncesini benimsemiş ve bu düşüncenin bayraktarlığını yapmıştır. Bu amaçla Muhtâr es-Sekâfi ile birlikte³¹ Hz. Hüseyin'i Kerbelâ'da şehit eden katillerle savaşmıştır.³² Hz. Alî ve ehl-i beyt sevgisinin yanı sıra Muhtâr es-Sekâfi ile birlikliği Ebü't-Tufeyl'in başta Hâricîler olmak üzere birçok kişi tarafından tenkit edilmesine neden olmuştur.³³ Bu açıdan bakıldığında Ebü't-Tufeyl'in “şîdir,³⁴ Alî taraftarıdır,³⁵ gulât-ı şiadandır,³⁶ Muhtâr es-Sekâfi'nin görüşünü savunmaktadır,³⁷ rivayetleri kerihdir” şeklinde birden fazla lafızla cerh edildiği görülmektedir. İbn Abdülber (ö. 463/1071) de bu cerh ifadelerini Ebü't-Tufeyl'in Hz. Ali sevgisine bağlamakta ve bu nedenle de onu tenkit edenleri cahil olmakla suçlamaktadır.³⁸

Ebü't-Tufeyl hakkında söylenen cerh ifadelerine karşın birçok ricâl âlimi tarafında da ta'dil edilmiştir. Zira onun için “rivayetlerinde sika, me'mun,³⁹ sadûk, la be'se bih” gibi ta'dil lafızlarının kullanıldığı görülmektedir.⁴⁰ Ricâl âlimlerinin Ebü't-Tufeyl'in sika veya sadûk oluşunu “rivayetlerinde”⁴¹ ibaresi ile kısıtladıkları gözden kaçırılmamalıdır. Bu ince ayrıntıya dikkat çeken ricâl âlimleri Ebü't-Tufeyl'in rivayetlerinin sağlam olduğunu, benimsediği fikirden veya birlikte hareket ettiği kimselerden bağımsız olarak değerlendirmektedirler. Bu sebeple de fikirleri, hadislerinin alımına hâlel getirmediği söylenebilir.

Ebü't-Tufeyl, aile olarak da iç çekişmelerin içinde bulunmuştur. Zira oğlu Tufeyl b. Âmîr b. Vâsile, İbn Eş'as (ö. 67/686-87) ile birlikte katledilenlerden olmuştur. Oğlunun ölümüyle derin bir üzüntüye sürüklenen Ebü't-Tufeyl, oğlu Tufeyl için şu dizeleri mırıldamıştır:

“Tufeyl, vefat etmekle beni kederle baş başa bıraktı,

Ölümü canımı yaktı ciğerimi parçaladı;

Yaşama sevincimi aldı götürdü.”⁴²

30 İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstîâb fî ma 'rifeti'l-ashâb*, 2/43; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 2/108; ed-Dabbî, *Ahbâru'l-vâfidât mine'n-nisâ 'alâ Mu'aviye b. Ebî Süfyân*, 1/55.

31 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/215.

32 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3/467.

33 Tâhir b. Muhammed Sâlih b. Ahmed es-Sem'ûnî el-Hasenî el-Cezâirî, *Tevcihü'n-Nazar ilâ usûli'l-eser*, thk. Abdulfettah Ebu Ğudde (Beirut: Mektebetu Metbuatü'l-İslamiyye, 2009), 256.

34 İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, 5787; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 1/412; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 5/72.

35 İzzeddin Ali b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb* (Bağdat: Mektebetü'l-müsennâ, ts.), 2/119; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3/467.

36 İbn Abdülber en-Nemerî, *et-Temhîd*, 12/194.

37 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 1/412.

38 İbn Abdülber en-Nemerî, *et-Temhîd*, 12/194.

39 İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstîâb fî ma 'rifeti'l-ashâb*, 1/241.

40 İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, 5787; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3/467; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 1/412; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 5/72.

41 İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, 5787; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3/467; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 1/412; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 5/72.

42 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 3/482.

Ebü't-Tufeyl, oğlu Tufeyl'in ölümünden bir süre sonra Mekke'de⁴³ vefat etmiştir.⁴⁴ Vefat tarihi ile ilgili h. 100, 107 ve 110 gibi farklı rivayetler bulunmaktadır. Zehebî'nin analiz ettiği bu tarihler arasında tasdik ettiği ve sahih olduğunu belirttiği tarih ise h. 110 senesidir.⁴⁵

2. Ebü't-Tufeyl Sahâbî mi?

Ebü't-Tufeyl'in Uhud savaşının meydana geldiği miladi 625 yılında doğduğu ve asr-ı saadet döneminin sekiz yılına iştirak ettiği konusunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak sahâbî sayılmak için öne sürülen Hz. Peygamber ile mulakâ olmak, ondan semada bulunmak, onunla uzun vakit geçirmek gibi hususlar bağlamında Ebü't-Tufeyl'in sahâbî olup olmadığı tartışılmıştır. Bu bağlamda öncelikle Ebü't-Tufeyl'in kendi ifadeleri üzerinde durulacak daha sonra âlimlerin yaklaşımlarına yer verilecektir.

Ebü't-Tufeyl, yukarıda da belirtildiği gibi kendisinin Uhud savaşının vuku bulduğu miladi 625 yılında doğduğunu ve Hz. Peygamber'in hayatının son sekiz yılına yetiştiğini söylemektedir.⁴⁶ Ebü't-Tufeyl'in bu ifadeleri doğum yılı ve asr-ı saadet dönemine yetiştiği gibi bazı yargıları ifade etse de tartışma konusu olan sahâbiliği meselesine ilişkin herhangi bir malumat vermemektedir. Ebü't-Tufeyl diğer bir ifadesinde “Hz. Peygamber'i gördüm. O zamanlar onun etrafında dolanan küçük bir çocuktum.”⁴⁷ demiştir. Onun bu sözleri ise konuya biraz daha açıklık getirmektedir. Nitekim diğer ifadesinden farklı olarak burada çocuk yaşta da olsa Hz. Peygamber'i gördüğünü belirtmektedir. Sahâbî kavramını “bir sene, bir ay, bir gün veya bir an dahi olsa Hz. Peygamber'le arkadaşlık eden ve mümin olarak vefat eden kimseler”⁴⁸ için kullanan âlimler nezdinde, Ebü't-Tufeyl'in ifadeleri onun sahâbî olarak kabul edilmesine yeterli bir sebep olduğu kanaatindeyiz. Ancak aynı durumun sahâbî sayılmada Hz. Peygamber ile uzun vakit geçirme veya ondan bir harf olsa dahi rivayette bulunmayı gerekli görenler için söz konusu değildir.

Ebü't-Tufeyl “Resulullah'ı gördüm. Yeryüzünde onu gören benden başka kimse kalmadı. O beyaz tenli, güzel yüzlü ve orta boylu idi. Yürüdüğüde sanki yokuş aşağı iniyormuş gibi hareket ediyordu.” ifadelerini de kullanmaktadır.⁴⁹ Hz. Peygamber'i gördüğünü söylemesi ve onun şemalinden söz etmesinden hareketle olmalı ki İbn Sa'd (ö. 230/845) da Ebü't-Tufeyl'in Hz. Peygamber'i gördüğünü ve onun bazı vasıflarından söz ettiğini belirtmiştir.⁵⁰

Ebü't-Tufeyl, “Hz. Peygamber'i bineği üzerinde Kâbe'yi tavaf ederken gördüm, bastonuyla Hacerü'l-esved'i selamlıyordu” gibi Hz. Peygamber'den merfû olarak birçok hadis nakletmiştir.⁵¹ Bu rivayetlerden hareketle de onun hem Hz. Peygamber'i gördüğünü hem de ondan rivayette bulunduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca sahâbî sayılmak için sadece Hz. Peygamber'i görmeyi yeterli bulmayıp bir harf bile olsa rivayette bulunmasını şart koşan İbn Salâh⁵² gibi muhaddislerin nezdinde de Ebü't-Tufeyl'in sahâbî kabul edildiği sonucuna varmak mümkündür.⁵³

Hz. Peygamber'i görmesi ve ondan hadis nakletmesi gibi birçok hususu dikkate alan İslâm âlimlerinin cumhuru, Ebü't-Tufeyl'in sahâbî olduğuna kanaat getirmişlerdir. Zira başta Müslim b. Haccâc (ö. 261/875) olmak üzere İbn Sa'd, İbn Kesîr (ö. 774/1373), İbn Asâkîr (ö. 571/1176), Zehebî (ö. 748/1348), İbn Hacer (ö. 852/1449) ve Aynî (ö. 855/1451) gibi birçok rical âlimi bu düşüncede olmuştur. Bahsi geçen âlimler Ebü't-Tufeyl'in “bu gün yeryüzünde Hz. Peygamber'i görenler arasında benden başka kimse kalmadı”⁵⁴ sözünden de hareketle Mekke'de en son ve-

43 İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstîâb fi ma'rifeti'l-ashâb*, 2743; Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehû rivâye fi'l-Kütübi's-sitte* (Cidde: Dârü'l-kible, 1403), 1/527.

44 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 3/482.

45 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/419.

46 Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, 6/446; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, 6/328.

47 Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, thk. Ali Muhammed Becâvî (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, t.y.), 4/195.

48 el-Kelvezânî, *el-Temhid fi Usûli'l-Fikh*, 3/172; Ramazan Özmen, *Hanbelî Usûlcülerin Hadis Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 266; Kaya, “Zâhirî Âlimlerin Sahâbe Algısı”, 172.

49 Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen İbn Asâkîr, *Târihu medîneti Dımaşk* (Dımaşk: Dârü'l-Fiker, 1982), 3/303.

50 Ebü Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Beyrut: Dârü's-sadr, 1388), 6/64.

51 Bu ve buna benzer merfû rivayetler için bk. Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî Ebü Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Muhammed b. Salih er-Râchî (Ummân: Beytü'l-efkarü'd-devliyye, ts.), “Menâsik”, 50 (No: 1881); Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1416), 39/211 (No: 23792).

52 İbnü's-Slâh'ın sahâbe tanımı için bk. İbnü's-Salâh, *Ulümü'l-hadis*, 293.

53 Zehebî, *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehû rivâye fi'l-Kütübi's-sitte*, 1/527.

54 İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstîâb fi ma'rifeti'l-ashâb*, 2/43.

fat eden sahâbî olduğunun da altını çizmektedirler.⁵⁵ Buna karşın İbnü's-Seken (ö. 353/964), Ebü't-Tufeyl'den söz ederken onun Hz. Peygamber'i görmesi ile ondan rivayette bulunması arasına bulunduğunu söylemiş ve söz konusu ayrıntıyı belirtmiştir. Ona göre Ebü't-Tufeyl'in Hz. Peygamber'i görmesi konusunda şüphe bulunmamaktadır. Ancak aynı şeyi Hz. Peygamber'den hadis alıp almadığı meselesinde söylemek mümkün değildir.⁵⁶

İbnü's-Seken'in Ebü't-Tufeyl yaklaşımını, İbn Salah'ın (ö. 643/1245) sahâbe tanımı çerçevesinde değerlendirildiğinde onun nezdinde sahâbe olarak kabul edilmediği sonucuna varılabilir.⁵⁷ İbn Kesîr'in Ebü't-Tufeyl'i sigar-ı sahâbeden saymasına karşın⁵⁸ İclî (ö. 261/875), Hz. Peygamber'i görmesine rağmen onu kibar-ı tabiîn tabakasından saymıştır.⁵⁹ İclî'nin sahâbe algısına ilişkin doğrudan bilgilere ulaşılamamış olmakla birlikte, Ebü't-Tufeyl'e yönelik yaklaşımından yola çıkarak, onun sahâbe olmanın yalnızca Hz. Peygamber'i görmüş olmakla sınırlı olmadığı kanaatinde olduğu söylenebilir. Ebü't-Tufeyl'i tabiîn tabakasından sayan âlimlerden biri de Endülüslü fakih ve muhaddis İbn Abdülber en-Nemerî'dir. O, İclî den farklı olarak Ebü't-Tufeyl'i Hz. Peygamber'i görmesine rağmen sahâbe olma şartlarına haiz olmadığı için tabiîn âlimleri arasında değerlendirmiştir.⁶⁰ İbn Abdülber, Ebü't-Tufeyl için taşımadığını söylediği sahâbe olma şartlarını zikretmemekle beraber *el-İstîâb fî ma 'rifeti 'l-ashâb* adlı eserinin mukaddimesinde sahâbenin faziletinden bahsederken bu fazilet ve mertebeye Hz. Peygamber'i gören veya ona iman eden her kişinin ulaşamayacağını belirttiği görülmüştür.⁶¹ İbn Abdülber'in Ebü't-Tufeyl'e yaklaşımında dikkat çeken diğer bir husus ise sahâbe biyografilerine tahsis ettiği eserinde Ebü't-Tufeyl'e yer vermesidir. O, bahsi geçen eserinde Ebü't-Tufeyl'den söz ederken onun sahâbe olmadığına dair herhangi bir bilgiye yer vermemektedir.⁶² İbn Abdülber'in sebebi tespit edilemeyen bu tutumu bir çelişki olarak görüldüğü söylenebilir.

Ebü't-Tufeyl ile ilgili zikredilen bilgilere bütüncül bir şekilde bakıldığında bazı istisnalar dışında genelin onun sahâbî olduğu yönünde fikir beyan ettiği görülmektedir. İbn Hacer ve el-Aynî'nin düşüncesi de bu yönde olacak ki Ebü't-Tufeyl'in sahâbî olmadığını söyleyenleri hata yapmakla tenkit etmiştir. Mevcut verilere dayanarak, İslâm âlimleri arasında Ebü't-Tufeyl'in İclî ve İbn Abdülber tarafından sahâbî olarak nitelendirilmediği tespit edilmiştir. Her ne kadar yaklaşımlarına açıklık getirmemişlerse de onların bu tutumu, kanaatimizce sahâbe tanımı için ileri sürdükleri spesifik bazı koşullardan kaynaklanmaktadır.

3. Ebü't-Tufeyl'in Rivayetleri

İslâm dünyasının önemli şahsiyetlerinden biri olan Ebü't-Tufeyl, yaklaşık doksan beş sene gibi uzun bir yaşam sürmüştür. Sahâbe neslinin son kuşağı ve hatta Mekke'de en son vefat eden sahâbî olması nedeniyle hem sahâbe dönemine hem de tabiîn dönemine şahit olmuştur. Uzun ömürlü olması ve iki nesle yetişmesi onun hadis nakletme konusunda velut olmasını gerekli kılmıştır. Bu bağlamda, Ebü't-Tufeyl'in rivayetleri incelendiğinde, onun Hz. Ali taraftarlığı ve hatta Muhtâr es-Sekâfi'nin düşüncelerini benimsediği iddialarına rağmen, rivayetlerinin dikkate alındığı ve kabul gördüğü söylenebilir.

Ebü't-Tufeyl'in bize intikal eden hadisleri, başta Kütüb-i Sitte olmak üzere birçok hadis mecmuasında yer almıştır. Ebü't-Tufeyl, bu hadislerini doğrudan Hz. Peygamber'den nakletmekle beraber bir sahâbî veya iki sahâbî üzerinden de Hz. Peygamber'e isnad ettiği rivayetleri bulunmaktadır. Ebü't-Tufeyl'in isnad zincirini şöyle bir şema ile göstermek mümkündür:

55 İbn Hacer, *Fethu 'l-bârî bi-şerhu Sahîhi 'l-Buhârî*, 1/462; 2/75; 7/5; Aynî, *'Umdetü 'l-kârî fî şerhi Sahîhi 'l-Buhârî*, 3/419.

56 İbn Hacer, *Fethu 'l-bârî bi-şerhu Sahîhi 'l-Buhârî*, 1/412; el-Cezâirî, *Tevcihü 'n-Nazar ilâ usûli 'l-eser*, 256.

57 İbnü's-Salâh'ın sahâbe tanımı için bk. İbnü's-Salâh, *Ulûmü 'l-hadis*, 293.

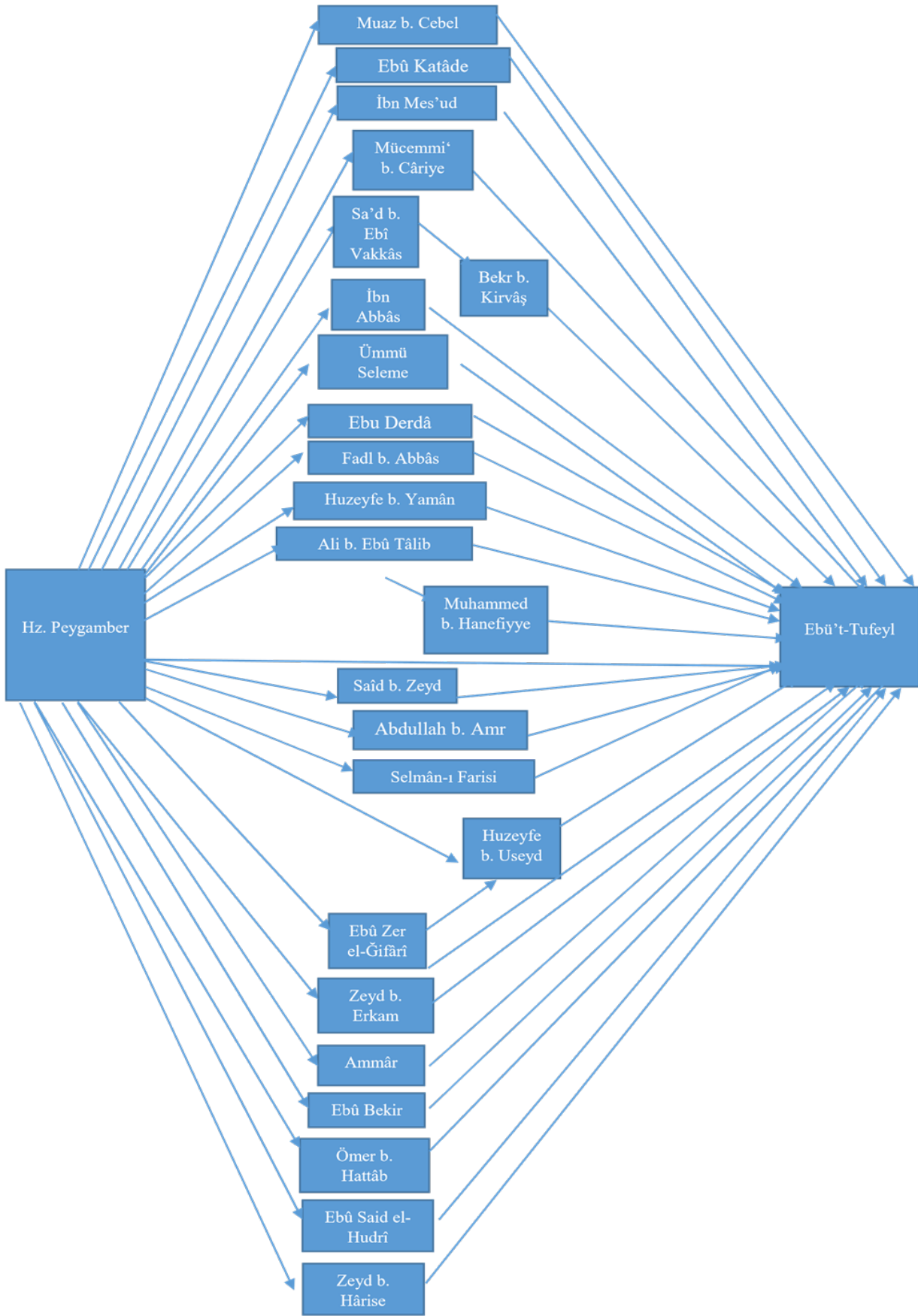
58 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve 'n-nihâye*, 5/181.

59 İclî, *Ma 'rifetü 's-sikât*, 2/15.

60 İbn Abdülber en-Nemerî, *et-Temhîd*, 12/194.

61 İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstîâb fî ma 'rifeti 'l-ashâb*, 1/1.

62 İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstîâb fî ma 'rifeti 'l-ashâb*, 1/241.



Görüldüğü gibi Ebü't-Tufeyl, Ebü't-Tufeyl'in, doğrudan Hz. Peygamber'den hadis rivayet ettiği gibi, tespit edilebildiği kadarıyla yirmi iki farklı sahâbîden de hadis aldığı görülmektedir. Bu hadisler, başta Kütüb-i Sitte olmak üzere erken dönem hadis mecmualarında farklı başlıklarda yer almıştır. İslâm âlimleri tarafından değer verilen ve istishâd edilen Ebü't-Tufeyl'in rivayetlerinin, eserler ve konulara göre dağılımı tespit edilebildiği kadarıyla şu şekilde sıralanabilir:

	Musannif	Eser	Rivayet Sayısı	Rivayetin Konusu
1.	Buhârî (ö. 256)	<i>Sahîh-i Buhârî</i>	1	1. İlim ⁶³
2.	Müslim (ö. 261)	<i>Sahîh-i Müslim</i>	13	1. Tavaf, sa'y, remel ve rükünleri selamlama ⁶⁴ 2. Mu'cize ⁶⁵ 3. İnsanın yaratılışı ve kaderi ⁶⁶ 4. Fiten ve kıyamet alametleri ⁶⁷ 5. Namazların cem edilmesi ⁶⁸ 6. Ahde vefa ⁶⁹ 7. Zebâih ⁷⁰ 8. Şemâil ⁷¹ 9. Münafıkların sıfatları ⁷²
3.	Ebû Dâvûd (ö. 275) <i>Sünen-i Ebû Dâvûd</i>		11	1. Namazların cem edilmesi ⁷³ 2. Remel, tavaf ve rükünleri selamlama ⁷⁴ 3. Ganimet ⁷⁵ 4. Ehl-i beyt ⁷⁶ 5. Fiten, melâhim ve kıyamet ⁷⁷ 6. Şemâil ⁷⁸ 7. Anne-babaya iyilik ⁷⁹

63 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, thk. Said Abdurrahman Musa el-Kazekî (Beyrut: Mektebetu'l-İslâmî, 1405), "İlim", 49 (no. 127).

64 Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahihu Müslim* (Riyad: Dâru'l-efkarü'd-devliyye, 1419), "Hac", 1264; 1265; 1269; 1275.

65 Müslim, *Sahihu Müslim*, "Fezâil", 706.

66 Müslim, *Sahihu Müslim*, "Kader", 2644; 2645.

67 Müslim, *Sahihu Müslim*, "Fiten", 2901.

68 Müslim, *Sahihu Müslim*, "Salat", 706.

69 Müslim, *Sahihu Müslim*, "Cihâd", 1787.

70 Müslim, *Sahihu Müslim*, "Udhîye", 1978.

71 Müslim, *Sahihu Müslim*, "Fezâil", 2340.

72 Müslim, *Sahihu Müslim*, "Sıfâtü'l-münâfikîn", 2779.

73 Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Salat", 5 (No. 1208; 1210; 1222).

74 Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Hac", 52 (No. 1887; 1891; 1892).

75 Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Harac", 19 (No. 2975).

76 Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Mehdî", 1 (No. 4285).

77 Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Melâhim", 12 (No. 4313).

78 Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Edeb", 35 (No. 4866).

79 Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Edeb", 130 (No. 5146).

4.	Tirmizî (ö. 279)	<i>Sünen-i Tirmizî</i>	10	1. Ehl-i beyt ve Hz. Ali'nin fazileti ⁸⁰ 2. Mekke'nin fazileti ⁸¹ 3. Arazide namaz ⁸² 4. Namazların cem edilmesi ⁸³	5. Tevaf, remel ve rükünleri selamlama ⁸⁴ 6. Ridâ ⁸⁵ 7. İhsan ve affetme ⁸⁶ 8. Fiten ve kıyamet ⁸⁷
5.	Nesâî (ö. 303)	<i>Sünen-i Nesâî</i>	2	1. Namazların cem edilmesi ⁸⁸ 2. Fiten kıyamet ve haşır ⁸⁹	
6.	İbn Mâce	<i>Sünen-i İbn Mâce</i>	7	1. Kur'an eğitimi ⁹⁰ 2. Gıyabi cenaze namazı ⁹¹ 3. Remel ⁹²	4. Yürüyerek hac etme ⁹³ 5. Fiten ve kıyamet alametleri ⁹⁴
7.	Mâlik b. Enes (ö. 179)	<i>Muvattâ</i>	1	1. Namazların cem edilmesi ⁹⁵	
8.	Şâfiî (ö. 204)	<i>Müsned</i>	2	1. Namazların cem edilmesi ⁹⁶	
9.	Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204)	<i>Müsned</i>	5	1. Mudar kabilesi ⁹⁷ 2. Fiten ve kıyamet alametleri ⁹⁸ 3. Gıyabi cenaze namazı ⁹⁹ 4. Tavaf, sa'y, remel ve rükünleri selamlama ¹⁰⁰ 5. Namazların cem edilmesi ¹⁰¹	

80 Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *es-Sünen* (Mısır: Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bali, 1395), "Menâkıb", 20 (No. 3713).

81 et-Tirmizî, *es-Sünen*, "Menâkıb" 69 (No. 3926).

82 et-Tirmizî, *es-Sünen*, "Salat", 249 (No. 334).

83 et-Tirmizî, *es-Sünen*, "Salat", 394 (No. 553; 554).

84 et-Tirmizî, *es-Sünen*, "Hac", 35 (No. 858); 40 (No. 865).

85 et-Tirmizî, *es-Sünen*, "Ridâ", 6 (No. 1153).

86 et-Tirmizî, *es-Sünen*, "Birr", 63 (No. 2007).

87 et-Tirmizî, *es-Sünen*, "Fiten", 21 (No. 2183).

88 Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *el-Müctebâ (Sunen-i-Nesâî)*, thk. Abdulfettah Ebu Ğudde (Halep: Mektebetu Metbuatü'l-İslamiyye, 1406), "Salat" 42 (No. 587).

89 en-Nesâî, *el-Müctebâ (Sunen-i-Nesâî)*, "Fiten" 118 (No. 2086).

90 Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen* (Daru İhyai't-turasi'l-arabiyye, ts.), "İlim", 16 (No. 218).

91 İbn Mâce, *Sünen*, "Salat", 33 (No. 1536; 1537).

92 İbn Mâce, *Sünen*, "Hac", 29 (No. 2953).

93 İbn Mâce, *Sünen*, "Hac", 108 (No. 3119).

94 İbn Mâce, *Sünen*, "Fiten", 25 (No. 4041); "Fiten", 28 (No. 4055).

95 Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî Mâlik, *el-Muvattâ'*, thk. Muhammed Fuad Abdülbakî (Mısır: Daru İhyai't-turasi'l-arabiyye, 1417), "Salat", 478.

96 Muhammed b. İdris Şâfiî, *Müsned* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.), 1/29 (No. 113); 1/387 (No. 1782).

97 Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd Tayâlisî, *Müsned* (Beyrut: Dârü'l-hicer, 1999), 1/336 (No. 421).

98 Tayâlisî, *Müsned*, 2/394 (No. 1163).

99 Tayâlisî, *Müsned*, 2/395 (No. 1164).

100 Tayâlisî, *Müsned*, 4/414 (No. 2820).

101 Tayâlisî, *Müsned*, 1/463 (No. 570).

10.	Abdürrezzâk b. Hammâm (ö. 211)	<i>Musannef</i>	14	1. Beytü'l-ma'mur ¹⁰² 2. İrtidâd ¹⁰³ 3. Setr-i avret ¹⁰⁴ 4. Namazların cem edilmesi ¹⁰⁵ 5. Umre ¹⁰⁶	6. Rükünleri selamlama ¹⁰⁷ 7. Kâbe'nin inşası ¹⁰⁸ 8. Zemzem ¹⁰⁹ 9. Zaruret ¹¹⁰ 10. Evladının malı ¹¹¹ 11. Kabileler ¹¹²
11.	Humeydî (ö. 219)	<i>Müsned</i>	4	1. Zülüm ¹¹³ 2. Tavaf, Sa'y, Remel ve rükün selamlama ¹¹⁴ 3. İnsanın yaratılışı ve kaderi ¹¹⁵ 4. Fiten ve kıyamet alametleri ¹¹⁶	
12.	İshâk b. Râhûye (ö. 238)	<i>Müsned</i>	1	1. Kâbe'nin inşası ¹¹⁷	

102 Abdurrezzâk İbn Hammâm, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman el-Âzamî (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403), 5/28-29 (No. 8873; 8875).

103 İbn Hammâm, *el-Musannef*, 10/171 (No. 18715).

104 İbn Hammâm, *el-Musannef*, 1/286 (No. 1105).

105 İbn Hammâm, *el-Musannef*, 2/545 (No. 4398; 4399).

106 İbn Hammâm, *el-Musannef*, 5/22 (No. 8851).

107 İbn Hammâm, *el-Musannef*, 5/45 (No. 8944).

108 İbn Hammâm, *el-Musannef*, 5/102 (No. 9106).

109 İbn Hammâm, *el-Musannef*, 5/116-117 (No. 9118; 9120).

110 İbn Hammâm, *el-Musannef*, 7/407 (No. 13653).

111 İbn Hammâm, *el-Musannef*, 9/131 (No. 16631).

112 İbn Hammâm, *el-Musannef*, 11/52 (no. 19889).

113 Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr b. İsâ el-Kureşî Humeydî, *Müsned* (Dimeşk: Dârü's-sekâ, 1996), 1/39 (No. 74).

114 Humeydî, *Müsned*, 1/237 (No. 511).

115 Humeydî, *Müsned*, 2/364 (No. 826).”publisher”:"Dârü's-sekâ”,”publisher-place”:"Dimeşk”,”title”:"Müsned”,”author”:[{“family”:"Humeydî”,”given”:"Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr b. İsâ”,”dropping-particle”:"el-Kureşî"}],”issued”:{“date-parts”:[["1996"]]},”locator”:"2/364 (No. 826)

116 Humeydî, *Müsned*, 2/364 (No. 827).

117 Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled et-Temîmî İbn Râhûye, *Müsned* (Medine: Mektebetü'l-imân, 1416), 3/993 (No. 1720).

13.	İbn Ebû Şeybe (ö. 235)	Musannef	35	<ol style="list-style-type: none"> 1. Sahur¹¹⁸ 2. İrtidâd¹¹⁹ 3. Ahde vefa¹²⁰ 4. Deniz suyu¹²¹ 5. Namazların cem edilmesi¹²² 6. Tekfin¹²³ 7. Gıyabi cenaze namazı¹²⁴ 8. Tavafl¹²⁵ 9. Zemzem¹²⁶ 10. Şeytan taşlama¹²⁷ 11. Kâbe'ye girerken orda namaz kılma¹²⁸ 	<ol style="list-style-type: none"> 12. Yılan öldürme¹²⁹ 13. Gasp ve hırsızlık¹³⁰ 14. Zülkarneyn¹³¹ 15. Ehl-i beyt ve Hz. Ali'nin fazileti¹³² 16. Savaşmadan önce İslâm'a davet¹³³ 17. Haşîr¹³⁴ 18. İlkler¹³⁵ 19. Münaffıkların kimlikleri¹³⁶ 20. Fiten ve kıyamet alametleri¹³⁷ 21. Hariciler¹³⁸
14.	İbn Ebû Şeybe (ö. 235)	Müsned	3	<ol style="list-style-type: none"> 1. Kıyamet alametleri¹³⁹ 2. İnsanın yaratılışı ve kaderi¹⁴⁰ 3. Gıyabi cenaze namazı¹⁴¹ 	

118 Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef* (Cidde: Dâru'l-kible, 1427), 6/212 (No. 9028).

119 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 14/602 (No. 29616); 17/435 (no. 33407).

120 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 17/468 (No. 33527); 20/334 (No. 37869).

121 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/106 (No. 1389).

122 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/390 (No. 8314); 20/75 (No. 37262).

123 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 7/167 (No. 11167).

124 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 7/421 (No. 12076).

125 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 8/159 (No.13417).

126 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 8/390 (No. 14337); 20/190 (No. 37600).

127 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 8/677 (No. 15573).

128 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 8/715 (No. 15757).

129 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 10/459 (No. 20265).

130 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 11/324 (No. 22449).

131 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 16/569 (No. 32576; 32577).

132 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 17/134 (No. 32791); 21/292 (No. 38803).

133 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 17/545 (No. 33733).

134 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 19/111 (No. 35537).

135 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 19/597 (No. 37162; 37163).

136 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 20/614 (No. 38259).

137 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 21/44 (No. 38295); 21/109 (No. 37440); 21/165 (No. 38555); 21/191 (No. 38619); 21/228 (No. 38674); 21/239 (No. 38691); 21/242 (No. 38697); 21/258 (No. 38732).

138 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 21/438 (No. 39059).

139 Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe, *el-Müsned* (Riyad: Dâru'l-Vaṭan, 1418), 3/68 (No. 820).

140 İbn Ebî Şeybe, *el-Müsned*, 3/69 (No. 821).

141 İbn Ebî Şeybe, *el-Müsned*, 3/195 (No. 917).

15.	Ahmed b. Hanbel (ö.241)	<i>Müsned</i>	65	<ol style="list-style-type: none"> 1. Tavaf, selamlama ve remel¹⁴² 2. Haşîr¹⁴³ 3. Namazların cem edilmesi¹⁴⁴ 4. Münafıkların kimlikleri¹⁴⁵ 5. Ahde vefa¹⁴⁶ 6. Tebük seferi¹⁴⁷ 7. Ebü't-Tufeyl'in doğum tarihi¹⁴⁸ 8. Hilâfet¹⁴⁹ 9. Hz. Peygamber'in lanet ettiği kimseler¹⁵⁰ 10. Rüya¹⁵¹ 11. Şerden sakınma¹⁵² 12. Ganimet¹⁵³ 	<ol style="list-style-type: none"> 13. Kıraat ve kitapla amel¹⁵⁴ 14. Ehl-i beyt ve Hz. Ali¹⁵⁵ 15. Zebâih¹⁵⁶ 16. Zülüm¹⁵⁷ 17. Telbiye ve cemerat¹⁵⁸ 18. Kıyamet alametleri¹⁵⁹ 19. İnsanın kaderi¹⁶⁰ 20. Gıyabi cenazenamazı¹⁶¹ 21. Mudar kabilesi¹⁶² 23. Hediye¹⁶³ 24. Şemâil¹⁶⁴ 25. Kâbe'nin inşası¹⁶⁵ 26. Arap acem¹⁶⁶ 27. Kimin daha hayırlı olduğunu bilememe¹⁶⁷ 28. Hariciler¹⁶⁸
16.	Abd b. Humeyd (ö. 249)	<i>Müsned</i>	1	1. Namazların cem edilmesi ¹⁶⁹	

142 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/471 (No. 2029); 4/498 (No. 2782); 28/73 (No. 16858); 39/216 (No. 23798); 39/219 (No. 23802); 39/223 (No. 23806); 4787 (No. 2210); 4/94 (No. 2220); 4/425 (No. 2688); 4/437 (No. 2707); 4/498 (No. 2782); 5/9 (No. 2787); 5/58 (No. 2868); 5/197 (No. 3074); 5/447 (No. 3492); 5/469-471 (No. 3532; 3533; 3534; 3535); 28/73 (No. 16858); 28/106 (No. 16897).

143 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/360 (No. 21456).

144 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/322 (No. 21997); 36/338 (No. 22012); 36/364 (No. 22036); 36/383 (No. 22062); 36/389 (No. 22070); 36/413 (No. 22094).

145 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 38/346 (No. 23321).

146 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 38/377 (No. 23354).

147 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 38/404 (No. 23395); 39/211 (No. 23792); 38/412 (No. 23409).

148 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 39/217 (No. 23799).

149 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 38/426 (No. 23432).

150 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 39/212 (No. 23793).

151 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 39/213 (No. 23795).

152 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 39/214 (No. 23796).

153 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/191 (No. 14).

154 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/355 (No. 232).

155 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/163 (No. 773); 2/263 (No. 952); 32/56 (No. 19302).

156 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/264 (No. 954); 2/432 (No. 1307).

157 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/125 (No. 1550).

158 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/315 (No. 1798); 5/41 (No. 2841).

159 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 26/63-67 (No. 16141; 16143; 16144); 39/301 (No. 23878).

160 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 26/68 (No. 16145).

161 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 26/68-69 (No. 16145; 16146); 27/151 (No. 16606); 38/248 (No. 23195).

162 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 38/342 (No. 23316).

163 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 39/108 (No. 23704).

164 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 39/215 (No. 23797).

165 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 39/218 (No. 23800).

166 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 39/218 (No. 23081).

167 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 39/220 (No. 23803).

168 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 39/222 (No. 23805).

169 Ebü Muhammed Abd b. Humeyd b. Nasr el-Kissî Abd b. Humeyd, *el-Müsnedü'l-kebir* (Beyrut: Mektebetü'n-nehdatü'l-arabiyye, 1408), 1/71 (No. 122).

17.	Dârimî (ö. 280)	<i>Sünen-i Dârimî</i>	1	1. Namazların cem edilmesi ¹⁷⁰	
18.	Bezzâr (ö.292)	<i>Müsned</i>	35	<ol style="list-style-type: none"> 1. Şemâil¹⁷¹ 2. Kına¹⁷² 3. Arap ve Acem¹⁷³ 4. Küçük yaşta Hz. Peygamber'i görmek¹⁷⁴ 5. Miras¹⁷⁵ 6. Zebâih¹⁷⁶ 7. Hz. Ali ve ehl-i beyt'in fazileti¹⁷⁷ 8. Zülüm¹⁷⁸ 9. Duhân süresinin fazileti¹⁷⁹ 	<ol style="list-style-type: none"> 10. İnsanın yaratılışı¹⁸⁰ 11. Tavaf ve rüknü selamlama¹⁸¹ 12. Zemzem¹⁸² 13. Allah'ın kitabını öğrenme ve amel etme¹⁸³ 14. Tebuk seferi¹⁸⁴ 15. Ahde vefa¹⁸⁵ 16. Rüya¹⁸⁶ 17. Tebliğ¹⁸⁷ 18. Şeytan taşlama¹⁸⁸ 19. İslâm'a girme¹⁸⁹ 20. Haşîr¹⁹⁰
19.	Nesâî	<i>Sünenü'l-Kübrâ</i>	9	<ol style="list-style-type: none"> 1. Haşîr¹⁹¹ 2. Hz. Ali'nin fazileti¹⁹² 3. Namazların cem edilmesi¹⁹³ 4. Ehl-i beyt¹⁹⁴ 5. Tefsir¹⁹⁵ 	

170 Ebû Saïd Osmân b. Saïd b. Hâlid Dârimî, *es-Sünen*, thk. Huseyin Selim Esed Ed-Dârânî (Riyâd: Dârü'l-muğni, 2000), "Salat", 182 (No. 1556).

171 Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr, *el-Müsned* (Medine: Mektebetü'l-ülüm ve'l-hikem, 1423), 7/205 (no. 2775; 2776).

172 el-Bezzâr, *el-Müsned*, 7/206 (no. 2777).

173 el-Bezzâr, *el-Müsned*, 7/ 211 (no. 2785).

174 el-Bezzâr, *el-Müsned*, 7/212 (no. 2787).

175 el-Bezzâr, *el-Müsned*, 1/124 (no. 54); 1/201 (no. 54).

176 el-Bezzâr, *el-Müsned*, 2/134-135 (no. 494;495).

177 el-Bezzâr, *el-Müsned*, 2/133-134 (no. 492; 493; 494).

178 el-Bezzâr, *el-Müsned*, 4/60 (no. 1227); 7/225 (no. 2797); 7/226 (no. 2798); 7/229 (no. 2802).

179 el-Bezzâr, *el-Müsned*, 4/168 (no. 1334).

180 el-Bezzâr, *el-Müsned*, 4/280 (no. 1447).

181 el-Bezzâr, *el-Müsned*, 7/208 (no. 2779); 7/210 (no. 2783; 2784).

182 el-Bezzâr, *el-Müsned*, 7/209 (no. 2782).

183 el-Bezzâr, *el-Müsned*, 7/226 (no. 2799); 1/371 (no. 249).

184 el-Bezzâr, *el-Müsned*, 7/227 (no. 2800); 7/229-230 (no. 2803; 2804).

185 el-Bezzâr, *el-Müsned*, 7/228 (no. 2801).

186 el-Bezzâr, *el-Müsned*, 7/230 (no. 2805).

187 el-Bezzâr, *el-Müsned*, 9/341 (no. 3897); 2/132 (no. 490).

188 el-Bezzâr, *el-Müsned*, 6/108 (no. 2167).

189 el-Bezzâr, *el-Müsned*, 7/208 (no. 2780).

190 el-Bezzâr, *el-Müsned*, 9/336 (no. 3891).

191 Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Muessetu er-Risâle, 1421), 1/668 (no. 2224).

192 en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 5/134 (no. 8424); 5/130 (no. 8410).

193 en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 1/488 (no. 1576).

194 en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 5/45 (no. 8092).

195 en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 6/372 (no. 11203); 6/424 (no. 11316); 6/474 (no. 11463) 6/456 (no. 11418).

20.	Ebû Ya'lâ el-Mevsilî (ö. 307)	Müsned	9	1. Ganimet ¹⁹⁶ 2. Anne-babaya iyilik ¹⁹⁷ 3. Remel ¹⁹⁸ 4. Mekke'nin fethi ¹⁹⁹	5. Tavaf ve Hacerü'l-esved'i selamlama ²⁰⁰ 6. Fazâilü's-sahâbe ²⁰¹ 7. Remel ²⁰² 8. Su-i hıfz ²⁰³ 9. Zebâih ²⁰⁴
21.	İbn Huzeyme (ö. 311)	Sahîh-i İbn Huzeyme	10	1. Namazların cem edilmesi ²⁰⁵ 2. Tavaf, remel ve rükünleri selamlama ²⁰⁶ 3. Hervele ²⁰⁷ 4. Kâbe'nin yapısı ²⁰⁸	
22.	Ebû Avvâne (ö. 316)	Müsned	15	1. Sa'y ve tavaf ²⁰⁹ 2. Ahde vefa ²¹⁰ 3. Zebâih ²¹¹ 4. Ruknî yemanî ve Hacerü'l-esved'i selamlama ²¹² 5. Kur'an'ı öğrenme, öğretme ve kıraat yapma ²¹³ 6. Ruknî Yemanî'yi selamlama	
23.	eş-Şâfi (ö. 335)	Müsned	4	1. Namazların cem edilmesi ²¹⁴ 2. Zülkarneyn ²¹⁵	

196 Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî Ebû Ya'lâ, *el-Müsned* (Beyrut: Dârü'l-me'mun li't-turâs, 1410), 1/40 (no. 37); 12/119 (no. 6752).

197 Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 2/195 (no. 900).

198 Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 2/196 (no. 901).

199 Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 2/296 (no. 902).

200 Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 2/197 (no. 903).

201 Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 2/198 (no. 904).

202 Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 4/449 (no. 2574).

203 Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 11/88 (no. 6219).

204 Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 1/450 (no. 602).

205 Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbü'rî İbn Huzeyme, *es-Sahîh* (Beyrut: Mektebetü'l-islâmî, 1400), 2/81-82 (no. 966; 968); 3/101 (no. 1704).

206 İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, 4/208 (no. 2700); 4/211 (no. 2707); 4/239 (no. 2779); 4/241 (no. 2782; 2783).

207 İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, 4/139 (no. 2535).

208 İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, 4/337 (no. 3022).

209 Ya'küb b. İshâk b. İbrâhîm el-İsferâyînî Ebû Avâne, *el-Müsned* (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1419), 2/365-366 (no: 3455; 3456; 3457; 3459; 3460; 3461).

210 Ebû Avâne, *el-Müsned*, 4/317-318 (no: 6836; 6837).

211 Ebû Avâne, *el-Müsned*, 5/75-76 (no: 7845; 7846; 7847; 7848).

212 Ebû Avâne, *el-Müsned*, 2/559 (no: 3431; 3432).

213 Ebû Avâne, *el-Müsned*, 2/444 (no: 3762).

214 Ebû Saîd el-Heysen b. Küleyb b. Süreyç eş-Şâfi, *el-Müsned* (Medine: Mektebetü'l-ulum ve'l-hikem, 1410), 3/239-240 (no: 1338; 1339; 1340).

215 eş-Şâfi, *el-Müsned*, 2/96 (no: 620).

24.	İbn Hibbân (ö. 354)	<i>Sahîn-i İbn Hibbân</i>	18	1. Hadis yazımının yasaklanması ²¹⁶ 2. Namazın terki ²¹⁷ 3. Namazların cem edilmesi ²¹⁸ 4. Mekke'nin fazileti ²¹⁹	5. Remel ve tevat ²²⁰ 6. Hz. Ali'nin fazileti ²²¹ 7. Zebâih ²²² 8. Mu'cize ²²³ 9. Kıyamet alametleri ²²⁴ 10. Kur'an kıraati ²²⁵
-----	------------------------	-------------------------------	----	--	--

216 Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sâhîh* (Beyrut: Müessesetür'-risâle, 1414), 1/267 (no: 65).

217 İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sâhîh*, 4/313 (no: 1458).

218 İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sâhîh*, 4: 462 (no: 1591); 4/465 (no: 1593); 4/469 (no: 1595).

219 İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sâhîh*, 9/23 (no: 3709).

220 İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sâhîh*, 9/119 (no: 3811); 9/21 (no: 3814); 9/120 (no: 3812); 9/153 (no: 3845).

221 İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sâhîh*, 12/381 (no: 5570); 14/570 (no: 6604); 15/375 (no: 6931).

222 İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sâhîh*, 13/216 (no: 5896).

223 İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sâhîh*, 14/466 (no: 6531); 14/475 (no: 6537).

224 İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sâhîh*, 15/200 (no: 6791).

225 İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sâhîh*, 3/49 (no: 772).

25.	et-Taberânî (ö. 360)	Mu'cemü'l-evsat	29	1. Hz. Ali'nin fazileti ²²⁶ 2. İnsanın yaratılışı ²²⁷ 3. Aşere-i mubaşşere ²²⁸ 4. Kıyamet günü sorgusu ²²⁹ 5. Peygamber'in lanet okuduğu kimseler ²³⁰ 6. Ebü't-Tufeyl'in Hz. Peygamber'i görmesi ²³¹ 7. Gasp ²³² 8. Fitne ve nifâk ²³³ 9. Duhân süresinin fazileti ²³⁴ 10. Namazların cem edilmesi ²³⁵ 11. Remel ²³⁶ 12. Hz. Ebu Bekir ve Ömer'in fazileti ²³⁷ 22. Hayâ ²³⁸	13. Arafe ve aşure orucu ²³⁹ 14. İlim ²⁴⁰ 15. Kabe'yi gürünce okunacak dua ²⁴¹ 16. Sıla-i rahim ²⁴² 17. Eşlerin birlikte gusül almaları ²⁴³ 18. Şehitlik ²⁴⁴ 19. Mina ²⁴⁵ 20. Ahde vefa ²⁴⁶ 21. Haşîr ²⁴⁷
-----	----------------------	-----------------	----	--	--

226 Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat* (Kahire: Dârü'l-haremeyn, 1415), 1/237 (no:775); 2/275 (no: 1966); 2/336 (no: 2155); 4/187 (no: 3934).

227 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 2/148 (no: 1535); 3/107 (no: 2631).

228 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 2/289 (no: 2009).

229 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 2/348 (no: 2191).

230 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 3/11 (no: 2309).

231 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 3/45 (no: 2424).

232 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 3/236 (no: 3022).

233 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 4/154 (no:3853).

234 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 4/164 (no: 3875).

235 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 5/11 (no:4532); 5/12 1(no: 4533); 6/267 (no: 6378); 7/76 (no: 6901).

236 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 5/192 (no:5050).

237 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 5/374 (no: 5601).

238 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 9/153 (no: 9400).

239 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 6/10 (no: 5646).

240 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 6/37 (no: 5722).

241 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 6/183 (no: 6132).

242 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 6/363 (no: 6623).

243 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 7/340 (no: 7669).

244 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 7/343 (no: 7676).

245 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 7/377 (no: 7775).

246 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 8/213 (no: 8436).

247 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 8/214 (no: 8437).

26.	et-Taberânî (ö. 360)	Mu'cemü'l-kebir	65	1. Hz. Ali'nin fiziki yapısı ²⁴⁸ 2. Hz. Ali'ye biat ²⁴⁹ 3. İnsanları gözetleme ²⁵⁰ 4. Şehitlik ²⁵¹ 5. Tebliğ ²⁵² 6. Kitap ve sünnet ²⁵³ 7. Ahde vefa ²⁵⁴ 8. Kıyamet alametleri ²⁵⁵ 9. İnsanın yaratılışı ²⁵⁶ 10. Gıyabî cenaze namazı ²⁵⁷ 11. Hz. Ali'nin fazileti ²⁵⁸ 12. İnsanlara eziyet etmek ²⁵⁹ 13. Rüya ²⁶⁰ 14. Veda hacı ²⁶¹ 15. Kabe'yi görünce yapılacak dua ²⁶²	16. Hz. Peygamber'e ümmetin gösterilmesi ²⁶³ 17. Duhân süresinin fazileti ²⁶⁴ 18. Peygamberlerin sadakayı kabul etmemeleri ²⁶⁵ 19. Selman'ın Müslüman oluşu ²⁶⁶ 20. Kebâir günahlar ²⁶⁷ 21. Mekke'nin fazileti ²⁶⁸ 22. Remel ²⁶⁹ 23. Tavaf ²⁷⁰ 24. Ruknî yemanî ve Hacerü'l-esved'iselemlama ²⁷¹ 25. Zemzem ²⁷² 26. Namazların cem edilmesi ²⁷³ 27. Şirk ²⁷⁴ 28. Hz. Fatıma'nın fazileti ²⁷⁵ 29. Hz. Peygamber'in vefatı ²⁷⁶
-----	----------------------	-----------------	----	---	---

248 Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir* (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1404), 1/95 (no: 160).

249 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 1/105 (no: 169).

250 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 1/108 (no: 181).

251 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 1/152 (no: 352).

252 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 2/155 (no: 1647).

253 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 3/66 (no: 2681); 3/67 (no: 2683).

254 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 3/164 (no: 3009).

255 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 3/170 (no: 3028; 3029; 3031; 3033; 3034; 3035); 3/175 (no: 3037).

256 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 3/175 (no: 3038); 3/176 (no: 3039; 3040); 3/178 (no: 3045); 9/100 (no: 8530).

257 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 3/178-179 (no: 3046; 3047; 3048); 5/218 (no: 5142); 19/446 (no: 1085).

258 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 3/179 (no: 3049); 5/165 (no: 4968; 4970); 23/380 (no: 901).

259 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 3/179 (no: 3050).

260 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 3/179 (no: 3051).

261 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 3/180 (no: 3053); 5/166 (no: 4971).

262 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 3/181 (no: 3053).

263 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 3/181 (no: 3054; 3055).

264 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 5/88 (no: 4666).

265 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 6/228 (no: 6071).

266 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 6/231 (no: 6076).

267 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 9/156 (no: 8783; 8784).

268 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 10/267 (no: 10624); 10/170 (no: 10633).

269 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 10/267-269 (no: 10625; 10626; 10627; 10628; 10629).

270 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 10/269-270 (no: 10630; 10631).

271 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 10/271 (no: 10634; 10635; 10636).

272 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 10/271 (no: 10637).

273 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 20/57 (no: 101; 102; 103; 104; 105; 106; 107; 108).

274 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 20/59 (no: 109).

275 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 22/417 (no: 1030).

276 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 23/379 (no: 897).

27.	Dârekutnî (ö. 385)	Sünen-i Darekutnî	9	1. İçine canlı bir şeyin düştüğü suyun durumu ²⁷⁷ 2. Deniz suyunun temiz oluşu ²⁷⁸ 3. Bismelenin cehrî okunması ²⁷⁹ 4. Namazların cem edilmesi ²⁸⁰ 5. Kunut ²⁸¹ 6. Bayram namazı ²⁸²
28.	Beyhâkî (ö. 458)	Sünenü'l-kübrâ	24	1. Taharet ²⁸³ 2. Zemzem'in fazileti ²⁸⁴ 3. Namazların cem edilmesi ²⁸⁵ 4. Hacerü'l-esved'i selamlama ²⁸⁶ 5. Tavafta remel yapma ²⁸⁷ 6. Tavaftan önce uzanma ²⁸⁸ 7. Binek üstünde tavaf yapmak ²⁸⁹ 8. Şeytan taşlama ²⁹⁰ 9. Haccı bozan şeyler ²⁹¹ 10. Ganimet ²⁹² 11. İnsanın yaratılışı ²⁹³ 12. Kurbân ²⁹⁴ 13. Deniz ölüsü ²⁹⁵

277 Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1424), 1/40 (no: 65).

278 ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/44 (no:72).

279 ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/67 (no: 1157; 1159).

280 ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/241-242 (no: 1462;1464).

281 ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/373-374 (no: 1699).

282 ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/389-390 (no: 1733;1734).

283 Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhâkî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Âtâ (Mekke: Dâru'l-bâz, 1414), 1/4 (no: 4).

284 Beyhâkî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 1/266 (no: 1307).

285 Beyhâkî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 1/387 (no: 1888); 3/162 (no: 5734; 5735; 5736; 5737; 5738); 3/163 (no: 5760).

286 Beyhâkî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 5/76 (no: 9508).

287 Beyhâkî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 7/78 (no: 9516); 5/81 (no: 9539).

288 Beyhâkî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 5/79 (no: 9522).

289 Beyhâkî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 5/100 (no: 9647; 9648; 9650).

290 Beyhâkî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 5/128 (no: 9815; 9816); 5/153 (no: 9977).

291 Beyhâkî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 5/167 (no: 10064).

292 Beyhâkî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 6/303 (no: 13124).

293 Beyhâkî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 7/421 (no: 15821).

294 Beyhâkî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 9/250 (no: 19424).

295 Beyhâkî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 9/253 (no: 19441).

29.	Beyhâkî (ö. 458)	Şu'abü'l-îmân	28	<ol style="list-style-type: none"> 1. Deniz suyunun temiz oluşu²⁹⁶ 2. Namazların cem edilmesi²⁹⁷ 3. Cenaze kefenleme²⁹⁸ 4. Giyâbî cenaze namazı²⁹⁹ 5. Tevaf³⁰⁰ 6. Zemzemin fazileti³⁰¹ 7. Şeytan taşlama³⁰² 8. Haremde namaz³⁰³ 9. Yılan öldürme³⁰⁴ 10. Gasp³⁰⁵ 11. Zülkarneyn³⁰⁶ 12. Fezâilu Alî (r.a)³⁰⁷ 	<ol style="list-style-type: none"> 13. Müşriklerle savaşma- dan önce onları İslâm'a davet etme³⁰⁸ 14. Zühd³⁰⁹ 15. Sa'y³¹⁰ 16. Ebu Hanîfe'ye reddi- ye³¹¹ 17. İkindiden sonra na- maz³¹² 18. Münafıkların bilgisi³¹³ 19. Fiten³¹⁴ 20. Hâriciler³¹⁵
-----	------------------	---------------	----	--	---

Görüldüğü gibi erken dönem hadis mecmuaları üzerinde yapılan incelemeler sonucunda, Ebü't-Tufeyl'in rivayetlerine yirmi dokuz hadis kitabında toplamda 431 hadise (her bir isnad ayrı bir hadis olarak kabul edilmiştir) rastlanmıştır. Bu rivayetlerin isnadları birbirinden bağımsız olmasa da hadislerinin geniş bir hadis külliyatına dağılması ve onlarla istişhâd edilmesi zikredilmeye değerdir. Ebü't-Tufeyl'in rivayetleri, daha önce de belirtildiği gibi, büyük oranda merfû hadislerden oluşmakla birlikte, mevkûf rivayetlerin de göz ardı edilemeyecek kadar fazla olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Merfû olarak naklettiği hadislerin ise cüzi bir miktarını doğrudan Hz. Peygamber'den nakletmektedir. Bu nedenle, Ebü't-Tufeyl'i konu edinen ricâl eserleri, onun muhtemelen doğrudan Hz. Peygamber'den naklettiği hadisleri kastederek, on ila otuz arasında değişen hadis sayısına işaret etmektedirler. Ebü't-Tufeyl, naklettiği hadislerin büyük kısmını ise sahâbîler üzerinden Hz. Peygamber'e isnad etmektedir. Doğrudan Hz. Peygamber'e nispet ettiği hadislerde az da olsa sahâbe mürseline başvurduğu söylenebilir. Zira hadisin konusu, sebep-i vürudu veya vuku zamanı dikkate alındığında naklettiği bazı hadisleri, doğrudan Hz. Peygamber'den duyması ya da görmesi mümkün değildir. Bu da Ebü't-Tufeyl'in kendisi ile Hz. Peygamber arasında bir veya birden fazla sahâbeyi düşürerek hadisi doğrudan Hz. Peygamber'e nispet ettiği kanaati oluşturmaktadır.

Ebü't-Tufeyl'in ravisi olduğu rivayetlerin ana başlıkları dikkate alındığında namaz, hac, fiten, ehl-i beyt ve Hz. Ali'in fazileti gibi konular diğer mevzulara oranla daha çok nakledilmiş ve hadis eserlerinde yer edinmiştir. Ancak istişhâd edilen veya hadis mecmualarına konu olan söz konusu rivayetlerin sıhhat durumları birbirinden farklılık arz etmektedir. Nitekim bu hadislerden bazılarının isnadı problemlili iken diğer bazılarında ise metin problemi bulunmaktadır. Özellikle gadir-i hum, ehl-i beyt ve Hz. Ali'nin fazileti gibi konularda çokça zayıf ve uydurma hadisler bulunduğu hususunda muhaddislerin yaklaşımları belirgindir. Buna karşın seferde namazların cem edilmesi ve

296 Ebü Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhâkî, *Şu'abü'l-îmân* (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1423), 1/130 (no: 1389).

297 Beyhâkî, *Şu'abü'l-îmân*, 2/456 (no: 8314).

298 Beyhâkî, *Şu'abü'l-îmân*, 3/259 (no: 11167).

299 Beyhâkî, *Şu'abü'l-îmân*, 3/362 (no:12076).

300 Beyhâkî, *Şu'abü'l-îmân*, 3/563 (no:13417).

301 Beyhâkî, *Şu'abü'l-îmân*, 3/704 (no: 14337).

302 Beyhâkî, *Şu'abü'l-îmân*, 4/32 (no:15573).

303 Beyhâkî, *Şu'abü'l-îmân*, 4/61 (no: 15757).

304 Beyhâkî, *Şu'abü'l-îmân*, 5/403 (no: 20265).

305 Beyhâkî, *Şu'abü'l-îmân*, 6/566 (no:22449).

306 Beyhâkî, *Şu'abü'l-îmân*, 11/563 (no:32577).

307 Beyhâkî, *Şu'abü'l-îmân*, 12/82 (no: 32791).

308 Beyhâkî, *Şu'abü'l-îmân*, 12/364 (no: 33733).

309 Beyhâkî, *Şu'abü'l-îmân*, 13/ 247 (no: 35537).

310 Beyhâkî, *Şu'abü'l-îmân*, 13/134 (no: 37162).

311 Beyhâkî, *Şu'abü'l-îmân*, 14/165 (no: 37262).

312 Beyhâkî, *Şu'abü'l-îmân*, 14/257 (no: 37600).

313 Beyhâkî, *Şu'abü'l-îmân*, 14/599 (no: 38259).

314 Beyhâkî, *Şu'abü'l-îmân*, 15/19 (no: 38295); 15/66 (no: 38440); 15/130 (no: 38619); 15/154 (no: 38674); 15/110 (no: 38555); 15/161 (no: 38691); 15/163 (no: 38697); 15/172 (no: 38732); 15/198 (no: 38803).

315 Beyhâkî, *Şu'abü'l-îmân*, 15/313 (no: 39059).

haccın rükünleri gibi hususlarda ise Ebû't-Tufeyl'in naklettiği hadisler sahih görülmüş ve amel edilmiştir. Ancak, sahih, zayıf veya uydurma hadislerde sorumluluğun Ebû't-Tufeyl'e ait olmadığını belirtmek gerekir. Zira bir hadisin eserlerde kayıt altına alınmasına kadar geçen sürede sahâbe ravisi ile musannif arasında en az iki nesil bulunmaktadır. Bu nedenle de problemin daha alt kuşaklarda olması pek ala mümkündür.

5. İbn Hazm'a Göre Sahâbe ve Sahâbenin Adaleti

Sahâbe tanımı üzerinde duran İbn Hazm, bir kimsenin sahâbî sayılabilmesi için bazı koşullara sahip olmalarına işaret etmiştir. Bu şartlar:

1. Bir saat veya bir an dahi olsa Hz. Peygamber'i görmek
2. Bir harf bile olsa Hz. Peygamber'den hadis almak veya Hz. Peygamber'in bir edimine (fiiline) şahid olmak
3. Nifakla meşhur olanlardan olmamak
4. Hukuksal kısıtlı olmamak (Muhannes³¹⁶ olmamak veya sürgün cezası almamış olmak)
5. Müslüman olarak vefat etmek³¹⁷

İbn Hazm'ın sahâbe tanımı üzerinden yaptığı değerlendirmeye münafıklar ve hukuksal kısıtlı olanlar dışında Hz. Peygamber'i gören, edimlerine (fiillerine) şahit olan ve Müslüman olarak vefat eden herkesi sahâbî olarak kabul ettiğini söylemek mümkündür.³¹⁸ Onun tanımı efradını cami, ağyarını mani bir tarif hükmündedir. Nitekim tahsis yapmaksızın zikrettiği Hz. Peygamber'i görme veya işitme şartıyla, Abdullah İbn Mektum gibi a'mâ (gözleri görmeyen) olanların Hz. Peygamber'i görmemiş ancak ondan hadisler işitmiş olanları ile Nu'man b. Beşir, Abdullah b. Zubeyr, Hasan b. Ali, Hüseyin b. Ali ve Mahmud b. Rebi' gibi küçük yaşta Hz. Peygamber'i görenleri sahâbî tanımının içine almaktadır.³¹⁹ Ayrıca sahâbî tanımı içine erkek, kadın, köle veya hür gibi hususları da dâhil etmediği görülmektedir.³²⁰ İbn Hazm'ın sahâbe tanımında öne sürdüğü "Müslüman olarak vefat etme" şartı da üzerinde durulmaya değer bir koşuldur. Nitekim birçok âlim tarafından ileri sürülen "Hz. Peygamber'i Müslüman olarak gören ve bu hal üzerine vefat eden"³²¹ şartının aksine İbn Hazm, Müslüman olma şartını Hz. Peygamber'i görme veya işitme esnasında değil de vefat etme esnasında talep etmektedir. O, bu tanımla Hz. Peygamber'i gayr-i Müslim olarak görmelerine veya hadis almalarına rağmen ancak Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslüman olanları dâhil etmek istediği söylenebilir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'i Müslüman olarak görmelerine veya işitmelerine karşın daha sonra irtidad edenleri de sahâbî tanımının dışına çıkarmak istediği düşünülebilir. O, bu şartla aynı zamanda Hz. Peygamber'in vefatından sonra irtidad eden daha sonra yine Müslüman olan Eş'as b. Kays gibi kimseleri de sahâbî tanımına dâhil etmektedir.³²²

İbn Hazm'ın sahâbe tanımını diğer tanımlardan farklı kılan diğer bir husus ise diğer şartlara sahip olmasına rağmen Hz. Peygamber tarafından hukuksal kısıtlamalara tabi tutulanları sahâbe çerçevesinden çıkarmasıdır. Bunların başında ise muhannesler gelmektedir.³²³ Ona göre bir muhannes, Hz. Peygamber'i görse veya ondan hadis alsın ve Müslüman olarak vefat etse dahi sahâbî sayılmaz. Bu durumda olanlara ise Hît'i örnek göstermiştir.³²⁴ İbn Hazm'ın sahâbe tanımı dikkate alındığında usûlcülerin aksine muhaddislerin metodunu benimsediği söylenebilir. Zira İbn Hazm da sahâbe tanımını, sahâbe sözcüğünün lugavî anlamında hareketle yapmaktadır. Bu nedenle de uzun birlikte-lik yerine bir defa da olsa Hz. Peygamber'i görmeyi sahâbî olmak için yeterli görmektedir. O bu cihetle de Hevazın kabilesine karşı yapılan Huneyn savaşı ile Bizanslılara karşı yapılan Tebük seferine katılan savaşçıların tamamının sahâbî kategorisinde değerlendirilmesi gerektiğinin altını çizmektedir.³²⁵

316 Muhannese dair geniş bilgi için bk Hilal Özay, "İslâm Hukukunda Transseksüel veya Travesti Olmanın Hükmü", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51 (2019), 204-234.

317 Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saïd ez-Zâhirî İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Mahmud Hamid (Kahire: Darü'l-Hadis, 2005), 5/701; Kaya, "Zâhirî Âlimlerin Sahâbe Algısı", 173.

318 Mustafa Kemal Koca, *Sahâbenin Adâleti: Ehli Sünnet İçî İhtilaflar* (Yalova: Yalova Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 153.

319 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/701.

320 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/701.

321 İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, 293.

322 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/702.

323 Everett K. Rowson, "İlk Dönem Medîne'de Efemineler", çev. Ahmet Hakkı Turabi, Erhan Özden, *Rast Müzikoloji Dergisi* 3/1 (2015), 4-31.

324 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/701; Koca, *Sahâbenin Adâleti: Ehli Sünnet İçî İhtilaflar*, 87.

325 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/703.

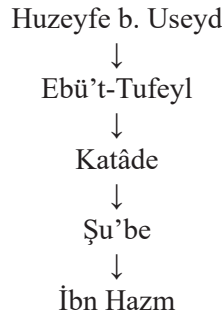
İbn Hazm, zikredilen vasıflara sahip olan herkesi sahâbî olarak değerlendirmektedir. Sahâbî olduğu konusunda şüphe bulunmayan kimselerin tamamını ise adil kabul etmektedir. Ona göre sahâbe tamamı adil olmakla beraber fazilet sahibi ve Allah'ın kendilerinden razı olduğu kimselerdir. İbn Hazm'a göre onlara saygı göstermek, onları tazim etmek ve onlar için istiğfarda bulunmak farzdır. Nitekim bizler servetimizin tamamını Allah yolunda sadaka olarak versek dahi onların verdiği bir hurmaya eş değer değildir. Aynı şekilde ömrümüz boyunca ibadet etsek dahi onların Hz. Peygamber ile geçirdiği kısa bir vakitten daha faziletli değildir. İbn Hazm, sahâbenin adalet ve fazilet sahibi olduğunu birçok ayet ve hadislerle desteklemektedir.³²⁶

İbn Hazm, sahâbe tanımının ve adaletinin çerçevesini geniş tutmakla beraber “sahâbenin tamamı adildir” genel kabulünü bu konuda yapılabilecek istismarlardan da sakınmaya çalışmıştır. Bu nedenle de adaleti, sahâbenin sübutuna bağlamaktadır. Zira bizatihi Hz. Peygamber döneminde münafıklar veya sahâbîliği düşürülen muhannes gibi kimselerin mevcut olması İbn Hazm'ı böyle bir tavra sevk etmiştir.³²⁷ Dolayısıyla sahâbî olduğu kesin olarak bilinmeyen veya ismini belirtmeksizin “sahâbeden biri” ifadesiyle nakilde bulunmayı kabul etmemektedir. Ancak ona göre zikri geçen mübhem lafızla nakilde bulunan kişi, sahâbeyi sahâbe olmayandan ayırt edebilecek yetenek ve kabiliyete sahip ise istişhâdkabuledilir.³²⁸

6. İbn Hazm'ın Eserlerinde Yer Alan Ebü't-Tufeyl Rivayetleri

Fıkıh usülünden hadise, mantıktan felsefe ve dinler tarihine kadar birçok alanda eser telif eden İbn Hazm, Zâhirî anlayışının etkisiyle kitaplarında yoğun bir şekilde hadisleri kullanmıştır. Konu edindiği hadislerin büyük bir yekûnunu istişhâd için kullanırken geri kalan kısmı ise muhaliflerinin görüşlerini tenkit etmek ve delillerini çürütmek için kullanmıştır. Bu bağlamda kullandığı hadislerden bazılarını ise Ebü't-Tufeyl üzerinden rivayet edilen hadisler oluşturmaktadır. İbn Hazm'ın konu edindiği Ebü't-Tufeyl rivayetlerinin konusu ve isnadı şu şekildedir:

1. Taharet (Müşrik ve Kâfirlerin necis olmaları): İbn Hazm, ehl-i kitaptan olsun veya olmasın kâfir erkek ya da kadının salya, ter ve gözyaşı başta olmak üzere onlardan olan her şeyin istisnasız necis olduğunu ifade etmiştir. Bu konuda birçok delil zikreden İbn Hazm, Ebü't-Tufeyl'in de ravisi olduğu bir hadisle de ihticâc etmiştir. Deccâl'ı konu edinen Ebü't-Tufeyl'in Huzeyfe b. Useyd üzerinden naklettiği rivayette, Deccâl'a binek olarak sadece eşeğin musahhar kılındığı; Zira ikisinin de (binek ve binici) rics (necis) olduğu belirtilmiştir.³²⁹ İbn Hazm'ın delil getirdiği mevkuf rivayetin isnadı ise şu şekildedir:



2. Namaz (Seferde namazların cem edilmesi): İbn Hazm, seferde namazların cem edilmesine meselesinde Ebü't-Tufeyl > Muaz b. Cebel tariki ile nakledilen rivayetlerle istişhâd etmiştir. Bu tariklerin tamamı Hz. Peygamber'in Tebük gazvesinde zikri geçen namazları birbiriyle cem etmesini konu edinirken her bir tarihin diğerinden farklı lafızlar içerdiğini belirtmek gerekmektedir.³³⁰ Hadisin tarikleri şu şekildedir:

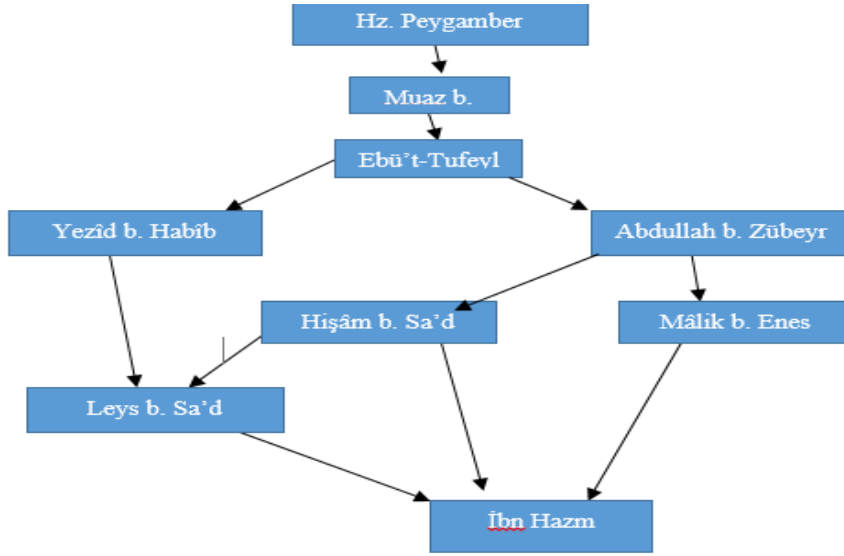
326 İbn Hazm, *el-İhkam*, 5/701-703.

327 İbn Hazm, *el-İhkam*, 2/162.

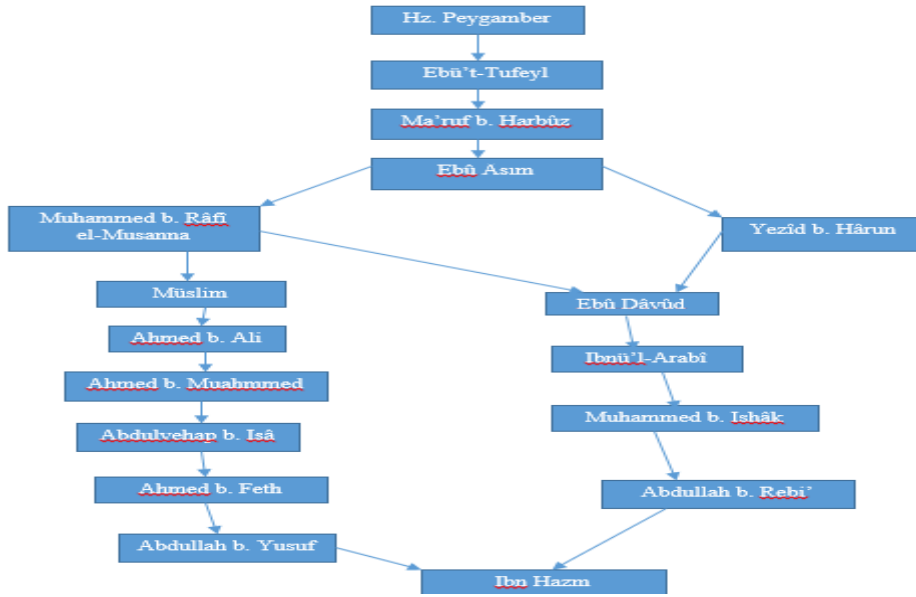
328 Ebü Muhammed b Ali b Ahmed b Saïd ez-Zahiri İbn Hazm, *en-Nübez el-Kaşıye fî Usûli Ahkâmi'd-Din* (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısri, 1991), 52; Ebu Muhammed b Ali b Ahmed b Saïd ez-Zahiri İbn Hazm, *Usûl-i-Dîn -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış-*, çev. İbrahim Aydın (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 56-57.

329 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/113.

330 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/143-144.



3. Hac (Tavaf, Sa'y, Remel, Hacerü'l-esved ve Rûkn-i Yemânî'yi selamlama): İbn Hazm, Hz. Peygamber'in Veda haccına dair bilgilere tahsis ettiği ve bu minvalde telif ettiği eserinde konusu itibarı ile de anlaşılacağı üzere hac menâsikleri ile ilgili geniş malumatlara yer vermiştir. İbn Hazm eserinde tabii olarak da her konu için yaklaşımı yansıtacak başlıklar koymuş ve anlayışını temellendirmek için de hadislerle ihticâc etmiştir. Bu konuda başvurduğu hadislerden bazıları ise Ebü't-Tufeyl'in rivayetleridir. Zira Ebü't-Tufeyl, veda haccında Hz. Peygamber'i hac ibadetini ifa ederken bizatihi görmüş ve gördüklerini de sonraki nesle aktarmıştır. İbn Hazm'ın da görüşlerini temellendirmede kullandığı Ebü't-Tufeyl'in rivayetlerinde Ebü't-Tufeyl, Hz. Peygamber'i binek üzerinde tavaf ettiğini, bastonu ile Hacerü'l-esved'i selamladığını ve onu öptüğünü gördüğünü belirtmektedir.³³¹ İbn Hazm'ın konu edindiği rivayetler incelendiğinde içeriğin aynı olmasına rağmen tarikler arasında lafız farklılıkları olduğu görülmektedir. Söz konusu rivayetlerin isnadı şu şekildedir:



4. Kurban (Akîkâ Kurbanı): Akîkâ, çocuğun doğumundan sonraki ilk günlerde bir şükran ifadesi olarak kesilen kurbandır. İslâm hukukunda akîka kurbanı ile ilgili farklı yaklaşımlar olsa da İbn Hazm, ölü veya diri olarak doğan her çocuk için azığından fazla malı olanın akîkâ kurbanı kesmesini vacip kabul etmektedir. Ona göre doğumun yedinci gününde veya sonrasında kesilmesi gereken kurbanın, etinden yenilebileceği gibi sadaka veya hediye olarak da dağıtılması mubahtır. Aynı şekilde kurbanın erkek veya dişi olması arasında fark bulunmaz iken akîkâ kurbanı olarak deve veya ineğin kesilmesi farızıyeti ifa etmez. İbn Hazm, akîkada kesilecek kurbanın ayıpsız olmasını da gerekli görmemektedir. O, bu konudaki anlayışını desteklemek için birçok hadise başvurmuştur. Bu rivayetlerden birisi de Ebü't-Tufeyl'in İbn Abbâs üzerinden naklettiği “erkek çocuk için iki, kız çocuk için bir küçükbaş hayvanın kesilmesi

331 Ebu Muhammed b Ali b Ahmed b Said ez-Zahiri İbn Hazm, *Haccetü'l-Vedâ* (Riyad: Beytü'l-Efkarü'd-Devliyye, 1998), 258; 260.

gerekir"³³² hadistir. Bu hadisle istişhâd eden İbn Hazm, yeni doğan erkek çocuk için iki, kız çocuk için ise bir tane küçükbaş hayvanın kesilmesini farz görmektedir. İbn Hazm'ın ihticâc ettiği rivayetin isnadı ise şu şekildedir:

Abdullah b. Abbas
↓
Ebû't-Tufeyl
↓
İbn Hazm

5. Ahde Vefa (Sadece Kur'an ve sünnet ile sabit olan şart, ahd ve akitlerin geçliliği): İbn Hazm, *el-İhkâm* adlı usul eserinde üzerinde durduğu konulardan biri de dinde Kur'an veya sünnet nassı ile sabit olmayan hiçbir şartın, ahdin veya akitin geçerli olmadığı hususudur. Ona göre zikri geçen durumların geçerliliği haklarında nas bulunup bulunmamasına bağlıdır. İbn Hazm, bu savunusunu desteklemek adına birçok delil ve örnek vakıayı zikretmektedir. Onun delil olarak başvurduğu hadislerden biri de Ebû't-Tufeyl'in Huzeyfe b. Yeman üzerinden naklettiği hadistir. O, söz konusu rivayette Huzeyfe b. Yeman ile Mekkeli müşrikler arasında geçen diyalogu ve Hz. Peygamber'in tavrını aktarmaktadır. Rivayetin metni Huzeyfe'nin anlatımıyla şu şekildedir: "Ben ve Ebû Huseyl, Bedir savaşına iştirak etmek için Mekke'den çıktık. Mekkeli müşrikler bizi yakaladı ve Muhammed'e mi gidiyorsunuz diye sordular. Bizler ise amacımızın Muhammed'e katılmak olmadığı sadece Medine'ye gitmek istediğimizi söyledik. Bunun üzerinde onlar Muhammed'in safına katılmamak ve karşılarında savaşmamak üzerine bizden söz aldılar. Bizler bu durumu Hz. Peygamber'e anlatınca bize, dönün ve ahdinize sadık kalın Allah onlara karşı bizlere yardım edecektir dedi."³³³ İbn Hazm'ın istişhâd ettiği bu rivayetin isnadı ise şu şekildedir:

Hiz. Peygamber
↓
Huzeyfe b. Yaman
↓
Ebû't-Tufeyl
↓
Velid b. Cem'
↓
Ebû Usâme
↓
İbn Ebî Şeybe
↓
Müslim
↓
Ahmed b. Ali
↓
Ahmed b. Muhammed
↓
Abdulahap b. İsa
↓
Ahmed b. Feth
↓
Abdullah b. Yusuf
↓
İbn Hazm

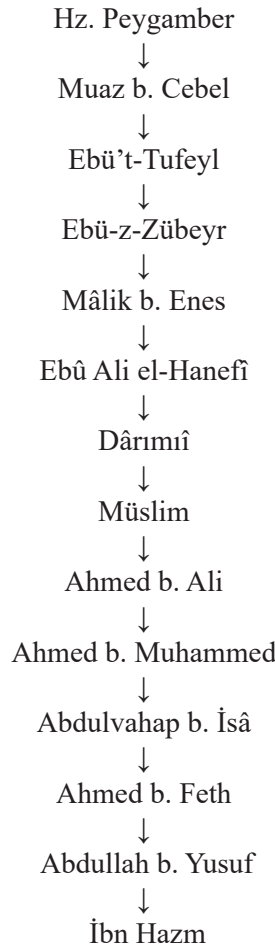
6. Hiz. Peygamber'in Emirlerinin Bağlayıcılığı: İbn Hazm'ın eserlerine konu olan mevzulardan biri de Kur'an nassı veya Hiz. Peygamber'in sözleriyle vârid olan emir ya da nehiylerin vucûba hamledilmesinin gerektiği olmuştur. Ona göre bu tür durumlarda te'vil gibi yöntemlere başvurmaksızın nassı zahiri anlamına hamletmek de elzemdir.³³⁴ İbn Hazm, Hiz. Peygamber üzerinden gelen emir veya nehiylerin Müslümanlar tarafından gücü ve kudreti dâhilinde

332 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/697-700.

333 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/635.

334 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3/303.

olduğu kadarıyla emel etmesi veya sakınmasının vacip olduğunu belirtmektedir.³³⁵ Bu konuda birçok delil zikreden İbn Hazm, Ebü't-Tufeyl'in ravisi olduğu hadislerden birisi ile de istişhâd etmiştir. Tebük seferi bağlamında Muaz b. Cebel tarafından nakledilen söz konusu rivayetin metni şu şekildedir: “Hz. Peygamber ile birlikte Tebük gazvesi için çıktık. Hz. Peygamber, orduya hitaben “Allah’ın izni ile yarın Tebük kuyularına geleceksiniz; güneş iyice yükselene kadar ancak oraya ulaşabilirsiniz. Tebük kuyularına ulaştığınızda ben gelene kadar hiç kimse suya dokunmasın” dedi. Tebük kuyularına ulaştığımızda bizden önce gelen iki kişi vardı. Su da iplik gibi ince akıyordu. Hz. Peygamber, onlara suya dokundunuz mu diye sordu? Onlar da evet dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber onları kınadı.”³³⁶ İbn Hazm, bu hadisi Hz. Peygamberin suya dokunmayın emrinin yere düşürülmesi ve bu nedenle de Hz. Peygamber tarafından kınanmaları üzerine örnek olarak göstermektedir. İbn Hazm tarafından örnek olarak verilen rivayetin isnadı ise şu şekildedir:



7. İbn Hazm'ın Ebü't-Tufeyl Hakkındaki Değerlendirmesi: Hadislerin sahihini sakiminden ayırmayı temel hedef haline getiren muhaddisler, bu bağlamda birçok metot geliştirmişlerdir. Bu yöntemlerden biri de cerh ve ta'dil metodudur. Cerh veya ta'dil ilmi, Hz. Peygamber'e ait söz, edim ya da takrirleri sonraki nesle ulaştırmada kilit rol üstlenen ravilerin her birini konu edinir. Ulaştığı bilgi ve malumatlar sonucunda ise ravinin adalet sahibi olup olmadığına diğer bir ifade ile hadisnin makbul olup olmadığına hükmedilmektedir. Zira bir hadisın sıhhati, hadis nakleden her bir ravinin adalet ve zabt sahibi olmasına bağlıdır. Temel bazı hususlar ravinin adalet veya zabt sahibinin göstergesi olabildiği gibi bazı nitelikler de ravinin adalet ya da zabt sahibinin nişanesi olabilmektedir. Bid'at ehli veya bid'at sahibi olmak bu vasıflardan birisidir.

Fetihler vesilesiyle genişleyen İslâm coğrafyasında, İslâm dinini gayriihtiyari (zorla/istemeyerek) kabul eden birçok kişinin tahrif faaliyetleri ile birlikte, sosyal, siyasal ve kültürel hadiseler birçok sapkın fırkanın oluşmasına zemin hazırlamıştır. Ortaya çıkan bu tür düşünce veya akımların yanı sıra onları benimseyenlerin tespiti ve isimlendirmesi bid'at ve ehl-i bid'at kavramı ile gerçekleşmiştir. Bu nitelemeler İslâm tarihinin erken dönemlerinden itibaren hadis ilminin yanı sıra amel ve itikad gibi birçok alanda sıklıkla kullanılmıştır. Hadislerin sahihini sakiminden ayırma bağlamında ravinin bid'at ehli olmaması gerektiğini dile getiren âlimlerden biri de İbn Hazm'dır.

335 İbn Hazm, *el-İhkam*, 3/316.

336 İbn Hazm, *el-İhkam*, 3/316.

Eserlerinde hadisleri yoğun olarak kullanan İbn Hazm, gerekli yerlerde metin veya isnad tahlili yapmaktan geri durmamıştır. İsnad problemlerinin izahı için ayrı bir çaba gösteren İbn Hazm, bid'at ehl-i olarak nitelendirdiği ravilerin rivayetlerine müsamaha göstermemiştir. Bu konuda oldukça sert olan İbn Hazm, bu tür nedenlerden dolayı da müteşeddid âlimlerden sayılmıştır. Bid'at ehli olmaları cihetiyle tenkide tabii tuttuğu raviler incelendiğinde onları genellikle zındık³³⁷ veya şii³³⁸ olmakla cerh ettiği görülmüştür. İbn Hazm, ehl-i bid'at, Muhtâr es-Sekâfi'nin görüşlerini savunmak ve ric'ata inanmak gibi nedenlerle tenkit ettiği ravilerden biri de çalışmamızın konusunu da teşkil eden ve sahâbî olduğu konusunda hakkında bazı ihtilafların bulunduğu Ebü't-Tufeyl Âmir b. Vâsile'dir. İbn Hazm'ın Ebü't-Tufeyl'i cerh etmesi iki temel problemi meydana getirmektedir. Bu problemlerin ilki cerh ettiği kişinin daha önce de anlatıldığı gibi bir iki istisna hariç İslâm âlimlerinin tamamının sahâbî olduğu konusunda ittifak etmiş olmaları hususudur. Zira Ebü't-Tufeyl, sahâbî ise ve sahâbenin adaleti genel geçer bir kaide ise o halde Ebü't-Tufeyl'in cerhi ne kadar isabetli bir hükümdür. Diğer problem ise İbn Hazm'ın belirtilen konularda Ebü't-Tufeyl, üzerinden nakledilen birden fazla rivayetle istişhâd etmesine rağmen bunlardan sadece birinde Ebü't-Tufeyl'i cerh etmesi ve bu nedenle de rivayetinin amel edilmeye değer bulunmadığını belirtmesi meselesidir. Dolayısıyla önce İbn Hazm'ın nezdinde Ebü't-Tufeyl'in sahâbî sayılıp sayılmadığı konusu üzerinde durulacaktır. Zira Ebü't-Tufeyl, İbn Hazm'a göre sahâbî değilse cerhî hiçbir problem meydana getirmez.³³⁹ Ancak Ebü't-Tufeyl'i sahâbî olarak görmesine rağmen bu tür ifadelerle cerh etmesi üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur. Bu nedenle İbn Hazm'ın, Ebü't-Tufeyl'i sahâbî sayıp saymadığını eserleri üzerinden izler sürülerek tespit edilmeye çalışılacaktır. Yapılan araştırmada Mâlik b. Enes'in tabii tabakasından olup olmadığı üzerinde yapılan tartışmalarda Ebü't-Tufeyl'in de konu edinildiği görülmüştür. Bahsedilen pasajlarda İbn Hazm, Mâlik b. Enes'in sahâbî Enes b. Mâlik gibi bazı yaşlı sahâbileri gördüğünü söyleyenleri tenkit etmektedir. Ona göre Enes b. Mâlik'in vefatından sonra Hz. Peygamber'i görenler arasında Ebü't-Tufeyl dışında yaşayan kimse kalmamıştır. Mâlik b. Enes'in ise Enes b. Mâlik'i görmesi mümkün değildir. Zira Mâlik b. Enes, Enes b. Mâlik'in vefatından sonra dünyaya gelmiştir. Mâlik b. Enes'in Ebü't-Tufeyl'i gördüğüne ilişkin bilgi ise bulunmamaktadır.³⁴⁰

İbn Hazm'ın zikredilen yaklaşımından hareketle Ebü't-Tufeyl'in sahâbiliği konusunda herhangi bir tereddüt yaşamadığı söylenebilir. Ancak Ebü't-Tufeyl, İbn Hazm nezdinde sahâbî ise ve sahâbenin tamamının adil olduğunu benimsiyorsa o halde neden onu cerh ediyor ve ricâl âlimlerinin aksine naklettiği rivayetleri bu sebeple reddediyor. İbn Hazm'ın İslâm coğrafyasının en batısı olan Endülüs yarım adasında yaşadığı ve oradan hiç ayrılmadığı bu nedenle de bazı bilgilerin kendisine geç ulaştığı gerçeği dikkate alındığında kısmî olarak problemin çözümünde bizlere yardımcı olsa da bu sebep, probleme kesin bir çözüm olamamıştır. Zira eserlerini farklı zaman dilimlerinde telif ettiği ve bu nedenle de Ebü't-Tufeyl'in sahâbî olduğu bilgisine ulaştıktan sonra daha geç dönemde yazdığı kitaplarında Ebü't-Tufeyl'i sahâbî sayması tabiidir. Ancak bu durum aynı eserinde fakat farklı konu başlıkları altında Ebü't-Tufeyl'in bazı rivayetleri ile istişhâd edip diğer bazı hadislerini ondan kaynaklı reddetmeyi açıklayamaz. Zira İbn Hazm, daha önce de zikredildiği gibi birçok konuda onun rivayetlerini hüccet olarak kabul etmesine rağmen bazı rivayetlerini reddetmiştir. Bu hadislerden birisi de Leys > Yezid b. Habîb > Ebü't-Tufeyl > Muaz b. Cebel tarikiyle “Hz. Peygamber, Tebuk gazvesinde öğle vaktinden önce sefere başladığında öğle namazını tehir eder ve ikinci namazıyla beraber kılar. Öğle vaktinden sonra sefere çıktığında hareket etmeden öğle ile ikinci namazını cem ederek kılar. Aynı şekilde akşam vakti girmeden sefere çıktığında akşam namazını tehir eder ve yatsı namazıyla cem ederek kılar. Ancak akşam vakti girdikten sonra hareket ettiği zaman önce akşam ve yatsı namazını cem ederek kılar o şekilde seferine başlar.” rivayetidir.

İbn Hazm, Ebü't-Tufeyl'in ravisi olduğu birçok hadisi sahih görmesine rağmen zikri geçen hadisi zayıf telakki etmiştir. Başlangıçta hadisin zayıf olma sebebinin Ebü't-Tufeyl kaynaklı olmadığı kanaati oluşsa da İbn Hazm'ın bu konudaki değerlendirmesi kanaatimizi bertaraf etmektedir. Zira ona göre bu rivayet, birçok yönden zayıftır ve amel edilmeye değer değildir. Bu sebeplerden birinin de hadisin ravilerinden biri olan Ebü't-Tufeyl'den kaynaklandığını belirtmektedir. Ebü't-Tufeyl'i cerh ve ta'dile tabi tutan İbn Hazm, söz konusu rivayet bağlamında onun Muhtâr es-Sekâfi'nin görüşlerini benimsediğini ve ric'ata inandığını söylemektedir.³⁴¹ Bu nedenle de naklettiği rivayetin zayıf

337 İbn Hazm'ın zındık olmakla cerh ettiği raviler için bk. İbn Hazm, *el-İhkam*, 2/235-237.

338 İbn Hazm'ın şii olmakla cerh ettiği raviler için bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 10/74; 405.

339 Koca'nın da belirttiği gibi İbn Hazm, Yüseyr b. Câbir gibi bir çok kişiyi sahâbi olduğu bilgisinden yoksun olarak tenkit etmiştir. Bk. Koca, *Sahâbenin Adaleti: Ehli Sünnet İçin İhtilaflar*, 161.

340 Ebü Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhiri İbn Hazm, *er-Risâletü'l-bâhire fi'r-red 'ale'l-ahvâli'l-fâside*, thk. İbn Temim ez-Zâhiri (Dimeşk: Mecmeu'l-lugatü'l-arabiyye, 1409), 5.

341 İbn Hazm'ın Ebü't-Tufeyl'e dair yaklaşımlarını ele alan Cezâiri, İbn Hazm'ın Ebü't-Tufeyl için “Muhtâr es-Sekâfi'nin görüşlerini benimsemektedir ve kezzâbtır” değerlendirmelerinde bulunduğunu belirtmektedir. Ancak İbn Hazm'ın eserleri tetkik edildiğinde İbn Hazm'ın Ebü't-Tufeyl için sadece “Muhtâr es-Sekâfi'nin görüşlerini benimsemektedir.” lafzını kullandığı görülmektedir. O, “kezzâb” ifadesine kesinlikle başvurmamaktadır. Zira sahâbî olduğuna kanaat ettiği bir kimse için “kezzâb” ifadesini kullanmış olmasının

olduğunu ve amel edilmeye değer olmadığını ifade etmektedir.³⁴² Pratikteki bu yaklaşımı da dikkate alındığında İbn Hazm'ın, kendi görüşleriyle örtüştüğü oranda sahâbî Ebü't-Tufeyl'in rivayetleri ile ihticâc ettiği ve kendi görüşü ile çakıştığına ise onu cerh ettiği sonucuna varılabilir.

Sonuç

Dini metinleri sonraki nesle aktarmada köprü görevini üstlenen sahâbe nesli, ehl-i sünnet âlimleri tarafından Allah'ın onları tezkiye etmesiyle adalet sahibi oldukları kabul edilmiştir. Sahâbe kavramının kimlere teşmil edildiği hususu ise tartışılmıştır. Özellikle asr-ı saadetin son yıllarına yetişen ve Hz. Peygamber'i görüp görmediği konusu kesin olarak bilinmeyen kimselerin sahâbî olma ihtimali rical âlimleri tarafından mevzu edilmiştir. Söz konusu ihtilafa konu olan şahıslardan biri de Ebü't-Tufeyl Âmir b. Vâsile'dir. Uhud savaşının meydana geldiği miladi 625 senesinde doğan Ebü't-Tufeyl, asr-ı saadetin son sekiz yılına yetişmiş ve hicri 110 yılında vefat etmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İclî ve İbn Abdülber dışında rical âlimleri Ebü't-Tufeyl'i, sahâbeden saymışlardır. Hz. Peygamber'in vefatına muteakip ortaya çıkan iç çekişmelerde Hz. Ali taraftarlığı yapan Ebü't-Tufeyl, sahâbî kabul edilmesine rağmen bidat ehli olmakla itham edilmiştir. Rical âlimleri, söz konusu cerhin Ebü't-Tufeyl'in rivayetlerine herhangi bir hâlel getirmediğini belirtmiştir. Bu anlayışın hadis külliyyatına da yansıdığını söylemek mümkündür. Nitekim başta Kütüb-ı Sitte olmak üzere klasik dönem hadis mecmuaları kahir ekseriyetinde Ebü't-Tufeyl'in naklettiği hadislerle yer verildiği ve onlarla ihticac edildiği görülmektedir. Seferde namazların cem edilmesi, hac ve hacın menâsikleri, fiten, Hz. Ali ve ehl-i beytin fazileti gibi konularda hadisleri yoğunlaşan Ebü't-Tufeyl, bu rivayetlerin az bir kısmını doğrudan Hz. Peygamber'den nakletmesine karşın bahsi geçen konularda nakledilen rivayetlerin büyük bölümünü ise başka sahâbîler üzerinde merfû olarak nakletmiştir. Hadis mecmualarında yer alan Ebü't-Tufeyl'in rivayetleri arasında isnad ve metin açısından problemlilerle beraber sahih olanlar da bulunmaktadır. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla isnadında veya metninde problem bulunan Ebü't-Tufeyl rivayetlerinin hiç birinde problemin kaynağı olarak Ebü't-Tufeyl gösterilmemektedir. Ancak Endülüs Zâhirî ulemasından İbn Hazm'ın Ebü't-Tufeyl ve Ebü't-Tufeyl'in ravisi olduğu rivayetlere yaklaşımına ayrı bir parantez açmak mümkündür. İbn Hazm da diğer ehl-i sünnet âlimleri gibi sahâbenin tamamını adil kabul etmektedir. Sahâbeden saydığı Ebü't-Tufeyl'in rivayetleri ile ihticac etmekten geri durmayan İbn Hazm, birçok konuda onun hadisleriyle görüşlerini desteklemektedir. İbn Hazm'ın, Ebü't-Tufeyl'in ravisi olduğu ve eserlerinde yer verdiği seferde namazların cem edilmesi mevzusundaki rivayetin dışındaki hadislerin hiç birinde sıhhat problemini gündeme getirmediği görülmektedir. Bahsi geçen konudaki rivayette ise hadisin Ebü't-Tufeyl kaynaklı sıhhat problemine işaret etmektedir. Ona göre mevzubahis rivayet, Ebü't-Tufeyl'in ehli bid'at olmasından dolayı zayıftır. İbn Hazm'ın bu yaklaşımıyla görüşleri ile örtüştüğü oranda Ebü't-Tufeyl'in rivayetlerini kabul ettiği sonucuna varmak mümkündür.

düşünülemeyeceğinin kanaatindeyiz. Geniş bilgi için bk. el-Cezâirî, *Tevcihü'n-Nazar ilâ usûli'l-eser*, 256.

342 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/143-144.

Kaynakça

- Abd b. Humeyd, Ebû Muhammed Abd b. Humeyd b. Nasr el-Kissî. *el-Müsnedü'l-kebîr*. Beyrut: Mektebetü'n-nehdâtü'l-arabiyye, 1408.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvut. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1416.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Şerhu Sünen-i Ebû Dâvûd*. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1420.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *'Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdullah Mahmut Muhammed Ömer. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1421.
- Bağcı, H. Musa. *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-esrâf*. Mısır: Dârü'l-mearif, 1959.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Âtâ. Mekke: Dârü'l-bâz, 1414.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Şu'abü'l-îmân*. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1423.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik. *el-Müsned*. Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1423.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *et-Târîhu'l-kebîr*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Said Abdurrahman Musa el-Kazekî. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1405.
- Cezâirî, Tâhir b. Muhammed Sâlih b. Ahmed es-Sem'ûnî el-Hasenî. *Tevcihü'n-Nazar ilâ usûli'l-eser*. thk. Abdulfettah Ebu Ğudde. Beyrut: Mektebetu Metbuatü'l-İslamiyye, 2. Basım, 2009.
- Dabbî, Abbâs b. Bekkâr ed-. *Ahbâru'l-vâfidât mine'n-nisâ 'alâ Mu'aviye b. Ebî Süfyân*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1403.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvut. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1424.
- Dârimî, Ebû Saîd Osmân b. Saîd b. Hâlid. *es-Sünen*. thk. Huseyin Selim Esed Ed-Dârânî. Riyâd: Dârü'l-muğnî, 2000.
- Ebû Avâne, Ya'kûb b. İshâk b. İbrâhîm el-İsferâyînî. *el-Müsned*. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1419.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed b. Salih er-Râchî. Ummân: Beytü'l-efkarü'd-devliyye, ts.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî. *el-Müsned*. Beyrut: Dârü'l-me'mun li't-turâs, 1410.
- Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Alî. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005.
- Efendioğlu, Mehmet. *Hulefâ-i Râşidîn Devri Sahâbe Anlayışı*. İstanbul: İfav Yayınları, 2019.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Freyer, Hans. *Din Sosyolojisi*. çev. Turgut Kalpsüz. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1964.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Hüccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Süleyman el-Eşkar. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2012.
- Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr b. İsâ el-Kureşî. *Müsned*. Dimeşk: Dârü's-sekâ, 1996.
- İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed. *et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta mine'l-maânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa Ahmed el-Âlevî - Muhammed Abdulkabir el-Bekrî. Vizaretü'l-evkaf ve's-şuuni'l-İslamiyye, 1982.
- İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed Becâvî. Beyrut: Dârü'l-cil, 1992.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdillâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1418.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen. *Târîhu medîneti Dimaşk*. Dimaşk: Dârü'l-fiker, 1982.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. *el-Cerh ve't-Ta'dil*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1953.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir. *el-Musannef*. Cidde: Dârü'l-kible, 1427.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir. *el-Müsned*. Riyâd: Dârü'l-vatân, 1418.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Ali Muhammed Becâvî. Beyrut: Dârü'l-cil, 1412.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1379.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzib*. Beyrut: Dârü'l-fiker, 1404.
- İbn Hammâm, Abdurrezzâk. el-Musannef. thk. *Habiburrahman el-Âzamî*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Alî b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Mahmud Hamid. 8 Cilt. Kahire: Dârü'l-hadis, 2005.

- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî. *en-Nübez el-Kaifiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısri, 1991.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî. *er-Risâletü'l-bâhire fî'r-red 'ale'l-ahvâli'l-fâside*. thk. İbn Temim ez-Zâhirî. Dimeşk: Mecmeu'l-lugatü'l-arabiyye, 1409.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Said ez-Zâhirî. *Haccetü'l-Vedâ*. Riyad: Beytü'l-efkarü'd-devliyye, 1998.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Said ez-Zâhirî. *Usûl-i-Dîn -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış-*. çev. İbrahim Aydın. İstanbul: İnsan Yayınları, 5. Basım, 2016.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd Zâhirî. *el-Muhallâ*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Dârü't-türâs, 2005.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *el-Müsnedü's-sâhih*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1414.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbü'rî. *es-Sahîh*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1400.
- İbn Kesir, İmâduddîn Ebu'l-fida İsmâil b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrut: Dâru İhyai't-türâsi'l-arabi, 1988.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen*. Daru İhyai't-turasi'l-arabiyye, ts.
- İbn Râhûye, Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled et-Temîmî. *Müsned*. Medine: Mektebetü'l-imân, 1416.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Beyrut: Dârü's-sadr, 1388.
- İbnü'l-Esir, İzzeddin Ali b. Muhammed el-Cezerî. *el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb*. Bağdat: Mektebetü'l-müsenâ, ts.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdirrahman eş-Şehrezurî. *Ulûmü'l-hadîs*. thk. Nureddin İtr. Dimeşk: Dâru'l-fiker, 1986.
- İclî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih. *Ma'rifetü's-sikât min ricâli ehli'l-ilm ve'l-hadîss ve mine'd-du'afâ' ve zikru mezâhibihim ve ahbârihim*. Kahire: Metbeatü'l-medenî, ts.
- İşcan, Mehmet Zeki. "Dini Bir Otorite Olarak Sahâbe Algısı". *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe -Sahâbe Kimliği ve Algısı-*. 205-218. Sakarya: Ensar Yayınları, 2013.
- Kaya, Hüsamettin. "Zâhirî Âlimlerin Sahâbe Algısı". *Şarkiyat İlmi Araştırma Dergisi* 16/1 (2024), 169-184.
- Kelvezânî, Ebu'l-Hattab Mahfuz b. Ahmed b. el-Hasen el-. *el-Temhîd fî Usûli'l-Fikh*. 4 Cilt. Mekke, 1985.
- Koca, Mustafa Kemal. *Sahâbenin Adâleti: Ehli Sünnet İçî İhtilaflar*. Yalova: Yalova Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuad Abdulkakî. Mısır: Daru İhyai't-turasi'l-arabiyye, 1417.
- Mâzerî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer. *El-Mu'lim bi Fevâid-i Muslim*. thk. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamiyye, 1992.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahihu Muslim*. Riyad: Dârü'l-efkarü'd-devliyye, 1419.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *el-Müctebâ (Sünen-i-Nesâî)*. thk. Abdulfettah Ebu Ğudde. Halep: Mektebetu Metbuatü'l-İslamiyye, 1406.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Şuayb el-Arnâvut. Beyrut: Muessetu er-Risâle, 1421.
- Özay, Hilal. "İslâm Hukukunda Transseksüel veya Travesti Olmanın Hükümü". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51 (2019), 207-234.
- Özmen, Ramazan. *Hanbelî Usûlcülerin Hadis Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Rowson, Everett K. "İlk Dönem Medîne'de Efeminer". çev. Ahmet Hakkı Turabi, Erhan Özden. *Rast Müzikoloji Dergisi* 3/1 (2015), 1-31.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *Müsned*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şâfiî, Ebû Saîd el-Heysen b. Küleyb b. Süreyc. *el-Müsned*. Medine: Mektebetü'l-ulum ve'l-hikem, 1410.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1404.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-evsat*. Kahire: Dârü'l-haremeyn, 1415.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd. *Müsned*. Beyrut: Dârü'l-hicer, 1999.
- Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre (Yezîd). *es-Sünen*. Mısır: Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bali, 1395.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehû rivâye fî'l-Kütübi's-sitte*. Cidde: Dârü'l-kible, 1403.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-Muktenâ fî serdi'l-künâ*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru'l-âmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnâvut. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1405.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mizânü'l-İtidâl*. thk. Ali Muhammed Becâvî. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, t.y.

Extended Abstract

The Companions of the Prophet Muhammad served as the vital link in transmitting Islamic teachings to subsequent generations. Sunni scholars widely regard them as just, basing this on Quranic affirmations of their righteousness. However, the precise definition of "Companion" has been a subject of debate, particularly concerning those who lived during the latter years of the Prophet's life and whose direct encounter with him is uncertain. One such figure is Abū al-Ṭufayl Āmir b. Wāṣilah, born in 625 CE during the Battle of Uhud, who lived during the final eight years of the Prophetic era and who lived a long life, spent most of her life in Kufa passed away in 110 AH.

While most scholars of 'ilm al-rijāl (the science of narrators) classify Abū al-Ṭufayl as a Companion, some, such as 'Ijli and Ibn 'Abd al-Barr, have hesitated to include him definitively. Despite this, Abū al-Ṭufayl's narrations have been widely accepted and incorporated into major hadith collections, including the Kutub al-Sittah (The Six Books). His narrations address various topics, including combining prayers during travel, pilgrimage rites, tribulations (fitan), and the virtues of 'Ali and the Ahl al-Bayt. While he transmitted some narrations directly from the Prophet Muhammad, a significant portion of his hadith were transmitted through other Companions as marfū' (elevated) narrations.

Abū al-Ṭufayl's life intersected with significant socio-political events, including the disputes following the Prophet's death. He aligned with the partisans of 'Ali, a stance that led to accusations of heresy (bid'ah) despite his recognition as a Companion. Scholars of 'ilm al-rijāl generally maintain that such accusations do not undermine the authenticity of his narrations, emphasizing their reliability in isnad (chain of transmission) and matn (text). This perspective is reflected in the prominence of his narrations within the hadith corpus. Even in cases where problems arise in a narration's isnad or matn, Abū al-Ṭufayl himself is not identified as the source of these issues.

Ibn Hâzım, a prominent Zâhirî scholar from al-Andalus, presents a noteworthy approach to Abū al-Ṭufayl's narrations. Like other Sunni scholars, Ibn Hâzım acknowledged the justice of all Companions, including Abū al-Ṭufayl. He extensively used Abū al-Ṭufayl's narrations to support his theological and legal arguments, particularly on issues like combining prayers during travel. However, in one instance, Ibn Hâzım questioned the reliability of a narration due to Abū al-Ṭufayl's alleged heretical inclinations, marking a departure from his usual acceptance of the Companion's narrations. This selective critique suggests that Ibn Hâzım's acceptance of narrations was influenced by their alignment with his doctrinal views.

The broader contributions of Abū al-Ṭufayl extend beyond his narrations. His accounts of 'Ali and the Ahl al-Bayt's virtues provide insights into the early formation of Islamic sectarian identities, reflecting the theological and political tensions of his time. These narrations also underscore the Companions' role in shaping Islamic historiography and transmitting religious knowledge amidst diverse perspectives.

Abū al-Ṭufayl's inclusion in hadith collections highlights the nuanced criteria of 'ilm al-rijāl in evaluating narrators. While accusations of bid'ah were raised against him, these did not significantly impact the acceptance of his narrations among most Sunni scholars. His narrations have been utilized to address essential topics in Islamic law, theology, and eschatology, solidifying his position as a crucial transmitter of Prophetic traditions.

Ultimately, the legacy of Abū al-Ṭufayl exemplifies the intricate interplay between individual credibility, theological leanings, and historical context in the preservation and evaluation of Islamic knowledge. His life and works remain a testament to the complexities of early Islamic scholarship and the enduring significance of the Companions in shaping the faith's foundational texts and principles.

BİRLEŞMİŞ MİLLETLER FİLİSTİN PAYLAŞIM PLANI'NA KADARKİ SÜREÇTE İNGİLTERE VE AMERİKA TARAFINDAN ÖNERİLEN TAKSİM PLANLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME (1937-1948)

Gürkan karababa

The World Islamic Sciences & Education University (WISE),
Faculty of Graduate Studies, JORDAN
gurkankarababa@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0008-1344-3114>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 02/10/2024
Accepted / Kabul Tarihi: 11/12/2024
<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1560214>

Bu çalışma Giresun Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından 07-08 Mart 2024 tarihinde icra edilen Uluslararası Geçmişten Günümüze Filistin Sempozyumu'nda tarafımızdan sunulan "Ürdün Haşimi Krallığı'nın Filistin Konusundaki Tutumu (1936-1950)" isimli tebliğden faydalanılarak hazırlanmıştır.

Birleşmiş Milletler Filistin Paylaşım Planı'na Kadarki Süreçte İngiltere ve Amerika Tarafından Önerilen Taksim Planları Üzerine Bir İnceleme (1937-1948)

Öz

Osmanlı Devleti'nin Bilâdü's-Şam bölgesinden çekilmesinin ardından bölgeyi işgal eden İtilaf devletleri, bölgedeki halklara kendi bağımsız ulusal devletlerini kurma sözü vermişlerdir. Bu çalışmada Filistin'in bölünmesine yönelik 1937-1948 yılları arasında İngiltere ve müttefikleri tarafından sunulan projelerin, bölgedeki tarihsel, politik ve sosyolojik değişimlerin yanı sıra BM sunduğu Taksim Planı'nın perde arkasını ortaya koyması açısından önemli olduğu ileri sürülmektedir. Hazırlanan proje ve taksim tekliflerinin detaylarını incelemeyi hedeflediğimiz bu çalışma, ilk olarak Osmanlı sonrasında taksim projelerinin ortaya atıldığı süreye kadar Filistin'in geleceği konusunda yapılan girişimleri, ardından da Filistin'in taksimine yönelik İngiliz ve Amerikan hükümetlerinin önerdikleri projelerin içeriklerini irdelleyecektir. *İngiliz mandasının bölge halkı arasındaki tarihsel, sosyal ve kültürel birçok ortak değeri görmezden geldiği bu projelerin Filistin taksiminde başta İngilizler olmak üzere Amerikan ve diğer müttefiklerin Filistin meselesine yaklaşımını ve benimsedikleri siyaseti ortaya koyması açısından önemlidir.* Araştırmada, veri toplama ve analiz etme yöntemlerin faydalanılarak elde edilen sonuçlar metne tarafsızca yansıtılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ortadoğu, Birleşmiş Milletler, İngiltere, Filistin, Taksim Planı.

A Study on The British And American Proposed Partition Plans Until The United Nations Partition Plan For Palestine (1937-1948)

Abstract

Following the withdrawal of the Ottoman Empire from Bilād al-Sham, the Allied powers occupying the region promised the peoples of the region to establish their own independent national states. It argues that the projects presented by Britain and its allies between 1937 and 1948 for the partition of Palestine are important in terms of revealing the historical, political and sociological changes in the region as well as the behind-the-scenes of the UN's Partition Plan. First, it will first examine the initiatives made for the future of Palestine from the post-Ottoman period until the period when the division projects were put forward, and then the content of the projects proposed by the British and American governments for the division of Palestine. These projects, in which the British mandate ignored many common historical, social and cultural values among the people of the region, are important in terms of revealing the approach and policy adopted by the British, American and other allies, especially in the division of Palestine. The results obtained by using data collection and analysis methods in the research are reflected in the text impartially.

Keywords: Middle East, United Nations, Great Britain, Palestine, Partition Plan.

GİRİŞ

Filistin bölgesi, sahip olduğu dini ve tarihi önem sebebiyle Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam dinleri için kutsal kabul edilen bir yerdir.¹ Özellikle, Kudüs'ün peygamberler diyarı olarak meşhur olması, Müslümanların ilk kıblesi olan Mescid-i Aksa'nın İslam'ın en kutsal üçüncü mekânı olarak zikredilmesi ve Miraç hadisesinin burada gerçekleştiğine inanılması sebebiyle Müslümanlar bölgeye ayrı bir önem vermişlerdir.² Tarihi süreç içerisinde İslam dünyasının önemli kültürel ve dini merkezlerden biri haline gelen Kudüs, bazı dönemlerde Müslüman ve Haçlı çatışmalarının merkezi haline gelmiştir. Bu savaşların neticesinde bölge belirli aralıklarla Müslüman ve Hristiyan hakimiyetine girmiştir.³

Tarihi süreçte farklı devletlerin hakimiyetinde bulunan bölge, daha sonra uzun yıllar boyunca Osmanlı egemenliğinde kalmıştır. Ancak 19. yüzyılda meydana gelen bazı gelişmeler, Osmanlı himayesindeki bölgeyi tehdit etmeye başlamıştır. Özellikle dünyada etkisini arttıran milliyetçi akımların etkisiyle Avrupa'da ortaya çıkan Yahudi milliyetçi gruplar örgütlenmeye gitmiş ve Filistin'de bağımsız bir Yahudi devleti kurma düşüncesiyle Siyonist hareket ortaya çıkmıştır. 29 Ağustos 1897'de toplanan I. Siyonist Kongresi'nde Filistin topraklarının satın alınması, bu alımlara finansal destek sağlayacak bir fon oluşturulması, satın alınan topraklarda bir Yahudi devletinin kurulmasına yönelik çalışmaların yapılması gibi kararlar alınarak bağımsız Yahudi devletini kurma planına dair somut adımlar atılmıştır.⁴

Diğer yandan 20. yüzyılda Filistin bölgesindeki bazı dini önderler ve kabile liderleri buralara gelen Avrupalı devlet yetkilileriyle yaptıkları anlaşmalar sonucunda Osmanlı aleyhine bir siyaset izlemiştir. Bu durumun, o dönem dünyada ve bölgede meydana diğer gelişmelerle birleşmesi Osmanlı'nın Filistin ve Şam bölgesi üzerindeki hakimiyetini kaybetmesine neden olmuştur.⁵ I. Dünya Savaşı'ndaki yenilgiden sonra bölgeden çekilen Osmanlı'nın toprakları İngiliz ve Fransızlar tarafından paylaşılmış ve buralarda manda yönetimleri kurulmuştur. Osmanlı'ya karşı benimsenen bu olumsuz tavır ve İtilaf devletlerinin bölgeyi işgali sonucunda bölgedeki istikrarsızlıktan faydalanan Yahudiler edata Filistin bölgesine akın etmişlerdir.⁶

Osmanlı sonrası yeni sistemin hâkim güçlerinden biri olan İngilizlerin, savaştan önce bölgedekilere verdikleri bağımsız bir Arap devleti kurma sözünü⁷ yerine getirme konusunda ağır davranması ve Arapların bu konudaki isteklerini her seferinde ertelemesi bölgede huzursuzlukların çıkmasına yol açmıştır. Buna Filistin'e dışarıdan gelen Yahudi göçleri de eklenince bölgede sürtüşmeler başlamış hatta taraflar (İngiliz-Arap-Yahudi) arasında bazı silahlı çatışmalar çıkmıştır.⁸ İngiltere ise bölgede artan bu gerilimi sonlandırmak ve yaklaşan II. Dünya Savaşı'nın oluşturduğu zorlu süreçten kurtulmak için Filistin meselesini uluslararası arenaya taşımak istemiştir. Böylece İngiliz hükümeti bölgedeki çatışmaları kendi lehine bitirmek ve manda yönetiminin geleceğini netleştirmek için Filistin bölgesinin taksimine yönelik bazı girişimlerde özellikle de taksim projeleri hazırlanmasında aktif rol oynamıştır.

1. Filistin Bölgesi'nde Taksim Planlarına Giden Yolda Gerçekleşen Önemli Olaylar

Filistin'in taksimi konusunda önerilen projelerin öncesinde yaşanan en önemli gelişmelerin başında *McMahon-Şerif Hüseyin yazışmaları* gelmektedir. Bu yazışmaların dışında *Sykes-Picot Anlaşması* (1916), *Balfour Deklarasyonu* (1917), I. Dünya Savaşı sonrası Osmanlı'nın bölgeden çekilmesi (1914-1918), *San Remo Konferansı* (1920), *Kahire Konferansı* (1921), *Doğu Ürdün Emirliği*'nin kurulması (1921) ve *Büyük Filistin Ayaklanması* (1936-39) gibi önemli

- 1 Bakınız: Ümrân Çokdoğan, "Dinler Açısından Kudüs ve Önemi", *Kadim Akademi SBD* 8/1 (02 Temmuz 2024), 20-29.
- 2 Bakınız: Abdullah el-Khatip, "Kur'an'da Kudüs", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (30 Haziran 2004), 112-120.
- 3 Bakınız: Ergin Ayan, "Selçuklular, Fatimiler Arasında ve Haçlılar Arasında Kudüs", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 2/1 (19 Haziran 2019), 3-10.
- 4 Nahum Sokolow, *History of Zionism 1600-1918* (London: Longmans, 1919), XXIV; Mim Kemal Öke, *Filistin Sorunu Siyonizm'den Uygurluklar Çatışmasına* (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002), 36.
- 5 Emir Şekip Arslan, *Bir Arap Aydınının Gözüyle Osmanlı Tarihi ve I. Dünya Savaşı Anıları*, çev. Selda Meydan - Ahmet Meydan (İstanbul: Çatı Kitapları, 2005), 408; Roger Ford, *Ortadoğu'da Birinci Dünya Savaşı*, çev. Nurettin Elhüseyni (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009), 357-383.
- 6 Bakınız: Tuğba Karabulut, "Filistin'e Yapılan Yahudi Göçleri ve Toprak Satışı Meselesi", *Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 6/4 (24 Ekim 2023), 58-60.
- 7 J. Timothy Paris, *Britain, the Hashemites and Arab Rule, 1920-1925: The Sherifian Solution* (Israeli History, Politics, and Society) (London: Frank Cass Publishers, 2003), 19-40.
- 8 Maan Abu Nowar, *The Struggle for Independence 1939-1947: A History of the Hashemite Kingdom of Jordan* (Lebanon: Ithaca Press, 2006), 189-226.

gelişmeler de yaşanmıştır. Bahsi geçen gelişmelerin temelinde gelecekteki Filistin hakimiyetinin kime verileceği konusu yatmaktadır. Bu gelişmeler incelediğinde Osmanlı sonrası Filistin-Şam hakimiyeti hakkında aşağıdaki hususların öne çıktığı görülmektedir:

I. Dünya Savaşı'nın devam ettiği 1915 yılında İngiltere'nin Mısır Valisi Henry McMahon ile Hicaz Emiri Şerif Hüseyin arasındaki mektuplaşmada Araplara, Osmanlı Devleti ile savaşmaları halinde Mekke Şerifi'nin önermiş olduğu sınırlar içerisinde, müttefik İngiltere ve Fransa'nın belirtilen bu sınırlar içerisindeki çıkarlarının gözetilmesi şartıyla bağımsız bir Arap Krallığı kurulacağı vadedilmiştir.⁹ Yine, 16 Mayıs 1916 tarihli *Sykes Picot Anlaşması*'nda, Osmanlı'nın toprakları Rusya, İngiltere ve Fransa arasında paylaştırılmış, Şam ve Hicaz bölgesindeki topraklar Fransa ve İngiltere'ye verilmiş ve bu topraklarda bu iki devlet kontrolünde tek bir Arap devletinin kurulması taahhüt edilmiştir. Üç semavî din için de kutsal kabul edilen Kudüs'ün bulunduğu Filistin ise, uluslararası bir yönetime devredilmektenmiştir.¹⁰

İngiliz Dışişleri Bakanı Balfour'un girişimleriyle ortaya konulan ve Filistin topraklarında bir Yahudi yurdunun kurulmasının İngilizler tarafından desteklediği 2 Kasım 1917 tarihli *Balfour Deklarasyonu* ile Filistin bölgesi Yahudi göçlerine açık hale getirilmiş¹¹ ve bölgeye gelen Yahudiler kendi içlerinde güvenliği sağlamak amacıyla Haganah, Palmah, Irgun gibi çeşitli örgütler kurmuşlardır.¹² Göçlerin yaşandığı bu dönemde bölge halkının bazıları tapulu arsalarını Yahudilere satması, bölgeye gelen Yahudilerin yerleşmesine bu göçlerin daha da artmasına hız kazandırmıştır.¹³ Bölgede artmaya başlayan Yahudi nüfusu, Filistinler tarafından büyük bir tehlike olarak görülünce mevcut olan Yahudi-Arap çatışmaları iyice artmıştır.¹⁴ Yahudilerin deklarasyonda geçen "milli yurt oluşturma" ifadesini "Yahudi devlet kurulması" şeklinde yorumlaması sonucunda ilerleyen süreçte bir iç savaşa dönüşmüş ve her iki taraftan yüzlerce kişi ölmüştür.¹⁵

18-26 Nisan 1920'deki *San Remo Konferansı*'nda Filistin'de ise bir İngiliz mandası kurulması kararının alınması¹⁶ 1921 *Kahire Konferansı*'nda gerçekleştirilen gizli konferanslar sonunda Mekke Şerifi Hüseyin'in oğullarına Irak ve Ürdün'ün sembolik liderliğinin teklif edilmesi ve Kudüs'te yapılan sonraki görüşmelerde Churchill ve I. Abdullah arasında Ürdün'ün Filistin dışında bir Arap ülkesi olarak Filistin manda bölgesine kabul edilmesi konusunda karşılıklı mutabakatın sağlanması bölgenin geleceğini iyice şekillendirmeye başlamıştır.¹⁷ Daha sonra Fransızların Mayselun Savaşı'nda Suriye Krallığı'na son vermesi üzerine sahipsiz kalan Ürdün topraklarında I. Abdullah tarafından 11 Nisan 1921 yılında İngiliz manda yönetimine bağlı olarak *Doğu Ürdün Emirliği* kurulmuştur.¹⁸ 1936 yılına gelindiğinde ise, Filistinli Arapların İngilizlerin manda idaresine karşı Arap bağımsızlığını tesis etmek ve bölgede bir Yahudi devleti oluşturulmasına yönelik izlenen politikaları sona erdirmek amacıyla 1936-1939 Arap Ayaklanmaları (Büyük Ayaklanma) başlatılmıştır.

Daha sonra Kudüs baş müftüsü ve Arap Yüksek Komitesi (AYK)'nin kurucusu olan Emin el-Hüseyinî (ö.1974)'nin

9 Michael D. Derdine, *Redrawing the Middle East: Sir Mark Sykes, Imperialism and the Sykes-Picot Agreement* (London: I.B. Tauris, 2018), 50-68; Victor Kattan, *From Coexistence to Conquest: International Law and the Origins of the Arab-Israeli Conflict 1891-1949* (London: Pluto Press, 2009), 98-116.

10 Derdine, *Redrawing the Middle East*, 69-87; David Fromkin, *A Peace to End All Peace: The Fall of the Ottoman Empire and the Creation of the Modern Middle East* (New York: Henry Holt and Company, 2001), 119-206; Martin Sicker, *The Middle East in the Twentieth Century* (Westport: Praeger Publishers, 2001), 1-76.

11 Derdine, *Redrawing the Middle East*, 172-195.

12 Yehuda Bauer, "From Cooperation to Resistance: The Haganah 1938-1946", *Middle Eastern Studies* 2/3 (1966), 182-210; J. Bowyer Bell, *Terror Out of Zion: The Shock Troops of Israeli Independence* (London: Avon Books, 1985), 13-74; Mete Sağlam, "İngiliz Manda Yönetimi Altındaki Filistin'de Yahudilerin Uyguladığı Baskı ve Şiddet (1920-1948)", *Abant Sosyal Bilimler Dergisi* 23/3 (30 Kasım 2023), 1668-1673.

13 Arieh L. Avneri, *The Claim of Dispossession: Jewish Land-Settlement and the Arabs 1878-1948* (New Jersey: Rutgers—The State University, 1982), 180-233; Ömer Sâlih Alî el-'Umeri, *el-Ürdün ve 'l-Kadiyyetu 'l-Filistiniyye (Dirâse fi 'l-Mevkif min Meş'ari 'l-Tesviyye)* (Amman: Vizaretü's-Sekâfe, 2021), 69.

14 Mehmet Ali Duran, "Filistin'de Yaşanan Arap-Yahudi Çatışmaları Özelinde Peel Komisyonu Kararları ve Arapların Türkiye'den Beklentileri (1929-1939)", *Filistin Araştırmaları Dergisi* 10 (31 Aralık 2021), 60-66.

15 Itzhak Galnoor, *The Partition of Palestine: Decision Crossroads in the Zionist Movement* (New York: State University of New York Press, 1995), 35-36.

16 Ömer Osman Umar - Melek Yenisu, "Gizli Antlaşmalar Çerçevesinde San Remo Konferansı'nda Ortadoğu'yu Şekillendirme Çabaları", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 36/101 (2020), 53-59.

17 Yusuf Turan Çetiner, "Yüzyıl Önce: 'Büyük Güç' Kurguları ve 1921 Kahire Konferansı", *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi* 69 (25 Kasım 2021), 190-193; Christopher Hugh Sykes, *Crossroads to Israel* (London: Indiana University Press, 1973), 56-74.

18 "Jordan - History - The Making of Transjordan" (05 Temmuz 2024); Hayriye Yılmaz Odabaşı, "Avrupa Emperyalizmi ve Suriye Direnişi (1919-1922): Türk Millî Mücadelesiyle Ortaklıklar ve Ayrılıklar", *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7 (2018), 195-200.

16 Mayıs 1936 tarihini “Filistin Günü” olarak ilan edip genel bir grev çağrısında bulunması süreç içerisinde Filistinliler ile İngiliz kuvvetleri arasında şiddet eylemlerine dönüşmüştür. Bu eylemler karşısında İngiliz ordusu ayaklanmayı bastırmak, Arap halkını korkutmak ve isyana halkın desteğini kesmek için sert tedbirlere başvurmuş hatta bu ayaklanmaları Avrupa’da Yahudilere karşı sürdürülen Nazizmle özdeşleştiren Yahudilere para ve silah desteğinde bulunmuştur.¹⁹ Vahşice bastırılan bu ayaklanmaların sonucunda birçok Filistinli Arap ya yaralanmış ya öldürülmüş ya da sürgün edilmiştir. Yine, bu dönemde bölgeye gönderilen komisyonların raporlarında gerilimden Araplar sorumlu tutulmuş ve Yahudilerin yönetiminde söz sahibi olacakları bir Yahudi devletinin kurulması gerektiği vurgulanmıştır.²⁰

Özetle, Osmanlı İmparatorluğu’nun Birinci Dünya Savaşı’ndaki yenilgisi, Arap coğrafyasında köklü değişikliklere neden olmuş, savaşın galip güçleri İngiltere ve Fransa bu topraklarda kendi çıkarlarına uygun yeni bir düzen kurmuşlardır. *Sykes-Picot Anlaşması*, *Balfour Deklarasyonu* ve *San Remo Konferansı*’yla tescil edilerek uluslararası meşruiyete kavuşturulan bu girişimlerin sonucunda bölge İngiltere ve Fransa mandası altına alınmış, Araplara verilen bağımsız büyük devlet kurma sözü unutulmuş ve Filistin’de bir Yahudi devletinin kurulması sözü verilmiştir. Müttefik olan İngiltere ve Fransa tarafından benimsenen bu siyasetin ortaya çıkardığı belirsizlik üzerine bölgenin geleceğini taraflar nezdinde netliğe kavuşturmak amacıyla 1921’de *Kahire Konferansı* düzenlenmiştir. Düzenlenen bu konferansın sonunda Şerif Hüseyin’in iki çocuğundan Faysal’a Irak hakimiyeti verilirken Abdullah’a Filistin mandasına bağlı ancak Filistin’den ayrı tutulacak olan *Doğu Ürdün Emirliği*’nin idaresi verilmiştir. Böylece Şerif Hüseyin-*McMahon yazışmalarından* beri Araplara vad edilen bağımsız devletin toprak bütünlüğü parçalanırken Yahudi devletinin kurulması fikri canlılığını korumuştur. Yaşanılan bu gelişmeler bölgedeki İngiliz, Arap ve Yahudi unsurlar arasında önce sürtüşmelere ardından ise silahlı çatışmalara yol açmıştır. İşte bu güvensiz ortamda sükûneti sağlamak ve yaklaşan II. Dünya Savaşı için manda yönetimlerindeki gücünü pekiştirmek isteyen İngiliz hükümeti Filistin’deki çatışmaları kendi lehine bitirmek amacıyla 1937-1948 yılları arasında çeşitli komisyonlar kurmuş ve raporlar hazırlatarak Filistin taksimi konusunda plan ve projeler sunmuştur.²¹

2. Filistin Taksimi Konusunda İngiliz ve Amerikan Hükümetlerinin Girişimleri (1937-1948)

2.1. İngiltere Kraliyet Komisyonu ve Peel Komisyonu (1937)

Filistin’in taksimi konusunda yapılan ilk girişim olarak kabul edilebilecek olan bu komisyonun görev yetkisi oldukça geniştir. Söz konusu bu heyet, *Büyük Filistin İsyanı* sonrası bölgede uzun süre devam eden Arap ayaklanmasının ana sebeplerini tespit etme, bölge üzerindeki İngiliz manda yönetiminin işlerliğinin gerçekleştirilmesi ve uygulanmasında Arap veya Yahudi tarafına haksızlık yapılan bazı kanunların doğru şekilde açıklanması, mevcut bazı haksızlıkların ortadan kaldırılması ve Filistin’de yerleşik olan tüm halklar arasında adaleti inşa etme gibi büyük hedefleri gerçekleştirmek için bölgeye gönderilmiştir.²²

Bölgeye gelen Peel Komisyonu’nu Araplar pek ciddiye almazken Yahudi tarafı bunu bir fırsat olarak görüp gerekli şikâyet ve taleplerini iletmiştir. Daha sonra araya giren Arap devletlerinin tavsiyesi üzerine Araplar da komisyona istek ve şikâyetlerini iletmişlerdir. Araplar, Yahudilerin göçüne engel olunmaması, Arap topraklarının Yahudilere satışının engellenmemesi, İngilizce ve İbranice’nin resmi dil olarak kullanılması, İngiliz ve Yahudi subayların yüksek konumlarda istihdamına karşılık Araplara bu memuriyetlerin verilmemesi, Filistin’de topraksız bir Arap halkın ortaya çıkması ve Yahudilerin Arap işçi çalıştırmaktan kaçınmaları konularında şikâyette bulunmuşlardır.²³ Bölgedeki karışıklığın asıl sebebinin Balfour Deklarasyonu’na karşı çıkan ve manda yönetimine muhalefet eden Araplar olduğunu savunan Yahudiler ise, Manda yönetiminin isyanları bastırmadaki acizliği, İngiliz idaresinin bölgede bir Yahudi devleti kurulması konusundaki isteksizliği, Yahudi göçüne engel olunması, manda memurlarının Arap sempatanlığı, manda yönetiminin Arap eylemlerine boyun eğmesi ve Kudüs müftüsü Emin el-Hüseyinî’ye müsamaha göstermesi ve

19 Benny Morris, *Righteous Victims: A History of the Zionist-Arab Conflict, 1881-1999* (New York: Vintage, 1999), 132-136.

20 Walter Hollstein, *Filistin Sorunu: Filistin Çatışmasının Sosyal Tarihi*, çev. A. Cemal Ertuğ (İstanbul: Yücel Yayınları, 1975), 163-164.

21 Kadir Kasalak, “İngilizlerin Filistin Politikası ve Filistin Mandası”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* 25 (2016), 74-75.

22 el-Umeri, *el-Ürdün ve'l-Kadiyyetu'l-Filistiniyye*, 39-40; Laila Parsons, “The Secret Testimony of The Peel Commission (Part I): Underbelly of Empire”, *Journal of Palestine Studies* 49/1 (2019), 7.

23 Celâl Tefvik Karasapan, *Filistin ve Şark-ül-Ürdün* (İstanbul: Ahmed İhsan Matbaası, 1942), 2/173; Zvi Elpeleg, *Filistin Ulusal Hareketinin Kurucusu Hacı Emin el-Hüseyinî*, çev. Dilek Şendil (İstanbul: İletişim Yayınları, 1999), 86-88.

Ürdün topraklarının da Yahudi göçlerine açılması konularında istek ve şikayetlerini iletmışlerdir.²⁴

Peel Komisyonu'nun Arap ve Yahudilerin ifadeleri ve şahitlikleri doğrultusunda hazırladığı ve 7 Temmuz 1937 yılında yayımlanan komisyon raporunda, Filistin'in Arap devleti, Yahudi mıntıkası ve manda yönetimine bağlı bölge olmak üzere üç kısma ayrılması teklif edilmiştir. Bu plana göre, Arap devletinin sınırları Nablus'un belirli bazı bölgeleri ile Ramallah, Halil, Beerşeba, Cenin, Tulkarm, Yafa, Raml, Kudüs ve Beytüllahim şehirlerini kapsamaktaydı. Yahudi mıntıkası Aka ve Cenin'in belirli bölgeleri ile Safed, Tiberya, Nasıra, Hayfa, Beysan ve Ramla şehirlerinden oluşmaktaydı. İngiliz mandasının sınırları ise kutsal mekanlarla bazı stratejik bölgeleri içermektedir.²⁵

Tavsiye edilen taksim planıyla, bir yandan Arap Bölgesi'nin artık Yahudi Bölgesi'nin vergilerinden yararlanmamasını, Yahudilerin, kendilerine verilen bölgede yeni bir egemenlik hakkı elde etmesini, Yahudi yerleşim alanlarının genişlemesinin ve Yahudi göçlerinin önünü açmanın yanı sıra Yahudilerin kendi bölgeleri dışındaki Arapların refahını artırmaya yardımcı olma konusundaki sorumluluklarından kurtulmalarını öngörmüştür.²⁶ Önerilen plan bölgeyi Arap ve Yahudiler arasında bölüp ayrı devletler kurmalarını desteklerken çatışma noktaları olan kutsal mekanların bulunduğu Kudüs civarını İngiliz manda yönetimine bırakmıştır. Bu planla, Galile Gölü ve batısında kalan Hayfa ve biraz daha güneye sarkan Tel Aviv bölgesinde Yahudi devleti kurulması öngörülürken diğer toprakların Araplara bırakılması düşünülmüştür. Yine, Yahudilere deniz kenarındaki liman şehirleri verilirken Araplara daha çok kara şehirleri verilerek nispeten denizden uzaklaştırılmışlardır. Manda yönetimine ait alan ise Arap ve Yahudi iki bölgeyi birbirinden ayıran ve kutsal mekanların bulunduğu Kudüs'ten batıdaki sahil şeridine doğru bir koridor uzatılmıştır. Aynı zamanda komisyona göre paylaşmanın yapılabilmesi için bölgeler arasında Arap ve Yahudi nüfusları mübadelesi gerekiyordu. Dikkat çeken bir diğer önemli konuda Kudüs'ün Arap devleti sınırlarına dahil edilmesidir.²⁷

Görüldüğü üzere, önerilen plan her ne kadar bölgedeki çatışmaları bitirip barış ve huzuru tesis etme gibi bir hedefle takdim edilse de aslında İngiliz hükümetinin çıkarları doğrultusunda ve taraflı bir şekilde hazırlanmıştır. Bölgedeki siyasi, demografik ve coğrafi dengeleri önemli ölçüde değiştirecek nitelikteki bu planla büyük oranda Yahudilerin lehine bir siyaset izlenmiş ve onlara bazı ayrıcalıklar verilmiştir. Bu planla denizden uzaklaştırılan Arapların yerleşim yerlerinde yaşanabilecek muhtemel siyasi, sosyal ve ekonomik sorunlar görmezden gelinmiştir. Ayrıca, İngiltere'nin Yahudi ve Arapların çatışmalarına mahal vermemek adına kutsal mekanları kendi hakimiyetine alması ise onun bölgede kalmayı meşrulaştırması olarak değerlendirilmelidir.

İngiliz hükümeti, raporda yayınlanan bölünme planını prensipte onaylasa da Arap ve Yahudi taraflarının itirazları ve rapora yönelik olumsuz tavırlarından dolayı konunun daha ayrıntılı araştırılması için 1938'de Woodhead Komisyonu'nu bölgeye göndermiştir.

2.2. Woodhead Heyeti (1938)

4 Ocak 1938 tarihinde İngiltere tarafından oluşturulan bu heyetin amacı, önceki Peel Komisyonu tarafından Filistin'in taksimine yönelik yapılan planın uygulanması ve icrasının imkanını sorgulamak ve İngiliz hükümetine detaylı bir rapor sunmaktır. Komisyon araştırmanın sınırlarını, Filistin ve Doğu Ürdün'deki toplulukların önerilen taksimle ilgili düşünce ve önerilerin alınması gibi geniş bir başlıkla ifade etmiştir. Detaylarına bakıldığında ise, komisyonunun Arap ve Yahudilerin devlet kurma girişimlerini desteklemesi noktasında yapılabilecekleri, birbirinden ayrılan Arap ve Yahudi taraflarından diğerine geçişin engellenmesi ve kutsal mekanlar konusunda İngiliz manda yönetiminin söz sahibi olması gibi konularda incelemelerin yapılması hedeflenmiştir.²⁸ Özellikle vadedilen bağımsız Yahudi devletinin sınırlarını, Arap ve Yahudilerin tutumu, kurulacak Yahudi devletinin sınırları içerisinde kalacak olan Arap azınlık, savunma, yönetim, finans ve ekonomik çıkarlar başlıkları altında konu detaylıca ele alınmıştır.²⁹

Bölgeye ulaşmasından itibaren Filistin'deki birçok yeri gezen heyet, bu ziyaretlerle bölgenin içinde bulunduğu durumu yakından gözlemledikten sonra konuyla ilgili önemli bilgileri kayda geçirmekle kalmayıp bu konularda

24 Karasapan, *Filistin ve Şark-ül-Ürdün*, 2/173-174.

25 el-'Umeri, *el-Ürdün ve'l-Kadiyyetu'l-Filistiniyye*, 59-60; Roza I. M. El-Eini, *Mandated Landscape: British imperial rule in Palestine, 1929-1948* (Oxon: Routledge, 2005), 316-330.

26 Gregory S. Mahler - Alden R. W. Mahler, *The Arab-Israeli Conflict: An Introduction and Documentary Reader* (Routledge, 2009), 69-79.

27 "Peel Commission Proposes Partition Map - 7 July 1937 (Map)", *Interactive Encyclopedia of the Palestine Question - Palquest* (2024); Kasalak, "İngilizlerin Filistin Politikası ve Filistin Mandası", 75; Sait Yılmaz, "Atatürk, Ortadoğu ve Filistin" (Erişim 02 Ekim 2024).

28 el-'Umeri, *el-Ürdün ve'l-Kadiyyetu'l-Filistiniyye*, 109-110.

29 "Palestine Partition Commission (Woodhead) Report - 9 November 1938 (Historical Text)", *Interactive Encyclopedia of the Palestine Question - Palquest* (Erişim 02 Ekim 2024).

kendilerine yardımcı olmak isteyen kişilerin düşünce ve şahitliklerini gerek gizli gerekse açıkça kabul etmiştir.³⁰ Konuyla ilgili çalışmalarını bitirip Londra'ya dönen komisyon 9 Kasım 1939 tarihinde yayınladığı raporda Filistin meselesinin üç şekilde (A, B ve C Planı) çözülebileceğini belirtmiştir:

- » *A Planı*: Peel Raporu'na dayanan bu planda, kıyıda bir Yahudi devleti, Kudüs'ten kıyı kenti Yafa'ya kadar İngiliz mandasına ait bir koridor ve Filistin'in geri kalanıyla *Doğu Ürdün Emirliği* topraklarından oluşan bir Arap devleti önerilmiştir. Peel Planı'nda manda yönetimine verilen Yafa (Tel Aviv hariç), A Planı'nda Arap devletine dahil edilmişti.
- » *B Planı*: Amerikan heyetinin tavsiyesi olarak da bilinen bu planın, A Planı'ndan tek farkı, Celile'yi kalıcı olarak manda yönetimine bırakması ve Yafa'nın güneyindeki bölgenin güneyini Arap Devleti sınırlarına katarak Yahudi Devleti'nin sınırlarını küçültmesidir.
- » *C Planı*: Manda yönetiminin etkisini arttıran bu plan, iki parçalı Yahudi devleti, bir Arap devleti ve İngiliz kontrolü altında üç manda (Celile, Kudüs ve Beerşeba) önerilmektedir.³¹

Woodhead Komisyonu'nun önerdiği bu planlar incelendiğinde, İngiliz hükümetinin manda yönetimini bölgede güçlü kılmak amacıyla stratejik noktaların kontrolünde söz sahibi olmak istediği açıkça görülmektedir. Yine, Arap ve Yahudi tarafları arasındaki çatışmaların kontrol altına alınması ve barışın sağlanması için kutsal mekanların yönetimini üstlendiği görülmektedir. Arap ve Yahudi tarafları arasında yapılan taksimde ise Arap devletine daha fazla pay verildiği görülse de yeni kurulacak iki devletin sınırları içerisinde diğerine ait nüfusun bulunması Filistin meselesinin çözümünde önemli bir engel olmuştur. Arap devleti tarafında kalacak Yahudilere ve Yahudi devleti sınırlarında kalacak Araplara nasıl muamele edileceği tarafların mutabakatını zora sokmuştur.³²

Woodhead Komisyonu planlardan en makul olanının C Planı olduğunu³³ bildirse de uygulamada tarafların tutumunu gören İngiliz hükümeti planın uygulanamaz olduğunu duyurmuştur. Ancak, Arap-Yahudi anlaşmasının hâlâ mümkün olabileceğini öne sürerek 1939'da Filistinli Arapları, bazı Arap devletlerini ve Yahudileri krizi çözmeye yönelik üçüncü bir girişim olan Londra Konferansı'na katılmaya davet etmiştir.

2.3. Londra Konferansı (7 Şubat -17 Mart 1939) ve Beyaz Kitap (1939)

Peel ve Woodhead komisyonlarının başarısız olması üzerine İngiltere, bölgedeki manda yönetiminin geleceğini belirlemek ve Filistin'in taksimini görüşmek üzere tarafları Londra'ya davet etmiştir. St James Sarayı Konferansı olarak da bilinen bu konferansta Arap heyeti, Yahudi heyetle aynı oturumda bulunmayı reddedince Yahudi ve Arap heyetlerle ayrı ayrı görüşülmüştür. İlk başta uzlaşmanın sağlanmadığı beş haftalık bu görüşmelerin sonunda bazı konular üzerinde uzlaşmaya varılsa da konferansta istenilen çözüme varılamamıştır. Bu durum üzerine İngiltere, meselelerin çözümüne ilgili tavsiyelerini daha sonra *Beyaz Kitap (1939)* olarak ilan etmiştir.

Beyaz Kitap'ta ilan edilen bu tavsiyelerin anayasa, göç ve araziler olmak üzere üç temel konuyla ilgili olduğu görülmektedir:

- a. Anayasa: Bölgede kurulması planlanan devletin anayasal düzeninin oluşturulması için belirlenen yol haritasının şekillendiği bu bölümde şu detaylara yer verilmiştir:
 - » On yıl içinde, iki ülkenin gelecekteki ticari ve askeri ihtiyaçlarını karşılamayı garanti eden bir anlaşmayla İngiltere'ye bağlı bağımsız bir Filistin hükümeti kurulacak ve manda yönetiminin sona ermesi için Milletler Cemiyeti Konseyi (MCK) ile danışma halinde olunacaktır.
 - » Kurulacak bağımsız devletin, Arap ve Yahudilerin temel çıkarlarının korunduğu ve her ikisinin de yönetime katıldığı bir devlet olacaktır. Ayrıca, İngilizlerin ülkeyi yönetme sorumluluğunu elinde bulunduracağı bir geçiş dönemi olacak ve bu süreçte Filistinlilere yönetimde giderek artan bir pay verilecektir.
 - » Filistin'de istenilen güvenlik ve düzen sağlandıktan sonra, halkın kendi ülkesinin yönetiminde daha fazla söz sahibi olması için gerekli tedbirler alınacak ve Yüksek Komiser'in denetimine tabi olan tüm devlet dairelerinin İngiliz danışmanların yardımıyla Filistinlilerin kontrolüne verilecektir.

30 el-'Umeri, *el-Ürdün ve'l-Kadiyyetu'l-Filistiniyye*, 111.

31 el-'Umeri, *el-Ürdün ve'l-Kadiyyetu'l-Filistiniyye*, 145.

32 Sir John Woodhead, *Palestine Partition Commission (Woodhead Commission) Report 1938* (London: Majesty Stationery Office, 1938), 40-88.

33 Woodhead, *Palestine Partition Commission (Woodhead Commission) Report 1938*.

- » İngiliz hükümeti, seçilmiş bir yasama organının oluşturulması konusunda bir öneride bulunmasa da bu konuyu uygun bir anayasal gelişme olarak değerlendirmektedir. Eğer Filistinliler daha sonra böyle bir gelişmeden yana görüş bildirirse, yerel koşulların izin vermesi halinde İngiliz hükümeti gerekli tedbirleri almaya hazır olacaktır.
- » Güvenlik ve düzenin sağlanmasının üzerinden beş yıl geçtikten sonra, geçiş döneminde anayasal düzenlemelerin nasıl ilerleyeceğini değerlendirmek, anayasanın gelişimini araştırmak ve bağımsız bir Filistin devleti için tavsiyelerde bulunmak üzere Filistin ve İngiliz temsilcilerinden oluşan uygun bir kurul oluşturulacak.
- » İngiltere hükümeti, kutsal mekanların korunması, onlara erişimin kolaylaştırılması, çeşitli dini kurumların çıkarlarının ve mallarının korunması ve Yahudilerin özel statüsü uyarınca buradaki çeşitli mezheplerin korunması gibi konularda ikna edilecektir.
- » Kurulacak olan hükümet, on yıl içinde bağımsız bir Filistin devletinin kurulmasını sağlayacak koşulları oluşturmak için elinden gelen her şeyi yapacaktır. Belirtilen sürenin sona ermesinden sonra İngiliz hükümeti, koşulların bağımsız bir devletin oluşumunun ertelenmesini gerektirdiğini düşünürse, konuyla ilgili kararından önce Filistin halkının temsilcilerine, MCK'ya ve komşu Arap devletlerine danışacaktır. Eğer İngiliz hükümeti bu ertelemenin kaçınılmaz olduğuna karar verirse, geleceğe yönelik planlar geliştirmede iş birliği yapmak ve istenilen hedefe mümkün olan en kısa sürede ulaşmak için Arap ve Yahudileri kendisiyle iş birliği yapmaya davet edebilecektir.

b. Göç: Bölgede kurulması planlanan devletin nüfus yapısını şekillendirecek olan göçler konusunda şu detaylara yer verilmiştir:

- » Ülke ekonomisinin izin vermesi koşuluyla, beş yıl içerisinde Filistin'deki Yahudi nüfusu, ülkenin toplam nüfusunun yaklaşık üçte birine çıkarılacak yani bu süreçte yaklaşık 75.000 Yahudi göçmenin Filistin'e girişine izin verilecektir.
- » Söz konusu beş yılın bitiminden sonra, Filistinli Araplar kabul etmedikçe, artık Yahudi göçüne izin verilmeyecektir.
- » İngiliz hükümeti yasadışı göçü engellemeye yönelik kararlılığını konuyla ilgili daha fazla önlem olarak ortaya koyacaktır. Bu tedbirlere rağmen bir miktar yasa dışı Yahudi göçmenin ülkeye girmesi ve bunların sınır dışı edilemeyenler arasında yer alması durumunda, bunların sayısı yıllık kotadan düşürülecektir.
- » İngiliz hükümeti, düşündüğü göçün söz konusu yıllar içinde gerçekleşmesi halinde, daha fazla göçe izin vererek Yahudi ulusal yurdunun kurulmasını kolaylaştırmak için herhangi bir gerekçe ve yükümlülüğe sahip olmayacağına, ayrıca Arap halkının isteklerini dikkate almayacağına karar vermiştir.

c. Araziler: Kurulacak devletin topraklarıyla ilgili şu detaylara yer verilmiştir:

- » Yüksek Komisere, arazi transferini önleme ve düzenleme yetkisini içeren genel yetkiler verilecektir. Bu yetkiler, söz konusu beyanın yayınlandığı tarihten itibaren yürürlüğe girecek ve geçiş dönemi boyunca Yüksek Komiserin elinde olacaktır.
- » Yüksek Komiserin, Arapların haklarının ve statüsünün tamamen korunduğuna ikna olması halinde, toprak transferini önlemek veya kısıtlamak için verdiği emirleri yeniden gözden geçirmesine ve bu emirleri değiştirmesine izin verilecektir.³⁴

Özetle Beyaz Kitap, Yahudi göçüne sınır getirilmesi ve sonraki göçlerdeki rakamların Filistin'deki Araplarla anlaşmaya varılarak belirlenmesi, Yahudilerin arazi almasına kısıtlamaların getirilmesi, Filistinlilerin (Yahudi ve Arapların) kademeli olarak üst düzey idari görevlere getirilmesi ve on yıl sonra tüm yetkilerin temsili bir hükümete devredilmesi konularında kesin kararları ortaya koymuştur. İngiliz Hükümeti konferansın sonunda sunulan bu önerileri Filistin'deki şiddetin sona ermesi şartına bağlamıştır. Eğer on yıl sonra hükümet şekli konusunda bir anlaşmaya varılamazsa İngilizler durumu yeniden değerlendirme hakkını kendilerinde saklı tutmuşlardır.

2.4. Anglo-Amerikan Araştırma Komisyonu (AAK) (1946)

4 Ocak 1946 yılında İngiliz ve Amerikan delegelerin Washington'da oluşturduğu bu heyetin amacı, Avrupa'da Nazi zulmüne uğrayan Yahudilerin bulunduğu durumu belirlemek, İngiliz mandasının Filistin'deki siyasi, sosyal ve ekonomik durumunu tespit etmek, oradaki yerleşik halkın refah durumunu ortaya koymak ve bölgede kalıcı çözüm için gerekli tavsiyelerde bulunmak şeklinde belirtilmiştir. Komite, konuyla ilgili çalışmalarına Filistin'e yönelik

34 Secretary of State for The Colonies Parliament Secretary of State, *Palestine: Statement of Policy* (London: Majesty Stationery Office, 1939), 3-12.

resmi Amerikan ve İngiliz politikalarını incelemek amacıyla Washington ve Londra'yı ziyaret ederek başlamıştır. Sonrasında Holokost'tan sağ kurtulan Yahudi göçmelerin durumunu tespit etmek amacıyla başta Viyana olmak üzere Avrupa'daki farklı şehirlere gitmiş ve buradaki kamplarda röportajlar yapmışlardır.³⁵ Yaptıkları çalışma ve anketler sonucunda göçmenlerin tamamına yakınının Filistin'e gidip orada yaşamak istedikleri sonucuna ulaşmışlardır. Bir sonraki ziyaretini Kahire ve Riyad'a gerçekleştiren komitenin, Riyad'da Suudi Arabistan Kralı İbn Suud ile yaptığı görüşmede, Kral tarafından Yahudilerin bölgede istenilmediği vurgulanmıştır.³⁶ Daha sonra Filistin'e geçen heyet burada geçirdiği üç hafta boyunca Yahudi ve Arap yerleşimlerini ziyaret etmiş ve birçok Yahudi, Arap ve İngiliz yetkilinin ifadelerini dinlemiştir.³⁷ Buradaki çalışmalarını da tamamlayan ve bulgularını taslak haline getirmek için Lozan'a giden komite, 20 Nisan 1946'da yayınladığı raporda Avrupa'daki Yahudiler, Filistin'e göç, kurulacak devletin ilkeleri, manda ve BM ile ilişkiler, Arap ve Yahudiler arasındaki standartların eşitliği, arazi politikası, ekonomik gelişme, eğitim ve barışın gerekliliği gibi on farklı başlıkta şu önerilerde bulunmuştur:

- » Birçok ülkenin Avrupa'dan kaçan Yahudilere ev bulma konusunda önemli bir yardım vermediği, Filistin'in tek başına Nazi zulmünden kaçan Yahudilerin göç ihtiyacını karşılayamayacağından dolayı tüm dünyanın bu ve diğer "yerinden edilmiş kişilerin" yeniden yerleştirilmesi için sorumluluğu paylaşması gerekmektedir. Amerikan ve İngiliz hükümetleri diğer ülkelerle iş birliği içinde, eski topluluklarıyla bağları onarılamaz bir şekilde kopmuş olan, inançları ve milliyetleri ne olursa olsun, tüm bu "yerinden edilmiş kişiler" için derhal yeni evler bulmaya çalışmalı ve BM'nin "ırk, cinsiyet, dil veya din ayrımı gözetmeksizin herkes için insan haklarına ve temel özgürlüklere evrensel saygı gösterilmesi ve bunlara riayet edilmesi" çağrısında bulunan kararını derhal yürürlüğe sokmak için çaba göstermelidir.
- » Nazi ve Faşist zulmünün kurbanı olan Yahudilerin Filistin'e kabulü için derhal 100.000 kişiye oturma izni verilmesi, bu izin belgelerinin mümkün olduğunca 1946'da verilmesi ve bu göçün koşulların elverdiği ölçüde hızlandırılması gerekmektedir.
- » Yahudi ve Arapların Filistin üzerindeki hak iddialarını kesin olarak ortadan kaldırmak için, üç ilkenin yerine getirilmesi gerekmektedir. Buna göre, Filistin ne bir Yahudi devleti ne de bir Arap devleti olacaktır. Kurulacak olan hükümet biçimi, uluslararası garantiler altında, Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman halkların kutsal topraklardaki çıkarlarını tam olarak koruyacak ve muhafaza edecektir. Belirtilen bu üç ilkenin yerine getirilmesi halinde sakinlerine kendi kendini yönetme hakkı tam olarak verilecektir.
- » Yahudiler ve Araplar arasındaki düşmanlığın ve egemenlik mücadelesinin, en sonunda dünya barışını tehdit edecek bir iç çatışmaya yol açmaması için bu düşmanlık ortadan kalkana kadar Filistin Hükümeti, BM manda yönetimi altında kalacaktır.
- » Özyönetim için, Filistin'deki Arapların ekonomik, eğitimsel ve siyasi ilerlemesi Yahudilerinkiyle eşit öneme sahip olmalıdır. Taraflar arasındaki uçurumun kapatılarak Arapların yaşam standardını yükseltmek için gerekli önlemler bir an önce alınmalıdır.
- » BM'ye erken başvuru yapılınca ve bir vesayet anlaşması imzalanıncaya kadar, manda idaresi, Filistin'i göçle ilgili "Filistin yönetimi, nüfusun diğer kesimlerinin haklarına ve konumlarına halel getirilmemesini sağlarken, uygun koşullar altında Yahudi göçünü kolaylaştıracaktır" ilkesine uygun yönetmelidir.
- » 1940 tarihli Arazi Devirleri Yönetmeliği'nin iptal edilmesini ve yerine ırk, topluluk ya da mezhep farkı gözetmeksizin arazinin satışı, kiralanması ya da kullanımında serbestlik politikasına dayanan ve küçük mülk sahipleri ile kiracı ekicilerin çıkarlarına yeterli koruma sağlayan yönetmelikler getirilmelidir. Hükümetin, Taberiye Gölü civarındaki kutsal yerleri korumak amacıyla buraları denetime tabi tutması ve gerekli yasaları bir an önce çıkarması gerekmektedir.
- » – Artan nüfus karşısında ülkenin desteklenmesi amacıyla Filistin'de büyük ölçekli tarımsal ve endüstriyel kalkınma için önerilen çeşitli projeler başarılı bir şekilde hayata geçirilmelidir. Filistin'de barış olmadığı sürece başarısız olma ihtimalleri yüksek olan bu planların başarısı için komşu Arap devletlerle iş birliği yapılmalıdır.
- » İki halkın uzlaşması ve Arapların yaşam koşullarının iyileştirilmesi amacıyla hem Yahudi hem de Arapların eğitim

35 Fatma Taşdemir, "İsrail-Filistin Sorununun Selfdeterminasyon Hakkı Çerçevesinde Analizi", *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 2/2 (01 Aralık 2000), 210.

36 Amikam Nachmani, *Great Power Discord in Palestine: The Anglo-American Committee of Inquiry into the Problems of European Jewry and Palestine 1945-46* (London: Frank Cass Publishers, 1987), 153.

37 Ayhan Nuri Yılmaz - Vahide Alagöz, "Birleşmiş Milletler'in Filistin Politikası", *Journal of Economics and Political Sciences* 3/2 (30 Aralık 2023), 115-117.

sisteminde -zorunlu eğitimin makul bir süre içinde başlatılması dahil olmak üzere- bazı reformlar yapılmalıdır.

» Bu raporun kabul edilmesi halinde, uygulanmasını engelleyecek doğrudan ya da dolaylı önlemeye yönelik her iki taraftan gelebilecek her türlü girişim kararlılıkla bastırılacaktır. Ayrıca, Yahudi ve Araplar manda yönetimiyle aktif iş birliğini devam ettirmelidir.³⁸

ABD Başkanı Harry S. Truman, komitenin 100.000 Yahudi mültecinin derhal Filistin'e kabul edilmesi ve Yahudilerin toprak satın alma hakkına sahip olması yönündeki tavsiyesi dışındaki diğer tavsiyeleri reddetmiştir.³⁹ Truman'ın bu tutumu İngiliz hükümetinin uygulamak istedikleriyle çelişince tavsiyelerin uygulanması zora girmiştir. İngiliz hükümeti, Yahudi ve Arapların komitenin tavsiyelerini kabul etmeyeceği ihtimaline yönelik bir önlem olarak komitenin tavsiyelerine ilişkin bir araştırma hazırlatmıştır. Bu rapor çalışmasının sonunda, Yahudilerin bölünme dışında hiçbir şeyi kabul etmeyeceği, Irgun ve Haganah gibi Yahudi silahlı grupların çeşitli saldırılarda bulunacağı belirlenmiştir. Raporda ayrıca Filistin'de, çevredeki Arap devletlerinin mali desteğiyle genel bir Arap ayaklanması yaşanabileceği görülmüştür. 100.000 Yahudi göçmenin yerleştirilmesi, Arap kalkınmasının finanse edilmesi, Yishuv'un silahsızlandırılması ve herhangi bir isyanın bastırılması gibi masrafları tek başına üstlenmeyeceği konusunda kararlı olan İngiliz hükümeti, raporun uygulanmasını ABD'nin askeri ve mali yardımına bağlayıp ABD hükümetinden Filistin'e derhal konuşlandırılmak üzere asker talebinde bulunmuş ancak İngilizlerin bu teklifi Amerikalılar tarafından reddedilmiştir.

Diğer yandan yayınlanan AAK raporundaki önerilerin nasıl uygulanacağını belirlemek için Herbert Morrison ve Henry F. Grady liderliğinde yeni bir komite oluşturulmuştur.⁴⁰ Morrison komisyonu olarak da bilinen bu heyetin Morrison tarafından İngiliz Parlamentosu'na sunulan raporunda Filistin sorununun çözümü için federal bir plan önerilir. AAK raporunun önemli bölümlerini reddeden plan, Filistin'in dört vilayete bölünmesini öngörmüştür.⁴¹ Yayınlanan rapordaki tavsiyelere gelen ilk itirazların çokluğu ve konunun konuşulup uzlaşmanın sağlanması amacıyla taraflar 1946'daki Londra Konferansı'na davet edilmiştir.⁴²

2.5. Londra Konferansı, Morrison Planı ve Bevin Planı (1946-1947)

Morrison planı üzerine tavsiyelerin değerlendirilmesi, Filistin'in geleceğinin görüşülmesi ve manda yönetiminin bitmesi gibi konuların konuşulması için Arapların talebiyle İngiltere tarafından organize edilen (ikinci) Londra Konferansı, İngiltere ve ABD'de yapılan iki oturumdan oluşmaktadır. 9 Eylül 1946'da yapılan birinci oturum için her ne kadar tüm taraflara davetiye gönderilse de toplantı sadece o dönemki Arap Ligi üyesi devletler ile gerçekleştirilmiştir. Bu görüşmelerde önerilen Morrison Planı özelinde şu tavsiyelerde bulunmuştur:

- » Filistin -bölgenin yaklaşık %40'ını oluşturan bir Arap; %14'lik bir kısma sahip Yahudi ve %43'ünü kapsayan iki İngiliz vilayeti (Kudüs ve Necef) olmak üzere- manda yönetimine bağlı olmak şartıyla 4 vilayete bölünecektir.
- » Her bölgede, hakimiyetleri altında bulunanlara yasa önünde eşitlik güvencesi, hareket serbestisi, ticaret özgürlüğü garanti eden ve bu konularda gerekli önlemleri alma yetkisine sahip yasama, yürütme ve yargıda yetkili bir yerel yönetim kurulacaktır.
- » Tüm bu bölgelerde savunma, ulaşım, gümrük, vergi, asayiş ve mahkemeler gibi düzeni sağlayan, yasaları uygulayan ve yerel yönetimlere verilmesi öngörülmemen yetkileriyle tüm Filistin'i ilgilendiren konular için merkezi bir hükümetin kurulması gerekmektedir.
- » Her bölgede üyeleri seçimle, başkan ve Bakanlar kurulunun ise Yüksek Komiser tarafından seçilen temsilciler konseyinin kurulması gerekir. Yerel bazı konularda yasa çıkarma yetkisi bulunan bu konseyin, çıkardığı yasaları uygulaması Yüksek Komiserin onayını gerektirir.
- » Yüksek Komiser, kendisi tarafından atanan bir yürütme konseyinin de yardımıyla, başlangıçta merkezi hükümetin yürütme ve yasama işlevlerini yerine getirecektir. Onun uygun görmesi halinde, Filistinliler merkezi hükümetin çeşitli kademelerin başında yer alabileceklerdir.
- » Yüksek Komiser, biri şehirleşme ve gelişmeye yönelik projeler konseyi diğeri merkezi hükümet delegeleri ile

38 "Avalon Project - Anglo-American Committee of Inquiry - Chapter I" (2024).

39 Benny Morris, *1948: A History of the First Arab-Israeli War* (New Haven: Yale University Press, 2008), 33-34.

40 Michael Joseph Cohen, *Palestine and the Great Powers, 1945-1948* (Princeton: Princeton University Press, 2016), 131.

41 Fred J. Khouri, *The Arab-Israeli Dilemma* (New York: Syracuse University Press, 1985), 36.

42 David A. Charters, *The British Army and Jewish Insurgency in Palestine, 1945-47* (London: Palgrave Macmillan, 1989), 39; Ilan Pappé, *The Making of the Arab-Israeli Conflict 1947-1951* (London: I.B. Tauris, 1992), 52; Steven L. Spiegel, *The Other Arab-Israeli Conflict: Making America's Middle East Policy, from Truman to Reagan* (Chicago: University of Chicago Press, 1985), 24.

bölge temsilcilerinden oluşan fiyat belirleme konseyi kurulmalıdır.

- » Yüksek Komiser, Kudüs bölgesindeki üyelerinin çoğunun seçimle belirlendiği belediye meclisinin üye sayısını belirleme hakkını sahiptir.
- » Yüksek Komiser, olağanüstü hallerde bölgesel hükümetlerin işlevlerini yerine getirememesi veya bunları ihlali durumunda onlara müdahale etme hakkını saklı tutar.
- » Yahudi göçü, merkezi hükümetin kontrolünde ve bölgesel hükümetlerin tavsiyeleri doğrultusunda uygulanmalıdır. Merkezi hükümet, söz konusu hükümetin önerdiği sınır ve şartlar içerisinde göçe izin verir ve kapasiteyi aşamaz.
- » 100.000 Yahudi göçmeninin derhal Filistin'e girişi ve bundan sonra da göçün devamı etmesi tavsiye edilmektedir.⁴³

İngiliz hükümetinin bu tavsiyeleri, Arap devletler tarafından reddedilmiş ve yerine yeni bazı tavsiyelerde bulunulmuştur.⁴⁴ Araplar Filistin'in en kısa zamanda önce bir Arap çoğunluğuna sahip İngiliz mandasında üniter bir devlet ardından da bağımsızlığına kavuşması, Filistin'de on yıl ikamet eden Yahudilerin Filistin vatandaşlığı alması ve diğer tüm vatandaşlarla eşit haklara sahip olması, Yahudi cemaatinin dini ve kültürel haklarını korumak için özel güvenceler sağlanması, kutsal yerlerin kutsiyetinin garanti altına alınması ve Filistin'in her yerinde dini ibadet özgürlüğü için güvenceler sağlanması, yasama meclisinde Yahudi temsilcilere de yer verilmesi gibi bazı önerilerde bulunmuşlardır.⁴⁵

İlk oturumun sonunda sunulan tavsiyelerin, Arap ve Yahudi taraflarını Filistin'in geleceği konusunda anlaşmaya varamayacağı kanaatine varan İngiltere görüşmelere ara vermiştir. Ocak 1947'de ikinci ayağı başlayan konferansa bu kez, Arap Ligi devletlerine katılan Filistin Arap Yüksek İdaresi ve Yahudi temsilciler katılmış; İngiliz hükümetiyle gayri resmi görüşmelerde bulunmuşlardır. Görüşmelerin sonunda 7 Şubat 1947'de İngiliz hükümeti tüm taraflara yeni bir öneride bulunarak Filistin'i bağımsızlığa hazırlamak amacıyla bölge üzerinde beş yıllık bir İngiliz vesayeti teklifinde bulunmuştur. Planda önerilen vesayet şartları gerek Yahudilere gerekse Araplara yerel özerklik sağlanmasını öngörmekle beraber, İngiliz Yüksek Komiserliği'nin bu bölgelerdeki azınlıkların korunması sorumluluğunu üstleneceğini açıkça ortaya koymaktaydı. Yüksek Komiser temsili bir danışma konseyi oluşturulmaya çalışacak, dört yılın sonunda kurucu meclis seçilecekti. Bu meclisteki Arap temsilcilerin çoğunluğu ve Yahudi temsilcilerin çoğunluğu arasında anlaşmaya varılırsa, gecikmeden bağımsız bir devlet kurulacaktı. Anlaşmazlık durumunda, BM Vesayet Konseyi'nden gelecekteki süreç hakkında tavsiyede bulunması istenecekti. Ancak bu yeni öneri Arap ve Yahudiler tarafından reddedildi. Yahudi temsilciler, Filistin'in bir Yahudi devleti olmasını ve ülkenin ekonomik maksimum kapasitesi nispetinde Yahudi göçüne izin verilmesini savunmuştur. Arap temsilciler ise, bağımsız bir devletle sonuçlanacak Yahudi göçünün "kan dökülmesine" yol açacağını öne sürerek çözümü, Filistin'de yaşamayı seçen Yahudi nüfusu için korunmalarını ve vatandaşlık verilmesini teklif etmişlerdir.⁴⁶

Daha sonra İngiltere Dışişleri Bakanı Ernest Bevin, diplomat Harold Beeley tavsiyeleri doğrultusunda şekillenen Bevin-Beeley Planı/ Bevin Planı'nı ortaya atmıştır.⁴⁷ İngiltere'nin 20. yüzyılın ortalarında Filistin'deki Arap ve Yahudi halkları arasında gerilimi çözmeye yönelik tek başına son girişimi⁴⁸ olarak kabul edilen bu plan, Morrison Planı'nda önerildiği gibi Filistin'in beş yıllık vesayet rejimi altına alınmasını, Harrison Raporu'nda önerilen yerinden edilmiş 100.000 göçmen Yahudi'nin kademeli olarak iki yıl boyunca ayda 4.000 göçmenin kabulüne izin verilmesini ve Yahudi ve Arap temsilcilerin çoğunluğunun alınacağı bir "Kurucu Meclis" seçilmesini önermiştir. Ancak bu plan da taraflar tarafından reddedilmiştir. Hatta Yahudi tarafı bu planın vesayetinin sonunda bölünmeyi önermediği için Morrison Planı'ndan daha kötü olduğunu savunmuştur.⁴⁹

İngiliz hükümeti tarafından tüm tarafların mutabakata varacağı kalıcı bir çözüm olarak sunulan beş yıllık İngiliz vesayetine ilişkin bir proje olan Bevin Planı'nın da hem Araplar hem de Yahudiler tarafından reddedilmesi üzerine İngiltere, sorunu BM'ye taşımıştır. Böylece Ekim 1946'da ilk ayağı tamamlanan konferansın sonunda İngiltere kendi

43 The Secretary of State for the Colonies - The Secretary of State for Foreign Affairs to Parliament, *Proposals for the Future of Palestine* (London: His Majesty's Stationery Office, 1947).

44 Spiegel, *The Other Arab-Israeli Conflict*, 23-25.

45 "Political History of Palestine under British Administration - UK Memorandum", *Question of Palestine* (2024).

46 Haim Levenberg, *Military Preparations of The Arab Community in Palestine 1945-1948* (London: Frank Cass Publishers, 1993), 61-63.

47 Jonathan David Fine, *A State Is Born: The Establishment of The Israeli System of Government, 1947-1951*, ed. Fray Hochstein, çev. Tamar L. Cohen (New York: State University of New York Press, 2018), 4.

48 Graham Jevon, *Glubb Pasha and the Arab Legion: Britain, Jordan and the End of Empire in the Middle East* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 63.

49 Geoffrey Marston, "Termination of Trusteeship", *The International and Comparative Law Quarterly* 18/1 (1969), 1-40; Ellen Jenny Ravnald, "Exit Britain: British Withdrawal From the Palestine Mandate in the Early Cold War, 1947-1948", *Diplomacy & Statecraft* 21/3 (14 Eylül 2010), 416-433; Fine, *A State Is Born*, 1-5.

mandası üzerindeki haklarından feragat ederek sorunu BM'nin kararına bırakmıştır. Bunun üzerine BM tarafından 15 Mayıs 1947'de *Birleşmiş Milletler Filistin Özel Komitesi (UNSCOP)* kurulmuş ve meselenin çözüme kavuşması için gerekli yetkiler verilmiştir.⁵⁰

Filistin'deki çatışmanın nedeninin araştırılması ve mümkünse çözüm bulunması amacıyla 11 ülkenin temsilcilerinden oluşturulan bu komite, Filistin'i ziyaret ederek incelemelerde bulunmuş; oradaki ve ABD'deki Siyonist örgütlerden bilgiler almışlardır. Komisyon, 3 Eylül 1947 tarihinde yayınladığı raporunda, Filistin'deki İngiliz mandasının kaldırılmasını ve Filistin'in Yahudiler ve Araplar arasında bölünmesini önermiştir.⁵¹ Temsilcilerin çoğunluğuyla desteklenen plan, ekonomik olarak birbirine bağlı bağımsız bir Arap ve Yahudi devletlerinin kurulmasını, Kudüs ve çevresi için özel bir uluslararası rejimin kurulmasını tavsiye etmiştir. Bölge topraklarının %42'si Arap devletine, %56'sı Yahudi devletine, geri kalan %2'lik kısmı ise uluslararası bölge için pay edilmiştir.⁵² Bölünme kararına eklenen diğer maddelerle mandanın sona ermesi, İngiliz silahlı kuvvetlerinin kademeli olarak geri çekilmesi ve iki devlet ile Kudüs arasındaki sınırların çizilmesi öngörülmüştür. Plan aynı zamanda önerilen devletler arasında ekonomik iş birliğiyle din ve azınlık haklarının korunması çağrısında da bulunmuştur.⁵³

Filistinli Arap nüfusu Yahudi nüfusunun iki katı olmasına rağmen arazinin %56'sı Yahudi devletine tahsis edilmesini tavsiye eden bu plan, Siyonist yanlısı olarak değerlendirilmiştir.⁵⁴ Yahudi devletine verilecek toprakların yaşanması zor bir ortam olan ve değersiz gibi görünen Necef çölünün önemli bir bölümünü içermesi taksimdeki farklılığın nedeni gibi görülse de nüfusla ilgili problemlerin varlığı problemin çözümünde aşılması gereken bir sorun olarak kalmıştır. Yahudi devletinin neredeyse eşit sayıda Arap'a ev sahipliği yapmasına karşın, Arap devletinin çok küçük bir Yahudi azınlığa sahip olacağı öngörülmüştür.⁵⁵ Ayrıca, bu plan Yahudiler tarafından gelecekteki bölgesel genişleme için bir basamak olarak görülürken Arap tarafı durumu tepkiyle karşılamıştır. AYK, Arap Birliği, Arap liderler ve hükümetler, Arapların üçte iki çoğunluk oluşturmalarına ve toprakların çoğunluğuna sahip olmalarını gerekçe göstererek planı reddetmiştir. Ayrıca, insanlara kendi kaderlerini belirleme hakkını veren BM'nin önerdiği bu planla bu ilkeyi ihlal ettiğini öne sürerek, herhangi bir bölünmeyi kabul etmeyeceklerini söylemişlerdir. Kararın uygulanmasını önlemek için gerekli her türlü tedbiri alacaklarını da belirtmişlerdir.⁵⁶

Filistin'deki Arap-Yahudi çatışmasını sona erdirmek için ortaya koyulan uluslararası bir çaba olarak nitelendirilen BM Taksim Planı, maalesef bekleneni sağlayamamıştır. Çözüm olarak sunulan bu plan özellikle Arapların beklentilerini karşılamadığı için mevcut çatışmaları daha da derinleştirerek bölgeyi istikrarsızlığa sürüklemiştir. Plan sonrası Filistin'de patlak veren şiddet olayları misilleme ve karşı misilleme sarmalına dönüşmüştür. İngilizler, gerginliklerin düşük seviyeli çatışmalarla başlayan ve hızla bir iç savaşa dönüşen duruma müdahale etmekten kaçınmıştır.⁵⁷ 14 Mayıs 1948'de İsrail'in kurulmasına Yahudi ve Arapların tepkileri eklenince 1948 Arap-İsrail Savaşı kaçınılmaz olmuştur. Her iki taraftan kayıpların verildiği bu savaşın sonucunda, İsrail sınırlarını genişletip bölgeyi Yahudi yerleşimcilere açmıştır. Araplar ise, yaklaşık 700.000 Filistinlinin mülteciye dönüşmesinden dolayı çok zor bir duruma düşmüş ve ciddi ekonomik sorunlar yaşamışlardır. Özetle, BM Taksim Planı bölgedeki problemi çözmek bir yana problemi yeni bir aşamaya taşıyan en etkili unsur olmuş ve Arap-İsrail savaşlarını beraberinde getirmiştir. İsrail'in kendisine tanınan sınırlar dahilinde kalmayarak topraklarını sürekli genişletmesi sonucunda bölgede şiddet olayları eksik olmamış ve çok sayıda insan hayatını kaybetmiştir. Filistinliler kendi vatanlarında mülteci konumuna düşmekle kalmayıp sahip oldukları temel hak ve hürriyetlerden de mahrum edilmiştir.⁵⁸

50 Ravndal, "Exit Britain", 416-433.

51 Çiğdem Ö, *Amerika Birleşik Devletleri-Sovyetler Birliği Ekseninde Türkiye-İsrail İlişkileri (1948-1982)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018), 11-14.

52 Galina Nikitina, *The State of Israel: A Historical Economic and Political Study* (Moscow: Progress Publishers, 1973), 56-57.

53 United Nations, *The Yearbook of the United Nations 1947-1948* (New York: United Nations Publications, 1949), 250.

54 Mert Şahin, *Kuruluş Dönemi Türkiye-İsrail İlişkileri (1948-1958)* (İstanbul: Yeditepe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 60-61, 72.

55 *United Nations Special Committee on Palestine: Report to General Assembly*, Official Records of The Second Session of The General Assembly (New York: United Nations, 1947), 51.

56 Mehmet Ali Duran, "Filistin Taksim Planı ve İngiliz Manda İdaresinin Sona Ermesinin Cumhuriyet ve Ulus Gazetelerine Yansımaları (1947-1948)", *İsrailiyat* 8 (16 Kasım 2021), 54-55; Ayhan Nuri Yılmaz - Vahide Alagöz, "Birleşmiş Milletler'in Filistin Politikası", *Journal of Economics and Political Sciences* 3/2 (30 Aralık 2023), 116-117.

57 Morris, 1948, 75-77.

58 David K. Fieldhouse, *D. K. Fieldhouse - Ortadoğu'da Batı Emperyalizmi 1914-1958*, çev. Merve Şahin (İstanbul: Tarih ve Kuram Yayınları, 2018), 266-267.

Sonuç

Osmanlı'nın Filistin bölgesinden çekilmesinden sonra geleceği İngiliz ve müttefiklerinin tasarruflarına bırakılan bölgenin 1948 Birleşmiş Milletler Taksim Planı'na kadar ki süreçte önerilen taksim fikirlerinin incelendiği çalışmanın neticesinde varılan en önemli sonuç BM planının bir sonuç olduğudur. 1937'den 1948'e kadar istikrarlı bir şekilde devam ettirilen Filistin taksim projelerinin Birleşmiş Milletler taksim planına zemin hazırladığı görülmüştür. Hatta İngiliz hükümetinin Filistin taksim düşüncesini uluslararası bir heyet tarafından gerçekleştirdiği söylenebilir. Diğer bir deyişle, BM taksim planı Filistin meselesinin çözülmeye çalışıldığı bir plandan ziyade İngiliz hükümetinin bölgeyle ilgili tasarrufunun uluslararası düzeyde resmileştirilmesidir. BM'nin taksim planı, bu yönüyle sorunun uluslararası gündeme alınıp çözüm getirilmeye çalışılan bir başlangıçtan ziyade bölge üzerinde yapılan İngiliz taksim projesinin uluslararası düzeyde kabul ettirildiği bir sonuçtur.

I. Dünya Savaşı'nın ardından Filistin'e devam eden Yahudi göçlerinin giderek artması ve Araplar tarafından bir isyan hareketine dönüşmesi üzerine İngiliz hükümetinin bölgedeki asayişini korumak amacıyla farklı zamanlarda ve silsile halinde heyetler gönderdiği ve konferansların düzenlediği tespit edilmiştir. Filistin'deki sükûnetin sağlanması amacıyla bölgeye Peel Komisyonu, Woodhead Komisyonu, Anglo-Amerikan Heyeti gönderilerek hazırlanan raporlar ve iki defa Londra'da düzenlenen konferansın kararları tavsiye olarak sunulmuştur. İlk konferansta Beyaz Kitap olarak bilinen meşhur belgeler tavsiye edilirken ikinci konferansta Morrison ve Bevin planları tavsiye edilmiştir. Bu komisyonların raporlarında ve konferanslar sonucunda sunulan bu tavsiyelerin ortak özelliği, Filistin bölgesinin, manda yönetimi, Araplar ve Yahudiler arasında bölüşürülmek istenmesidir. Yani, bölgeye gönderilen heyetlerin hedefleri her ne kadar güvenlik ve asayişin sağlanması şeklinde belirtilse de asıl amaç bölünmenin resmileştirilmesi ve tarafların mutabakata vardırılması olmuştur. Yapılan bu girişimlerdeki diğer temel konuların başında bölgeye devam eden Yahudi göçünün geleceği, kurulacak Arap ve Yahudi devletlerinin esasları, toprak genişlikleri ve mandanın geleceği gelmektedir. Bu girişimlere hem Araplar hem de Yahudiler tarafından tepkiler gösterilerek tavsiyeler reddedilmiştir. Araplar Filistin'in kendilerine ait olduğunu ve Yahudilerin kurulacak bağımsız Arap devletinde yaşamaya haklarının olduğu ileri sürerek bağımsız Yahudi devleti fikrine karşı çıkarken Yahudiler ise Arapların sözlerinde durmayacağını ileri sürerek kendilerine ait bir devletin gerekliliğini ve raporlarda belirtilen topraklardan daha fazla toprağa sahip olmaları gerektiğini belirterek bu girişimlere karşı çıkmışlardır. 1948 yılına gelindiğinde ise, İngiliz ve Amerikan hükümetleri tarafından taksim önerileri şeklinde sunulan planların kaynaklık ettiği BM Taksim Planı kabul edilmiştir. Diğer bir deyişle, BM taksim planının Filistin meselesini çözmek için sunulan bir plandan ziyade önceden sunulan tekliflerin sonucu hatta dayatması olduğu sonucuna varılmıştır.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra dünyanın yeni süper gücü olan Amerika ile eski süper gücü İngiltere arasındaki güç mücadelesinin de yaşandığı bu planda, her iki devlet de bölgedeki çıkarlarını önceleyerek meseleye yaklaşmışlardır. Bölgede bir müttefik oluşturma hedefiyle planın kabul edilmesinde aktif rol oynayan Amerika, BM Genel Kurulu'nda planın lehine oy kullanarak diğer ülkelerin de planı desteklemesi için diplomatik baskı uygulamakla kalmayıp Latin Amerika ülkeleri üzerinde lobi faaliyetleri yürüterek planın kabul edilmesi için destek arayışında bulunmuştur. İngiltere ise, bir türlü çözüme kavuşmayan problemi uluslararası arenaya taşıyarak meseleden kurtulmayı hedeflemiştir. Kudüs ve civarının uluslararası bir yönetime devredilmesi halinde BM'deki daimî üyeliğinden dolayı zaten istediğini alacaktı. Böylece genelde Filistin özelde ise ve Kudüs meselesinde söz sahibi olabilecekti. Son olarak, bölgedeki problemleri uluslararası bir girişimle çözmeyi hedefleyen bu planın, amacına ulaşmadığı görülmektedir. Günümüze kadar ulaşan Arap-Yahudi çatışmalarının gittikçe şiddetlenmesi birçok masum insanın hayatına mal olurken bölgedeki istikrarsızlığı arttırmaktadır.

Kaynakça

- Arslan, Emir Şekip. *Bir Arap Aydınının Gözüyle Osmanlı Tarihi ve I. Dünya Savaşı Anıları*. çev. Selda Meydan - Ahmet Meydan. İstanbul: Çatı Kitapları, 2005.
- Avneri, Arieh L. *The Claim of Dispossession: Jewish Land-Settlement and the Arabs 1878-1948*. New Jersey: Rutgers—The State University, 1982.
- Ayan, Ergin. “Selçuklular, Fatımiler Arasında ve Haçlılar Arasında Kudüs”. *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 2/1 (19 Haziran 2019), 1-12.
- Bauer, Yehuda. “From Cooperation to Resistance: The Haganah 1938-1946”. *Middle Eastern Studies* 2/3 (1966), 182-210.
- Bell, J. Bowyer. *Terror Out of Zion: The Shock Troops of Israeli Independence*. London: Avon Books, 1985.
- Charters, David A. *The British Army and Jewish Insurgency in Palestine, 1945–47*. London: Palgrave Macmillan, 1989.
- Cohen, Michael Joseph. *Palestine and the Great Powers, 1945–1948*. Princeton: Princeton University Press, 2016.
- Çetiner, Yusuf Turan. “Yüzyıl Önce: ‘Büyük Güç’ Kurguları ve 1921 Kahire Konferansı”. *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi* 69 (25 Kasım 2021), 181-198. <https://doi.org/10.46955/ankuayd.1028362>
- Çokdoğan, Ümran. “Dinler Açısından Kudüs ve Önemi”. *Kadim Akademi SBD* 8/1 (02 Temmuz 2024), 13-32. <https://doi.org/10.55805/kad-imsbd.1420556>
- Derdine, Michael D. *Redrawing the Middle East: Sir Mark Sykes, Imperialism and the Sykes-Picot Agreement*. London: I.B. Tauris, 2018.
- Duran, Mehmet Ali. “Filistin Taksim Planı ve İngiliz Manda İdaresinin Sona Ermesinin Cumhuriyet ve Ulus Gazetelerine Yansımaları (1947-1948)”. *İsrailiyat* 8 (16 Kasım 2021), 44-62.
- Duran, Mehmet Ali. “Filistin’de Yaşanan Arap-Yahudi Çatışmaları Özelinde Peel Komisyonu Kararları ve Arapların Türkiye’den Beklentileri (1929-1939)”. *Filistin Araştırmaları Dergisi* 10 (31 Aralık 2021), 57-80. <https://doi.org/10.34230/fiad.1023362>
- El-Eini, Roza I. M. *Mandated Landscape: British imperial rule in Palestine, 1929–1948*. Oxon: Routledge, 2005.
- Elpeleg, Zvi. *Filistin Ulusal Hareketinin Kurucusu Hacı Emin el-Hüseynî*. çev. Dilek Şendil. İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Basım, 1999.
- Fieldhouse, David K. D. K. *Fieldhouse - Ortadoğu’da Batı Emperyalizmi 1914-1958*. çev. Merve Şahin. İstanbul: Tarih ve Kuram Yayınları, 2018.
- Fine, Jonathan David. *A State Is Born: The Establishment of The Israeli System of Government, 1947–1951*. ed. Fray Hochstein. çev. Tamar L. Cohen. New York: State University of New York Press, 2018.
- Ford, Roger. *Ortadoğu’da Birinci Dünya Savaşı*. çev. Nurettin Elhüseynî. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009.
- Fromkin, David. *A Peace to End All Peace: The Fall of the Ottoman Empire and the Creation of the Modern Middle East*. New York: Henry Holt and Company, 2001.
- Galnoor, Itzhak. *The Partition of Palestine: Decision Crossroads in the Zionist Movement*. New York: State University of New York Press, 1995.
- Hollstein, Walter. *Filistin Sorunu: Filistin Çatışmasının Sosyal Tarihi*. çev. A. Cemal Ertuğ. İstanbul: Yücel Yayınları, 1. Basım, 1975.
- Jevon, Graham. *Glubb Pasha and the Arab Legion: Britain, Jordan and the End of Empire in the Middle East*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Karabulut, Tuğba. “Filistin’e Yapılan Yahudi Göçleri ve Toprak Satışı Meselesi”. *Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 6/4 (24 Ekim 2023), 57-64. <https://doi.org/10.59182/tudad.1306406>
- Karasapan, Celâl Tevfik. *Filistin ve Şark-ül-Ürdün*. İstanbul: Ahmed İhsan Matbaası, 1942.
- Kasalak, Kadir. “İngilizlerin Filistin Politikası ve Filistin Mandası”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* 25 (2016), 65-78.
- Kattan, Victor. *From Coexistence to Conquest: International Law and the Origins of the Arab-Israeli Conflict 1891-1949*. London: Pluto Press, 2009.
- Khatip, Abdullah el-. “Kur’an’da Kudüs”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (30 Haziran 2004), 109-143.
- Khouri, Fred J. *The Arab-Israeli Dilemma*. New York: Syracuse University Press, 1985.
- Levenberg, Haim. *Military Preparations of The Arab Community in Palestine 1945-1948*. London: Frank Cass Publishers, 1. Basım, 1993.
- Mahler, Gregory S. - Mahler, Alden R. W. *The Arab-Israeli Conflict: An Introduction and Documentary Reader*. Routledge, 2009.
- Marston, Geoffrey. “Termination of Trusteeship”. *The International and Comparative Law Quarterly* 18/1 (1969), 1-40.
- Morris, Benny. *1948: A History of the First Arab-Israeli War*. New Haven: Yale University Press, 2008.
- Morris, Benny. *Righteous Victims: A History of the Zionist-Arab Conflict, 1881-1999*. New York: Vintage, 1999.
- Nachmani, Amikam. *Great Power Discord in Palestine: The Anglo-American Committee of Inquiry into the Problems of European Jewry and Palestine 1945-46*. London: Frank Cass Publishers, 1987.
- Nikitina, Galina. *The State of Israel: A Historical Economic and Political Study*. Moscow: Progress Publishers, 1973.

- Nowar, Maan Abu. *The Struggle for Independence 1939-1947: A History of the Hashemite Kingdom of Jordan*. Lebanon: Ithaca Press, 2006.
- Öke, Mim Kemal. *Filistin Sorunu Siyonizm'den Uygurluklar Çatışmasına*. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002.
- Ör, Çiğdem. *Amerika Birleşik Devletleri-Sovyetler Birliği Ekseninde Türkiye-İsrail İlişkileri (1948-1982)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.
- Pappé, Ilan. *The Making of the Arab-Israeli Conflict 1947-1951*. London: I.B. Tauris, 1992.
- Paris, J. Timothy. *Britain, the Hashemites and Arab Rule, 1920-1925: The Sherifian Solution (Israeli History, Politics, and Society)*. London: Frank Cass Publishers, 2003.
- Parsons, Laila. "The Secret Testimony of The Peel Commission (Part I): Underbelly of Empire". *Journal of Palestine Studies* 49/1 (2019), 7-24.
- Ravndal, Ellen Jenny. "Exit Britain: British Withdrawal From the Palestine Mandate in the Early Cold War, 1947-1948". *Diplomacy & Statecraft* 21/3 (14 Eylül 2010), 416-433. <https://doi.org/10.1080/09592296.2010.508409>
- Sağlam, Mete. "İngiliz Manda Yönetimi Altındaki Filistin'de Yahudilerin Uyguladığı Baskı ve Şiddet (1920-1948)". *Abant Sosyal Bilimler Dergisi* 23/3 (30 Kasım 2023), 1664-1679. <https://doi.org/10.11616/asbi.1328384>
- Secretary of State, *Secretary of State for The Colonies Parliament. Palestine: Statement of Policy*. London: Majesty Stationery Office, 1939.
- Sicker, Martin. *The Middle East in the Twentieth Century*. Westport: Praeger Publishers, 2001.
- Sokolow, Nahum. *History of Zionism 1600-1918*. London: Longmans, 1919.
- Spiegel, Steven L. *The Other Arab-Israeli Conflict: Making America's Middle East Policy, from Truman to Reagan*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- Sykes, Christopher Hugh. *Crossroads to Israel*. London: Indiana University Press, 1973.
- Şahin, Mert. *Kuruluş Dönemi Türkiye-İsrail İlişkileri (1948-1958)*. İstanbul: Yeditepe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Taşdemir, Fatma. "İsrail-Filistin Sorununun Selfdeterminasyon Hakkı Çerçevesinde Analizi". *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 2/2 (01 Aralık 2000), 209-226.
- The Secretary of State for the Colonies - *The Secretary of State for Foreign Affairs to Parliament. Proposals for the Future of Palestine*. London: His Majesty's Stationery Office, 1947.
- Umar, Ömer Osman - Yenisu, Melek. "Gizli Antlaşmalar Çerçevesinde San Remo Konferansı'nda Ortadoğu'yu Şekillendirme Çabaları". *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 36/101 (2020), 29-70. <https://doi.org/10.33419/aamd.732722>
- Umeri, Ömer Sâlih Alî el-. *el-Ürdün ve'l-Kadiyyetu'l-Filistiniyye (Dirâse fi'l-Mevkif min Meş'ari'î-Tesviyye)*. Amman: Vizaretü's-Sekâfe, 1. Basım, 2021.
- United Nations. *The Yearbook of the United Nations 1947-1948*. New York: United Nations Publications, 1. Basım, 1949.
- Woodhead, Sir John. *Palestine Partition Commission (Woodhead Commission) Report 1938*. London: Majesty Stationery Office, 1938.
- Yılmaz, Ayhan Nuri - Alagöz, Vahide. "Birleşmiş Milletler'in Filistin Politikası". *Journal of Economics and Political Sciences* 3/2 (30 Aralık 2023), 113-124.
- Yılmaz, Ayhan Nuri - Alagöz, Vahide. "Birleşmiş Milletler'in Filistin Politikası". *Journal of Economics and Political Sciences* 3/2 (30 Aralık 2023), 113-124.
- Yılmaz Odabaşı, Hayriye. "Avrupa Emperyalizmi ve Suriye Direnişi (1919-1922): Türk Millî Mücadelesiyle Ortaklıklar ve Ayrılıklar". *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7 (2018), 173-209.
- Yılmaz, Sait. "Atatürk, Ortadoğu ve Filistin". Erişim 02 Ekim 2024. <https://www.21yyte.org/tr/merkezler/bolgesel-arastirma-merkezleri/orta-dogu-ve-afrika-arastirmalari-merkezi/ataturk-ortadogu-ve-filistin>
- "Avalon Project - Anglo-American Committee of Inquiry - Chapter I". 2024. Erişim 29 Mart 2024. https://avalon.law.yale.edu/20th_century/angch01.asp
- "Jordan - History - The Making of Transjordan". 05 Temmuz 2024. Erişim 24 Mart 2024. http://www.kinghussein.gov.jo/his_transjordan.html
- Interactive Encyclopedia of the Palestine Question – palquest. "Palestine Partition Commission (Woodhead) Report - 9 November 1938 (Historical Text)". Erişim 02 Ekim 2024. <https://www.palquest.org/en/historictext/6721/palestine-partition-commission-woodhead-report>
- Interactive Encyclopedia of the Palestine Question – palquest. "Peel Commission Proposes Partition Map - 7 July 1937 (Map)". 2024. Erişim 26 Mart 2024. <https://www.palquest.org/en/media/15991/peel-commission-proposes-partition-map>
- Question of Palestine. "Political History of Palestine under British Administration - UK Memorandum". 2024. Erişim 02 Nisan 2024. <https://www.un.org/unispal/document/auto-insert-185776/>
- United Nations Special Committee on Palestine: Report to General Assembly. Official Records of The Second Session of The General Assembly. New York: United Nations, 1947.

Extended Abstract

Following the withdrawal of the Ottoman Empire from Bilād al-Sham, the Allied powers occupying the region promised the peoples of the region to establish their own independent national states. It argues that the projects presented by Britain and its allies between 1937 and 1948 for the partition of Palestine are important in terms of revealing the historical, political, and sociological changes in the region as well as the behind-the-scenes of the United Nations Partition Plan for Palestine. In these projects, the British mandate ignored many historical, social, and cultural common values among the people of the region, and it is important in terms of revealing the approach to the Palestine issue and the policy adopted by British and American governments in the division of Palestine.

It aims to examine the details of the prepared projects and partition proposals, consists of two main sections: to examine the attempts made on the future of Palestine from the post-Ottoman period, and to explore the contents of the projects proposed by the British and American governments for the partition of Palestine. Firstly, some important developments was paraphrased such as the McMahon-Sharif Hussein correspondence, the Sykes-Picot Agreement (1916), the Balfour Declaration (1917), the Ottoman withdrawal from the region after World War I (1914-1918), the San Remo Conference (1920), the Cairo Conference (1921), the establishment of the Emirate of Transjordan (1921), and Arab revolt in Palestine (1936-39), because the future ruler of Palestine was the main purpose of these developments. Secondly, it focused on the Peel Commission (1937), the Woodhead Commission (1938), the London Conference (1939) and the White Paper (1939), and the Anglo-American Commission of Inquiry (1946), the London Conference, the Morrison Plan, and the Bevin Plan (1946-1947), which were British-American initiatives.

As a result, it was seen that the Palestine partition projects, which continued steadily from 1937 to 1948, prepared the ground for the UN partition plan for Palestine. It can even be said that the British government's idea of Palestine partition was realized by an international delegation. So, the UN partition plan was an international formalization of the British government's disposition of the region rather than a plan to solve the Palestinian issue. In this respect, the UN partition plan is a result of the international acceptance of the British partition project on the region, rather than a beginning in which the problem was put on the international agenda and a solution was sought. It has been determined that the British government sent delegations and organized conferences at different times and in succession to maintain order in the region after the Jewish immigration to Palestine after World War I gradually increased and turned into a rebellion movement. After that, delegations were sent to the region and the reports prepared and the decisions of two conferences held in London were presented as recommendations to restore calm in Palestine. The common feature of the reports of these commissions and the recommendations was to divide Palestine between the mandate administration, the Arabs, and the Jews. Although the objectives of the delegations sent to the region were stated as ensuring security and public order, the real aim was to formalize the partition and to reach an agreement between the parties.

The other main issues in these initiatives were the future of the ongoing Jewish immigration to the region, the principles of the Arab and Jewish states to be established, territorial expanses and the future of the mandate. Both Arabs and Jews reacted to these initiatives and rejected the recommendations. While the Arabs opposed the idea of an independent Jewish state, claiming that Palestine belonged to them and that the Jews had the right to live in an independent Arab state, the Jews opposed these initiatives, claiming that the Arabs would not keep their promises and that they needed a state of their own and that they should have more land than the lands mentioned in the reports. By 1948, the UN Partition Plan, which was based on the plans presented by the British and American governments in the form of partition proposals, was adopted and, it was concluded that the UN partition plan was not a plan to solve the Palestinian issue, but rather the result or even the imposition of previous proposals. In this plan, America and Britain approached the issue by prioritizing their interests in the region. America, which played an active role in the adoption of the plan with the aim of creating an ally in the region, not only applied diplomatic pressure for other countries to support the plan by voting in favor of the plan in the UN General Assembly, but also lobbied Latin American countries to support the plan. Britain, on the other hand, aimed to get rid of the problem that could not be solved by bringing it to the international arena. If Jerusalem and its environs were handed over to an international administration, it would already get what it wanted due to its permanent membership in the UN. Finally, it is seen that this plan, which aimed to solve the problems in the region through an international initiative, did not achieve its goal. The escalation of the Arab-Jewish conflicts that have continued to the present day has cost the lives of many innocent people and increased instability in the region.

HADİS RİVÂYETLERİNİN TEFSİRE ETKİSİ: KAMER/49. ÂYETİ ÖRNEĞİ

Taner KARASU

Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Diyarbakır/TÜRKİYE

tanershoca@hotmail.com

ORCID No: 0000-0001-5972-1572

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 30/09/2024, Accepted / Kabul Tarihi: 31/12/2024

DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1575899>

Hadis Rivâyetlerinin Tefsire Etkisi: Kamer/49. Âyeti Örneği

Öz

Tefsir edebiyatının muhtevasını oluşturan önemli öğelerden biri hadis rivâyetleridir. Bazı müfessirlerin rivâyetleri nakletmede mütesâhil olması, zayıf bazen de uydurma rivâyetlerin eserlerinde yer almasına neden olmuştur. Bu durumun tipik bir örneği de kader inancı bağlamında yorumlanan Kamer suresinin 49. âyetiyle (إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ) ilgili nakledilen rivâyetlerdir. Söz konusu âyetin tefsirinde kullanılan ilk rivâyet, sebeb-i nüzûl olarak gösterilen Hz. Peygamber'in Mekke müşrikleri ile kader hakkında olan bir tartışmasını aktaran hadistir. Müfessirlerin geneli âyetin anlamını inşa etme sürecinde, bu rivâyeti esas almıştır. Bu durum âyetin kâinata hitap eden yönünü zamanla baskılamış ve nihayetinde insan merkezli bir yorumun yaygınlık kazanmasını beraberinde getirmiştir. Bu değerlendirmenin ön plana çıkmasında merfû hadislerin yanı sıra mevkûf ve maktû nakillerin büyük pay sahibi olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Rivâyetlerin etkisine girildiği görülen bu âyetin tefsirindeki süreç tefsir edebiyatının genelinde de bu şekilde devam etmiştir. Ancak müfessirlerin yorumlarında esas aldıkları rivâyetlerin bir kısmı sahîh iken çoğunluğu zayıf ve mevzû rivâyetlerden oluşmaktadır. Bu husus âyetin tefsirinde yapısal bir problemin varlığını ortaya koymaktadır. Araştırmamız söz konusu problemin çözümüyle ilgili olmaktan ziyâde öncelikli olarak bu problemin varlığını tespit etmeye yöneliktir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Tefsir, Yorum, Kamer, Mevzû.

The Role of Hadith Narrations In Qur'anic Exegesis: A Study of Qur'an 54:49

Abstract

One of the important factors forming the content of tafsir literature is hadith narrations. The fact that the commentators are involved in transmitting the narrations has often caused weak and sometimes fabricated narrations to find a place in their works. A typical example of this situation is the narrations about the 49th verse of the kamar, which is explained in the context of belief in destiny. The first narration used in the interpretation of the verse in question is a hadith that narrates a discussion of the Prophet with the polytheists of Makkah about fate. In the process of constructing the meaning of this verse, most of the commentators have taken this narration as a basis. This situation suppressed the aspect of the verse that appeals to the universe over time, and eventually brought about the prevalence of a human-centered interpretation. It can be said that mevkûf and maktû transmissions have a great share in this evaluation besides Merfû hadiths. The process in the interpretation of this verse, which is seen to be dominated by the narrations, continued in this way throughout the tafsir literature. However, while some of the narrations that the commentators take as a basis in their interpretations are authentic, the majority are weak and even subject narrations. This point reveals the existence of a structural problem in the interpretation of the verse. Our research is primarily aimed at detecting the existence of this problem, rather than being about the solution of the problem in question.

Keywords: Hadith, Tafsir, Comment, Kamar, Fabricated.

GİRİŞ

Müfessirler âyetlerin anlaşılması hususunda akli ve nakli olmak üzere iki yöntem uygulamışlardır. Günümüzde daha çok rivâyet ve dirâyet türü tefsirler şeklinde ifade edilen bu metotlar birbirlerinden tam anlamıyla ayrı değildir. Filvaki böylesi bir ayırım herhangi bir tefsirin muhtevasında yer alan rivâyet yoğunluğuna dayanmaktadır. Bu açıdan günümüze ulaşmış tefsir edebiyatı dikkate alındığında rivâyetlerin âyetlerin tefsirinde önemli bir veri olduğu bazen de mutlak özne olduğu görülmektedir. Rivâyetlerin tefsir ilmine bu denli etkisinin birden fazla nedeni bulunmaktadır. Bu sebeplerden biri İslam toplumunun bir parçasını oluşturan ve Selef olarak nitelenen topluluğa sonraki nesillerin atfettiği değerdir. İbrahim Beycûrî (ö.1277/1860) tarafından söylenen ve günümüzde bazı ilmi muhitlerde adeta deyim haline gelen “*Kullu hayrın fi ’l-tibâ-’i men selef ve kullu şerrin fi ’b-tidâ-’i men halef (bütün hayr öncekilere tabi olmaktadır; bütün şer ise sonrakilerin bidatındadır)*”¹ ifadesi salt bir söylem olmaktan öte kökü tarihin derinliklerine dayanan bir düşüncenin dışa yansımalarıdır. Sabık neslin bir bakıma kutsal görülmesi, o kuşağın konuyla ilgili söylemlerini nazâri bilgiye yeğleyecek veya asgari düzeyde eşit görecektir. Bu işlem İslam toplumunda genel olarak tercih etme şeklinde gerçekleşmiştir. Bu da müfessirlerin herhangi bir âyeti tefsir ederken önceki jenerasyonlardan nakledilen rivâyetlere özen göstermeleri ve tefsirlerinde delil olarak zikretmelerini sağlamıştır. Genel olarak tefsir eserlerinin merfû rivayetler yanında, mevkûf, maktû ve önceki alimlerin açıklamalarıyla bezenmiş olması bu düşüncenin de ayetlerin yorumlanmasında etkin bir faktör olduğunu göstermektedir.

Kader meselesi imânî tarafı yanında, siyasi boyutları olan ve tarih boyunca özellikle muktedirler ve onlardan yararlananlar tarafından istismar edilmiş bir mevzudur. Bu sebeple kader konusu İslâm tarihi boyunca güncelliğini korumuş ve hakkında pek çok çalışma yapılmıştır. Nitekim İbn Vehb’in (ö. 197/813) *Kitâbü’l-kader* adlı eserinden günümüze değin kader konusunda birçok eser telif edilmiştir.² Ancak araştırmamız kelâmî bir konu olan kaderin neliği, kapsamı ve varlığı hakkında değildir. Aksine Kamer 49. âyetin (إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ) tefsirinde müfessirlerin yorumuna etki eden rivayetleri tespit etme ve bu rivâyetlerin değerlendirilmesi ile ilgilidir. Araştırmamız kaynak eser olarak görülen h. 6. Asra kadar ki mütedavel ve maruf olan tefsir edebiyatı ile sınırlıdır. Bu bağlamda öncelikle dirâyî tefsirlerin ayet hakkındaki yorumları zikredilmiş, müteakiben rivayet türü tefsirlerin yorumları belirtilmiştir. Bu yöntemin tercih edilmesindeki gaye inceleme konumuz olan ayetin yorumunda hadis rivayetlerinin etkisini tespit etmektir. Kader hakkında pek çok akademik çalışma olmakla beraber konumuzu doğrudan ele alan bir çalışma tespit etmediğimizi belirtmek isteriz.

1. Rivayetlere Yer Vermeyen Müfessirlerin Yorumu

Kamer 49. âyetini rivâyetlerden bağımsız olarak yorumlayan ilk müfessir tespit edebildiğimiz kadarıyla Mükâtil b. Süleyman’dır (ö. 150/767). O söz konusu âyetin tefsirinde “*Allah onlar (günahkarlar) için azap ve cehenneme girmeyi takdir etti*”³ demektedir. Mutezilî Ahfeş (ö. 215/830) *Meâni’l-Kur’ân* adlı eserinde bu âyeti dilbilimsel bağlamda yorumlayarak خَلَقْنَا cümlesinin شَيْءٍ kelimesinin sıfatı olduğunu ifade etmektedir.⁴ Tümüyle filolojik bir tahlil olan bu yoruma göre ayetin anlamı “*Yaratmış olduğumuz her şey bir kader iledir*” şeklinde olmaktadır. İmâm Mâtürîdî (ö. 333/944) *Te’vîlâtü ehli’s-sünne* adlı eserinde âyetin “*Her şeyi biz yarattık*” ve “*Her şey bir kader (ölçü) iledir*” şeklinde iki anlamı olduğunu ifade etmekte ve birinci anlamı tercih ettiğini beyan etmektedir.⁵ İşâri tefsirin öncülerinden olan Kuşeyrî (ö. 465/1072) *Letâ’ifü’l-işârât* adlı eserinde âyeti “*Levh-i mahfuzda yazılmış olan bir kader ile yarattık*”⁶ şeklinde tefsir etmektedir. Beyânü’l-hak en-Nisâburî, (ö. 553/1159) *Îcâzü’l-beyân ‘an me’âni’l-Kur’ân*, adlı eserinde âyeti “*Allah mahlukatından her birisi için uygun olanı yarattı*” şeklinde yorumlamaktadır. Cârullâh Zemahşerî (ö. 538/1144) âyeti “*Her şeyi hikmetin gerektirdiği şekilde muhkem ve düzenli yarattık. Ya da yarattığımız*

1 İbrahim b. Muhammed el-Beycûrî, *Tuhfetü’l-murîd âlâ Cevherü’l-tevhîd*, tah. Ali Cum’a (Darü’s-Selam, 2002) 169

2 Kader hakkında tarihi süreçte yapılmış çalışmalardan bazıları için bkz. Kılıç Aslan Mavil, *Güncel Kader Tartışmalarına Bir Katkı*, Kelam Araştırmaları Dergisi, c.14, s.2, 2016, 438-442.

3 Ebü’l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsiru Mukâtil*, tah. Abdullah Mahmud Şehhâte, (Beyrut; Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî,1423) 4/184.

4 Ahfeş, Ebü’l-Hasen Saîd b. Mes’ade el-Mücâşîî el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat, *Me’âni’l-Kur’ân*, tah. Huda Mahmud, (Kahire: Mektebetü’l-Hançî, 1990) 2/529.

5 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, tah. Mecdî Baslum (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2005), 9/457.

6 Ebü’l-Kâsım Zeynü’l-İslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâ’ifü’l-işârât*, tah. İbrahim Besyûnî (Mısır: el-Heyetü’l-Mısriyye 3. Baskı), 3/499.

7 Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ebi’l-Hasen b. el-Hüseyn el-Gaznevî en-Nisâburî, *Îcâzü’l-beyân ‘an me’âni’l-Kur’ân*, tah. Hanif el-Kasîmî, (Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî,1415) 2/783.

her şey levh-i mahfuz da mukadder ve yazılıdır. Oluşundan önce malumdur. Oluş halini ve zamanını biliriz”⁸ şeklinde açıklamaktadır.

Tefsir edebiyatının önemli eserlerinden olan mezkur müellefatta Kamer 49. ayetinin tefsirini rivayetlerden bağımsız olarak gerçekleştirenler belirtilen açıklamaları yapmışlardır. Bu yorumların ortak özelliklerinden birisi, aşağıda detaylıca görüleceği üzere rivâyet türü tefsirlerin aksine ayeti doğrudan insan fiilleriyle ilişkilendirmemeleridir.

1. Rivâyetler Bağlamında Kamer 49. Âyetinin Yorumu

Kamer 49. âyetini rivâyetleri merkeze almak suretiyle yorumlayan müfessirler öncelikle âyetin sebab-i nüzûlüne yer vermişlerdir. Bu müfessirlerin çoğunluğu âyetin sebab-î nüzûlü konusunda sahâbî râvîsi Ebû Hüreyre (ö. 58/678) olan şu rivâyeti zikretmektedirler : “Kureyş müşrikleri Hz. Peygambere gelip onunla kader konusunda tartışmaya giriştiler. Bunun üzerine ateşe yüzüstü sürüldükleri gün, onlara cehennem dokunan azabını tadın, denir. Şüphesiz biz her şeyi bir kader ile yaratık âyetleri nazil oldu.”⁹ Bu hadisin sebab-i nüzûl olarak bir tefsir eserine girmesi tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk defa Abdurrezzâk San’ânî’nin (ö. 211/826) *Kitâbu’t-tefsîr* adlı eseriyle gerçekleşmiştir. Fakat bu eser bütünüyle me’sûr olmasından ötürü söz konusu âyet hakkında dirâyi bir açıklama yapılmamıştır. Ondan sonra Tâberî (ö. 310/923) *Câmiü’l-beyân* adlı eserinde âyetin sebab-i nüzûlü olarak bu rivâyeti nakletmiştir.¹⁰ Ancak Tâberî, âyeti İslam toplumundan zuhur eden ve insan eylemleri hususunda bir kaderin var olmadığını öne süren Mutezileye karşı bir reddiye olacak şekilde yorumlamaktadır. Ayrıca Tâberî bu tavihinde etkin olan rivâyetleri de peyderpey zikretmektedir. Bu bağlamda mezkûr rivâyet yanında şu mevkûf haberi de nakletmektedir; “İbn Abbâs dedi ki; Allah’ın kitabında kaderi inkâr etmeleri nedeniyle yüz üstü cehenneme sürüklenecek bir kavim görmekteyim. Onlara ateşi tadın denecek. Onlar bizden önceki bir topluluk mu yoksa bizden sonraki bir topluluk mu bilmiyorum.”¹¹ Bu rivâyeti Ebû Hüreyre’nin hadisin den ayıran husus âyetin müşrikler yanında başka topluluklar hakkında da nazil olmuş olabileceğinin kapısını aralamasıdır. Bu topluluğun İslam toplumunda zuhur eden Kaderiler olduğunu ifade eden sahîh bir rivâyetin olmayışı, muhatabı doğrudan belirten maktu rivâyetlerin değer kazanmasını sağlamıştır. Nitekim Tâberî, mevzubahis topluluğun niteliğini belirten Muhammed b. Kâ’b el-Kurazî’nin (ö.108/726) şu sözünü de nakletmektedir; “İnsanlar kader hakkında konuşmaya başlayınca, ateşe yüzüstü sürüldükleri gün, onlara cehennem dokunan azabını tadın, denir. Şüphesiz biz her şeyi bir kader ile yarattık âyetlerinin onlar hakkında nazil olduğunu gördüm.”¹² Bu rivâyeti Ebû Hüreyre’nin rivayetinden ayıran husus kaderîlerin muhatap olarak gösterilmesidir. Ne var ki bu rivâyette nispeten tam açık olmayan bir husus söz konusudur. Çünkü âyetin Kaderiler için tebşîr veya inzâr olduğuna değinilmemiştir. Tâberî bu durumu yine Muhammed b. Kab el-Kurâzî’nin şu sözü üzerinden açıklığa kavuşturmuştur; “Bu âyetler kaderîleri kınamak için nazil oldu.”¹³ Ancak mezkûr rivâyetlerde esas mesele olan kişinin işlemiş olduğu sevap ve günahın failini doğrudan tanımlayan bir bilgi bulunmamaktadır. Asıl mesele de budur. Çünkü Kaderiler kainattaki Yüce Allah’ın nizâmını inkâr etmemektedir. Aksine insan eylemlerinin insan tarafından yaratıldığını öne sürmektedir. Tâberî eksik kalan bu yöne İbn Abbâs’a isnâd edilen şu rivâyet üzerinden temas etmektedir. “Allah mahlukatın tümünü bir kader ile yarattı. Onlar için hayrı ve şerri yarattı...”¹⁴ Tâberî’den sonraki süreçte Kamer 49. âyetinin tefsiri onun rivâyetler üzerinden vermek istediği mesajın daha da netleştirilmesi şeklinde devam etmiştir. Nitekim İbn Ebî Hatim (ö. 327/938) âyetin sebab-i nüzûlü hakkında şu merfû rivâyeti nakletmektedir; “Her şeyi bir kader ile yarattık âyeti ahir zamanda yaşayıp kaderi inkâr edecek ümmetimden bazı insanlar hakkında nazil olmuştur.”¹⁵ Bu rivâyet, Ebû Hüreyre’den nakledilen hadisin aksine âyetin doğrudan Mutezile hakkında nazil olduğunu söylemektedir. Böylece âyetin bağlamı müşriklerden Mutezileye kaymıştır. Bu yoruma göre cehenneme yüzüstü sürülüp orada yanacak olan topluluk Muteziledir. Doğal olarak cehennemlik olan bir topluluğa karşı bazı yaptırımlar söz konusu olacaktır. İbn Ebî Hâtim bu konuyu da yine İbn Abbâs’a isnâd edilen şu rivâyet üzerinden açıklığa kavuşturmuştur; “Kaderi inkâr edenlerin namazını kılmayın hastalarını ziyaret etmeyin”.¹⁶ İbn

8 Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, (Kahire: Dârü’l-Küttübi’l-Arabî, 3. Baskı, 1987), 4/441.

9 Ebû’l-Hüseyn, Müslim b. Haccâc, el-Kuşeyrî, *Sahîh, tah. Fuad Abdülbakî*, (Kahire, Matbaatu İsa el-Halebî, 1955) *Kader*, 19.

10 Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi’u’l-beyân tah. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki*, (Dâru Hicr: 2001) 22/ 160.

11 Tâberî, *Câmi’u’l-beyân*, 22/160.

12 Tâberî, *Câmi’u’l-beyân*, 22/162.

13 Tâberî, *Câmi’u’l-beyân*, 22/162-163.

14 Tâberî, *Câmi’u’l-beyân*, 22/163.

15 İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Tefsîru Kurâni’l-‘Azîm, tah. As’ad Muhammed et-Tib*, (Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr, 1419) 10/321.

16 İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru Kurâni’l-‘azîm*, 10/321.

Ebî Hâtim böylece Mutezileyi her açıdan âyetin merkezine almaktadır. Tâberî'nin tefsir ilmindeki otoritesi ve İbn Ebî Hâtim'in rivâyetlerdeki uzmanlığı âyetin anlamı üzerinde nüans farkı olmakla beraber ittifak etmektedir. Bu durumun sonraki tefsir edebiyatında söz konusu âyet hakkında yapılan yorumların daha keskin olmasına katkı sağlamıştır. Örneğin İbn Ebî Zemenîn (ö.399/935) âyetin tefsirinde Hz. Ali'ye isnâd edilen şu haberi nakletmektedir; “*Bütün her şey kader iledir hatta şu hareketimde (o esnada şehadet parmağını dilinin bir tarafına koydu sonra başparmağının üstüne bıraktı.)*”¹⁷ İbn Ebî Zemenîn bu rivayetle söz konusu âyetin insan fiillerinin önceden takdir edildiği mesajını vermeye çalışmaktadır.

Hicri V. asır mezhepleşme sürecinin tamamlandığı, mezhep taassubunun belirginleşmeye başladığı ve siyasi iradenin mezhep olgusundan nemalanmaya devam ettiği bir asırdır. H.III. Asırda siyasi iktidarın gücünü arkasına alarak karşıt fikirdeki ulemayı ötekileştiren ve yaşam hakkı tanımayan Mutezile bu asırda siyasi gücünü yitirmiş ve öteki konumuna düşmüştür. Durum bu olunca da sıhhat derecesi dikkate alınmaksızın Kaderiye fırkasını dışlayan rivâyetler hadis edebiyatında olduğu gibi tefsir edebiyatında da şüyu bulmuştur. Bu durumun tipik bir örneği Sa'lebî'nin (ö.427/1035) *el-Keşf ve'l-beyân* adlı tefsirinde yer alan ve mevzubahis âyetin tefsirinde kullanılan nakillerdir. Öyle ki Salebî, bu nakillerin etkisiyle Kamer 49. âyetini tefsir etmekten öte kaderin insan fiilleriyle ilgili olduğunu ispata girişmektedir. Onun bu girişimi Hz. Peygambere iftira edenlerin yer aldığı rivâyetlerin de söz konusu eserinde yer bulmasına neden olmuştur. Bu bağlamda Enes b. Malik'ten merfû olarak rivâyet ettiği “*Hz. Peygamber her şey kader iledir hatta bu da (o esna da şehadet parmağıyla sol bileğine vurdu)*”¹⁸ nakli o rivayetlerden birisidir. Çünkü bu rivâyetin sened zincirinde mecrûh bir râvî olan Abdullah b. Muhammed b. Sinan bulunmaktadır. Dârekutnî (ö.385/995) ve Abdulgani el-Ezdî (ö.409/1018), İbn Sinan'ın metruk olduğunu belirtirken, İbn Hibbân (ö.354/965) ve Ebû Nuaym (ö.430/1038) hadis uydurduğunu söylemektedirler.¹⁹ Zehebî (ö.748/1348) bu şahsın kezzâb olduğunu (Hz. Peygamber adına çokça hadis uyduran) belirtmektedir.²⁰ Esâsen bu râvînin hadis uydurma konusunda bir uzman olduğuna dair kaynaklarda bilgi bulunmaktadır. Örneğin İbn Âdî (ö.365/975), İbn Sinan'ın sikâ ravilerden bir sened zinciri oluşturup hadis uyduran biri olduğunu ifade etmektedir.²¹ Sa'lebî bundan sonra Yine merfû olarak “*Allah Ademi yaratmadan bin yıl önce miktarları belirleyip düzeni kurdu*”²² rivâyetini nakletmektedir. Bu haberi nakletmesindeki gaye ise muhtemelen henüz insan oğlu yokken her şeyin olup bittiğini imâ etmektir. Ne var ki, Zehebî bu rivâyetin sened halkasında yer alan Abdullah b. Ahmed b. Amr et-Tâî (ö.324/936) hakkında mevzû hadis rivâyet eden biri olduğunu söylemektedir.²³ İbn Hacer ise, bu şahsı “*hadis uydurmaktan bir türlü vazgeçmedi*”²⁴ şeklinde tanıtmaktadır. Sa'lebî bu rivâyetler dışında başkaca zayıf rivâyetleri de nakletmekte ve âyetin Kaderiler ile ilgili olduğu hususunda ısrar etmektedir.

Mekkî Ebû Talib (ö.437/1045) *el-Hidâye ilâ buluği'n-nihâye* adlı eserinde âyetin sebep-î nüzûlü olarak Ebû Hu-reyden nakledilen Mekkeli müşrikler ile yapılan kader tartışmasını nakletmekte²⁵ ve âyetin tefsirinde “*kaderilere yönelik bir tehdit vardır*”²⁶ demektedir. Böylece âyeti öncelikli olarak kaderîlerle ilişkilendirmektedir. Onun âyetin tefsirinde bu sonuca varması âyetin tefsiri bağlamında naklettiği haberlerdir. Nitekim o âyetin tefsirinde İbn Abbâs'a isnâd edilen²⁷ rivâyeti yanı sıra Muhammed b. Kab el-Kurâzî'nin sözünü de zikretmektedir.²⁸ Bunlarla beraber âyette yüzüstü cehenneme sürüklenip ateşte yanacak olanlar hakkında sahâbi râvisi Enes b. Malik olan şu Merfû rivâyeti de nakletmektedir; “*Onlar iyilik de kötülük de bizdendir diyen Kaderilerdir. Şefaattimden onlara pay yoktur. Ben*

17 İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. İsâ el-Mürri el-Kurtubî, *Tefsiru Kur'âni'l-'Azîz, tah. Ebû Abdillâh, Muhammed b. Mustafa (Kahire: el-Faruku'l-Hadisiyye, 2002) 4/323-324.*

18 Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nîsâbüri, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'an, tah. Komisyon, (Cidde: Dâr-ru't-Tefsîr, 2015), 25/265.*

19 İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Lisânü'l-mizân, tah. Abdulfettah Ebû Ğudde, Dâr Beşâiri'l-İslamiyye, 2002), 4/560.*

20 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Divânu'd-duafâ, tah. Hammad b. Muhammed el-Ensârî, (Mekke: Mektebetü'n-Nahdeti'l-Hadise, 1967, 2. Basım,) s.227*

21 İbn 'Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî b. Abdillâh el-Cürçânî, *el-Kâmil fi du'âfâi'r-ricâl, tah, Adil Ahmed-Ali Muhammed,(Beyrut: Dâr kütübi'l-ilmîyye, 1997), 5/428.*

22 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân, 25/266.*

23 Zehebî, *Divânu'd-duafâ, 210.*

24 Askalânî, *Lisânü'l-mizân, 4/425.*

25 Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *el-Hidâye ilâ buluği'n-nihâye, tah. Komisyon, (BAE: Camiatu'ş-Şarika, 2008), 11/ 206*

26 Mekki Ebû Tâlib, *el-Hidâye, 11/206.*

27 Kastımız İbn Abbas'ın şu mezkûr rivâyetidir: “Allah'ın kitabında kaderi inkâr etmeleri nedeniyle yüz üstü cehenneme sürüklenecek bir kavim görmekteyim. Onlara ateşi tadın” denecek. Onlar bizden önceki bir topluluk mu yoksa bizden sonraki bir topluluk mu bilmiyorum”

28 “İnsanlar kader hakkında konuşmaya başlayınca, Âyetlerinin onlar hakkında nazil olduğunu gördüm”

onlardan değilim. Onlarda benden değildir.”²⁹ Mekkî'nin senetsiz olarak eserine aldığı bu rivâyet ile kaderîlerin cehennemlik olduğu ispat edilmeye çalışılmıştır. Mamafih İbnü'l-Cevzî (ö.597/1201) rivâyetin Hz. Peygamber adına uydurulan bir iftiradan ibaret olduğunu ifade etmektedir.³⁰

Mâverdî (ö.450/1058) mevzu bahis âyetin sebebî nüzûlü konusunda Ebû Hureyre'nin merfû rivâyetini nakletmektedir. Fakat O âyeti Mutezile ile ilişkilendirmemekle seleflerinden farklı bir yorum geliştirmektedir. Ona göre âyetin muhtemel iki anlamı bulunmaktadır. Onlar da “*Yani ne fazla ne de eksik istediğimiz ölçüde yarattık*” ve “*önceden verilmiş bir hüküm ve kesinleşmiş bir kaza ile yarattık*”³¹ yorumlarıdır. Ancak Mâverdî'nin bu ve benzeri yorumları ileri ki süreçte Şafii fakihi olmasına rağmen gizli bir Mutezili olduğu suçlamalarına neden olmuştur. Vâhidî (ö. 468/1076) Kamer 49. âyetini *el-Vecîz* adlı eserinde “*Yani yarattığımız her şey levh-i mahfuzda makdur ve yazılıdır*” diyerek tefsir ettikten sonra âyetin kaderi inkâr edenler hakkında nazil olduğunu söylemektedir. Ancak seleflerinden farklı olarak o bu iddiasını herhangi bir kaynağa dayandırmaktadır.³² Onun bu tutumunu yaşadığı dönemde ilgili rivâyetlerin şüyu bulması ile ilişkilendirmeyi mümkün kılmaktadır. Zira o bir bakıma zaten şöhret bulmuş bir olayı tekrar etmek yerine eserinin ismine uygun olarak ihtisar etmeyi tercih etmiş olabilir. Fakat daha detaylı olan *Tefsirü'l-vesît* adlı eserinde mezkûr bilgiye ilaveten bazı haberler de aktarmaktadır. Bu bağlamda merfû olan “*Acz ve keys dahil her şey kader iledir*”³³ ve İbn Ömer'e isnâd edilen “*Elini yanağına koyman dahi kader iledir*”³⁴ rivayetlerini nakletmektedir. Vâhidî'nin bu iki rivâyete yer vermesi muhtemelen faillerden zuhur eden bütün hareketlerin ve hareketsizliğin dahi kader olduğunu belirtmektir. Vâhidî'nin muasırı olan Sem'ânî (ö.489/1096) âyetin tefsirinde Vâhidî'nin naklettiği her iki hadis yanında³⁵ Hz. Ali'ye isnad edilen “*Sineğin vızıldaması dahi kader iledir*”³⁶ ve Hz. Aişe'den merfû olarak (senetsiz) “*Kaderi inkâr edenlerin Husemâu'r-Rahmân (Allah ile tartışanlar) olduğu*” rivâyetlerini nakletmektedir. Sem'ânî âyetin tefsirinde maktû rivâyetlere de yer vermiştir. Örneğin Hasan Basrî'nin (ö.110/728) şu nakli bunlardandır: “*Kaderi inkâr eden, oruç tutmaktan ip gibi (zayıf) olsa, namaz kılmaktan direğe dönüşse, rûkn ve makam arasında zulmen başı kesilse dahi Allah onu ateşe atacaktır*” sözünü nakletmektedir. Ancak Sem'ânî âyeti rivâyetlerden bağımsız olarak yorumlayan İbn Fâris'in (ö.?) şu tefsirine de yer vermektedir. “*Yani her bir şey için uygun olanı yarattık. Kadının elbisesini kadın için erkeğin elbisesini erkek için semeri at için eyeri eşek için ve benzeri...*”³⁷

Hicri VI. asırda yaşamış müfessirlerden Kamer 49. âyetini rivâyet merkezli yorumlayanlar genel olarak önceki asırların ürünü olan tefsirlerin etkisinde kalmıştır. Bu sebeple bu asırda kaleme alınmış tefsirlerde söz konusu âyetin yorumunda önceki müfessirlerin vardığı sonuçları teyit eden neticelere varılmıştır. Örneğin Tâcü'l-Kurrâ Müfessir el-Kirmânî, (ö.505/1111) âyetin sebeb-î nüzûlü olarak “*Hz. Peygamber'in ahir ümmetinden olup kaderi inkâr edenler hakkında nazil olmuştur*” rivâyetini göstermektedir.³⁸ Ancak bu rivâyet sonradan ihdas edilen mevzû bir rivâyettir. Bu asrın ünlü müfessirlerinden olan Beğâvî, (ö.510/1116) öncelikle âyeti “*Yani yarattıklarımız levh-i mahfuzda makdur ve yazılıdır*” diye tefsir etmektedir. Daha sonra Hasan Basrî'nin “*Allah mahlukatından her biri için ona yaratacak ölçüyü takdir etmiştir.*” sözüne de yer vermektedir. Bu nakilde dikkate değer olan hususlardan birisi âyetin düzen ve tertip ile ilişkilendirmesidir. Beğâvî âyeti yorumlama babından İmam Müslim'in *Sahihinde* yer alan “*Allah yer ve göğü yaratmadan elli bin yıl önce arşı su üstünde iken mahlukatın miktarlarını yazdı*”³⁹ hadisine de yer vermektedir. Bu rivâyetin temel özelliği ise kader olgusunu insan merkezli olmaktan çıkarıp kâinat düzeyinde ele almasıdır. Ancak Beğâvî, âyeti imanın altı şartından biri olarak görülen kader ile de ilgili görmektedir. Nitekim onun âyetin tefsirinde “*Kişi kadere iman etmedikçe mümin olmaz*” rivâyetine yer vermesi⁴⁰ bu mülâhazayı teyit etmektedir. Beğâvînin çağdaşı olan Ebû Hafs Nesefî de (ö. 537/1142) ilgili âyeti, seleflerinin tefsirlerinde yer verdiği rivâyetler üzerinden

29 Mekkî Ebû Tâlib, *el-Hidâye*, 11/206.

30 Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-İtelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdisi'l-vâhiye*, tah. İrşadü'l-hak el-Eserî, (Pakistan: İdaretü'l-Ulumi'l-Eserî, 2. Basım, 1981), 1/156

31 Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, tah. Seyyit Abdulkasud, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye), 5/420

32 Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri, *el-Vecîz fi tefsiri Kur'âni'l-'azîz*, tah. Safvan Adnan davudî, (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1415), 50.

33 Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri, *Tefsirü'l-vesît*, tah. Komisyon, (Beyrut: Dâr Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 4/215.

34 Vâhidî, *Tefsirü'l-vesît*, 4/2016.

35 Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed el-Mervezî es-Sem'ânî, *Tefsirü'l-Kur'an*, tah. yasin b İbrahim, Ganim b. Abbas (Riyad: Dârü'l-vatân, 1997), 5/319.

36 Sem'ânî, *Tefsirü'l-Kur'an*, 5/319.

37 Sem'ânî, *Tefsirü'l-Kur'an*, 5/319.

38 Kirmânî, Burhaneddin Ebü'l-Kasım Mahmud b. Hamza b. Nasr el-Kirmani, *Garâibu't-tefsîr ve acâibu't-tevil*, (Cidde: Dârü'n-Neşr, bty.), 2/166.

39 Ebü Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, (Beyrut: Dârü lhyâi't-Turasi'l-Arabî, 1420), 4/328.

40 Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 4/329.

açıklamakta ve onlarla paralel bir mefhuma ulaşmaktadır.⁴¹ İbnü'l-Cevzî *Zâdü'l-mesîr* adlı eserinde seleflerinden farklı olarak sebep-i nuzûl hakkında şu rivâyeti nakletmektedir; “*Necrân rahipleri Hz. Peygamberin yanına geldi ve Ey Muhammed! Kötülüklerin de kader ile olduğunu söylüyorsun oysa ki böyle bir şey yoktur*”⁴² Bu rivâyette dikkati çeken husus önceki tefsirlerde kişinin eylemlerine dair yapılan yorumlar mevkûf ve maktû rivâyetlere dayandırılmaktaydı. Fakat bu rivâyette söz konusu durum doğrudan Hz. Peygambere isnâd edilmiştir. Hadis ilminde müteşeddid vasfıyla bilinen İbnü'l-Cevzî tefsir mezkur tefsirinde hadis rivayet etmede bu vasfını genel olarak kullanmamış görünmektedir. Nitekim onun senedsiz olarak zikrettiği bu rivayet için İbn Tahir el-Makdisî (ö. 507/1113) Zayıf değerlendirmesi yapmaktadır.⁴³

2. Müfessirlerin Sebeb-i Nuzûl Olarak Naklettikleri Rivâyetin Tahrici ve Sıhhat Açısından Değerlendirmesi

Tefsir edebiyatında Kamer 49. âyetinin nuzûl sebebi hakkında hadis edebiyatında yer alan mevkûf “⁴⁴ ve maktû”⁴⁵ pek çok rivâyete yer verilmiştir. Ancak sıhhat açısından Ebû Hüreyre’ye isnad edilen hadis diğerlerinden farklılaşmaktadır. Bunun nedeni ise bu rivâyetin hadis edebiyatı içinde en sahih ikinci eser olan İmâm Müslim’in *Sahih* adlı eserinde yer almasıdır. Bunun yanı sıra Kamer 49. âyetinin ilk defa insan merkezli kader anlayışıyla ilişkilendirilme sürecinin de bu rivâyetten kaynaklandığı görülmektedir. Bunlarla beraber tefsir edebiyatında bu rivayet belirgin bir şekilde diğerlerinden daha yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Bu nedenlerden ötürü bu rivâyetin sıhhat ve tahrici daha fazla önem kazanmaktadır.

2.1. Süfyan Sevrî’nin Rivâyeti (ö.161/778)

Süfyan Sevrî> Ziyâd b. İsmail> Muhammed b. ‘Abbâd b. Cafer> Ebû Hüreyre dedi ki: “*Kureyş Müşrikleri Hz. Peygamber (s.a.v.)’in yanına geldi ve kader konusunda onunla tartıştılar. Bunun üzerine “Ateşe yüzüstü sürüldükleri gün, onlara: ‘Cehennem dokunan azabını tadın, denir.’ Şüphesiz biz her şeyi bir kader ile yarattık.*” âyetleri nazil oldu⁴⁶

2.2. Abdurrezzâk es-San‘ânî’nin Rivâyeti (ö.211/826)

Muhammed b. Yahya> Süfyan Sevrî> Ziyâd b. İsmail> Muhammed b. ‘Abbâd b. Cafer> Ebû Hüreyre dedi ki: “*Kureyş Müşrikleri Hz. Peygamber’in (s.a.v.) yanına geldiler ve kader konusunda onunla tartıştılar. Bunun üzerine “Doğrusu suçlular sapıklık ve çılgınlık içindedirler. Ateşe yüzüstü sürüldükleri gün, onlara: ‘Cehennem dokunan azabını tadın, denir. Şüphesiz biz her şeyi bir kader ile yarattık’* âyetleri nazil oldu.⁴⁷

2.3. Ahmed b. Hanbel’in Rivâyeti (ö. 241/855)

Ahmed b. Hanbel> Vekî> Süfyan Sevrî> Ziyâd b. İsmail> Muhammed b. ‘Abbâd b. Cafer> Ebû Hüreyre dedi ki: “*Kureyş Müşrikleri Hz. Peygamber (s.a.v.)’in yanına geldi ve kader konusunda onunla tartıştılar. Bunun üzerine “Ateşe yüzüstü sürüldükleri gün, onlara: ‘Cehennem dokunan azabını tadın. Denir.’ Şüphesiz biz her şeyi bir kader ile yarattık.*” âyetleri nazil oldu⁴⁸

41 Neseî, Ebû Hafis Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseî es-Semerkindî, *et-Teysîr fî ‘ilmi’t-tefsîr, tah, Mahir Edip ve Diğerleri, (İstanbul: Dârü'l-Lübâb,2019), 14/171-172*

42 Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâdü'l-mesîr fî ‘ilmi’t-tefsîr, tah. Abdullah el-Mehdî, (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422), 4/203.*

43 İbnü'l-Cevzî’nin ravisini belirtmediği bu hadis hakkında İbn Tahir el-Makdisî, senedini şöyle olduğu belirtmektedir; Huzeyl b. Bilal el-Medâinî> Osman b. Vakid b. Muhammed b. Zeyd b. Abdullah b. Amr > Bababası > Dedesi: “Metin”. Tahir el-Makdisî Ebu Hüzeyl’in Zayıf olduğunu söylemektedir. (Bkz İbn Tahir el-Makdisî, Zahiretü'l-Huffaz, tah. Abdurrahmen el-Firevâî, (Riyad, Darü's-Selef, 1996), 2/1195.

44 Örnek için bakınız. Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr el-Basrî, *Müsned*, tah. Mahfuzurrahman Zeynullah, (Medine: Mektebetü'l-İlim ve'l-Hikem, 2009), 6/436 (No: 2467); İbn Arfe, Ebû'l-Ali Hasan b. Arfe b. Yezid, el-Abedî el-Bağdâdî, *Cüz 'ül-Hasan b. Arfe el-Abedî*, tah. Abdurrahman b. Abdülcabbar, (Küveyt: Dârü'l-Aksâ, 1985), 47 (no:10).

45 Örnek için bakınız. Said b. Mansur, Ebû Osmân Saîd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasânî, *Sünen*, (Riyad: Dârü'l-Alûke, 2016) 8/280.

46 Süfyan Sevrî, Ebû Abdillâh Süfyan b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî el-Kûfî, *Min hadisi İmâm Süfyan Sevrî b. Said es-Sevrî*, tah. Âmir Hasan Sabrî, (Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2004), 162

47 Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San‘ânî, *et-Teysîr*, tah. Mahmud Muhammed Abdüh, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 3/264

48 Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Musned*, tah. Şuayb Arnavut, Adil Mürşid, (Beyrut: Müessesetür-Risâle), 15/459 (No:9736)

2.4. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî ‘nin Rivâyeti (ö.256/870)

Ebû Nuaym ve Kabise > Süfyân Sevrî > Ziyâd b. İsmail > Muhammed b. ‘Abbâd b. Cafer > Ebû Hureyre dedi ki: “Kureyş Müşrikleri Hz. Peygamber (s.a.v.)’in yanına geldi ve kader konusunda onunla tartıştılar. Bunun üzerine “Şüphesiz biz her şeyi bir kader ile yarattık” âyeti nazil oldu.⁴⁹

2.5. Müslim’in Rivâyeti (ö.261/875)

Ebû Bekr b. Ebî Şeybe ve Ebû Kureyb > Süfyân Sevrî > Ziyâd b. İsmail > Muhammed b. ‘Abbâd b. Cafer > Ebû Hureyre dedi ki: “Kureyş Müşrikleri Hz. Peygamber (s.a.v.)’in yanına geldi ve kader konusunda onunla tartıştılar. Bunun üzerine “Ateşe yüzüstü sürüldükleri gün, onlara: ‘Cehennem dokunan azabını tadın, denir.’ Şüphesiz biz her şeyi bir kader ile yarattık” âyetleri nazil oldu.⁵⁰

2.6. İbn Mâce’nin Rivâyeti (ö.273/887)

Ebû Bekr b. Ebî şeybe ve Ali b. Muhammed > Süfyân > Ziyad b. İsmail > Muhammed b. Abbad b. Cafer > Ebû Hureyre dedi ki: “Kureyş Müşrikleri Hz. Peygamber (s.a.v.)’in yanına geldi ve kader konusunda onunla tartıştılar. Bunun üzerine “Ateşe yüzüstü sürüldükleri gün, onlara: ‘Cehennem dokunan azabını tadın, denir.’ Şüphesiz biz her şeyi bir kader ile yarattık.” âyetleri nazil oldu.⁵¹

2.7. Tirmizî’nin Rivâyeti (ö.279/892)

Ebû Bekr Bündâr ve Ebû Kureyb > Vekî > Süfyân Sevrî > Ziyâd b. İsmail el-Mahzumî > Muhammed b. ‘Abbâd b. Cafer > Ebû Hureyre dedi ki: “Kureyş Müşrikleri Hz. Peygamber (s.a.v.)’in yanına geldi ve kader konusunda onunla tartıştılar. Bunun üzerine “Ateşe yüzüstü sürüldükleri gün, onlara: ‘Cehennem dokunan azabını tadın, denir.’ Şüphesiz biz her şeyi bir kader ile yarattık.” âyetleri nazil oldu.⁵²

İmâm Tirmizî bu rivâyeti naklettikten sonra ayrıca sıhhati konusunda “Bu Hasen Sahih hadistir”⁵³ demektedir.

2.8. İbn Ebî Âsım’ın Rivâyeti (ö.287/900)

Hüseyn b. Hafs > Süfyân Sevrî > Ziyad b. İsmail > Muhammed b. Abbad b. Cafer > Ebû Hureyre dedi ki: “Kureyş Müşrikleri Hz. Peygamber (s.a.v.)’in yanına geldi ve kader konusunda onunla tartıştılar. Bunun üzerine “Doğrusu suçlular sapıklık ve çılgınlık içindedirler. Ateşe yüzüstü sürüldükleri gün, onlara: ‘Cehennem dokunan azabını tadın, denir.’ Şüphesiz biz her şeyi bir kader ile yarattık” âyetleri nazil oldu.⁵⁴

Sahâbî râvisi Ebû Hüreyre’nin olduğu bu rivâyet garîb hadistir. Sahâbî râviden Süfyân Sevrî de dahil her tabaka râvî sayısı bir olduğundan garib-i mutlakdır. Ancak Süfyân’dan sonra her tabaka da râvî sayısı üçü aşmıştır. Dolayısıyla Süfyân Sevrî’den rivayeti nakleden râvî sayısı dikkate alındığında ondan sonrası için seneddeki garabet nisbî olmaktadır. Sened zincirleri dikkate alındığına rivâyetin medârü’l-isnâdının Süfyân Sevrî olduğu görülmektedir. Kendisi ise gerek zabt gerekse de adalet yönünden hadis imamı olarak şöhret bulmuş cerh ve ta’dîlde sözü de hüccet görülmüştür. Müelliflerden Süfyân’a kadar sened halkasında yer alan râvîler belirli bir sayıya ulaşmıştır. Bu sebeple bir gerekçe olmadıkça onların cerh ve ta’dîl durumlarını incelemeye ihtiyaç olmadığı kanısındayız. Ebû Hüreyre ise sahabî râvî olmasından ötürü cerh ve tadil dışında kalmaktadır. Geriye Ziyâd b. İsmail ve Muhammed b. Abbâd⁵⁵ kalmaktadır. Ziyâd b. İsmail hakkında cerh ve ta’dîl alimlerinin farklı kanaatlere sahip oldukları görül-

49 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî, *Halku ef’âli’-l-‘ibâd*, tah. Fehd b. Süleyman el-Fehîd, (Bty, Byy), 17 (No:142)

50 Ebû’l-Hüseyn, Müslim b. Haccâc, el-Kuşeyri, *Sahih*, tah. Fuad Abdülbaki, (Kahire: Matbaat-u İsa el-Halebî, 1955), Kader, 4 (no:2656)

51 İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *Sünen*, tah. M. Fuad Abdülbaki, (*Dârü İhyâ-i Kütübî’l-Arabî*), İmân, 1/32 (no: 83)

52 Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünen*, *Ebvâbu’l-tefsîr*, 5/321 (no:3290)

tah. Beşşâr Avvâd Marûf, (Beyrut: *Dârü’l-Garbi’l-İslâmî*, 1996).

53 Tirmizî, *Sünen*, *Ebvâbu’l-tefsîr*, 5/321 (no:3290)

54 İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî, *Kitâbü’s-Sünne*, tah. Muhammed Nâsiruddîn el-Albânî, (Beyrut: *Dâru Mektebetü’l-İslâmî*, 1400), 1/155 (no: 349)

55 İncelememiz esnasında bu râvî ile ilgili cerh ve ta’dîl alimlerinin genel olarak sîkâ olduğunu belirttiklerini müşahede ettik. Bu sebepten cerh ve tadil durumuyla ilgili bilgi vermemeyi tercih ettik.

mektedir. Yahya b. Main e göre zayıf⁵⁶ iken İbn Hibbân (ö. 354) onu *Kitâbü's-sikkât* adlı eserinde zikretmiştir.⁵⁷ Bu durum ise İbn Hibbân'ın onu makbûl bir râvî olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Buna karşın İbn Şâhin (ö. 385) onu *Târih-u esmâi'd-duafâ ve'l-kezzâbîn*,⁵⁸ İbnü'l-Cevzî (ö.597), *Kitâbü'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*⁵⁹ ve Zehebî (ö.748) *Divânü'd-duafâ* adlı eserlerinde zikretmişlerdir.⁶⁰ Bu husus İbn Şâhin, İbnü'l-Cevzî, ve Zehebî'nin onu zayıf olarak değerlendirdiklerini göstermektedir. İbn Hacer Askâlânî (ö.854) cerh ve ta'dîl imamlarının Ziyâd b. İsmail hakkındaki değerlendirmelerini bir arada vermektedir; “*Yahya b. Main (ö. 233) zayıf olduğunu söyledi. Ali b. Medîni (ö. 234) Mekke ve Maruf olduğunu söyledi. Ebû Hatim (ö. 277) “Yükteb-u hadisuh” dedi (Hadisi itibâr için yazılır. Rivâyeti destekleyen başka bir rivâyet varsa değer kazanır. Haddi zatında delil olmadığını ifade eder.) Yakup b. Süfyân, (ö. 277) “leyse hadisuhu bi şey'in” dedi. Nessâi (ö. 303) “Leys bihi be'sûn” dedi.*”⁶¹

Cerh ve ta'dîl alimlerinin Ziyâd b. İsmail ile ilgili değerlendirmelerine bakıldığında zayıf bir râvî olduğu yönündeki kanaatin belirgin bir şekilde ağır bastığı görülmektedir. Ancak İmâm Müslim *Sahihinde* Ziyâd b. İsmail'in bu rivâyetini zikretmiştir. Buna göre İmâm Müslime göre makbul bir râvî olduğu ortaya çıkmaktadır. Bunun yanı sıra hadis usûlünün ilk müelliflerinden olan Tirmizî'nin bu hadis için “*Hasen Sahihtir*”⁶² değerlendirmesi mevcuttur. Bu da Ziyâd b. İsmail'in ona göre makbul râvî olduğunu göstermektedir. İmâm Buhârî *Halku ef'âli'l-ibâd* adlı eserinde Kamer 49. âyetini zikretmekte ve Ebû Hureyre'ye İsnâd edilen Ziyâd b. İsmail'in mezkûr haberini nakletmektedir. Bunun yanı sıra Buhârî *Sahih* adlı eserinin Tevhîd bölümünde خَلَقْنَاكُمْ وَإِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلْقَانَا⁶³ şeklinde bab açmıştır. Ancak ardı sıra zikrettiği rivâyetlerde خَلَقْنَاكُمْ وَإِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلْقَانَا⁶³ âyeti ile ilgili birkaç rivâyete yer verirken Kamer 49. âyetiyle doğrudan ilgili olan bir rivâyet zikretmemiştir. Burada dikkate değer olan husus *Sahih* adlı eserinde bir bab başlığı olarak kader âyetini seçmesine rağmen mezkûr hadisi bu bab başlığı altında neden zikretmediğidir? Konuyla ilgili karineler onun bunu sehven yapmadığını bilakis mezkûr rivâyete ihtiyatlı yaklaştığı izlenimini vermektedir. Bu yargımızı teyit eden karinelere biri de Buhârî'nin *Sahih* adlı eserinde yer alan senetlerin hiçbirinde Ziyâd b. İsmail'in bulunmamasıdır.⁶⁴ Dârekutnî de Buhârî'nin *Sahihinde* yer alan râviler içinde Ziyâd b. İsmail'i zikretmemektedir.⁶⁵

Ziyâd b. İsmail'in adaleti ve zabtı konusunda mevcut veriler bulunduğu tabaka (Tâbi'în) dikkate alındığında az görünmektedir. Bunun nedeni ise kanımızca rivâyet ettiği hadis sayısı ile ilgilidir. Nitekim İbn Hacer'in ibaresinden anlaşıldığı kadarıyla Ziyâd b. İsmail'in rivâyet ettiği hadis sayısı sadece bir tane olup o da mezkûr hadistir.⁶⁶

Cerh ve ta'dîl imamlarının Ziyâd b. İsmail hakkında ortaya koydukları farklı yaklaşımlar hadisin içtihadiliği meselesine girmektedir. Bu durumda rivâyeti mutlak sahih veya mutlak zayıf olarak değerlendirmenin isabetli olacağı kanaatindeyiz. Ancak “*bu hadis Müslim'e göre sahih, Yahya b. Ma'in'e göre zayıftır*” demenin daha isabetli olacağı kanısını taşımaktadır.

3. Hadisin Metnine Dair Mülâhaza

Müfessirlerin ayetin bağlamını kendisiyle belirledikleri bu rivayetten hareketle âyetin doğrudan insan fiilleriyle ilgili olduğu sonucunu çıkarmak tartışmaya açık görünmektedir. Çünkü bu yaklaşım henüz Allah'a ve Ahirete iman

56 İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turasi'l-Arabî, 1952), 3/521

57 İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbü's-sikkât*, (Haydarabad: Dairetü'l-Ma'arifi'l-Osmaniyye, 1973) 6/320

58 İbn Şâhin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân el-Bağdâdî, *Târih-u esmâi'd-duafâ ve'l-kezzâbîn*, tah. Abdurrahim Muhammed el-Kaşkûrî, (Byy. 1989), s.93

59 İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Kitâbü'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*, tah. Abdullah el-Kâdî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406) 1/298

60 Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Divânü'd-duafâ*, tah. Hammad b. Muhammed el-Ensârî, (Mekke: Mek-tebetü'n-Nehdati'l-Hadise, 3. Baskı, 1967) s.147.

61 Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askâlânî, *Tehzibu't-tehzib*, (Hindistan: Dairetü'l-Ma'arifi'n-Nizâmiyye, 1326) 3/54

62 Tirmizî, Sünen, Ebvâbu't-tefsîr, 5/321 (no:3290)

63 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî, *el-Câmi'u's-Sahih*, tah. Mustafa Dîb, (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 5. Baskı 1993), *Tevhid*, 9/160

64 Hakim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *Tesmiyet-u men ahrechehum Buhârî ve Müslim*, tah. Kemal Yusuf el-Hût, (Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1408) s. 115.

65 Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Zikru esmâ'i't-tâbi'in ve men ba'dehüm mimmen sahat rivâyetühü 'inde'l-Buhârî ve Müslim*, tah. Bûrân ed-Denâvî-Kemâl Yusuf el-Hût (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sikafiyeye, 1985) 1/141-143.

66 Askâlânî, *Tehzibu't-tehzib*, 3/54

etmeyen bir topluluğa lazım melzûm ilişkisinden ötürü Hz. Peygamberin “*sizin Allah’ı inkâr etmeniz dahi Allah’ın takdiri iledir*” şeklinde bir hitabı zorunlu kılmaktadır. Ancak bu hitap kanımızca nübüvvetin Fetânet vasfıyla doğrudan çelişki arz etmektedir. Çünkü henüz Yüce Allah’ın varlığına ve birliğine iman etmemiş bir kavime “*sizin tüm eylem ve söylemlerinizi hatta inkarınız önceden takdir edilmiştir*” demek fetanet ile çelişki arz etmektedir. Bunun yanısıra söz konusu ayetin siyâk ve sibâkî dikkate alındığında müşriklerin cehennem ateşi ile tehdit edildikleri görülmektedir. Şu hâlde onların bu tehdide tepki olarak “*Hani nerede bahsettiğin cehennem ve ateş, getir de şu azabı görelim v.b*” söylemler de bulunmuş olmaları muhtemeldir. Bu durum da azabın müşriklerin istediği yer, zaman ve şekilde gerçekleşmeyeceği bilakis Allah’ın takdir ettiği yerde, zamanda ve şekilde vuku bulacağı anlamına ulaşmak mümkün görünmektedir. Bunun yanı sıra Müşriklerin Hz. Peygamber ile giriştikleri tartışma sonucunda nazil olan âyet sayısı da önem arz etmektedir. Çünkü mezkûr kimi rivâyetlerde nazil olan âyet sayısı dört iken kimi rivâyetlerde ise bire inmektedir. Şu hâlde bu rivâyette hangi metin esas alınacaktır. Çünkü sadece kader âyetinin geçtiği metnin esas alınması ile tüm âyetlerin yer aldığı metnin esas alınması âyetin bağlamını mutlak surette değiştirmektedir. Hadis usulünün bu ve benzeri rivâyetler için öngördüğü değerlendirme genel olarak üç kavram üzerinden ifadesini bulmaktadır. Bunlarda taktî,⁶⁷ Ziyâdâtü’s-sikkât⁶⁸ ve Müdrec⁶⁹ ıstılahlarıdır. Müdrec’i özünde Mevzû ıstılahının daha teknik ve detaylı hali olarak mülâhaza etmek mümkündür. Bu sebeptendir ki müdrec olan tüm rivayetler zayıf hadis olarak değerlendirilmiş ve nakledilmesi haram görülmüştür.⁷⁰ Bu itibarla idrâcın söz konusu olduğu rivâyetler asgari düzeyde zayıf olmaktadır. Metinde taktî’ olduğunu varsaydığımızda âyetin bağlamından koparılması durumu meydana gelecektir ki; İmam Buharî’nin metninde bu durum açıkça görünmektedir. Ziyâdâtü’s-sikkât üzerinden bakıldığında ise tarihi bir olaya bir eklenti söz konusu olacağından yine bağlam değişimi söz konusu olacaktır. Bu durumda asıl metnin dışında kalan metinlerin tümü illetli olacaktır. Ne var ki illetli bir metin üzerine bina edilen anlamın kendisi de hastalıklı olacaktır. Bu da Kamer 49. âyetin tefsirinde bu rivâyetin esas alınması durumunda ortaya çıkacak tefsirin yapısal bir probleme haiz olacağını göstermektedir.

Sonuç

Âyet ve hadis birlikteliği bakımından müfessirlerin Kamer 49. âyetinin tefsirinde hadisleri delil olarak nakletmeleri metodolojik açıdan asıl olanıdır. Ancak müfessirlerin bu âyetin yorumunda naklettikleri rivayetler de belirgin bir şekilde bağlam ve sıhhat problemleri görünmektedir. Nitekim âyeti nakillerden bağımsız yorumlayan müfessirler âyeti dünya ve içindekilerin düzen ve uyumu ile ilişkilendirmişken, âyeti rivâyetler üzerinden tefsir edenler ayetin kapsamını daraltmış ve zamanla insan eylemlerine kadar indirgemişlerdir. Bu yorumu benimseyen müfessirlerin temel gerekçesi ise konuyla ilgili haberlerdir. Ne var ki yorumlarına dayanak olan haberler genel olarak mevkûf veya maktû türünden rivâyetlerdir. Bu türden merviler ise itikâdî konularda cumhura göre delil olma hüviyetine sahip değildir. Dolayısıyla sahâbî ve tabiîne ait olması hasebiyle önem arz eden beyanatların müfessirler tarafından insanın işlediği fiilin öznesinin Allah olduğuna dair kat-i bir hüccet olarak sunulması delil açısından yeterli görünmemektedir. Bunun yanı sıra müfessirlerin Kamer 49. âyetinin yorumunda zikrettikleri hadislerin sıhhatine gereken önemi göstermedikleri de belirgin bir şekilde dikkat çekmektedir. Onların bu yaklaşımı söz konusu âyetin bağlamını değiştirmekle kalmamış, pek çok mevzû rivâyetin de tefsir edebiyatına girmesine yol açmıştır. Bu bağlamda hadis ilimlerinde müteşeddid olarak şöhret bulmuş İbnü’l-Cevzî ve İbn Ebi Hatim er-Râzî gibi hadis alimleri dahi tefsirlerinde söz konusu ayetin yorumunda birden fazla senetsiz ve zayıf hadis nakletmişlerdir.

Sonuç olarak Kamer 49. âyetinin tefsirinde müfessirlerin etkisinde kaldığı rivâyetlerin bazıları delâlet bazıları ise sübut açısından problemler barındırmaktadır. Bu itibarla bu yöntemi takip eden müfessirlerin söz konusu ayet ile ilgili açıklamalarını kesin delil olarak görmenin sağlıklı olmayacağını söylemek mümkün görünmektedir. Buna istinaden Kamer 49. ayetin islam toplumunda zuhur eden Kaderiler hakkında nazil olduğunu ileri sürmenin sahih olmayacağı aksine ayetin delâletini genişleten yorumlar olarak görmenin daha isabetli olacağı kanısını taşımaktayız.

67 Sözlükte “bölmek, parçalamak” anlamına gelen taktî’ kelimesi, hadis terimi olarak birkaç konuyu içeren bir hadisin sadece ihtiyaç duyulan kısmını almayı veya bir kısmını bir yerde, diğer kısmını aynı senedle başka bir yerde nakletmeyi ifade eder.

68 Sikâ râvînin bir hadisin sened veya metninde yaptığı fazlalık.

69 Bir hadisin sened veya metninde ilavede bulunma.

70 Örnek için bkz. Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref, en-Nevevî, et-Takrîb ve’t-teysîr, tah. Muhammed Osman el-Haşî, (Beyrut: Darü’l-Kitabi’l-Arabî 1985), 46

Kaynakça

- Ahfeş, Ebû'l-Hasen Saïd b. Mes'ade el-Mücâşî el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân* tah. Huda Mahmud, Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1990.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Musned*, tah. Şuayb Arnavut, Adil Mürşid, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî*, tah. Mustafa Dîb, Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 5. Baskı 1993; Halku ef'âli'l-'ibâd, Fehd b. Süleyman el-fehîd (Bty. Byy.)
- Begâvî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 1420.
- Beycürî, İbrahim b. Muhammed, *Tuhfetü'l-murîd âlâ Cevherü't-tevhîd*, tah. Ali Cum'a, Darü's-selam, 2002.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr el-Basrî, *el-Müsne'd*, tah. Mahfuzurrahman Zeynullah, Medine: Mektebetü'l-İlim ve'l-Hikem, 2009.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Zikru esmâ'i't-tâbi'in ve men ba'dehüm mimmen sahat rivâyetühü 'inde'l-Buhârî ve Müslim*, tah. Bûrân ed-Denâvî, Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sikafiyye, 1985.
- Hâkim Nisâbüri, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbüri, *Tesmiyet-u men ahrecephum Buhârî ve Müslim* tah. Kemal Yusuf el-Hût, Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1408.
- Kirmânî, Burhaneddin Ebû'l-Kasım Mahmud b. Hamza b. Nasr el-Kirmânî, *Garâibu't-tefsîr ve acâibu't-tevîl*, Cidde: Dâru'n-neşr, bty.
- İbn Tahir el-Makdisî, *Zahiretü'l-Huffaz*, tah. Abdurrahmen el-Firevâi, Riyad: Darü's-Selef, 1996.
- Maverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, tah. Seyyit Abdulmaksud, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye)
- Mavil, Kılıç Aslan, Güncel Kader Tartışmalarına Bir Katkı" Kelam Araştırmaları Dergisi, c.14, s.2, 2016.
- Mekkî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye fi 'ilmi me'âni'l-Kur'ân ve tefsîrihî ve ahkâmihî ve cümelin min fînûni 'ulûmih*, tah. Komisyon, B.A.E: Camiatu's-Şarika, 2008.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn, Müslim b. Haccâc, el-Kuşeyri, *Sahih Müslim*, tah. Fuad Abdülbaki, Kahire: Matbaat-u İsa el-Halebî, 1955.
- Nesefî, Ebû Hafis Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî es-Semerkandî, *et-Teysîr fi ('ilmi) 't-tefsîr*, tah. Mahir Edip ve Diğerleri, İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2019.
- Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref, en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, tah. Muhammed Osman el-Haşî, Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabî 1985.
- Nisâbüri, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nisâbüri, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, tah. Komisyon, Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015.
- İbn 'Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fi du'âfâi'r-ricâl*, tah. Adil Ahmed-Ali Muhammed, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Arfe, Ebû'l-Âli Hasan b. Arfe b. Yezid, el-Abedî el-Bağdâdî, *Cüz'ül-hasan b. Arfe el-âbedî*, tah. Abdurrahman b. Abdülcabbar, Küveyt: Dâru'l-Aksâ, 1985.
- İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî, *Kitâbü's-Sünne*, tah. Muhammed Nâsiruddîn el-Albânî, Beyrut: Dâru'l- Mektebetü'l-İslâmî, 1400.
- İbn Ebî Hatim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Tefsîr-u Kur'âni'l-'Azîm*, tah. Asa'ad Muhammed et-Tîb, Suudi Arabistan: Mektebet-ü nîzâr, 1419; *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 1952.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. İsa el-Mürri el-Kurtubî, *Tefsîr-u Kur'âni'l-Azîz*, tah. Ebû Abdillâh, Muhammed b. Mustafa Kahire: el-Faruku'l-Hadisiyye, 2002.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Lisânü'l-mizân*, tah. Abdulfettah Ebû Ğudde, Dâr Beşâiri'l-İslamiyye, 2002; *Tehzîbu't-tehzîb*, Hindistan: Dâiretü'l-maarifi'n-nizâmiyye, 1326.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbü's-sikkât*, Haydarabad: Dairetü'l-Ma'ârifî'l-Osmaniyye, 1973.
- İbn Şâhin, Ebû Hafis Ömer b. Ahmed b. Osmân el-Bağdâdî, Târih-u esmâi'd-duafâ ve'l-kezzâbîn, tah. Abdurrahim Muhammed el-Kaşkûrî, (Byy. 1989)
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Kitâbü'd-du'âfâ' ve'l-metrûkîn*, tah. Abdullah el-Kâdî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406; *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdîsi (ahbâri) 'l-vâhiye*, tah. İrşadü'l-hak el-Eserî, Pakistan: İdaretü'l-Ulumi'l-Eserî, 2. Basım, 1981.
- San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî, *et-Tefsîr*, tah. Mahmud Muhammed Abduh, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419), 3/264
- Râzî, Ebû Abdillâh, fahrüddîn muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 1420, 3. Basım.
- Saïd b. Mansur, Ebû Osmân Saïd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasânî, *es-Sünen*, Riyad: Dâru'l-Alûke, 2016.

- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed el-Mervezî, *Tefsirü'l-Kur'an*, tah. Yasin b İbrahim, Ganim b. Abbas, Riyad: Darü'l-Vatan, bty. Süfyân Sevrî, Ebû Abdillâh Süfyân b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî el-Kûfî, *Min hadisi İmâm Süfyân Sevrî b. Saîd es-Sevrî*, tah. Âmir Hasan Sabrî, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2004.
- Tâberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-beyân* tah. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Dârü Hicr: 2001.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünen*, tah. Beşşâr Avvâd Marûf, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri, *el-Vecîz fî tefsir-i Kur'âni'l-Azîz*, tah. Safvan Adnan Davudî, Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1415; *et-Tefsirü'l-vesit*, tah. Komisyon, Beyrut; Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Divânu'd-duafâ*, tah. Hammad b. Muhammed el-Ensârî, Mekke: Mektebetü'n-Nehdati'l-Hadise, 3. Baskı, 1967.

Extended Abstract

One of the theological topics debated by Islamic scholars is the issue of predestination (*qadar*). These discussions trace back to as early as the first century AH. However, these debates did not revolve around the existence of *qadar* itself, as all Islamic theological schools, including the Qadariyya, unanimously accepted its existence. Instead, the debates centered on the nature and scope of *qadar*. The most intense discussions in this context occurred between Ahl al-Sunnah wa'l-Jamā'ah and the Mu'tazila.

In the third century AH, the Ahl al-Ḥadīth emerged as prominent representatives of Ahl al-Sunnah. In subsequent centuries, the Ash'arī school, which became the main framework of this tradition, regarded *qadar* as a fundamental tenet of belief encompassing all aspects of existence. Their approach led to the conclusion that even individual human actions are encompassed by *qadar*. Conversely, the Mu'tazila argued that *qadar* does not extend to human actions, maintaining instead that individuals originate their own deeds.

The debates among Islamic theologians over *qadar* did not remain confined to purely scholarly discussions. Rather, they became intertwined with the complex relationship between religion and politics. One significant factor in this was the tendency of political authorities, such as caliphs and rulers, to deflect responsibility for their mistakes. Motivations such as currying favor with ruling authorities, material interests, ideological considerations, and evasion of accountability contributed to the fabrication of hadiths concerning *qadar*. Consequently, alongside authentic narrations (*ṣahīh*), a considerable number of fabricated (*mawḍū'*) and weak (*ḍa'īf*) hadiths on the subject found their place in the corpus of hadith literature.

The debates on *qadar* among Islamic sects not only influenced hadith literature but also extended their impact to other fields of Islamic scholarship, particularly Qur'anic exegesis (*tafsīr*). For instance, in interpreting Qur'an 54:49 ("Indeed, We created everything with predestination"), exegetes have frequently cited numerous narrations. Early exegetes sought to determine the reasons for the revelation (*asbāb al-nuzūl*) of this verse, relying on available reports due to the absence of direct observation of its context.

The earliest attempt to identify the reason for revelation of this verse appears in the *Kitāb al-Tafsīr* by 'Abd al-Razzāq al-Ṣan'ānī (d. 211/826). He included a narration stating that the Quraysh polytheists approached the Prophet (peace be upon him) to argue about *qadar*, prompting the revelation of Qur'an 54:48–49. Later exegetes of the *riwāyah*-based tafsīr tradition, such as al-Ṭabarī (d. 310/923) in his *Jāmi' al-Bayān*, also transmitted this narration. However, this tradition was not limited to a single narration; works by other exegetes, such as Ibn Abī Ḥātim (d. 327/938), Ibn Abī Zamanīn (d. 399/935), and later figures like al-Māwardī (d. 450/1058) and al-Zamakhsharī (d. 538/1144), included additional narrations to interpret the verse.

A common characteristic among these interpretations was their anthropocentric approach, narrowing the verse's universal scope to human-centered concepts. Another shared feature was their framing of the verse as a refutation of the Mu'tazila's views on human agency. Consequently, many exegetes concluded that the verse was revealed concerning the Qadariyya (Mu'tazila) rather than polytheists who denied *qadar*.

By contrast, rationalist (*dirāyah*) exegetes, such as Muqātil ibn Sulaymān (d. 150/767), the Mu'tazilī al-Akhfash (d. 215/830), and Imām Māturīdī (d. 333/944), interpreted the verse as a reference to the cosmic order established by Allah. These interpretations emphasized the divine orchestration of existence and its inherent harmony.

The key factor underlying the differences between *riwāyah*- and *dirāyah*-based interpretations was the reliance on narrations. However, the narrations used by the *riwāyah* exegetes to assert the verse as evidence against the Mu'tazila often appear questionable in terms of both authenticity and evidentiary value. Additionally, some exegetes who relied on narrations failed to provide chains of transmission (*isnād*) or evaluate the authenticity of the reports they cited. This approach, while not necessarily indicative of the reports' inauthenticity, complicates efforts to verify their reliability and contrasts with the principles upheld by *jarḥ wa ta'dīl* scholars.

SULTAN II. ABDÜLHAMİD'İN CÜLÛSUNUN 25. SENE-İ DEVRIYESİNDE DİYARBEKİR VİLAYETİNDEKİ ŞENKLİKLER VE AÇILIŞLAR

Abdusselam ERTEKİN

Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Tarih Eğitimi Anabilim Dalı,
selam008@gmail.com, ORCID 0000-0002-6353-7126

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 30/08/2024, Accepted / Kabul Tarihi: 07/10/2024

DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1541044>

Sultan II. Abdülhamid'in Cülûsunun 25. Sene-i Devriyesinde Diyarbakir Vilayetindeki Şenklikler ve Açılışlar

Öz

Sultan II. Abdülhamid döneminde, Osmanlı Devlet'i-nin modernleşme süreci kapsamında inşa edilen saat kuleleri ve çeşmeler, devletin toplumsal dönüşümünü yansıtan önemli semboller olarak öne çıkmıştır. Özellikle padişahın 25. cülûs yılı vesilesiyle bu yapılar, Osmanlı coğrafyasının dört bir yanında yaygınlaşmıştır. Diyarbakır (Diyarbakir), bu süreçte merkezî bir rol üstlenmiş ve Vali Halid Bey'in liderliğinde vakıf ve hayrat projeleri aracılığıyla hem geleneksel Osmanlı vakıf kültürü hem de modern mimari anlayış başarılı bir şekilde bir araya getirilmiştir. Bu çalışma, Diyarbakır'da gerçekleştirilen saat kuleleri, çeşmeler ve diğer kamusal yapılar üzerinden, Sultan II. Abdülhamid'in 25. cülûs yılı kutlamalarının toplumsal ve kültürel yansımalarını, modernleşme hamlelerini ve Osmanlı vakıf kültürünün bu süreçteki rolünü ele almaktadır. Şehrayinler olarak nitelendirilen kutlamalar ve törenler, Osmanlı modernleşmesinin yerel düzeyde nasıl uygulandığını ve taşra bölgelerindeki halkın bu süreçte nasıl bir katılım gösterdiğini gözler önüne seriyor. Bu çalışmada hem Osmanlı modernleşmesi hem de Sultan II. Abdülhamid'in toplumsal hizmet anlayışı Diyarbakır özelinde incelenerek sürecin sosyo-kültürel boyutları derinlemesine analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Devleti, Sultan II. Abdülhamid, Diyarbakır, 25. Cülûs, Merasim

Celebrations And Inaugurations in The Province of Diyarbakir on The 25th Anniversary of Sultan Abdulhamid II's Ascension To The Throne

Abstract

During the reign of Sultan Abdulhamid II, clock towers and fountains built within the scope of the modernization process of the Ottoman Empire stood out as important symbols reflecting the social transformation of the state. Especially on the occasion of the 25th anniversary of the sultan's accession, these structures became widespread all over the Ottoman geography. Diyarbakır (Diyarbakir) assumed a central role in this process and under the leadership of Governor Halid Bey, both traditional Ottoman foundation culture and modern architectural understanding were successfully brought together through foundation and charity projects. This study examines the social and cultural reflections of the 25th accession anniversary celebrations of Sultan Abdulhamid II, modernization moves and the role of Ottoman foundation culture in this process through clock towers, fountains and other public structures held in Diyarbakır. The celebrations and ceremonies described as Şehrayin reveal how Ottoman modernization was implemented at the local level and how the people in the provincial regions participated in this process. In this study, both Ottoman modernization and Sultan Abdulhamid II's understanding of social service were examined in the context of Diyarbakır, and the socio-cultural dimensions of the process were analyzed in depth.

Keywords: Ottoman State, Sultan Abdulhamid II, Diyarbakır, 25th Enthronement, Celebrations

GİRİŞ

Cülûs kelimesi, Arapça kökenli olup “oturmak” anlamına gelmektedir. Kelime aynı zamanda “taht-nîşîn” olması yani bir hükümdarın tahta geçmesi anlamındadır. Osmanlı Devleti’nde ise bu kelime, “tahta oturma” ya da “hükümdar olma” anlamında kullanılmıştır. Bir şehzadenin padişah olarak tahta çıkmasına “Cülûs-ı Hümâyun” denir¹. Osmanlı geleneklerinde, cülûs hadisesi yalnızca bir hükümdarın tahta çıkışını ifade etmez; aynı zamanda bu olayın etrafında gelişen çeşitli ritüel ve törenleri de kapsar. Bu bağlamda, “cülûs bahşîşi”, “cülûs çıkması”, “cülûs terakkisi” ve “cülûsiye” gibi kavramlar Osmanlı siyasi ve toplumsal hayatında önemli bir yer tutmuştur. Yeni padişahın tahta çıkmasıyla birlikte adına hutbe okutulur, sikke bastırılır ve bu olay, devletin dört bir yanına gönderilen fermanlarla ilan edilirdi. Aynı zamanda dost ülkelere, padişahın tahta çıkışını bildiren “Cülûs i’lamı” adı verilen mektuplar gönderilirdi². Sultan V. Murad’ın kısa süren saltanatının ardından, sağlık durumu nedeniyle tahtan indirilmesi ve Sultan II. Abdülhamid’in tahta çıkışı bu çerçevede gerçekleşmiştir. Sultan V. Murad’ın saltanatının on üçüncü gününde vilayetlere “Saltanat-ı Murad Han Hazretleri cülûsundan beri müptela oldukları hastalıktan kurtulamadığından şer’an ve kanun-i Osmani gereği şevketli Sultan Abdülhamid Han-ı Sâni Hazretleri iş bu bin iki yüz doksan üç senesi şehir-i şa’banın on birinci perşembe günü taht-ı saltanat cülûs buyurulmuşlardır”³. Sultan V. Murad’ın tahttan indirilişi, resmi yazışmalarda “cünûn-ı mutbik” yani uzun süreli akıl hastalığı olarak ilan edilmiştir⁴. Bunun üzerine, 1293 yılı Şaban ayının 10. gününde (1 Eylül 1876), Sultan II. Abdülhamid’in tahta geçtiği vilayetlere bildirilen fermanla duyurulmuştur.

Sultan II. Abdülhamid’in tahta çıkışı, Osmanlı geleneklerine uygun olarak büyük bir ihtişamla kutlanmıştır. Padişahın cülûsü münasebetiyle, kaleye sahip olan bütün vilayetlerde üç gün üç gece süren törenler düzenlenmiş, “evkât-ı hamse” (beş vakit) boyunca yirmi bir pare top atışı yapılmış ve geceleri şehirler kandillerle aydınlatılmıştır. Bu gelenek Osmanlı toplumunda cülûsun hem bir devlet geleneği hem dinî ve siyasi bir olgu olarak nasıl algılandığını yansıtır. Cülûsun ilanı, yalnızca yönetim değişikliğini duyurmakla kalmamış, aynı zamanda devletin dört bir yanındaki tebaa için yeni bir dönemin başlangıcını simgelemiştir⁵.

Sultan II. Abdülhamid, Osmanlı Devleti’nin 34. padişahı olarak 32 yıl, 7 ay, 27 gün boyunca hüküm sürerek Osmanlı tarihinin en uzun süre tahtta kalan hükümdarlarından biri olmuştur. Osmanlı padişahları arasında bu kadar uzun süre tahtta kalabilen pek az hükümdar vardır. Örneğin, III. Ahmed ve I. Murad 27 yıl, Fatih Sultan Mehmed 31 yıl, Orhan Gazi 34 yıl, IV. Mehmed yaklaşık 40 yıl, Kanuni Sultan Süleyman ise 46 yıl boyunca tahta kalmıştır. Kanuni Sultan Süleyman’ın bu süreyle Osmanlı tarihindeki en uzun saltanat dönemlerinden birine sahip olduğu bilinmektedir. XIX. yüzyıla geldiğimizde ise Sultan Abdülmecid 25 yıl tahtta kalarak önemli bir süre yönetimde kalmıştır⁶. Sultan II. Abdülhamid ise 31 Ağustos 1876 (10 Şaban 1293) tarihinde Osmanlı Devleti’nin başına geçmiş ve yaklaşık otuz yılı aşan bir süre boyunca hüküm sürmüştür⁷.

Sultan II. Abdülhamid’in ilk cülûsunda üç gün üç gece sürecek şenlikler düzenlenmesi emredilmişti. Cülûsun dördüncü gününde bir kız çocuğunun doğması ve beşinci günün padişahın doğum gününe denk gelmesiyle bu ilk hafta, neredeyse bir bayram haftası gibi kutlanmıştı. Bu gelenek, Sultan II. Abdülhamid’in sonraki cülûs yıllarında da devam etmiş, her yıl padişahın tahta çıkışı çeşitli tören ve şenliklerle anılmıştır. Ancak Sultan II. Abdülhamid’in 25. cülûs yılı, hem sembolik hem de tarihsel bağlam açısından önceki yıllardan çok daha anlamlı ve farklı bir özelliğe sahiptir. Bu yılın özel anlamı, 1318 yılında Osmanlı Devleti’nin 600. yılını tamamlayıp 601. yılına girmesiyle daha da artmıştır. Bu durum, Osmanlı Devleti’nin altı yüzyıllık tarihinin sona erip yedinci yüzyıla adım atması anlamına gelmiş, dolayısıyla Osmanlı tebaası için adeta bir bayram havası yaratmıştır. Bu tarihsel dönemeç, devletin köklü varlığını ve Sultan II. Abdülhamid’in güçlü yönetimini sembolize eden bir olay olarak geniş kitlelerce coşkulu bir şekilde kutlanmıştır. Dahası, 22 Eylül 1900 tarihi, Sultan II. Abdülhamid’in doğum günüyle çakışmış ve aynı yıl, Hz. Peygamber’in hicretinin şerefine kutlanan mukaddes güne denk gelmiştir. Bu tür sembolik birleşmeler, padişahın 25. cülûsunu daha da anlamlı kılmış ve Osmanlı toplumunun her kesiminde derin bir etki yaratmıştır⁸. Aynı zamanda, Sultan II. Abdülhamid’in saltanatında “rub’ asr” yani çeyrek asrın geride bırakılması, bu yıldaki kutlamaları farklı bir boyuta taşımıştır⁹.

1 Şemseddin Sami, Kânûs-ı Türkî, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2005), 479.

2 Abdülkadir Özcan, “Cülûs”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 3/108.

3 Takvim-i Vekayi, 17 Şaban 1293, (7 Eylül 1876), 1; Vakit Gazetesi, 13 Şaban 1293, (3 Eylül 1876), 1

4 Mehmed Tevfik, Osmanlı Tarihi, (İstanbul: Mekteb-i Harbiye Matbaası, 1330), 446.

5 Takvim-i Vekayi, 17 Şaban 1293, (7 Eylül 1876), 1.

6 Osman Nuri, Abdülhamid-i Sani ve Devri Saltanatı Hayatı Hususiye ve Siyasisi, (İstanbul: Kütüphane-i İslamiye ve Askeriye, 1327), 1-3/6.

7 Midhat Sertoğlu, Mufassal Osmanlı Tarihi. Resimli- Haritalı, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2021), 6/3281.

8 Meryem Günaydın, “1900 Yılında Sultan İkinci Abdülhamid’in 25. Tahta Çıkış Yılı Dönümü”, Alanında Uluslararası Araştırmalar XII Sosyal Beşeri ve İdari Bilimler, ed İclal Ünüvar, (İstanbul: Eğitim Yayınevi, 2023), 335.

9 Servet Gazetesi, 27 Cemaziyevvel 1318, (22 Eylül 1900), 1-2.

Sultan II. Abdülhamid, yönetimi boyunca Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu zorluklara rağmen istikrarı sağlamış ve bu kutlamalar, halkın padişaha olan bağlılığını pekiştiren bir vesile haline gelmiştir. Dâhiliye Nezareti tarafından tüm vilayetlere gönderilen bir yazıda, 19 Ağustos Cumartesi sabahından itibaren kutlamaların başlatılması emrolunmuştur¹⁰. Bu tür emirler, Osmanlı coğrafyası genelinde Sultan'ın otoritesini pekiştiren ve toplumsal dayanışmayı güçlendiren etkinlikler olarak dikkat çekmiştir. Bu kutlamalar, yalnızca bir saltanat yıl dönümünün ötesinde, Osmanlı Devleti'nin tarih sahnesindeki köklü varlığını ve Sultan II. Abdülhamid'in uzun soluklu yönetiminin simgesel bir ifadesi olarak hatırlanmaktadır. Osmanlı tarihindeki bu kritik dönemeç hem bir devletin istikrarını hem de bir padişahın halkına karşı duyduğu sorumluluğu vurgulayan önemli bir olay olarak tarihte yerini almıştır.

Çalışma, Osmanlı Devleti'nin dört bir yanında gerçekleştirilen 25. cülûs kutlamalarının genel bir çerçevesini sunarken, Diyarbakır'daki kutlamaları ve bu kutlamaların yansımalarını özel olarak ele almaktadır. Bu bağlamda, Osmanlı coğrafyasındaki genel kutlamalar çerçevesinde Diyarbakır'daki kutlamalara odaklanmıştır. O dönemde neredeyse tüm gazeteler ve dergiler, bu kutlamaları manşetlerine taşımıştır. İstanbul dışındaki vilayetlerden gelen çeşitli eserlerin açılış ve şenlik fotoğrafları, bu etkinliklere dair detaylı bilgilerle birlikte yayımlanmıştır. Dolayısıyla, çalışmada mümkün olduğunca bu gazetelerden yararlanılmıştır. Ayrıca, Osmanlı Arşivi de taranmış ve gerekli belgeler çalışmada kullanılmıştır. Çalışma, bu kutlamaların Osmanlı modernleşmesi ve yerel kimlik arasındaki ilişkiyi nasıl şekillendirdiğini ortaya koymayı hedeflemektedir. Ayrıca, dönemin gazeteleri ve Osmanlı Arşivi'nden elde edilen belgeler aracılığıyla, Diyarbakır'daki kutlamaların ve bu bağlamda inşa edilen çeşme, saat kulesi, mektep gibi yapıların, hem merkezi otoritenin taşra bölgelerinde nasıl bir etki yarattığını hem de bu yapıların Osmanlı modernleşmesindeki rolünü analiz etmeyi merkeze almıştır.

Şehrayinler /Şenlikler

Osmanlı Devleti'nde özel bir anlam taşıyan ve "*Sene-i Devriye*" adı verilen Sultan II. Abdülhamid'in tahta çıkış yıl dönümleri, büyük bir coşku ve görkeme sahne olmuştur. "*Sene-i Devriye*" kavramı, padişahın tahta çıkışının her yıl dönümünde düzenlenen ve genellikle bir yıllık süre boyunca devam eden etkinliklerin genel adıdır. Bu etkinlikler, Osmanlı toplumunun her kesiminden geniş katılımı içerir ve dua merasimlerinden sokaklarda düzenlenen şenliklere, hayır işlerinden kültürel faaliyetlere kadar uzanan bir dizi organizasyonu kapsar. Sultan II. Abdülhamid'in 25. tahta çıkış yıl dönümü, Osmanlı tarihinin en özel ve anlamlı kutlamalarından biri olarak kabul edilmiştir. Bu yıl dönümü, yalnızca padişahın tahta çıkışını değil, aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin kuruluşunun 600. yılının tamamlanmasını ve 601. yılına girişini de simgelemektedir. Bu tarih, Osmanlı toplumu için adeta bir bayram olarak kabul edilmiş ve "*bir 'idi-i ekber-i millî'*" olarak anılmıştır¹¹. Aynı zamanda bu kutlamalar, "*cülûs-ı meyamin me'nus-ı cenab-ı zillulahi*"¹², "*yevm-i mes'ud*"¹³, "*cülûs-ı hümayun-ı mes'ud*"¹⁴, "*mebde-i mes'ud*"¹⁵, "*mübareke-i devriye*"¹⁶, "*bala-yı 'id*"¹⁷, "*'id-i âfak*"¹⁸, "*rûz-i kuddissiyet-i efza*"¹⁹, ve "*ruz-ı feyz-i efruz*" gibi isimlerle anılmıştır²⁰. Bu ifadeler, kutlamaların manevi ve milli açıdan ne kadar önemli görüldüğünü ve bu özel günlerin Osmanlı toplumu için ne denli büyük bir anlam taşıdığını yansıtmaktadır.

1 Eylül 1900 Cumartesi sabahı, resmi heyetler Beyoğlu sokaklarında hazır bir şekilde dolaşmaktaydı. Bu heyetler, İstabl-ı Amire'den tahsis edilen arabalarla seyahat ediyorlardı. Büyük devletlerin heyetlerine dört atlı, küçük devletlerin heyetlerine ise iki atlı görkemli arabalar tahsis edilmişti. Heyetlerin önünde süvari mızraklı alayı yer almakta olup bu düzen büyük bir hayranlık uyandırıyor. Heyetler, sırayla Yıldız Sarayı'na giderek Sultan II. Abdülhamid'in tahta çıkışının 25. yıl dönümünü tebrik ettiler ve devletleri tarafından yazılmış tebrik mektupları ile hediyelerini sundular. Halife-i Rûy-ı Zemin ve Emîrü'l-Mü'minin'in etrafında kıymetli hediyeler birikmişti. Sultan II. Abdülhamid, tüm devlet ricali ile birlikte bu heyetleri kabul etti²¹. Cumartesi günü, şehir genelinde ve Boğaziçi

10 Osmanlı Arşivi (BOA), Bâb-ı Âli Evrak Odası [BEO], No.1542, Gömlek No.115646.

11 Sabah Gazetesi, 6 Cemaziyelevvel 1318, (1 Eylül 1900), 1.

12 Tercüman-ı Hakikat Gazetesi, 6 Cemaziyelevvel 1318, (1 Eylül 1900), 1.

13 Tercüman-ı Hakikat Gazetesi, 6 Cemaziyelevvel 1318, (1 Eylül 1900), 1.

14 Malumat Gazetesi, 9 Cemaziyelahir 1318, (4 Ekim 1900), 3; Sabah Gazetesi, 6 Cemaziyelevvel 1318, (1 Eylül 1900), 1.

15 Ceride-i Baytariye ve Ziraiye, 6 Cemaziyelevvel 1318, (1 Eylül 1900), 18.

16 Tercüman-ı Hakikat Gazetesi, 6 Cemaziyelevvel 1318, (1 Eylül 1900), 1.

17 Tercüman-ı Hakikat Gazetesi, 6 Cemaziyelevvel 1318, (1 Eylül 1900), 1.

18 Tercüman-ı Hakikat Gazetesi, 6 Cemaziyelevvel 1318, (1 Eylül 1900), 1.

19 İkdâm Gazetesi, 11 Cemaziyelevvel 1318, (6 Eylül 1900), 1.

20 Tercüman-ı Hakikat Gazetesi, 6 Cemaziyelevvel 1318, (1 Eylül 1900), 1.

21 Ziyâfet esnasında ve kabul salonunda hariciye nazırı Tefîk Paşa ve Teşrifat-ı umumiye nazırı İbrahim Bey'e Padişah tarafından tercüman-

sahil şeridinde mükemmel süslemeler yapılmıştı. Yıldız Caddesi'nde kalabalık sebebiyle büyük bir izdiham yaşıyor, arabaların ilerlemesi güçleşiyordu. Havai fişek gösterileri halkı büyülemişti ve şenlikler halk arasında devam etmekteydi. Ertesi gün ve onu takip eden günlerde sarayda resmi ziyafetler verilmiş, sefaret heyetleri ve özel misafirler ağırlandı²². Sultan II. Abdülhamid, Şale Kasr-ı Hümayunu'nda önce Avusturya-Macaristan heyetini ardından sırasıyla İran, İtalya, Almanya, Rusya, İngiltere, Fransa heyet ve sefirlerini kabul etti. Daha sonra Romanya, Karadağ, İspanya, Belçika, Felemenk, Sırbistan heyetleri ile Amerika, Yunanistan ve İsveç maslahatgüzarlarını, son olarak ise Bulgaristan Prenslığı heyetini kabul buyurdu. Ardından İslam heyeti reislerini kabul eden Sultan, heyet üyelerini tek tek taltif etti. Bulgaristan ve Şarkî Rumeli İslam ahali adına selamlarını iletmek üzere Sofya müftüsüne ferman buyurdu. Papa'nın vekili, Papa'nın mektubunu okuduktan sonra Hristiyan patrikleri ve Hahambaşı Kaymakamı tebriklerini tek tek sundular²³. Bu esnada mabeyn-i hümayun cenâb-ı mülükâne musikisi yekdiğerini müteakip gelen heyetlerin mensup oldukları devletlerin marşlarını terennüm etti²⁴. Yapılan bu merasim ve tebriklerden dolayı padişah "*Cenâb-ı Hak millet ve memleketimizi muhafaza buyursun. Şimdiye kadar hüsn-ü niyet ve fedakârlık ile çalıştım ila ahirü'l-umr bu suretle muvaffakiyeti cenâb-ı haktan temenni eylerim.*"²⁵ şeklinde memnuniyetini dile getirdi.

Sultan II. Abdülhamid'in 25. cülûs yıl dönümü, şimdiye kadar hiçbir Osmanlı padişahı için düzenlenmemiş kadar kapsamlı ve ihtişamlı etkinliklere sahne olmuştur. Bu dönemde, kutlamaların yanı sıra padişaha olan bağlılığı ve hürmeti göstermek adına pek çok eser inşa edilmiş, açılışları büyük törenlerle gerçekleştirilmiştir. Her vilayette yapılan bu açılış törenleri, devletin ve toplumun farklı kesimlerinin bir araya gelerek padişaha olan bağlılığını ifade ettiği gösterişli etkinlikler olarak dikkat çekmiştir. Törenlere vilayetlerin mülki amirleri, askeri komutanlar, ümera ve zabitan askerleri, ulema ve meşayih, eşraf, gayrimüslim ruhani liderler, konsolosluklar, bando takımları, tüm okullardaki öğrenciler ve halk resmi elbiseler giyerek ve verilen nişanları takarak katılmışlardır. Bu geniş katılım, padişahın sadece bir hükümdar olarak değil, aynı zamanda toplumun farklı kesimlerini bir arada tutan bir lider olarak algılandığının bir göstergesidir²⁶. Bugün bayram kabul edilmiş ve bayramın ilanı memleketin her yerinde kutlamaların yapılacağı saatte bir pare top ateşi ile bildirilmiştir. Bundan dolayı belirlenen meydan veya hükümet konağına gelen halk en güzel kıyafeti giyerek törene iştirak etmişlerdir. Açılışı yapılan eser sırasında "*padişahım çok yaşa*" zembemesi atılmış ve ardından dualar eşliğinde kurbanlar kesilmiştir. Bu kutlamaların ve şükran törenlerinin düzenlenmesi amacıyla özel bir komisyon kurulmuş ve uzun süre bu amaç doğrultusunda önemli hazırlıklar yapılmıştır. Kutlamalar, Osmanlı Devlet'inin dört bir yanında büyük bir özenle planlanmış ve organize edilmiştir. Bu kapsamda, dönemin gazetelelerinde ve resmi belgelerinde yer alan bilgilere göre, Osmanlı toplumunun her kesiminden insanların bu kutlamalara iştirak etmelerinin teşvik edildiği ve bu önemli yıl dönümünün devletin dört bir yanında coşkuyla kutlandığı belirtilmektedir²⁷. Her yer zafer takları, fenerler ve bayraklarla donatılmış, büyük bir görsel şölen oluşturulmuştur. Özellikle padişahın şerefine düzenlenen bu kutlamalar, halkın padişaha olan sevgisini ve bağlılığını göstermek amacıyla büyük bir titizlikle planlanmıştır²⁸. Bundan dolayı hemen hemen Osmanlı vilayetlerinin tamamında bütün devlet daireleri bayraklarla süslenmiş, caddeler aydınlatılmış ve bazı vilayetlerde 25 pare top atışı yapılarak padişahın 25. yılı kutlanmıştır²⁹. Padişahın cülûsu olan 19 Ağustos günü için top atışları yapmak için Tophane-i Amire fabrikalarında son sistemle imal edilen 15-12 ve 7 santimetrelik 270 topun üzerine Tophane-i Amire ile arma ve 318-316 tarihleri nakşedilmiştir³⁰. 25. cülûs-ı hümayun şenlikleri dolayısıyla taşrada icra olunacak şenlikler için lazım olan fişekler için

lık vazifesi verilmişti. Bunların yanı sıra ziyafette hazır bulunanlar; Sadrazam Halil Ref'et Paşa, Adliye Nazırı Abdurrahman Paşa, Serasker Rıza Paşa, Bahriye Nazırı Hasan Paşa, Şura-yı Devlet Reisi Said Paşa, Maliye Nazırı Rüşdi Paşa, Nafia ve Ticaret Nazırı Zihni Paşa, Evkaf-ı Hümayun Nazırı Galib Paşa, Müsteşar Tevfik Paşa, Padişahın damatları Ferid, Halid, Ahmed, Nureddin ve Kemaleddin Paşalar, Erkan-ı harbiye müşiri Şakir, Askeri Teftiş Komisyonu Reis-i Sanisi Edhem, Yaver-i Ekrem Hazretleri Şehriyari Fuad, Divan Muhasebat Reisi Hasan Fehmi, Orman ve Maden Nazırı Selim, Dahiliye Müsteşarı Ahmed Refik, Şura-yı Devlet Mülkiye Dairesi Azasından Ziya, Tarhan ve Şehramini Rıdvan Paşalar, Padişahın Ser kâtibi Tahsin Bey, İstabl-ı Amire Müdürü Faik Paşa, Bulgaristan Komiseri Efendi Hazretleri, Silistre Eşrafından Yahya Nafiz Paşa hazır bulunmuşlardır. Servet Gazetesi, 8 Cemaziyelevvel, 1318, (3 Eylül 1900), 1.

22 Luı Ramber, Gizli Notlar, Cülûs Şenlikleri Nasıl İcra Edildi, İkinci Abdülhamid Zamanında Reji Müdürü Luı Ramber'in Hatıratı, (Matbu Eser, Tarihsiz). 40.

23 Yeni Asır Gazetesi, 12 Cemaziyelevvel 1318, (7 Eylül 1900), 2, Merasime katılan heyettekilerin bazıları şunlardır; Avusturya Macaristan Sefiri Baron Dukalis, İran heyeti Rıza Han ve İran Sefiri Mahmud Han, İtalya Heyeti Reisi, Amiral Açini, Rusya Heyeti Reisi Kabitof, İngiltere Heyeti Reisi Sir Con Fişir, Almanya Sefiri Nikolas, Papa Vekili Monsonyor Bonati, Fransa Sefiri Konstan, İkdam Gazetesi, 7 Cemaziyelevvel, 1318, (2 Eylül 1900), 1

24 Servet Gazetesi, 8 Cemaziyelevvel, 1318, (3 Eylül 1900), 1.

25 Servet Gazetesi, 7 Cemaziyelevvel, 1318, (2 Eylül 1900), 2; Yeni Asır Gazetesi, 12 Cemaziyelevvel 1318, (7 Eylül 1900), 2.

26 İkdam Gazetesi, 11 Cemaziyelevvel 1318, (6 Eylül 1900), 1.

27 Servet Gazetesi, 24 Rebiülahir, 1318, (20 Ağustos 1900) s. 1

28 Servet Gazetesi, 7 Cemaziyelevvel, 1318, (2 Eylül 1900) s. 1-2, Servet Gazetesi, 4 Cemaziyelevvel 1318, (30 Ağustos 1900), s. 1,

29 Yeni Asır Gazetesi, 12 Cemaziyelevvel 1318, (12 Eylül 1900), s.3

30 İkdam Gazetesi, 26 Rebiülahir 1318, (23 Ağustos 1900), s. 2

gerekli tedarikin Tophane-i Amire tarafından vilayetlere gönderilmesi kararlaştırılmıştır³¹. Özellikle Samsun'da uzun süren hazırlıklarla fişeklerin imalatı yapılmıştır³².

Osmanlı coğrafyasındaki diğer vilayetler gibi Diyarbakır da bu şenliklerin ve kutlamaların önemli merkezlerinden biri olmuştur. Diyarbakır vilayetinde gerçekleştirilen “Şehrayinler”, Sultan II. Abdülhamid'in tahta çıkışının 25. yılına denk gelen 19 Ağustos Cumartesi günü büyük bir ihtişamla düzenlenmiştir. Bu önemli gün vesilesiyle, Hükümet Dairesi'nde Padişah adına icra edilen tebrik merasimleri, Diyarbakır Valisi Mehmed Halid Bey'in yoğun çabaları ile şehrin her köşesinde yankı bulan kutlamalarla birleştirilmiştir. Vali Bey'in öncülüğünde, bu özel günün onuruna Diyarbakır'da pek çok eserin açılış töreni gerçekleştirilmiş ve açılışlar son derece gösterişli bir biçimde icra edilmiştir. Aynı gün akşam saatlerinde yapılan aydınlatma ve süslemeler ise önceki yıllara nazaran daha etkileyici ve görkemli bir hal almıştır. O günün gazetelelerine göre, bu kutlu günün sevinci ve coşkusu halkın gönlünde derin bir yer edinmiş, halkın tebriklerini arz ettiği bu anlamlı günde öğle saatlerinde saygı ve bağlılık nişanesi olarak kaleden top atışları gerçekleştirilmiştir. Akşam vakti geldiğinde şehirdeki tüm cami minareleri, hükümet konağı, kışla, askeri daireler, adliye binası, jandarma, polis, telgrafhane, İdâdi-i Mülki, askeri rüştiye, kız mektebi, Hadim-i Terakki Mektebi, Darülmualimîn, Gurebâ Hastanesi ve hapisane gibi resmî ve eğitim kurumları titizlikle aydınlatılmış ve özenle süslenmiştir. Bu süslemeler arasında en dikkat çekenini ise vali konağı olmuştur. Konağın dört bir yanı, padişahın vasıflarını ve “Padişahım çok yaşa” duasını içeren levhalar, çok sayıda sancak ve binlerce kandille bezenmiş; yine gazetelerin deyiimiyle, emsali görülmemiş bir ihtişamla aydınlatılmıştır.



Fotoğraf 1: Diyarbakır'da Yapılan Kutlama Merasimi³³

Bu görkemli kutlamalar çerçevesinde, Diyarbakır Valisi Mehmed Halid Bey, “ruz-i mes'udet pîruzîne” şerefine, Kumandan Paşa ve ordunun ileri gelenleri, bürokratlar, âlimler, memleketin önde gelen eşrafi ve askerlere büyük bir ziyafet vermiştir. Şehrin dört bir yanından padişaha yönelik dualar ve niyazlar yükselirken, Vali Konağı'ndaki süsleme ve aydınlatmalar adeta bir sanat eseri gibi göze hitap etmiştir. Gece boyunca meşaleler saat altıya kadar yanmaya devam etmiş, musiki bandosu ve ince saz heyeti şenliklerin atmosferini zenginleştirerek halkın neşe ve coşkusunu doruğa çıkarmıştır. Bu vesileyle, Diyarbakır'da Sultan II. Abdülhamid'in tahta çıkışının 25. yılı, hem halkın hafızasında hem de tarihin sayfalarında unutulmaz bir iz bırakmıştır³⁴.

Sultan II. Abdülhamid'in tahta çıkışının 25. yılı münasebetiyle düzenlenen kutlamalar, sadece Diyarbakır vilayet merkezinde değil, vilayete bağlı birçok yerleşim yerinde de geniş bir katılımı gerçekleştirilmiştir. Mardin de bu kutlamaların yapıldığı önemli merkezlerden biri olmuştur. Mardin'deki 25. yıl kutlamaları, Belediye Riyaseti'nin organizasyonu ile sabahın erken saatlerinde başlamış ve geniş çaplı bir katılımı icra edilmiştir. Hükümet Konağı

31 Servet Gazetesi, 23 Rebiülahir 1318, (19 Ağustos 1900), s. 1

32 Servet Gazetesi, 24 Rebiülahir 1318, (20 Ağustos 1900), s. 1

33 İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi. 779-73-0087. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/FOTOGRAF/779-73---0087.jpg>

34 Diyarbakır Vilayet Gazetesi, 9 Cemaziyevvel 1318 (4 Eylül 1900), 1.

önünde toplanan mülkiye memurları, ümera, askerî erkân, eşraf, sadık Osmanlı tebaaları ve jandarma bölükleri, kutlamaların resmi niteliğini vurgulamış ve Osmanlı devlet hiyerarşisinin bu önemli günde sergilediği birlik ve beraberliği simgelemiştir. Kutlamalar sırasında, 1299 yılına kadar birikmiş vergilerin affına dair telgraf okunmuş, telgrafın okunmasının ardından, kutlamalara katılan herkes, tek bir ağızdan “*Padişahım çok yaşa*” duasını dile getirmiştir. Akşam saatlerinde ise hükümet konağı, askerî kışla ve belediye dairesi büyük bir özenle süslenmiş ve ışıklandırılmıştır. Bu mekânlarda gerçekleştirilen kutlamalar, Osmanlı coğrafyasının dört bir yanındaki benzer etkinliklerle uyum içinde, Padişah’a olan bağlılığın ve şükranın bir nişanesi olarak tezahür etmiştir³⁵. Bunun yanı sıra, Maden livasında yapılan kutlamalar da dikkat çekici bir boyutta gerçekleşmiştir. Maden Mutasarrıfı İsmail Bey, bu kutlamaların eşi benzeri görülmemiş bir ihtişamla icra edildiğini belirtmiştir. Mutasarrıfın ifadeleri, bu kutlamaların sadece bir şenlikten öte, bölgedeki Osmanlı varlığının ve yönetiminin halk üzerindeki etkisini gösteren önemli bir olay olduğunu vurgulamaktadır³⁶. Bu bağlamda, Maden’deki kutlamalar, Osmanlı bürokrasisinin taşradaki etkinliğinin ve Padişah’a olan bağlılığının bir simgesi olarak değerlendirilebilir.

Siverek’te ise Kaymakam Cemil Bey’in himayesinde düzenlenen tören, yine geniş katılımı gerçekleştirilmiştir. Bu törene memurlar, askerî erkân, süvari birlikleri, seyyar tabur mensupları ve jandarma birlikleri katılmış, törenin resmî niteliği ön planda tutulmuştur. Tören sırasında, Siverek müftüsünün yaptığı duanın ardından, törene katılanlar hep bir ağızdan üç defa “*Padişahım çok yaşa*” sloganını atmıştır. Bu slogan, Padişah’a olan bağlılık ve saygının en güçlü ifadesi olarak öne çıkmış, ardından kaleden yapılan top atışlarıyla kutlamalar taçlandırılmıştır³⁷. Bu geniş çaplı kutlamalar, Sultan II. Abdülhamid’in 25. tahta çıkış yılı dönümünün yalnızca merkezî yönetim alanında değil, taşra vilayetlerinde de büyük bir coşku ve sadakatle kutlandığını, böylece Osmanlı Devleti’nin her köşesinde Padişah’a olan bağlılığın güçlü bir şekilde ifade edildiğini göstermiştir. Bu bağlamda, Diyarbakır vilayetine bağlı Mardin, Maden ve Siverek gibi yerleşimlerde yapılan kutlamalar, Padişah’ın tahtının sağlamlığını, halkın gönlündeki yerini ve Osmanlı Devleti’nin taşra bölgelerindeki yönetim gücünü perçinleyen sembolik değerler olarak öne çıkarılmıştır.

İd-i ekber olarak anılan bu kutlamalar, Osmanlı Devleti’nin çok dinli ve çok kültürlü yapısını vurgulayan, toplumsal birliği pekiştirmeyi hedefleyen etkinliklerle gerçekleştirilmiştir. Müslümanlar camilerde dualar ederken, gayrimüslimler de kendi inanç sistemlerine göre padişah için dua ve ibadetlerde bulunmuşlardır³⁸. Bu durum, Sultan II. Abdülhamid’in tüm tebaayı kucaklayan ve her dini cemaati Osmanlı toplumu içinde birleştiren yönetim anlayışını sembolize etmeye çalışmıştır. Özellikle İstanbul ve diğer büyük şehirlerde, kiliselerde padişahın sağlığı ve uzun ömrü için özel ayinler düzenlenmiştir. Rum Patrikhanesi, padişahın cülûsu dolayısıyla ruhani liderlerin katılımıyla bir “*ayin-i ruhani*” icra etmiş, bu vesileyle dualar edilmiştir³⁹. Patrikhane, bugünü tatil ilan etmiş ve tüm cemaatin bu özel günü kutlaması teşvik edilmiştir. Aynı şekilde, Süryani Cemaati de padişah için özel bir ayin tertip etmiş, cemaatin katılımıyla dualar ve ilahiler okunmuştur⁴⁰. Musevi cemaati de hahambaşının tebliği ile sinagoglarda toplanarak padişah için dualar etmiştir. Özellikle İstanbul’daki Ortaköy Musevi Sinagogu, iç ve dış mekânlarını süsleyerek bu kutlamalara özel bir hazırlık yapmıştır. Sinagogda, hahambaşı, cemaat ve okul öğrencilerinin katıldığı bir ayin düzenlenmiş ve padişah için dualar edilmiştir. Bu tür etkinlikler, Musevi cemaatinin Osmanlı padişahına duyduğu bağlılığı ve saygıyı ortaya koyan önemli semboller olarak dikkat çekmiştir⁴¹. Osmanlı memleketinin dört bir yanında bulunan gayrimüslimler, buldukları kiliselerde ve sinagoglarda “*ayin-i ruhani*” düzenleyerek, bugünkü kutlamalara katılmışlardır. Bu ayinler, padişahın tebaası içinde din farkı gözetmeksizin birleştirici bir figür olarak kabul edildiğini ve Osmanlı Devleti’nin farklı dini grupları ortak bir aidiyet çerçevesinde bir araya getirme gücünü simgelemektedir. Rum, Ermeni, Süryani ve Musevi cemaatleri, padişaha olan bağlılıklarını ve devlete olan sadakatlerini bu dini törenlerle ifade etmişlerdir. Bu çok dinli katılım, Osmanlı Devleti’nin barış ve hoşgörü ortamını yansıtmakla birlikte, Sultan II. Abdülhamid’in toplumsal birliği koruma konusundaki stratejik yaklaşımına vurgu yapmaktadır. Kutlamalar, Osmanlı topraklarında yaşayan tüm dinî grupların padişaha olan hürmetini ortaya koymuş, farklı inanç topluluklarını ortak bir paydada buluşturmuştur. Bu vesileyle, padişahın 25. cülûs yılı, sadece bir devlet töreni olmaktan çıkmış, çok uluslu ve çok dinli Osmanlı toplumunun birlikte kutladığı, bir arada yaşama kültürünü güçlendiren bir bayram niteliğine bürünmüştür. Bu bağlamda Diyarbakır ve Mardin’de gayrimüslim ruhani liderler şenliklere katılmış ve padişah için dua etmişlerdir⁴².

35 Servet Gazetesi, 12 Cemaziyelevvel 1318 (7 Eylül 1900), 2.

36 Servet Gazetesi, 15 Cemaziyelevvel 1318, (10 Eylül 1900), 1.

37 Diyarbakir Vilayet Gazetesi, 9 Cemaziyelevvel 1318, (4 Eylül 1900), 3.

38 Servet Gazetesi, 6 Cemaziyelevvel 1318, (1 Eylül 1900), 3.

39 İkdâm Gazetesi, 6 Cemaziyelevvel 1318, (1 Eylül 1900), 4.

40 Yeni Asır Gazetesi, 12 Cemaziyelevvel 1318, (7 Eylül 1900), 3.

41 Servet Gazetesi, 6 Cemaziyelevvel 1318, (1 Eylül 1900), 3.

42 Servet Gazetesi, 12 Cemaziyelevvel 1318, (7 Eylül 1900), 2.

Meberratlar/Hayrat ve İhsanlar

Sultan II. Abdülhamid'in 25. tahta çıkışı şerefine yaptığı ihsanlar, Osmanlı Devleti'nin merkezî otoritesinin topluma karşı sergilediği bağlayıcı ve koruyucu rolün önemli bir göstergesi olmuştur. Bu ihsanlar, padişahın sadece devlet otoritesini pekiştirmekle kalmayıp, aynı zamanda tebaasıyla kurduğu gönül bağına da güçlendirmeyi hedefleyen geniş çaplı politikaların bir parçasıdır. Sultan II. Abdülhamid'in topluma karşı bu cömert tutumu, onun otoritesini halka taşıma, devletin adalet ve merhamet anlayışını somutlaştırma çabasının bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Sultan II. Abdülhamid'in 25. cülûs yılı, Osmanlı Devleti'nin hem merkezi hem de taşra bölgelerinde çeşitli kutlamalarla anılmış, bu vesileyle padişah, tebaasına yönelik geniş çaplı ihsanlar sunarak sosyal devlet anlayışının önemli bir örneğini sergilemiştir. Bu bağlamda, Sultan II. Abdülhamid, 25. cülûs yılı şerefine çeşitli kesimlere yönelik ikramiyeler, maaş ödemeleri ve borç affı gibi uygulamalarla, devletin sosyal sorumluluğunu yerine getirdiğini göstermeye çalışmıştır. Bu çerçevede, 1300 (1884) yılından itibaren birikmiş ve 1298 (1881) yılı sonuna kadar tahakkuk etmiş borçların affı, öncelikle ekonomik açıdan zor durumda olan, fakir ve muhtaç mükelleflerin üzerindeki yükleri hafifletmeye yönelik bir adım olarak öne çıkmaktadır. Yaklaşık 11 milyon 371 bin liranın üzerindeki borçlar, hazineden ve vilayetlerden tamamen silinmiş, böylece Sultan II. Abdülhamid, devletin ekonomik gücünü tebaasına hizmet için seferber ettiğini göstermiştir. Borçların affedilmesi, sadece mali bir düzenleme olarak değil, aynı zamanda padişahın şefkatli yönetiminin bir simgesi olarak toplum nezdinde derin bir etki yaratılmaya çalışılmıştır. Affin kapsamına giren borçlar arasında, borçlu bireylerin alacaklılarına olan borçlarının karşılıklı hesaplanarak mahsup edilmesi de dikkate alınmış, geri kalan borçlar tamamen silinmiştir. Bu, padişahın sadece merkezi otoriteyi değil, aynı zamanda toplum içindeki bireyler arası ilişkileri de düzenlemeye yönelik bir rol üstlendiğini açık bir göstergesi olduğunu söylemek mümkündür. İstanbul (Dersaadet) gibi büyük şehirlerde, yalnızca mesken ve arsa olarak kayıtlı mahallelerde birikmiş vergilerin affedilmesi, devletin başkentteki toplumsal dengeyi koruma çabasını ortaya koymuştur. Bu af, özellikle yoksul kesimlerin yaşam kalitesini artırmayı hedeflerken, padişahın adalet ve merhamet anlayışının bir yansıması olarak algılanmıştır. Meclis-i Mahsus'un onayıyla yürürlüğe giren bu karar, padişahın iradesinin toplum üzerindeki doğrudan etkisini göstermesi açısından önemlidir⁴³.

Sultan II. Abdülhamid'in 25. yılı vesilesiyle gerçekleştirdiği bir diğer önemli ihsan ise, Osmanlı memleketinin genelindeki hapisanelerde cezalarının üçte ikisini tamamlamış mahkûmların affedilmesidir⁴⁴. Bu uygulama, padişahın adalet ve merhamet anlayışını sosyal hayata yansıtma çabasının bir uzantısı olarak değerlendirilmiştir. Diyarbakır hapisanesinde bu affa tabi tutulan on üç mahkûm, padişahın doğrudan inisiyatifıyla serbest bırakılmıştır. Bu tür düzenlemeler, Sultan'ın otoritesini taşradaki halkla daha sıkı bağlar kurarak pekiştirme stratejisinin bir parçasıdır⁴⁵. Diyarbakır gibi vilayetlerdeki bu tür uygulamalar, yerel düzeyde hem sosyal barışı sağlamak hem de devletin otoritesini görünür kılmayı amaçlamıştır. Bu bağlamda, Sultan II. Abdülhamid'in iktidarı hem merkezi hem de yerel düzeyde, topluma karşı gösterilen cömertlik ve koruyuculuk üzerinden inşa edilmeye çalışılmıştır. Hem İstanbul hem de taşradaki vilayetlerde bu tür geniş kapsamlı af ve ihsan hareketleri, Sultan'ın iktidar-toplum ilişkisini sağlam temeller üzerine oturtma çabasının bir parçası olarak görmek mümkündür.

Padişahın 25. yılı, salt bir iktidar göstergesi olmanın ötesinde, devletin tebaasına yönelik adalet, merhamet ve himaye politikalarını pekiştirdiği bir dönem olarak da değerlendirilebilir. Bu tür ihsanlar, devlet yönetiminin halkla kurduğu ilişkiyi pekiştirmenin yanı sıra, devletin sosyal refah anlayışının bir yansımasıdır. Özellikle memurlar, askerler, jandarma ve polis teşkilatına yönelik ödemeler, devletin hem kamu görevlilerini motive etmeyi hem de halkın genel refahını artırmayı hedefleyen politikalarlardır. Bu bağlamda, Atina'daki Asakir-i Şahane, jandarma ve polis efradına birer maaş ikramiye verilmesi amacıyla Hazine-i Celile'den 10 bin liranın tahsis edilmesi talep edilmiştir⁴⁶. Bu ödeme, padişahın yönetimi altında görev yapan kamu görevlilerinin bağlılık ve sadakatlerini pekiştirmek adına önemli bir adım olarak öne çıkmaktadır. Benzer bir talep, Hicaz vilayetinden de gelmiş ve burada görev yapan zabıtlar ile memurlara birer maaş ikramiye verilmesi için yine hazineden 10 bin lira istenmiştir⁴⁷. Aynı şekilde İşkodra Valisi Hüseyin Kazım vilayetteki muallimlere birer maaş ikramiye verilmesi için 30 bin kuruş gönderilmesi talebinde bulunmuştur⁴⁸. Nitekim bu istekler kabul edilmiş ve istenen meblağ gönderilmiştir⁴⁹. Diyarbakır Vilayetinde de benzer bir uygulama gerçekleştirilmiş ve Sultan II. Abdülhamid'in 25. cülûs yılı şerefine, vilayetteki askerler ve me-

43 Osmanlı Arşivi, (BOA), İrade Maliye [İ.ML.], No.39, Gömlek No.76; Servet Gazetesi, 5 Cemaziyelevvel,1318, (31 Ağustos 1900), 2.

44 Osmanlı Arşivi, (BOA), Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi [DH.MKT.], No.2440, Gömlek No.23.

45 Diyarbakır Vilayet Gazetesi, 9 Cemaziyelevvel 1318, (4 Eylül 1900), 3.

46 BOA, BEO, No.1532, Gömlek No.114857.

47 BOA, BEO, No.1536, Gömlek No.115189.

48 Osmanlı Arşivi, (BOA), Maarif Nezâreti Mektubi Kalemi [MF.MKT.], No522, Gömlek No.32.

49 Osmanlı Arşivi, (BOA), No.1535, Gömlek No.115087.

murlara birer maaş ikramiye verilmesi kararlaştırılmıştır. Vilayet yetkilileri, padişahın bu ihsanının eksiksiz şekilde yerine getirilmesi için gerekli hazırlıkları yapmış ve ödemelerin sorunsuz şekilde gerçekleşmesini sağlamıştır⁵⁰. Bu ödemeler, padişahın cömertliğini ve tebaasına olan şefkatini gösteren birer hayrat niteliği taşımakta olup padişahın toplumsal yapıyı güçlendirme politikalarının ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirilebilir.



Fotoğraf: 2 Diyarbakır'da Bulunan Bir Tabur Asker-i Şahaneye Verilen Yemek Ziyafeti⁵¹

Sultan II. Abdülhamid'in 25. tahta çıkışı şerefine gerçekleştirilen toplumsal ihsanların en belirgin örneklerinden biri, devletin neredeyse bütün vilayetlerinde fakir ailelere yönelik yardımların ve toplu yemek organizasyonlarının düzenlenmesidir⁵². Her ne kadar bu tür yardımlar, Osmanlı Devlet'inde geleneksel bir uygulama olsa da, cülûs gibi özel günlerde toplumsal bağları güçlendirme amacıyla daha kapsamlı ve yaygın bir şekilde organize edilmiştir. Bu çerçevede, Diyarbakır Vilayetinde de kapsamlı bir dizi etkinlik düzenlenmiş, valinin himayesinde kumandan paşa hazretleri, ordunun ileri gelenleri, memurlar, alimler, memleket eşrafı ve askerler için büyük ziyafetler verilmiştir. Bu tür etkinliklerde, padişah adına hayır dualar edilmiş, devletin otoritesini temsil eden sembollerle birlik ve beraberlik mesajları verilmiştir. Sultan II. Abdülhamid'in toplumsal yapıyı güçlendirme çabasının bir parçası olan bu etkinlikler, devletin halkla bütünleşmesini sağlayan önemli unsurlardan biri olarak öne çıkmıştır. Diyarbakır'daki etkinlikler sadece eşraf ve memurlar için değil, aynı zamanda halkın en alt kesimlerine yönelik de geniş bir sosyal yardımı içermiştir. Hapishanede tutuklu bulunan mahkûmlar ve şehirdeki fakir kimseler için özel yemek organizasyonları düzenlenmiş; pilav, et, zerde, patlıcan yemekleri ve karpuz gibi yiyecekler ikram edilmiştir. Ayrıca, askerî erkâna ve hapishanedeki tutuklulara özel olarak hazırlanan yemekler de dağıtılmıştır. Bu yemekler, yaklaşık üç dört bin kişiye ulaşmış olup padişahın cömertliğinin ve tebaasına olan merhametinin en somut göstergelerinden biri olarak halk arasında büyük takdir toplamıştır⁵³.



Fotoğraf: 3 Diyarbakır'da Cezaevi Mahkumlarına Verilen Yemek⁵⁴

50 Diyarbakir Vilayet Gazetesi, 9 Cemaziyelevvel 1318, (4 Eylül 1900), 3.

51 Diyarbakir'da askeri tabura verilen yemek ziyafeti, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi. 779-73-0104. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/FOTOGRAF/779-73---0104.jpg>

52 İkdâm Gazetesi, 11 Cemaziyelevvel 1318, (6 Eylül 1900), 1.

53 Diyarbakir Vilayet Gazetesi, 9 Cemaziyelevvel 1318, (4 Eylül 1900), 1.

54 Diyarbakir'de askeri tabura verilen yemek ziyafeti, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi. 779-73-0143. <http://nek.istanbul.edu>

Sultan II. Abdülhamid, özellikle toplumun fakir ve yardıma muhtaç kesimlerine yönelik koruyucu ve destekleyici politikalarıyla da tanınmaktadır. Bu yönüyle, “*velinimet bi-minnet*” unvanı kullanılmıştır. Bu unvan halk arasında onun hayırseverliğini ve merhametini sembolize etmiştir. Ancak en dikkat çeken uygulamalardan biri, kitlesel sünnet törenlerinin kurumsallaşması ve modern sağlık standartlarına uygun şekilde gerçekleştirilmesidir⁵⁵. Daha önceki dönemlerde, sünnet törenleri genellikle yalnızca padişahın çocukları ve saray mensupları için düzenlenen özel etkinlikler olarak biliniyordu. Ancak Sultan II. Abdülhamid döneminde, bu gelenek genişletilerek halkın fakir kesimlerine de ulaşmış, sünnet törenleri devlet eliyle kitlesel ve daha sistemli hale getirilmiştir. Bu dönemde, sünnet işlemleri modern hastanelerde, eğitilmiş uzmanların gözetiminde ve dönemin hijyen kurallarına titizlikle uyularak gerçekleştirilmiştir. “*Fenni sünnet*” olarak adlandırılan bu yöntem, hem tıbbi açıdan daha güvenli hem de çocuklar ve aileleri için daha rahatlatıcı bir deneyim sunmuştur. Sultan II. Abdülhamid’in başlattığı bu uygulama, sünnet gibi geleneksel bir ritüelin, modern sağlık ve hijyen standartlarıyla buluştuğu yeni bir dönemin işaretidir⁵⁶. Sultan II. Abdülhamid’in 25. sene-i devriyesinde birçok vilayette toplu sünnet törenleri tertip edilmiştir. Mesela Edirne valiliğinden gönderilen yazıda Edirne’de 650 çocuğun toplu sünnet edileceği belirtilmiştir⁵⁷. Diyarbakır Valisi Halid Bey, II. Abdülhamid’in 25. sene-i devriyesi hürmetine Sanayi Mektebi çocukları ile fukara ve yetim çocuklarının sünnetlerini yaptırıp her birine elbise, akçe ve şekerlemeler vermişlerdir⁵⁸.

Sultan II. Abdülhamid, tahta geçtiği ilk günden itibaren yalnızca payitahtta değil, memleketin dört bir yanında sosyal müesseselerin inşasına büyük önem vermiştir. Onun döneminde sosyal devlet anlayışının bir yansıması olarak köprüler, camiler, mektepler, dergâhlar ve diğer pek çok eser vücuda getirilmiştir. İlk yirmi beş yıllık saltanat süresi içinde inşa edilen bu tür eserlerin toplam maliyeti 129.780.76 kuruş olarak hesaplanmıştır. Bu eserler arasında Darülaceze, Hamidiye Etfal Hastanesi ve Hicaz telgraf hattı gibi çok önemli projeler de bulunmaktadır⁵⁹. Özellikle Darülaceze, Sultan II. Abdülhamid’in sosyal devlet politikasının en önemli sembollerinden biridir. Bu kurum, din ve mezhep fark etmeksizin bakıma muhtaç kişilere yatacak yer, sıcak yemek, tıbbi bakım ve sanat öğrenme imkânı sunan bir merkez olarak hizmet vermiştir. Bu yapı, sadece fiziksel bir yardım merkezi olmanın ötesinde, Osmanlı toplumunun farklı kesimlerini bir araya getiren, toplumsal dayanışmayı pekiştiren bir sembol olmuştur. Aynı dönemde inşa edilen Hamidiye Etfal Hastanesi ise, dönemin Avrupa’sında bile benzerine az rastlanır modern bir hastane olarak dikkat çekmiştir. Bu hastane, özellikle çocuk sağlığı konusunda ileri düzeyde tıbbi hizmetler sunarak Osmanlı Devleti’nde sağlık alanındaki modernleşme çabalarının en somut örneklerinden biri olmuştur⁶⁰. Hicaz Demir Yolu da bu dönemde gerçekleştirilen büyük projeler arasında yer almaktadır. Hicaz bölgesini İstanbul’a bağlayarak hem ekonomik hem de dinî açıdan büyük bir öneme sahip olan bu proje, Sultan II. Abdülhamid’in Osmanlı topraklarını birleştirme ve halkın hizmetine sunma çabasının bir göstergesidir. Bu demir yolu hattı, aynı zamanda İslam dünyasının kutsal topraklarına ulaşımı kolaylaştırarak padişahın hem Osmanlı hem de geniş İslam coğrafyasındaki otoritesini pekiştirmiştir⁶¹. Sultan II. Abdülhamid’in saltanatı boyunca memleketin hemen hemen her köşesinde yeni inşa edilen, yeniden ihya edilen veya restore edilen dini ve hayır kurumları ile sosyal yapılar, onun yönetim anlayışının temel taşlarını oluşturmaktadır. Bu hayrat ve meberratlar, bir yandan monarşik düzenin güçlü bir sembolü olarak padişahın gücünü ve koruyucu kimliğini yansıtırken, diğer yandan halkın gözünde padişaha yönelik bir yakınlık ve samimiyet duygusunu pekiştirme amacı taşımıştır. Sultan II. Abdülhamid, bu yapılarla hem devleti merkeze alan bir yönetim anlayışını sürdürmüş hem de halkın ihtiyaçlarını karşılayarak tebaasının sevgisini kazanmaya çalışmıştır⁶².

Sultan II. Abdülhamid’in cülûsları, Osmanlı Devleti’nde sadece sembolik birer yıldönümü olarak kalmamış, aynı zamanda çok sayıda yapının inşa edildiği ve hayratların vücuda getirildiği dönemler olarak bilinmiştir. Özellikle 25. cülûs yılı, memleketin dört bir yanında sosyal, dinî ve altyapısal birçok projenin hayata geçirildiği ve bu projelerin Sultan II. Abdülhamid’in yönetim vizyonunu yansıttığı bir dönem olmuştur. Bu kapsamda, Hicaz-Bağdat yolu üzerinde namazgâh inşa edilmesi, yolculuk sırasında namaz kılmak isteyenlere kolaylık sağlamak amacıyla yapılan önemli projeler arasında yer almıştır⁶³. Ayrıca Balıkesir’de bir cami ve medrese, Bandırma’da 25 mağaza ve dükkân inşa edilmiştir⁶⁴. Bu yapılar, padişahın tebaasına yönelik hizmet anlayışının birer göstergesi olarak değerlendiril-

tr:4444/ekos/FOTOGRAF/779-27---0143.jpg

55 François Georgeon, Sultan Abdülhamid, çev. Ali Berktaş, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 485.

56 Nadir Özbek, Osmanlı İmparatorluğunda Sosyal Devlet Siyaset, İktidar ve Meşruiyet 1876-1914, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 140.

57 BOA. DH.MKT, No.2406, Gömlek No.55.

58 Diyarbekir Vilayet Gazetesi, 9 Cemaziyelevvel 1318, (4 Eylül 1900), 1.

59 Tercüman-ı Hakikat Gazetesi, 6 Cemaziyelevvel 1318, (1 Eylül 1900), 1.

60 Servet-i Fünun Gazetesi, 6 Cemaziyelevvel 1318, (1 Eylül 1900), 404.

61 Tercüman-ı Hakikat Gazetesi, 6 Cemaziyelevvel 1318, (1 Eylül 1900), 1.

62 Özbek, Osmanlı İmparatorluğunda Sosyal Devlet Siyaset, İktidar ve Meşruiyet 1876-1914, 123

63 Malumat Gazetesi, 7 Cemaziyelevvel 1318- 19 Eylül 1316, 1.

64 Osmanlı Arşivi (BOA), Yıldız Esas Evrakı Sadrazam Kamil Paşa Evrakı [Y. EE.KP], No.13, Gömlek No.1210.

miştir. Sultan II. Abdülhamid'in 25. cülûs yılı münasebetiyle Siroz'da bir çeşme, namazgâh ve karakolhane inşa edilmesi planlanmış ve bu projeler hayata geçirilmiştir. Aynı şekilde Gureba Hastanesi'nde yaşlı kadınlara yönelik bir şube açılması ve fakir çocuklar için ev inşa edilmesi kararlaştırılmıştır⁶⁵. Tunus Kasabası'nın merkezi olan Şehirkişla'da, 300 yıl önce inşa edilen ve zamanla "eda-yı selat edemeyecek" harap duruma gelen bir cami, Sultan II. Abdülhamid'in 25. cülûs yılı şerefine yeniden tamir edilerek ibadete açılmıştır⁶⁶. Siroz'da, padişahın adına ithafen "nam-ı name-i padişaha nisbetle" harap bir mescidin tamir edilmesi ve bir çeşme yapılması da bu dönemde gerçekleştirilen diğer önemli projelerden biridir⁶⁷. Ayrıca başta İstanbul olmak üzere birçok bölgede şose yollar yapılmış, nakliyat ve ulaşım imkânlarının geliştirilmesi için köprüler inşa edilmiştir. Bu tür altyapı çalışmaları, memleketin ekonomik canlılığını artırmak ve bölgesel kalkınmayı desteklemek amacıyla hayata geçirilmiştir⁶⁸. Bunun yanı sıra, birçok şehirde bir mahalleye veya caddeye Sultan II. Abdülhamid'in adı verilmiş ve "Hamidiye" ismi kullanılarak padişahın hatırası ölümsüzleştirilmek istenmiştir⁶⁹. Bursa'da bir caddeye ve çeşmeye padişahın adının verilmesi, bu uygulamaların en bilinen örneklerinden biridir⁷⁰. Soma ile İstasyon arasında ve Bakırçay üzerinde dört gözülü demir köprüünün açılışı, padişahın 25. cülûs gününe denk getirilmiştir⁷¹. Ayrıca Kuşadası'ndaki Girit muhacirleri için dükânların genişletilmesi ve İzmir'de demir imalathanesinin yeniden tesis edilmesi gibi projeler de bu dönemde hayata geçirilmiştir. Birçok vilayet ve kasabada tren yollarının tamiri, şose yollarının yapımı ve kaldırımların yenilenmesi gibi altyapı projelerinin açılışları, Sultan II. Abdülhamid'in 25. sene-i devriyesinde gerçekleştirilmiştir. Bu projeler, hem şehirlerin modernleşmesine katkı sağlamış hem de padişahın tebaasına yönelik hizmetlerinin birer sembolü olarak dikkat çekmiştir. Sultan II. Abdülhamid, bu tür projelerle hem Osmanlı topraklarının fiziksel altyapısını güçlendirmiş hem de halk nezdinde kendisine duyulan bağlılığı artırmayı hedeflemiştir.⁷²

Maarif

Sultan II. Abdülhamid, Osmanlı Devleti'nin kalkınması ve modernleşmesi için birçok alanda kapsamlı reformlar gerçekleştirmiş, özellikle eğitim alanında önemli adımlar atmıştır. Padişah, Osmanlı'nın tüm tebaasına yönelik olarak "Sunûf-ı Teb'â-i Osmaniye" anlayışını benimsemiş ve bu çerçevede eğitimde fırsat eşitliği sağlamayı hedeflemiştir. Bu vizyon doğrultusunda, ilk olarak Mekteb-i Mülkiye-i Şahane'yi kurmuş ve bu okul, devletin ihtiyaç duyduğu nitelikli bürokratların yetiştirilmesinde öncü bir rol oynamıştır. Sultan II. Abdülhamid, eğitimdeki reformlarıyla hukuk alanına da büyük önem vermiştir. Bu bağlamda, Mekteb-i Hukuk-ı Şahane'yi yeniden düzenleyerek bir hukuk fakültesi haline getirmiştir. Bu okulda, Osmanlı toplumunun hukuki ihtiyaçlarını karşılayacak, iyi eğitim almış hukukçular yetiştirilmesi amaçlanmıştır. Maarif ve hukuk alanlarında nitelikli insan kaynağı yetiştirilmesi, devletin yönetim kapasitesinin artırılmasına önemli katkılarda bulunmuştur. Eğitimdeki reformlar, sadece bürokrasi ve hukuk alanıyla sınırlı kalmamış, teknik eğitimde de önemli adımlar atılmıştır. Sultan II. Abdülhamid, Osmanlı'nın gelişen sanayi ve altyapı projeleri için ihtiyaç duyduğu mühendisleri yetiştirmek amacıyla Hendese-i Mülkiye Mektebi'ni açmıştır. Özellikle demiryolu inşası gibi büyük projelerde görev alacak mühendislerin bu okulda yetiştirilmesi, Osmanlı'nın teknik alanlardaki eksikliklerinin giderilmesi adına stratejik bir adım olmuştur. Demiryolları, o dönemde devletin hem ekonomik hem de askeri gücünü artıran en önemli yatırımlardan biri olarak görülmüş ve bu yatırımlar için yetişmiş mühendis kadrosu kritik öneme sahip olmuştur. Eğitim alanında yapılan bu reformlar, sadece yükseköğretim düzeyinde değil, ortaöğretim ve temel eğitim seviyelerinde de kendini göstermiştir. Sultan II. Abdülhamid döneminde idadiler düzenlenmiş, rüştiyeler ıslah edilmiş ve ülke genelinde darü'l-muallimler açılmıştır. Ayrıca, iptidaiye mektepleri tesis edilerek Osmanlı tebaasının her kesimine ulaşacak şekilde yaygın bir temel eğitim ağı kurulmuştur⁷³. Sultan II. Abdülhamid'in eğitim alanındaki bu reformları, sadece devletin modernleşmesine katkı sağlamakla kalmamış, aynı zamanda Osmanlı toplumunu sosyal, ekonomik ve kültürel açılardan güçlendiren bir dönüşümü tetiklemiştir. Eğitimdeki bu reformlar, Osmanlı'nın modern bir devlet olma çabasının temel taşları arasında yer almış ve padişahın tebaasına yönelik kapsayıcı bir hizmet anlayışının yansıması olmuştur.

Sultan II. Abdülhamid'in 25. cülûs yılı, maarif alanındaki yenilikler ve reformlar açısından en dikkat çekici ge-

65 BOA, DH.MKT, No.2397, Gömlek No.146.

66 BOA, DH.MKT, No.2401, Gömlek No. 82.

67 BOA, DH.MKT, No.2397, Gömlek No..146.

68 Servet-i Fünun Gazetesi, 6 Cemaziyelevvel 1318, (1 Eylül 1900), 406.

69 BOA., DH.MKT., No.2396, Gömlek No.86.

70 BOA., DH.MKT., No.2396, Gömlek No.89.

71 Malumat Gazetesi, 10 Cemaziyelevvel 1318, (5 Eylül 1900), 1.

72 Malumat Gazetesi, 10 Cemaziyelevvel 1318, (5 Eylül 1900), 1.

73 Tercüman-ı Hakikat Gazetesi, 10 Cemaziyelevvel 1318, (5 Eylül 1900), 2.

lişmelerin yaşandığı bir dönem olmuştur. Padişahın bu yılda eğitim alanına yaptığı yatırımlar, memleketin dört bir yanında yeni okulların açılmasını sağlamış ve eğitim seferberliği neredeyse Osmanlı coğrafyasının en ücra köşelerine kadar ulaşmıştır. Bu dönemde yapılan okulların tümünü listelemek, makalenin kapsamını aşacağından yapılan bazı önemli eğitim yatırımları özetle şöyle sıralanabilir: Öncelikle, Mekteb-i İptidaiye'den başlayarak askeri, mülki ve diğer eğitim kurumları olmak üzere hemen her alanda yeni okullar tesis edilmiştir. İptidai okulları, Osmanlı Devleti'nin en ücra köşelerine kadar, hatta Havran çöllerinden Yemen dağlarına kadar her yerde açılmıştır. Bu yaygınlaşma, Sultan II. Abdülhamid'in eğitime verdiği önemin ve eğitim hizmetlerinin tebaa içinde eşit şekilde dağıtılmasına yönelik kararlılığının bir göstergesidir⁷⁴. Ayrıca, hemen hemen her kasabada Rüştüye mektepleri açılmış, vilayet ve liva merkezlerinde İdadi okulları kurulmuştur. Suriye Valisi Nazım Bey, padişahın 25. cülûs yılı şerefine başta Şam'da olmak üzere neredeyse her kazada birçok okulun inşa edildiğini rapor etmiştir. Mersin'de iptidai mektebine gelir sağlamak amacıyla deniz kenarında bir bina inşa edilmiştir. Ezine kasabasında bir rüştiye mektebi yapılmış, var olan rihim genişletilerek yenilenmiştir⁷⁵. Beyşehir'in Dudmene köyünde 400 öğrenci kapasiteli bir iptidai mektebi inşa edilmiştir. Aynı bölgede, 171 haneli muhacirlerin evleri arasında bir hamam ve daha önce yıkılmış olan bir caminin yeniden inşası gerçekleştirilmiştir. Ayrıca bir rüştiye mektebi ile bir kütüphane yenilenmiş ve genişletilmiştir. Konya'nın kaza ve köylerinde ise çok sayıda yeni okul yapılmıştır⁷⁶. Denizli'de idadi ve rüştiye mekteplerinin tadilatı yapılmış ve bu okulların açılışı, padişahın cülûs günü olan tarihe denk getirilmiştir⁷⁷. Ankara'da da iptidaiye ve rüştiye mektepleri inşa edilerek eğitim alanındaki seferberlik genişletilmiştir⁷⁸.

Eğitimdeki bu yaygınlaşmanın yanı sıra, bazı vilayetlerde kütüphaneler inşa edilmiş ve açılışları Sultan II. Abdülhamid'in cülûs günüyle özdeşleştirilerek yapılmıştır. Bu kütüphanelere "*Hamidiye*" ismi verilmiştir⁷⁹. İzmir'deki Hamidiye Sanayi Mektebi'ne ait kütüphane, büyük bir özenle inşa edilmiş olup, padişaha duyulan saygı ve bağlılık, bu yapının mimarisine de yansıtılmıştır. Kütüphanenin pencere parmaklıkları gümüşten yapılmış, kapının üzerinde yer alan mermer levha gümüşten işlenmiş, padişahın adının bulunduğu bölüm ise pırlanta taşlarla süslenmiştir. Ayrıca kapıda altın harflerle "*Yaşasın Sultan Abdülhamid Han-ı Sani*" ibaresi işlenmiştir⁸⁰.

Osmanlı Devleti'nin pek çok vilayetinde olduğu gibi, Diyarbakır Vilayeti ve çevresindeki liva ve kazalarda da Sultan II. Abdülhamid'in 25. cülûs yılına özel olarak birçok okulun açılışı gerçekleştirilmiştir. Bu açılışlar, padişahın eğitime verdiği önemi ve Osmanlı toplumunun her kesimine modern eğitim imkânlarını ulaştırma çabasını yansıtan önemli adımlar olmuştur. Malatya'da, bu özel günün hatırasına düzenlenen resmi kutlamaların yanı sıra, Mekteb-i İdadi'nin açılışı gerçekleştirilmiştir. Ayrıca, Mekteb-i Rüştüye-i Mülkiye'nin idadiye dönüştürülmesi ve bu dönüşümün padişahın 25. cülûs yılı şerefine açılması kararı, Maarif Nezareti'ne bildirilmiştir⁸¹. Diyarbakır Valisi Halid Bey, 313 (1897-1898) yıllarında Mardin'i ziyaret etmiş ve Mekteb-i Rüştüye-i Mülkiye öğrencilerinin oldukça dik bir yokuşta kiralanan bir evde eğitim görmekte olduklarını fark etmiştir. Bu gözlem, Vali Halid Bey'in ve yerel yöneticilerin, eğitim koşullarını iyileştirme konusunda harekete geçmesine vesile olmuştur. Ahali ve memurları teşvik ederek toplanan bağışlarla, Mardin'in uygun bir yerinde yeni ve büyük bir okul binasının inşa edilmesine karar verilmiştir. Halid Bey'in iki defa daha Mardin'e gelerek teşviklerini sürdürmesi, inşaat için gerekli malzemelerin temin edilmesini ve yedi-sekiz yüz lira kadar bağış toplanmasını sağlamıştır. Bu yardımlar sayesinde, Mekteb-i Rüştüye büyük bir titizlikle inşa edilmiş ve tamamlanmıştır⁸². Ancak, bu binanın geniş boyutları ve Mardin'de, diğer büyük merkezlerde olduğu gibi, bir idadi mektebine duyulan ihtiyaç göz önüne alındığında, bu rüştiyenin idadiye dönüştürülmesi kararlaştırılmıştır. Bu dönüşüm, Sultan II. Abdülhamid'in tahta çıkışının 25. yıl dönümü şerefine yapılmış ve resmi açılış, padişahın cülûs-ı hümayunu münasebetiyle gerçekleştirilmiştir⁸³.

Osmanlı Devleti'nin en önemli ekonomik kaynağı olan ziraat, ülkenin ekonomik refahını doğrudan etkileyen temel sektörlerden biri olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle, tarımda sağlanacak ilerlemelerin ekonomik kalkınmaya büyük katkılar sağlayacağı açıktır. Sultan II. Abdülhamid, bu gerçeği göz önünde bulundurarak tarımın gelişmesi için çeşitli

74 Servet-i Fünun Gazetesi, 10 Cemaziyelevvel 1318, (5 Eylül 1900), 405.

75 İkdâm Gazetesi, 11 Cemaziyelevvel 1318, (6 Eylül 1900), 1.

76 Malumat Gazetesi, 10 Cemaziyelevvel 1318, (5 Eylül 1900), 2.

77 Malumat Gazetesi, 10 Cemaziyelevvel 1318, (5 Eylül 1900), 1.

78 Malumat Gazetesi, 10 Cemaziyelevvel 1318, (5 Eylül 1900), 2.

79 Osmanlı Arşivi, (BOA), Yıldız Perakende Evrakı Başkıtabet Dairesi Maruzatı [Y.PRK.BŞK], No:65 Gömlek No:19; Osmanlı Arşivi, (BOA), İrade Dahiliye [İ.DH.], No:1386 Gömlek No:27)

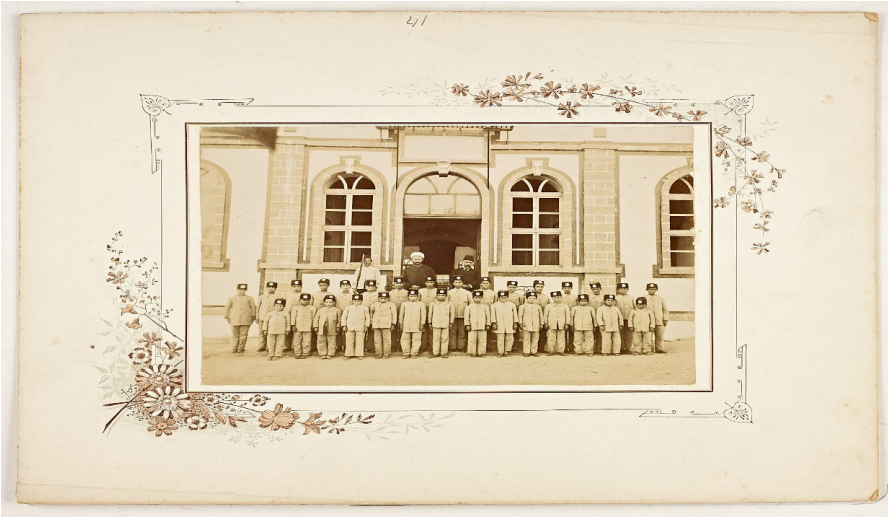
80 Servet Gazetesi, 20 Rebiülahir 1318, (16 Ağustos 1900), 1.

81 Servet Gazetesi, 11 Cemaziyelevvel 1318, (6 Eylül 1900), 1; İkdâm Gazetesi, 30 Rebiülahir 1318, (26 Ağustos 1900), 2.

82 Diyarbakır Vilayet Gazetesi, 9 Cemaziyelevvel 1318, (4 Eylül 1900), 3.

83 Servet Gazetesi, 15 Cemaziyelevvel 1318, (10 Eylül 1900), 1.

projeler hayata geçirmiştir. Özellikle belirli bölgelerde “numune tarlaları” kurdurarak çiftçilere modern tarım tekniklerini öğretmeyi ve onları yeni yöntemler konusunda teşvik etmeyi amaçlamıştır. Sultan, bu çerçevede bir ferman yayınlarak, halkın bu tarlalardan yararlanması için gerekli teşviklerin sağlanmasını istemiştir⁸⁴. Bu girişimlerin en önemlilerinden biri, İstanbul Halkalı’da kurulan Ziraat Mektebi olmuştur. Bu okul, modern tarım eğitiminin temelini atarak, çiftçilerin yeni teknikleri öğrenmelerini ve uygulamalarını sağlamıştır. Ayrıca, Bursa, Hüdavendigar ve Selanik vilayetlerinde de birer ziraat amelîyat mektebi açılmıştır. Bu okullar, pratik tarım eğitimi vererek, tarım sektörünün ihtiyaç duyduğu nitelikli iş gücünü yetiştirmiştir. Ziraatın ilerlemesi amacıyla Sultan II. Abdülhamid, Ankara, Sivas, Adana, Erzurum ve Halep vilayetlerinde numune tarlalar kurulmasını sağlamıştır. Bu tarlalar, hem tarımsal üretimde verimliliği artırmak hem de çiftçilere örnek teşkil etmek amacıyla tasarlanmıştır. Özellikle Ankara’da kurulan numune tarlasına, tiftik keçilerinin ıslahı için örnek bir ağıl da eklenmiştir. Bu projenin başarıya ulaşması ve hayvan ıslah çalışmalarının etkin bir şekilde yürütülmesi amacıyla, Mülkiye Baytar Mekteb-i ‘Alisi kurulmuş ve burada hayvan sağlığı ve ıslahı konusunda uzmanlar yetiştirilmiştir⁸⁵. Bu tarımsal yatırımların yanı sıra, Diyarbakır’da da gezinti mahalleri ve numune bahçeleri inşa edilmiştir. Bu bahçeler hem halkın tarım konusunda bilinçlenmesi hem de sosyal yaşamın canlandırılması amacıyla hayata geçirilmiştir. Diyarbakır’daki bu projeler, bölgenin tarımsal potansiyelini artırmaya yönelik olduğu kadar, şehrin estetik ve sosyal gelişimine de katkı sağlayan önemli girişimler arasında yer almıştır⁸⁶.



Fotoğraf: 4 Diyarbakır Sanayii Mektebi Muallim ve Öğrencileri⁸⁷

Sultan II. Abdülhamid’in eğitim alanındaki reformları arasında önemli bir yere sahip olan Sanayi Mektepleri, padişahın 25. cülûs yılı vesilesiyle birçok vilayette inşa edilmiştir. Bu okullar, mesleki eğitimi yaygınlaştırmak ve Osmanlı Devlet’inin sanayi altyapısını güçlendirmek amacıyla kurulmuştur. Sultan II. Abdülhamid, bu okulların inşasında halktan büyük destek görmüş, yerel yöneticiler ve halkın ileri gelenleri, bu projelere maddi katkıda bulunmuştur. Örneğin, Cezayir Bahr-ı Sefid Valisi Abidin Paşa, Ankara’da inşa ettirdiği ve değeri 2.500 lira olan köşkünü, 25. cülûs yılı şerefine bütün müstemilatıyla birlikte sanayi mektebi olarak bağışlamıştır. Bu tür bağışlar, padişahın tebaasıyla kurduğu yakın bağın ve toplumdaki dayanışma ruhunun bir yansıması olarak değerlendirilebilir⁸⁸.

Diyarbakır Vilayetinde Sanayi Mektebi’nin temelleri, 1868-1875 yıllarında ıslahane olarak hizmet vermesiyle atılmıştır. Bu dönemde, vilayet memurları, maaşlarının bir kısmını ıslahaneye destek sağlamak amacıyla gönüllü olarak bağışlamışlardır. Islahane için Hasan Paşa Konağı elverişli bir mekan olarak seçilmiş ve burada dilencilik yapan altmış kadar Müslüman ve Hristiyan çocuk eğitime alınmıştır. Bu çocuklara, hayırseverlerin yardımlarıyla günlük olarak giysi ve iki kat elbise verilmiş, ayrıca her gün sıbyan dersleri okutulmuştur. Çocuklara mesleki eğitim verecek kunduracı, terzi, şalacı, abacı gibi ustalar ve kalfalar atanmış, bu sayede çocuklar meslek öğrenmeye başlamışlardır. Kısa süre içinde, bu çocuklar vilayetteki asker zabitanı için elbise ve kundura dikmeye, ayrıca İran şalına benzer dokuma ürünleri üretmeye başlamışlardır. Ancak, ıslahhanenin kiralık bir yerde bulunması uygun görülmemiş ve bu sebeple Hasan Paşa Hanı’ndan vazgeçilerek, Sur dışında inşa edilmekte olan yeni hükümet konağının bitişiğinde

84 Tercüman-ı Hakikat Gazetesi, 6 Cemaziyelevvel 1318, (1 Eylül 1900), 2.

85 Ceride-i Baytariye ve Ziraiye, 6 Cemaziyelevvel 1318, (1 Eylül 1900), 18.

86 Diyarbekir Vilayet Gazetesi, 9 Cemaziyelevvel 1318, (4 Eylül 1900), 3.

87 Diyarbekir Hamidiye Sanayii Mektebi öğrencileri, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi. 779-73-0040. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/FOTOGRAF/779-73---0041.jpg>

88 Servet Gazetesi, 5 Cemaziyelevvel 1318, (31 Ağustos 1900), 1.

bulunan bir beylik bina tamir edilerek ıslahhaneye tahsis edilmiştir. İlerleyen süreçte, ıslahhanenin genişletilmesi planlanmış ve bu amaçla hayırseverlerin bağışladığı altı dükkânın kira gelirleri ıslahhaneye aktarılmıştır. Ayrıca, ekili tarlaların kira gelirleri ve diğer mülklerin gelirlerinin de ıslahhaneye tahsis edilmesi için çalışmalar yapılmıştır⁸⁹.



Fotoğraf: 5 Diyarbekir Hamidiye Sanayii Mektebi Marangoz Yapan Muallim ve Talebeler⁹⁰



Fotoğraf: 6 Sanayii Mektebinde Çarşaf ve Kumaş Tezgâhı

XIX. yüzyılın son çeyreğinde, sekteye uğrayan ve kapatılmak zorunda kalan bu mektebin yeniden açılması için çeşitli girişimlerde bulunulmuştur. Sonuçta, Vali Halid Bey, hem ihtiyaç duyulan zanaatkarları yetiştirmek hem de sanat ve ticaretin gelişimini desteklemek amacıyla kapsamlı bir Sanayi Mektebi açmayı başarmıştır. Bu okul, yetim ve kimsesiz çocukların ücretsiz olarak eğitim alabileceği, çeşitli mesleklerin öğretileceği ve fabrikalar için kalifiye elemanların yetiştirileceği bir merkez olarak tasarlanmıştır. Mektep, vilayet memurlarının ve halkın ileri gelenlerinin katkılarıyla 1185 metrekare büyüklüğünde ve üç katlı olarak inşa edilmiştir⁹¹. Bu mektebin açılışı, Sultan II. Abdülhamid'in adına, "Hamidiye Sanayi Mektebi" olarak, padişahın 25. cülûs yılı şerefine gerçekleştirilmiştir. Sanayi Mektebi'nin açılışını Sultan II. Abdülhamid'in 25. cülûs yıl dönümüne denk getirmek amacıyla çalışmalar bir yıl öncesinde, Muharrem 1317'de başlatılmıştır⁹². Bu önemli proje, padişahın 25. tahta çıkış yılına özel olarak gerçekleştirilecek büyük kutlamaların bir parçası olarak planlanmıştır. Vali Halid Bey, okulun inşaatını zamanında tamamlayabilmek için büyük bir gayret göstermiş ve yerel idarecilerle iş birliği yaparak süreci titizlikle yönetmiştir. Nihayetinde, hedeflenen günde okulun inşası tamamlanmış ve görkemli bir açılış töreni düzenlenmiştir⁹³.

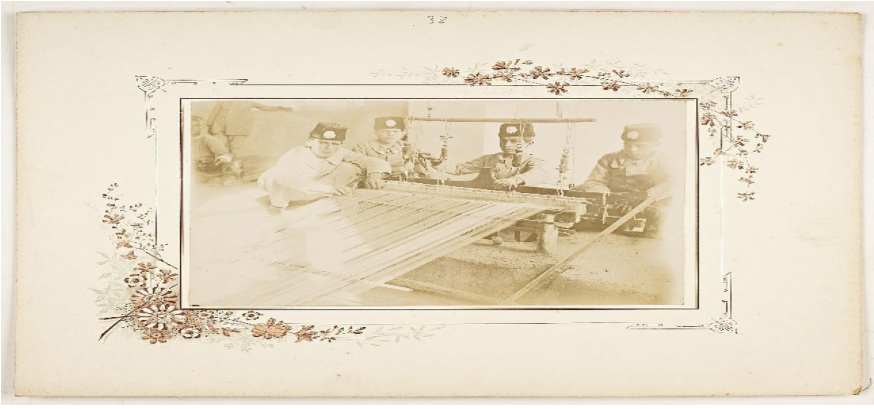
89 Diyarbekir Vilayet Gazetesi, 22 Temmuz 1285, (3 Ağustos 1869), 3-4.

90 İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi. 779-73-0037. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/FOTOGRAF/779-73---0037.jpg>

91 Hatip Yıldız, "Osmanlı Yenileşme Dönemi'nde Diyarbakır'da Sivil Mesleki Teknik Eğitim", e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi, VII, (Nisan 2012), 195.

92 Servet Gazetesi, 12 Cemaziyelevvel, 1318, (7 Eylül 1900), 2

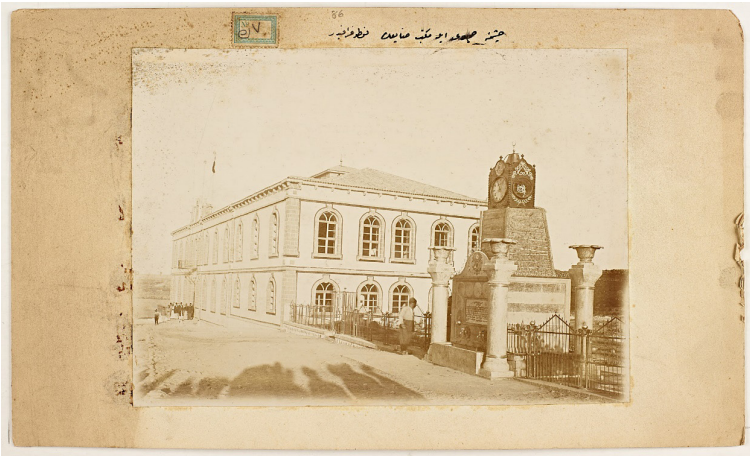
93 BOA, DH.MKT, No: 2412 Gömlek No:13.



Fotoğraf: 7 Diyarbakır Sanayi Mektebi Dokuma Yapan Öğrenciler⁹⁴

Padişahın adının verilmesiyle kıymeti iki kat artan Sanayi Mektebi hakkında vilâyet İstinâf Mahkemesi Başkâtibi Tevfik Bey'in mektep kapısı üstünde bir mermer levhaya kazınmış olan târîh-i zîbâdır

*Şâh-ı mülk-ârâ-yı devrân hazret-i Abdülhamid
Lütf ü adliyle cihâna verdi çok ra'nâ binâ
Sâye-i şahânesinde oldu âlem müstefid
Gözlere vermekte fer her yerde bin gurâbına
Mühr-i zâti haşre dek revnak-tırâz-ı taht olup
Eylesün her gün nice âsâr-ı hayr-ârâ binâ
Mîr Hâlid lütf ü şehinşâh ile vâli iken
Yapdı sanatçün mutantan mekteb-i vâlâ binâ
Kadr-i târîhim bilür gevher-şinâsân hüner
Kıldı Halid Bey bakın sanatına bâlâ binâ⁹⁵*



Fotoğraf: 8 Diyarbakır Çeşme-i Hamidi ile Mekteb-i Sanayii⁹⁶

Bu açılış, sadece bir eğitim kurumunun faaliyete geçmesi olarak değil, padişaha olan bağlılığı ve saygıyı ifade eden sembolik bir olay olarak da büyük önem taşımıştır. Sanayi Mektebi'nin Sultan II. Abdülhamid'in 25. cülûs yıl dönümünde açılması, padişahın halk üzerindeki etkisini pekiştiren ve onun kalkınma vizyonunu yansıtan bir etkinlik olmuştur. Açılış törenine vilayetin ileri gelenleri, memurlar, esnaf ve halkın geniş katılımı sağlanmış; padişaha duyulan minnet ve bağlılık çeşitli gösterilerle ifade edilmiştir. Bu tören, Osmanlı yönetiminde eğitim ve sanayinin gelişimine verilen önemi yansıtırken, padişahın toplumsal birliği ve dayanışmayı nasıl pekiştirdiğini de gözler önüne sermektedir. Vali Halid Bey, Sanayi Mektebi'nin inşasıyla birlikte, mektebin yakınında bir namazgâh da yaptırmış ve bu namazgâhın açılışını Sanayi Mektebi ile aynı günde gerçekleştirmiştir⁹⁷. Bu tür projelerde hem modern eğitim kurumlarının hem

94 İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi. 779-73-0038. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/FOTOGRAF/779-73---0038.jpg>

95 *Diyarbakir Vilayet Gazetesi*, 9 Cemaziyelevvel 1318, (4 Eylül 1900), 3

96 İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi. 779-73-0086. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/FOTOGRAF/779-73---0086.jpg>

97 *Diyarbakir Vilayet Salnamesi*, H.1319, 37.

de İslam'ın sembolik yapılarının bir arada inşa edilmesi, Sultan II. Abdülhamid döneminin karakteristik bir özelliğidir. Bir tarafta modern batı tarzı okullar ve sanayi mektepleri inşa edilirken, diğer tarafta cami, namazgâh ve medrese gibi İslam'ın sembolleri olan yapılar ya yeniden ihya edilmekte ya da yenileri inşa edilmektedir. Bu yaklaşım, Sultan II. Abdülhamid'in moderniteyi ve İslam'ın değerlerini bir arada yaşatma ve bu iki unsuru birbiriyle uyumlu hale getirme vizyonunu yansıtmaktadır⁹⁸. Bu yaklaşım, Osmanlı toplumunun farklı kesimlerini bir araya getirerek, hem geleneksel dini değerleri muhafaza etmeyi hem de modern eğitimin gereklerini yerine getirmeyi amaçlamaktadır. Sanayi Mektebi ve namazgâhın aynı komplekste yer alması, eğitim ve dini yaşamın birbirini tamamlayıcı unsurlar olarak görüldüğünü ve bu bütünleşmenin toplumsal yapıyı güçlendirme amacı taşıdığını göstermektedir.

Saat Kuleleri ve Çeşmeler

XVI. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı Devleti'nin sosyal ve mimari hayatına giren saat kuleleri, zamanla devletin önemli simgelerinden biri haline gelmiştir. Batıdan doğuya yayılan bu yapıların Anadolu'ya ve Osmanlı coğrafyasının diğer bölgelerine yayılması, Sultan II. Abdülhamid döneminde ivme kazanmıştır. Bu dönemde saat kuleleri, yalnızca işlevsel birer zaman gösterme aracı olmanın ötesinde, Osmanlı modernleşmesinin sembol yapıları olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Özellikle Sultan II. Abdülhamid'in tahta çıkışının 25. yılı vesilesiyle saat kulelerinin inşası zirveye ulaşmış ve neredeyse memleketin her vilayetinde yeni saat kuleleri inşa edilmiştir⁹⁹. Bu yapılar hem merkezi otoritenin simgesi hem de yerel yönetimlerin modernleşme çabalarının bir parçası olarak önemli bir rol oynamıştır.

Saat kuleleri, Osmanlı modernleşme sürecinin bir parçası olarak, padişahın halka hizmet sunma anlayışını yansıtmaktadır. Bu kulelerin inşası, zamanın düzenli takibi ve kamu yaşamının disiplin altına alınması gibi pratik işlevler sunarken, aynı zamanda padişahın otoritesini halka yansıtan sembolik yapılar olarak da öne çıkmıştır. Sultan II. Abdülhamid, bu tür yapıların yaygınlaştırılmasını teşvik etmiş ve özellikle 25. cülûs yılı vesilesiyle saat kulelerinin yanında birçok çeşmenin de inşa edilmesini emretmiştir. Çeşmeler, Osmanlı dünyasında hayır işlerinin ve vakıf kültürünün en önemli simgelerinden biri olarak kabul edilmiş ve Sultan II. Abdülhamid'in bu geleneği sürdürmesi, halkın padişaha olan bağlılığını güçlendiren bir adım olarak değerlendirilmiştir¹⁰⁰. Bu bağlamda Kudüs'te patrikhane ve kilise reislerinin girişimiyle iki çeşmenin inşa edilmesi kararlaştırılmıştır¹⁰¹. Kudüs'ün en işlek caddesinde yer alan bu çeşmeler, hem Osmanlı toplumunun çok kültürlü yapısını hem de padişahın farklı dini toplulukları birleştirici rolünü simgelemektedir. Ayrıca, Gazze kasabasında da bir çeşmenin inşa edilmesi ve Sultan II. Abdülhamid'in 25. cülûs yılı şerefine açılması planlanmıştır¹⁰². Bu tür yapıların inşası, hem Osmanlı coğrafyasında kamusal hizmetlerin yaygınlaştırılması hem de padişahın adını yaşatma amacı taşımaktadır.

İzmir'de inşa edilen saat kulesi de bu dönemin önemli eserlerinden biridir. İzmir saat kulesi, estetik açıdan özenle tasarlanmış ve aynı zamanda bir çeşmeyle bütünleştirilmiştir. Kulenin inşaat masrafları için komisyon-ı mahsusa tarafından 820 lira ayrılmış¹⁰³ ve kulenin tasarımı, Sultan II. Abdülhamid'in onayına sunulan bir maket üzerinden gerçekleştirilmiştir¹⁰⁴. İzmir saat kulesi zamanla şehrin simgesi haline gelmiş ve Osmanlı modernleşmesinin yerel düzeydeki örneklerinden biri olmuştur. Saat kuleleri ve çeşmelerin inşası, Osmanlı modernleşme sürecinde iki önemli unsur bir araya getirmiştir: Batı'dan esinlenen modern mimari ile İslam'ın hayır ve vakıf kültürünün bir sentezi. İnşa edilen bu eserlerin pek çoğuna Sultan II. Abdülhamid'in unvanı olan "*namı meali ittisam veli nimet bi-minnet azamiye nisbetle*" "*Hamidiye*" adı verilmiştir¹⁰⁵. Bu isimlendirme hem padişahın hayırseverliğini yüceltmek hem de onun adını gelecek nesillere aktarmak amacı taşımaktadır. Bu tür eserler, halkın günlük yaşamında merkezi bir rol oynamış ve padişahın otoritesini toplumsal yaşamın her alanında görünür kılmak için önemli araçlar olmuştur.

Osmanlı coğrafyasının çeşitli noktalarında bu dönemde birçok saat kulesi inşa edilmiştir. Örneğin, Siroz kasabasında bir saat kulesi¹⁰⁶, Yafta'da belediye bahçesinde 18 metre yüksekliğinde bir saat kulesi¹⁰⁷, Hüdavendigar vilaye-

98 Georgeon, *Sultan Abdülhamid*, 482

99 Hakkı Acun, *Osmanlı İmparatorluğu Saat Kuleleri*, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2018), 7

100 *Malumat Gazetesi*, 24 Rabiulahir 1318, (21 Ağustos 1900), 1

101 *Malumat Gazetesi*, 24 Rabiulahir 1318, (21 Ağustos 1900), 2

102 BOA, *DH.MKT.*, No.2398, Gömlek No.45.

103 *Servet Gazetesi*, 26 Rebiülahir 1318, (23 Ağustos 1900), 1.

104 *Servet Gazetesi*, 11 Rebiülahir 1318, (7 Ağustos 1900), 1.

105 *İkdam Gazetesi*, 28 Rebiülahir 1318, (24 Ağustos 1900), 2.

106 *İkdam Gazetesi*, 28 Rebiülahir 1318, (24 Ağustos 1900), 2.

107 BOA, *DH.MKT.*, No.468, Gömlek No.38.

tinde 25 metre uzunluğunda bir saat kulesi, Eskişehir'de ise bir çeşme yapılmıştır¹⁰⁸. Suriye Valisi Nazım Bey, padişahın 25. cülûs yılı vesilesiyle Şam başta olmak üzere vilayetin birçok noktasında saat kuleleri, çeşmeler ve hastaneler inşa edildiğini rapor etmiştir. Halep'te de bir saat kulesi ve çeşme inşa edilmiştir. Adana'da ise 9 metre yüksekliğinde bir saat kulesi yapılmıştır¹⁰⁹. Kumkapı'da mahalle sakinlerinin katkılarıyla inşa edilen 75 santimetre uzunluğunda, 2.5 metre genişliğinde bir sütun üzerine saat kulesi yapılmıştır¹¹⁰. Yanya'da şehrin en güzel yerine 11 metre yüksekliğinde ve altı çeşmesi bulunan bir saat kulesi inşa edilmiştir¹¹¹. Bu yapılar, yerel halkın katkılarıyla inşa edilmiş ve halkın padişaha olan bağlılığını sembolize eden yapılar olarak öne çıkmıştır. Şam'da hükümet konağının önünde saat kulesi¹¹², Kastamonu'da askeriye fırkası kapısı üzerine oyma taştan yapılmış bir saat kulesi¹¹³, Balıkesir'de Sultan II. Abdülhamid'in 25. Cülûs hatırasına 25 metre yüksekliğinde yontma taştan yapılmış bir saat kulesi inşa edilmiştir¹¹⁴. İzmit'te 93 bin kuruş masrafla büyük bir saat kulesi¹¹⁵ ve Tokatta hükümet konağı önünde belediye ve ahali tarafından bin liradan daha fazla meblağ ile yaptırılan yirmi yedi metre yüksekliğinde yontma taştan saat kulesi yapılmıştır¹¹⁶. Beyrut'ta çarşının en güzel yerine, telgrafhanenin önüne bir çeşme yapılmıştır¹¹⁷. Dönemin gazete ve belgelerinde bu tür yapıların planları ve fotoğrafları ayrıntılı bir şekilde yer almıştır.



Fotoğraf: 9 Diyarbakır'da İnşa Edilen Saatli Çeşme¹¹⁸

Osmanlı Devlet'inin modernleşme sürecinde sembolik ve mimari bir önem kazanan saat kuleleri, Sultan II. Abdülhamid döneminde Anadolu'da yaygınlaşmış, özellikle 25. cülûs yılı dönümünde birçok vilayette inşa edilmiştir. Bu bağlamda, Diyarbakır'da da diğer vilayetlerde olduğu gibi, dikkat çekici bir saat kulesi inşa edilmiştir. Diyarbakır Valisi Halid Bey, görev süresi boyunca vakıf ve hayrat eserlerinin imar ve ihyası konusunda gösterdiği gayretle öne çıkmıştır. Halid Bey, bu tür yapıların finansmanında hem vakıf gelirlerinden hem de vilayet bütçesinden sağlanan nakdi yardımlardan yararlanmış ve bu eserleri "*cümlesini saye-i umrân-vâye-i hazret-i padişahîde*" Sultan II. Abdülhamid'in himayesinde yenileyerek halka kazandırmıştır. Bu bağlamda, otuz yılı aşkın süredir harap halde olan ve mecrası bozulduğu için suyu kuruyan Sur dışında, Dağkapı önünde yer alan İbrahim Bey Mescidi Vakfı'na ait çeşme, padişahın 25. cülûs

108 Osmanlı Arşivi (BOA), Yıldız Esas Evrakı Sadrazam Kâmil Paşa Evrakı [Y. EE.KP], No.13, Gömlek No.1210.

109 *Servet Gazetesi*, 11 Cemaziyelevvel 1318, (6 Eylül 1900), 1.

110 Osmanlı Arşivi (BOA), Yıldız Perakende Evrakı Sıhhiye Nezareti Maruzatı [Y.PRK.ŞH.], No.11, Gömlek No.36.

111 BOA. *DH.MKT.* No.2398, Gömlek No.45.

112 *Servet Gazetesi*, 26 Rebiülahir 1318, (22 Ağustos 1900), 1.

113 *Servet Gazetesi*, 26 Rebiülahir 1318, (22 Ağustos 1900), 1.

114 *Servet Gazetesi*, 7 Cemaziyelevvel 1318, (2 Eylül 1900), 4.

115 *Servet Gazetesi*, 9 Cemaziyelevvel 1318, (4 Eylül 1900), 3.

116 *İkdam Gazetesi*, 5 Cemaziyelevvel 1318, (31 Ağustos 1900), 1. Bkz: Hadi Belge, "Sultan II. Abdülhamid'in Saltanatının 25. Yılında Tokat ve Tokat Saat Kulesi", *HISTORY STUDIES INTERNATIONAL OF HISTORY*, Volume: 13, Issue: 2, April 2021, <https://www.historystudies.net/dergi/sultan-ii-abdulhamidin-saltanatının-25-yılında-tokat-ve-tokat-saat-kulesi202103f12224b.pdf>

117 *İkdam Gazetesi*, 11 Cemaziyelevvel 1318, (6 Eylül 1900), 2.

118 Diyarbakır'da İnşa Olunan Çeşme, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, 779-73-0105

yıl dönümü anısına yeniden inşa edilmiştir¹¹⁹. Çeşmenin su kaynağı, bir saatlik mesafede bulunan mecrasının tamiriyle tekrar işler hale getirilmiş, Evkaf Muhasebecisi Vekili Raif Efendi'nin öncülüğünde yapılan çalışmalarla çeşme sağlam bir şekilde ihya edilmiştir. Bu tür hayrat projeleri, Sultan II. Abdülhamid döneminde vakıf kurumlarının sosyal işlevinin nasıl modernize edildiğini ve yeniden canlandırıldığını ortaya koymaktadır. Diyarbakır'daki saatli çeşme kulesinin inşası, 1317 Muharreminde (1899) başlamış ve 1318 Muharreminde (1900) tamamlanmıştır¹²⁰. Açılış töreni, Sultan II. Abdülhamid'in 25. cülûs yıl dönümüne denk getirilmiş ve bu vesileyle Saderet'e gönderilen resmi bir yazıda, saatli çeşmenin "nam-ı name-i hümayun" adına inşa edildiği belirtilmiştir¹²¹. Bu yapı, aslında yeni bir inşaat değil, mevcut olan bir çeşmenin kapsamlı bir tamir ve yeniden ihya sürecinin sonucudur. Çeşmenin tamirine dair hazırlanan kitabe, Osmanlı estetik ve vakıf kültürünün bir yansıması olarak altın yıldızla işlenmiş ve ön duvara yerleştirilmiştir. Ayrıca, Evkaf Muhasebecisi Vekili Raif Efendi'nin bu süreçteki gayretlerini anan bir manzûme de kitabenin bir parçası olarak nakşedilmiştir. Kitabe şu şekildedir.

*Harâb âbâda dönmüşken bu vakf-ı Mîr İbrahim
Bin üç yüz on sekizde pek müzeyyen çeşme-sâr oldu
Ne hoş şekl-i nüvîn üzre yapıldı tarz-ı inşâsı
Cülûs-i mes'adet efrûze lâik bergüzâr oldu
Muvaffak oldu inşââtına vâli-i âlimiz
Ki zât-ı pâki ihsan ü keremle nâmdâr oldu
Hüdâ var eylesün ikbalini Halid Beyin hakkâ
Zülâl-i lütf ü ihsânıyla herkes kâmrân oldu
İçenler âfiyetle padişaha çok duâ etsün
Bu da bir selsebîl-i kevser-âsâ cûybâr oldu¹²²*

Çeşmenin her tarafına Osmanlı Arması ve "Padişahım çok yaşa" yazılı dua levhaları eklenmiş, bu levhalar padişahın himayesini ve halk nezdinde onun otoritesini yüceltme amacı taşımıştır. Diyarbakır'da inşa olunan Hamidiye Çeşmesinin yukarısında Vilayet Mektupçisi Hayri Efendi tarafından mermer üzerinde talik yazısıyla kitabe konmuştur¹²³. Kitabe üzerindeki yazı şöyledir;

"Eüzü bi'llâhi mine's-şeytâni'r-racîm Bi'smi'llâhi'r-rahmâni'r-rahîm ve sekâhüm rabbühüm şerâben tahûran Zıll-i celîl-i cenâb-ı rabbi'l-âlemîn halîfe-i Hazret-i Seyyidi'l-Mürselîn hâmi-i a'zam-ı dîn-i mübîn mefhari's-selâtin ma'delet-i âhin-i Osmânî es-sultân İbni's-Sultân el-Gâzî Abdülhamîd Hân-ı sâni efendimiz hazretlerinin hilâfet-i uz mâ-yı İslâmiyye ve saltanat-ı kübrâ-yı Osmâniye makâm-ı muallâsına Bi'l-yümn-i ve'l-ikbâl şerefbahş-ı şevket ve iclâl buyurduklarının yirmibeşinci sene-i devriyesi eşref-i âle'l-âlemin olmak üzere bu çeşme-i vâlârâ ile ittisâlindeki namazgâh-ı havâs esdikâ-yı bendegân-ı Şehinşâhîden ve rütbe-i bâlâ ricâlinden Muhammed Hâlid Bey'in Diyarbekir Valiliği esnâ ve inşa ve rûz-ı Cülûs-ı meyâmin-i me'nûs-ı hümayûna şeref-mesâdif olan târih-i hicretin üçyüz on sekiz senesi cemâdiyü'l-ülâsının altısına teyemmünen küşâdı icrâ olunmuşdur. Şehinşâh-ı muazzam hazret-i Abdülhamîd Hânın / yapıldı sâye-i şahinşehinde fi sebîli'llâh / duâ-yı hayrı yâd etsin içenler âb-ı nâbından Zülâl-ı lutf-ı vücudu sû-be-sû dünyaya câridir / bu âlî çeşme gûyâ cennetin bir cûybârıdır / bu çeşme pâdişâhın bir muazzez yadigârıdır"¹²⁴.

Bu yapılar yalnızca vilayet merkezinde değil, aynı zamanda Mardin ve Maden gibi daha küçük merkezlerde de inşa edilmiştir. Mardin'de, "nam-ı celalet ittisam şehinşahi" olarak adlandırılan bir saat kulesinin temeli atılmıştır. Bu isimlendirme, padişahın büyüklüğünü ve yüceliğini simgelemekte, kule ise modernleşme çabalarının Mardin gibi taşra bölgelerine kadar yayıldığını göstermektedir¹²⁵. Diyarbakır'a bağlı Maden sancağında da padişahın 25. cülûs yılı şerefine saat kulesi inşa edilmiştir. Maden, stratejik olarak önemli bir maden merkezi olduğu için, burada inşa edilen saat kulesi hem kentnin ekonomik önemini vurgulamakta hem de padişahın halk üzerindeki otoritesini ve modernleşme vizyonunu görünür kılmaktadır. Bu tür yapılar, taşra bölgelerinde modernite ile geleneksel Osmanlı mimarisi arasındaki sentezi temsil etmekte ve aynı zamanda merkezi otoritenin taşrada da güçlü bir şekilde hissedilmesini sağlamaktadır¹²⁶.

119 Diyarbekir Vilayet Gazetesi, 9 Cemaziyelevvel 1318, (4 Eylül 1900), 1.

120 Servet Gazetesi, 14 Cemaziyelevvel 1318, (1 Eylül 1900), 2.

121 BOA., BEO, No.2412, Gömlek No.13.

122 Diyarbekir Vilayet Gazetesi, 9 Cemaziyelevvel 1318, (4 Eylül 1900), 1.

123 Servet Gazetesi, 16 Cemaziyelevvel 1318, (16 Eylül 1900), 1.

124 Dursun- Nuhoğlu, "Sultan II. Abdülhamid'in Cülûsunun 25. Yıldönümü Münasebetiyle Yazılan Kitâbeler", 39.

125 Diyarbekir Vilayet Gazetesi, 9 Cemaziyelevvel 1318, (4 Eylül 1900), 1.

126 Servet Gazetesi, 15 Cemaziyelevvel 1318, (10 Eylül 1900), 1.

Saat kuleleri ve çeşmeler, tıpkı mektepler, hastaneler, medreseler ve camiler gibi, Osmanlı Devleti'nin modernleşme sürecinin sembolik yapıları arasında yer almaktadır. Bu tür yapılar, yalnızca işlevsel birer kamu hizmeti sunmanın ötesinde, Sultan II. Abdülhamid'in toplumda modernleşmeyi teşvik etme ve devleti çağdaşlaştırma vizyonunun somut yansımalarıdır. Saat kulelerinin dört tarafına yerleştirilen yazıtlar, "*Padişahım çok yaşa*" gibi ifadelerle hem halkın sultana duyduğu bağlılığı hem de padişahın cömertliğini vurgulamaktadır. Bu yazıtlar, Sultan II. Abdülhamid'in halkın refahını ve iyiliğini her zaman düşünen bir lider olarak tasvir edilmesine katkı sağlamaktadır. Saat kulelerinin bir diğer önemli boyutu ise zamanın yönetimi ve modernleşme sürecinde zamanın yeniden tanımlanmasıdır. Bu kulelerde gösterilen saatler, alaturka değil, alafranga saati göstermekteydi. Bu, Osmanlı toplumuna yeni bir zaman anlayışını benimsetme çabasının bir parçası olarak görülmelidir. Zamanın alafranga (modern) bir şekilde bölümlenmesi, devletin modernleşme hamlelerinin halk arasında yaygınlaştırılmasını ve toplumun batılı zaman kavramına uyum sağlamasını hedeflemekteydi. Bu değişim, yalnızca teknik bir yenilik değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel bir dönüşümün de simgesiydi. Saat kuleleri, Müslümanların dini zaman dilimlerinin yanı sıra, devletin işleyişi için gerekli olan "medeniyet saati"ni de tanımasını sağladı. Bu durum, dinsel zamanla laik zamanın bir arada var olabileceğini ve bu iki zamanın uyum içinde yaşaması gerektiğini hatırlatan güçlü bir simge olarak öne çıkmıştır. Bu sembolizm, Osmanlı Devleti'nin hem dini kimliğini koruma hem de modernleşme çabalarını dengeleme isteğinin bir ifadesi olarak değerlendirilebilir¹²⁷. Sultan II. Abdülhamid'in bu yapılar aracılığıyla toplumda yeni bir zaman algısını benimsetmesi, Osmanlı Devleti'nin batıya açılma ve modernleşme sürecinde nasıl stratejik adımlar attığını göstermektedir. Medreseler ve camiler gibi geleneksel yapılarla birlikte, bu saat kuleleri ve çeşmeler, modernite ile geleneğin Osmanlı toplumunda nasıl bir kavşakta yan yana var olabileceğinin bir örneğidir. Bu bağlamda saat kuleleri hem modernleşme hem de Osmanlı'nın İslami kimliğinin korunduğu çok yönlü bir toplumsal yapının birleştirici simgeleri olarak hizmet etmiştir.

Sonuç

Sultan II. Abdülhamid dönemi, Osmanlı Devleti'nin modernleşme sürecinde önemli adımların atıldığı bir dönem olarak öne çıkmaktadır. Bu süreçte inşa edilen saat kuleleri, çeşmeler, mektepler, hastaneler ve diğer hayrat eserleri, sadece estetik ve işlevsel yapılar olarak değil, aynı zamanda padişahın otoritesini pekiştiren ve devletin modernleşme vizyonunu yansıtan semboller olarak değerlendirilmiştir. Özellikle 25. cülûs yılı dönümü münasebetiyle inşa edilen bu yapılar, Osmanlı Devleti'nin dört bir yanında yaygınlaşmış ve padişahın halka yönelik cömertliğinin somut örnekleri olarak toplumda derin izler bırakmıştır. Bu modernleşme hamleleri içinde Diyarbakır, padişahın kalkınma ve toplumsal hizmet anlayışının güçlü bir yansıması olarak dikkat çekmektedir. Diyarbakır'da inşa edilen saat kuleleri, çeşmeler ve diğer kamusal yapılar, Sultan II. Abdülhamid'in taşra bölgelerinde bile modernleşme politikalarını hayata geçirme kararlılığını göstermektedir. Özellikle Diyarbakır Valisi Halid Bey'in himayesinde gerçekleştirilen projeler, vakıf ve hayrat eserlerinin yeniden ihya edilmesiyle, hem geleneksel Osmanlı vakıf kültürünün canlandırılması hem de modernizasyon çabalarının taşrada bile kök salmasını sağlamıştır. İbrahim Bey Mescidi Vakfı'na ait harap olmuş çeşmenin tamiri ve yanına inşa edilen saatli çeşme kulesi, bu sürecin Diyarbakır özelinde sembol yapılarından biri olarak öne çıkmaktadır.

Diyarbakır ve çevresinde inşa edilen saat kuleleri ve çeşmeler, sadece kentin estetik ve mimari dokusunu zenginleştirmekle kalmamış, aynı zamanda padişahın toplumsal bağları güçlendirme ve moderniteyi yerel kültürle bütünleştirme çabasını yansıtan unsurlar olmuştur. Saat kulelerinin alafranga zaman düzeni ile donatılması, geleneksel Osmanlı toplumuna yeni bir zaman anlayışını benimsetme gayreti olarak okunabilir. Bu yapılar, halkın hem dini hem de seküler zaman dilimleri arasında bir denge kurmasını sağlarken, padişahın bu dengeyi korumadaki rolünü de sembolize etmiştir. Diyarbakır, bu dönemde inşa edilen ve yeniden ihya edilen yapılarla, Sultan II. Abdülhamid'in taşra bölgelerinde de etkin bir şekilde uyguladığı kalkınma politikalarının önemli bir örneği haline gelmiştir. Mardin ve Maden gibi Diyarbakır'a bağlı yerleşimlerde gerçekleştirilen projeler, Sultan II. Abdülhamid'in kalkınma vizyonunun ne denli geniş bir coğrafyayı kapsadığını ve modernleşme sürecini tüm coğrafyaya yayma çabasını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, Diyarbakır'daki saat kuleleri, çeşmeler ve diğer kamusal yapılar, Osmanlı Devleti'nin modernleşme sürecinin taşra bölgelerine kadar ulaştığını ve bu süreçte dini ve kültürel değerlerin moderniteyle nasıl birleştirildiğini gösteren önemli birer sembol olmuştur.

Sultan II. Abdülhamid'in 25. cülûs yılı şerefine gerçekleştirilen bu projeler, Osmanlı Devleti'nin hem modernleşme çabalarını hem de geleneksel değerlerini koruma amacını dengeleyen politikalarının Diyarbakır gibi taşra bölgelerinde nasıl somutlaştığını göstermektedir. Bu eserler, padişahın topluma olan hizmet anlayışının devletin her köşesine ulaşan modernleşme vizyonunun birer sembolü olarak kalıcı izler bırakmıştır.

127 Georjeon, *Sultan Abdülhamid*, 484.

Kaynakça

- Acun, Hakkı, *Osmanlı İmparatorluğu Saat Kuleleri*, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2018).
- Belge, Hadi, "Sultan II. Abdülhamid'in Saltanatının 25. Yılında Tokat ve Tokat Saat Kulesi", *History Studies International of History*, Volume: 13, Issue: 2, (April 2021), 449-470
- BOA, Osmanlı Arşivi, *Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi [DH.MKT.]*, No.2401, Gömlek No. 82. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi, (No.1535, Gömlek No.115087. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi, *Bâb-ı Âlî Evrak Odası [BEO]*, No.1536, Gömlek No.115189. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi, *Bâb-ı Âlî Evrak Odası [BEO]*, No.2412, Gömlek No.13. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi, *Bâb-ı Âlî Evrak Odası [BEO].BEO*, No.2412, Gömlek No.13. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi, *Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi [DH.MKT.]*, No.2397, Gömlek No.146. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi, *Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi [DH.MKT.]*, No.2401, Gömlek No. 82. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi, *Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi [DH.MKT.]*, No: 2412 Gömlek No:13. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi, *Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi [DH.MKT.]*, No.468, Gömlek No.38. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi, *Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi [DH.MKT.]*, No.2397, Gömlek No..146. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi, *Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi [DH.MKT.]*, No: 2412 Gömlek No:13. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi, *Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi [DH.MKT.]*, No.468, Gömlek No.38. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi, *Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi [DH.MKT.]*, No.2406, Gömlek No.55. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi, *Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi [DH.MKT.]*, No.2398, Gömlek No.45. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi, *Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi [DH.MKT.]*, No.2396, Gömlek No.86. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi, *Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi [DH.MKT.]*, No.2406, Gömlek No.55. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi, *Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi [DH.MKT.]*, No.2398, Gömlek No.45. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi, *Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi [DH.MKT.]*, No.2396, Gömlek No.86. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi, *İrade Maliye [İ.ML.]*, No.39, Gömlek No.76. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi, *Maarif Nezâreti Mektubi Kalemi [MF.MKT.]*, No522, Gömlek No.32. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâb-ı Âlî Evrak Odası [BEO]*. No.1532, Gömlek No.114857. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâb-ı Âlî Evrak Odası [BEO]*. No.1532, Gömlek No.114857. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâb-ı Âlî Evrak Odası [BEO]*. No.1536, Gömlek No.115189. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Dahiliye [İ.DH.]*, No.1386 Gömlek No.27. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Evrakı Başkıtabet Dairesi Maruzatı [Y.PRK.BŞK]*, No:65 Gömlek No:19. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Ceride-i Baytariye ve Ziraiye*, 6 Cemaziyelevvel 1318, (1 Eylül 1900), 18.
- Diyarbakir Vilayet Gazetesi*, 22 Temmuz 1285, (3 Ağustos 1869), 3-4.
- Diyarbakir Vilayet Gazetesi*, 9 Cemaziyelevvel 1318, (4 Eylül 1900), 1.
- Diyarbakir Vilayet Salnamesi, H.1319, 37.
- Dursun, Sümeyra -Mehmet Nuhoğlu, "Sultan II. Abdülhamid'in Cülusunun 25. Yıldönümü Münasebetiyle Yazılan Kitâbeler", *ERDEM*, (Haziran 2024), 86, 21-46.
- Georgeon, François, *Sultan Abdülhamid*, çev. Ali Berktaş, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012).
- Günaydın, Meryem, "1900 Yılında Sultan İkinci Abdülhamid'in 25. Tahta Çıkış Yılı Dönümü", *Alanında Uluslararası Araştırmalar XII Sosyal Beşeri ve İdari Bilimler*, ed İclal Ünüvar, (İstanbul: Eğitim Yayınevi, 2023), 333-355
- İkdam Gazetesi*, 5 Cemaziyelevvel 1318, (31 Ağustos 1900), 1.
- İkdam Gazetesi*, 6 Cemaziyelevvel 1318, (1 Eylül 1900), 4.
- İkdam Gazetesi*, 7 Cemaziyelevvel,1318, (2 Eylül 1900), 1
- İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi. 779-73-0038. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/FOTOGRAF/779-73---0038.jpg>
- İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi. 779-73-0040. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/FOTOGRAF/779-73---0041.jpg>
- İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi. 779-73-0054. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/FOTOGRAF/779-73---0054.jpg>

- İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi. 779-73-0087. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/FOTOGRAF/779-73---0087.jpg>
- İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi. 779-73-0104. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/FOTOGRAF/779-73---0104.jpg>
- İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi. 779-73-0143. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/FOTOGRAF/779-27---0143.jpg>
- Malumat Gazetesi*, 10 Cemaziyelevvel 1318, (5 Eylül 1900), 1.
- Malumat Gazetesi*, 24 Rabiulahir 1318, (21 Ağustos 1900), 1
- Malumat Gazetesi*, 7 Cemaziyel Evvel 1318- 19 Eylül 1316, 1.
- Malumat Gazetesi*, 9 Cemaziyelahir 1318, (4 Ekim 1900).
- Osman Nuri, *Abdülhamid-i Sani ve Devri Saltanatı Hayatı Hususiyeye ve Siyasisiyesi*, (İstanbul: Kütüphane-i İslamiye ve Askeriye, 1327),1-3/6.
- Osmanlı Arşivi (BOA), Bâb-ı Âlî Evrak Odası [BEO], No.1542, Gömlek No.115646. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Esas Evrakı Sadrazam Kamil Paşa Evrakı [Y. EE.KP]*, No.13, Gömlek No.1210. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Esas Evrakı Sadrazam Kâmil Paşa Evrakı [Y. EE.KP]*, No.13, Gömlek No.1210. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Osmanlı Arşivi (BOA), Yıldız Perakende Evrakı Sıhhiye Nezareti Maruzatı [Y.PRK.ŞH.], No.11, Gömlek No.36. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Osmanlı Arşivi, (BOA), *Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi [DH.MKT.]*, No.2440, Gömlek No.23. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Özbek, Nadir, *Osmanlı İmparatorluğunda Sosyal Devlet Siyaset, İktidar ve Meşruiyet 1876-1914*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002).
- Özcan, Abdülkadir, “Cülûs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 3/108.
- Ramber, Lui, *Gizli Notlar, Cülûs Şenklikleri Nasıl İcra Edildi, İkinci Abdülhamid Zamanında Reji Müdürü Lui Ramber'in Hatıratı*, (Matbu Eser, Tarihsiz).
- Sabah Gazetesi, 6 Cemaziyelevvel 1318, (1 Eylül 1900).
- Sami, Şemseddin, *Kânûs-ı Türkî*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2005)
- Sertoğlu, Midhat, *Mufasssal Osmanlı Tarihi. Resimli- Haritalı*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2021)
- Servet Gazetesi*, 11 Cemaziyelevvel 1318, (6 Eylül 1900).
- Servet Gazetesi*, 12 Cemaziyelevvel,1318, (7 Eylül 1900), 2
- Servet Gazetesi*, 14 Cemaziyelevvel 1318, (1 Eylül 1900), 2.
- Servet Gazetesi*, 15 Cemaziyelevvel 1318, (10 Eylül 1900), 1.
- Servet Gazetesi*, 16 Cemaziyelevvel 1318, (16 Eylül 1900), 1.
- Servet Gazetesi*, 18 Rebiülahir 1318, (14 Ağustos 1900), 3.
- Servet Gazetesi*, 20 Rebiülahir 1318, (16 Ağustos 1900), 1.
- Servet Gazetesi*, 23 Rebiülahir 1318, (19 Ağustos 1900), s. 1
- Servet Gazetesi*, 24 Rebiülahir 1318, (20 Ağustos 1900), s. 1
- Servet Gazetesi*, 26 Rebiülahir 1318, (22 Ağustos 1900), 1.
- Servet Gazetesi*, 27 Cemaziyelevvel 1318, (22 Eylül 1900), 1-2.
- Servet Gazetesi*, 4 Cemaziyelevvel 1318, (30 Ağustos 1900), s. 1,
- Servet Gazetesi*, 5 Cemaziyelevvel 1318, (31 Ağustos 1900), 1.
- Servet Gazetesi*, 6 Cemaziyelevvel 1318, (1 Eylül 1900), 3.
- Servet Gazetesi*, 7 Cemaziyelevvel 1318, (2 Eylül 1900), 4.
- Servet Gazetesi*, 8 Cemaziyelevvel,1318, (3 Eylül 1900), 1.
- Servet Gazetesi*, 9 Cemaziyelevvel 1318, (4 Eylül 1900), 3.
- Servet-i Fünun Gazetesi*, 10 Cemaziyelevvel 1318, (5 Eylül 1900), 405.
- Servet-i Fünun Gazetesi*, 6 Cemaziyelevvel 1318, (1 Eylül 1900), 404.
- Takvim-i Vekayi*, 17 Şaban 1293, (7 Eylül 1876), 1.
- Tercüman-ı Hakikat Gazetesi*, 10 Cemaziyelevvel 1318, (5 Eylül 1900).
- Tercüman-ı Hakikat Gazetesi*, 6 Cemaziyelevvel 1318, (1 Eylül 1900).
- Tevfik, Mehmed, *Osmanlı Tarihi*, (İstanbul: Mekteb-i Harbiye Matbaası,1330), 446.

Vakit Gazetesi, 13 Şaban 1293, (3 Eylül 1876), 1

Yeni Asır Gazetesi, 12 Cemaziyelevvel 1318, (7 Eylül 1900).

Yıldız, Hatip, "Osmanlı Yenileşme Dönemi'nde Diyarbakır'da Sivil Mesleki Teknik Eğitim", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, VII, (Nisan 2012),189-209.

Extended Abstract

This article examines how the celebrations of the 25th anniversary of Sultan Abdulhamid II's accession to the throne impacted the social structure of the Ottoman Empire, particularly through the lens of the provincial administration in the Diyarbakir Province. The 25th anniversary of Sultan Abdulhamid's enthronement was marked by widespread celebrations across Ottoman territories, during which many public structures were built, and various ceremonies were held to strengthen social solidarity. These celebrations are framed as a significant social event that reflects the Ottoman Empire's modernization process and reinforces the relationship between provincial administrations and central authority.

The article initially focuses on the transformative period the Ottoman Empire underwent during Sultan Abdulhamid's rule. His modernization policies aimed to establish a stronger bond with the public through foundation projects and the construction of public structures. Buildings such as clock towers, fountains, hospitals, and schools were seen as symbols of the Ottoman Empire's progress towards modernization, embodying the Sultan's authority and protective, supportive role over his people.

Diyarbakir emerged as a significant center during this period. The 25th anniversary celebrations held in Diyarbakir were meticulously organized by the provincial government, aiming to demonstrate the loyalty of the local populace to the Ottoman Empire and their respect for Sultan Abdulhamid. These festivities saw broad participation from all sectors of society, as the governor's residence, public buildings, and mosques were adorned, and celebrations were held in the streets, fostering a sense of unity among the people.

The article highlights Abdulhamid's policies of strengthening his bond with the public through such celebrations. During this period, Sultan Abdulhamid implemented a comprehensive social welfare program aimed at benefiting all segments of society. For instance, special meals were distributed to the poor in Diyarbakir, pardons were granted to prisoners, and various social aids were organized in villages where public services had not yet reached. Through these efforts, the Ottoman Empire presented itself not merely as a governing body but also as a state attentive to the needs of its people and aiming for social welfare.

These celebrations served not only as a commemoration of an anniversary but also as an indicator of how Ottoman modernization and central authority were perceived in provincial areas. The clock towers and fountains built in Diyarbakir were constructed to symbolize the Sultan's protective authority over the people. Under the leadership of Governor Halid Bey, these projects aimed to ensure access to water and time for the public, reflecting how the modernization process was applied within local administrations. Additionally, debt pardons and other grants announced during the ceremonies were seen as manifestations of the Sultan's policy of fulfilling his responsibilities toward the people.

In keeping with the Ottoman Empire's multicultural and multi-religious structure, the celebrations in Diyarbakir stood out as an event where both Muslim and non-Muslim communities participated together. While the Muslim population prayed in mosques for the Sultan's health and long life, non-Muslim communities held special ceremonies in their places of worship. Greek Orthodox, Armenian, and Syriac communities expressed their loyalty to the Sultan through religious ceremonies, indicating Abdulhamid's role as a unifying leader. The article notes that during this period, Sultan Abdulhamid pursued an inclusive policy that transcended religious differences, with the various social groups' loyalty to the Sultan helping to ensure the integrity of the Ottoman Empire.

In the field of education, Sultan Abdulhamid II implemented numerous reforms to advance Ottoman modernization. The Industrial School in Diyarbakir was one of the significant projects established during this period. Sultan Abdulhamid encouraged the establishment of Industrial Schools to provide vocational training for orphans and destitute children, thereby preparing them for the industrial sector. These schools, which received substantial local support, served as social assistance institutions that combined education and industry. The Industrial School not only provided education for children but also contributed to the Ottoman Empire's industrialization efforts.

The 25th anniversary celebrations in Diyarbakir exemplified how Ottoman modernization harmonized with traditional foundation culture. Sultan Abdulhamid's generosity towards the people was regarded as part of a policy aimed at reinforcing the central authority of the Ottoman Empire and strengthening ties with the public. Structures like the clock towers and fountains in Diyarbakir bolstered the people's love and loyalty toward the Sultan and became significant symbols of Ottoman modernization within social life.

In conclusion, the article provides a detailed examination of Sultan Abdulhamid II's 25th accession anniversary celebrations in Diyarbakir, exploring the Ottoman Empire's policies of strengthening social solidarity and reinforcing

central authority. Sultan Abdulhamid's vision of governance involved uniting various segments of society, supporting them through social aid, and responding to their needs. These celebrations not only sought to strengthen the Sultan's ties with the people in the provinces but also shed light on the social impacts of Ottoman modernization and the public's participation in this process.

ATALAR KÜLTÜNE TAPINMAK VEYA GELECEĞİ GEÇMİŞE REHİN BIRAKMAK / STATÜKOYA KARŞI KUR'ÂN'IN VERDİĞİ MÜCADELE VE İNSANLIĞI AKLA ÇAĞRISI

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: 13/09/2024, Accepted / Kabul Tarihi: 07/11/2024
DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1549681>

Atalar Kültüne Tapınmak veya Geleceği Geçmişe Rehin Bırakmak / Statükoya Karşı Kur'ân'ın Verdiği Mücadele ve İnsanlığı Akla Çağırısı

Öz

Yaygın bir şekilde ifade edildiği gibi, insan hem sosyal yapı hem de inanç oluşturan bir varlıktır. Kendisini diğer canlılardan ayıran bu temel özelliği sebebiyle medîneler kurmuş ve medeniyetler inşa etmiştir. Her bir tarihsel dönem sonraki nesillerin gelişim ve inkişafı için bir basamak işlevi görmüş ve buna göre, öncekilerin tecrübe ve kültürel miraslarından sağlıklı bir şekilde yararlanan toplumlar, günümüz dünyasında kendileri için daha yaşanılır bir hayat inşa edebilmişlerdir. Buna karşın kendilerini mensubu kabul ettikleri toplumların geçmiş yaşamlarını taklit ve daha da ileriye götürerek takdis etme tarzında bir yaklaşıma sahip olanlar, doğal yasalara aykırı hareket ettikleri için, her türlü sosyal ve iktisadi hastalıkların yanı sıra sürekli bir gerileme yaşamışlardır. Yaygın kabule göre İslam düşüncesinin dinamik yapısı, on üçüncü yüzyıldan bugüne kesintisiz bir şekilde gerilemeye devam etmektedir. Entelektüel açıdan dokuzuncu ve on üçüncü yüzyıllar arasında, dünya ilim ve kültür mirasına ciddi bir katkı sağladığı halde, neden bu durum sonraki Müslüman toplumları tarafından devam ettirilememiştir? Özellikle günümüz İslamî ilimler alanındaki bu gerilemenin nedenleri nelerdir? Makale bu temel sorunsalı irdeleyecek, geçmişe ait kültürel mirasın kutsanması ve yüceltilmesinin doğurduğu sonuçlar üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Kur'ân, Akıl, Kültürel Miras, Atalar Kültü.

Worshiping The Cult of Ancestors Or Leaving The Future Hostage To The Past / The Struggle of The Quran Against The Status Quo And The Call of Humanity To Reason

Abstract

As is commonly expressed, human beings are creatures of both social structure and belief. Due to this basic feature that distinguishes it from other living creatures, it has established medinas and built civilizations. Each historical period has served as a stepping stone for the development and progress of the following generations, and accordingly, societies that have benefited from the experience and cultural heritage of the previous generations have been able to build a more livable life for themselves in today's world. On the other hand, those who have an approach of imitating the past lives of the societies they consider themselves to be members of and taking them further and sanctifying them have experienced a constant decline, as well as all kinds of social and economic diseases, because they acted contrary to natural laws. According to widespread acceptance, the dynamic structure of Islamic thought continues to decline uninterruptedly from the thirteenth century to the present. Although it made a serious intellectual contribution to the world's scientific and cultural heritage between the ninth and thirteenth centuries, why could this situation not be continued by subsequent Muslim societies? What are the reasons for this decline, especially in today's Islamic sciences? The article will examine this basic problematic and focus on the consequences of the sanctification and exaltation of the cultural heritage of the past.

Keywords: Kalam, Quran, Reason, Cultural Heritage, Ancestor Cult.

Giriş

Bireyi ve toplumu şekillendiren hususlar, uzun tarihi dönemler boyunca geçmişten miras aldığı genel inanış ve düşüncelerdir. Kültür dediğimiz bu olgu bin yılların biriktirip getirdikleridir. Toplumların zihin dünyaları ve karakterleri geçmişten devralınan bu mirasla şekillenmektedir. Bu kültürel mirasa yaklaşım tarzı birey veya toplumların hayata nasıl baktıklarını, olayları değerlendirme şeklini, tarihi ve sosyolojiyi nasıl okuduklarını da belirlemektedir. Bu belirlemede esas alınan değerler üzerinden toplumların şekillendiği dikkate alındığında sorulması gereken bazı sorular vardır. Öncelikle insandan söz ederken şöyle elimizin uzanabildiği kısa bir tarih aralığını mı yoksa bin yıllarla ifade edilmesi gereken çok uzun bir tarih aralığından mı söz etmeliyiz? Yani insan dediğimiz varlık cinsini biçimleyen hangi tarih aralığıdır? Burada tarihsel olanın yanı sıra mitoloji, arkeoloji, antropoloji, etnografya, kısacası bütün bir beşeri bilimleri dikkate almadan yapılacak değerlendirmeler, insana dair olanı anlamada, kültürel mirası doğru okumada ne kadar gerçeğe yakın olabilir? Bir başka ifadeyle geçmişten bugüne taşınan inanç biçimi ve kültür, bugünün insanının sorularına cevap ve sorunlarına çözüm oluşturabilir mi? Özellikle dini düşünce alanında Peygamber sonrası dönemden bugüne kadar bize aktarılan metinlerin, birer dini yorum olmaktan çıkarılıp, dinin kendi söylemleri şeklinde aktarılmış olmasının doğurduğu kaostan nasıl çıkılır? Bu soruları çoğaltmak mümkündür ancak makale kapsamında tartışmayı düşündüğümüz ana temayı bu çerçeveye belirleyecektir.

Sözün başında şunun belirtilmesinde yarar görmekteyim; İlahiyat alanında yapılan çalışmalar, ağırlıklı olarak belli bir tarih aralığından bugüne ulaştırılan metinler üzerinden şekillenmektedir. Esas alınan bu tarih aralığı, insanlığın yaşadığı uzun dönemlere kıyasla son derece sınırlı ve kısa bir dönemi kapsamaktadır. Sözü edilen bu tarihlendirmeye dair şimdilik ulaştığımız veriler dikkate alındığında, gerek kullanılan kaynaklar ve gerekse dikkate alınan zaman aralığının son derece kısıtlı olduğu görülecektir. Durumun daha anlaşılır olması için kısaca bir iki hususa işaret etmekte yarar vardır. Genel kabule göre (şimdilik) yazı Sümerler ile birlikte, M.Ö. 3200 yılları civarında insan yaşamına girmiştir.¹ Bir başka yaygın kabule göre monoteist inanç tarzı Hz. İbrahim ile birlikte yaklaşık olarak M.Ö. 2000 yıllarına tarihlenmiştir. Bu tarihlerin yaklaşık tarihler olduğu gerçeğini dikkate aldığımızda, Hz. Musa'ya verilen Tevrat'ın da yaklaşık olarak M.Ö.1500 ile M.Ö. 1300 yıllarına denk gelmektedir.² Burada işaret ettiğim tarih dönemlerinde yaygın kabule göre ilahiyata dair kitap düzeyinde ilk kutsal metin Hz. Musa'ya indirilen Tevrat'tır. Ancak yüzyıllar içerisinde İsrailoğullarının farklı dönemlerde sürgün edilmeleri, yurtlarından sürülmeleri sonucunda, ellerindeki metin önemli oranda değişikliklere uğramıştır.³ Daha sonrasında Hz. İsa'ya indirilen İncil'in, kendisinden yaklaşık olarak 50-60 yıl sonra Petrus tarafından Hz. İsa'nın vaazları ve onun hayatına dair anlatılardan oluşan bir metin olduğu bilinmektedir. Bu ve benzeri Hıristiyanlığa dair oluşturulan farklı dini metinler, 325 yılında İznik Konsili tarafından dört temel kitapla sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla gerek Tevrat ve gerekse İncil için tam bir otantiklikten söz edilememektedir.⁴

Hz. İsa'dan altı asır sonrasında Hz. Muhammed'e indirilmiş olan Kur'an, indirildiği biçimiyle yazılmış ve Hz. Osman tarafından (646-651)'de çoğaltılmıştır. Bütün bu tarihlendirmeler dikkate alındığında dini metinler açısından en fazla M.Ö 3500 yıl geriye gidilebilmektedir. Dolayısıyla gerek hiyeroglif, gerek çivi yazıları ve daha sonra harfler biçiminde bugün bizim de kullandığımız iletişim biçimi olarak yazının tarihi, insanlık tarihine oranla son derece kısadır. Bu kısa tarihlendirme sonrasında Özellikle şu soru tekrar sorulmalıdır? İnsan evladının inançları, kültürlenme tarzı, karakter yapısı, hayata dair sorgulamaları sadece ilahiyat metinleri ile sınırlandırılarak anlaşılabilir mi? Bu tarz sınırlı bir anlama biçimi, hakikate dair bize ne kadar sağlıklı bilgi vermektedir? “Dini bilgi” olarak nitelenebilecek bir bilgi kaynağı ile geçmişten bugüne yaşanan hayatın her alanına dair soru ve sorunları çözme imkanı var mı? Ya da dinin bizatihi kendisi, yukarıda sıralanan bütün bu ve benzeri soruları çözme gibi bir talebi var mı? Buna benzer çoğaltılması mümkün binlerce sorudan sadece bir kaçına işaret etmekle, geçmişten bugüne yaklaşım biçimlerine dair bir muhasebe yapmanın gerekliliğine işaret edilmiştir. Dolayısıyla bilgi elde etme ve hakikate ulaşma yolculuğunda insana öncülük etmesi gereken nedir? Nasıl bir yol ve yöntem izlenmelidir ki bu, *hakikat* olana ulaşılabilir. Bir başka ifadeyle *hakikat/gerçeklik* diye genel bir kabulden söz edilebilir mi?

Kur'an'ın insan bilgisine dair yaptığı belirlemeyi hatırlatmakta yarar vardır: “İlimden size ancak az bir paye verilmiştir.”⁵ Bir bütün olarak *ilim/bilgi* kavramı dikkate alındığında insanın var olduğundan bugüne ulaştığı seviye itibarıyla, bunun ne kadar sınırlı olduğunu görmek mümkündür. Kur'an'ın bu işareti esas itibarıyla insanın hem sınırını,

1 bk.Samuel Noah Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, çev. Hamide Koyukan (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1999), 13.

2 Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi* çev. Oktay Özel - Hamide Koyukan - Kudret Emrioglu (Ankara: Aytac Yayınları, 1998), 26-27.

3 Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, 80-82.

4 Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, 155-158.

5 el-İsrâ 17/85.

hem de haddini bilmesi açısından önemlidir. Durum bu olmakla birlikte konumuz açısından ele alacağımız husus, bütün bu sınırlılıklar içerisinde, bilginin/ilmin sadece belli bir döneme, guruba veya belli bir zümreye ait kılınması durumunda nasıl bir sorunla karşı karşıya kaldığımızı dair bir sorgulama yapmaktır. Özellikle dini düşüncenin *geçmişin/ataların* belirlemiş oldukları alanla sınırlandırılması nasıl bir netice doğurmuştur ve bundan kurtuluşun imkanı var mıdır? Makalemizin sınırlılığı kapsamında dile getirilen bu sorun ele alınırken, Kur'an'ın konuya dair işaret ettiği hususlar temel referans çerçevesi olmakla beraber, antropolojinin ve sosyoloji ile dinler tarihinin temel yaklaşım tarzları da dikkate alınacaktır. Sözü ettiğim soruna dair farklı düzeylerde bazı değerlendirmeler yapılmış ise de, bilimsel niteliği ile öne çıkarılması gereken ve erken döneme ait sayılabilecek çalışma İbn Haldun'un *Mukaddime*'si olsa gerek. Kendi dönemine kadar gelen Müslüman kültürünü kendisinin te'sis ettiği tarih felsefesi yöntemine uygun bir tarzda ele almakla birlikte, İslamî ilimlerin yeniden ele alınması gerektiğine de işaret etmiştir.⁶ Özellikle on dokuzuncu yüzyıldan sonra İslam dünyasının içine girdiği çok yönlü krizden çıkış için, farklı Müslüman coğrafyalarında pek çok ilim adamı farklı önerilerde bulunmuş ve buna dair çözüm bulmaya çalışmışlardır. Pek çok isim zikredilebilir, ancak konunun aslından uzaklaşmamak adına detaylarına girilmeyecektir. Ancak birkaç isme yer vermek gerekirse Ahmed Emin'i (1886-1954), Muhammed Abid Cabirî'yi (1906-2010), Hasan Hanefî'yi (1935-2021), Nasr Hâmid Ebu Zeyd'i (1943-2010), Fazlur Rahman'ı (1919-1988) anmak gerekecektir. Şüphesiz İslamî ilimlerin yeniden ele alınması gerektiği konusunda eser ortaya koyan ve çaba gösteren buna benzer pek çok şahsiyetten söz edilebilir. Ben sadece burada hatırlatma babında bazı isimlere yer vermek istedim.

1. Geçmişin Kutsanması ve Bilimsel Olana Karşı Geliştirilen Tutum

Özellikle günümüz dünyasında, iletişim çağı olarak ifade edilen bir dönem içerisinde her türlü bilgiye ulaşma imkanı varken geçmişin bilgi edinme yöntemi ile tarihsel ve sosyal alanı doğru bir şekilde anlayabilme ve geleceği de buna göre yeniden inşa etme imkanı yoktur. Bu gerçeklik dikkate alınarak yeni bir yöntemin belirlenmesi gerekmektedir. Şüphesiz bu konuda sihirli bir formülden söz edilemez. Önerilen her bir düşünceye karşı başka teorilerden de söz edilecektir. Bu gerçeklik dikkate alınarak belki sadece yüksek sesle düşünme olarak ifade edilebilecek bir değerlendirme dile getirilebilir. Zira her bir toplumun kendisine has bir gelişim süreci, inanç ve kültürlenme tarzı mevcuttur. Geriye doğru gidildikçe bu durum çok daha fazla farklılaşacaktır. Toplumların gelişimlerinde başlangıç itibarıyla temel belirleyicilerin mitlerden ibaret olduğu, zamanla bu mitlerin yerini dini düşüncelerin aldığı ve bunların da zaman içerisinde ritüeller şeklinde insanların hayatlarına girdiği bilinmektedir.⁷ Gelişen dini düşüncede her bir dine mensup topluluk, kendisini diğer toplumlara göre daha doğru bir inanışa sahip ve Tanrı tarafından kendilerine özel imtiyazların verildiği toplumlar olarak ifade etmişlerdir. Bu durumun en bariz örneğini, kendilerini Tanrının özel kulları olarak kabul eden ve Eski Ahit'le bunu temellendirmeye çalışan İsrailoğulları gösterilebilir. Bu nedenle "İsrail tarihi, ilahi aşkınlık, dünyanın ve tarihin düzeni fikrini pagan mitolojilerin yerine koymuş bir kabile halkının zafer ve gelgitlerinin açıklama sistemidir."⁸ Tanrı'nın seçilmiş kulları anlayışı Hıristiyanlıkta da görülmektedir. Aziz Pierre havarilere ilk mektubunda bu durumu şöyle ifade etmiştir: "Siz Hıristiyanlar, seçilmiş bir kavim, yüce ruhbanlar ve kutsal bir ulusunuz. Koyu karanlıklardan mucizevi aydınlığa çağırmanın erdemlerini duyurmanız için Tanrı tarafından yaratılmış bir halksınız."⁹

Yukarıda işaret edilen hususa Kur'an değinirken konuyu bir reddiye biçiminde dile getirmiştir: "Yahudilerle Hıristiyanlar, "Biz Allah'ın çocuklarıyız ve O'nun sevgili kullarıyız!" derler. De ki: "Öyleyse, Allah, neden günahlarınızdan dolayı size azap çektirsin? Hayır, siz O'nun yarattığı (ölümlü) insanlardan başka bir şey değilsiniz! O, dilediğini bağışlar ve dilediğine azap çektirir: Zira göklerde ve yerde ve ikisi arasında bulunan her şey üzerindeki hükümler Allah'a aittir ve herkesin dönüşü nihayet Allah'adır."¹⁰ Kendilerini Allah'ın seçilmiş kulları olarak tanıtan bu iddia sahiplerine karşın Hz. İsa, içinde bulunduğu toplumu acımasızca eleştirmiştir: "Siz dıştan güzel görünen, ama içi ölü kemikleri ve her türlü pislikle dolu badanalı mezarlara benzersiniz"¹¹ demiştir. İsa'nın yaşadığı dönemde içinde bulunduğu topluma dönük eleştirileri dikkate alma yerine, kendisini ilahlaştıran değerlendirmeler gündeme getirilmiştir. Bilindiği gibi Hıristiyanlık inancı, Hz. İsa'dan sonra Pavlus tarafından şekillendirilmiştir. Buna göre Hz. İsa çarmıha gerildikten sonra tekrar dirilmiş ve havvarilere görüldüğü gibi Pavlus'a da görünmüştür.¹² Pavlus,

6 bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zâkir Kadiri Ugan (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986), 1/66-75.

7 Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay (İstanbul: İFAV, 1995), 292-294.

8 Georges Corm, *21. Yüzyılda Din Sorunu*, çev. Şule Sönmez (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 61.

9 *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), Petrus'un Birinci Mektubu, 1/9.

10 el-Mâide 5/18.

11 *Kitabı Mukaddes*, Yeni Ahit Matta, (Vay Halinize!) 23-27.

12 *Kitabı Mukaddes*, Yeni Ahit Matta, (Petrus'un Mesih'i Tanınması) 13-17; W.T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Hakkı

Hız. İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğunu ve İsa'nın ölümünün bütün insanların günahları için bir tür af dileme anlamına geldiğini dillendirmiş ve asli günahtan bu sayede insanlığın kurtuluşuna erdiğini söylemiştir.¹³ İsa'nın mezarından çıkması ve müritlerine görünmesi haberini duyanlar, İsa'nın gerçekten kendileri için çarmıha gerildiğini kabul edenlerin ebedi kurtuluşuna ulaşacakları bir inanç biçimi olarak şekillenmiş ve Hıristiyanlık inancının esasını oluşturmuştur.¹⁴ Pavlus tarafından formüle edilen bu inanç biçimini, kendisinden sonra gelenler tarafından yeniden değerlendirmeye tabi tutma ihtiyacını görmemişlerdir. Mevcut bu inanç şekli dört asra yakın bir dönem boyunca büyük baskılarla varlığını korumaya çalışmıştır. Roma İmparatorluğunun resmi dini haline geldikten sonra, devletin bütün kademelerinde etkin olduğu gibi, eğitim kurumlarını oluşturmuş, kiliseler inşa etmiş ve bu sayede savaşa ve barışa karar verebilecek kadar güçlü bir hale gelmiştir. Ortaya çıkış şekliyle sonradan izlediği seyrin daha doğru anlaşılmasına aracılık eder düşüncesiyle son derece özet bir biçimde Hıristiyanlığın güçlendikten sonra, Hıristiyan din adamlarının, belirlenmiş inanç ve kültüre aykırı gördükleri yaklaşımlara karşı nasıl sert bir tutum içine girdiklerine örnek olarak değinmek istiyorum. Çok bilinen bir örnek üzerinden konuyu izaha çalışırken, bu durumun salt Hıristiyan teolojisine ait bir yaklaşım olmadığı, ayrıntılarına girdiğimizde görüleceği üzere Müslüman kültüründe de benzer değerlendirmelerin tarihi süreç içerisinde ortaya çıkmış olduğunu da başlangıçta ifade etmem gerekir.

Bilindiği gibi uzun dönemler boyunca büyük baskılara maruz kalmış İsa'nın bağlıları, Roma devlet gücünü yanına aldıktan sonra, yıkıcı bir pozisyona bürünmüşlerdir.¹⁵ Bilimsel olana karşı amansız mücadele veren kilise, yakın tarihe kadar bu tavrını sürdürmüştür. Yaşamın bütün alanlarına hükmeden ve kendi dini yorumları dışında kalan her türlü değerlendirmeyi engizisyonla dışlayan bu yaklaşım tarzının en bilinen örneklerinden birisinin Galileo'ya (1564-1642) karşı geliştirilen tutumdur.¹⁶ Kutsal kitaba dayalı dünya merkezli kozmoloji anlayışı yerine güneş merkezli bir evren anlayışını bilimsel verilerle izah etmeye çalışan Galileo'nun bu düşüncelerinden vaz geçmeye zorlanması ve ev hapsine mahkum edilmesi sonrasında ölümüne yakın bir tarihte bir arkadaşına yazdığı şu not geçmişle şimdi ve gelecek arasında kurulması gereken irtibat açısından oldukça açıklayıcıdır: "Olağanüstü keşifler ve herkesin anlayabileceği açıklamalarla geçmiş yüzyıllarda bilginlerin düşündüğünden yüzbinlerce kez daha geniş hale getirdiğim bu Dünya, bu evren, bundan böyle benim için duyu organlarımla algılayabildiğim küçücük bir alandan başka bir şey değil."¹⁷ Galileo kendisinden önceki bilim insanlarının sahip olmadığı teleskop sayesinde çıplak gözle görülmesi mümkün olmayan çok uzaktaki yıldızları ve gök cisimlerini gözlemleyebiliyordu. Kendisinden önce Kepler(1571-1630) tarafından geliştirilen güneş merkezli teoremi, teleskop yardımıyla artık bir teorem olmaktan çıkarıp somut bir bilgiye dönüştürebiliyordu. Oysa kilise, İsa'dan bu yana Hıristiyan inancına dair belirlenmiş olan hiçbir değerlendirmeyi kabul etmediği gibi, buna karşı çıkanları aforoz etme ve giyotinle cezalandırma yoluna gitmekteydi.¹⁸

İnsanın yaşadığı evrene dair merakı var olduğu günden itibaren devam edegelmiş ve bu sayede her alanda gelişmeler devam etmiştir. Galileo tarafından anlatılmaya çalışılan "Güneş merkezli evren" anlayışının ve dünya ile diğer gezegenlerin deveranının nasıl olduğunu izah etmede büyük güçlükler çekilmişti.¹⁹ Ancak aynı tarihlerde 1642'de Galileo'nun ölmesinden yaklaşık yirmi yıl sonra 1666'da Isaac Newton(1643-1727) matematikte diferansiyel ve integral hesaplamalarıyla gezegenlerin birbirleri üzerindeki çekimini çözümlenmek suretiyle ve bugün kütleçekim kuvveti olarak ifade edilen çekim kuvvetini hesaplamıştır.²⁰ Bu neticeye nasıl ulaşıldığı kendisine sorulduğunda ise verdiği cevap bilimsel gelişmenin nasıl bir seyir izlediği ya da izlemesi gerektiği açısından da önemlidir: "Üzerlerinde düşünerek, çalışmalarını, diğer bilim adamlarının, örneğin Kepler ve Galileo'nun çalışmalarının üzerine inşa ederek ve dahası; daha fazla bir şey gördüysem: 'Bunun nedeni devlerin omuzlarının üzerine durmamdır.'" Bu döneme kadar dünya merkezli bir yaklaşımı benimseyen ve onunla birlikte merkeze belli dini inanışların esas alındığı bir kültürlenme tarzı ve buna uygun icraatlar egemendi. Bu iki örneklem üzerinden yüzyıllar boyunca Hıristiyan din adamlarının tasallutu sebebiyle bilimsel olana karşı geliştirilen olumsuz yaklaşıma karşı ancak bilimle ve akılla kurtulabildiklerine bir gönderme yapmak istedim. Bilim tarihi ile ilgili kitaplarda bunların detayları mevcuttur, makale kapsamında daha fazla ayrıntıya girme imkanı yoktur.

Hünler (İstanbul: Paradigma, 2006), 2/66-67.

13 *Kitabı Mukaddes*, Yeni Ahit 1, Korintliler 14-15.

14 *Kitabı Mukaddes* Yeni Ahit 1, Korintliler, (Ölümler Dirilecek), 12.

15 Jones, *Ortaçağ Düşüncesi Batı Felsefesi Tarihi*, 2/226-230.

16 Mcneill, *Avrupa Tarihinin Oluşumu*, çev. Yusuf Kaplan (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2011), 154-155.

17 James C. Davis, *Taş Devrinden Bugüne tarihimiz İnsanın Hikayesi*, çev. Barış Bıçakçı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2022), 213.

18 Toby E. Huff, *Modern Bilimin Doğuşu*, çev. İnan Kalaycıoğulları - Ertan Armağan - Aynur Yetmen (Ankara: Epos Yayınları, 2010), 454-475.

19 Bertnard Russel, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Alfa yayınları, 20017), 82-83.

20 Mcneill, *Avrupa Tarihinin Oluşumu*, 454-460.

Tarihin hangi döneminde olursa olsun sahip oldukları sadece atalarından miras aldıkları mitolojik unsurlardan oluşturulmuş ve her türlü bilimsel ve akli olandan uzak bir tasavvur nedeniyle kendilerini dünyanın merkezinde gören bu haddini aşan yaklaşım biçimine karşı verilebilecek en güzel cevap Carl Sagan'ın şu değerlendirmesidir: “İnsanlardan çok daha fazla sayıda gökada barındıran bir evrenin unutulmuş bir köşesinde saklanmış bir gökadanın içinde kaybolmuş sıradan bir yıldızın önemsiz bir gezegeninde yaşıyorduk.”²¹ Bu ifade bilimsel veriler ışığında evrende insanın yerini ve haddini bilmesi açısından önemlidir. Mitolojilere hapsolmuş bilim karşıtı inanış ve anlayışlarla kendisini sınırlayan toplumlar, atalarının kendilerine miras bıraktıklarını kutsamaktan başka bir şey bilmezler. Geçmişe ait sınırlı ve önemli oranda yanlış bilgiyi; dile getirilmiş yegane hakikat olarak gören ve bunu bilgi umdesi olmaktan çıkarıp inanç biçiminde kabul eden toplumlar, bu yanlış inanışların mahkumu olmuşlardır. Dünya gezegeni üzerinde toplumların gelişim seyrine bakıldığında bu durum daha rahat anlaşılabilir.

Bu irrasyonel eğilimlere yaslanan toplumlarda aklın otoritesi zayıflamış ve delile dayanma yerine kendisine ilham edildiğini söyleyenlere bağlanmışlardır. Akla ve nesnel olana dayanmayan bu yaklaşıma sahip kişiler, insanları ikna etmek için her hangi bir delil sunma ihtiyacını da hissetmemişlerdir. Muhataplarından veya bağlılarından talepleri sadece söylenenlere tereddütsüz bir şekilde bağlanmaktadır, hatta iman etmektir. Zira böyle bir atmosferde ve kütle haline gelmiş bu tarz çoklukların oluşturduğu toplumlarda “üstad konuştu ve dedi ki” dediği zaman artık başka bir söze, delile ihtiyaç kalmamaktadır. Belli inanç grupları içerisinde bu sözün sahibi bazen bir nebi, bir veli ya da bir ermiş olarak kabul edilir ve bunlara olağanüstü bazı güçler atfedilir. Tarihsel olarak geçmişte dinsel düşüncenin, özellikle kilise örneği üzerinden bu değerlendirmenin ardından, toplumların kendi geçmişlerine, tabiri caizse “kendilerini hapsetmeleri”nin ve bunun getirdiği tarihsel mahkumiyetin hangi saiklerle gerçekleştiğine değinmek istiyorum.

2. Sosyal Şuuraltı ve Tarihsel Yansımaları

“Sosyal muhayyile, herhangi bir tarih döneminde ve örgütlü bir sosyal toplulukta siyasi ideolojiye şuuraltı yapısını veren tasavvurlar, semboller, göstergeler, ölçüler ve değerler bütünüdür.”²² Tarih boyunca toplumların genel inançlarını da bu sosyal muhayyile şekillendirmiştir. Gerek siyasal ve gerekse felsefi teoriler oluşturulurken, tarihten devralınan miraslar esas alınmıştır. Bu açıdan bakıldığında Aristo'dan bu yana “birey aklı” değil, “topluluk aklı”nın esas alındığı görülecektir. Bununla birlikte çoğunlukla topluluğun mantığı, epistemolojik değil, inanç ve imanın oluşturduğu hayali sembollerdir.²³ Uzun tarihi dönemler içerisinde insanlığın maruz kaldığı farklı olaylar, duruma göre birer inanç biçimi olarak toplumların hafızalarında yer edinmiştir. Bu durum çoğu zaman bir akıl yürütmeden bağımsız olarak o an içinde bulunduğu duygu durumunun etkisiyle oluşmuştur. Zaman içerisinde oluşmuş bu yaklaşım biçimi bir inanç haline geldikten sonra sorgulanamaz bir hakikat biçimini almıştır. Bu tarz bir inanca mensup toplumlar veya kişiler, bilgiye, amprik olana, akli ve bilimsel olana fazla dikkat etmediği halde, inanç umdesi olarak kabul ettiği hususlara dair bir eleştiriye asla kabul etmez ve bunlara dokunduramaz. Tarihten günümüze değişmeden devam eden bu yaklaşım biçiminin basit bir örneği, bilginin doğruluğunu kanıtlamak için hayatını feda etmeyen kişilerin, inançları için kendisini feda edebildikleridir.²⁴ Konuyla ilgili Câbirî'nin Renan'dan yaptığı bu alıntı oldukça anlamlıdır: “Biz yalnızca kesin bilgimiz bulunmayan şeyler uğruna şehit oluruz: İnsanlar, kesin gerçekler uğruna değil, inançları uğruna ölürlükler. Bildikleri değil, inandıkları uğruna ölürlükler.”²⁵ Tarihte toplumları bir arada tutan ve toplumsal olanı sürdürmeye aracılık eden temel etmenlerden birisi “inanç” biçiminde kabul edilmiş temel düşünce biçimleri olmakla birlikte, bu inanç biçimlerinin veya değer yargılarının hangi tarihsel ve toplumsal koşullara bağlı olarak şekillendikleri dikkate alınmaksızın sonraki nesillerce de mutlak kabulünün istenmesi, beraberinde toplumsal donukluğu ve tabii olana aykırılığı dayatmıştır.

Toplumların kültür oluşturmaları uzun tarihsel dönemleri gerektirdiği gibi, her bir toplumun oluşturduğu kültür ve inanç biçimi de diğerlerinden farklıdır. Sorun olarak üzerinde düşünmeye çalıştığımız konunun daha anlaşılır olmasına yardımcı olur düşüncesiyle tarihsel arka planını biraz irdelemekte yarar vardır. Bu çerçevede baktığımızda Doğu toplumlarında tarihsel olarak eski uygarlıklarda yöneten ile yönetilen arasındaki ilişki bir ast üst ilişkisinin çok ötesinde olduğunu görürüz.²⁶ Buna göre eski Mısır uygarlığında Firavun bir çoban olarak kabul edilmiştir. Taç giyme töreninde özel kutsamalar çerçevesinde çoban sopasını kuşanırdı. Aynı şekilde Babil hükümdarı da çeşitli sanlar

21 Carl Sagan, *Kozmos Evrenin ve Yaşamın Sırları*, çev. Turhan Bozkurt (İstanbul: Altın Kitapları, 2011), 265.

22 Muhammed Âbid Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi, 1997), 30.

23 bk.Alev Alatlı, *Batı'ya Yön Veren Metinler* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2014), 2/ 807.

24 bk.Alev Alatlı, *Batı'ya Yön Veren Metinler*, 2/887-888.

25 Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 95.

26 bk.Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden - Osman Akınbay (Ankara: Ayrıntı yayınları, 2011), 28-31.

arasında *insanların çobanı* ünvanını kullanmıştır. Çoban ünvanı sadece hükümdarlara özgü değil, tanrı için de kullanılmıştır.²⁷ Babilliler, tanrılarını, insanlığı otlağa götüren ve beslenmelerini sağlayan bir çoban olarak görmüşlerdir.²⁸ Firavun dönemi Mısır'ında, tanrıya yaptıkları dualardan birisi şuydu: “Ey bütün insanlar uyurken uyanık kalan Tanrı, sürünü en iyisiyle doyuran sensin.” Bu yaklaşım biçimi geçmiş toplumların pek çoğunda mevcuttu. Nitekim İsrailoğullarına göre Yehova halkının yegane çobanıdır. İsrail halkını tek bir çoban güder, onun da tanrısı Yehove'dir. Allah, Davud'a “sürü”yü (İsrailoğullarını) buraya getirmesini emredince, bir hükümdarlık kurdu ve çoban sanıyla anılır oldu. Kötü hükümdarlar, kötü çobanlar gibidirler, sürüyü darmadağın ederler, açlıktan öldürürler ve onu sadece kendi çıkarları için kırkarlar. Bunun için sürüsünü gerçek anlamda güden gerçek ve biricik çoban, İsrailoğullarının tanrısı Yehove'dir. O halkını bizzat yönetir. Bu konuda ona yalnızca peygamberler yardımcı olur.²⁹

Benzer bir düşünce tarzı, daha sonra aynı coğrafyayı paylaşan Arap toplumuna da geçmiştir. Arapçada *ra'yye* kavramı, yönetilen sınıflar için kullanılmıştır. Kur'an'da: “Bana Rai demeyiniz...”³⁰ ayetine rağmen peygamber sonrası dönemde hadis olarak aktarılan bir rivayette: “Hepiniz çobansınız ve her çoban kendi sürüsünden sorumludur”³¹ şeklinde ifade edilmiştir. Kur'an'ın insanı özgürleştirme, kendi başına bir birey olarak değerli kılma çabasına karşı, geçmiş kültürlerin etkisiyle bu çağrı, başka bir yaklaşımla perdelenmiştir. Toplumların sahip oldukları kültürel zihin, onların benzer tutum takınmalarını doğurmuştur. Hz. Peygamber'in yaşamında bu durumun bir örneği olarak, huzuruna çıkan bir bedevinin titremesini gördüğünde: “Ben sadece kurutulmuş et yiyen Mekkeli bir kadının oğluyum”³² söylemiyle tarihsel ve kültürel olanla kendi yaklaşımı arasındaki farklılığı belirlemek istemiştir. Peygamber'in bu söylemine karşı, geçmişte ve günümüze egemen dini düşüncenin, kendisini gözle görülen maddi varlığı öncesinde bir varlığa sahip, olgu ve tarihten kopuk, kurgusal-ideal bir hakikate dönüştürmeyi istediği kişi ile ilgili olarak başka bir gerçekliği önümüze koymuştur. Egemen düşünce, Hz. Peygamber'e yönelik en güçlü beşeri yaklaşımlarında bile, onu gözleri kapalı, toplum ve yaşam pratiğinden uzak, farklı idealist fikri kaygılar taşıyan bir şahsa dönüştürmeyi istemiş; hatta onu, bütün beşeri niteliklerden yoksun biri olarak algılamıştır.³³

İnsanın içine doğduğu ya da içinde büyüdüğü sosyal evrenin bir neticesi olarak düşünüldüğünde kültür kavramının ne derece önemli bir yer tuttuğu anlaşılmaktadır. Genel tanıma göre kültür: “Her şey unutulduktan sonra geriye kalanlardır.”³⁴ Dolayısıyla İslam kültürüne dair bir söz söylendiğinde geçmişten bugüne bu düşünsel yapıyı besleyen her türlü unsurların göz önünde bulundurulması esastır. Genel inanç yapısıyla kültürü oluşturan unsurların iç içeliğini anlama noktasında Câbirî'nin şu sorgulaması oldukça önemlidir: “Cahiliyye döneminden günümüze Arap kültüründe değişen ve değişmeyen neler vardır?” ikili biçimde bu soruyu sorması, konunun gerek tarihsel ve gerekse inanç ve sosyal yaşama yansımalarının anlaşılması için üzerinde durulması gereklidir. Bir başka soru biçimiyle: “Cahiliyye”-den günümüze neler değişmiştir? Şeklinde sorulduğunda konunun esasen ne kadar çok yönlü olduğu anlaşılacaktır. İslam düşünce ve kültürüne ait geçmişten söz edildiğinde hemen herkesin ismini zikrettiği İmreu'l-Kays, Amr b. Külsüm, Antere, Lebid, Nâbiğa, Züheyr bi Selma... İbn Abbas, Ali b. Ebi Talib, Mâlik, Sivebeyh, Şâfî, İbn Hanbel... Câhız, Müberred, Asmâi... Eş'arî, Gazzâlî, Cüveynî, İbn Teymiyye... Taberi, Mesudi, İbn Esir... Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd, İbn Haldun... Cemaleddin Efganî, Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Akkad ve daha sayılabilecek yüzlerce isim gibi isimlerin İslam kültürünü oluşturmada nasıl bir etkiye sahip oldukları izahtan varestedir.³⁵ Bu gün sahip olduğumuz inanç biçimi, dünyayı algılama şekli, evren tasavvuru, hayat tarzı gibi düşünce ve yaşamı oluşturan her yöne etki etmiş olduklarını inkar etmek imkansızdır. Dolayısıyla esasen bugüne dair düşündüğümüzü zannettiğimiz her bir hususu geçmişin bize devrettikleri ile düşünmekte ve algılamaktayız. Bu durum hem kültürel bir süreç olarak, hem de bir akıl yapısı olarak böyle anlaşılmalıdır. Câbirî, belli bir kültüre ait aklın yapısıyla bu kültürü paylaşan bireylerin zihinlerinde mevcut olan düşünce ve yaklaşım biçiminin *bilinçaltı ilişkisi* olarak yorumlanması gerektiğini ifadeyle geçmişten devralınanların unutulmadığını, modern dönem psikoloji çalışmalarında bu durumun *bilinçaltı* şeklinde kavramsallaştığını söyleyerek özellikle Freud'a atıfta bulunmaktadır.³⁶ “Buna göre aklın bünyesi, daha sonra o kültür aracılığıyla ve yine bilinçaltı bir yolla aynı kültürün yeniden üretilmesi görevini üstlenir. Bu nedenle akıl bir

27 Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 75.

28 bk. Antony Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, çev. Sevda Çalışkan - Hamit Çalışkan (Ankara: Dost Yayınları, 2001), 44.

29 *Kitabı Mukaddes*, Çıkış, 15-18.

30 el-Bakara 2/104.

31 Ebu Davud es-Sicistânî, *Sunen*, nşr. Kemal Yûsuf el-Hût (Beirut: y.y.,1988), 3/2931.

32 Ebû Abdillâh Muhammed İbn Mâce, *Sunen*, nşr. M. Mustafa el-Azmî (Riyad: y.y., 1983), 30/3312.

33 Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 84.

34 *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), “kültür”, 1558.

35 Câbirî, *Arap aklının Oluşumu*, 53.

36 Sigmund Freud, *Bilinaçlatını Keşfetmek*, çev. Oğuz Tüz (İzmir: İkilem Yayınevi, 2020), 70.

bilgi aracı olarak aynı anda hem teşekkül eder, hem de üretir ve bu da bilinçaltında gerçekleşir.”³⁷ Meydana gelen bilişsel bilinçaltı o kültüre mensup bireylerin kainata, insana, topluma, tarihe bakışımı belirleyen zihinsel etkinlik, tasavvur ve anlayışlarının tamamını oluşturmaktadır.³⁸

Her toplumda belli dönemlerde inanç, kültür ve düşünceleri belirleyecek derecede etkili olmuş isimlerin var olduğu bilinmektedir. İslam kültürü açısından konuyu işlediğimiz için zikredilmesi gereken birkaç ismi burada hatırlatmakta yarar vardır. Bilindiği gibi Arapçanın nahiv yapısını tam olarak Sibeveyh, Fıkıh metodolojisi İmam Şâfiî, İslam'da tarih yazımı İbn İshak ve Vakıdî, Arapça sözlüğü ve aruzu Halil b. Ahmed, Kelâm İlmi temel konuları Vâsıl b. Atâ ve çağdaşları tarafından belirlenmiş, Şîf düşüncesi, fıkıh ve kelâmı Cafer-i Sadık tarafından olgunlaştırılmıştır.³⁹ Bütün bu ve benzeri sayılabilecek onlarca isim çoğunlukla aynı asırda, yani tedvin asrında yaşamışlardır ve genel kabule göre de İslam düşünce ve Kültürünün kaynak çerçevesini oluşturan kültür yapısı da bu asırda teşekkül etmiştir. Doğaldır ki İslam düşüncesinin temel çerçevesini oluşturan bu dönem, daha sonraki dönemin belirleyicisi olmuştur.⁴⁰

Câbirî'ye göre: “Bu kültürel etkilenim, tekrarlardan, eskinin yeniden gündeme getirilmesinden ve bir tür geviş getirme faaliyetinden ibarettir. Atalarımızın yaşadıkları çağın çatışmalarının doğurduğu baskıları ve dönemlerinde mevcut olan kısıtlı bilimsel ve metodolojik imkanlarla yazdıkları tarih, bugün tekrar tekrar hem de gayet kalitesiz biçimlerde insanlara takdim edilmektedir. Dolayısıyla bugünü yaşayan bizler de atalarımızı yönlendiren eski kavram, metod ve görüş açılarına mahkum edilmekteyiz. Bu mahkumiyet bizi geçmişin sorun ve çatışmalarına çekmekte, geleceğe bakışımızı da geçmişin sorun ve çatışmaları yönlendirmektedir.”⁴¹ Bu durumun bir neticesi olarak bugün kitaplarda, okullarda ve üniversitelerde İslam düşüncesi adına okutulanlar bir “fırkalar”, “tabâkat”, “makâlat”, “geçmişin fetvaları”, birbirlerini düşüncelerinden dolayı tekfir edenlerin anlatıları ve sultanlar tarafından yazdırılmış veya onayı alınmış tarih kitaplarıdır. Her dönemin sultanı tarafından belirlenmiş bir çerçeveye yazdırılmış bu parçalı veya parçacı tarih ve kültür anlatısı, bir görüş inşa etme tarihi değil, görüşlerdeki ihtilafların tarihidir.⁴²

Belli dönemlere ayrılmış bu tarih kesitleri içerisinde İslam öncesi *Cahiliyye* Dönemi olarak ifade edilen tarih aralığı, belli bir zamanla sınırlanmış bir kesit olarak kalmamış, İslam'ın gelişi sonrasında da Cahiliyye dönemi düşünce ve akletme biçimi varlığını sürdürmüştür. Dolayısıyla tedvin asrında yeniden düzenlenip tertip edilmiş kültürel bir zaman olarak devam etmiştir. Bu kültürel zaman, tarihsel olarak kendinden önceki döneme olduğu gibi sonraki döneme de kendisini bir referans çerçevesi olarak dayatmıştır. Bu durumun bariz bir örneği olarak iktidarı ele geçirir geçirmez Emevîlerin *Cahiliyye* dönemi *kabilevi/asabiyye* anlayışını esas almaları gösterilebilir. Hem inanç biçimi, hem de yönetme tarzı olarak bunu sürdürmüşlerdir. Bütün eylemlerinin önceden belirlenmiş ilahi bir kaderle tespit edilmiş olduğu iddiasıyla İslam öncesi Arap fatalist anlayışını egemen kılarken, Emevî klanına mensup olanlarla sınırlı bir iktidar biçimiyle de gene İslam öncesi Arap sosyal yapısını belirleyen kabileci anlayışı bir iktidar tarzı olarak kullanmışlardır.⁴³ Bu uygulama biçimi sadece Emevîlerle sınırlı kalmadı, kendilerinden sonra iktidarı devralan Abbâsîler tarafından da sürdürülmüştür. Belirlenen bu yaklaşım biçimi geçmişten bugüne akli ve sosyal yapıyı çürüterek varlığını devam ettirmektedir.⁴⁴ Müslüman coğrafyasının, genel gelişmişlik düzeyi itibarıyla geri kalmış bir coğrafya olması tesadüf olmasa gerektir. Bütün bu çürümenin kısa bir zaman aralığında ortaya çıktığını düşünmek tarih ve sosyolojiyi dikkate almadan yapılan değerlendirmelerin birer sonucudur.

3. İnançın ve Sosyal Olanın Belirlenmesinde Dil ve Kültür

Peygamber sonrasında sosyal ve siyasal anlamda kabile taassubu belirleyici olduğu kadar, Kur'an'ın kendisiyle nazil olduğu Arap lügatı/Arapça da bir başka önemli belirleyici olmuştur. Erken dönem Arap zihin dünyasında Arap ve Acem vardır. Yani dünyayı tanımlarken kendisi ve onun dışında kalanlar. Bir başka ifadeyle fasih Arapça konuşanlarla, Arapça konuşamayanlar olarak ikili bir tasnif yapılmıştır. Bu nedenle insanlık medeniyetine yapılan katkı itibarıyla Arapların katkısı *Din* ve *Dil* olmuştur.⁴⁵ Bu durumu sağlayan da hiç şüphesiz Kur'an'ın Arapça bir kitap olmasıdır. Dilin inanç ve düşünce oluşturmadaki etkisinin, ortaya çıkan ihtilafların önemli bir kısmının Kur'an hi-

37 Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 55.

38 Freud, *Bilinaçlatını Keşfetmek*, 75.

39 Ahmed Emin, *Duha'l-İslam* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 2008), 2/291-299.

40 Emin, *Duha'l-İslam*, 2/313-325.

41 Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 64.

42 İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/66-75.

43 Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, 43-45.

44 Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, 46-48.

45 Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, 38-40.

tabının anlaşılma biçiminden kaynaklandığını söylemek abartı olmasa gerek. Bununla birlikte dilin, insanın evrene bakışını belirleyen bir etkiye sahip olduğu dikkate alındığında, aynı zamanda din dili olarak da bilinen Arapçanın Müslüman birey ve toplumun oluşumunda ne denli etkin bir rol oynayacağı da anlaşılmalı. Dolayısıyla tedvin asrından bugüne, dine dair yapılan değerlendirme ve yorumların neredeyse tamamı, dilin evreniyle şekillendirilmiş olduğunu söylemek mümkündür. Zira dil sadece bir düşünme aracı değil, aynı zamanda düşüncenin onun içerisinde şekillendiği bir kalıptır. Ayrıca her millet, düşündüğü gibi konuşur, konuştuğu gibi düşünür ve her millet kendi dilinde doğrularıyla yaşadıkları tecrübeleri depolar ve bunları sonraki kuşaklara dil vasıtasıyla aktarır.⁴⁶ Alman filozof Herder(1744-1803)'ın konuyla ilgili yaptığı değerlendirmeler, geçmişin bugünü şekillendirmesindeki etkisini göstermesi açısından önemlidir:

“İnsanoğlunun genelde soyut ideal değerler olarak gördüğü ve zaman ve mekan kayıtlarına bağlı olmadıklarına inandığı değerler dil vasıtasıyla milli bir karakteristiğe bürünmektedirler. Kavrayışlarımız, estetiği hissedişimiz ve fazilete sarılışımız ancak kendi dilimizin bize gösterdiği anlayış, hissediş ve sarılma şekliyle gerçekleşebilir. Bu nedenle dil, ne sadece bir araç, ne de bir içeriktir. Aksine o bir tür, bilginin ona göre şekillendiği bir kalıptır. Onun için dil: Her türlü insani bilginin sınırlarını çizen ve onun için belli bir alan koyan bir olgudur.”⁴⁷

Burada sözünü ettiğimiz dilin etkinliği yalnız bir edebi etki olarak anlaşılmalıdır. Bizi alakadar eden husus; dilin belirlemiş olduğu bu çerçevenin aynı zamanda inanç ve kültüre ait olanı da belirlemiş olmasıdır. Tedvin asrından itibaren dil etrafında oluşturulan bu yaklaşım biçimi, İslam tarihi olarak nitelenebilecek bütün tarihi dönemlerde etkili olmuştur. Arap şiirinin erken dönemi ile sonrasında icra edileni kıyas anlamında dile getirilen şu ifade konuyu açıklayıcıdır: “Onlar reyhan gibidirler, bir gün koklanırlar, sonra solup çöpe atılırlar. Eskilerin şiirleri ise misk ve amber gibidirler, onları karıştırdıkça kokularının güzelliği artar.”⁴⁸

Yenilerin koklanıp çöpe atılması, eskiye ait olanın ise misk ve amber olarak kabul edilmesi, dün olduğu gibi bugün de tedvin asrından günümüze kadar genel İslam kültürüne egemen olan yaklaşım tarzıdır. Burada oluşturulmuş *akıl* eskiye/İslam öncesi bedevi akla dayandırılan bir akletme biçimidir. Bu durum, Müslümanların kültür tarihlerinin sadece bir dönemine hâkim olmamış, aksine oluşturulan bu hegemonya çok canlı bir şekilde ve her alanda varlığını sürdürmektedir. Gerek İbn Haldun ve gerekse yakın dönemde Ahmed Emîn tarafından benzer değerlendirmelerle Müslüman kültürünü şekillendirenin geçmişten miras alınan ve her bir konu için temel kabul edilen bu *geçmişe ait olanı esas alma* yaklaşımıdır. Dil ve edebiyat bağlamında yapılan değerlendirmelerde *saf Arap edebiyatı* tarihselliği olmayan ve duyusal karaktere sahip bedevinin dünyasını yansıtan bir edebiyat olduğu vurgulanmıştır.⁴⁹ Bu edebiyatta, düşünsel ve felsefî derinlik yoktur. Bu da gayet doğaldır, zira bedevinin dünyası, düşünsel derinliği olmayan bir dünyadır. Vahim olan ise, tedvin asrından itibaren inşa edilmeye başlanan, akli ve felsefî derinlikten uzak bir şekilde oluşturulmuş bu zihne sonraki Müslüman toplumlarının mahkum olmasıdır.⁵⁰

Tarihsel olarak Emevîlerin yüz yıllık bir iktidar dönemleri sonrasında yerine ikame edilen Abbâsî Devleti, önceki döneme göre hem sosyolojik hem de epistemolojik olarak çok farklı bir yapıya sahiptir. Bu da toplumun farklı etnik gruplar, ayrı kültürler, farklı dil ve lehçelerin yanı sıra pek çok inanç gruplarıyla bir arada yaşamaya başlamasıdır.⁵¹ Bu kadar çeşitliliğin olduğu bir toplum ve tarih aralığında Arap grameri birliği ve beraberliği oluşturmanın temel araçlarından birisi olarak işlev görmüştür.⁵² Siyasi birliğin ancak dil-düşünce birliği ile mümkün olabileceği düşüncesi, erken dönem İslam uygarlığının bir kültür-dil şeklinde oluştuğunu ve sürekli bir şekilde geçmişin ihyasıyla gelişimini sürdürdüğü kanaatine yol açmıştır. Dildeki bu yaklaşım biçimi sosyal yaşamda fıkhîta uygulanmaya başlanmıştır. Fetihler sonucunda meydana gelen değişime karşı çözüm olarak, yeniyile eski arasında bir benzerlik kurma temeline dayalı bir kıyasa dayandırılmıştır. Ortaya çıkan yeni hâdiselerin çözümünde, geçmişte yaşanmış benzer hâdiselerden sonuçlar çıkarılarak geliştirilen içtihatla çözümler bulunmaya çalışılmıştır. Dinamik bir hayatın getirdiği pek çok soruna cevaplar bulma çabası ile bu durum sürekli kendisini tekrarlayan ve “sürekli yeniden inşa edilen bir geçmişe” kıyasla yapılan bu işlem sayesinde hem dilin hem de şeriatın/sosyal yaşamın birlikteliği ve sürekliliği temin edilmiştir. Dilin ve fikhin sürekliliği ve birliğinin garanti edilmesiyle, ortaya çıkması muhtemel her

46 bk.Yakup Kahraman, “Dil Varlığının Ontolojik Zemini”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 18 (Güz/2014), 75-87; Noam Chomsky, *Dil ve Zihin*, çev. Ahmet Kocaman (Ankara: Ayraç Yayınevi, 2001).

47 Johann Gottfried Herder, “Dilin Kökeni Üzerine”, çev. Gürsel Aytaç, *Klasik Alman Dil Felsefesi Metinleri*, haz.Gürsel Aytaç (Ankara: Phoenix, 2011), 61-63.

48 Ahmed b. Muhammed el-Câmî, *el-Fevâidu'd-diyâiyye ala metni'l-kâfiye fi'n-nahvi* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 2009), 1/90.

49 İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/ 379-384.

50 Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmye, 1971), 56.

51 Şavki Dayf, *el-Asru'l-Abbâsî el-evvel* (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1922), 89.

52 Şavki Dayf, *el-Asru'l-Abbâsî el-evvel*, 138-147.

türlü yeniliğin kontrol altına alınması hedeflenmiştir. Burada dil ve fıkhnın birliği sayesinde siyasi birliğin sağlanması hedeflenmiştir.⁵³

Dilde ve fıkhıta takip edilen bu usul Kelâm İlmi'nde de uygulanmıştır. Geniş bir coğrafyaya yayılmış Müslümanların karşılaştıkları pek çok yeni inanç biçimiyle mücadelede, Kur'an ve sünnetin hakemliğine başvurmak mümkün olmayınca dilsel-kavramsal bir mücadele biçimi esas alınmıştır. Yaygın bir şekilde kelâmda kullanılan *gaibin şahide kıyası* yöntemi, soyutun somuta kıyas edilmesine dönüşmüştür. Bu yöntemle üst dilsel yapı vasıtasıyla geçmişle ilişkinin sürekli bir tekrarı sağlanmış ve geçmişte kalmış ve tükenmiş bir yapı sürekli tekrar edilmiştir.⁵⁴

Bu yaklaşım biçimi sadece dille/dilin anlaşılması ile sınırlı kalmamıştır. İslamî ilimlerin bütün alanlarına uygulanmıştır. Arap dili, Halil b. Ahmed ve öğrencisi Sibeveyh tarafından standardize edilmiştir. Aynı dönemde yaşayan Şâfiî de, Sibeveyhi tarafından Arap diline dair yazılan *el-Kitab* isimli eseri, hem şekil, hem de muhteva olarak *er-Risale*'si için adeta bir temel olarak kabul etmiştir.⁵⁵ Bu nedenle Sibeveyh'in *el-Kitab*'ı, nahvin kitabı olarak kabul edilmiş ise, Şâfiî'nin *er-Risale*'si da fikhın kitabı olarak kabul edilmiştir. Şâfiî'nin usûl ve furû' olarak belirlemiş olduğu temel esaslara yaklaşımda uyulması gereken temel prensipleri belirlerken şu neticeye ulaşmıştır: "Hiç kimse ilim ciheti olmaksızın hiçbir şey için helal veya haram diyemez. İlim ciheti ise, Kitap ve Sünnet'ten bir haber, icma veya kıyastır."⁵⁶ Kendi dönemine kadar nispeten daha serbest bir şekilde sosyal olanın değerlendirilmesi veya inanca taalluk eden konuların anlaşılması noktasında müsamahakar bir tutum egemen iken Şâfiî'nin sistematize ettiği yeni fikhî anlayışı, olabildiğince kendi inanışlarına uygun düşen nassı merkeze alan bir değerlendirme biçimi yer almıştır. Şâfiî'ye atfen yapılan şu alıntı sözünü ettiğim bu duruma açıklık getirmektedir. "Müslümanların beyan ettiği her fikir Sünnet'ten, Sünnet Kur'an'ın; Kur'an ise Allah'ın isim ve sıfatlarının bir açıklamasıdır."⁵⁷

İslam düşüncesinde epistemolojiye dair belirleyici bir role sahip olan Şâfiî'nin geçmişe dayandırılmayan hiçbir delilin delil olarak kabul edilemeyeceği şeklindeki yaklaşımı, kendisinden sonraki ulemayı da ciddi anlamda etkilemiştir.⁵⁸ Konuyla ilgili olarak fikhî yönteminde belirlemiş olduğu esastan hareketle *istihsanı* reddederken şöyle bir temellendirme yapmaktadır: "Hiç kimse istihsana dayanarak bir şey söyleyemez. Çünkü istihsana dayanarak hüküm veren, "geçmiş bir örneğe" dayanmaksızın bir hüküm ihdas etmiş olur."⁵⁹ Dolayısıyla başta fıkhnın alanında olmak üzere diğer İslamî ilimler için de *fer'in asla döndürülmesi* olarak ifade edilen ve herhangi bir konuda hüküm ikame etmek ya da bir izahat yapabilmek için geçmişten mutlaka bir delil getirmek gerektiği neticesine ulaşılmıştır. Bu sayede toplumsal değişim ve gelişim ile farklı alanlardaki bilimsel yeniliklere rağmen, yenilikleri geçmiştekilere kıyas edebileceği temeller araştırmakla sınırlandırılmış bir yöntem/akıl belirlenmiştir. Tedvin dönemi ile birlikte ve Şâfiî'nin genel çerçevesini çizdiği bu epistemoloji, kendisini takip eden fakihler tarafından sürdürüldüğü gibi, kelâmî alanda özellikle ebu'l-Hasan el-Eş'arî tarafından kelâma uygulanmıştır.⁶⁰

Bu etkileşim veya benzeşimi, diğer İslamî disiplinlerde olduğu gibi kelâmda da görmek mümkündür. Örnek olarak işaret etmek gerekirse; hilafet bahsinde yapılan değerlendirmelere bakmak yeterlidir. Sünni düşüncede Eş'arî'nin, dönemin Şii hilafet teorisine karşı *el-İbane*'de imamet bahsini ele alırken, ilk dört halifenin iş başına geliş biçimlerini anlatmakta, kitap, sünnet, icma ve kıyas esaslarının tamamını işletilmekte ve bunun sonucunda imametlerinin sahih olduğunu ifade etmektedir.⁶¹ Bu yaklaşımla birlikte Müslümanların gerek inanç ve gerekse sosyal alana dair yaptıkları değerlendirmelerde, yaşadığı dönemde yeni yeni İslam toplumuna etki eden Yunan düşünce ve felsefesinin bir açıklama aracı olarak kullanılmayacağını söylemektedir. Kelâma karşı takındığı olumsuz tutum nedeniyle, başta *halku'l-Kur'an* olmak üzere, pek çok alanda yapılan tartışmalara dair, yukarıda işaret ettiğimiz temel delillendirme yöntemlerinin dışında başka bir delillendirme yapılmasının doğru olmadığını esas olarak belirlemiştir.⁶² Bu yaklaşımıyla Şâfiî, inanç veya fıkhıa dair bir konuda felsefe ve bu felsefeyle ilişkilendirilebilecek bir ilimden yararlanmanın

53 Emin, *Fecru'l-İslam*, 218-219.

54 Ahmet Erkol, "Kelâm İlminde Kıyası'l-Ğaib ala's-Şâhid Metodunun Kullanımı", *Ekev Akademi Dergisi*, 8/20 (Yaz 2004).; Saadet Altay, "Kelam ilminin Yeniden İnşası Bağlamında Fazlur Rahman'ın Kelam Eleştirisi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 2/25(Aralık 2021), 862.

55 Muhammed Âbid Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000), 266-267.

56 Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Muhammed Seyyid Giylani (İstanbul: Kültür Yayınları, 1985), 25.

57 Şâfiî, *er-Risâle*, 14-15.

58 Georg Makdisî, "Şâfiî'nin Hukuk Teoloji Anlayışı", *Sünnî Praadigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, haz. M. Hayri Kırbaçoğlu (Ankara: Kitabiyat, 2000), 44.

59 Şâfiî, *er-Risâle*, 17.

60 Ahmet Erkol, "Eş'arî Dönemi Arap Düşünce Biçimi ve Eş'arî Düşüncesinde Şâfiî'inin Etkisi", *Marife* 3/2 (Güz 2003), 165-184.

61 ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbane an Usûli'd-Diyâne*, Thk. Beşir Muhammed Ayûn (Dımaşk: Mektebetu Dâri'l-Beyân, 1993), 168-171.

62 Fahrüddin Râzî, *Menâkıbu'l-İmamı's-Şâfiî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sika (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1993) 65.

doğru olmadığını belirlemektedir.⁶³ Erken dönemde Şâfiî tarafından sistematize edilen bu yaklaşım biçimi, özellikle sünî düşüncüyü biçimlemiştir. Belirlenen bu teori sadece teorik anlamda İslam düşüncesini etkilemekle sınırlı kalmamış, toplumsal yaşamı da önemli oranda şekillendirmiştir.

Gerek Kur'an'ın anlaşılması noktasında ve gerekse sosyal yaşamda ortaya çıkan yeni sorunlara cevap bulmada takip edilen bu usul ve esasların yaygın kabul görmesi ve kültüre egemen olması, sonuçta bir mesaj olma vasfını hâiz Kur'an metninin, dilsel anlam alanından, kutsal bir metin sıfatıyla semiyotik anlam alanına transfer edilmesine yol açmıştır. Kur'an'ın kutsal, dilinin de ezeli ve Allah'a ait olduğu tarzındaki anlayışla irtibatlandırıldığında, kültür tarihimizin bazı dönemlerinde önceliğin, dil ve söylem itibarıyla anlaşılabilir bir beşerî hitap olma vasfını taşıyan hadislere tanınmasının sorumlusu da büyük ölçüde bu anlayış olmuştur.⁶⁴ Bununla birlikte metne parçacı yaklaşım sonucu kültür canlılığını sürdürememiştir. Dinî geleneğimizde metinle olgunun birbirinden koparılmasının sebeplerini, kültürel mirasın hemen bütününde gelenekçi eğilimlerin hâkim olmasında ve onların sosyal ve siyasal olguya hâkim güçleri desteklemesinde bulmak mümkün olduğu gibi, çağdaş kültürdeki ve özellikle resmî-dinî söylemdeki metin-olgu kopukluğunun da her ne kadar şartlar değişmişse de benzer sebeplere bağlı olduğunu görmekteyiz. Bu durumun temel nedeni; metinle olgunun birbirinden koparılmasıdır. Ayrıca gelenek olguya hâkim kılınmış ve dîni söylemler de bu yaklaşımın desteklenmesinde kullanılmıştır. Değerlendirmelerine tarihsel bir meşruiyet kazandırmak ve başkaları tarafından tartışma konusu yapılmasını yasaklayan bir kutsallığın sağlanması neticesinde tarih ve toplum adeta dondurulmuştur.⁶⁵ Bunu sağlayan temel etmen ise *ed-Din* ile *dini düşüncenin* aynılaştırılmasıdır. Bu düşünce biçimi ile insanî olanla ilahî olan özdeşleştirilmiş ve insanî, tarihsel olana bir kutsallık sağlanmıştır. İslam düşünce tarihinin uzun dönemler boyunca birbirini tekrarlayan metinler haline gelmiş olması, haşiye ve şerhler biçiminde eskiye ait olanın anlaşılması biçimine bürünmüş olması bu yaklaşımın doğal bir neticesi olsa gerek.

4. Geçmişe Ait İnanç ve Kültürün Günümüz Müslüman Toplumunu Biçimlemesi

Tedvin dönemi sonrasında, geçmişe referans verilmeden hiçbir düşünce ve değerlendirmenin kabul görmemesi şekline evrilen Müslüman kültür atlası, kendisini bu noktaya getiren hususlara bakıldığında en temelde vahye/nassa yaklaşım biçiminden kaynaklandığı görülecektir. Buna göre vahyin temel hedefi muhatabına, değerler sistemi olarak ifade edilebilecek, genel kurallar bütününden oluşmuş bir standart hayatı sunmak ve Allah'tan insana *Mûbin* olarak ifade edilmiş bir *beyan* iken sonraki dinî düşünce, insan tarafından Allah'ın zatına doğru gerçekleştirilen bir yükselme hareketine dönüşmüştür. İlk İslam toplumu, öncelikli hedefini, Kur'an metninin verilerine adapte olmak biçiminde hayata geçirmeyi hedeflemişken, İslam coğrafyasının genişlemesi ve devletleşme ile birlikte, bir yanı sıra kendi iç yapısını güçlendirme, diğer tarafta ise yayıldığı yeni coğrafyada mevcut iktidar güçleriyle ekonomik, sosyal ve siyasal açıdan rekabet etme şekline dönüşmüştür.⁶⁶ Söz konusu döneme ilişkin iki yaklaşım biçiminin devrede olduğunu görmekteyiz. Aklî kriterleri esas alarak metni anlamaya çalışan ve bu sebeple de Kur'an metnini, *mahluk bir fil* olarak kabul ederek, bu metnin muhatabını ve öğretinin hedefi olma vasfını taşımasından dolayı *insan* üzerinde yoğunlaşırken, hitabın kendisinden ziyade, hitapta bulunan muhatabın üzerinde yoğunlaşmak suretiyle ilahî hitabın ezeliğini savunan Eş'arî yaklaşımda Zât-ı İlahî'nin bir sıfatı olarak algılanmasında kendisini göstermiştir.⁶⁷ Bu iki temel yaklaşım biçimi İslam düşünce tarihinde Mu'tezile ve Eş'ari sistemi olarak varlığını sürdürmüştür. Eş'ari düşüncüyü ve dolayısıyla Müslüman toplumunun çoğunu etkileyen en önemli isimlerden birisi hiç şüphesiz Gazzâlî'dir. Gazzâlî'nin şahsında şekillenen Eş'arî bir sûfî kişilik, insanın yeryüzünde varoluş sebebinin ahiret mutluluğu ve bu hedefe ulaşmak için de dünyada zühtle ve yalnızca Allah'a bağlanıp O'nun dışındakileri dışlamakla mümkün olabileceği şeklinde formüle edilmiş bir yaklaşım tarzıdır.⁶⁸ Bu düşüncesinin bir yansıması olarak da *İhya'u Ulumu'd-din* isimli eserini kaleme almış, yazıldığı günden bu yana sünî Müslüman coğrafyasının belki tamamında en yaygın olarak okunan ve kendisine değer biçilen bir eser olmuştur. Gazzâlî'nin *ihya* anlayışı, günün problemlerini halletmek için geçmişe dönmenin gerekliliğini savunan bir varsayım üzerine kuruludur.⁶⁹ Bu varsayıma göre, içinde bulunulan dönem, fesat, za'fiyet ve dinin asıl ölçütlerinden sapmaya örnek teşkil ederken; geçmiş ise, parlaklığın, temizliğin,

63 bk. Râzî, *Menâkıbu'l-İmamı's-Şâfiî*, 95.

64 Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı (Ankara: Kitabiyat, 2001), 126-127.

65 Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 129.

66 M.G.S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, çev. Ercüment Karataş (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 1/129-130.

67 Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, 1/197-206.

68 Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, Ravdetu't-talibîn ve umdetu's-sâlikîn, *Mecmû'atu Resâil* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1994), 2/20-21.

69 bk. M.M.Şerif, *İslam Düşünce Tarihi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990), 2/261.

saflığın ve vahyin pratize edilmesinin örneğini temsil etmektedir.⁷⁰

İslam kültür tarihinin kahir ekseriyeti özellikle de Eş'arî çizginin temsil ettiği düşünce tarzı hitaba yaklaşımda metnin hedef ve gayesini anlama yerine, hitabın sahibinin yani Zât-ı İlahî'nin bizzat kendisinin anlaşılmasına dönüşmüştür. Kur'an'ın yapı ve işlevine yönelik bu dönüştürme ameliyesi, bir taraftan Eş'arîlerin ilahi kelâm anlayışına, diğer taraftan Zât-ı Mutlak'la kucaklaşıp O'nda fena olmaya ulaşmak için Gazzâlî'nin şahsında sûfi bir anlayışa bürünmüştür.⁷¹ Bunun sonucunda vahyin amacı, artık bir toplumun tesis edilmesi olmaktan çıkmış, aksine metnin şifrelerini ve sembollerini çözümlenerek Allah'a ulaşma şeklini almıştır.⁷² Doğal olarak bu yaklaşım biçimine göre insan canlı ve devingen toplumun bir parçası olmaktan çıkarılmış, tek başına yaşayan mistik, hiçbir şeye güç yetiremeyen ve iradesini kullanamayan aciz bir varlık olarak kabul edilmiştir.⁷³ Özellikle sufizmin egemen olduğu anlayışta insanın hayatı Zât-ı Mutlak'a ulaşma yönünde bir yolculuğa, dünya ise bu yolculuğa ait bir konaklama yerine dönüşmüştür.⁷⁴ Bu anlayışın sonucu olarak toplumda adalet, özgürlük ve barışı inşa etme yerine, insanlardan uzaklaşıp sırf ritüellerle meşgul olmak en üstün değer olarak kabul edilmiştir.⁷⁵ Gazzâlî'nin özellikle felsefeye karşı verdiği mücadele, kendisinden sonraki Sünnî ulema tarafından da sürdürülmüştür. Bu da aklı olandan uzaklaşmayı ve geleneği ulaşılmaz en iyi olarak nitelemek suretiyle, önceden çerçevesi çizilmiş düşüncelerin dışına çıkmamayı sağlamıştır. Gazzâlî'nin ölümünden yaklaşık bir asır sonra felsefeye ilgili İbn Salah (ö.643/1245)'ın yaptığı şu değerlendirme, Gazzâlî'nin felsefeye ve aklî olana karşı verdiği mücadelenin nasıl etkili olduğu ve bunun yansımalarının nasıl devam ettiğinin bir ifadesi olarak gösterilebilir:

“Felsefe saçmalık ve çürümüşlüğüün kaynağı, şaşırılmışlığın ve sapıklığın sebebi, dinden çıkmanın ve zındıklığın odağıdır. Felsefeye ilgilenen kişi, kat'i deliller ve burhanlarla desteklenmiş olan tertemiz şeriatın güzelliklerine kör kalmıştır. Onu öğrenen veya öğretenler, rezillığe ve mahrumiyete uğramışlardır. Bu kimselerden şeytan bile çekinir. Dolayısıyla, devlet başkanı, müslümanları bu uğursuzların şerrinden kurtarmalı, bunlar medreselerden uzaklaştırılmalı, bunların ilgilendiği sahalarla uğraşanlar cezalandırılmalıdır. Filozofların düşüncelerine sahip olan kişiler; fitnelerinin kurutulması, filozofların ve düşüncelerinin izlerinin ortadan kaldırılması için kılıçla tövbe arasında bir tercih yapmak zorunda bırakılmalıdır.”⁷⁶

Toplumların gelişim ve geriliklerinin pek çok nedeni olduğu bilinen bir durum olmakla birlikte, toplumları çöken en temel yaklaşımın akıldan uzaklaşması ve Allah'ın doğa ve toplumlar için belirlemiş olduğu temel yasalara aykırı bir şekilde hareket etmeleridir. Müslüman toplumların tarihsel düşünce seyrine bakılırsa 12. yüzyıl ile birlikte hızlı bir çöküşün gerçekleştiği ve sürekli bir şekilde bu gerilemenin derinleştiği görülecektir. Burada ortaya çıkan bu geriliği sadece Gazzâlî, İbn Salah veya daha sonraki ulemanın yaklaşımlarıyla gerçekleştiğini söylemek istemiyorum ancak toplumların ilerlemelerini sağlayan en temel etkenin de o toplumun ilim insanları ve aydınlarınca gerçekleştiğine de işaret etmek gerekir. Dolayısıyla İbn Salah'ın felsefi değerlendirmelerin altında aklî olana karşı verdiği bu savaş, bugün nihayetinde içinde bulunduğumuz epistemolojik yaklaşımı, felsefeye düşmanlığı, akıldan uzaklaşmayı ve nihayetinde Müslüman coğrafyasının yaşadığı sosyal sonucu doğurmuştur. Bu sonuca götüren pek çok siyasal ve sosyal etkenin olduğu tartışılmaz bir gerçekliktir ancak bunların nedenlerine dair sağlıklı bir tartışma zemini oluşturulmadan mevcut durumun değişimine dair bir beklenti içinde olmak da doğru değildir. Yukarıdan beri ifade etmeye çalıştığım temel iddia, İslam'ın erken döneminde belirlenmiş standartların bütün ilim alanlarına ve sosyal yapıya teşmil edilmesi ve bunların kutsanmasıdır. Geçmişe ait olan değerlendirilirken kutsamadan, yüceltmeden ve aynı zamanda düşük görüp yok saymadan ele alınmalıdır. *Kuddûs* olan sadece Allah ise, insana ait veya her türlü insanî yorum ve değerlendirmenin de insanî alan içinde görülmesi gerekmektedir. İslam kültür ve düşünce tarihinin oluşum biçimine bakıldığında durumun hiç de böyle olmadığı çok net görülmektedir.

Kültür ve düşünce tarihinin nasıl bir seyir izlediğini anlamak için sadece Şâfiî'nin şahsında somutlaştırılan kriterlere/prensiplere bakmak yeterlidir. Buna göre Şâfiî'nin fıkıh için standart hale getirdiği temel prensipler, İslamî ilimlerin bütün alanlarına teşmil edilmiştir. Dolayısıyla Şâfiî'nin 2. yüzyılın sonları 3. yüzyılın başında belirlemiş olduğu bu temel prensipler, kendisinden sonra gelen Şâfiî fakihlerin yanı sıra kelâmcıların da kendi yöntemlerine uyarlayarak sürdürdüklerini görmekteyiz. Tedvin sırasında belli isimlerle, İslamî ilimlerde takip edilmesi gereken usul

70 Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 293-295.

71 Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, “er-Risaletü'l-leduniyye”, *Mecmû'atu Resâil*, 3/65.

72 Gazzâlî, *er-Risaletü'l-leduniyye*, 65.

73 Saadet Altay, *Sosyal Kelam Açısından Yoksul mahallelerdeki kadınlarda Dini düşünce ve Bu Düşüncenin Sosyal Yaşama Yansımaları (Diyarbakır Örneği)* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023), 241-248.

74 Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, “Mi'râcu's-Sâlikîn”, *mecmuatu Resail*, 1/59.

75 Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 308.

76 İbn Salah eş-Şehrezûrî, *Fetâvâ ve mesîlu İbn Salâh*, thk. Abdu'l-Mu'tî Emîn Kala'ci (Beyrut: Dârü'l-Maa'rife, 1986), 209-211.

ve esasların belirlenmeye çalışılması şüphesiz önemli ve değerlidir ancak belirlenen bu esasların sonraki çağlarda geliştirilmemesi, zamanın ruhuna uygun hale getirilmemesi sonucunda yaratıcı düşünceyi öldürmüş, bütünüyle taklide yönelmesine ve geçmişte yazılanlarla yetinilmesine yol açmıştır. Bu durumun doğuracağı sonuçları erken denilebilecek bir zamanda İbn Haldun (ö.808/1406) şöyle dile getirmiştir:

“İnsanlar bu dördünün (Maliki, Ebu Hanife, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel) taklidiyle yetinir olmuştu. Bunların dışındaki taklidi zaman içinde kaybolmaya yüz tutmuş ve ulema, ihtilaf kapı ve yollarını kapatmış. Çaresizlik iddiasında bulunarak halkı bu mezhepleri taklit etmeye çağırmışlardı. Herkes kendi mezhebini taklit etmeliydi. Her imamın mezhebi onun takipçileri nezdinde ilme dönüştüğünde mezhep müntesipleri için içtihat ve kıyas yolu da kapanıyordu. Onlar da mezhep imamlarının dayandığı usule başvurarak şüpheli ve karışık meseleleri teorik olarak açıklama ve ayırma ihtiyacıyla karşılaşmışlardır. Bu iş çok derin bir melekeyi gerektiriyordu. Mezhep mensuplarından ancak melekeye sahip olanlar teorik çalışmaya girişebiliyorlardı. Bu konu, o dönemin fıkıh ilmiydi.”⁷⁷

İbn Haldun'un işaret ettiği fikhî alandaki bu taklit ve donuklaşmış hal diğer İslamî İlimlerde de benzer şekilde cereyan etmekteydi. Kelâm ilminde Gazzâlî'nin, Eş'arî mezhebinin konularını ele almada takip ettiği cedelci yöntemi sürekli kılmasıyla ve müteahhir kelâmcıların da onu izlemeleriyle hakim olan bu yöntem, sonunda taklitte donup kalmaya yol açmıştır.⁷⁸ Eş'arîlik resmi öğreti haline getirilmiş, diğer mezhep mensupları da benzer bir tutum içine girmişlerdir. Özellikle *ilahî irade* konusu, katı bir şekilde teslimiyet olarak değerlendirilmiş, nedensellik yasası kesin bir şekilde reddedilmiştir. Müteahhir dönemi kelâmcıları felsefeye değer vermemiş, bu dönemde kelâmın kendisi felsefe olmak istemiştir. Bu durum da doğal olarak düşüncede donukluğa yol açmıştır. Kelâmcıların içine düştükleri bu taklit ve donuk halden kurtuluş adına yapılan bazı çabalar sonuçsuz kalmış, ele alınan konular da sadece geçmişte tekrarlama ve onu takip etme şeklinde olmuştur.⁷⁹ Bu nedenledir ki geçmişten bugüne İslam tarihi veya İslam kültürü adına yapılan aktarımlar, ağırlıklı olarak *fırkalar*, *tabakalar* ve *makaleler* tarihidir. Bir başka ifadeyle bir inşa tarihi değil, bir ihtilaflar tarihidir. Bu kültürel aktarımlar, tarihin bir dönemiyle sınırlanma yerine günümüzde yeniden üretilerek tekrarlanmaya devam edilmektedir. Sözü edilen kültür yeniden üretilirken her bir düşünce grubu kendisi için elverişli olanı almakla yetinmekte, kültürü alma aşamasında öylesine yanlışlıklar yapılmaktadır ki rivayetlerin bilimsel ve ideolojik içeriklerine de zarar verilmektedir. Bu durumun bir neticesi olarak kültür ve düşünceler, üretildiği ortamlardan koparılmakta ve çeşitli zorlamalarla asıl konuluş amaçlarının dışına çıkarılmaktadır.

Günümüz dünyasında bilimsel araştırmalara dair geliştirilen muazzam bir müktesebat ortadayken, özellikle ilahiyata dair alanlarda bunların görmezden gelinmesi, geçmişte tekrar ve tekrar ederken de yüceltme ve kutsama biçimiyle ele alınması, düşüncede donukluğu getirdiği gibi, toplumsal çürümeyi de beraberinde getirmektedir. Bilinmelidir ki tabiatla durağan hiçbir şey yoktur ve tabiatla yerinde duran her bir şey bir süre sonra kokmaya ve çürümeye başlar. Bu doğal yasa toplumsal yasa olarak da işlev görmektedir. Dolayısıyla düşünce ve sosyal yaşamda Müslüman toplumunun ileriye taşınabilmesi için bu genel yasaya uygun bir tutumun içine girilmelidir. Bu yenilenmeyi sağlarken, referans alınması gereken öncelikli olarak evrensel yasaları belirleyen Kur'an ve bu çerçevede bilimin ve aklın verileri olmalıdır. Bununla birlikte geçmişin çok yönlü tecrübeleri de şüphesiz çok önemlidir ve toplumsal kültürel mirasa sahip çıkılmalıdır. Burada kısaca yapacağımız değerlendirmede bu kültürel mirası devralırken dikkat edilmesi gereken hususlardır.

5. Tarihi Dönem ve Şahısları Yüceltme Yerine Hakikatin Merkezileştirilmesi ve Kur'an'ın Akla Çağırısı

Hız. Peygamber'in kendisinden önce gönderilen elçilerin toplumlarına ilettiklerini temel inanç umdeleri olarak tekrar hatırlatmasını ama sosyal yaşama dair yepyeni bir çağrıyla gelmiş olmasını öncelikle hatırlatmak gerekir. Bu nedenle Kur'an bir anlamıyla da *hatırlatma/tekrarlama* anlamında kendisini *Zikir* olarak isimlendirmiştir. Zira Kur'an'ın ifadesiyle “De ki: ‘Ben elçilerin ilki değilim ve ben de, bana ve size ne olacağımı bilemem. Sadece bana vahyolunana uyuyorum. Çünkü ben sadece bir uyarıcıyım.’”⁸⁰ Yani peygamberin bildirdikleri ilk defa onun tarafından bildiriliyor değildi. Burada işaret edilmesi gereken bir başka husus da, şayet geçmişe ait olanla yetinmek mümkün olsaydı, tarihin farklı dönemlerinde yeniden peygamberlerin gönderilmiş olması ve ayrıca her topluma yeni bir şeriatın tanzim edilmiş olması da anlamsız olurdu. Oysa Kur'an bu durumu izah sadedinde her topluma kendi sosyal ve

⁷⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/511-512.

⁷⁸ bk. Ahmet Erkol, “Kelâmî Bilgi Yöntemi olarak Cedel ve Cedel Yöntemini Kullanmada Eş'arî Örneği”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2002).

⁷⁹ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 467.

⁸⁰ el-Ahkâf 46/9-10.

kültürel yaşam biçimlerinin de dikkate alındığı farklı yasalarla kuralların belirlenmiş olduğunu ifade etmiştir. Vahyin bu yaklaşım biçimi, toplumların dinamik oluşlarının bir başka ifadesidir. “Biz her biriniz için (farklı) bir sistem ve (farklı) bir hayat tarzı belirledik. Eğer Allah dileseydi, hepinizi bir tek topluluk yapardı: ama indirdikleri aracılığıyla sizi sınamak için (başka türlü diledi). O halde hayırlı işlerde yarışın! Hepinizin dönüşü Allah’adır. O zaman Allah, ayrılığa düşüğünüz şeyleri size gösterecektir.”⁸¹

Ayette ifade edilen şir’a ve *minhâc* kavramları tarihsel ve toplumsal olarak değişim ve gelişimi işaret etmesi açısından oldukça önemlidir. Şir’a; Kur’an’da bir topluluğun sosyal ve manevi refahı için gerekli olan hukuk sistemini göstermek için kullanılırken, *minhâc* terimi ise, genellikle soyut anlam taşıyan *açık yol* yani *hayat biçimi* anlamındadır. Peygamberler tarafından te’sis edilen belli bir hukuk sistemi şir’a ve tavsiye edilen hayat biçimi *minhâc*, zamanın ihtiyaçlarına ve her toplumun kültürel gelişmesine bağlı olarak değişir.⁸² Temel bir prensip olarak Kur’an, toplumsal çeşitliliği ve tarihsel gelişimi esas alarak belirlemelerde bulunur. Tabiatta ve sosyal alanda bu çeşitlilik ilahî yasanın bir gereği olarak belirlenmiştir. Bu nedenle ilahî yasaya aykırı bir şekilde toplumu belli bir dönemle veya tarihin belli bir zamanıyla sınırlayan her türlü yaklaşım tarzı, esas itibarıyla bu yasalara aykırı hareket anlamına gelmektedir. Daha önceki peygamberlerin kıssalarında vurgulandığı gibi Hz. Peygamber’in verdiği mücadelede de kendisine karşı geliştirilen en büyük itiraz; ataların üzerinde bulunduğu inanç ve hayat anlayışına aykırı olduğu tezidir. Bu nedenle de peygamberliğini reddetmenin temel gerekçesi olarak önceki atalarının dinlerini, inanç ve kültürlerini sürdürmede ısrar etmeleri idi. Kur’an bu körü körüne ataları taklide karşı adeta bir savaş açmıştır ve bir devrim gerçekleştirmiştir. Makalemizin temel örgüsü, bu mücadelenin başlangıçtan bugüne nasıl bir seyir izlediğini anlama çabası ile birlikte, atalardan kasıt, sadece peygambere karşı *atalar kültüne tapınma* olarak ifade edilen yaklaşımın belli bir dönemle sınırlı olmadığı, bu yaklaşım tarzının bir tutum olduğu ve bu duruma uyan her türlü mülahazaya karşı esasen Kur’an’ın mücadele ettiğiidir. Şunu ifade etmek önemlidir: ‘Atalar kültüne karşı akıl ve bilim’in esas alınmadığı her yaklaşım biçimine karşı Kur’an savaşım vermiştir ve vermektedir. Konuyla ilgili Kur’an’da benzer ifadelerle onlarca ayet mevcuttur, bunlardan sadece birkaç tanesine yer vermeye yetineceğiz.

“Ey insanlar! Yeryüzünde meşru ve iyi ne varsa ondan nasibinizi alın ve şeytanın izinden gitmeyin: Zira o sizin apaçık düşmanınızdır, sizi yalnız kötülük işlemeye, iğrenç ve çirkin işler yapmaya ve hakkında bilgi sahibi olmadığınız şeyleri Allah’a isnad etmeye çağırır. Ama onlara, “Allah’ın indirdiğine uyun!” denildiğinde bazıları: “Hayır, biz [yalnız] atalarımızdan gördüğümüz [inanç ve eylemlere uyarız!” diye cevap verirler. Ya ataları akıllarını hiç kullanmamış ve hidayetden nasip almamış iseler? Böylece, hakikati inkara şartlanmış olanların durumu, çobanın haykırışını işiten ama onu yalnız bir ses ve çağrı şeklinde algılayan sürünün durumuna benzer. Onlar sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler: zira akıllarını kullanmazlar.”⁸³ Ayetteki temel vurgu peygamberin hakikat çağrısına karşı, cevap olarak kendilerinden önceki atalarının inanç ve düşüncelerine bağlılıktır. Sadece atalarının değerlerini gerekçe göstermelerine karşın Kur’an, onların bu yaklaşımlarını aklını kullanmadıkları için hakikati işitmeyen sağırlar, gerçekleri görmeyen körler ve sırf inatları sebebiyle öncekilerini taklit etmelerinden dolayı da düşünce geliştiremeyen dilsizler olarak nitelmiştir. Ayette işaret edilen bir başka husus ise dinî ve itkadî mahiyette prensip belirleme ve değerlendirme yapma hakkının sadece atalara ait kılınmasının yanlışlığı ve yalnızca geçmişten kaynaklanması dışında bir anlamı olmayan geleneklere dinî bir geçerlilik yüklemenin de başka bir sapma olduğudur.

“Ama hakikati inkara şartlanmış olanlar, kendi uydurdukları yalanları Allah’a yakıştırırlar. Ve onların bir çoğu akıllarını asla kullanmaz: Zira onlara, “Allah’ın indirdiğine ve elçisi’ne gelin!” denildiğinde, “Atalarımızdan gördüğümüz inançlar ve fiiler bizim için kafidir” diye cevap verirler. Ya ataları hiçbir şey bilmeyen ve doğru yoldan uzak kimseler idiyse de mi? Siz ey imana ermiş olanlar! Siz [yalnız] kendinizden sorumlusunuz: Sapıklığa düşenler, eğer doğru yolda iseniz, size hiçbir zarar veremezler. Hepinizin dönüşü Allah’a olacaktır: Ve o zaman Allah, size [hayatta] yapmış olduğunuz her şeyi bildirecektir.”⁸⁴ Geçmişten bugüne belki de değişmeden devam eden ve toplumları kendi yaşadıkları gerçeklikten uzaklaştırarak, tarihin belli dönemlerini ve kimi toplumları kutsallaştırarak, ulaşılması neredeyse imkansız gibi sunulan bu yapılara ulaşmayı temel bir hedef olarak öne sürmeleridir. Kendilerine yapılan çağrıya karşı verdikleri cevap; atalarının üzerinde bulunduğu inanç ve hayat tarzının yeterli olduğu şeklindedir. Ayetteki çarpıcı vurgu; ‘ya ataları hiçbir şey bilmeyen ve doğru yoldan uzak kimseler ise.’ Zamanın önceliği veya sonralığının esasen çok fazla bir değer ifade etmediği, önce geçmiş olanın bir ön kabul olarak *iyi* veya *kötü* şeklinde nitelendirilmenin temel bir hata olduğu, zaman ve mekandan belki de bağımsız bir şekilde, dile getirilen inanç biçimi veya sunulan hayat tarzının bizatihi kendisinin akıl ve tecrübenin yanı sıra, temel evrensel değerler ve bilimin temel

81 el-Mâide, 4/48.

82 Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı*, 1/268.

83 el-Bakara, 2/168-172.

84 el-Mâide, 5/105-106.

kabulleri doğrultusunda değerlendirilmesi gerektiğinin Kur'an tarafından temel bir prensip olarak belirlenmiş olmasıdır. Çok temel bir başka vurgu da birey olarak her bir ferdin kendisi olarak var olduğu, hitaba muhatap kılınması sebebiyle kendisine bir anlam yüklenmiş olduğu ve buna karşın her bir ferdin de bu sorumluluğa sahip çıkması gerektiği ile birlikte, kendisine verilen aklını kullanmasının temel insani bir haslet olduğu da vurgulanmıştır. Dolayısıyla yalnızca öncekiler tarafından dile getirilmiş diye bir inanç biçiminin veya kültürün doğru olarak kabul edilmesinin, insanî gelişmişlikle bağdaşmadığına da vurgu yapmış olmaktadır.

İnsani gelişim evresinde, bu gelişimini engelleyen çok temel faktörlerden birisi geleneği ve geçmişi yüceltmedir. Kur'an bu duruma işaretlerle sosyolojik bir prensip belirler: “Ve [bunun içindir ki] ne zaman utanç verici bir iş işleseler, “Biz atalarımızı da bu işi yapar bulduk; hem, Allah emretmiştir bunu bize” derler hemen. De ki: “Bakın, Allah asla utanç ve tiksinti veren işleri emretmez. Siz, yoksa hakkında hiçbir şey bilmediğiniz bir şeyi mi Allah’a yakıştırıyorsunuz?” De ki: “Benim Rabbim [yalnızca] doğru olanın yapılmasını emretmiştir; ve [O sizden] kulluğunuzu göstermek üzere girdiğiniz her türlü eylemde bütün varlığınızı ortaya koymanızı ve içten bir inançla yalnız ve sadece O’na bağlanarak kendisine yalvarıp yakarmanızı ister.”⁸⁵ Dinî bir söylemle topluma hitap edenler, geçmişten bugüne aynı argümanı kullanmışlardır. İnanç biçimi olarak dile getirdikleri ve insanların önüne bir değer olarak sundukları her ne ise, bunun tanrısal bir buyrukla ifade edilmiş olduğu ve buna karşı itirazın doğrudan yaratıcıya karşı isyan olduğu iddiasıyla, kendilerini ve söylediklerini toplumlara kabul ettirmek istemişlerdir. Kur'an'ın farklı yerlerde dile getirdiği ve farklı toplum ve dönemlere ait peygamber kıssaları, özü itibarıyla bunu anlatmaktadır. Toplum sundukları şeyler ne kadar akıl dışı ve ahlak dışı olsa da bunu tanrının bir buyruğu olarak sunmaya çalışmışlardır. Toplum nezdinde kendi söylem ve eylemlerinin geçerli olmasını sağlamak amacıyla yaratıcıya iftira etmekten ne geçmişte ne de günümüzde geri durmamışlardır. Peygamber zamanında doğrudan peygambere karşı çıkmada dile getirilen argüman; Hz. Muhammed'in getirdiklerinin atalarının dini inançları ve onların yaşam biçimlerine karşı olduğu şeklinde idi. Kur'an'ın buna karşı verdiği mücadele ve geliştirmiş olduğu karşı argümanlar sadece İslam öncesi müşrik anlayışa karşı dile getirilmemiş, bununla birlikte zaman üstü temel prensip olarak bunları belirlemiştir. Buna göre, bir düşünce biçimine karşı çıkarken sadece önceki atalara, ya da geleneğe aykırı diye reddetmenin akla aykırı bir tutum olarak vurgulanmıştır.

Tarihin ve tecrübelerin birey ve toplumların gelişimindeki etkisi tartışılmaz bir sosyal olgudur. Aynı zamanda tarihin ve toplumların devingen olduğu gerçeğini yadsıyarak, inancı ve sosyal olanı belli tarih ve toplumlarla sınırlamak da tabiatın işleyişine, temel biyoloji, fizik ve sosyal yasalara da aykırı bir davranıştır. Kur'an, muhatabına bu durumu hatırlatırken hitabın zamana ve toplumlara bağlı olarak farklılaştığının bir örneği olarak, pek çok farklı dönemlerde ve farklı yasalarla peygamber gönderilmiş olduğunu ve bunların yaşamlarından ve ilgili toplumların inanç ve yaşam biçimlerinden kesitler sunmaktadır. Bütün bu anlatımlarda genel bir tutumun örneği olarak şunu ifade etmektedir: “Mesajlarımız onlara bütün açıklığıyla aktarıldığında, [hakikati inkara şartlanmış olanlar birbirlerine,] “Bu (Muhammed) sizi atalarınızın taptıklarından vaz geçirmeye çalışan biridir sadece!” derler. Ve “Bu [Kur'an, insan tarafından] uydurulmuş bir safsatadan başka bir şey değildir!” derler. Ve hakikati inkara kalkışanlar, hakikat kendilerine ulaştığında, onun için, “Bu, büyüleyici güzel bir sözden başka bir şey değil!” Yoksa biz, bundan önce, kendilerine, hâlâ sıkı sıkıya sarıldıkları [aykırı] bir vahiy mi gönderdik! Hayır! Ama şöyle derler: “Biz atalarımızı (belli) bir inanç üzerinde bulduk ve ancak onların izinden giderek doğru yolu buluruz!”⁸⁶

Toplumların karşılaştıkları her yeni inanç ve söyleme karşı geliştirilen ortak söylem budur. Bu yaklaşım biçimi salt İslam öncesi peygamberin çağırısına karşı geliştirilen bir itirazla sınırlı kalmamıştır, aksine peygamber sonrası dönemde, özellikle belli düşünce kalıplarıyla şekillendirilmiş ve sekt haline gelmiş toplulukların genel yaklaşımlarına uymayan her türlü değerlendirme, öncekilerin söylemlerine aykırı olduğu iddiasıyla reddedilmiştir. Büyük oranda toplumsal refleks olarak ifade edilebilecek ve çoğunluğun tabii olduğu düşünmeden bağlandıkları değer yargılarıdır. Buna karşın Kur'an pek çok yerde çoğunluğun üzerinde bulunduğu inanç ve düşüncelerin yanlış olduğunu vurgulamaktadır. “Çoğunluk/çokluk tutkusu sizi helak etti”⁸⁷ çarpıcı ifadeler, insanlığın genel olarak çok olana meyiletme arzusuna bir eleştiridir. Ya da bir inanç veya düşüncenin çok büyük topluluklarca benimsenmiş olması tek başına onun doğru/iyi veya haklı olduğunun bir göstergesi olamaz. Aynı şekilde önceki ulema veya atalar tarafından dile getirilmiş ve gelenek haline gelmiş bir yaklaşımın da bundan dolayı doğru olarak nitelendirilmesi sağlıklı bir yaklaşım değildir. “İşte böyle: Biz, ne zaman, senden önce herhangi bir topluluğa bir uyarıcı gönderdiysek, halkın keyif ve haz peşinde koşan kesimi şöyle dediler: “Biz atalarımızı bir inanç üzerinde bulduk, biz ancak onların izinden gideriz!” [Bunun üzerine her peygamber] “Nasıl?” derdi, “Atalarınızı inanır bulduğunuzdan daha iyi bir kılavuz getirmiş olsam

85 el-A'râf 7/29.

86 el-Sebe' 34/43.

87 el-Tekâsur 102/1.

da mı?” Berikiler, buna, “Sizin mesajlarınızda bir doğruluk payı olduğunu inkar ediyoruz!” diye cevap verirlerdi.”⁸⁸

Bir bütün olarak hitabın hedefi; körü körüne taklit etmeyi reddetmek, her bir inanç, düşünce veya sosyal yaşama dair dile getirileni reddetmeden önce önyargılardan olabildiğince uzaklaşarak dinleyebilmek ve anlamaya çalışmaktır. “Onlar ki sözü dinlerler ve en güzeline tabi olurlar. Böyle davrananlar Allah'ın hidayetine mazhar olanlardır ve onlar akıl-iz'an sahibidirler.”⁸⁹ Dolayısıyla taklidi, körü körüne itaati değil, düşünüp değerlendirme yapmayı ve akılla hareket etmeyi emretmektedir. Akıl ile hareket etmeye yapılan vurgu belki de Kur'an'ın en temel vurgusudur. Sadece bu ayet bile esasen Kur'an'ın akla verdiği önem açısından yeterlidir: “Aklını kullanmayanların üzerine Allah rics/pislik yağdırır.”⁹⁰ Bugün Müslüman coğrafyasının üzerine neyin yağdığına akıl sahibi her bir insan bakmalıdır ve bu yağın ricsin neden yüzyıllardır yağmaya devam ettiğini tetkik etmelidir. *Gözünü, kulağını ve aklını hakikate/olguya kapatarak, kendisini geçmişin oluşturulmuş sahte dünyalarında yaşatmaya devam ettikçe, içinde bulunduğu bu yıkım giderek büyümeye devam edecektir. En basiti şunun anlaşılması lazım; sorumlu olabilmek için akıl sahibi olmak temel bir kriter ise bu sorumluluk bilinciyle hareket etmek için neden akıl devre dışı bırakılmaktadır? Esas itibarıyla Kur'an'ın işaret ettiği kendisinden önceki metinler ve en temelde Kur'an'ın kendi hitabı başından sonuna kadar, kulun kula kul olması veya başkasının kul edilmesine karşı bir savaşımdır. Onun en büyük mücadelesi her yönüyle insanın özgürleştirilmesi içindir. Hatta sadece insan değil, birlikte yaşadığı diğer varlıklarla birlikte özgürlüğünü muhafaza etmektir. Ne var ki bütün vahiy metinleri insanı özgür kılmak için çağrıda bulunurken, tarihin bütün dönemlerinde ve bugün de insan, yaratıcısı tarafından kendisine yapılan bu çağrıya karşı iktidarlara, güce, tanrı adına konuştuğunu iddia eden din adamlarına ve sair pek çok şeye köle olmak için adeta yarışmaktadır. İnsanın özgürlüğünden vazgeçişini ve iktidarla güce olan köleliğe kaçışını 1530-1568 yılları arasında Fransa'da yaşamış düşünür ve siyasetçi Etienne de la Boetie'nin Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev isimli eserinde dile getirdiği gibi, tarih boyunca birey ve toplumlar farklı saiklerle ve çoğu zaman kendi rızalarıyla özgürlüklerinden vaz geçmişlerdir. Buna karşın ilginç bir şekilde doğada hiçbir canlı kendi rızasıyla özgürlüğünden vaz geçmemektedir.*

“Eğer insanlar fazla sağır olmasaydılar, hayvanların onlara “yaşasın özgürlük” diye haykırdıklarını duyarlardı. Hayvanların birçoğu yakalandıkları anda hemen ölür. Örneğin, balık sudan çıkar çıkmaz yaşamını da yitirir; aynı biçimde ışığı terk eden bazı hayvanlar doğal bağımsızlıklarının yok olmasından sonra yaşamak istemezler. Eğer hayvanların kendi aralarında bir sıra ve üstünlük basamakları olsaydı, (kanımca) özgürlüğü soyluluk olarak kabul ederlerdi. En büyüğünden en küçüğüne tüm hayvanlar yakalanınca tırnaklarıyla, boynuzlarıyla, ayaklarıyla, gagalarıyla öylesine büyük bir direnç gösterirler ki, bu da kaybettikleri şeyin onlar için ne denli değerli olduğunu kanıtlar. Daha sonra, kesin olarak ele geçirildiklerinde, hayvanlar bize felaketlerinin bilincinde olduklarını gösteren çeşitli belirgin işaretlerde bulunur. Bundan böyle, onların artık yaşamaktan çok, canlılıklarını yitirmiş olduğu ve yaşamlarını da kulluktan hoşlanmak için değil de kaybedilmiş hoşnut durumlarına yakınmak için sürdürdüğü açıkça gözlemlenir. Gücünün son damlasına kadar kendini savunup bir kurtuluş yolu göremeyen ve yakalanmak üzere olan bir filin dişlerini ağaçlara vurarak kırması, doğduğu gibi özgür kalma arzusunun onu düşünmeye sevkedip avcılarla pazarlık yapmaya yöneltmesinden ve eğer dişleri pahasına kurtulacaksa dişlerini özgürlüğünün fidyesi olarak vermesinden başka ne olabilir ki? At doğar doğmaz hizmet etmeye alışsın diye onu yem vererek kandırırız. Eğer onu pohpohlamasını bilemezsek iş terbiye edilmesine gelince, gemi azıya alır ve mahmuza saldırır; at böyle davranarak, eğer hizmet ediyorsa bu, onun kendi arzusuyla değil de bizim zorlamamız nedeniyle olduğunu doğaya göstermek, hiç olmazsa kanıtlamak ister gibidir.”⁹¹

Sonuç

Bir bütün olarak günümüz dünyasının siyasal, sosyal ve iktisadi olarak bugün ulaştığı seviyeye geçmişten biriktirdiği tecrübelerle sahip olmuştur. Bin yılları aşan bu insanlık yürüyüşünde çok yönlü biriktirdiği bu tecrübe sonucunda neyin alınması ve neyin atılması gerektiğini öğrenen toplumlar daha çok mesafe almışlardır. Bu nedenle açıktır ki her toplum kültürel mirasına sahip çıkar, ancak bu mirasa sahip çıkarken onu olduğu gibi taşıma yerine, başka bir ifadeyle külünü taşıma yerine közünü almanın peşinde olmalıdır. Müslümanların kültürel miraslarına yaklaşımı ise közü taşıma yerine közü yok edip külünü taşıma biçimindedir. O derece eleştirden uzak ve geçmişe öylesine bir bağlılıkla bağlıdır ki onu adeta esir etmiştir. Müslümanların içine doğdukları bu kültürel atmosfer, dünyaya geldikleri andan itibaren, kelime kelime, kavram kavram, hikayeler, masallar, hurafeler, hayaller biçiminde onun zihnine

88 el-Zuhruf, 43/21-24.

89 el-Zümer, 39/18-19.

90 Yûnus, 10/100.

91 Etienne de la Boetie, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, çev. Mehmet Ali Ağaoğulları (İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 2011), 28-29.

nakşedilmeye başlanmıştır. Zihnini işgal eden bu düşüncelerle birlikte, tabiatla ve toplumla ilişki geliştirirken, içine doğduğu bu kültürel ortamın kendisinde oluşturduğu düşünsel muhayyile ve sosyal yaklaşımlarla değerlendirmelerde bulunur. Doğal olarak kendilerini bütünüyle kuşatan bu kültürel yapıyla, Müslümanlar düşündüklerinde kültürleri vasıtasıyla düşünür, dünyaya dair tasavvurlar ve gelecek ile ilgili beklentilerinde hep bu yaklaşımı esas alırlar. Bu nedenle Müslüman insanının düşünce biçimi büyük bir çoğunlukla bir *hatırlama* ve hatta *kutsama* eyleminden ibarettir. O bir metin okuduğunda anlamaya ve anladığından bir sonuca ulaşmayı değil, *hatıralarını yad ediyormuşçasına* onu yücelterek okur. Okuduğu metnin tarihin belli bir döneminde, farklı bir sosyal yapı içerisinde yazılmış olduğunu düşünmeden, dile getirilen düşünce ve önerilerin tarihin bütün dönemleri için birer kuralmış şeklinde algılar. Bunun sonucunda yaşadığı çağa uygun düşünce ve davranış geliştirmekten uzaklaşır, kendi çağına ve içinde yaşadığı toplumsal gerçekliğe yabancılaşır. Çünkü o sahip olduğu düşünce biçimi sebebiyle fiziki varlık olarak bugünde yaşıyorsa da zihinsel ve duygu olarak geçmişte yaşamaya devam etmektedir.

İçinde bulunduğu zaman dilimi, toplumların sosyal ve düşünsel gelişmişlik düzeyine uygun düşünceler üretme ve buna uygun sosyal yapılar inşa etme yerine, sürekli bir şekilde çözümü yalın olarak geçmişin mirasında bulmak ister. Toplumların gelişimi için geçmiş mirasının doğru ve yanlışlarıyla değerlendirilmeye tabi tutularak bunlardan gelişimlerine aracılık edecek kısımlarını almak suretiyle geçmişinden dersler çıkarma yerine, gerçekliğe ve geleceğe dair günlük yaşamında bulmak istediği şeylerin tamamını geçmişin kültürel mirasında bulmak ister. Bu yaklaşımın doğal bir sonucu olarak okuduğu metni tarihsel ve epistemolojik alanından çıkararak asıl anlamından uzaklaştırmaktadır. Yaşadığı çağın ağır baskısı altında ezilirken telaşa kapılır ve cevaplar bulmaya çalışırken geçmişin kültürel mirasına yönelir, buradan sihirli bazı formüller bulmaya çalışır ve gerçeklikten tamamen kopmuş olur. Yaşanılan bütün sorunların cevabının geçmişin kültürel mirasında bulunduğunu zanneder ve okumalarını, değerlendirmelerini bu anlayışla yapar.

Bu yaklaşım biçiminin somut bir tezahürü olarak bugün ülkemizde yapılan lisanüstü çalışmaların künyelerine bakmak yeterlidir. Bu o derece zorunlu bir hale getirilmiştir ki, her bir İslamî ilimler disiplini, kendi alanıyla ilgili ele alınan konunun sadece geçmişe ait olanın tekrarı ve bu tekrarı da yüceltme ve zaman zaman da kutsama ifadeleriyle çalışılmış olmasını dayatmaktadır. Bu tarz bir düşünce biçiminin bir bilimsel aktivite olarak değerlendirilmemesi gerektiği, bilimin en basit verileriyle ilgilenenlerce müsellemdir. Bu durum dikkate alınarak kültürel mirasın nasıl ele alınması gerektiğine dair bir iki hususa işaret etmek gerekir.

İslamî ilimlere dair değerlendirme yapanlar ana hatlarıyla kültür mirasının iki merhalede ele alınması gerektiğini belirtirler. Birincisi anlama merhalesi, ikincisi fonksiyonel hale getirip sonuç çıkarma merhalesidir. Birinci aşamada tüm eğilimleri, tarihi dönemleri ve akımlarıyla kültürel mirasın bir bütün olarak değerlendirilmeye tabi tutulmasının gerekliliğidir. İkinci aşama Fonksiyonelleşme merhalesidir. Bu merhalede bütün detaylarıyla geçmişe ait mirasın bugün için fonksiyonel hale getirilmesi, bugüne hitap edebilmesi, yani bir anlam ifade etmesidir. Dolayısıyla İslam kültür ve düşünce tarihine dair yapılan çalışmalarda gerek İslamî fırka/mezhepler ve gerekse Müslüman filozofların çalışmalarının yalın olarak incelemeye tabi tutulması yeterli değildir. Zira bu yaklaşım biçimi geçmişe ait olanın tekrarından başka bir şey değildir. Dolayısıyla bilimsel bir yöntemeye uygun bir biçimde geçmişe ait bu kültürel mirastan bugüne süzülüp gelen ve bugünle uyumlu ve gelecekle de uyumlu olabilecek bir mahiyetle ele alınması bir zorunluluktur. Yönteme dair dikkate alınması gereken bu husus yerine, tarihi gerçekliğin zorunlu kıldığı bazı nedenlerin ortaya çıkardığı sonuçlar, sonraki dönemlere de uygulanması gereken bir değer olarak aktarılmıştır. Bu yaklaşım biçimi sebebiyle önceki dönem, sonraki dönemler için bir tecrübe olarak görülmesi yerine, ortaya çıkan her bir soruna dair cevabın önceki dönemlerle sınırlanması biçiminde algılanmıştır. Düşünce tarihi, bu yaklaşımın dışına çıkanların zındık olarak nitelenmeleri, yurtlarından sürülmeleri ve zaman zaman da öldürüldüklerinin örnekleriyle doludur. Geleneği ve ataları kutsayan bu yaklaşım biçimi dün olduğu gibi, bugünü de malesef rehin almıştır. Bu yaklaşım biçimi özellikle Emevî iktidarının, iktidarını sürdürme siyaseti olarak belirlemeye başlamasından günümüze kadar farklı uygulamalarıyla varlığını devam ettirmektedir. Bununla birlikte üzerinde durulması gereken bir başka husus *esasların krizidir*. Bu nedenle başlangıçtan bugüne süregelen ilmî çalışmaların ve belli konu başlıkları şeklinde bablara ayrılan İslamî ilimlerin, mantıksal ve epistemolojik açıdan günümüzün bilimsel yöntemlerine uygun bir biçimde yeniden tesis edilmeleri gerekmektedir. Zira başlangıçta cevap olması için belirlenen usul ve esaslarla zamana bağlı olarak ortaya çıkan yeni ihtiyaçlara göre yeniden tesis edilmeleri bir zorunluluktur. Ancak bugüne kadar bu hala yapılmış değildir.

İşaret edilmesi gereken bir başka husus, geçmişte ve günümüzde sürdürülen en temel hata; tarihsel harekete ve zamanın ilerlemesine her açıdan *daha kötüye gidiş* hareketi olarak bakılmasıdır. Bu yaklaşım sebebiyle gerek Kur'an metni ve gerekse dini düşüncelerin Hz. Peygamber'in yaşadığı ve vahyin indiği dönem olan *Asr-ı saadet* çağı olarak niteledikleri zamana bütün düşünce ve yaşam biçimlerinin dayandırılmaya çalışılmasıdır. Tarihsel ve sosyal olarak

yapılacak değerlendirme bir tarafa bırakılarak geçmişini bugüne taşıma ya da şimdiki geçmişte görme çabası, gerçekliğe ve akla aykırı olduğu gibi, sosyolojik olarak da imkansızdır. Ayrıca hayatı belli bir dönemle sınırlayan bu yaklaşım biçimi, düşünce ve inançların coğrafya ve iklime bağlı olarak değişebileceği gerçekliğini de inkar etmek anlamına gelmektedir. Böyle bir tasavvurun toplum ve insan hakkında bilimsel bir bilgi üretmesi mümkün olmadığı gibi evren ve doğa üzerinde de herhangi bir bilgi üretmesi mümkün değildir.

Kaynakça

- Alatlı, Alev. *Batı'ya Yön Veren Metinler*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.
- Altay, Saadet. "Kelam ilminin Yeniden İnşası Bağlamında Fazlur Rahman'ın Kelam Eleştirisi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 2/25(Aralık 2021), 853-874.
- Altay, Saadet. *Sosyal Kelam Açısından Yoksul mahallelerdeki kadınlarda Dini düşünce ve Bu Düşüncenin Sosyal Yaşama Yansımaları (Diyarbakır Örneği)*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023
- Armstrong, Karen. *Tanrı'nın Tarihi*. çev. Oktay Özel - Hamide koyukan - Kudret Emrioğlu, Ankara: Aytaç Yayınları, 1998.
- Black, Antony. *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*. çev. Sevda Çalışkan - Hamit Çalışkan Ankara: Dost Yayınları, 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Felsefî Mirasımız ve Biz*. çev. Said Aykut. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.
- Câbirî, Muhammed Abid. *İslam'da Siyasal akıl*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi, 1997.
- Chomsky, Noam. *Dil ve Zihin*. çev. Ahmet Kocaman. Ankara: Ayraç Yayınevi, 2001.
- Corm, Georges. *21. Yüzyılda Din Sorunu*. çev. Şule Sönmez. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Davis, James C. *Taş Devrinden Bugüne Tarihimiz İnsanın Hikayesi*. çev. Barış Bıçakçı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2022.
- Dayf, Şavki. *el-Asru'l-Abbasi el-Evvel*. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1922.
- Ebu Dâvûd es-Sicistânî, *Sunen-i Ebu Dâvûd*. nşr. Kemal Yûsuf el-Hût. Beyrut: y.y. 1988.
- Ebu Zeyd, Nasr Hâmîd. *İlahi Hitabın Tabiatı*. çev. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: Kitabiyat, 2001.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan, el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne, Thk. Beşîr Muhammed 'Ayûn Dimaşk: Mektebetu Dâri'l-Beyân, 1993.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmîd Muhammed. *Mi'râcu's-Sâlikîn*. Mecmu'atu'r-Resâil. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1994.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmîd Muhammed. er-Risaletu'l-Leduniyye. *Mecmu'atu'r-Resâil*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1994.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmîd Muhammed. Ravdetu't-Talibîn ve Umdetu's-Sâlikîn. *Mecmu'atu'r-Resâil*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1994.
- Emin, Ahmed. *Duha'l-İslam*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 2008.
- Emin, Ahmed. *Fecru'l-İslam*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1971.
- Erkol, Ahmet. *Kelâm İlminde Kıyasu'l-Ğaib ala's-Şâhid Metodunun Kullanımı*, Ekev Akademi Dergisi, 8/20 (Yaz 2004), 157- 176.
- Erkol, Ahmet. "Eş'arî Dönemi Arap Düşünce Biçimi ve Eş'arî Düşüncesinde Şâfi'inin Etkisi". *Marife* 3/2 (Güz 2003), 165-184.
- Erkol, Ahmet. "Kelâmî Bilgi Yöntemi olarak Cedel ve Cedel Yöntemini Kullanmada Eş'arî Örneği". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2002), 67-94.
- Esed, Muhammed. Kur'an Mesajı, çev. Cahit Koytak – Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret Yayınları, 1996.
- Eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. thk. Muhammed Seyyid Giylani. İstanbul: Kültür Yayınları, 1985.
- eş-Şehrezûrî, Abdurrahman b. Musa. *Fetâvâ ve mesîlu İbn Salâh*. thk. Abdu'l-Mu'tî Emîn Kal'aci. Beyrut: Dâru'l-Ma'arife, 1986.
- Foucault, Michel. *Özne ve İktidar*. çev. Işık Ergüden - Osman Akınbay Ankara: Ayrıntı yayınları, 2011.
- Freud, Sigmund. *Bilinaçlatını Keşfetmek*. çev. Oğuz Tüz. İzmir: İkilem Yayınevi, 2020.
- Herder, Johann Gottfried. *Dilin Kökeni Üzerine*. çev. Gürsel Aytaç, *Klasik Alman Dil Felsefesi Metinleri*. ed. Gürsel Aytaç. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2011.
- Hodgson, M.G.S. *İslam'ın Serüveni*. çev. Ercüment Karataş. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Huff, Toby E. *Modern Bilimin Doğuşu*. çev. İnan Kalaycıoğulları - Ertan Armağan - Aynur Yetmen, Ankara: Epos Yayınları, 2010.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Zâkir Kadiri Ugan. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed. *Sunen-i İbn Mâce*. nşr. M. Mustafa el-Azmî, Riyad:y.y. 1983.
- Jones, W.T. *Ortaçağ Düşüncesi Batı Felsefesi Tarihi*. çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma, 2006.
- Kahraman, Yakup. "Dil Varlığının Ontolojik Zeminini". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 18 (Güz 2014) 75-87.
- Kitabı Mukaddes. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi. 2. Basım, 2003.
- Kramer, Samuel Noah. *Tarih Sümer'de Başlar*. çev. Hamide Koyukan. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 1999.
- La Boetie, Etienne de. *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*. Çev. Mehmet Ali Ağaoğulları. İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 2011.
- Makdisî, Georg. "Şâfi'nin Hukuk Teoloji Anlayışı". çev. Sami Erdem. *Sünnî Praadigmanın Oluşumunda Şâfi'nin Rolü*. haz. M. Hayri Kırbaşoğlu. Ankara: Kitabiyat, 2000.
- Mcneill. *Avrupa Tarihinin Oluşumu*. çev. Yusuf Kaplan. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2011.

Râzî, Fahrüddin. *Menâkıbu'l-İmamı's-Şâfiî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sika. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1993.

Russel, Bertnard. *Batı Felsefesi Tarihi*. çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Alfa yayınları, 20017.

Sagan, Carl. *Kozmos Evrenin ve Yaşamın Sırları*. çev. Turhan Bozkurt. İstanbul: Altın Kitapları, 2011.

Şerif, M.M. *İslam Düşünce Tarihi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.

Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi*. çev. Ünver Günay. İstanbul: İFAV, 1995.

Extended Abstract

Different theories have been put forward about how belief and culture are shaped and developed in the lives of societies. To a significant extent, it has been among the main research subjects of theology as well as other social sciences, especially cultural anthropology and sociology, and has particularly concerned the discipline of kalam. Because theology, by definition, is a discipline related to every subject that is described as existence, the first of these subjects is about human beings and their development in faith and social fields. As is commonly expressed, human beings are creatures of both social structure and belief. Due to this basic feature that distinguishes it from other living creatures, it has established medinas and built civilizations. Over thousands of years, under the influence of many factors, societies have separated from each other and come together around their own different beliefs and cultures. The course of this development has become better understood, especially with the introduction of writing into human life. Because, thanks to writing, the cultural heritage of the previous generations could be transferred to the next generations. As can be seen, the level of development of societies has not continued in a straight line in any period of history, but has progressed in a curved graph, rising and falling. Each historical period has served as a stepping stone for the development and progress of the following generations, and accordingly, societies that have benefited from the experience and cultural heritage of the previous generations have been able to build a more livable life for themselves in today's world. On the other hand, those who have an approach of imitating the past lives of the societies they consider themselves to be members of and taking them further and sanctifying them have experienced a constant decline as well as all kinds of social and economic diseases because they acted against natural laws.

In a simple analysis, taking into account the geography and historical conditions in which the Prophet lived, it is clearly stated by his opponents how he carried out a great revolution in a short period of approximately twenty-three years. Many different evaluations have been made regarding the reasons for this progress made in such a short period of time. Perhaps the biggest reason why this progress has been so rapid is that it has provided a brand new form of belief and a new social order in all areas of life. The biggest obstacle encountered against this revitalizing new structure brought by the Prophet, especially during the Meccan period, lies in the efforts of the Meccan polytheists of the period to cling to the beliefs of their ancestors and take shelter in them, with the aim of preserving the status quo and maintaining their own power. The call of the Quran is clear against this approach, which can be described as worshipping the cult of ancestors. Instead of valuing the past just because it is the past; It is based on the basic laws created by God in nature, which can be expressed as truth, reasonableness and universal laws, as well as compliance with the laws that can serve social order and human development. As a result of the practice of the prophet based on this approach that rejects bigotry and blind imitation, the early Muslim society turned into a political and social power that will make itself known in the world in a short time. Historically, this process has continued its existence with certain periods of progress and regression. During the reign of the Umayyads, who aimed to return to the Arab cult, the Muslim society went through great shocks, and eventually, a century later, the Abbasids took over the power. As a result of the practices of the Abbasids based on the experiences of the societies before them, a new era that can be called progressive began. Especially the period between the 9th and 13th centuries was a new period in both political, cultural and social fields. his date range for Islamic sciences; While it was a dynamic and advanced period, it was also a period in which scientific studies were concentrated. Although many reasons were given, the main power of this dynamism was the Mu'tazila scholars, who gave a significant place to reason and tried to produce solutions according to the conditions of the period. As a result of this approach, which can be formulated as an attitude in accordance with natural laws and valuing reason, instead of imitating and celebrating the past, works have been written in all branches of science and a struggle has been made to build a life in accordance with this. Unfortunately, as a result of the negative attitude towards the Mu'tazila politically, the support of the Ahl al-Hadith, and the bigotry brought about by excessive attachment to the past, a stagnation and then a decline began to occur in Islamic sciences.

In this article, which aims to evaluate the general approach briefly mentioned above; The problematic that, according to widespread acceptance, the dynamic structure of Islamic thought has continued to decline uninterruptedly since the 13th century will be discussed. The question to be answered by focusing on this claim is as follows: Although it made a serious intellectual contribution to the world scientific and cultural heritage between the 9th and 13th centuries, why could this situation not be continued by subsequent Muslim societies? Considering the fact that the issues that cause the progress and decline of societies are multifaceted, this issue needs to be addressed within a scientific framework in many areas. The consequences of accepting the cultural heritage of the past without being subjected to criticism or evaluation, and its sanctification and glorification at a further stage, will be emphasized, and the procedures and principles of getting rid of the crisis that Muslim societies as a whole, and Islamic sciences in particular, are in today will be pointed out.

İYİ VATANDAŞ VE İYİ İNSAN KAVRAMLARININ NELİĞİ

Vehip BİRLİK

Şırnak Üniversitesi, Rektörlük Uygulamalı Bilimler, Felsefe Tarihi,

vehipbirlik@sirnak.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-9721-8465>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 16/12/2024, Accepted / Kabul Tarihi: 23/12/2024

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1577042>

İyi Vatandaş ve İyi İnsan Kavramlarının Neliği

Öz

Bu makalenin amacı, Aristoteles'in iyi vatandaş ve iyi insan kavramlarını tanımlamak ve bu tanımların günümüzdeki anlamlarını ortaya koymaktır. Aristoteles'e göre iyi vatandaşlar, yalnızca yasalarla uymakla kalmaz, aynı zamanda yönetime katılmalıdır. Günümüzde sosyal medya gibi yeni platformlar, kişilerin vatandaşlık eylemlerini dönüştürmüştür. Gençlerin sosyal hareketlerdeki katılımı ve çevrimiçi kampanyalarda aktif olması, Aristoteles'in doğrudan katılım teorisinin modern bir yansıması olarak değerlendirilmektedir. Aristoteles'in düşünceleri, vatandaşlık ve erdem kavramlarının zaman içindeki evrimi ile değerlendirilmelidir. Platon, Rousseau, Habermas ve Rawls gibi filozoflar, vatandaşlık ve erdem konularında farklı bakış açıları sunarak bu kavramların önemini vurgulamışlardır. Makale, iyi vatandaş ve iyi insan ayrımını, Aristoteles'in eğitim kavramı üzerinden ele alır. Aristoteles, erdemli bir bireyin toplumsal sorumluluklarını yerine getirmesi gerektiğini savunur ve eğitim ile iyi vatandaşlığın sağlanması arasında bir ilişki kurar. Eğitim, bireylerin ahlaki ve sosyal gelişiminde kritik bir rol oynar. Filozof, iyi bir vatandaşın, devletin işleyişine katılan, erdemli bir yaşam süren bireyler olduğunu vurgular. İyi vatandaşlarla kötü vatandaşlar arasındaki ayırım, erdem anlayışına dayandırılır. Ayrıca, vatandaşlığın toplumsal sorunlara karşı duyarlılığı ve katılımı gerektiği ifade edilirken, modern çağda küreselleşmenin etkisi de ele alınmaktadır. Sonuç olarak, makale Aristoteles'in iyi vatandaş ve iyi insan kavramlarının günümüz koşullarındaki yansımalarını, vatandaşlık eğitiminin önemini, toplumsal sorumluluğu ve bireylerin aktif katılımının gerekliliğini vurgulamaktadır. Aristoteles'in felsefi düşünceleri, bireylerin ve toplumların sürdürülebilir kalkınma, sosyal adalet ve demokratik değerlerin korunmasında büyük bir öneme sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Ahlak, Erdem, İyi, Kötü, Felsefe, Politika

The Nature of The Concepts of Good Citizen And Good Person

Abstract

The purpose of this article is to define Aristotle's concepts of good citizen and good human and to elucidate the meanings of these definitions in the contemporary context. According to Aristotle, good citizens not only comply with the laws but also actively participate in governance. Today, new platforms such as social media have transformed individuals' civic actions. The participation of youth in social movements and their active involvement in online campaigns are regarded as modern reflections of Aristotle's theory of direct participation. Aristotle's thoughts should be evaluated in light of the evolution of the concepts of citizenship and virtue over time. Philosophers like Plato, Rousseau, Habermas, and Rawls have offered different perspectives on citizenship and virtue, emphasizing the significance of these concepts. The article addresses the distinction between good citizen and good human through Aristotle's notion of education. Aristotle argues that a virtuous individual must fulfill their social responsibilities and establishes a connection between education and the attainment of good citizenship. Education plays a critical role in the moral and social development of individuals. The philosopher emphasizes that a good citizen is someone who participates in the functioning of the state and leads a virtuous life. The distinction between good and bad citizens is grounded in the understanding of virtue. Furthermore, it is expressed that citizenship requires sensitivity to social issues and active participation, particularly in the context of the effects of globalization in the modern era. In conclusion, the article underscores the reflections of Aristotle's concepts of good citizen and good human in contemporary conditions, the importance of citizenship education, social responsibility, and the necessity of individuals' active participation. Aristotle's philosophical thoughts hold great significance in the sustenance of sustainable development, social justice, and the preservation of democratic values by individuals and societies.

Keywords: Morality, Virtue, Good, Bad, Philosophy, Politics

GİRİŞ

Bu makale Aristoteles'in iyi vatandaş ve iyi insan kavramlarını nasıl tanımladığı ve yapılan bu tanımlamaların günümüzdeki anlamları üzerinedir. Aristoteles'e göre iyi vatandaşlar sadece devletin yasalarına uymakla kalmaz aynı zamanda yönetime doğrudan katılımda bulunmalıdır fakat günümüzde farklı tezahürler ve teknolojinin de etkisiyle sosyal medya vatandaşlığın yeni platformlara taşınmasını sağlamıştır. Gençlerin sosyal hareketlere katılımı, çevrimiçi kampanyalar ve sosyal adalet konusunda farkındalık yaratma gibi vatandaşlık eylemleri Aristoteles'in doğrudan katılım teorisinin, binlerce yıldır ortaya atılmış olmasına rağmen geçerliliği konusunda modern bir versiyonu gibi adeta karşımızda durmaktadır.

Geçmişten günümüze yasaların da etkisiyle iyi vatandaş kimdir? iyi insan ve iyi vatandaş arasında benzerlikler veya farklılıklar nelerdir? iyi insan ve iyi vatandaş olmanın devlet felsefesinde, teorilerinde ve pratiklerinde yeri ve önemi nedir? Günümüz devlet sistemleriyle kıyaslandığında iyi insan veya iyi vatandaş kavramlarının Aristoteles perspektifinden anlamı nedir? vb. daha birçok soru tüm teori ve pratiklerin denenmesine rağmen halen büyük bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Bu bağlamda Aristoteles'ten başlayarak günümüzde dahi çözülmeyen ve çözülmesi gereken bu soruların, sorunların özellikle "iyi insan" ve "iyi vatandaş" ayrımını ortaya çıkarmak ve serimlemeye çalışmak açısından ayrıca önemlidir, fakat tüm bu sorulara cevap ararken konudan sapmamaya da gayret etmeye çalışmak gerekir, çünkü Aristoteles'in konulara yaklaşımının tamamını bu makalede yazmaya çalışmak da bizi manadan uzaklaştırabileceği gibi konudan da uzaklaştıracaktır.

1. İyi Vatandaş

Bundan dolayı hem bu dönemin teorilerini hem de Aristoteles'in bu konuda düşüncelerine vakıf olabilmek için vatandaşlık ve aynı zamanda erdem kavramlarının tarihsel süreçte nasıl evrildiğini bilmek önemlidir. Söz gelimi; Platon, vatandaşlık ve erdem üzerine düşüncelerini genellikle "Devlet" adlı eserinde serimler. Platon'a göre ideal toplum, farklı sınıfları -yönetici, koruyucu ve üretici sınıf- barındıran hiyerarşik bir yapıdadır. Gerçek erdem, bilgiyle elde edilir; dolayısıyla bilgiye ulaşan, en yüksek erdem olarak bilgeler yöneticilerdir. Platon, "Erdem'i, ruhun üç bölümüne -akıl, ruh ve arzu- göre tanımlar ve her bir bölümün dengede olması gerektiğini savunur: "Erdem, ruhun doğru bir ahenk içinde olmasındadır." (Plato, 2013:1-5). Jean-Jacques Rousseau, "Toplum Sözleşmesi" adlı yapıtında vatandaşlık ve erdem anlayışını farklı bir yönde geliştirir (Rousseau, 1996: 1-15). Rousseau, bireyin doğal durumunu ve toplumun bireyin özgürlüğünü nasıl kısıtladığını tartışır. O, "genel irade" kavramı etrafında vatandaşlığın olduğunu belirtir; bu, bireylerin kendi çıkarları yerine toplumsal yararı göz önünde bulundurarak hareket etmelerini gerektirir. Rousseau'ya göre gerçek erdem, bireyin bireysel çıkarlarını bir kenara bırakıp toplumun genel çıkarlarını gözetmektir.

Jürgen Habermas da demokratik vatandaşlığın ve erdemini vurgular. Habermas'a göre, bireylerin arasında anlamlı bir diyalog ve tartışma üzerinden oluşan kamu alanı, demokratik bir toplumun temelidir. O, normatif bir çerçeve sağlamak için iletişimsel rasyonaliteyi savunur; bu, bireylerin düşünebilme ve kendilerini ifade edebilme yetileri açısından önemlidir. Bu bağlamda, erdem, bireylerin toplum içinde aktif olarak katılmaları ve ortak bir anlayışa ulaşmalarıyla ilişkilidir. John Rawls'a baktığımızda "Adalet Teorisi" adlı yapıtında adalet anlayışından yola çıkarak vatandaşlık ve erdem konularını tartışır (Rawls, 2017: 7-55). Rawls'a göre, adalet; bireyler arasında eşit haklar ve fırsatlar sağlamayı hedefler. "İlkeler" adı altında geliştirdiği iki ana ilke ile toplumsal iş birliği, bireylerde erdemli bir vatandaşlık bilincinin oluşmasına yardımcı olur. Rawls, toplumun en dezavantajlı bireylerinin çıkarlarını gözetilen bir adalet anlayışını savunur; bu da erdemli bir toplum için gerekli bir unsur olarak görülmektedir. Bu düşünürlerin her biri, vatandaşlık ve erdem konularında farklı bakış açıları sunmakta ve kendi teorik çerçevelerinde bu kavramları ele almaktadırlar. Bu da geçmişten günümüze bu kavramların toplum ve devlet yaşamında ne kadar önem arz ettiğini göstermektedir.

Aristoteles'in ise döneminin çok ötesinde -o dönemin koşulları düşünüldüğünde- ve ilerisinde yeni bir anlayış/tasarım getirdiği ortadadır. İyi vatandaş ve iyi insan arasındaki farklar, bireyin erdemleri ile toplumdaki karakterlerinin bağlantısında kendini belirginleştirir. Aristoteles erdemli bir bireyin toplumdaki yerini sorgularken; erdem sahibi olan kişilerin aynı zamanda iyi birer vatandaş olabilmesinin koşulunu yine bu kişilerin toplumsal sorumluluklarını da yerine getirmesi gerektiğini ifade eder. Aksine günümüz modern dünyasında "Küreselleşme" sadece bireyin kendi ülkelerinde değil aynı zamanda dünya genelindeki sosyal, ekonomik, kültürel ve çevresel etkilerle ilgilenmesini gerektirir. Sözelimi küresel iklim krizi ile mücadele edebilmek için uluslararası iş birlikleri ve anlaşmalar vb. durumlar kişilerin iyi vatandaş olma anlayışını dönüştürmektedir. Çünkü bireyler artık sadece yerel düzeyde değil küresel ölçekte

te de eylem ve pratikler sergileyebileceklerini düşünmektedirler. Günümüzde hala önemini koruyan ve gün geçtikçe de daha da önemli olan bu kavramların toplumsal yapılar ve yönetim biçimleriyle sıkı bir ilişki içinde olduğu da aşikardır.

Diğer taraftan özellikle Aristoteles'in eğitim tasarımı devlet içerisinde erdemli ve iyi vatandaşlar var edebilmesi açısından dikkate değerdir. Aynı zamanda filozofun inşa etmek istediği devlet tasarımında eğitimin önemi her daim vurgulanmıştır, çünkü filozof için hem devletin istikrarı hem de bireyin iyi bir insan ve iyi bir vatandaş olabilmesinin koşulunun eğitim olduğu açık-seçiktir. Günümüzde birçok eğitim kurumu da sadece akademik bilgiyi değil aynı zamanda değerler/ahlak eğitimi de vermeye başlamıştır. Aristoteles ahlaki erdemlerinin bireyin yaşamında merkezi bir rol oynadığını vurgularken günümüz eğitim anlayışlarında ise bundan hızla uzaklaştığı görülmektedir.

Aristoteles'in ortaya artmış olduğu ahlak sistemiyle iyi vatandaş ve iyi insan olma pratikleri detaylarıyla açıklanmıştır, bu manada filozofun bu konuda söylemiş olduğu fikirlerin günümüz koşullarıyla karşıtlık içerisinde olmadığı da aşikardır. "İyi vatandaş" ve "iyi insan olmanın" bireylerin ve toplumların sürdürülebilirliği açısından temel unsur olarak karşımızda durmaktadır. Fakat burada unutulmaması gereken husus; filozofun o dönemde yazmış olduğu teorinin, yani sınırlı vatandaşlık tanımının günümüz koşullarında yeniden düzenlenmesi konusudur. Bu konuda filozofun düşüncelerine karşıt görüş belirtmek veya filozofu yok saymaktan çok ifade edilen bu kavramlarının yeniden irdelenmesi hususu da açık görünmektedir. Filozofun ortaya koyduğu eğitim teorisinin günümüz sistemlerinden en büyük farklarından biri de sadece bireyin değil toplumun genel işleyişi açısından da faydalı olduğu detaylı bir şekilde değerlendirilmesi gerekmektedir.

Aristoteles ve daha birçok filozof iyi vatandaşın kim olduğunu, vatandaşlığın neliğini, temel nitelik ve görevlerinin de ne anlama geldiğini sorgular. Bunların ötesinde filozoflar bu konuda farklı tanımlamalar ortaya atmıştır, fakat bir yerde (kalıcı) oradan hiç ayrılmadan orada olmak, bir şekilde yaşamını idam edebilmek, mahkeme süreçlerinde hak sahip olmak ve kuşaklar arasında devam eden bir sürekliliğe sahip olmak gibi özellikler "iyi vatandaş" olabilmek için ya anlamsız (manadan yoksun) ya da çok klişe tanımlamalar gibi durur (Ross, 2011: 286). Burada üzerinde durulması gereken asıl husus; toplum içerisinde yaşayan bireylerin devlette legal, politik ve aynı zamanda direkt olarak yönetim içerisinde yer alabilme yetkisinin hiçbir aksaklık olmadan işlevsel olmasıdır. Başka bir ifadeyle doğrudan yönetime katılmak veya söz sahibi olmasıdır yani adalet yönetiminde ve devlet görevlerinde vatandaşın kendine özgü yapısıyla söz gelimi bir pastanın eşit paylaşılmasında olduğu gibi herkesin eşit pay sahibi olmasıdır. "Toplumda yaşayanların içerisinde yer aldıkları devlette tam manasıyla vatandaş olabilmelerinin koşulu yargıya ve yasama süreçlerine katılım hakkının engellenmemiş olması şarttır. Sadece bu tarz durumlar ve koşullarda içerisinde yaşamış olduğu devletin vatandaşı olabilir. Herkesin bu biçimde ihtiyaçlarının karşılandığı, yasama, yürütme ve yargıda söz sahibi olduğu yerde bir toplum ve bu toplumdan da devlet ortaya çıkar" (Aristotle, 1885: 1257a 88).

Vatandaşların yönetime katılımı veya yönetimde her zaman egemen olmaları bile, egemenin seçilmesine doğrudan katıldıkları (Aristotle, 1885: 1257a 89) anlamına gelmez, Aristoteles'e göre ise bu durum sadece yürütme erkinin seçimlerine katılmak anlamına gelir ve yürütme erkini elinde bulunduranlar yanı sıra yasaların işleyişini yürütenlerdir. Burada vatandaş vurgusunun anlamı ortaya çıkar. Bunun için gerçek anlamda vatandaşlık (Cartledge, 2013: 94) kavramı etkin egemen gücün bir parçası olmayı gerektirdiği vurgusu öne çıkmaktadır (Keyt, 2006: 408). Etkin egemen gücün bir parçası olmayı gerektirdiği vurgusu öne çıkmaktadır. Bu ifade, gerçek vatandaşların, devletin yönetiminde ve karar verme süreçlerinde aktif bir rol oynamasını koşul olarak ortaya koyar. Etkin egemen gücün parçası olan bireylerin, yönetim yetisine sahip olduğu ve bu nedenle dolaylı veya doğrudan yöneticilik işlevini üstlendikleri belirtilmektedir.

Bu durum, bireylerin yalnızca pasif vatandaşlar değil, aktif katılımcılar olarak devletin işleyişinde sorumluluk taşıdığını gösterir. Ayrıca, bu bireylerin bir süre yönetilmeyi kabul ettikleri ve bu süreçte toplumsal düzen içerisindeki siyasal dengelerin önemine dikkat çeker. Yönetim, vatandaşlar tarafından oluşturulan bir yapı olduğuna göre, genel anlamda vatandaşın yönetimde bulunması, devletin yapısal bütünlüğü açısından kritik bir durum olarak vurgulanmaktadır. Anayasanın, toplumda işlevsel bir şekilde var olması gerektiği ifadesi, vatandaşların yönetsel süreçlerde etkin rol aldıklarında, adalet ve düzenin sağlanabilmesi için hukukun temel ilkelerine dayanan bir çerçeveye ihtiyaç duyulduğu anlamına gelir. Bu bağlamda, anayasa, vatandaşların haklarını koruyan ve toplumda istikrarı sağlayan bir araç olarak değerlendirilmektedir. Çünkü "konstitüsyon toplumda yaşayan birey yığınlarının niteliklerini tayin etmektedir ki buna da devlet organizasyonu" denmektedir (Baker, 1959: 303).

Bu yüzden en son tahlilde konstitüsyon veya yönetimin işlevlerden biri vatandaşlığın bizzat kendisidir (Lord, 1987: 138). Çünkü halk yığınlarının yönetimde söz sahibi olabilmesi, politik olması veya devlet içerisinde yer almaları aynı zamanda devlet düzeyinde temsil edildikleri manası taşımamaktadır. Burada demokrasiye ve insan haklarına uyabilecek en yakın tanım belirlenmemiş ve zamansal olarak kısıtlanmamış bir otoriteye sahip olabilmek iken, genel

bir tanımda ise açıkça belirlenmiş bir güç olmaktır. Tüm bu ifade edilenlerden ötürü ki; demokratik toplumlarda sadece bu belirsiz yetkeye dahil olan bireyler vatandaş olarak, (Aristotle, 1885: 1257a 88). Bunun yanı sıra var olan konstitüsyona uyacak biçimde yargıya, yasamaya ve yürütmeye bir biçimde iştirak edenler gerçek anlamda vatandaş olarak ifade edilebilir (Aristotle, 1885: 1257a 90).

Bu yüzden Aristoteles toplumda yaşayan bireylerin gerçek anlamda vatandaş olabilmelerinin koşulunu devletin siyasi pratiklerine bizzat hiçbir etki olmadan veya direkt katılımına bağlamaktadır. Bu da bireylerin özünde ve derinlerinde devletin bir aracı değil tam aksine bütünü tamamlayan parçalar olarak görmektedir. (Ağaoğulları, 2013: 143). Peki devletin kendini var kılabilmesi, gelişebilmesi ve kendi içerisinde süreklilik taşıyabilmesinin koşulu vatandaşların (toplumda kendini gerçekleştirmiş bireylerin) yetkeye katılabilmesi veya herkesin kayıtsız şartsız vatandaş sayılması mıdır? Günümüzde bile çok büyük yere sahip olan ve tam manasıyla cevaplanamayan ve üzerinde çok farklı fikirlerin olduğu bu tarz bir soruya Aristoteles şu şekilde ifade eder: “Devletin kendini var kılabilmesi için toplumda yaşayan herkesin aynı zamanda vatandaş olması gerekli veya zorunlu değildir, yani devlette yaşayanların aynı zamanda vatandaş sayılmaları gerektiğini zorunlu kılan bir şart söz konusu dahi edilemez” (Aristotle, 1885: 1278a 99).

Tam vatandaşlık sadece ekonomik durumla sınırlı değildir; aynı zamanda bireylerin ahlaki gelişimi ve erdemli bir yaşam sürdürebilmesiyle de bağlantılıdır. Zenginlik, bireylere birçok imkân sunabilir, fakat bu imkanların etkin bir şekilde kullanılabilmesi ve toplumsal katkı sağlanabilmesi için bireyler arası ahlaki değerlerin ve niteliklerin varlığı şarttır. “Boş zaman” kavramı, bireylere kişisel gelişim ve topluma katkı sağlama fırsatı sunar. Ahlaki düzeye ulaşabilmek, bireylerin sadece maddi değerlerle değil, aynı zamanda toplumsal ve etik sorumlulukları yerine getirmeleri ile ilgilidir. Bu bağlamda, gerçek anlamda tam vatandaşlık, kişisel gelişim, toplumsal sorumluluk ve erdem anlayışı ile desteklenmelidir.

Aristoteles, vatandaşlığı, egemenliğe doğrudan katılım ile ilişkilendirirken, bu durumun çağdaş yaklaşımlarla kıyaslandığında önemli farklılıklar içerdiği ifade edilmektedir. Günümüzde bireylerin, egemenliğin seçiminde pay sahibi olmasının, genellikle temsili bir yapı içinde gerçekleştiği ve doğrudan katılımı olanak tanımadığına dikkat çekilmektedir. Bu bağlamda, vatandaşlık tanımında her bireyin, hukukun hizmetkârı olarak gördüğü yürütme organının seçimine doğrudan katılma hakkı olduğuna işaret edilmektedir. Ancak yürütme bir otorite değil, yasanın uygulayıcısıdır. Yani yürütme, yasaları yerine getiren ve bunları uygulayan bir mekanizma olarak değerlendirilir.

Filozofa göre, yasanın işleyişine ilişkin olan yürütmenin, belirli ayrıntılar üzerinde egemenlik hakkı bulunduğu, bunun dışında büyük bir otorite veya ayrıcalığa sahip olmadığı belirtilmektedir. Daha kısa ifade etmek gerekirse vatandaşlık anlayışını ve siyasi yapıyı, egemenliğin niteliği açısından inceleyerek, günümüzdeki temsili yönetim sistemlerinden bir farklılık olarak ortaya çıkartmaktadır. Aristoteles’in vurguladığı gibi, vatandaşın rolü yürütmenin kontrolü ve yasanın uygulanmasıyla doğrudan bağlantılıdır. Bu, toplumsal ve siyasi katılımın derinliğine işaret ederken, yürütme organının bağımsız bir otorite olma durumundan ziyade, yasanın bir temsilcisi olduğunu ortaya koymaktadır. Bu çerçevede, vatandaşlık, aktif katılım ve etik sorumlulukla daha derin bir ilişkide anlam kazanır (Barker, 1925: 295/329).

2. İyi İnsan

Bundan dolayı tasarladığı devlet tasarımında köleler ve özgürleştirilmiş köleler, yaşlılar, üreticiler, kadınlar, hekimler, çocuklar, ticaretle uğraşanlar hatta yabancılar ve nüfusun büyük bir çoğunluğu vatandaş olarak görülmez (Miller, 2006: 202/203). Yasalarda da bu sınıfların vatandaş olarak görüldüklerine dair emareleri görmek pek mümkün görünmez. Bu katmanların dışlanmalarının sebepleri yönetim için gereken eğitim ve donanımına sahip olmamaları olabilir. Bir vatandaş ile -burada kastedilen erdemli vatandaş- ticaret ile uğraşanların eşit oldukları da söylenemez.

Aristoteles’in Politika -Πολιτικά - adlı eserinde vatandaşlık kavramını ve toplumsal eşitlik ilkesini nasıl ele aldığına dair önemli noktalar vurgulanmaktadır. Aristoteles, toplumsal ve siyasal bakımdan birbirine benzer bireylerin, yönetme ve yönetilme işini eşit bir şekilde paylaşması gerektiğini ifade eder. Bu anlayış, demokratik bir toplumun temelini oluşturan eşitlik ve katılım ilkelerini öne çıkarır. Vatandaş kavramına yönelik dolaylı bir açıklama sunar. Ona göre, herkesin benzer özelliklere sahip olduğu durumlarda, yönetim ve yöneticilik haklarının eşit bir şekilde paylaşılması gerekir. Bu, toplumun adalet anlayışını ve tüm bireylerin iktidara katılımını destekleyen bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Ancak üzerinde durduğu nokta, anayasanın türüne bağlı olarak belirli grupların, devletin bir uzvu olarak görülmediği ve vatandaşlarla eşit sayılmadığıdır.

Bu ifade, devletin yapısında yer alan farklı sosyal grupların, vatandaşlardan ayrı bir konumda değerlendirilebileceğini gösterir. Örneğin, belirli sosyal sınıflar veya zenginlik durumları, bireylerin vatandaşlık hakları ile eşit gö-

rülmeyebilir. Bu yaklaşım, Aristoteles'in toplumsal hiyerarşiyi ve vatandaşlığın sınırlarını belirlediği anlamına gelir. Sonuç olarak, Aristoteles'in "Politika" eserinde ortaya koyduğu politik felsefenin, eşitlik ve vatandaşlık kavramları ile nasıl iç içe geçtiğini, aynı zamanda toplumsal yapı içerisinde farklı grupların rollerinin ve statülerinin belirlenmesi konusundaki düşüncelerini de yansıtmaktadır. Aristoteles'in düşünceleri, yalnızca bireylerin değil, aynı zamanda toplumsal grupların da devlet üzerindeki etkilerini ve yerlerini şekillendiren kritik bir çerçevede yer almaktadır (Aristotle, 1885: 1257a 291).

Ebenstein'a göre Aristoteles'in vatandaşlık tanımında, bir bireyin tam anlamıyla 'vatandaş' sayılabilmesi için belirli niteliklere sahip olması gerektiği vurgulanır. Bu nitelikler arasında ciddi bir tecrübe, nitelikli bir eğitim, boş zaman yaratabilme kapasitesi ve ekonomik bağımsızlık gibi unsurlar yer alır. Aristoteles'in ideal vatandaşlık anlayışı, bireyin kendi kendine yetebilmesi ve bağımsız bir yaşam sürdürebilmesi gerektiğini öne sürer; bu, toplumun aristokratik yapısına uygun bir vatandaşlık kavramıdır (Ebenstein, 2009: 49). Bununla birlikte, bu koşullara uymayan bireylerin, yani ayrıcalıklara sahip olmayanların, esasen yabancılardan pek farklı olmadığı belirtilmektedir. Yani, bu bireyler toplumda tam anlamıyla bir vatandaş statüsüne erişemezler, dolayısıyla sosyal haklardan da mahrum kalırlar. Ayrıca filozofa göre, farklı anayasal sistemlerin, vatandaşlık tanımına ve vatandaş türlerine göre değişiklik gösterebileceğini ifade eder. Örneğin, bazı toplumlarda işçiler ve ücretli çalışanlar vatandaş olarak kabul edilirken, diğerlerinde bu durum mümkün olmayabilir. Aristokrasi temelli bir anayasa altında, üreticilerin vatandaşlık hakkı olmayabilir, bu da sosyal hiyerarşinin ne denli etkili olduğunu gösterir. Oligarşik yapıda, zenginlik nedeniyle işçilerin vatandaşlık hakkı talep edememesi, belli sosyal sınıflar arasında önemli bir ayırım oluşturur. Demokratik sistemlerde ise, koşullar değişir; burada emekçi gruplar ve hatta nüfusun azalması durumunda yabancılar bile vatandaşlık haklarından faydalanabilir. Bu durum, demokrasi kavramının kapsayıcılığını ve sosyal adalet anlayışını ortaya koymaktadır (Jowett, 1885: 4).

Aristoteles'in vatandaşlık kavramının farklı yönetim biçimlerine göre nasıl değişiklik gösterdiğine dair görüşleri ele alınmaktadır. Aristoteles, vatandaşlık tanımının, yaşanan toplumun siyasi yapısına bağlı olarak farklılık arz ettiğini belirtmektedir (Aristotle, 1885: 1293b 89). Örneğin, bir demokratik sistemde "vatandaş" tanımı, bireylerin eşit katılım haklarına sahiptir ve bu bireyler toplumsal ve siyasi süreçlerde aktif bir rol oynarlar. Oysa oligarşik bir sistemde, vatandaşlık daha çok belirli sosyal sınıflara ve zenginlik durumuna göre şekillenir; burada vatandaşlık, sadece ekonomik gücü olan bireyler için geçerli olabilir. Dolayısıyla, aynı kavramın farklı yönetim biçimlerine göre farklı anlamlar kazanması, Aristoteles'in vatandaşlık üzerine yaptığı analizlerin derinliğini gösterir. Burada ayrıca dönemin koşullarının göz önünde bulundurulmasının önemine vurgu yapılmaktadır.

Aynı zamanda vatandaşlık ve yönetim biçimleri arasındaki ilişkiyi anlamının, tarihsel ve toplumsal bağlamları dikkate almakla mümkün olduğunu belirtir. Yani, eğer dönemin sosyal, politik ve ekonomik şartları göz ardı edilirse, vatandaşlık tanımları arasında kurulan bu farklılıkların anlaşılmasında sorunlar ortaya çıkabilir (Aristotle, 1885: 1278a 99). Bundan dolayı "vatandaşların bazılarının yönetimdeki söz haklarına ve almış oldukları ayrıcalıklara göre vatandaş sayıldıkları görülürken bunu herkes için aynı şekilde ifade etmek pek doğru görünmediği de aşıkardır" (Aristotle, 1885: 1278a 99). Her devletin anayasası aynı zamanda diğer ülkelerin veya devletlerin anayasalarından farklı olduğu için ortaya koymuş oldukları tanımlar da farklılık göstermektedir. Filozofa göre vatandaşlığın ve vatandaşın kim olduğu hususu yetkenin oynadığı önemli rolden ve yetkeyi kimin yöneteceği üzerine olan antlaşmadan geçmektedir. Fakat Aristoteles'e göre demos yani politik grubun devlet içerisinde çok az bir paya sahip olan halk yığınlarıyla tam manasıyla devletin veya yetkenin tüm imkanları her türden kendi çıkarları için kullanan oligarkların yetki ve işlevleri bakımından aynı seviyede olası tüm tarihsel süreçte aynı biçimde görülmemiştir.

Aristoteles, bir vatandaşın sadece bir şehir devleti üyesi olmaktan daha fazlası olduğunu vurgular. Gerçek bir vatandaş, devletin işleyişine katılım gösteren, erdemli bir yaşam süren ve toplumun güvenliğini sağlayan bireydir. Bu, vatandaşlık kavramını daha aktif ve sorumluluk sahibi bir hale getirir (Ross, 2011: 288). Üreticiler (örneğin, işçiler ve zanaatkarlar) bir devletin işleyişinde önemli olsa da filozof bu grubu tam anlamıyla vatandaş olarak kabul etmez; çünkü onlar, devletin varoluşunun bir aracı olarak düşünülmektedir. Yani, bireylerin sadece ekonomik ya da üretken bir rolü olması durumunda, onların devlet üzerindeki etkisi sınırlı kalır. Bir devletin ideal durumu, kendi kendine yeterli olan bir vatandaşlar topluluğu oluşturmasıdır. Bu, bireylerin hem ekonomik hem de sosyal açıdan bağımsız olmaları gerektiği anlamına gelir. Böylece, devletin gereksinimlerini karşılamak için dışarıdan bağımlı olmadan işlev gösterebilir. Vatandaşların sadece bireysel ihtiyaçlarını değil, aynı zamanda kamu yararını da gözetmeleri gerektiğini savunur. Bu durumda, vatandaşlık yalnızca bireysel haklar değil, aynı zamanda toplumsal sorumluluklar ve devletin bütünlüğünü koruma amacını da içermektedir. Bu anlamda devlet tüm açılardan düşünüldüğünde kendi kendine yeten, bağımsız (otonom) bireylerden oluşan bir vatandaşlar toplamıdır (Aristotle, 1885: 1275b 89).

Aristoteles'e göre vatandaşın neliği araştırıldıktan sonra iyi ve kötü vatandaş kimdir, vatandaşlar arasında iyi ve kötü ayrımı yapılabilir mi? yapılırsa nasıl anlaşılmalıdır vb. sorulara cevap aranmalıdır; filozof, vatandaşların erdem-

leri üzerinden iyi ve kötü olarak ayrılabilceğini savunur. İyi vatandaşlar, devletin yasaları ve erdemleri doğrultusunda hareket eden bireylerdir. Kötü vatandaşlar ise bu normlara uymayan ve devlete zarar verenlerdir. Bu ayrımın yapılabilmesi için, vatandaşların belirli erdemlere sahip olmaları ve bu erdemleri uygulamaları gerekir. İnsanların iyi olmasının üç temel nedeni olduğunu belirtir: doğa gereği, alışkanlıklar ve akıl. Bu kaynakların her biri, bir kişinin erdemli bir vatandaş olmasına katkıda bulunur. Ancak bu unsurların hepsinin uyum içinde olması gerektiği vurgulanır; yani, yalnızca doğuştan gelen özellikler ya da alışkanlıklar yeterli değildir; akıl da bunları desteklemelidir (Aristotle, 1885: 1332a 5-10).

Bir devletin erdemli olabilmesi için yasaları yazan ve yöneten vatandaşların da iyi olması gerektiğini belirtir. Dolayısıyla, yasalar ve vatandaşlık arasındaki ilişki, iyi bir toplum oluşturmanın temel taşlarından biridir. İyi yasalar, iyi vatandaşların oluşturulmasına zemin hazırlar. Her vatandaşın iyiliği farklıdır çünkü vatandaşlar, toplumun çeşitli işlevlerini yerine getirirken kendi uzmanlık alanlarına göre hareket ederler. Bu nedenle, “tek bir iyi” tanımından kaçınılmalıdır; herkesin iyi olma biçimi, bireysel rollerine bağlıdır (Zeller, 1931: 288). İyi vatandaşlar, anayasaya dayanarak hareket eden bireylerdir ve bu, toplumun düzenliliğini sağlamak için kritik bir unsurdur. Anayasa, devletin ve vatandaşların hedeflerini belirler ve vatandaşların bu hedeflere ulaşmadaki erdemlerini yönlendirir. Böylece, vatandaşlık, bireylerin toplum içindeki yerlerini ve sorumluluklarını tanımlayarak bütünü sağlığını ve sürekliliğini korur.

Bütünün işlevleri, bireysel katkılarla örtüşmektedir. Yani, vatandaşların yasalara uyması zorunludur. Ancak, tüm vatandaşlar devletin varlığını ve güvenliğini sağlama amacıyla birleştiğinden, anayasanın dinamikliği çerçevesinde genel bir iyi vatandaş tanımından söz edilebilir. İyi bir vatandaş, devletin anayasasını koruma görevini etkin bir şekilde yerine getiren kişidir. Bu bağlamda, anayasaya uygun olarak vatandaşın iyi olması hem yönetim hem de yönetilme süreçlerini başarılı bir şekilde gerçekleştirmesini gerektirir (Aristotle, 1885: 1277a 96). Ayrıca, Aristoteles’in “Atinalıların Devleti” eserinde iyi vatandaş, ülkesine hizmet eden kişi olarak tanımlanmıştır (Kalaycı, 2007: 56).

Vatandaşların iyiliği, her zaman kendi devletlerinin yönetim biçimlerine göre belirlenir ve ancak bu kriterlere uygun olarak iyi vatandaş olarak kabul edilirler. Bu noktada, devletin yönetim tarzına göre iyiliğin tanımlanışı değişir: demokratik sistemlerde özgürlük, oligarşik sistemlerde zenginlik, aristokratik sistemlerde ise erdemli olma ön plandadır. Ancak, yönetim becerilerine sahip olabilmek için öncelikle yönetilmeyi iyi bilmek gerektiğine vurgu yapılır; yönetim deneyimi olmayan bir kişinin başkalarını yönetmesi beklenemez (Aristotle, 1885: 1333a 293). “Ayrıca, benzer özelliklere sahip olan vatandaşların hem yönetme hem de yönetilme görevlerini eşit şekilde, belirli bir sıraya ve zamana göre yerine getirmeleri gerektiği belirtilir. Eşitlik ilkesi, herkes için aynı şekilde geçerli olmayıp, yalnızca benzer niteliklere sahip bireyler için anlam taşır. Bu nedenle, vatandaşlar arasındaki eşitlik hem yönetim hem de yönetilme süreçlerinde adaletin sağlanması için kritik bir unsurdur” (Aristotle, 1885: 1332b 291).

Aristoteles’e göre, bir vatandaşın en önemli erdemi “aklı başında olmak” ya da “sağgörü” (pratik akıl) niteliğidir. Bu erdem, yöneticinin yönetim tarzını sevmesi, yönetme yeteneğine sahip olması ve adalet anlayışını içermesiyle kendini gösterir. Yani, iyi bir yönetici, yalnızca bilgi ve beceriye değil, aynı zamanda bu bilgileri nasıl uygulayacağına dair bir içgörüye de sahip olmalıdır (Kalaycı, 2007: 56). Ayrıca yöneticinin erdemlerini belirlerken, vatandaşların toplum içinde ortak bir amaca sahip olmaları, bu amaç doğrultusunda yaşamaları ve diğer bireyleri de bu amaç için teşvik etmeleri gerektiğini vurgular (Newman, 2010: 252). Bu durumda, yönetim süreci sadece bireysel bir sorumluluk değil, aynı zamanda toplumsal bir yükümlülük haline gelir. Yüksek bir toplumsallık anlayışı, bireylerin ortak hedeflere ulaşma çabalarında birlikte hareket etmelerini sağlar. Burada vatandaşın erdemi ile insanın erdemi arasında bir ayrım yaptığımızı görüyoruz.

Bu ayrım, vatandaşlık ve insanlık erdemlerinin farklı şekillerde değerlendirilebileceğini gösterir. Aksi takdirde, birçok anayasa ve yönetim sisteminde, vatandaşlık erdeminin insanlık erdemine eşit kabul edilmesi, pratikte uygulanamayabilir. Genelde, iyi bir vatandaşın birden fazla iyiliğe sahip olabileceği, fakat iyi bir insanın iyiliği tek bir yüksek erdeme dayandığı belirtiliyor. Dolayısıyla, bir birey, iyi bir insan olmasa bile, yönetim sorumluluklarını yerine getirirken iyi ve ciddi bir vatandaşlık sergileyebilir (Newman, 2010: 238). Aristoteles’in erdemli vatandaşlık anlayışının derinliğine ve karmaşıklığına dikkat çekerken, bireylerin toplumsal rollerini, erdemlerini ve bu rollerin nasıl şekillendiğini vurgular. Bu bağlamda, iyi bir vatandaş olmanın yanında, bireylerin toplum içinde nasıl bir sorumluluk taşıdığına dair önemli noktalar ortaya konmaktadır. Aristoteles’in düşüncesi, iyi bir vatandaşlığı sadece bireysel erdemlerle değil, aynı zamanda toplumsal amaçlarla ilişkilendiren bir çerçeve sunmaktadır (Aristotle, 1885: 1276b 94).

Aristoteles yasalarla yönetilen bir toplumda vatandaşlık ve insanlık erdemleri arasındaki ilişkinin incelenmesi gerektiğini ifade edilmektedir. Yasaların, erdemle örtüşmediği durumlarda yasalara uygun davranan birinin iyi bir vatandaş olabileceği, fakat iyi bir insan olamayacağını belirtiyor (Özer, 2007: 63). Bu durum, vatandaşlığın yalnızca yasa ve kurallara uymakla sınırlı kalabileceğini, fakat bunun bireyin etik ve ahlaki gelişimi açısından yeterli olmayabileceğini gösteriyor (Jowett, 1885: 53/54). Buradan yola çıkarak, iyi bir vatandaş olmanın iyi bir insan olmakla

her zaman örtüşmediği sonucuna varılmaktadır. Yani, bir kişi toplumsal kurallara uygun hareket etse bile, bu kişinin ahlaki değerleri geliştirmiş, erdemli bir birey olduğunu garantilemez. Bu noktada, vatandaşlık ve insanlık erdemlerinin birbirinden farklı olduğunu vurgulamak önemli bir konudur. Ayrıca hem iyi bir vatandaş hem de iyi bir insan olabilmek için, bireyin belirli eylemlere katılması gerektiği belirtiliyor. Gönüllü ve bilinçli eylemlerde bulunmak, bireyin aktif bir şekilde toplumsal yaşamda yer alması ve kendi düşünce ve ahlak erdemlerini kamuya etkili bir biçimde yansıtması, bu ikili erdemi elde etmenin yolları arasında sayılmaktadır. Bunun yanı sıra, en iyi anayasanın kurulması için çaba sarf etmek de vatandaşın toplumsal sorumluluğu açısından son derece önemlidir.

Politika adlı eserin çevirisini yapan Jowett'e göre, iyi vatandaşın iyi insandan daha üstün sayılması gerekir: Erdemli bir birey ile erdemli bir vatandaş arasındaki ilişki ve bu iki kavramın birbirini nasıl tamamladığıdır. "İyi insanın erdemi yönetme" ifadesi, erdemli bir insanın yönetsel kapasitesinin öncelikli olduğuna işaret ederken, "vatandaşın erdemi de hem yönetme hem de boyun eğme" ifadesi, bir vatandaşın hem yönetim yeteneğine hem de adil bir şekilde yönetilme yükümlülüğüne sahip olduğunu vurgular.

Buradan yola çıkarak, iyi bir vatandaşın sadece iyi bir insan ile eşit olmadığını, aslında ondan daha üstün bir konumda olduğunu iddia etmek mümkündür. Bu üstünlük, iyi bir vatandaşın daha geniş bir sorumluluk yelpazesine sahip olmasından kaynaklanır; hem toplumsal düzenin sağlanmasına katkıda bulunur hem de kurallara uymayı, adaleti ve kamu yararını gözetmeyi başarır. Yani, bir iyi vatandaş, topluma daha fazla hizmet ederek, bireysel erdemlerin ötesine geçer ve sosyal yapının bütünlüğünü koruma görevini üstlenir. Bu açıdan bakıldığında, iyi bir vatandaş, erdemli bir insanın sunduğu değerleri aşan bir toplumsal rol üstlenmiş olur (Jowett, 1885: 59)

Filozof amacından sapmış bir anayasanın vatandaşlık erdemine etkisi ve gerçek adaletin sağlanması konusundaki düşünceler ele alınmaktadır. Öne sürülen fikir, bir anayasanın adaletsiz olduğu durumlarda, vatandaşların bu adaletsizliğe boyun eğmek yerine gerçek adaleti sağlama yolunda davranmalarının gerektiğidir. Bu, bireylerin bireysel erdemlerinin, var olan anayasanın gerekliliklerini sorgulamak ve eleştirmek suretiyle kendini göstermesi gerektiğini ifade eder. Bu bağlamda, gerçek erdemini iyi vatandaşlıkla her zaman örtüşmediği vurgulanmaktadır; çünkü adaletsiz bir anayasaya uymak, bireylerin erdemli bir yaşam sürmesiyle çelişebilir. Bu durumda, "iyi insan" kavramının, "iyi vatandaş" kavramından daha üstün olabileceği düşüncesi gelişebilir. Bu, bireyin kendi ahlaki ve etik ilkelerini korumasının önemini artırır; dolayısıyla, iyi bir insan, adaletsiz bir sistem içerisinde bile doğru olanı yapma cesaretine sahip olmalıdır ve toplumdaki siyasal işlevlerin ve görevlerin dağıtımında, erdemini temel bir değer olduğu belirtilmelidir. Bu, "iyi" bireylerin yönetimde yer almasının, adaletin sağlanması açısından kritik olduğunu gösterir. Aynı zamanda, eğer erdem ölçüsü göz ardı edilirse, bu durumun yönetim kalitesini düşüreceği ve temsili demokrasinin işleyişini olumsuz etkileyebileceği düşüncesi öne çıkmaktadır.

Vatandaşın iyiliği, yönetme ve yönetilme ile ilgili bilgi ve becerilere sahip olmasında yatarken, iyi insanın iyiliği, içinde bulunduğu anayasa ve bireyin yönetim rolüne göre değişiklik göstermektedir. Bu durum, bireyin siyasi konumunun, ahlaki ve etik değerlerini nasıl etkilediği üzerine düşünmeyi gerektiriyor. İyi bir yöneticinin belirleyici unsurlarının pratik bilgelik, sağgörü ve zekâ olduğuna vurgu yapılmaktadır. Bu da demektir ki, etkili bir yönetim sergilemek için yalnızca bilgi sahibi olmak yeterli değildir; bunun yanı sıra bu bilgiyi pratikte nasıl uygulayacağına dair bir sezgi ve anlayışa da sahip olmak gerekir. (Aristotle, 1885: 1277. 97).

Bir diğer önemli nokta, iyi vatandaş ile iyi insan arasındaki benzerliklerin bazı durumlarda ortaya çıkabileceğidir. Ancak bu benzerlik yalnızca ideal yönetim koşullarında geçerlidir; bu da vatandaşların sadece doğru yasalara boyun eğme becerisine sahip olduklarında gerçek bir erdem gösterebilecekleri anlamına gelir. Bu, ideal bir devlet yapısının sağladığı güvenlik ve istikrar ortamında, bireylerin ahlaki değerlerini ve erdemlerini ortaya koymalarının daha mümkün olacağını ifade eder. Ayrıca, iyi bir insanın pratik bilgelige, yani "phronesis'e sahip olması gerektiği vurgulanmaktadır. Bu, bireyin etik karar alma süreçlerinde sağlıklı bir içgörü ve düşünce sahibi olmasını gerektirir. Sadece böyle bir akıl yürütme kapasitesine sahip bireylerin, tam anlamıyla etkili yönetim ve vatandaşlık rolünü üstlenebileceği sonucu çıkmaktadır (Keyt, 2006: 40).

Aristoteles "tam vatandaş" ile "genel vatandaş" arasındaki önemli farkları vurgulamaktadır. Tam vatandaş, yalnızca bir birey olarak topluma katılan biri değil, aynı zamanda yönetim sürecinde aktif bir rol üstlenebilen, zorunlu olarak yöneticilik yeteneğine sahip bir bireydir. Tam vatandaş, yönetime katıldığında daha belirleyici ve etkili bir işlev sağlar; bu, onun etkin bir şekilde karar alma süreçlerine dahil olmasını sağlar. Diğer yandan, genel vatandaşların devlet ve adalet yönetiminde belirli bir pay sahibi olmalarına rağmen, egemen gücü doğrudan belirleme yetkinliğine sahip olmadıkları ifade edilmektedir. Bu durum, genel vatandaşların daha pasif bir rol oynadığını ve nihai karar mekanizmasında etkilerinin kısıtlı olduğunu gösterir. Genel vatandaşlar, toplumsal yaşamda buldukları yerle sınırlı bir etkinlik gösterirken, tam vatandaşlar daha özelleşmiş bir yetkinliğe ve yönetim becerisine sahip olup, bu nedenle daha aktif bir rol üstlenirler. Aristoteles, vatandaşların iyiliği ile yöneticilerin iyiliğinin aynı olduğu durumları da ele

alır. Ancak burada önemli olan nokta, bu benzerliğin yalnızca “tam vatandaş” olarak tanımlanan, yani yüksek yeterlilikleri ve özel yetenekleri olan bireyler için geçerli olduğudur. Yani, her vatandaş değil, yalnızca belirli niteliklere sahip olanlar, gerçekten iyi yöneticiler olma kapasitesine sahiptir. Bu durum, ideal bir yönetim anlayışının, nitelikli ve erdemli bireylerin elinde olması gerektiği düşüncesini pekiştirir (Aristotle, 1885: 1278b 100).

Aristoteles yönetici ve yönetilen (vatandaş) arasındaki bilgi seviyeleriyle ilgili ayrımın yapıldığı ve bunun bireylerin erdemlerini nasıl etkilediği üzerinde durulmaktadır. Yönetici, bilgiye sahipken, yönetilen vatandaşlar yalnızca doğru sanılara ve sınırlı bir anlayışa ulaşabilirler. Bu durum filozofun, vatandaşların erdemlerinin yöneticilerin erdemlerinden daha yüksek olduğunu savunmasına yol açar; çünkü vatandaşlar, daha geniş bir perspektife sahip olarak toplumsal değerlere ve adalete yönelik bir duruş sergileyebilirler. Aynı zamanda, yetkin yöneticilerin, mevcut devlet düzenini korumak için yönetilmeyi kabul etmeleri ve var olan yönetime destek vermeleri gerektiği belirtilmektedir. Bu, toplumda istikrarın sağlanması için hem yöneticilerin hem de vatandaşların sorumluluklarını yerine getirmesinin önemini vurgular (Aristotle, 1885: 1277a 96).

İyi bir yönetici, iyi bir vatandaş ve iyi bir insan olabilmenin erdemli bir davranış içerisinde olmayı gerektirdiğini ifade eder. Bu erdemli davranışların ancak, bireylerin eğitim yoluyla kazandıkları değerlerle mümkün olabileceği vurgular. İyi insan, iyi vatandaş veya erdemli bir birey olabilmek için, kapsamlı ve sürekli bir eğitim sürecinden geçmek zorunluluğu ortaya koymaktadır. Bu eğitim, bireylerin hayatlarının her alanını kapsamalı ve uzun süreli bir çaba gerektirmelidir. Bu bağlamda, eğitimden sıkılmadan bu yolda yürümek gerektiği, eğitimin bireylerin karakter gelişiminde ne denli kritik bir rol oynadığını gösterir. Ayrıca, eğitimin sadece bireyler için değil, aynı zamanda devlet düzeninin işleyişi için de ne kadar önemli olduğu ifade edilir (Cranston, 1995: 30).

Politikanın amacının yalnızca ideal bir devlet yapısını tartışmakla sınırlı olmadığı, aynı zamanda mevcut siyasi koşulları değerlendirmek ve gerçek politik yaşamı arzulayan bireylere pratik tavsiyeler sunmak olduğu ifade edilmektedir. Politikanın, içinde bulunduğu konjonktürü anlama ve değerlendirme gerekliliği, bireylerin mevcut sistem içerisinde nasıl daha etkili olabilecekleri konusunda rehberlik etme ihtiyacını ortaya koyar (Aristotle, 1885: 1278b 100). “pratik bir devlet insanı” kavramı, teorik olarak istenmeyen bir yapı olan niteliksiz demokrasi ya da oligarşi gibi sistemleri yönetme zorunluluğu taşıyan kişilere atıfta bulunur. Bu durum, ideal bir yönetim biçimi olmaması nedeniyle, bu kişilerin, mevcut koşulları yönetmek durumunda olduklarını ve bu anlamda pratik yaklaşım sergilemeleri gerektiğini ifade eder (Jenkins, 1989: 11& Taylor, 1952: 114).

Eğitimin amacı ise, ancak iyi bir birey yetiştirmek üzerine bir hedefe odaklanmıştır. Filozofların teorilerinde, iyi bir vatandaş yetiştirmek, ideal bir anayasa çerçevesinde düşünülür. Ancak mevcut anayasa kötü olduğu takdirde, bireyleri sadık hale getirmenin en uygun eğitim yolu, ideal bir eğitim hedefinden ziyade farklı bir yaklaşım gerektirebilir. Bu da eğitimin dönemin ihtiyaçlarına göre esnek bir şekilde değerlendirilmesi gerektiğini gösterir. Son olarak, iyi bir vatandaş olma ile iyi bir insan olma durumlarının aynı olduğu algısına ilişkin tartışmaların, politikanın en değerli yanlarından biri olduğu vurgulanmaktadır. Yani, eğer bireylerin eğitim hedefleri ve vatandaşlık sorumlulukları arasında bir ayrım yoksa, bu durum politik bilincin ve değerlerin sağlıklı bir biçimde daha ileriye taşınmasında kritik bir önem taşır (Taylor, 1952: 114/115). Politika ve eğitim arasındaki ilişkiyi, bireylerin mevcut koşullar içinde en iyi nasıl var olabileceklerini ve bu durumların ideal bir devlet anlayışı ile nasıl keşiştiğini sorgulamaktadır. Ayrıca hem eğitimde hem de siyaset biliminin yöneliminde, bireyin karakter gelişiminin ve topluma olan katkısının önemi ön plana çıkarılmaktadır.

Aristoteles’in eğitim sistemine dair görüşleri ve devletin eğitim alanındaki rolü kapsamlı bir biçimde ele alınmaktadır. Aristoteles’e göre, eğitim sistemi kamusal kontrol altında olmalı, evrensel ve zorunlu hale getirilmelidir. Bu, toplumda eğitim alanındaki düzensizliklerden (anarşi) kaçınmak için değil, aynı zamanda bireylerin gelecekteki vatandaşlık rollerinde anayasa ve toplumsal değerlere sadık kalabilmeleri için gereklidir. Bu yaklaşım, eğitimde kamu denetiminin önemini ve toplumun sağlıklı bir şekilde işleyebilmesi için gerekli bir temel oluşturduğunu gösterir (Taylor, 1952: 114).

Anayasanın, en iyi yaşamı sağlama hedefini taşımadığı durumlarda, yasa koyucunun görevi, eğitimi anayasanın ruhuna uygun hale getirmeye çalışmaktır. Bu, devletin yalnızca bireylerin davranışlarını düzenlemekle kalmayıp, aynı zamanda toplumsal yapının özünü koruyarak eğitimin içeriğini şekillendirmekle yükümlü olduğunu ifade eder.

Eğitim, evlilik, çocuk yetiştirme gibi konulara da değinen Aristoteles, devletin bu alanlarda da kurallar koymasının zorunlu olduğunu savunur. Zihinsel ve bedensel gelişimin birbirine bağlı olarak değerlendirilmesi gerektiği, dolayısıyla devletin bireylerin fiziksel ve zihinsel sağlığını desteklemeye yönelik sorumluluğu da vurgulanmaktadır. Evlilik ile ilgili düzenlemelerin öncelikli olarak yasalaştırılması, genç nesillerin uygun bir şekilde yetişmesi için kritik öneme sahiptir. Bu bağlamda, kimin kiminle evleneceği, evlenme yaşı gibi unsurlar toplumun geleceği için

belirleyici faktörlerdir (Aristotle, 1885: 1334b 297).

Aristoteles'in "orta yol" kavramı, toplumun düzeni ve aile içindeki görev paylaşımının sağlanması açısından önemlidir. Orta yol, aile düzeni ile toplumsal işlevler arasındaki dengeyi gözeterek, bireylerin rollerinin doğru bir şekilde tanımlanmasını amaçlar (Aristotle, 1885: 1335a 298). Filozofun, evin yönetiminde erkeğin mutlak kontrolünü savunması, kadının evdeki rolüyle ilgili geleneksel bir anlayışı yansıtır; bu bağlamda erkeklerin yönetim konusundaki yeteneklerinin, kadından daha fazla olduğu iddia edilmektedir. Aristoteles'e göre, kadınların ruhsal düşünme yetilerinin işlevsiz kalması, bu anlayışın bir gerekçesidir (Aristotle, 1885: 1260a 37). Aristoteles'in eğitim, aile ve devlet yönetimi konularındaki fikirlerini bir araya getirirken, bireylerin toplumsal rollerinin ve ilişkilerinin nasıl yapılandırılması gerektiğine dair bir perspektif sunar. Eğitim ve aile içindeki kuralların toplumun işleyişine olan katkısını vurgular ve bireylerin mutluluğu ile toplumsal düzenin nasıl sağlanacağı üzerine düşünceler geliştirir. Bir toplumun sağlıklı ve dengeli bir yapıda var olabilmesi için bireylerin eğitilmesinin ve düzenlenmesinin ne kadar önemli olduğunu ortaya koyar (Aristotle, 1885: 1259a 35).

Devlete ait evlilikle ilgili düzenlemelerin hangi koşullar altında yapılması gerektiği ve bu düzenlemelerin belirli kriterlere dayanması gerektiği vurgulanmaktadır. Aristoteles'in düşüncelerine dayanan yaklaşım, evliliklerin doğum yapma potansiyeli göz önünde bulundurularak organize edilmesi gerektiğini belirtir. Yani, evliliklerin sadece iki birey arasında bir birliktelik değil, aynı zamanda toplumsal bir sorumluluk olduğu anlayışıyla şekillendiği ifade edilmektedir. Çiftler arasındaki yaş ayrımları da buna uygun olarak fazla olmamalıdır. Yaş farkının, bir ilişkinin dinamizmini ve çocuk yetiştirme sürecini etkileyebileceği düşünülmektedir. Bu, bireylerin hem gelişim süreçlerinin hem de bir aile birliği içindeki rollerinin dengeli olması gerektiği felsefesiyle ilişkilidir.

Ayrıca, çocuk yapma açısından çok genç yaşlarda evliliklerin uygun bulunmadığı belirtiliyor. Bu, sağlıklı ve sürdürülebilir bir aile yapısının temin edilmesi açısından önemlidir; çünkü erken yaşlarda yapılan evlilikler hem bireylerin hem de doğacak çocukların sağlığı açısından riskler taşıyabilir. Bu nedenle, kadınlar için elli ve erkekler için yetmiş yaş üst sınırları belirlenmesi hem bireylerin hem de toplumun sağlığını koruma amacını taşıdığını göstermektedir. Böylece, doğurganlık potansiyelinin yanı sıra, bireylerin psikolojik ve fiziksel olarak hazır olmaları da sağlanır.

Aristoteles, insanların çok genç yaşlarda evlenmelerinin, çift olmalarının ve çocuk yapmalarının iyi bir şey olmadığını vurgularken, bu durumun hayvanlar üzerinde yapılan gözlemlerle desteklendiğini öne sürmektedir. Küçük yaşta doğan hayvan yavrularının kusurlu olma eğilimleri, insanlarda da benzer sonuçların olabileceği fikrini ifade eder (Aristotle, 1885: 1335a 298). Aristoteles'in koyduğu üst yaş sınırı, çocuk yapmanın sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesi için önemlidir. Erken yaşta ya da ilerleyen yaşlarda yapılan doğumların hem zihinsel hem de bedensel açıdan zayıf çocuklara yol açabileceğini belirtir. Bu görüş, yalnızca antik çağda değil, günümüzde de geçerliliğini sürdürmektedir. Modern bilimsel çalışmalar, erken ve geç yaşta doğumların potansiyel olumsuz etkilerini pek çok araştırma ile kanıtlamaktadır. Sonuç olarak, Aristoteles'in bu konudaki düşünceleri, sağlık ve ebeveynlik açısından kritik bir farkındalığa işaret eder. Bu bağlamda, erken evlilik ve çocuk sahibi olmanın risklerinin anlaşılması hem bireyler hem de toplumlar için önem taşır. Aristoteles'in görüşleri, çağlar boyu rehberlik edebilecek bir yaklaşım sunarak, insan sağlığının korunmasına dair değerli dersler içerir.

Fiziksel sağlığın önemi ve özellikle kadınların gebelik dönemindeki özel durumları vurgulanmaktadır. Atletik bir yapıya sahip olmanın yanında, aşırı zayıf veya çelimsiz olmanın da sağlık açısından olumsuzluklar doğurabileceği ifade edilir. Burada, dengeli bir fiziksel durumun gerekliliği ön plana çıkar; yani ne aşırı zayıf ne de aşırı güçlü bir yapının ideal olmadığına dair bir denge anlayışı söz konusudur (Aristotle, 1885: 1335b 299). Kadınların gebelik dönemlerine dair düzenleme ve önerilerin önemi de özellikle vurgulanmaktadır. Gebelik, kadınların bedenlerine önemli değişiklikler getiren bir süreçtir ve bu süreçte sağlıklarının korunması büyük bir gereklilik olarak ortaya çıkmaktadır. Kadınlar, bedenlerini sağlıklı tutmak, dengeli ve besleyici bir diyet uygulamak, aşırı fiziksel zorluktan kaçınmak ve zihinsel stresi minimize etmek için dikkatli olmalıdır. Sonuç olarak, burada iki ana mesaj öne çıkmaktadır: Birincisi, genel fiziksel durumun denge içinde olması gerektiği; ikincisi, özellikle gebelik dönemindeki kadınların sağlıkları için dikkatli ve özenli yaklaşımlar benimsemeleri gerektiğidir. Bu öneriler hem bireysel sağlık hem de doğacak çocukların sağlığı açısından son derece önemlidir. Kadınların bu yönde alacakları önlemler hem kendilerinin hem de çocuklarının ilerideki yaşam kalitesine doğrudan etki edecektir.

Aristoteles'in ideal devlet anlayışında eğitimin merkezi bir rol oynadığı vurgulanmaktadır. Eğitimin, devletin yönetimi için kritik bir unsur olarak görülmesi, devletin geleceğini inşa edecek bireylerin iyi bir eğitim almasının gerekliliği ile ilişkilidir. Bu bağlamda, Aristoteles'in eğitim konusundaki derin ve kapsamlı görüşleri, toplumun temelini oluşturan bu bireylerin nasıl yetiştirilmesi gerektiğini belirlemek amacıyla geliştirilmiştir. Aristoteles, çocukların zihinsel gelişimlerinin henüz olgunlaşmadığını dikkate alarak, beden eğitimine öncelik vermektedir. Bu durum, sağlıklı bir gelişim için fiziksel aktivitenin ve beden terbiyesinin önemine işaret eder. Doğumdan beş yaşına kadar

olan dönemde çocuğun beslenmesi, iklim ve kültürel koşullara göre şekillendirilerek, fiziksel ve zihinsel sağlık üzerindeki etkileri göz önünde bulundurulmaktadır.

Beş yaş itibarıyla, çocukların beden eğitimi dersleri almaları ve uygun oyunlar oynamaya teşvik edilmeleri gerektiği belirtilmektedir. Ayrıca, çocuklara sunulan masal ve hikayelerin dikkatlice seçilmesi ve olumsuz içeriklerden uzak durulması gerektiği vurgulanır. Bu, çocukların ahlaki ve etik değerlerinin şekillenmesi açısından önemlidir. Hanelerin, kölelerden ve vatandaş olmayanlardan uzak bir yaşam tercih etmesi gerektiği ifadesi, sosyal ilişkilerin de ahlaki doğruluk ve yüksek değerler temelinde gelişmesini amaçlamaktadır. Sonuç olarak, Aristoteles'in eğitim sisteminde dair bu önerileri, bireylerin sadece bedensel beceriler değil, aynı zamanda ahlaki ve etik değerler ile donatılarak, toplumsal sorumluluklarını yerine getirebilecek iyi vatandaşlar olarak yetişmelerini amaçlamaktadır. Bu yaklaşım, sağlıklı bir toplumun oluşumu için eğitim ve nitelikli bireylerin önemini ortaya koymaktadır (Taylor, 1952: 116).

Bundan sonraki dönemi ise asıl eğitimin yer aldığı geldiği süreçtir. Aristoteles'in eğitim felsefesinin derinliği ve eğitimin bireyin erdemli bir vatandaş olarak yetişmesindeki rolü vurgulanır. Eğitimin, insanları iyi ve erdemli kılacak doğa, akıl ve alışkanlıklar arasında bir denge sağlama işlevine sahip olduğu belirtilmektedir. Bu üç unsurun uyum içinde olması gerektiği, ancak bazen birbirleriyle çelişebilir hale gelebileceği ifade ediliyor. İşte bu noktada eğitimin önemi ortaya çıkmaktadır; eğitim, bireyi bu olumsuz durumlardan koruyarak, doğası gereği erdemli bir insan olmasını sağlamak için gereklidir (Taylor, 1952: 116).

Aristoteles için eğitim, devletin varlığını sürdürebilmesi ve toplumsal bütünlüğü sağlaması açısından hayati bir öneme sahiptir (Taylor, 1952: 116). Ancak bu noktada, eğitimin amacının ne olması gerektiği sorusu öne çıkar. Eğitim, günlük yaşamda pratik fayda sağlayan becerilere mi odaklanmalı yoksa bireylerin erdemlerini geliştirmeye yönelik bir anlayışla mı şekillendirilmelidir? Aristoteles, pratik faydanın yeterli bir ölçüt olmadığını düşündüğünden, eğitimin erdem yönünden faydalı olmasını savunmaktadır (Aristotle, 1885: 1337b 306). Burada, eğitimin sadece bireysel çıkarlar değil, toplumsal değerler ve erdemler ışığında şekillenmesi gerektiği anlayışı hakimdir. Okuma, yazma, resim ve beden eğitimi gibi aktivitelerin hem erdeme hizmet ettiğini hem de pratikte yararlı olduğunu belirtirken, müziğin özgür bireyler için bir boş zaman etkinliği olarak değerlendirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Bu durum, müziğin yalnızca eğlence veya zaman geçirme aracı değil, aynı zamanda bireylerin kültürel ve estetik duyarlılıklarını geliştirmeye yönelik bir etkinlik olduğuna işaret eder (Aristotle, 1885: 1338a 308).

Aristoteles'in müzik eğitiminin çok yönlü yararlarını ve bunun nasıl organize edilmesi gerektiğini vurguladığı ortaya konmaktadır. Filozof, müziğin yalnızca bir eğlence aracı değil, aynı zamanda öğretici ve gelişimsel bir etkinlik olduğunu belirtir (Aristotle, 1885: 1339b 314). Bu nedenle, çocukların müzik eğitimi almasının zorunlu olduğuna işaret eder; zira müzik hem zihinsel hem de duygusal gelişim açısından önemli bir rol oynamaktadır (Aristotle, 1885: 1340b 317).

Ancak müzik eğitimi verilirken dikkat edilmesi gereken unsurların da altı çizilmektedir. Özellikle ruhu olumsuz etkileyebilecek müzik türlerinden kaçınılmalı ve eğitimde faydalı etkileri olan enstrümanlar tercih edilmelidir. Örneğin, üfleli çalgıların konuşma yetisini zayıflatabileceği düşüncesi, müzik eğitiminin dikkatle ele alınması gerektiğini gösterir. Bu yaklaşım, sadece müziğin fiziksel ve zihinsel gelişim üzerindeki etkilerini düşünmekle kalmayıp, aynı zamanda duygusal ve sosyal yönlerini de göz önünde bulundurarak bir eğitim metodolojisi oluşturmayı amaçlamaktadır.

Aristoteles'in geleneksel Antik Grek eğitim anlayışında müziğin matematik ve aritmetikte birlikte yer alması, eğitimdeki düzenliliğin ve armoninin önemini pekiştirir. Grek düşüncesindeki "harmoni" kavramı, evrendeki düzeni simgeler ve bu durum, müzik eğitiminin daha derin bir felsefi anlam taşıdığını gösterir (Anderson, 1996: 98). Eğitimin nasıl ilerlemesi gerektiği konusunda bir ayrım yapar (Aristotle, 1885: 1334 297); alışkanlıklarla edinilen eğitimin, akıl yürütme ile yapılan eğitimden önce gelmesi gerektiğini savunur. Bu, bireyin pratik ve uygulamalı deneyimlerinin teori ve kavramsal bilgiyle birlikte gelişmesi gerektiği anlamına gelir. Dolayısıyla, teorik erdemler, pratik deneyimlerden sonra kazanılır ve eğitim sürecinde bu aşamalar arasında bir sıralama olduğuna işaret etmektedir. Filozofun düşünceleri, müzik eğitiminin çok boyutlu faydalarını, dikkatli bir şekilde seçilmiş müzik türlerinin ve eğitim yöntemlerinin önemini, ayrıca bireylerin gelişimindeki aşamaları göz önünde bulundurarak sağlam bir eğitim anlayışını önermektedir. Bu bağlamda, müzik eğitimi, bireylerin sosyal, duygusal ve zihinsel gelişimleri için kritik bir rol oynamaktadır (Aristotle, 1885: 1338b 310).

Aristoteles'e göre beden eğitimine de öncelik verilmelidir ancak bunun aşırılıklara ya da sert bir disipline yönlendirilmemesi gerektiği ifade edilir. Örneğin, Sparta modelinden hareketle sert bireyler yetiştirmek yerine, beden ve zihin gelişiminin birbirini desteklemesi gerektiği belirtilmektedir (Ksenophon, 2005: 64/65). beden çalışmasının zihinsel gelişimi desteklediği gibi, zihinsel çalışmanın da beden gelişimini artıracakını öne sürer; bu da eğitimde dengeli

bir yaklaşımın önemini ortaya koyar (Aristotle, 1885: 1339 313). Ayrıca, burada Aristoteles'in eğitim konusundaki önceliklerinin sadece zamanlama ile ilgili olduğu, bu nedenle bir alanı diğerine tercih ettiği anlamının çıkarılmaması gerektiği vurgulanmaktadır. Eğitimdeki öncelikler, bireylerin genel gelişimini dikkate alarak düzenlenmelidir. Ayrıca, burada Aristoteles'in eğitim konusundaki önceliklerinin sadece zamanlama ile ilgili olduğu, bu nedenle bir alanı diğerine tercih ettiği anlamının çıkarılmaması gerektiği vurgulanmaktadır. Eğitimdeki öncelikler, bireylerin genel gelişimini dikkate alarak düzenlenmelidir.

Aristoteles'in evlilik, çocuk yetiştirme ve eğitimle ilgili önerileri, toplumun ve devletin çıkarlarıyla bireylerin çıkarlarını bağdaştırmayı hedefler. Bu düzenlemeler, toplumsal düzen ve istikrarın sağlanmasını amaçlar (Arslan, 2016: 321). Bunun yanı sıra, Aristoteles'in eğitim anlayışı, devletin sadece belirli bir azınlık için değil, tüm vatandaşlar için geçerli olduğunu ifade eder. Yani eğitim, bireylerin sadece iyi birer uyruk olmaları için değil, aynı zamanda iyi birer vatandaş olmaları için de gereklidir (Ross, 2011: 310). Çünkü hem devlet hem de vatandaşın iyiliği paralel ilerlemektedir. Biri kötü olursa diğerinin de kötü olacağı aşikârdır. Filozofun düşüncesine göre, hem vatandaşların iyi birer yönetici olabilmeleri hem de devletin genel iyi olması için eğitim şarttır. Burada bireylerin gelişiminin devletin sağlığı ile doğrudan bağlantılı olduğu aktarılmaktadır. Bu bağlamda, bireylerin mutluluğu ve toplumsal refah, devletin ilerlemesi ve sürekliliği açısından elzemdir. Eğitim hem bireyler hem de toplum için ortak bir fayda sağlamalıdır ve bu nedenle dikkatlice planlanmalıdır.

Sonuç

Sonuç olarak, Aristoteles'in "iyi vatandaş" ve "iyi insan kavramları" asırlar boyu süregelen felsefi tartışmaların merkezinde yer almakta olup, günümüz toplumsal ve politik dinamikleriyle güçlü bir etkileşim içerisindedir. Aristoteles, bir bireyin erdemli ve iyi bir vatandaş olabilmesi için toplumsal sorumluluklarını yerine getirmesi gerektiğini savunur. Bu bağlamda iyi vatandaşlık kavramı, sadece yasalara uymakla sınırlı bir anlayıştan öte, doğrudan katılım ve topluma hizmet etme bilincini de içermektedir. Günümüz dünyasında, özellikle sosyal medya ve dijital platformların yükselişi ve son olarak yapay zeka, bu vatandaşlık anlayışının evrimini hızlandırmakta; bireyler, fikirlerini ifade etmek ve toplumsal değişim yaratmak için bu araçları etkin bir şekilde kullanmaktadır. Ayrıca, küreselleşme, bireylerin sadece yerel topluluklarıyla değil, aynı zamanda uluslararası sorunlarla da ilgilenmelerini gerektirmektedir. Örneğin, iklim değişikliği gibi küresel sorunlara karşı geliştirilen harekete katılan gençler, Aristoteles'in eski zamanlarda ortaya koyduğu doğrudan katılım kavramının modern bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece, bireylerin toplumsal, ekonomik ve çevresel konularda duyarlılık göstermesi, yalnızca bir seçim değil, aynı zamanda bir zorunluluk haline gelmektedir.

Eğitim açısından bakıldığında, Aristoteles'in erdemli bireyler yetiştirme amacına yönelik önerileri, günümüzde hala geçerliliğini korumaktadır. İyi bir eğitim, bireylerin hem bilgi birikimini artırmakta hem de ahlaki ve etik değerlerle donatılmalarını sağlamaktadır. Eğitim sistemlerinin, yalnızca akademik başarıya odaklanmak yerine, bireylere sosyal sorumluluk bilinci, eleştirel düşünme ve topluma katkıda bulunma gibi erdemlerin kazandırılmasına yönelik bir çerçeve geliştirmesi gerekmektedir. Bu, bireylerin hem iyi insan hem de iyi vatandaş olma yolunda önemli bir adımdır. Aristoteles'in iyi vatandaş ve iyi insan tanımları, halen büyük bir önem taşımakta ve bu kavramların toplumsal yapıların, yönetim biçimlerinin ve bireylerin rolleriyle nasıl iç içe geçtiğini anlamak için güçlü bir çerçeve sunmaktadır. Aristoteles'in felsefi düşüncelerinin, yarattığı tasarımların yeniden değerlendirilmesi, bireylerin ve toplumların sürdürülebilir kalkınma, sosyal adalet ve demokratik değerlerin korunması açısından büyük bir gereklilik haline gelmiştir. Bu nedenle, "iyi vatandaş" ve "iyi insan" olma kavramlarının derinlemesine anlaşılması, bireylerin topluma etkin bir şekilde katkıda bulunmalarını sağlarken, sosyal ve politik yapının da güçlenmesine katkıda bulunacaktır.

Kaynakça

- Anthony, Taylor. *Plato the Man and his Work*, Methuen and Co. LTD. London 1952.
- Aristotle, *Politics*, Translated by Benjamin Jowett, Oxford Clarendon Press, 1885.
- Arslan, Ahmet. İlkçağ Felsefe Tarihi, C. 3: Aristoteles, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2016.
- Benjamin, Jowett. *Introduction to Aristotle's Politics*, Clarendon Press, 1885.
- Carnes Lord. *Aristotle, History of Political Philosophy*, Edited by Leo Strauss & Joseph Cropsey, The University of Chicago Press, U.S.A 1987.
- David, Keyt. *Aristotle's Political Philosophy*, ed by; Mary Louise Gill & Pierre Pellegrini, Blackwell Publishing, Australia 2006.
- David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayınları: 9, Felsefe Dizini: 3, İstanbul 2011.
- Eduard, Zeller. *Outlines of The History of Greek Philosophy*, The International Library of Philosophy, Published by Routledge, 1931.
- Ernest, Barker. *Greek Political Theory; Plato and His Predecessors*, Methuen Publishers Press, 1925.
- Ernest, Barker. *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Published by Russell & Russell, U.S.A 1959.
- Fred Dycus Miller. *Aristotle: Ethics and Politics, The Blackwell Guide to Ancient Philosophy*, Edited by Shields, U.S.A 2006.
- Gosse, Bothwell, *The Civilization of the Ancient Egyptians*, Published by; T. C. & E. C. Jack 67 Long Acre, London, W. C. And at Edinburg 1915.
- Gregory, Nagy, *Homer the Preclassic*, University of California Press, London 2012.
- Hasan Hakan, Özer. *Aristoteles'te Erdem ve Adalet Üzerinde*, Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Yüksek Lisans Tezi, Muğla 2007.
- Kingsley Bryce Smellie. *Aristotle; Edited by Maurice Cranston*, Çev. Nejat Muallimoğlu, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul 1995.
- Ksenophon, "*Sparta Anayasası*", *Sparta'da Mükemmel Toplum Lykurgos Yasaları*, Çev. Sadık Usta, Kaynak Yayınları, İstanbul 2005.
- Ian, Jenkins. *Yazılı Kaynaklar ve Arkeolojik Buluntular Işığında Antik Devirde Çocuk Eğitimi*, Çev. Hasan Malay, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 1989.
- Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, Çev. Alpagut Erenulu, Öteki Yay., Ankara 1996.
- Jean, Roberts, *Justice and Polis, The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Edited by Rowe & Schofield, Cambridge University Press, United Kingdom 2000.
- John Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, Çev. Vedat Ahsen Coşar, Phoenix Yayınları, 2017.
- Mehmet Ali, Ağaoğulları. *Kent Devletinden İmparatorluğa*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2013.
- Nazile, Kalaycı. *Kamusal Alan Kavramı Üzerine Bir İnceleme: Aristoteles/Marks/Habermas*, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 2007.
- Paul, Cartledge. *Pratikte Antik Yunan Siyasi Düşüncesi*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2013.
- Plato, *Republic*, Volume I: Books1-5. Edited and Translated by Christopher Emlyn- Jones, William Preddy. Loeb Classical Library 237. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.
- Susan D. Collins. *Aristotle and the Rediscovery of Citizenship*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- Warren, Anderson. *Ethos and Education in Greek Music The Evidence of Poetry and Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge 1996.
- William, Ebenstein. *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, çev. İ. Özel, İstanbul 2009.
- Willem, Jacob, *Verdenius, Homer, The Educator of the Greeks*, North Holland Publishing Company, Amsterdam 2009.
- William L. Newman. *The Politics of Aristotle*, vol. I: Introduction to the Politics, Cambridge University Press, London 2010.

Extended Abstract

The purpose of this article is to investigate the nature of the concepts of good citizen and good human, which have remained problematic and unresolved throughout history and continue to be so today. These concepts highlight the necessity for developed or developing societies to focus on advancing beyond superficial understanding, emphasizing their significance and value at the societal level. Furthermore, the primary focus of this article will be on the idea that being a good human is secondary to being a good citizen within a society. This notion is evident in contemporary metaphors that illustrate how simply being a good human is insufficient for social living. For instance, the necessity of being a good citizen is equally apparent, as demonstrated by the adverse consequences experienced when individuals known as good humans disregard societal norms and laws. The essence of communal living and maintaining this togetherness lies in being a good citizen rather than merely being a good human. When considering an individual recognized as a good person in their life, one might argue that when compared to the harm caused by their actions—should they choose to overlook norms, virtues, and laws—this individual could be articulated as worse than the potential harm they might bring about. The point that has been emphasized for thousands of years holds significant value in this context. Numerous philosophers have proposed various solutions to this issue (each of which is very valuable); however, this article will focus on Aristotle's approach to the subject. Despite the traditional nature of his ideas, it is evident that we have not been able to generate better outcomes or solutions than his. Moreover, historical experiences do not present evidence that contradicts this assertion. Therefore, revisiting Aristotle and illuminating his views on this matter is our principal aim. Aristotle is one of the pioneers in defining the concepts of good citizen and good human, and he systematically demonstrates how important these definitions remain even today. According to Aristotle, good citizens do not merely comply with legal requirements; they must also actively participate in governance. This idea has gained a new dimension with the emergence of social media in contemporary society. Particularly, the involvement of youth in social movements and online campaigns can be regarded as a modern reflection of Aristotle's theory of direct participation. When evaluating the philosopher's ideas, it is crucial to consider the evolution of the concepts of citizenship and virtue over time. Philosophers such as Plato, Rousseau, Habermas, and Rawls present different perspectives on these concepts, highlighting their significance in the modern era. It is essential to examine the distinction between good citizen and good human specifically through Aristotle's educational philosophy. According to Aristotle, a virtuous individual must fulfill their social responsibilities. Education plays a critical role in the moral and social development of individuals. Modern nation-states are increasingly aware of this fact and are seen developing their educational systems accordingly. The impact of education on society can be traced back to the times of philosophers such as Socrates, Plato, and Aristotle, and discussions surrounding the theories these philosophers expressed regarding education continue for various reasons. Aristotle emphasizes that a good citizen must lead a virtuous life and actively participate in the functioning of the state. The difference between good and bad citizens is based on their understanding of virtue; thus, citizenship requires individuals to be sensitive to social issues and participate actively. This article underscores the importance of individuals engaging not just with their local communities, but also with international issues, particularly under the influences of globalization. Problems such as the global climate crisis provide clear examples of efforts individuals must make to be considered good citizens. Additionally, the significance of moral values acquired through education in shaping individuals' roles within society and their effectiveness in fulfilling these roles is expressed. In this regard, Aristotle's ideas not only provide a historical perspective but also shed significant light on the current understanding of citizenship in modern societies. Good citizenship emerges as a more comprehensive concept than simply being a good human. A good citizen not only adheres to laws but must also demonstrate meaningful participation and contribute to society. This has become even more apparent in today's world, influenced heavily by social media, which allows individuals to express their thoughts and engage in social change. Furthermore, it advocates that educational systems should focus not just on academic success but also on instilling values such as social responsibility, critical thinking, and contribution to society in individuals. A quality education enhances individuals' knowledge base while equipping them with moral and ethical values. Therefore, Aristotle's recommendations for cultivating virtuous individuals remain relevant today. Consequently, Aristotle's concepts of good citizen and good human are at the center of philosophical discourse that has persisted for centuries. These concepts interact with contemporary social and political dynamics, emphasizing the importance of individuals' contributions to their societies. A reevaluation of Aristotle's philosophical thought has become a crucial necessity for individuals and societies concerning sustainable development, social justice, and the preservation of democratic values. The notions of being a good citizen and a good human affect not only individuals' lives but also the society and the functioning of the state. Thus, thoroughly understanding these concepts enhances individuals' capacity to contribute effectively to society and supports the strengthening of social structures.

أزمة الأمة الإسلامية ضياع الحكمة

Mehmet Halil ÇİÇEK

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü

mehmedhalilcicek@yahoo.com

ORCID ID: 0000-0002-0682-6706

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 31/10/2024, Accepted / Kabul Tarihi: 11/12/2024

DOI: 10.26791/sarkiat.1577042

إن أبرز الملامح التي تتسم بها الأمة المحمدية من بين الأمم الأخرى هو الحكمة التي آتت للأمة خيرها وبرها ورشدها ورشادها كما قال تعالى: {ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا وما يذكر إلا أولو الألباب}. وتجاه ذلك الماضي المجيد الذي سببته الحكمة في سياسة الأمة وإدارتها نرى أن الأمة الإسلامية تعيش في يومنا هذا مآت الأزمات الحادة المصيرية على شتى المسويات بحيث كادت تلك الأزمات تمسح هوية الأمة بجميع عناصرها لولا كتابها وسنتها وتراثها المعرفي. ولا ريب أن أكثر تلك الأزمات عمقا وأكبرها تأثيرا على حاضر الأمة ومستقبلها هو أن الأمة أضاعت الحكمة منذ قرون. إن لكل أمة مصدرا أو مصادر تستقي منها حكمتها. فمثلا إن مصدر الحكمة عند البوذيين هو تعاليم بوذا، ومصدر الحكمة عند المجوس هوتعاليم زرادشت، ومصدر الحكمة عند منتحلي الكنفوجيوسية هو تعاليم كونفوجيوس، ومصدر الحكمة عند اليهود التوراة والتلمود ومشيئا، وعند النصارى الإنجيل. وأما مصادر الحكمة عند الأمة الإسلامية فهي مصادر ثرة تفوق جميع المصادر الأخرى في مستواها الإنساني وهي القرآن والسنة وتراثها المعرفي النابع من الكتاب والسنة. فأمة الإسلام كانت قوية وأبية حينما كانت تستقي مقومات حياتها من كتابها الحكيم وسنة نبيها الكريم. فبعد ما أخذت تدير ظهرها لمصادرها وولت وجهها شطر مصادر الغرب أضاعت حكمتها القرآنية والنبوية فضاعت منها جميع خصائصها الجوهرية التي تميزها عما عداها وتلفت جميع مقوماتها الذاتية، وصارت بالرغم من جسمها الطويل وتراثها الجليل كولد دعي لا أب له ولا أم كولد متسول يتسول على أبواب الغرب لأخذ صباغة من حكمتها المتعفنة المتأفنة - إن صحت تسميتها حكمة-

الكلمات الأساسية في البحث: الإسلام، الحكمة، المسلمون، ضياع، الأزمات، الأمة، السياسة.

İslam Ümmetinin Krizi: Hikmetin Kaybı

Öz

Muhammedî milletin diğer milletlerden ayıran en önemli ve belirgin özelliği, ona hayır, bereket, olgunluk ve rehberlik sağlayan hikmettir. O hikmetin, milletin yönetiminde, işleyişinde ve düzenlemelerinde yarattığı şanlı geçmişin ışığında, bugün İslam ümmetinin bireysel ve toplumsal düzeylerde yüzlerce kritik krizle karşı karşıya olduğunu görmekteyiz. Bu krizler, ümmetin kimliğini tüm unsurlarıyla sarsacak boyutlara ulaşmış durumda; eğer ki bu süreçte kitabı, sünneti ve büyük bilgi mirası olmasaydı. Şüphesiz ki, bu krizlerin en derini ve milletin bugünü ile geleceği üzerindeki en büyük etkisi, ümmetin üç yüzyıldan fazla bir süredir hikmetini kaybetmiş olmasıdır. Her milletin, hikmetini çıkardığı ve insani, ahlaki ve sosyal yaşamının unsurlarını oluşturduğu kaynakları vardır. Örneğin, Budistlerin hikmet kaynağı Buddha'nın öğretileridir; Zerdüşçüler için Zerdüş'tün öğretileri, Konfüçyüsçüler için Konfüçyüs'ün öğretileri, Yahudiler için Tevrat, Talmud ve Mişna, Hristiyanlar için İncil'dir. İslam ümmetinin hikmet kaynakları ise, insanlık, değer ve ahlak düzeyinde diğer tüm kaynaklardan daha zengin ve çeşitlidir: Kur'an, sünnet ve bu iki kaynaktan beslenen geniş bilgi mirasıdır. İslam milleti, hikmetli kitabından ve hikmetli peygamberinin sünnetinden, geçmişten gelen şanlı mirasından beslenirken güçlü, zengin, onurlu ve hür bir millet olmuştur. Ancak, kaynaklarına sırtını dönüp, batının maddi ve adaletsiz kaynaklarına yönelmeye başladıktan sonra, Kur'anî ve nebevî hikmetini kaybetmiş; bu kayıpla birlikte kendine özgü tüm temel özelliklerini de yitirmiştir. Bugün uzun geçmişine, köklü mirasına ve büyük yapısına rağmen, köksüz bir çocuk gibi, ne babası ne annesi, ne soyu ne sopu olan bir dilenci gibi batının kapılarında, çürümüş ve içi boş bir hikmet parçası için dilenen bir hâle gelmiştir - eğer buna hikmet denilebilirse.

Anahtar Kelimeler: İslam, Ümmet, Kriz, İlerleme, Siyaset

The Crisis of The Islamic Nation: The Loss of Wisdom

Abstract

The defining characteristic of the Muhammadan nation is wisdom, which brings prosperity, maturity, and guidance. Historically, this wisdom shaped its governance and social structure, enabling the Ummah to achieve strength, honor, and independence. However, today, the Islamic Ummah faces numerous crises at both individual and societal levels, threatening its identity in all dimensions. These crises are rooted in a profound loss: the wisdom that once defined the Ummah has been absent for over three centuries.

Nations derive their wisdom and values from specific sources. For Buddhists, it is the teachings of Buddha; for Zoroastrians, Zoroaster; for Christians, the Bible. The Islamic Ummah, however, has richer and more diverse sources of wisdom: the Qur'an, the Sunnah, and the vast intellectual heritage they inspired. When the Ummah adhered to these sources, it flourished. But by turning away from them and relying on the materialistic and unjust frameworks of the West, it lost its Qur'anic and Prophetic wisdom, along with its distinct identity.

Now, despite its rich heritage and historical depth, the Ummah stands like a rootless entity, begging at the doors of others for remnants of wisdom that pale in comparison to its own neglected treasures. The revival of the Ummah depends on reconnecting with its true sources of wisdom—those that once made it a guiding light for humanity.

Keywords: Islam, Ummah, Crisis, Wisdom, Politics

تمهيد:

إن الحكمة من أهم المفاهيم العالية العالمية التي استطاعت أن تتعدى بحيويتها وثروتها المفاهيمية الواسعة حدود الزمان والمكان وحدود الجنس واللغة. فكل شعب من شعوب العالم لها توجه خاص إلى الحكمة حسب إمكانياتها الثقافية والتفكيرية والعلمية والمعرفية، وحسب سعتها وثروتها الأخلاقية والروحية والقيمية، وحسب نظرتها الكونية والدينية. فأى قوم وأي شعب كانت صلتهما بهذه الميادين واهتمامها بهذه المجالات أكثر وأوسع كانت صلتهما وارتباطها بالحكمة أيضاً أكثر وأوسع. ومن هنا نرى أن الحكمة احتلت ميداناً واسعاً أكثر ما يكون في الثقافة الغربية بعد ما ازدادت إمكانياتها العلمية والتفكيرية، وبعد ما تعمقت رؤيتها الفلسفية، وصار للغرب مع الحكمة ومثيلاتها ومشتقاتها شأن آخر بعد ما اتسعت نظرتها الكونية والعالمية

إن لكل أمة مصدراً أو مصادر تستقي منها حكمتها وتستفيد منها مقومات حياتها الإنسانية والأخلاقية والاجتماعية والفردية. فمثلاً إن مصدر الحكمة عند البوذيين هو تعاليم بوذا، ومصدر الحكمة عند المجوس هو تعاليم زرادشت، ومصدر الحكمة عند منتحلي الكنفوجيوسية هو تعاليم كونفوجيوس، ومصدر الحكمة عند اليهود التوراة والتلمود ومشينا، وعند النصارى الإنجيل. وأما مصادر الحكمة عند المسلمين فهي مصادر ثرة تفوق جميع المصادر الأخرى في مستواها الإنساني والقيمي والأخلاقي وهي القرآن والسنة وتراثها المعرفي النابع من الكتاب والسنة الذي تضخم إلى أوسع حد مع مرور الزمن ومع نشأة المآت من فطاحل العلماء الناهلين من معين الكتاب والسنة كمولانا جلال الدين الرومي ومحي الدين ابن عربي وأبي حامد الغزالي وملا صدرا وغيرهم من الكثير

أما صلة العالم الإسلامي بالحكمة فابتدأت في وقت مبكر من التاريخ وأخذت صلة المسلمين بالحكمة تقوى وتزداد يوماً فيوماً من تلك الفترة المبكرة بينما كان العالم بشرقه وغربه وجنوبه وشماله وأدناه وأقصاه يعيش في ظلام دامس ويئن تحت عبء ثقيل ويرزح تحت حمل باهظ من جهل خانق وتعصب مقيت. ولتوسع المسلمين في ذلك الوقت المبكر في جميع مآهوه نافع وصالح من متعدد مجالات الحياة العلمية والمعرفية والروحية والفكرية والفلسفية والأخلاقية والتشريعية والصناعية وغيرها كانت حياتهم عبارة عن حكمة عملية واقعية محضة تظهر آثارها ملموسة محسوسة في مختلف مجاري الحياة، وفي جميع ملابسها ومناسباتها وعلاقاتها وصلاتها المكونة لطيب العيش والرافعة لمستواها الإنساني. فكانت الحكمة سائدة على جميع مظاهر حياتهم العلمية والعملية والسياسية والإدارية والاقتصادية وسائر الملابس والمناسبات والعلاقات الاجتماعية؛ حتى كنت ترى المظاهر الحكيمية الرائعة على مواقف الكثير من أفراد الناس الذين لا صلة لهم ظاهراً بالعلم والمعرفة؛ ولكن لاستقائهم من منابع الكتاب والسنة كانت حركاتهم الفردية وأعمالهم الشخصية وآرائهم الفكرية ومواقفهم الإنسانية متقبولة في قلوب الحكمة والرحمة بدون مبالغة ولا مجازفة. وأكبر شاهد على ذلك كتب الطبقات والتراجم والمواعظ والنصائح وغيرها من أمثال كتاب نهج البلاغة والحكم العطائية، وإحياء علوم الدين وغيرها

ومن أهم مظاهر الحكمة الحكيمية العميقة في هذه الحياة الرفيعة في تلك الأقسام المسلمة في تلك الفترة أن العقلية الإسلامية السائدة على جميع قطاعات المجتمعات الإسلامية كانت عقلية مكملة ناضجة نابضة بكل الخيوط والبركات إلى درجة أن فرضت تلك العقلية المباركة النابعة من صميم الكتاب والسنة على جميع المسلمين وحداناً وزرافات احترام الإنسانية ورعاية حقوق الآخرين ونشر الفضيلة والكرامة والتعاون والتضامن والتساند بين جميع الأقسام المسلمة والسعي للتخفيف من هموم الآخرين. فكان شعار حياتهم هو رعاية حقوق الآخرين وبحث الفضيلة ومكارم الأخلاق بين الناس والتزام العدل والتجنب عن الظلم والجور بجميع أطرافه وكافة أشكاله. كما أن من أبرز مظاهر الحكمة في تلك الفترة الحكيمية السعي الدؤوب والعمل الحثيث لتكوين حضارة إنسانية كريمة مفعمة بمعاني الخير والبر والهدى على قواعد مشيدة وأصول محكمة من العلم والمعرفة والحكمة. فكانوا يهرعون إلى بلاد العلم والمعرفة من كل صوب وحذب، ويجوبون المهامه الشاسعة والبراري المهلكة في كل ناحية وإقليم مهما بدت المخاطر وظهرت المهالك، ويقصدون مراكز العلم والحكمة من كل فج عميق. فكانوا خير قدوة وأحسن أسوة لجميع أجيال العلم والمعرفة. فكانت الانطلاقة الكبرى منهم انطلاقة لجميع الإنسانية نحو النهل من معين العلم والمعرفة

ولهذه الحكمة العملية مظاهر مختلفة في جميع مجاري الحياة؛ وخصيصاً في الحياة العلمية والمعرفية والتفكيرية، والحياة الأخلاقية وسائر مظاهر الحياة العملية؛ فكانت مظاهر الحكمة أبرز وأقوى وأكثر انتشاراً. فبما ترى! هل كان من الصدفة أن المسلمين كانوا يؤلفون في جميع شعب الحياة العلمية والعملية والفكرية والأخلاقية آثاراً قيمة انبهرت منها العقول والقلوب. خذ من كتاب العين للخليل (ت ١٧٠)، والبخلاء والحيوان للجاحظ (ت ٢٥٥)، والمعارف لابن قتيبة (ت ٢٧٠)، إلى مثل الفهرست لابن النديم (ت ٤٣٨)، ومعجم البلدان للحموي (ت ٦٣٦)، وتثبيت دلائل النبوة للقاضي عبد الجبار (ت ٤١٥)، وذكر النسوة المتعبدات الصوفيات لمحمد بن حسين أبي عبد الرحمن الأزدي (ت ٤١٢)، والأذكياء لابن الجوزي (ت ٥٩٧)

ويقول الكوثري تنويهاً بما أجاده العلماء المسلمون وما أبدعوه في مختلف المجالات العلمية من المؤلفات الحافلة: «فكتاب المختزن في تفسير القرآن الكريم للإمام أبي الحسن الأشعري أقل ما قيل فيه أنه في سبعين مجلداً كما يقوله المقريزي، ويقول أبو بكر بن العربي انه في خمسمائة مجلد - وهذا مما يختلف باختلاف الحجم والخط - وتفسير أنوار الفجر لأبي بكر ابن العربي في ثمانين ألف ورقة، فلا يقل عن ثمانين مجلداً ضخماً، وتفسير الحافظ أبي حفص بن شاهين في ألف جزء حديثي، وتفسير حدائق ذات بهجة لأبي يوسف عبد السلام القزويني الحنفي وأقل ما قيل فيه أنه في ثلاثمائة مجلد، وكان مؤلفه وقف النسخة الوحيدة من هذا التأليف العظيم لمسجد أبي حنيفة ببغداد فصاعت عند استيلاء هلاكو. وَيَقُولُ الْأُسْتَاذُ الْبَحَاثَةُ السَّيِّدُ عَبْدُ الْعَزِيزِ الْمِمْنِيُّ الْهِنْدِيُّ أَنَّهُ رَأَى جُزْءًا مِنْهُ فِي إِحْدَى فَهَارِسِ الْخَزَانَاتِ، وَتَفْسِيرِ أَبِي عَلِيٍّ الْجَبَائِي، وَتَفْسِيرِ الْقَاضِي عَبْدِ الْجَبَّارِ، وَتَفْسِيرِ ابْنِ النَّقِيبِ الْأَمْدَسِيِّ، وَتَفْسِيرِ مُحَمَّدِ الرَّاهِدِ الْبُخَارِيِّ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا فِي مِائَةِ مَجَلَدٍ - وَالْأَخِيرَانِ حَنْفِيَانِ - وَتَفْسِيرِ «فَتْحِ الْمَنَا» لِلْقَطْبِ الشَّيْبَرَاذِيِّ الشَّافِعِيِّ فِي سِتِّينَ مَجَلَدًا وَهُوَ مَحْفُوظٌ فِي خَزَانَتِي عَلَى بَاشَا الْحَكِيمِ وَمُحَمَّدِ أَسْعَدٍ. فَأَمثال هذه الآثار الضخمة المؤلفة في تلك المجالات الدقيقة في ذلك الوقت المبكر إن دلت على شيء فإنما تدل على مواقف المسلمين العلمية الحكيمية من جميع شعب الحياة وعلى اتساع آفاقهم العلمية والمعرفية التي لا ينالها الوهم والخيال حتى في عصرنا هذا الزاخر بألاف فروع العلم والمعرفة. فكان المسلمون بنظراتهم الحكيمية يستوعبون جميع مجاري الحياة وموضوعاتها ويخصصون لها مؤلفات خاصة. يحاولون أن يحيطوا فيها بأهم المعلومات عن الموضوع. وكان لهذا الموقف الحكيم انعكاس آخر حيث جعلوا يؤسسون في تلك الفترة المبكرة من التاريخ مراكز نشيطة للحكمة في مختلف أرجاء العالم الإسلامي وكانت تلك المراكز محلات نشيطة لتعليم العلوم وكتابة المؤلفات العلمية

اللازمة واستنساخها وترجمة ما ينبغي ترجمته من تراث الشرق الأقصى وتراث الغرب وخصيصا تراث الإغريقين. فمن أولى مراكز الحكمة هذه ما أسس في زمن الخليفة العباسي المنصور (٧٥٤-٧٧٥) باسم «خزانة الحكمة» ثم مع تقدم الزمن تطورت هذه المؤسسة الميمونة واتسع مجال نشاطها وعملها فصارت أكاديمية علمية عالمية بالمصطلح الحديث فتأسست من جديد في زمن المأمون (٨١٣-٨٣٣) باسم «بيت الحكمة» واستمرت في نشاطاتها أكثر من خمسمائة عام إلى أن دمرت على أيدي التاتار الظالمين الغاشمين عام ١٢٥٨. ومن الجهة الأخرى أسس زيادة الله الثالث (٩٠٣-٩٠٩) في المغرب العربي بتونس بمدينة القيروان أيضا مركزا علميا يوازي ما أسسه المأمون في بغداد باسم بيت الحكمة أيضا. فجميع هذا التكتل العام على الحكمة كان ينبثق من شدة صلة المسلمين بالحكمة علميا وعمليا وتفكيريا وأخلاقيا لأن القرآن الحكيم يعتنى بالحكمة اعتناء فائقا يوجه أنظار أهل البصيرة والفراسة إليها

وهذه المقالة العجلى ستتكون من قسمين سنتناول في القسم الأول موقف الإسلام من الحكمة وفي القسم الثاني ضياع الحكمة عند المسلمين في مختلف مجالات الحياة

القسم الأول الحكمة عند المسلمين الأوائل

١- الحكمة في المنظور القرآني

إن هناك مظاهر عديدة تدل على أبعاد الاعتناء القرآني بالحكمة. فمنها تكرارها في القرآن سبع عشرة مرة بلفظ «الحكمة» هذا عدا ما ذكرت بلفظ «الحكم» وعدا مشتقاتها كالحكيم، ومنها عد تعليمها في أربع آي من الذكر الحكيم بين أهم وظائف النبوة^١ وكفاها شرفا. ومنها الامتنان على بعض الأنبياء كسيدنا عيسى عليه السلام خاصة بتعليم الحكمة، ومنها الامتنان بتعليم الحكمة على رسول الله صلى الله عليه وسلم خاصة^٢، ومنها ذلك التنويه العظيم بشأن الحكمة في مثل قوله تعالى: {يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا...} ^٣ ومنها الامتنان بتعليم الحكمة لجميع المؤمنين. فكل هذه التنويها القرآنية القوية المتعددة تدل على أهمية الحكمة في المنظور القرآني. ومن جراء ذلك كان اهتمام الرعيل الأول من المسلمين بالحكمة كثيرا وكان اعتنائهم به علما وعملا فوق الحسابان

٢- الحكمة العملية في واقع حياة المسلمين الأوائل

إن من أهم مقاصد القرآن - كما قاله محمد إقبال - هو تكوين وعي رفيف في روح الإنسان في مجال علاقاته المتنوعة مع الله ومع العالم. ومن جراء هذه الخصيصة للدعوة القرآنية كان الفيلسوف الألماني جوته Goethe يدرس الإسلام كقوة تربوية وتعليمية. وأيضا هذا الجانب القرآني هو الذي جعل أجمركمان Eckerkmann يقول: إن هذه التعاليم القرآنية لا تذهب سدى أبدا نحن لا نستطيع نحن بمنظوماتنا -ويتأتى لي أن أقول:- ولا أي إنسان آخر أن يأتي بأرقى منه أبدا^٤. فهذه الكلمة من فيلسوف الشرق رحمه الله تدل على طرف هام من أبعاد الحكمة القرآنية وكان المسلمون الأوائل على هذا الوعي العالي الرفيف من الحكمة القرآنية وكان لهم من جراء هذا اعتناء بالغ بالحكمة القرآنية. وهذا الاعتناء بحكمة القرآن وجّه الجامعة الإسلامية إلى موقفين اثنين من الحكمة موقف نظري وموقف تطبيقي

أما من الناحية النظرية فيظهر موقف المسلمين النظري من الحكمة من اعتنائهم البالغ بشرح الحكمة مدلولها ومفهومها ومضمونها، ومن كتاباتهم الكثيرة حول مفهوم الحكمة وحول ما يدخل ضمنها من المعاني الثرية والمدلولات الكثيرة، وخصيصا ذلك الجانب العرفاني والروحي والأخلاقي من الحكمة فإنه يحوز مكانة واسعة وكما كبيرا من الكتابات في التراث الإسلامي سواء في تلك الفترة التي لم يكن للناس من سوى المسلمين فيها بصفة عامة علم ولا حس بالحكمة ومضامينها. فمثلا خصص أبو طالب المكي (ت ٢٨٦ هـ) الباب الأول من كتابه علم القلوب لماهية الحكمة وعظم قدرها والمستحق لبذل الحكمة وشرفها وتناول ذلك بإسهاب وإطناب في اثنتين وثلاثين صفحة^٥. ثم أورد في باب آخره أيضا متعلق بالحكمة إذ خصصه بالفرق بين الحكمة والعلم والحكيم والعليم، وشرح ذلك في أربع وثلاثين صفحة^٦. وسواء فيما بعد ذلك من الأزمنة المتأخرة فكنموذج لذلك تجد الكثير من الأكاديميين المعاصرين يتناولون الحكمة بتفصيل وتطويل، ويذكرون فيما يقصد بها من المعنى وجوها كثيرة ذكر الألووسي (ت ١٢٧٠ هـ) أن البعض من العلماء ذكر للحكمة ٢٩ وجها من المعاني^٧. فالمساحة التي تغطيها الكتابات المتقدمة والمتأخرة حول شرح الحكمة وبيان مضمونها وما يدخل فيها مساحة واسعة شاسعة جدا

وأما من الناحية التطبيقية فكان السمة الغالبة على حياة المسلمين في كافة المجالات أن يكونوا حكماء في أعمالهم وأفعالهم وأقوالهم وأحوالهم وملابساتهم ومناسبتهم وصلاتهم وعلاقاتهم. بمعنى أنهم كانوا يصيبون الحق والرشد والصدق في جميع أمورهم تلك. وخصيصا إذا ألقينا نظرة عابرة على صفحات تاريخ المسلمين العام الذي يتناول طرفا من حياة عامة المسلمين في أسفارهم ومآثرهم ومآكلهم وتعليمهم وتربيتهم وتفكيرهم وعباداتهم وعلاقاتهم وتعلقاتهم وملابساتهم ومناسبتهم نجد أن السائد على جل شؤون المسلمين هذه هو الحكمة العملية الحرة بالتأمل والاحتذاء والاعتزاز والالتساء

ومن أبرز ما يظهر لنا مدى ملبسة المسلمين الأوائل بالحكمة في حياتهم العملية ما قطعوه من تلك الأشواط البعيدة في إنشاء المؤسسات الحضارية، وما حققوه من تكوين المقومات الحضارية، وما أبدعوه في مرافق الحياة العامة. وخصيصا بناء المكتبات والمراصد والمؤسسات العلمية التي نشرت العلم والمعرفة في أرجاء العالم على المدى القريب والبعيد. فها هو عباس محمود العقاد (ت ١٩٦٤/١٣٨٤) يقول: أعجب من زوال دولة الإسلام في الأندلس

2 Mahmut Kaya, "Hikmet", *DİA*, (İstanbul 1992), VI/88-89.

٣ انظر: البقرة: ١٢٩٢، ١٥١، آل عمران: ١٦٤٣، الجمعة: ٢٦٦٢.

٤ انظر: المائدة: ١١٠٥.

٥ البقرة: ٢٦٩١٢.

6 Muhammed İkbāl, *İslam'da Dini Düşünce*, (İstanbul: Biryay. trz.), 25

٧ مكي أبو طالب محمد بن علي بن عطية، علم القلوب، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، (مكتبة القاهرة، ١٩٦٤/١٣٨٤)، ١٤-٤٦.

٨ المكي، ١٣٨٤، علم القلوب، ٤٦-٨٠.

٩ انظر: محمود شهاب الدين الألووسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٥/١٤٠٥)، ١٣-٤١.

بقاء تأثيراتها سارية إلى يومنا هذا في كل ناحية من نواحي الحضارة الأوروبية... إن آثار الإسلام في الأندلس قد أحاطت بأصول كل حركة من حركات الثقافة الغربية الحديثة.^{١٠} ويقول المستشرق أدوين هول Edwin Hole في كتابه «إسبانيا في ظل المسلمين» الذي كتبه نتيجة دراسة دامت خمس سنوات: إن عدد كتب مكتبة الخليفة الحكم قدر بنحو أربعمائة ألف كتاب وقد حاول الملك الفرنسي شارل الملقب بالحكيم بعد الحكم بأربعة قرون أن ينشئ مكتبته فلم يستطع أن يجمع فيها أكثر من تسعمائة كتاب ستمائة منها تبحث في اللاهوت.^{١١}

وكذلك ما أنشأه وبنوه في مرافق الحياة العامة كالمدن عامة والمستشفيات والخانات والقناطر والربط والمدارس والمكتبات والجوامع والقلاع والحصون والقصور والعيون والآبار خاصة؛ وكذلك نشر الجمعيات والأوقاف والجهات الخيرية في جميع أنحاء العالم الإسلامي على مستوى عالٍ وعمام بحيث لا يخلو جانب من جوانب الحياة إلا وقد كان لتلك الجمعيات والجهات مساس به ومد يد المعونة إليه. فجميع ما أسسوه وأنشأوه من هؤلاء الأمور شاهد صدق على أبعاد الحكمة التي كان يتحلى بها أولئك القوم. ومن جراء جميع تلك الأمور كان روح التعاون والتساند والتكافل والتضامن والتحابب سائداً فيما بينهم وكانت الأواصر الأسرية قوية في مجتمعهم إلى أقصى حد، وكانت صلة الأرحام محكمة فيما بينهم. وكذلك كان روح التواضع ولين الجانب وخفض الجناح منتشرا بينهم وتوقير الصغير للكبير ورحمة الكبير للصغير ذاتعا عندهم. يقول مصطفى السباعي (ت ١٩٦٤/١٣٨٤) رحمه الله في هذا الصدد

«ومن المؤسسات الخيرية بناء الخانات والفنادق للمسافرين المنقطعين وغيرهم من ذوي الفقر، ومنها التكايا والزوايا التي ينقطع فيها من شاء لعبادة الله عز وجل، ومنها بناء بيوت خاصة للفقراء يسكنها من لا يجد ما يشتري به أو يستأجر داراً، ومنها السقايات أي تسهيل الماء في الطرقات العامة للناس جميعاً، ومنها المطاعم الشعبية التي كان يفرق فيها الطعام من خبز ولحم وحساء (شورية) وحلوى، ولا يزال عهدنا قريباً بهذا النوع في كل من تكية السلطان سليم، وتكية الشيخ محيي الدين بدمشق، ومنها بيوت للحجاج في مكة ينزلونها حين يفدون إلى بيت الله الحرام، وقد كثرت هذه البيوت حتى عمّت أرض مكة كلها، وأفتى بعض الفقهاء بطلان إجارة بيوت مكة في أيام الحج لأنها كلها موقوفة على الحجاج، ومنها حفر الآبار في الفلوات لسقي الماشية والزروع والمسافرين، فقد كانت كثيرة جداً بين بغداد ومكة، وبين دمشق والمدينة، وبين عواصم المدن الإسلامية ومدنها وقراها، حتى قل أن يتعرض المسافرون - في تلك الأيام - لخطر العطش. ومنها أمكنة المرابطة على الثغور لمواجهة خطر الغزو الأجنبي على البلاد، فقد كانت هنالك مؤسسات خاصة بالمرابطين في سبيل الله، يجد فيها المجاهدون كل ما يحتاجون إليه من سلاح وذخيرة وطعام وشراب، وكان لها أثر كبير في صد غزوات الروم أيام العباسيين، وصد غزوات الغربيين في الحروب الصليبية عن بلاد الشام ومصر.»

«ويتبع ذلك وقف الخيول والسيوف والنبال وأدوات الجهاد على المقاتلين في سبيل الله عز وجل، وقد كان لذلك أثر كبير في رواج الصناعة الحربية وقيام مصانع كبيرة لها في بلادنا، حتى كان الغربيون في الحروب الصليبية، يفدون إلى بلادنا - أيام الهدنة - ليشتروا منا السلاح، وكان العلماء يفتون بتحريم بيعه للأعداء، فأنظر كيف انقلب الأمر الآن فأصبحنا عالمة على الغربيين في السلاح لا يسمحون لنا به إلا بشروط تقضي على كرامتنا واستقلالنا.»

«ومن المؤسسات الاجتماعية ما كانت وقفاً لإصلاح الطرقات والقناطر والجسور، ومنها ما كانت للمقابر يتبرع الرجل بالأرض الواسعة لتكون مقبرة عامة.»

«ومنها ما كان لشراء أكفان الموتى الفقراء وتجهيزهم ودفنهم، أما المؤسسات الخيرية لإقامة التكافل الاجتماعي، فقد كانت عجباً من العجب، فهناك مؤسسات للقطاء واليتامى ولختانهم ورعايتهم، ومؤسسات للمقعدين والعميان والعجز، يعيشون فيها موفوري الكرامة لهم كل ما يحتاجون من سكن وغذاء ولباس وتعليم أيضاً»

«وهناك مؤسسات لتحسين أحوال المساجين ورفع مستوى تغذيتهم بالغذاء الواجب لصيانة صحتهم، ومؤسسات لإمداد العميان والمقعدين بمن يقودهم ويخدمهم. ومؤسسات لتزويج الشباب والفتيان العزّاب ممن تضيق أيديهم أو أيدي أوليائهم عن نفقات الزواج وتقديم المهور .. فما أروع هذه العاطفة وما أحوجنا إليها اليوم!»

«ومنها مؤسسات لإمداد الأمهات بالحليب والسكر، وهي أسبق في الوجود من جمعية نقطة الحليب عندنا، مع تمخّضها للخير الخالص لله عز وجل، وقد كان من مبررات صلاح الدين أنه جعل في أحد أبواب القلعة - الباقية حتى الآن في دمشق - ميزاباً يسيل منه الحليب، وميزاباً آخر يسيل منه الماء المذاب فيه السكر، تأتي إليه الأمهات يومين في كل أسبوع ليأخذن لأطفالهن وأولادهن ما يحتاجون إليه من الحليب والسكر.»

«وآخر ما نذكره من هذه المؤسسات، المؤسسات التي أقيمت لعلاج الحيوانات المريضة، أو لإطعامها، أو لرعايتها حين عجزها، كما هو شأن المرج الأخضر في دمشق الذي يُقام عليه الملعب البلدي الآن، فقد كان وقفاً للخيول والحيوانات العاجزة المسنة ترعى منه حتى تلاقى حتفها.»

«أما بعد، فهذه ثلاثون نوعاً من أنواع المؤسسات الخيرية التي قامت في ظل حضارتنا، فهل تجد لها مثيلاً في أمة من الأمم السابقة؟ بل هل تجد لكثير منها مثيلاً في ظل الحضارة الراهنة؟ .. اللهم إنه سبيل الخلود تفرّدنا به وحدنا يوم كانت الدنيا كلها في غفلة وجهل وتأخر وتظالم..»^{١٢}

ويستمر السباعي في ذكر ما أبدعه المسلمون بحكمتهم العملية في مجال المرافق العامة في الأندلس في تلك الفترة المبكرة من التاريخ فيقول:

وفي زمن عبد الرحمن الثالث (ت ٣٥٠) كانت قرطبة عاصمة الأندلس الإسلامية، مضاءة بالمصاييح ليلاً، حيث كان يمكن للمارة أن يستضيئوا بسُرجها لمسافة تصل إلى عشرة أميال (حوالي ستة عشر كيلومتراً). كانت شوارعها مبلطة، ومرافقها نظيفة، محاطة بحدائق رائعة، حتى أن الزوار كانوا يتنزهون لساعات في الحدائق قبل الوصول إليها. بلغ عدد سكانها أكثر من مليون نسمة، بينما كانت سكان أكبر مدينة في أوروبا حينئذ لا تتجاوز خمسة وعشرين ألف نسمة. احتوت على تسعمائة حمام و ٢٨٣,٠٠٠ منزل، بالإضافة إلى ثمانين ألف قصر وستمئة مسجد. كان محيط المدينة يمتد لثمانية فراسخ (حوالي ثلاثين ألف ذراع). وكان جميع السكان يومهم ذاك متعلمين، وفي حيها الشرقي كان هناك مائة وسبعون امرأة يكتبن المصاحف بالخط الكوفي، وهذا

١٠ عباس محمود العقاد، الإسلام والحضارة الإنسانية، (بيروت: منشورات المكتبة العصرية، د. ت)، ٣٤.

١١ العقاد، الإسلام والحضارة الإنسانية، ٣٦.

١٢ مصطفى السباعي، من روائع حضارتنا، (دون محل الطباعة، ١٤٢٠)، ٢٠٠-٢٠٤.

مجرد جانب واحد من جوانب المدينة. كما كانت تحتوي على ٨٠ مدرسة تقدم التعليم المجاني للفقراء، وخمسين مستشفى. أما مسجدها، فلا تزال آثاره حتى اليوم تعد رمزاً خالداً في الفن والإبداع، حيث كان ارتفاع مئذنته أربعين ذراعاً وتقوم قبة الرشيقة على روافد خشبية مزخرفة، مدعومة بـ ١٠٩٣ عموداً.^{١٣}

وقبل الخليفة العباسي الشهير المنصور، كانت بغداد مجرد ضيعة صغيرة يلتقي فيها التجار من المناطق القريبة سنوياً. وعندما قرر المنصور بناء المدينة، استقدم المهندسين والخبراء في مجال البناء والمساحة. ثم وضع أول حجر في أساسها قائلاً: «بسم الله الرحمن الرحيم، والحمد لله يورثها من يشاء من عباده، والعاقبة للمتقين». وأعلن عن بدء البناء ثم قال: «ابنوا على بركة الله». وقد بلغت تكاليف البناء أربعة ملايين وثمانمائة ألف درهم، وشارك في العمل نحو مائة ألف عامل. وكانت بغداد محاطة بثلاثة أسوار، كل منها يحيط بالآخر. كما وصل عدد سكانها إلى مليوني نسمة، واحتوت على ستة آلاف درب وسكة في الجانب الشرقي وأربعة آلاف في الجانب الغربي. وبالإضافة إلى نهري دجلة والفرات الجارين في بغداد، كان هناك أحد عشر نهراً فرعياً يمدان جميع البيوت والقصور بالمياه. وفي نهر دجلة وحده، كان هناك ثلاثون ألف معبر. كما بلغت حماماتها ستين ألف حمام، إلا أن هذا العدد انخفض في أواخر عهد العباسيين إلى بضعة عشر ألف حمام. أما المساجد، فقد وصل عددها إلى ثلاثمائة ألف مسجد. وكانت المدينة تحتضن عدداً كبيراً من العلماء والأدباء والفلاسفة، مما يصعب حصره.^{١٤}

وهذا طرف مما أبداه المسلمون من الحكمة العملية في بناء المرافق العامة سواء في الشرق أو في الغرب. وتعال بنا نمش رويداً إلى الشرق الأقصى حتى نرى طرفاً من حكمتهم العملية هناك أيضاً ونكتفي هنا بما قاله العقاد عن دور الفاتحين المسلمين لشبه القارة الهندية وهو يعرب عن حكمتهم العملية العميقة في الواقع المعيش إذ يقول: «لم يكن قادة الدول الأفغانية فاتحين للبلاد فحسب؛ بل كانوا فاتحين للقلوب والعقول أيضاً. وربما كان يجتمع في بلاط أمرائهم في جيل واحد أقطاب علم من طبقة الفارابي (ت ٩٥٠/١٣٣٩) والبيروني (ت ١٠٤٨م) والفردوسي (ت ١٠٢٠م) والعنصري (ت ؟) والعسجدي (ت ؟) وأبو بكر الخوارزمي (ت ٩٩٣/١٣٨٣)، وبديع الزمان الهمذاني (ت ١٠٠٧/١٣٩٨)، وما زالوا يقربون إليهم في وطن كانت صفوة أبنائه من الحكماء والفضلاء على اختلاف النحلة واللسان».^{١٥}

فهذه المقتطفات التي اقتطفناها هنا حول الحكمة العملية التي كان المسلمون الأوائل يتمتعون بها قليل من كثير وغيبض من فيض. قد حققها المسلمون الأوائل في شتى مجالات الحياة التي ألمنا بشيء يسير منها فكُنُونوا منها إنجازات حضارية عظيمة عجيبة في مجال المرافق العامة في مختلف بقاع العالم وأقاليم الدنيا، جعلوا من الدنيا مدرسة علمية عالمية وجامعة علمية كونية نهل منها مختلف الأقوام والشعوب في مختلف البلدان والأقاليم فيحق لنا أن نتمثل بقول القائل:

أولئك آبائي فجئني بمثلهم * إذا جمعنا يا جرير المجامع

القسم الثاني ضياع الحكمة عند المسلمين الأواخر

فهيا بنا نعود إلى بيت القصيد من هذه المقالة وهو ما يعيشه المسلمون في القرون المتأخرة من الأزمة العميقة التي استولت على كافة أرجاء العالم الإسلامي في مختلف بلدانه وأقاليمه والتي تنوعت تنوع جوانب الحياة البشرية وهي أزمة «ضياع الحكمة». فيا للأسف الشديد ليس هناك جانب من جوانب الحياة العامة في العالم الإسلامي إلا ويعيش فيها المسلمون أشد الأزمات التي تشد الخناق منهم. ولكن نرى -والعلم عند الله- أن أكبر هذه الأزمات هو ضياع المسلمين للحكمة في كافة أنحاء حياتهم العلمية والعقدية والتفكيرية والأخلاقية والعملية وخصيصاً منها السياسية والإدارية والتعليمية والاقتصادية والعسكرية وغيرها من شتى جوانب الحياة الاجتماعية. فالأمة الإسلامية حينما كانت على وعي تام وبصيرة كاملة بالكيان الجوهري والشخصية الأساسية لها ولم تتعامل مع دينها على أنها دين مجرد -على حد تعبير الرئيس عزة بيجوتفيش (ت ٢٠٠٣) - بل تأخذ دينها وتتعامل معه على أن له المرجعية العليا في جميع معالم الحياة الإنسانية وملابستها ومناسباتها وعلاقاتها وصلاتها ومشاكلها ومسائلها وتتعامل معه على أنه دين ثنائي القطب يضم في إطار وحدته كلا طرفي الروح والجسد معاً، حياة الأرض والسماء، الدين والسياسة والمجتمع في إطار واحد، والعبادة فيه لا تقتصر على التأمل والشعائر التعبديّة الكنسية. وإنما تشتمل على كل عمل يتوجه به الإنسان إلى الله ابتداء من أصغر شيء (إزالة حصة من الطريق) إلى الجهاد لدفع الظلم والعدوان وإقرار العدل.^{١٦}

نعم! إن أكبر الأزمات لأمة ما هو ضياعها للحكمة لأن معنى فقدان الحكمة في أية أمة ما هو غياب الرشد، والهدى، والحق، والصدق، والنصفية، والرحمة، والعدل، والعفة، والتوازن، ورعاية حقوق الغير، واحترام الآخرين من أفعال الناس، وأعمالهم، ومواقفهم، وعلاقاتهم، وصلاتهم، وملابساتهم، ومناسباتهم، ومحاولاتهم، وغيرها من سائر أحوالهم. ومعنى ضياع الحكمة هو فقدان التوازن والرشد والسداد من الأعمال والأفعال على مستوى الفرد والجماعة، ومعنى ضياع الحكمة هو فقدان التفكير السليم والتوجه العقلي الصحيح والاتجاه الفكري الرشيد في كافة جوانب الحياة. فإذا انطلقنا من هذه النقطة إلى أحوال المسلمين وجدنا ضياع الحكمة من عند جميع المسلمين في كافة مجالات حياتهم شيئاً ملموساً محسوساً لا يماري فيه اثنان ولا ينتطح فيه عنزان

إذاً أكبر أزمات الأمة الإسلامية هو إضاعتها حكمتها منذ أمد طويل على شتى المستويات: العقدية والسياسية والإدارية والأخلاقية والمعرفية والقيمية وغيرها من كثير من شعب الحياة الاجتماعية، فالأمة تعيش حالة مفزعة من الركود والسبات العميق ما جعل بعض المؤرخين الغربيين يعتبرونها ظاهرة ويطلقون عليها «ليل الإسلام» أو «غروب الإسلام».^{١٧} ولن يتيسر تخلص الأمة من هذه الأزمة إلا بوتوبها إلى رشدتها ورشادها وعضها بالنواجذ على مصادر حكمتها وتنزيلها لحكمتها على واقعها المعيش.

١٣ السباعي، من روائع حضارتنا، ٢٠٤.

١٤ السباعي، من روائع حضارتنا، ٢٧٩.

١٥ العقاد، الإسلام والحضارة، ١٠٨.

١٦ محمد يوسف عدس، الإسلام بين الشرق والغرب، (القاهرة: مكتبة الإمام البخاري، ٢٠٠٩)، ٤٠-٤١.

١٧ عدس، الإسلام بين الشرق والغرب، ١٥٠.

لاجرم أن هذه الكارثة التي منيت بها الأمة الإسلامية منذ ثلاثة قرون أو أكثر كارثة متعددة الجوانب متنوعة الشعب. إذ تجد المسلمين ضعفت حكمتهم العملية بضعف الوازع الإسلامي لديهم فتخلخلت أمورهم وضعفت إلى درجة أن وصل العالم الإسلامي إلى حد زوال شخصيته وضياع كيانه الاجتماعي وفقدان هويته الاجتماعية. وبسبب ذلك لم يبق للعالم الإسلامي ثقل لا في الموازين السياسية والديبلوماسية ولا في الموازين الفكرية والمعرفية ولا في المجالات العلمية والاقتصادية. وذلك بحكم فقدانهم للحكمة التي كان الله سبحانه منحهم إياها برشدتهم واهتدائهم بهدايات القرآن. فلنلق نظرة عجل على هذه الميادين التي ضاع المسلمون فيها الحكمة القرآنية وهي بإجمال كما يلي: الحكمة العلمية، والحكمة العملية، والحكمة الفكرية، والحكمة الأخلاقية، والحكمة السياسية، والحكمة الإدارية. فالمسلمون ضاعوا الحكمة في جميع هذه المجالات وتاهوا من جراء ذلك في جميع ميادين الحياة فأحدقت بهم أزمة من أشد الأزمات. ونكتفي في هذا العرض السريع ببيان ضياع المسلمين للحكمة في مجال العلم والسياسة والأخلاق ونحيل ضياع الحكمة في باقي الميادين إلى وقت آخر

١- ضياع الحكمة العلمية

إن المسلمين حينما كانوا متماسكين ومترابطين فيما بينهم بحبائل المودة والإخوة الإسلامية، وحينما كانوا متشددين ومستمسكين بأواصر الكتاب والسنة وممتثلين لأوامرهما ومتجنبين عن مناهيها كانت وجوه الحكمة سائدة على جميع مناهج حياتهم ونواحي عيشهم. وكانت معاني الحكمة الذهبية فائضة عليهم من كل جانب ومنعكسة في كل قالب. وأما إذا اتخذوها وراثتهم ظهريا فغاب عنهم شيئا فشيئا غالب مكاسبهم الخيرة النيرة، وضاع عنهم معظم مكتسباتهم الشريفة التي اكتسبوها وحققوا فيها نجاحا كبيرا، وخصيصا في الحياة العلمية ومناهجها. ففي يومنا هذا إذا وزن أعمال الإنسان المسلم بمعايير الكتاب والسنة ومعايير الأخلاق الفاضلة التي يحض عليها الإسلام حضا شديدا تجد أن ذاك الإنسان الذي يدعي أنه مسلم ابتعد عن الإسلام بمراحل ولم يبق من الإسلام فيه إلا اسمه في هويته فقط

حقق المسلمون الأوائل في جميع نواحي الحياة إنجازات عظيمة وفتحوا فيها آفاقا شاسعة، وجابوا مجالات واسعة، بحيث صارت البشرية مديونة لهم في ذلك. ولكن بعد ما ذبلت فيهم الملكات الإبداعية وخمد فيهم قيس الاكتشافات العلمية صاروا عالة على الغير، فصاروا كمتسول على باب لثيم. فحينما بدأ الغربيون يهرولون في ميادين الإنجازات العلمية والاكتشافات الحديثة كانت الجامعات والمدارس المسلمة تتسكع - مع الأسف الشديد - في المناهج الغير المتطورة وكانت تكتفي بلوك مناهج الأقدمين فحسب من غير وعي وبصيرة، إذ لو أخذوا تلك المناهج وصاغوها صياغة حكيمة مليئة لمتطلبات العصر مع عدم الانقطاع عما يستجد حولهم من المناهج أيضا لكفتهم وأكثر. لكن الكوادر السياسية التي تغلبت على العالم الإسلامي من أذناها إلى أعضائها لم يستفيدوا من الماضي بحجة أن تلك المناهج قديمة قد أعفى عليها الزمن وأبلاها الدهر، ولم يعلموا لغباؤهم السياسي وضياع آفاقهم التفكيرية أن ليس كل قديم عديم النفع وأن ليس كل جديد عديم النفع. نعم! لا ينكر ذو عقل ولب أهمية تراث السابقين للاحقين وأن كل لاحق مبني على سابق. فلا يستغني أبدا أية لاحقة عن سابقتها فبعدهم الأعمى وبنكرانهم الأبله للقديم فوتوا على أنفسهم وعلى شعوبهم كثيرا من خيري الدنيا والآخرة. وهم على ذلك محاسبون أمام الله، ومؤخذون أمام قضاء التاريخ أيضا، ولا يزيكهم بفعلتهم هذه أحد، وسيرجمون عليها دوما في مجالس التاريخ. فهم لم يحاولوا يوما ما لإضافة شئ للمناهج الموروثة عندهم من أسلافهم، ولم يسعوا لمسيرة الحاضر للأقوام الراقية المبدعة التي كانت تحقق كل يوم شأنا في مختلف مجالات التعليم والتربية وفق متطلبات العصر، وتحقق كل يوما إنجازا باهرا في مجال جديد من السياسة والإدارة والاقتصاد وغيرها من شتى الفنون

وفي الوقت الحاضر الذي بلغ فيه السيل الزبي ترى للأسف الشديد أن قادة المسلمين وساستهم لم يعتبروا مما عاشه كافة المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها وأقاصيها وأدانيها منذ القرن السابع عشر ولا يزالون يعيشونه إلى يومنا هذا من المآسي والمخازي والصراعات والاضطرابات الداخلية التي أودت بحياة ألوف الألوف من الناس، ولم تنبههم أيضا حميتهم الدينية - لعدم وجودها لديهم - ولم تثر تأثرتهم عصبيتهم القومية - لأنها حس زائف كاذب - فلم يرجعوا إلى أنفسهم تجاه ما خطط عليهم - ولا تزال - من المناورات الخارجية وما دبر على شعوبهم من المخططات خلف الكواليس في منازل الأباليس كما أن هؤلاء الشذمة المسيطرة على مقادير المسلمين لم يأخذوا حذرهم ولم يضبطوا شأنهم في إنقاذ أممهم من أحوال الجهالة والعطالة والبطالة - لأنهم ليس لهم في هذا الشأن أي هم ولا غم - ، ولم يسعوا يوما ما لإيقاظ شعوبهم من سبات الغفلة المبيدة ومن رقاد الجهالة الممية - لأنهم لم يتسلقوا مناصب السلطة لذلك - بل جل ما فعلوه أنهم إنما استوردوا من الغرب أو الشرق شيئا خفيفا طفيفا من جذاذات قشور المناهج التعليمية كي يخدعوا بها أنفسهم، ويخدروا بها شعوبهم، ويغروا بها أقوامهم حتى يأخذوا أصواتهم في الانتخابات، ويثبتوا جيدا مناصبهم الاستغلالية التي لم يتبوهها إلا لاستغلال خيرات بلادهم ونهبها وسلبها لا غير. أما تلك الأمور الأساسية في مناهج التعليم التي لها مساس بجوهر الموضوع وروحه والتي تفتح للبلاد آفاقا جديدة رشيدة إلى الرقي والتقدم والتسلق على مصاعد العلم والتفكير الحر فهم بمنئ عنها. فبالرغم من أنهم يزعمون أنهم متوجهون للغرب للاستفادة من خبراتها وأخذ فكرها لكنهم يتعدون كل الابتعاد عن فتح باب الحرية على أقومهم لما يرون في ذلك من خطر كبير على كراسيهم. نعم! يقول كارل بوبر: إن من أهم ميزات المجتمع المفتوح الأساسية: التفكير الحر وحرية الفرد، والنمو الشخصي، والحق في نقد النظم السياسية، والتبادل الحر للأراء، بالإضافة إلى أن بوبر يحث على التسامح ويقف ضد السلوك البربري.^{١٨}

إضافة إلى أن الواقع المعيش في العالم الإسلامي يفيدنا العلم اليقيني أن المناهج التعليمية النافعة المحيية لمتطلبات العصر والمليية لحاجاته هي السبيل الوحيد للوصول إلى الأهداف العلمية المطلوبة وهي الطريق الفذ لتحقيق نهضة الأمة، وارتقاؤها في درجات المجد والعز. ولكن - واحسرتا - لا تجد في العالم الإسلامي بطوله وعرضه منها نقيرا ولا قطميرا. ومن جراء ذلك لا تجد في كافة العالم الإسلامي نظاما تعليميا يتواءم مع متطلبات العصر وحاجاته. بينما الآخرون يحاولون من تقدمهم البالغ في العلم والتكنولوجيا أن يقتسموا بينهم كواكب السموات وأن يصلوا إلى قعر آبار الذرات. ثم إن ما يخصص في العالم الإسلامي من الميزانيات للتعليم يدل على مدى اعتناء البلاد المسلمة بالتعليم. ترى القائمين على شؤون التعليم في العالم الإسلامي لا يهتمون بشيء سوى الحفاظ على كراسيهم، والاستمرار في استدرار موارد الدولة لمنافعهم الشخصية، والاستزادة من ثروتهم. وكل ما ذكرنا يدل على أبعاد ضياع الحكمة العلمية عند المسلمين

ثم إنه لا ترى في طول بلاد العالم الإسلامي وعرضها نظرة مستقبلية بحيث تعددتها في مجال التعليم وتعد الأجيال المستقبلية للترقي في سبيل

العلم والمعرفة، ومع كل الأسف لا ترى في معظم العالم الإسلامي مناهج أو مخططات تعليمية تنتج أئمة للأمة في دينها ودينها، وهداة يكونون مصابيح هدايتها ومحاصد قتادها، وهُدُؤًا نفوسها إذا أفلقها اضطراب مهادها.^{١٩} كما لا ترى تقدما ملحوظا في مجال الصناعات والتكنولوجيا. فكمثال بسيط على ذلك: هل تجد في العالم الإسلامي لحد الآن بلدا استطاع أن ينتج سيارات مسابرة لمتطلبات المجتمعات الحديثة متهيئة لدخول الأسواق العالمية منافسة لمثيلاتها المنتوجة في البلاد الأخرى؟ أو هل ترى في طول البلاد الإسلامية وعرضها جامعة وحيدة تكون منافسة في الإنتاج العلمي والمستوى المعرفي والإبداع التفكيرى لإحدى الجامعات المرموقة في العالم الغربية أو الأمريكية أو اليابانية أو الصينية أو غيرها؟ أو هل ترى مراكز أو معاهد تأتي بأفكار جديدة أو مسائل مبتكرة أو اكتشافات حديثة؟ أو هل ترى في عامة الأقاليم الإسلامية مخططات علمية متماسكة متضامنة متوائمة يتنافس فيها المتنافسون؟ أو هل ترى في أحد بلادنا منظمة تعليمية سليمة تلبى حاجات المجتمع المسلم من ناحية دينها ودينها؟ اللهم في كل ذلك لا! لا! لا!

إن ما يلوكة العالم الإسلامي من المخططات والمنظمات والبرامج التعليمية إن هي إلا منسوجة من أفكار بالية عفى عليها الزمن منذ أمد بعيد. فهي ليست كفيلة بالإيفاء بأي حاجات أي قطاع من قطاعات المجتمع لا القطاع الصناعي ولا القطاع الاقتصادي ولا أي قطاع آخر. إن السمة الغالبة على معظم تلك البرامج هو إنقاذ اليوم أي الاشتغال بسد شيء من الحاجات اليومية ليست إلا. ولا يخفى على ذوي بصر وبصيرة أن جميع هذه السلبات المؤلمة التي يتعسف فيها العالم الإسلامي ليس إلا من ضياع الحكمة العلمية والتفكيرية فيها. إذ لا يوجد فيها من الرجال من هم كالرجال. فلذا لا ترى من ساسة العالم الإسلامي وقادته من يغامر بنفسه لإنقاذ أمته وبلده بأن يخوض في تلك الصراعات الشرسة والمغامرات الجريئة تجاه من يعوق حركة بلاده نحو التقدم والترقي. نعم يفهم كل بصير محنك أن هناك في كل بلد من بلاد العالم الإسلامي يدا خفية أئيمة ملعونة منسوجة من أجزاء داخلية وعناصر خارجية هي بالمرصاد لمصالح بلاد المسلمين في شرق العالم الإسلامي وغربه، فكلما نجم على الساحة العملية شيء من أمارات الإصلاح وترميم الأصداع والشقوق التي لاحت في جدران بنيان المجتمع، وكلما ظهر شيء من علامات الترقى والتقدم في أي بلد إسلامي أخذت تلك اليد الخفية الأئيمة تعثو في الأرض فسادا، وتعبث بمصالح المجتمع، وتدبر تدابير خفية مدسوسة، وتمكر مكر الليل والنهار فتدمر تلك المحاولات الإصلاحية في أقرب وقت ممكن بحيث تولد ميتا. ولكن من دواعي الأسى والأسف أن القائمين على شؤون المجتمع في العالم الإسلامي من الساسة والكتّاب والإعلاميين والمثقفين والصحفيين لا يشعرون بمفعول تلك اليد الخفية الملعونة، ولا يتنبهون لوجودها المشؤوم ولا لدورها اللعين. ومن أهم معالم تلك اليد الأئيمة وميزاتها أنها تظهر في مختلف خلايا المجتمع بلبوس الصالحين المصلحين وتدندن بشعارات الوطنية والأسنة فتخدع القلوب وتفسد العقول وتمضي قدما للعب دورها السيء بخبث وخفاء ومكر ودهاء. وكأن بعث الأمة الإسلامية من سباتها مرهون بالاستيقاظ لوجود هذا الخبيث الماكر وتحتيته عن المجتمع وإزاحة كيانه واستئصال شأفته ليس إلا. وهذا يقتضي بسالة وجسارة وحكمة وحنكة وبصيرة نافذة وتضحية جادة وإخلاصا تاما وعزوفًا عن مغريات الحياة حتى لا تعوقه عن وجهة مقصده

وعدم التنبه لهذه اليد الأئيمة اللعينة ليس إلا من فقدان الحكمة التفكيرية والسياسية عند أرباب المناصب العليا والمراتب العظمى في مختل مرافق الحياة إذ هم لا يعقلون ولا يستيقظون من سباتهم المميت إلا بعد ما ظهر هيكل العدو على أبوابهم وفي يده بندقيته موجها إياها لنحورهم، وحاملا على كوامله صواريخه السامة لضربهم في عرينهم وهذه هي المصيبة العظمى والداهية الكبرى التي مني بها المسلمون

٢- ضياع الحكمة السياسية

إن المسلمين كما أضعوا الحكمة العلمية كذلك أضعوا الحكمة السياسية بأبرز معانيها ومضامينها. ترى في جميع أرجاء العالم الإسلامي الشاسعة البنية السياسية مهترئة نحيلة عليلة لا يستطيع معظم السياسيين في العالم الإسلامي أن يسوسوا البهائم والجماد بله البلاد والعباد، فليس لديهم رفق بالعباد ورحمة عند التناد، وليس لهم بالناس عدالة وحكمة، بل إنما تساس الغالبية العظمى من العالم الإسلامي بحفنة من المتغلبة القاسية قلوبهم الفاجرة نفوسهم التي تتغذى عروقها من الخارج، وتتلقى دروسها من العدو، والتي تسلفت تلك المناصب العليا في السياسة بمخطط مدسوس لا يعلها إلا ربي. فبينما كان المفروض أن يكون الكيان السياسي صمام أمن للبلاد والعباد وحرزا من جميع الفتن والفساد لكن ترى أن الأمر بالعكس تماما في الغالبية العظمى من بلاد العالم الإسلامي. إذ معظم خوف العباد في العالم الإسلامي من ساستهم أنفسهم، ورأس الفتن والفساد ومنبع الرشوة والخيانة وعنوان الظلم والجور في العالم الإسلامي هم الكوادر السياسية والإدارية لا غير. ثم إن ضياع الحكمة ليست في الساسة فقط بل عامة الشعوب أيضا لا تجد في مواقفها السياسية شيئا من السداد والرشاد، ولا ترى عينا ولا أثرا من الحكمة في انتخاباتهم وفي تصويتاتهم وتصرفاتهم الشخصية والمتعلقة بأمر العامة والخاصة والبيئة. ترى الغوغاء من الشعوب المسلمة يخطون أكفانهم بأيديهم في الانتخابات العامة فيصوتون لمن لا يرقبون فيهم إلا ولا ذمة. فيسلمون أزمة أمورهم وأعنة شؤونهم لمن إذا تولى عمل جاهدا في الأرض ليهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد، وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم. فحسبه جهنم ولبئس المهاد

ثم إن معظم الكوادر السياسية والإدارية في معظم العالم الإسلامي ليس لهم في الاشتغال بالأعمال السياسية وطلب المناصب الإدارية هم ولا غم إلا نفخ كروشهم وزيادة قروشهم وتحكيم عروشهم. فلا يرى لهم في ترقية البلاد ونهضتها فتيل ولا قطمير. فليس لهم لترقية بلادهم أي تخطيط فكري ولا أية محاولة سياسية على المدى القريب والبعيد، ولا يوجد لهم نظرة مستقبلية فيما يؤول إليه أمر المجتمع. نعم! إن تقدم الأفكار وتطور الأنظار يفتح كل يوم مزيدا من الآفاق في مجال عوامل ترقية المجتمعات بمختلف أطرافها فكثير ممن لهم ولع بمستقبل المجتمعات ولهم عناية بنهضتها وترقيتها من مفكري الشرق والغرب يصرحون بأسباب ترقى المجتمعات قديما وحديثا. فمثلا يقول رئيس الأعيان في المجلس العثماني أحمد رضا بك في صدد بيان أسباب رقي المجتمع الإسلامي الأول: «ولم يتوقف رقي البشرية مدة سبعة قرون إلا لفقدان تلك الظروف التي اضمحلت مع المدنية اليونانية - الرومانية وكان أهم عمل الإسلام إحياء تلك الظروف وساعده على ذلك أربعة عوامل إسلامية المنبت متماثلة في الأهمية لا يمكن فصلها عن بعضها

أولها أن الإسلام امتاز عن غيره من المعتقدات بالاعتراف بالماضي وباحترامه فإن النبي صلوات الله عليه عوض أن ينبذ المتقدمين والأجداد ويلعنهم وعوض أن ينادي: «دعوا الأموات يدفنون أمواتهم» أو يقول مثل القديس جيروم: «اجعل الماضي بالأخص» أو ينصح مثل القديس ريمي: «أحرقوا جميع ما كنتم تعبدون» كان بعكس ذلك يجعل كافة الأنبياء المتقدمين وكتبهم إذ نصح بالانقياد إليهم والعمل بتعاليم السلف لفائدة الخلف...

١٩ محمد الطاهر ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، (القاهرة: دار السلام، ٢٠١١، ١٥).

وأما العامل الثاني على رقي العرب فهو الواجب المفروض على كافة المسلمين بتعلم قراءة القرآن العظيم فإن الشاب العربي الذي يتعلم قرائته بلغته الفصحى ويحتفظ شيئاً من آياته البليغة وإن لم يصر أديباً فقد طرق السبيل الموصلة إلى الآداب ذلك لأن القرآن لم يكن قانوناً دينياً فحسب بل هو أيضاً نظام مدني وسياسي أفرغ في لغة بعيدة الأطراف..

العامل الثالث أن الإسلام لا يعترف بكينيسة ولا يرضى على طائفة تحتكر علم الدين ولا يسوغ واسطة بين الخالق والمخلوق كما أن الإسلام ليس له وطن ولا يفضل بين الأجناس أو يستنقص بعضها لونه أو منشئه ..

العامل الرابع الذي يعد الحجر الأساسي لذلك الهيكل الشامخ فهو التسامح والحرية العقلية اللذين جاء بهما الإسلام ولم يكونا معروفين في الغرب وللذين لا يمكن للإنسان أن يحصر مزاياهما كما اعترف بذلك المؤرخ مرسيي حيث قال: «التسامح هو أساس الدين الإسلامي» وأكد قوله الشماس ميشون إذ كتب: « ومما يوجب التأسف أن الملل المسيحية أخذت التسامح الديني الذي هو شريعة المحبة الكبرى عن المسلمين...»^{٢٠}

فيا ترى! هل يعتبر من هذا الماضي المجيد الذي استفاد منه الأجانب كثيراً وزمنا طويلاً أحد من المسلمين يومنا هذا قليلاً أو كثيراً لا إخال أن أي واحد من السياسيين المسلمين ألقى نظرة اعتبار عليه دعك من الاستفادة منه. فهذا الارتباك والتقعقع السياسي الذي يعيشه المسلمون ليس إلا من إضاعتهم للحكمة السياسية سواء على المستوى المحلي والإقليمي أو على المستوى العالمي

وحينما نقارن مقارنة بسيطة بين المجتمعات المسلمة والمجتمعات الغربية المتمدنة في المجال السياسي خاصة نجد أن النضوج السياسي في المجتمعات الغربية وضبط المواقف السياسية الصارمة الحاسمة فيها بلغا أوجهما ووصلا إلى ذروتها فصارت المؤسسات السياسية هناك كصمام أمن للمجتمع. ومن جراء ذلك تكون حبل قوي وعروة وثيقة من الثقة والطمأنينة بين الشعوب الغربية ودولها. وترى المواطن الغربي يشدد يديه على نظام بلده ويعتني اعتناء تاماً بالحفاظ على منافع الدولة والامتثال لقوانينها لأن الدولة هناك هي مفزع المجتمع وملاذئ الأيمن، وركنه الحكيم، ومحل ثقة الجميع. فهو بما يرى من تصرفات دولته العادلة الرحيمة والحامية لحقوقه كما يسهر على منفعه الشخصية كذلك يسهر على منافع دولته بل أكثر، ولا يرضى بإضرار دولته في قليل أو كثير. وكل ذلك بما اكتسبت الدولة من تصرفاته الحكيمة من ثقة مواطنيها على أحسن الوجوه. وبالغالبية العظمى لا تحابي الدولة هناك أحداً على حساب آخر

أما شعوب الدول الإسلامية فلأسف الشديد لا تزال كقطعان الأغنام ليس إلا. فهم مغلوبون على أمورهم، وليس لهم لا حرية الكلام ولا حرية الطعام، وهم مسيرون لا مخيرون. ولا يسمح لهؤلاء الشعوب أن يرفعوا عقيرتهم ضد ساستهم وقادتهم ولو أحاطت بهم صاعقة العذاب. فمن هنا يفهم أن الشعوب المسلمة لم تصل بعد إلى مستوى «المجتمع» بمعناه الاصطلاحي لدى علماء علم الاجتماع، المجتمع الذي يدافع عن حقوقه، ويعارض من عقوقه، ويستطيع أن يكبح ما يرى في المجتمع من الفتن والمفاسد، بل هي مضطرة إلى أن تقبل ما ألقى لها رغماً لأنفها، وليس لها حق الاعتراض على أي شيء كتب عليها وليس لها المطالبة بإعطائها حق الحرية في الأخذ والرد حتى في شؤونها الخاصة

أما المجتمعات الغربية فهي مجتمع بمعنى الكلمة تأخذ ما لها وترد ما عليها. وكأقوى مؤشر على ذلك ما تجده في المجتمعات الغربية من ردود الفعل القوية تجاه ما يضر الفرد أو الشعب والمجتمع أو البيئة من القرارات أو القوانين أو التدابير أو غيرها. إن المجتمعات الغربية يقظان حذرة من مواقف الساسة ولا يقبلها على علاقتها. فهذا يدل على موقف المجتمع السياسي السديد تجاه ما يهمه من تصرفات الحكومات والإداريين

إن ساسة العالم الإسلامي لفقدان الحكمة السياسية السديدة فيهم لا يستطيعون أن يستفيدوا من تلك الطاقات الإنسانية الهائلة الموجودة فيها كما لا يستطيعون أن يستغلوا لصالح الأمة تلك الثروات المعدنية الغنية الواسعة إذ غشيتهم من الغباء السياسي ما غشيتهم، فلهم قلوب لا يفهمون بها مشاكل الأمة، ولهم أعين لا يبصرون بها مصائب الأمة، ولهم آذان لا يسمعون بها شكاوى الأمة، وهم صم عن كلمة الحق، بكم عن مقولة الحق، عمي عن صراط الحق، وهم لا يرجعون إلى الرشاد والسداد في إدارة الأمور

فمثلاً بالرغم من أن ألمانيا واليابان كانتا من أكثر البلاد التي تضررت بالحرب العالمية. إذ كلتاهما دمرت تدميراً ولكن كلتاهما قفزتا في الانتعاش الاقتصادي قفزة حيرت العقول وأدهشت القلوب فصارت كل واحدة منهما من إحدى القوى الاقتصادية العالمية الكبرى إلى جنب نهضتهما العلمية والتكنولوجية. وليس ذلك إلا مما كانت تتمتع به ساستهم من الحكمة والرشد في السياسة والإدارة ليس إلا

أما البلاد الإسلامية فلا نرى فيها بلداً واحداً اعتبر من أحداث الماضي وانطلق من الحاضر نحو المستقبل فخطط له تخطيطاً سليماً سديداً ينهض ببلده نحو أحد هذين البلدين. كما أن البلاد الغربية وبعض البلاد الشرقية تراها تسوس بلادها سياسة سليمة تسعد مواطنيها بنسبة كبيرة، وتراها توفر الأمن والأمان والسلم والسلام والطمأنينة والرفاهية والسعة والرخاء لمواطنيها. وتجد في أكثر البلاد الغربية أن المواطنين يجدون ملجأً آمناً يحميهم من ظلم وعبثية الأطراف العاتية المعتدية وهي جهاز الدولة عامة والجهاز القضائي خاصة. أما في بلادنا الإسلامية فمع الأسف الشديد لا يجد المواطن المسلم مرسى أمن ولا مأوى سلم في بلاده تجاه اعتداء المعتدين وعتو العاتين؛ بل الدولة هي الكابوس الأعظم الذي يجثم بكله على المجتمع دوماً ويستغل أموالهم، وينهب أجسادهم وينتهك أعراضهم. والجهاز القضائي أيضاً لعبة في أيدي القادة والساسة يعشون به كيفما يشاؤون، ويضربون به من يشاؤون، ويقمعون به من يشاؤون. فهو أيضاً بدوره هذا لا يروي غليلاً ولا يشفي عليلاً. فوضع المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، وأقاصيها وأدانيتها هي الداهية الدهية، والباقة السوداء

ومن جراء ذلك كانت المؤسسة السياسية في العالم الإسلامي كله لا تعد بخير في المدى القريب ولا تأتي ببر في المدى البعيد، وتأتي مؤسسة السياسة في رأس قائمة المؤسسات التي لا توثق بها أبداً، إذ ليس لها خطأ مستقيمة ولا مخطط مستبين أو كيان ثابت بل هي حوّل تتغير بين عشية وضحاها. فهي عارية عن جميع معاني الحكمة، وخالية عن أحوال الفضيلة، وبعيدة عن أوضاع العدالة. ومن هنا لا يقوم العالم الإسلامي مما ارتطم فيه من أحوال التخلف والجهل والفقر والتمزق. وكل هذا يدل على عمق أزمة المسلمين من ضياع الحكمة السياسية فيهم

٢٠ أحمد رضا بك، الخيبة الأدبية للسياسة الغربية في الشرق، ترجمة محمد بورقيبة ومحمد الصادق الزملي، (تونس: دار بو سلامة للنشر، ١٩٧٧)، ١٥٠-١٤٦.

فأول ما يتحتم التنبه له هو أن الأغلبية العظمى من ساسة المسلمين وقادتهم بالرغم من أنهم ولدوا بين أبوين مسلمين وبالرغم من أنهم يحملون هويات إسلامية لكن من دواعي الأسف البالغ والأسى الشديد أنهم لا يعرفون من الإسلام إلا اسمه ولا يعلمون من حقيقة الإسلام الجوهرية ومن كيانه الحكيم شيئاً جديراً بالذكر حرياً بالفكر، ويحصرّون الإسلام بحذافيره في مجال العبادات، ويقصونه عن تنظيم الحياة، مع أننا نرى أن أشد الناس عداء للإسلام يرى ويعلم أن الإسلام ليس سبحة وتلاوة فقط بل يعلن على رؤوس الأشهاد وعلى مرأى ومسمع من العالم قاطبة أن الإسلام دين ودولة وسياسة وسيادة وأخلاق وعلاقات. يقول برنارد لويس وهو المستشرق اليهودي المعروف بتخطيطه ومكره وكيدته في كتابه أزمة الإسلام: «كما يستوعب الإسلام آداب الشراب والطعام يستوعب كذلك جميع أنشطة الإنسان أيضاً»^{٢١} ويقول رئيس جمهورية بوسنة والخرسك المتوفى عاليا عزت بيجوفيتش رحمه الله وهو الرجل الحكيم حول هذا الموضوع الذي يشكل حسب منظوره مفهوماً أساسياً أقام عليه فلسفته الإسلامية: «إن الإسلام وحدة ثنائية القطب .. هو ليس ديناً مجرداً كما يفهمه الغربيون. فمصطلح «دين» عندهم لا يعني أكثر من أنه تجربة فردية أو علاقة شخصية .. هو علاقة تعبر عن نفسها فقط في مجموعة من المعتقدات والشعائر يؤديها الفرد وحده أو في جماعة من أمثاله بمعبد أو كنيسة .. وخارج هذا الإطار تخضع حياته كلها وسلوكه لقانون آخر وقيم أخرى لاعلاقة لها بهذا الدين الذي يعتنقه أو يمارس شعائره .. والإسلام ليس هكذا.. ليس ديناً بهذا المعنى .. الإسلام أكثر من مجرد دين أو بتعبير بيجوفيتش المحدد [ليس ديناً مجرداً] لأنه يحتوي الحياة كلها .. (ليس جزءاً من الحياة ولا جزءاً من الثقافة) كما يحلو لبعض المثقفين العلمانيين والملحدين عند ما يتفضلون على مستمعهم أو قرائهم بأنهم لا يستبعدون الدين كلية من الحياة أو المجتمع.. المسلم صحيح الإيمان يصحبه دينه في كل لحظة من لحظات حياته منذ استيقاظه في الصباح حتى يأوي إلى فراشه في المساء. الإسلام مع المسلم في كل موقف يتخذه من الناس ومن الأحداث؛ لا يستطيع أن يقف ساكناً ويقول ما لي وللآخرين إذا كان الموقف يتطلب المعونة فهو مسؤول عن تقديمها .. وإذا كان الموقف يدعو إلى نصرته المظلوم وكف يد الظالم فهو مسؤول .. وإذا كان الموقف موقف استرداد حق مغصوب أو عدالة مفقودة فهو مسؤول .. ولا يصح أن يبيت المسلم شعباناً وبييت جاره يتضور جوعاً .. نظرة الإسلام شاملة .. والعبادة في الإسلام تمتد على نطاق واسع سعة الحياة نفسها .. ليست عبادة الله قاصرة على أداء الشعائر في المسجد .. وفي خارج المسجد شأن آخر.. إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر والبغى .. ومن لا تنته صلواته فلا صلاة له.. والأمر لا يختلف في كل الفرائض الإسلامية .. فمن لم ينه الصوم عن قول الزور (أي مثلاً) فلا صوم له.. وكذلك الحج والزكاة .. لا بد فيهما من إخلاص النية لله والحذر من الرياء والمن.. وحديث الهجرة يردده جميع المسلمين: (.. ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه) .. الغربي المسيحي تنتهي علاقته بالله وبدينه عند ما يترك الكنيسة ويخرج إلى الشارع .. فهنا عالم الصراع والتنافس والمصالح ولا بأس من استخدام الأساليب الميكافلية طالما أنك لا تقع تحت طائلة القانون وفي هذين الموقفين المتعارضين يتجلى الاختلاف بين الإسلام والدين المجرد.^{٢٢} وكذا يصرح بنفس المعنى: GAI EATON الديبلوماسي الإنجليزي الذي أسلم وتسمى باسم سيدي حسن عبد الله عبد الحميد في كتابه «الإسلام وقدر الإنسانية»: إن الإسلام يكوّن ويقوّم جميع جهات حياة الإنسان وتفكيره وجميع أطواره ومواقفه على قاعدة الدين فإذا ذهبت تحرك هذه القاعدة عن محلها أخذ جميع البنية (الإسلامية) تنفض وتتهار .. إن الإسلام لا يقبل التفرقة بين الحياة الدنيوية والأخروية. فالعبادة وتلبية حاجات الجسد، والدعاء والتسوق في السوق، والسعي واللهو (المباح) في نظر المؤمن يشبه العالم من حيث أنها كأجزاء كتلة موحدة لا تقبل أي شيء من الانقسام والانفصام.^{٢٣} فهذه التصريحات المعلنة على رؤوس الأشهاد تفيد أن الإسلام هو الدين الذي يقوم جميع جوانب حياة الإنسان وليس فقط عبارة عن بعض طقوس تعبدية تؤدي في زوايا مظلمة من المعابد لاصلة لها بالحياة وتنظيمها وإصلاحها وإدارتها وهذه فرية على الإسلام ما فيها مرية

فيجب على ساسة المسلمين أن يقوموا بنظرتهم إلى الإسلام، وأن يصححوا عقيدتهم به، وأن يجددوا يقينهم فيه، وأن يستبقنوا أن الإسلام يكفيهم في جميع شؤون دينهم وديناهم حتى ينظموا أمورهم وفق سننه وشرائعه، ثم ينطلقوا نحو صياغة جديدة لحياة بلادهم

لاجرم أن من أهم مظاهر الحكمة السياسية التي يتحتم على أولياء أمور المسلمين أن يراعوها في سياساتهم العالمية والإقليمية هو التفريق الكامل بين نظام الحضارة الإسلامية ونظام الحضارة الغربية فإن النظام الحضاري هو الذي يحدد مسير المجتمعات نحو التمدن والتقدم والتنمية ولقد لخص غارودي النقاط التي تفرق بين كلا النظامين إذ يقول ذاكراً ومحدداً لميزات الحضارة الغربية

١- استندت الحضارة الغربية على الإرادة الفردية الغازية المريدة للربح والسيطرة والتي لا تتردد لحظة واحدة في تدمير القارات والحضارات من خلال توجيه العلوم والتقنيات.

٢- اعتمدت النظرة العلمانية الصرفة التي تؤكد أن العقل يحل كل المشاكل وأن المشاكل الأخرى هي مشاكل لاهوتية زائفة،

٣- إن هذه الحضارة لم تستطع إلى الآن أن تحدد غايات الإنسان الحقيقية ولا أن تسيطر على الوسائل التي توصله إلى تلك الغايات،

٤- إذن فهذه الحضارة تحيل الإنسان إلى العمل والاستهلاك، وتحيل الفكر إلى ذكاء آلي، فيتجرد من الإيمان والحب والشعور الفني، وتحيل اللانهايي إلى الكم، ولذلك فإن هذه الحضارة مؤهلة للانهيار،

وبعد كلام علمي استقرائي طويل حول طبيعة تلك الحضارة الغربية ينهي غارودي إلى أن نمط التطور الذي تمارسه المجتمعات الصناعية يقود البشرية إلى درب مسدود.^{٢٤}

فمقتضى الحكمة السياسية يوجب على الساسة المسلمين أولاً وقبل كل شيء أن يصبوا جل عنايتهم نحو إزاحة الفساد واستئصال شأفته من جميع أرجاء الأمة وأن يشمروا عن ساق الجد في كفاح دائم ومستمر مع الإسراف والتبذير وأن يبتعدوا عن مظاهر الفخفة والأبهة والبذخ والترف، ومن ثمه أن ينشروا بين أرجاء الأمة القصد والتوسط في الإنفاق وفي الملبس والمسكن والمأوى والمركب وسائر حالات الإنفاق، وأن يتخلقوا في سياسة البلاد بأخلاق

21 Bernard Levis, *Islam 'in Krizi*, çev. Abdullah Yılmaz, (İstanbul: Literatür Yay. 2003), 18

٢٢ عدس، الإسلام بين الشرق والغرب، ١٠٣-١٠٦.

23 Gai Eaton, *İslam ve İnsanlığın Kaderi*, 9-10

٢٤ محسن عبد الحميد، الإسلام والتنمية الاجتماعية، (السعودية: دار المنارة، ١٤٠٩)، ٧

الأنبياء فيكثروا من التشاور مع أهل العلم والحكمة والحكمة، وأن يفضوا جناح الرحمة لكافة أهل البلاد ويتواضعوا لهم وأن لا يجعلوا بينهم وبين أهل البلاد سورا من حديدا باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب، وأن يفسحوا باب الحريات لشعوبهم

٣- ضياع الحكمة الأخلاقية

إن من أخطر المجالات التي أضاع المسلمون فيها الحكمة هي مجال الأخلاق سواء على المستوى الفردي أو على المستوى الاجتماعي، وفي جميع مجالات الحياة الأخلاقية، بحيث صار التخلي عن الأخلاق خلقا للناس، وصار ترك القيم قيمة بين الناس. فهل لهذا من مبرر أو من مسوغ؟ نعم بالرغم من صدور الغرب وبعض دول الشرق عن الدين لكن لم يتخلوا عن القيم الإنسانية والمبادئ الأخلاقية وبعض المثل السامية. أما المسلمون فحينما تعامل مع كثير منهم ممن يحملون الأسماء المسلمة والهويات المسلمة وولّدوا بين أبوين مسلمين ونشأوا في بلد مسلم يسمعون الآن صباح مساء ويمرون بالمساجد وسائر الشعائر الإسلامية ليل نهار لكن حينما تعامل معهم يعتربك العجب مما ضاع من الأدب، وتحيق بك الدهشة من كل ناحية وزاوية من شراسة طبيعتهم، وسوء معاملتهم، وخبث طويتهم، وقبح سيرتهم، وشرير أخلاقهم، وتتن فعالهم، وقسوة سجيبتهم. فحينما تنظر إلى أوامر الكتاب والسنة وتوجهاتهما الأخلاقية المثالية العليا تلاحظ وتحكم أنه لا بد أن يكون المسلم أينما حل وارتحل رمزا على الفضيلة وشعارا على كافة القيم الأخلاقية. ولكن مع بالغ الأسى والأسف لا تجد في واقع دنيا المسلمين من الأخلاق إلا سرابا بحتا فهم مصداق ملموس وواقع محسوس لقول القائل

أما الخيام فإنها كخيامهم * وأرى نساء الحي غير نساؤها

وخصيصا إن المستوى الخلقي الذي انحطت إليه المرأة المسلمة يستحق أن يكون مضرب مثل بين العالمين إذ كانت المرأة المسلمة فيما قبل مثلا في الأدب والحشمة والحياء والعفة والوقار وطهارة الذيل وعفاف النفس ونزاهة الفعال والخصال، وكانت نموذجا كريما في الأخلاق الرفيعة والإنسانية المثلى. ولكن للأسف الشديد منذ بدأ فترة ضياع الحكمة فينا نرى المرأة المسلمة صارت نموذجا في التخلي من جميع القيم النسوية والانخلاع من المبادئ الأخلاقية وصارت في الصف الأول للدعايات المستهترّة التي تسعى للزنا بين المحارم (Enses) منتشرة في المجتمعات الغربية ولكن لا يذهب الرجل الغربي مع أخته إلى رجل الكنيسة يبتغي منه تزويجها لأنه يعلم أن الدين يمنع ذلك بتاتا، ولكن مع الأسف الشديد الرجل اللبناني الذي يدعي أنه مسلم لا يستحي من ذلك ويأخذ معه أخته إلى أحد المفتين في لبنان كي يزوجه منها والمفتي يرفض ذلك بتاتا. وترى مع الأسف الشديد أن الأخت تناقش المفتي بكل وقاحة في ذلك بدرجة أن اضطر المفتي إلى مغادرة القاعة من شدة وجده وغضبه. فهذا الحادث يبرز عيانا بيانا صورة التدهور الخلقي والانحطاط الأخلاقي الذي انهوت إليه المجتمعات المسلمة. هذا عدا ما يعاش في الأزقة والشوارع والملاهي والمقاهي من السفور والاختلاط المحرم بين الجنسين، وعدا تلك الأزياء التي تتابعها وتلبسها الكاسيات العاريات. فهل كل هذا من الصدفة في الأمور؟ لا ثم لا!! بل يدبر كل هذه الأمور وفق مخطط مدسوس مدروس وراء الكواليس يستهدف مسخ هوية الأمة الإسلامية وهو ما تحقق فعلا ولكن المسلمين يقبلونه على علته بحجة حرية المرأة وحماية حقوقها

وكذلك دنائة المستوى الخلقي لدى الشباب المسلمين يستحق أن يدعى له كل ويل وثبور. فالشباب المسلمون

صاروا بمنزلة إنسان آلي ميكانيكي متخل عن جميع القيم والفضائل والفواضل والمبادئ، وصارت جميع همومهم في بطوهم وفروجهم وجيوبهم، لا يهمهم أي شيء من سوى ذلك

خاتمة

إن الحكمة من المفاهيم التي لا تهرم بكر القرون ولا تخلق بمر العصور. بل ربما تزداد شيبيتها بتقدم الزمن، وتطور المدارك، وتوسع آفاق التفكير، واتساع مجال العلوم والثقافة. فكان لزاما أن يعتني القرآن بالحكمة ويوجه الناس إليها في مختلف السياقات. وقد فعل حيث نوه القرآن العظيم بالحكمة فيما يقارب عشرين موضعا من مختلف السياقات. ومما للحكمة من الثقل والرجحان في موازين التقييم والاعتبار امتن الله على البعض من خلص عباده بإعطاء الحكمة كما عد تعليم الحكمة لنفس السبب - والله أعلم- من إحدى وظائف النبوة الهامة، وجعلت الحكمة في الكثير من السياقات الأخرى رديف الكتاب. فبينما كان المسلمون الأوائل على رشد في أمر دنياهم وسداد من أمر دينهم وعلى صلة تامة وثيقة بكتاب ربهم وسنة نبهم كانت الحكمة تفيض من مختلف جوانب حياتهم ومتعدد مجالات نشاطهم. كانوا حكماء بررة في تفكيرهم وعلمهم وقيامهم وسياساتهم واقتصادهم وإدارتهم وتعليمهم وتعلمهم وأخلاقهم وسائر ملابساتهم ومناسباتهم..

وحينما اضطربوا في أمر دينهم، وأنكرت نفوسهم مناهج ربهم، وأضاعوا الحكمة في مختلف أعمالهم ونشاطاتهم الفكرية والعلمية والسياسية والأخلاقية أخذت الأزمات والاضطرابات الفردية والجماعية تنهال عليهم من كل حذب وصوب، كما طفت أزمتهم تتفاقم بمرور الأيام وكر العصور. فيشهد التاريخ أن أكبر أزمة مرت بها هذه الأمة هي أزمة ضياع الحكمة وفقدانها في جميع ما يزاولونه أمة وشعوبا وقادة وساسة وأمرءا وعلماء

ثبت المصادر

القرآن الكريم

- آلوسي شهاب الدين محمود، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٥/١٤٠٥.
- كوثري محمد زاهد، مقدمة أحكام القرآن للشافعي، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٤.
- محسن عبد الحميد، الإسلام والتنمية الاجتماعية، السعودية، دار المنارة، ١٤٠٩.
- مكي أبو طالب محمد بن علي بن عطية، علم القلوب، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، مكتبة القاهرة، ١٩٦٤/١٣٨٤.
- سباعي مصطفى، مقتطفات من كتاب من روائع حضارتنا، بيروت: دار الوراق، ١٩٩٩/١٤٢٠.
- ابن عاشور محمد الطاهر، أليس الصبح بقريب، التعليم العربي الإسلامي، القاهرة: دار السلام، ٢٠١٠/١٤٣١.
- عدس محمد يوسف، الإسلام بين الشرق والغرب، القاهرة: مكتبة الإمام البخاري، ٢٠٠٩.
- عقاد عباس محمود، الإسلام والحضارة الإنسانية، بيروت: منشورات المكتبة العصرية، د. ت.
- رضا بك أحمد، الخيبة الأدبية للسياسة الغربية في الشرق، ترجمة محمد بورقيبة ومحمد الصادق الزمرلي، تونس: دار بو سلامة للنشر، ١٩٧٧.

المراجع الأجنبية

- Eaton Gai, *İslam ve İnsanlığın Kaderi*, çev. İhsan Durdu, İstanbul, İnsan yay. 1992.
- Levis Bernard, *İslam'ın Krizi*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Literatür Yay. 2003.
- Kaya Mahmut, "*Beytulhikme*" TDV, İstanbul, 1999.
- İkbal Muhammed, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Ahmet Asrar, İstanbul: Bir yay. trz.

Extended Abstract

One of the most defining and distinguishing features of the Islamic Ummah is the wisdom it has cultivated over centuries, a wisdom that has been a source of immense goodness, blessings, guidance, and righteousness. This wisdom, deeply rooted in divine revelation and enriched through intellectual endeavor, enabled the Ummah to establish a civilization that illuminated the world with its values and contributions. Through this wisdom, the Islamic Ummah became a beacon of justice, compassion, and knowledge, setting a standard that inspired not only its followers but also humanity at large. The impact of this wisdom can be observed in various fields, including science, philosophy, governance, and spirituality, all of which contributed to the progress and well-being of societies. The Ummah's legacy of wisdom was not merely theoretical; it translated into a tangible, thriving civilization that balanced faith and reason, spiritual fulfillment, and material progress.

However, as we observe the current state of the Islamic Ummah, it is clear that it faces numerous acute and existential crises at multiple levels. These crises, profound and complex, threaten to undermine the very identity of the Ummah in its spiritual, cultural, social, and intellectual dimensions. If not for the preservation of its foundational sources—the Qur'an, the Sunnah, and the intellectual legacy derived from them—the damage could have been even greater. Yet, despite this safeguard, the most significant and impactful crisis the Ummah faces today is its loss of wisdom. This loss, which has persisted for centuries, has far-reaching implications, affecting the present reality and the future trajectory of the Ummah. The absence of wisdom has left the Ummah vulnerable to external influences, fragmented in its unity, and deficient in addressing its challenges with the clarity and resolve that once defined it.

Every civilization or community derives its wisdom from specific sources that define its principles and way of life. For instance, Buddhists find their wisdom in the teachings of Buddha, Zoroastrians in the teachings of Zoroaster, Confucianists in the philosophy of Confucius, Jews in the Torah, Talmud, and Mishnah, and Christians in the Gospel. These sources have shaped the moral, cultural, and intellectual identities of their respective communities. When it comes to the Islamic Ummah, its sources of wisdom are unique in their comprehensiveness and universal relevance. The Qur'an, the Sunnah, and the intellectual legacy derived from these divine texts are unparalleled in their depth and scope, addressing not only spiritual matters but also social, political, and ethical dimensions of human life. They offer solutions that transcend time and place, providing the Ummah with the tools to navigate the complexities of existence while remaining steadfast in its principles.

The Islamic Ummah reached the zenith of its power and influence when it lived by the principles drawn from its Book and Sunnah. These divine sources provided a framework for justice, moral excellence, and innovation, allowing the Ummah to lead the world in various domains of knowledge and practice. The strength of the Ummah lay in its ability to harmonize divine guidance with intellectual inquiry, fostering a civilization that was both deeply spiritual and profoundly rational. However, over time, the Ummah gradually turned away from its sources of wisdom, shifting its focus to the materialistic and often superficial ideologies of the West. This marked a turning point in its history, leading to a painful decline. By abandoning its own intellectual and spiritual heritage, the Ummah not only lost its unique identity but also its self-reliance. Today, it stands, despite its rich history and profound legacy, like a beggar seeking scraps of wisdom at the doors of the West, which itself is grappling with existential crises and moral decay.

This dependency is a stark and painful contrast to the era when the Islamic Ummah served as the guiding light for humanity, offering solutions rooted in divine wisdom and human reason. The cultural and intellectual achievements of the past seem like a distant memory as the Ummah struggles to find its footing in a rapidly changing world. The path forward is both challenging and critical. It requires a conscious return to the foundational sources of wisdom—the Qur'an and Sunnah—a renewed appreciation of the intellectual heritage derived from them, and a collective effort to embody the values and principles that once defined the Ummah. This revival must be accompanied by a deep sense of self-awareness and accountability, as well as a commitment to unity and cooperation among its members.

Only through such a revival can the Islamic Ummah reclaim its role as a leader in guiding humanity toward justice, righteousness, and ultimate truth. The journey to restore this wisdom is not merely an intellectual task; it is a moral imperative, one that demands unity, sincerity, and a steadfast commitment to the principles that once made the Ummah a model of excellence for the entire world. The restoration of wisdom is not about nostalgia for the past but about building a future that is deeply rooted in the timeless values of Islam. It is about empowering the Ummah to address modern challenges with confidence and clarity, drawing from the richness of its heritage to illuminate the path forward. In this lies the hope for the revival of the Ummah and the restoration of its rightful place as a source of guidance and inspiration for all of humanity.

EHL-İ SÜNNET VE ŞİA TEFSİRLERİNDE A'RÂF EHLİNİN KİMLİĞİ

Metin ÇETİN

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
mcetin@agri.edu.tr ORCID: 0000-0001-6414-5469

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 11.01.2024, Accepted / Kabul Tarihi: 01.09.2024
<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1419423>

Bu çalışma Prof. Dr. Musa BİLGİZ danışmanlığında 2021 tarihinde tamamladığımız Kur'an bütünlüğünde A'râf sûresinin konulu tefsiri (Ehl-i Sünnet ve Şia arasında karşılaştırmalı) başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye, 2021).

Ehl-i Sünnet ve Şîa Tefsirlerinde A'râf Ehlinin Kimliği

Öz

Kur'ân, dünya hayatının çeşitli yönlerine dair bilgiler verdiği gibi âhiret hayatının çeşitli safhalarına dair bilgiler de vermektedir. Kur'ân'ın âhiret hayatına ilişkin değindiği konulardan bir tanesi ise a'râf ehlidir. A'râf ehli hakkındaki Kur'ânî bilgilerin sınırlı olması ayrıca bu hususta sahih hadis kaynaklarında hadis bulunmaması konunun üzerinde birçok farklı yorumun yapılmasına neden olmuştur. Tefsir kitaplarında yer alan rivayetlerden bazılarının a'râf ehlinin Kur'ân'da belirtilen özelliklerinden çok uzak olduğu, konunun anlaşılmasına katkı sağlamadığı aksine konunun anlaşılması hususunu daha da girift bir hale soktuğu görülmüştür. Bu araştırmada haklarında sadece A'râf sûresinde bilgi verilen a'râf ehlinin kimliği hakkında şîi ve sünî tefsir kaynaklarında yapılan yorumlar ele alınmış ve tahlil edilmiştir. Bu amaçla önce söz konusu âyetlerin kavram ve bağlam analizleri yapılmış daha sonra her iki tarafın tefsir literatürü taranmış; netice itibarıyla bu hususta on iki den fazla yorum yapıldığı tespit edilmiştir. Özellikle Şîa'nın bu hususta mezhebi bir yaklaşım sergileyerek, a'râf ehlinin Ehl-i Beyt imamları olduğu fikrini öncelemeye çalıştığı tespit edilmiştir. Yapılan yorumlar içinden Ehl-i sünnet müfessirlerinin destekledikleri a'râf ehlinin 'peygamberler' olabileceği fikrinin daha tutarlı olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, A'râf Sûresi, A'râf, A'râf Ehli

The Identity of The People of Purgatory in The Tafsir of Ahl Al- Sunnah And Shia

Abstract

The Qur'an not only gives information about various aspects of the life of this world, but also gives information about various stages of the life of the hereafter. One of the topics that the Quran touches upon regarding the afterlife is the people of purgatory. The limited knowledge of the Qur'an about the people of Purgatory and the lack of hadith in authentic hadith sources have caused many different interpretations to be made on the subject. It has been seen that some of the narrations in the tafsir books are far from the features of the people of a'râf in the Qur'an, not contributing to the understanding of the subject, on the contrary, it has made the understanding of the subject even more complicated. In this research, the comments made in the Shiite and Sunni tafsir sources about the identity of the people of Purgatory, about whom only information is given in Sûrat al-A'râf, were discussed, and analyzed. For this purpose, first, the concept and context analysis of the verses in question was made and then the exegesis literature of both sides was scanned. As a result, it has been determined that there are more than twelve comments on this issue. It has been determined that especially Shia tries to prioritize the idea that the people of Purgatory are the imams of Ahl al-Bayt by exhibiting a sectarian approach on this issue. Among the comments made, it has been concluded that the idea that the people of purgatory could be 'prophets', supported by Ahl al-Sunnah commentators, is more consistent.

Keywords: Qur'an, Tafsir, Sûrat al-A'râf, Purgatory, People of Purgatory

GİRİŞ

Yüce Allah, dünya hayatını, insanlardan hangilerinin daha iyi işler işleyeceğini tespit etmek amacıyla var etmiştir.¹ İman, ibadet ve ahlak ile mükellef kılınan insanın söylem ve eylemlerinin doğru ve tutarlı olması için ona bu yolculuğunda rehberlik yapacak bilgiler vermiştir. Bu bilgiler peygamberler ve kitaplar aracılığıyla bildirilmiştir. Bu kitaplardan biri olan Kur'ân ise hem dünya hem de âhîret hayatı hakkında temel bilgiler içeren son ilahi kaynaktır. Bu açıdan Kur'ân, insanın dünya yaşamını yönlendirdiği gibi âhîret yaşamına dair bilgilerini de şekillendirmektedir. Âhîret hayatı, dünyanın yaşam boyutundan farklı olduğu için Kur'ân'ın bu hayata dair kimi tasvirleri insanın anlama ve kavrama boyutunun sınırlarını aşabilmektedir. Zira dünya ve âhîretin ölçütleri aynı değildir. Bu yönüyle Kur'ân'da bazı eşya ve olaylar betimlenirken kullanılan kelimeler bilindik olsa bile bunların muhteva ve mahiyeti farklı olabilmektedir. İslam inancının ayrılmaz bir parçası olan ve âhîret âlemi olarak adlandırılan âlem için yine insanoğluna en değerli bilgileri sunan da Kur'ân'dır.

Kur'ân, insanları inançları açısından çeşitli sınıflara ayırmaktadır. Bu inanç grupları da Allah'ın varlığını kabul eden müminler,² Allah'ın varlığını inkâr eden kafirler,³ Allah ile birlikte başka varlığa tapınan müşrikler⁴ ve Allah'ın varlığını kalbi ile inkâr ettiği halde O'nun varlığını dille ikrar eden münafıklardır.⁵ Kur'ân'ın çeşitli vesilelerle bu kitlelere hitap ettiği görülmektedir. Bahsedilen bu inanç gruplarının dışında farklı bir grup daha vardır ki bunların kim oldukları hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Bu gruba literatürde “a'râf ehli” denilmektedir. Bu araştırmada Ehl-i Sünnet ve Şîa tefsirlerinin, a'râf ehli ile ilgili âyetlere yaklaşım tarzları ele alınmış, iki mezhep arasındaki farklılıklar ve benzerlikler ortaya konup genel bir değerlendirme yapılmıştır. Konunun anlaşılmasına katkı sunması için öncelikle a'râf ehli ile ilgili olan dört âyette kullanılan kavramların analizi yapılmış akabinde ise âyetlerin metin içi bağlam analizi ortaya konmuştur. Daha sonra ise Ehl-i sünnet ve Şîa mezheplerinin konuya yaklaşım tarzlarının ortaya konması için her iki mezhebe ait tefsir literatürü taranmıştır. Şîa'dan ahbârî müfessirler Muhammed b. Hasan el-Kummî'nin (öl. 290/903) *Tefsîrü'l-Kummî*, Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî'nin (öl. 320/932) *Tefsîrü'l-'Ayyâşî* adlı eserleri ile usûlî müfessirler olan Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (öl. 460/1067) *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân* ve Hasen b. el-Fazl et-Tabersî'nin (öl. 548/1154) *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı eserleri ile çağdaş müfessir olan Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî'nin (öl. 1401/1981) *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsirine bakılmıştır. Ehl-i sünnet için ise genel kabul gören rivayet ve dirayet tefsirlerinden yararlanılmıştır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla a'râf ehli hakkında bir yüksek lisans tezi, iki tane de makale çalışması yapılmıştır. Yüksek lisans tezi, a'râf kelimesinin kavramsal çerçevesine değinmekte konuyu Kur'ân'da ölüm sonrası bazı süreçler ve bu süreçlerde meydana gelen olaylar çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutmaktadır.⁶ Makalelerden bir tanesi a'râf ehli ile ilgili hadisleri incelemeye tabi tutmakta;⁷ diğeri ise a'râf kavramı ve a'râf halkı üzerinde durmuş, konuyla ilgili olarak kaynaklarda geçen bilgi ve görüşleri değerlendirmeye tabi tutmuştur.⁸ A'râf ehli hakkında yapılmış çalışmalar olmakla birlikte Şîa'nın bu konudaki görüşleri hakkında müstakil bir çalışma olmadığı tespit edilmiştir. Bu bağlamda bu araştırmada önceki çalışmalardan farklı olarak a'râf ehlinin kimliğine dair Ehl-i sünnet ve Şîa mezhepleri arasında mukayese yapılmış, benzerlikler ve farklılıklar ortaya konmuştur. Bu araştırmayla hedeflenen sonuç ise konu hakkındaki bilgileri derli toplu bir şekilde sunmak, iki mezhebin konu hakkındaki görüşlerini ortaya koymak ve a'râf ehlinin kimliğine yönelik bir tespitte bulunmaktır.

1. Kısaca A'râf Sûresi

A'râf sûresi Mushaf'ta 7, iniş sırasına göre ise 39. sûredir. Sâd sûresinden sonra, Cîn sûresinden önce Mekke'de nazil olmuştur. 163-170. âyetlerin Medine döneminde indiği de rivayet edilmiş olup 206 âyettir. Sûre, adını 46. ve 48. âyetlerde geçen “el-A'râf” kelimesinden almıştır. “el-A'râf” kelimesi ise yüksek yerler, yüksek mevkiler anlamına gelmektedir. Sûrede genel olarak ilâhî vahyin doğruluğu ve vahye duyulan ihtiyaç konuları işlenmektedir. Üslûp ve

1 el-Mülk 67/2.

2 *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Enfâl 8/2; Hucurât 49/15.

3 Âl-i İmrân 3/12; Kâfirûn 109/1.

4 et-Tevbe 9/28; Yûnus 10/105.

5 Âl-i İmrân 3/167; en-Nisâ 108, 145; el-Enfâl 8/49.

6 Abdul Qadir Nazari, *Kur'ân'da A'raf* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 39-77.

7 Ahmet Emin Seyhan, “A'râf Ehli ile İlgili Hadisler Üzerine Bir Değerlendirme”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/26 (2011), 115/120.

8 Necdet Ünal, “Kur'ân-ı Kerim'de A'râf ve A'râf Halkı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10/1 (2010), 39-52.

içerik bakımından bir önceki sûre olan En'âm sûresinin devamı izlenimini veren A'râf sûresinde de imanî konular, bilhassa âhiretle ilgili hususlar, vahyin önemi, ataları körü körüne taklit etmenin yanlışlığı ve zararları, müminlerle inkârcıların âhiretteki durumlarının mukayesesi, Allah'ın mutlak hükümlerliliği, rahmetinin genişliği gibi itikadî konular işlenir. Ayrıca geçmiş peygamberlerin yaşamlarından örnekler verilerek, onların tevhid inancını yaymadaki mücadeleleri gözler önüne serilir; ayrıca yeri geldikçe müşrikler uyarılır, müminlere de sabır ve sebat tavsiye edilir.⁹

2. A'râfla İlgili Âyetlerin Kavram ve Bağlam Analizi

A'râf ehli ile ilgili olan pasajdaki âyetlerin kavram analizinin daha sağlıklı bir şekilde yapılması için âyetlerin Arapça'sının verilmesi uygun olacaktır.

“وَيَبْتَلِيهِمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ وَنَادُوا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامَ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ (٤٦) وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تَلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (٤٧) وَنَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ قَالُوا مَا أَغْنَىٰ عَنْكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنْتُمْ تُسْتَكْبِرُونَ (٤٨) أَهْؤُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمْتُمْ لَا يَبْتَالُهُمُ اللَّهُ بِرَحْمَةٍ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ (٤٩)”

“İkisi arasında bir sur, A'râf üzerinde de birtakım adamlar vardır. Cennet ve cehennemliklerin hepsini sîmâlarından tanımaktadırlar. Cennetliklere, “Selâm olsun size!” diye seslenirler. Onlar henüz cennete girmemişlerdir, ama bunu ummaktadırlar. Gözleri cehennemlikler tarafına çevrildiği zaman, “Ey Rabbimiz! Bizi zalim toplumla beraber kılma” derler. A'râftakiler, sîmâlarından tanıdıkları birtakım adamlara da seslenir ve şöyle derler: “Ne çokluğunuz ne de taslamakta olduğunuz kibir size bir yarar sağladı!” “Sizin, ‘Allah bunları rahmete erdirmez’ diye yemin ettikleriniz şunlar mı?” “Haydi, girin cennete. Size korku yok. Siz üzülecek de değilsiniz” derler.”¹⁰

Bu âyetlerde anahtar kavram rolünde olan kelimelerin hicâb ve a'râf kelimeleri olduğu görülmektedir. Hicâb kelimesi sözlükte, bir şeye mâni olan şey, bir şeyi gizlemek, bir şeyi örtmek, iki şey arasına konan engel, bir şeyin üstünü kapatmak, bir yere girmekten başkasını menetmek gibi anlamlara gelen “حجَب” fiilinden türemiş bir mastardır.¹¹ Cür-cânî (öl. 816/1413) hicâb kelimesini “İsteğine ulaşmanı engelleyen her şey”¹² diye tanımlamaktadır. Ayrıca hicâb, bir şeyi idrak etmenin önündeki engel ve gözün bir şeye ulaşmasına mâni olan şey anlamında da kullanılmaktadır.¹³ Buna göre söz konusu âyette geçen “hicâb” iki tarafın, iki şeyin buluşmasına ve kavuşmasına engel olan nesne anlamında kullanılmaktadır. Söz konusu âyetlerde a'râf ehlinin birbirlerini gördükleri ve duydukları göz önüne alındığında, sûrede zikredilen hicâb'ın farklı bir mahiyette olduğu anlaşılmaktadır.

Anahtar kavram mahiyetinde olan diğer kelime a'râf ise “عرف” fiil kökünden gelmektedir. “عرف” fiili ise irfan, bilme, tanıma, tasdik etme, sezme, doğruyu yanlıştan ayırt etme, işaret etme, basiret sahibi olma ve idrak etme gibi anlamlara gelmektedir.¹⁴ Yine bu kelimedenden türeyen marifet bir şeyin bilgisine vakıf olma ve onun bütün özelliklerini bilme demektir. Bu yönüyle marifet, ilimden daha hususi bir alana delalet etmektedir. Bu açıdan her ilmin marifet olduğu fakat her marifetin ilim olmadığı belirtilmiştir. Zira marifet, bir şeyi diğerlerinden özellikleri ile beraber ayırıp tefrik etmek demektir.¹⁵ Âyette geçen a'râf kelimesi ise sözlükte “الْعُرْفُ” kelimesinin çoğulu olup Arapça'da tepe ve dağın zirvesi, atın yelesi ve horozun ibiği, surun üst tarafları gibi yüksekte ve yukarıda olan şeyleri ifade etmek için

9 Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l Arabî, 1999), 14/194; Ahmed b. Mustafa el- Merâgî, *Tefsîrû'l-merâgî*, (Kahire: Matbaati Mustafa'l-Bâbi ve Evladüh, 1946), 8/97; Abdülkerim Yunus el-Hatîb, *et-Tefsîrû'l-Kur'an li'l-Kur'an*, (Kahire: , Dâru'l Fikri'l-Arabî, ts), 4/362; Hayreddin Karaman, vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 2/498, 499.

10 el-A'râf 7/46-49.

11 Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-hilâl, ts.), “hcb”, 3/86; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdi el-Basrî, *Cemheretü'l-luğa*, thk. Remzi Münîr Ba'lbekî (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1987), “hcb”, 1/263; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh fi'l-luğa*, thk. Ahmed Abdülğafur Atâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987), “hcb”, 1/107; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, thk. Muhammed Abdüsselam Harun (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979), “hcb”, 2/143; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1993), “hcb”, 1/298.

12 Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cür-cânî, *Kitâbü'l-Ta'rîfât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), “hcb”, 82.

13 Ebu Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tüsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, ts), 4/410; Ebû Ali Fadl b. Hasan et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Ulûm, 2005), 4/195.

14 Ebû'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan ed-Davûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), “arf”, 560, 561; Cevherî, *eş-Şihâh fi'l-luğa* 4/1400; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “arf”, 9/263; Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Komisyon (by.: Dâru'l-Hidâye, ts), “arf”, 27/133.

15 Hasan b. Muhammed Rahîm et-Tebrîzî el-Mustafavî, *et-Tahkik fi Kelimâti'l-Kur'an* (Tahran: Merkezû Neşri Âsârî'l-Allame Mustafavî, 1973), “arf”, 8/117.

kullanılmaktadır.¹⁶ Cürcânî'ye göre a'râf, yüksek gözetleme yeri olup, hakiki anlamda sıfatları tecelli etmiş olduğu halde suretlere şahitlik etme makamıdır.¹⁷ Urf kelimesinin diğer bir manası ise birbirine bağlı olan bir şeyin art arda gelmesi demektir ki atın yelesi, üzerindeki kılların art arda gelmesi nedeniyle bu adı almıştır.¹⁸ Kelimenin Cahiliye dönemindeki şu kullanımı da bu manayı doğrulamaktadır. Bir şiirinde İmruülkays b. Hucr (öl. 545) نَمَشُ بِأَعْرَافِ الْجِيَادِ كَأَنَّهَا ... رَمَاحُ نَحَاهَا وَجَهَةَ الرِّيحِ رَاكِرُ “Kızartılmış et yemekten kalktığımızda ellerimizi atların yelelerine sileriz”.¹⁹ Bir şiirinde Şemmah b. Dırar (öl. 30/650) ise رَمَاحُ نَحَاهَا وَجَهَةَ الرِّيحِ رَاكِرُ “... رَمَاحُ نَحَاهَا وَجَهَةَ الرِّيحِ رَاكِرُ”²⁰ Birinci beyitte atın yelesi; ikinci beyitte ise yüksek yer anlamı bulunmaktadır. Genel olarak dilciler de âyetlerde ifade edilen a'râf'ın, Kur'an'da tarif edilen ve cennetle cehennem arasında olduğu Hadid sûresinde belirtilen sur olduğunu ifade etmektedirler.²¹ Bu bakımdan a'râf kelimesi mekanın yüceliğine işaret ettiği gibi marifet kelimesi de a'râf ehlinin konumlarının yüceliğine delalet etmektedir.²² Bu âyetlerde geçen “sîma/سيمًا” kelimesi ise kendisiyle hayrın ve şerrin bilindiği alamet ve işaret anlamına gelmektedir.²³

A'râf'la ilgili âyetlerin bağlamına bakıldığında öncelikle Yüce Allah'ın bütün insanlığa yönelik bir çağrısı ve öğretisinin dikkat çektiği görülmektedir. Bu öğretiye göre Yüce Allah tarafından elçiler gönderileceği, o elçilerin insanları tevhit inancına davet edecekleri bildirilmekte, bu davete icabet edenlerin cennete girecekleri haber verilmektedir. Ayrıca bu davette iman edenlerin korkmaları ve üzülmelerini gerektiren bir durumun olmayacağı vurgulanmaktadır. Yine bu çağrıda peygamberlerin tebliğ ettikleri dini ve öğretiyi reddeden insanların ise cehenneme gidecekleri ve orada ebedi kalacakları belirtilmektedir. Ayrıca Allah'ı inkâr eden ve O'na iftira atanların zalim oldukları dikkate sunulmakta, daha dünyada iken inkarcıların ölüm esnasında gerçeği anlayacakları ve dünya hayatında bel bağladıkları bütün varlıkların kendilerini terk edeceklerini anladıkları bildirilmektedir. Fakat bu pişmanlığın fayda vermeyeceği, bunların da cehenneme giren diğer insanlarla beraber cehenneme girecekleri hiç kimsenin başkasının azabını savamayacağı ve bundan dolayı cehennemdeki insanların birbirlerini suçlayacakları ifade edilmektedir. Yüce Allah cehennemliklerin halini beyan ettikten sonra sözü cennetlik olanlara getirmekte ve onların orada ebedi kalacakları ve kardeşçe yaşayacakları, kendilerini hidayete erdirdiği için daima Allah'a şükredecekleri bildirilmektedir. Yüce Allah'ın peygamberler aracılığıyla, kutsal kitaplarda haber verdiği her şeyin gerçekliğini hakka'l-yakîn derecesinde gören cennetlikler, cehennemliklere Allah'ın vadinin hak olduğunu ve kendilerine ifade edilenlerin doğru olduğunu ifade edecekler, cehennemlikler de bu durumu tasdik edeceklerdir.²⁴ Bundan sonraki dört âyet doğrudan A'râf ehlinen bahsetmekte daha sonra söz yine cennetlikler ile cehennemliklerin diyaloglarına getirilmektedir. Bu diyaloglara göre cehennemde olan kişiler, cennetliklerden yiyecek ve içecek talep edecek ama bu istek kabul görmeyecektir. Onların dinlerini oyuncak haline getirmeleri, dünya malına kanarak şımarmaları ve Yüce Allah'ın âyetlerini yalanlamaları bu nimetlerden mahrum olma sebepleri olarak haber verilmektedir.²⁵ A'râf ehli ile ilgili sahne, âhiret sahnelerine dair bir sahne olduğu için âyetlerin siyak ve sibakının âhirette cereyan edecek olan olaylarla ilgili olduğu görülmektedir.

3. A'râf Ehli ile İlgili Âyetlerin Tahlili

Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın konu hakkındaki görüşlerine geçmeden evvel a'râf ehli ile ilgili âyetlerin tahlil edilmesi konunun anlaşılmasına katkı sunacaktır. Konuyla ilgili âyetler sadece A'râf sûresinde yer almaktadır. A'râf sûresinin 46-49. âyetleri zahiren incelendiği zaman şu bilgiler ortaya çıkmaktadır:

- İki taraf arasında bir hicâb yani bir engel vardır.
- Bu engelin üstü a'râf olarak tesmiye edilmekte ve üst kısımda birtakım adamlar yer almaktadır.

16 Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001), “arf”, 2/208; Cevherî, *eş-Şihâh fi'l-luğa*, “arf”, 4/1401; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “arf”, 9/241, 242; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, “arf”, 24/140, 141.

17 Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, 31.

18 İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, “arf”, 4/281; Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdülkadir er-Râzî, *Muhtârü's-Şihâh*, thk. Yusuf Şeyh Muhammed (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999), “arf”, 206.

19 Ebû Vehb Hunduc b. Hucr b. el-Hâris İmruülkays, *Dîvânü İmruülkays* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2004), 78.

20 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000), 12/449; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'an*, thk. el-İmâm Ebû Muhammed İbn Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2002), 4/235; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 4/195.

21 Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, “arf”, 2/208; Ebî Bekr er-Râzî, *Muhtârü's-Şihâh*, “arf”, 206; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “arf”, 9/241, 242; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, “arf”, 24/140, 141.

22 Abdülhamid Mahmûd Tahmâz, *et-Tefsîru'l-mevdûiyyu li süveri'l-Kur'âni'l-azîm* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2014), 3/63.

23 Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “sem”, 438; Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, “sem”, 13/76.

24 el-A'râf 7/35-45.

25 el-A'râf 7/50.

- c. A'râf'ta bulunan kişiler, Arapça "erkekler" anlamına gelen "ricâl" kelimesi ile tanımlanmaktadır.
- d. A'râf ehli olarak takdim edilen kişiler, istisnasız herkesi sîmâlarından tanımaktadırlar.
- e. A'râf ehli cennet ve cehennemde olan kişilere seslenebilmekte ve seslerini duyurabilmektedirler.
- f. A'râf ehli, henüz cennete girmemiş ama cennete girmeyi uman cennetlikleri "Selamün aleyküm" diyerek selamlamaktadırlar.
- g. Henüz cennete girmemiş olan cennetliklerin yönleri, cehenneme doğru çevrildiğinde, cehennem azabından korkmakta ve "Ey Rabbimiz! Bizleri zalim toplulukla beraber eyleme" diye dua etmektedirler.
- h. A'râf ehli, cehennemde bulunan bazı insanları, dünyadaki söylem ve eylemlerinden dolayı eleştirmekte ve kınamaktadırlar.
- i. A'râf ehli, Yüce Allah'ın izniyle, cennetliklere "Korkmadan ve üzüntü duymadan, haydi girin cennete." diye seslenebilecek kadar yetkin olarak görülmektedirler.²⁶

Âhîret hayatına taalluk eden bir olgu olması nedeniyle a'râf ehli ile ilgili yapılacak yorumların ve değerlendirmelerin bu âyetler ve sahih hadisler çerçevesinde yapılması gerektiği görülmektedir.

4. Şîa'nın A'râf Ehli Hakkındaki Görüşleri

Şîa tefsir geleneğinin de Ehl-i sünnette olduğu gibi iki temel kola ayrıldığı görülmektedir. Bunlar da ahhârî ve usûlî tefsir geleneğidir. Bunlardan birincisi Şîa'da ahhârî denilen ve tefsirde daha çok rivayetleri temel alan yaklaşım olup, konuların temellendirilmesinde imamların görüşlerini esas almaktadır. Ahhârî müfessirler akıl ve rey ile tefsir yapmayı uygun görmemektedir.²⁷ İkincisi ise usûlî denilen ve İmâmîyye Şîa'sı geleneğinde dinî hükümlerin aklî istidlâl yoluyla elde edilebileceğini savunan ekoldür ki nazariyeyi ve tatbikatı yorumlamada daha çok fıkıhın aklî prensiplerini ve özellikle içtihadı, mezhep mensuplarınca makbul sayılan nakillere uygulama taraftarı olanları ifade etmektedir.²⁸

4.1. Şîa'ya Göre Hicâb ve A'râf'ın Mahiyeti

Şîa'nın önemli iki müfessiri olan Tûsî ve Tabersî âyette geçen hicâbı, bir şeyi anlamanın ve idrak etmenin önündeki engel veya bir şeyin başka bir şeye ulaşmasına mâni olan şey olarak tarif etmektedirler.²⁹ Şîî müfessirlere göre söz konusu âyette geçen "وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ" ibaresi iki yeri/mekâmı birbirinden ayıran engel anlamında değildir. Onlara göre bu ifade fiziki mekân olarak cennet ve cehennem arasını ayıran bir engeli ifade etmemekte aksine cennetlikler ile cehennemlikler arasını ayıran bir engele delalet etmektedir.³⁰ Çağdaş şîî müfessir Tabâtabâî de "وَبَيْنَهُمَا" ibaresinden hareket ederek bu surun cennet ile cehennem arasında olmadığını cennetlikler ile cehennemlikler arasında olduğunu ifade etmektedir. Zira o bu ifade de yer alan zamirlerin, mekânsal bir olguya değil, cennetlikler ile cehennemliklere raci olduğunu düşünmektedir.³¹

Şîî müfessirlere göre a'râf ise sözlük manası gereğince, yüksekte ve yukarıda olan bir yeri ifade etmektedir. Tûsî ve Tabersî'ye göre a'râf, cennet ile cehennem arasında bulunan bir yerdir. Bu açıdan bakıldığında onlara göre hicâb'tan maksat a'râf değildir. Tûsî ve Tabersî, İbn Abbâs (öl. 68/687-88), Mücâhid (öl. 103/721) ve Süddî'den (öl. 127/745) gelen rivayetleri de göz önünde bulundurarak a'râf'ın cennet ile cehennem arasında yer alan ve Hadîd sûresi 13. âyette belirtilen sur olduğu görüşünü önelemektedirler. Öte yandan Tabersî a'râf'ın sırat olduğunu da ifade etmektedir.³² Ebû Ali el-Cübbâî'ye (öl. 303/916) göre a'râf, surun kendisini değil, üst taraflarını ifade etmektedir.³³ Tabâtabâî de a'râf'ın cennetle cehennem arasında yer alan hicâb'ın üst tarafları olduğunu dile getirmektedir.³⁴ Bu bilgilere göre Şîî müfessirlerin âyette yer alan "hicâb ve a'râf" hakkındaki görüşlerinin uyum içinde olduğu söylenemez.

26 el-A'râf 7/46-49.

27 Metin Yurdagür, "Ahhârîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1/490, 491.

28 Mustafa Öz, "Usûliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/ 214, 215.

29 Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'an*, 4/410; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 4/195.

30 Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'an*, 4/410; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 4/195; Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut: Menşûratu Müesseseti'l-A'lâ li'l-Matbûat, 1997), 8/123.

31 Tabâtabâî, *el-Mizân*, 8/123, 124.

32 Tûsî, *et-Tibyân*, 4/411; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 4/195; Tabâtabâî, *el-Mizân*, 8/128.

33 Tûsî, *et-Tibyân*, 4/411; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 4/195; Tabâtabâî, *el-Mizân*, 8/128.

34 Tabâtabâî, *el-Mizân*, 8/123.

4.2. Şîa'ya Göre A'râf Ehli

Şîa'nın a'râf ehli hakkındaki görüşlerini üç kısımda incelemek mümkündür:

4.2.1. A'râf Ehli Şîa'nın İmamlarıdır

Özellikle rivayete dayalı yorumları tefsir için temel veri kabul eden ahbârî müfessirler, a'râf ehlinin başta Hz. Ali olmak üzere şîa'nın imamları olduğunu iddia etmişlerdir. Onlara göre bu imamlar müstesna ve mümtaz şahsiyetlerdir. Ahbârî müfessirlerden biri olan Ayyâşî, tefsirinde söz konusu görüşleri destekleyici olarak bazı rivayetlere değinmiştir:

Ayyâşî, Hz. Ali'nin bu hususta şöyle dediğini aktarmaktadır. Cafer b. Muhammed babasından ve dedesinden onların da bizzat Hz. Ali'den duyduklarına göre o şöyle demiştir: “Ben müminlerin reisiyim, önde gelenlerin ilkiyim, âlemlerin Rabbinin resulünün halifesiyim, cennet ve cehennemi taksim edip paylaştıranım ve a'râf sahibiyim.”³⁵

Yine Ayyâşî tefsirinde Hilkâm, Muhammed el-Bâkır'ın (öl. 114/713) a'râf ehli kimdir? sorusuna “İçlerinde kimlerin iyi ve kötü olduğunu bilsinler diye kabilelerinizin ileri gelenlerini bilmiyor musunuz? diye cevap verdiğini, kendisinin ise ona “Evet” dediğini bunun üzerine onun “Biz her birini adıyla tanıyan işte o adamlarız.” diye cevap verdiğini belirtmektedir.³⁶

Bir başka rivayete göre Selman (öl. 36/656), Hz. Peygamber'in onlarca kez Hz. Ali'ye şöyle derken işittiğini anlatmaktadır: “Ey Ali! Sen ve senden sonra gelecek olan vasiler cennetle cehennem arasında bulunan a'râf ehlisiniz. Cennete ancak sizi tanıyanlar ve sizin de kendilerini tanıdığınız kimseler girecek, cehenneme ise ancak siz inkâr edenler ve sizlerin de kendilerini inkâr ettiğiniz kimseler girecektir.”³⁷

Ayyâşî'nin naklettiği bir diğer rivayete göre Muhammed el-Bâkır'a “A'râf üzerinde de birtakım adamlar vardır. Cennet ve cehennemliklerin hepsini sîmâlarından tanımaktadırlar.”³⁸ âyeti sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: “Biz A'râf'ız, Allah'ı ancak kendi bilgimizle tanırız. Biz A'râf'ız, ancak bizi tanıyanlar ve bizim de tanıdıklarımız cennete girer. Cehenneme de ancak bizi inkâr edenler ve bizim de kendilerini inkâr ettiklerimiz girer. Şayet Yüce Allah, insanların kendisini tanımalarını isteseydi onlara tanıtırdı. Fakat Allah bizi, insanların onu tanıması için sebep, yol ve ondan gelen kapısı yapmıştır.”³⁹

Ayyâşî tefsirinde bu türden mezhebî yaklaşımları öne alan rivayetler görmek mümkündür.⁴⁰ Yukarıda zikredilen bu rivayetler sahih hadis kaynaklarında geçmemektedir. Bundan dolayı bu rivayetlerin doğru olmadığı, mezhep taassubuyla türetilen uydurma rivayetler olduğu anlaşılmaktadır.

Ahbârî müfessirlerden Kummi'nin tefsirinde ise konuyla ilgili sadece bir rivayet yer almaktadır: Bu rivayete göre Cafer es-Sâdık (öl. 148/765) bu hususta şöyle demiştir: “A'râf, cennet ile cehennem arasında yer alan kumdan tepelerdir. Ricâl (erkekler) olarak tanımlananlar ise Şîa'nın imamlarıdır. Bu imamlar taraftarlarıyla beraber a'râf'ın üstünde dururlar. Müminler hesaba çekilmeden cennete girerler. Bunun üzerine imamlar taraftarlarından günahkâr olanlara dönüp ‘Cennetteki kardeşlerinize bakın ki onlar hesaba çekilmeden oraya girdiler’ derler. Bu da âyette geçen ‘Selâm olsun size!’ diye seslenirler. Onlar henüz cennete girmemişlerdir, ama bunu ummaktadırlar.’ ifadesinde bildirilmiştir. Sonra tekrar onlara döner ve şöyle derler: ‘Cehennemdeki düşmanlarınıza bakın. Sonra imamlar cehennemde olan düşmanlarına şöyle seslenirler: ‘Bu taraftarlarımız ve kardeşlerimizin Allah'ın rahmetine nail olmayacağını dünyada yeminle söylüyordunuz.’ Sonra imamlar o günahkâr taraftarlarına dönüp ‘Haydi cennete girin’ diyecekler.”⁴¹

A'râf ehlinin kimliği konusunda kendisi Şîi olmadığı halde Şîi müfessirlerin kanaati ile hemfikir olan Ehl-i sünnet müfessirlerinden biri Sa'lebî'dir (öl. 427/1035). Nitekim o tefsirinde İbn Abbâs ve Dahhâk (öl. 105/723) senediyle şöyle bir rivayet aktarmaktadır: “A'râf, üzerinde Abbâs, Hamza, Ali b. Ebî Talip ve Cafer'in bulunduğunu yüksek

35 Ebü'n-Nadr Muhammed b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ayyâşî, *Tefsîrü'l-'Ayyâşî*, nşr. Hâşim er-Resûlî el-Mahallâtî (Beyrut: Müessesetü'l-'A'lemî lil Matbûât, 1991), 2/21. bk. Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Ali el-Meclisî, *Bihârü'l-envâri'l-câmi'a li-düreri ahbârî'l-e'immeti'l-e'hâr* (Kum: İhyâu'l-Kutübi'l-İslamiyye, 2008), 3/379; Seyyid Hâşim b. Süleyman b. İsmail b. Abdulcevad b. Ali el-Bahrânî, *el-Burhân fi tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut: Müessesetü'l-'A'lemî, 2006), 2/20.

36 Ayyâşî, *Tefsîrü'l-'Ayyâşî*, 2/21, 22; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 3/379; Bahrânî, *el-Burhân fi tefsîri'l-Kur'an*, 2/20.

37 Ayyâşî, *Tefsîrü'l-'Ayyâşî*, 2/22; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 3/379; Bahrânî, *el-Burhân fi tefsîri'l-Kur'an*, 2/20.

38 el-'A'râf 7/46.

39 Ayyâşî, *Tefsîrü'l-'Ayyâşî*, 2/23; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 3/379; Bahrânî, *el-Burhân fi tefsîri'l-Kur'an*, 2/20.

40 bk. Ayyâşî, *Tefsîrü'l-'Ayyâşî*, 2/21-23.

41 Ebü'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Kummi, *Tefsîrü'l-Kummi* (Kum: Müessesetü'l-İmam Mehdi, 2014), 1/339, 340.

bir yoldur. Bunlar sevenlerini yüzlerinin beyazlığından, kendilerinden nefret edenleri de yüzlerinin siyahlığından tanırlar.⁴² Bu rivayet sahih kaynaklarda geçmemektedir. Ayrıca bu rivayetin aslının olmadığı ve rivayetin senedinin problemli olduğu ve son derece zayıf olduğu tespit edilmiştir.⁴³ Sa'lebî'nin hadis konusunda uzman olmadığı, tefsirinde zayıf ve uydurma haberlere yer verdiği için çok tenkit edildiği de bilinen bir husustur.⁴⁴ Öte yandan Sünnî müfessirlerden bu rivayeti ilk kez kullanan kişi Âlûsî'dir (öl. 1270/1854). Abduh'a (öl. 1323/1905) göre Âlûsî bu hususta yanlış yapmıştır. Zira bu görüş âyetin sıyakına aykırıdır ve pratikte de hiçbir faydası yoktur, bu anlamda bu görüşün geçerliliği bulunmamaktadır. Ona göre bu yaklaşım ifadenin bağlamına en uzak duran görüştür.⁴⁵

Şîi ahbârî tefsir ekolünün etkin olduğu dönemlerde bu tarz uydurma rivayetlerin şîi tefsir kitaplarında çokça yer aldığı görülmektedir. Bununla beraber Şîi imamları önceleyen rivayetlerin, usûlî tefsir geleneğinin müfessirleri olan Tûsî ve Tabersî'nin tefsirlerinde de yer alması dikkat çekicidir.⁴⁶

4.2.2. Manevi Mertebesi Yüksek Olanlar

Şîi müfessirlerden bazıları Ebû Miclez Lâhiq b. Humeyd'e (öl. 109/728) nispet ederek a'râf ehlinin "erkek kılığında" temessül eden melekler olduğunu ifade etmişlerdir.⁴⁷ Fakat müfessir Tabâtabâî meleklerde erkeklik ve dişilik gibi özelliklerin bulunmadığını ifade ederek bu düşüncenin doğru olmadığını belirtmektedir. Yine o, söz konusu âyetlerde meleklerin "ricâl" şeklinde tavsif edildiğine dair bir delil bulunmadığını da belirtmiştir. Ayrıca o "ricâl" kelimesiyle melekler ve diğer varlıklar kastedilmiş olsaydı o zaman âyette bunları da kapsayacak şekilde en azından Kur'an'ın çeşitli âyetlerinde geçtiği gibi "kavim", "nâs/insanlar veya "taife/grup" gibi genel bir hitap şekli kullanılması gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁸

Tabersî'nin Muhammed el-Bâkır'a isnat ettiği bir rivayete göre a'râf ehli, Hz. Peygamber'in ailesidir. Bu rivayete göre, Hz. Peygamber'in ailesini yani Ehl-i Beyti tanıyan cennete girecek, tanımayanlar ise cennete girmeyecektir. Ayrıca Ehl-i Beyti inkâr edenden başkası da cehenneme girmeyecektir. A'râf ehli ise Hz. Peygamber ve imamın şefati ile cennete girecektir.⁴⁹ Şîi tefsirlerde a'râf ehlinin Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'in imamları olduğu, onları tanıyan, onlara taraftar olan ve onları destekleyenlerin cennete girecekleri ve aksi yönde hareket edenlerin de cehenneme gireceklerine dair birçok rivayet bulunmaktadır.⁵⁰ Bu görüşün, mezhep taassubundan kaynaklanan subjektif bir yorum olduğu görülmektedir. Zira Kur'an, insanların kendi amelleri ile cennete veya cehenneme gideceklerini ifade etmektedir.⁵¹

Şîi müfessirlerden bir kısmı ise Mücâhid (öl. 103/721) ve Hasan Basrî'ye (öl. 110/720) nispet ederek a'râf ehlinin müminlerin faziletli olanları olduğunu, Ebû Ali el-Cübbâî'ye isnat ederek şehitler ve Muhammed el-Bâkır'a nispet ederek içinde Hz. Peygamber'in de bulunduğu Şîa imamları olduğunu belirtmişlerdir.⁵²

Yukarıda sayılan görüşleri verdikten sonra Tabâtabâî a'râf ehlinin, ancak manevi derecesi yüksek, Allah'a yakınlığı olan faziletli insanlar olabileceği görüşününün ağır bastığını vurgulamaktadır. Yine ona göre âyetlerde üzerinde durulan "sîmâ" kelimesi o gün insanların maddi olarak yüzlerinin kara ve gözlerinin mavi olduğuna işaret etmez. Ona göre sîmâ, kitleleri etkileyip arkalarından sürükleyen, büyüklük taslayan ve kendi fikirlerine insanları inandırmak için yeminler eden kişilerin hallerini betimlemektedir.⁵³ Tabâtabâî söz konusu âyetlerde belli bir gruba işaret edilmediğini, melekler dışında, âyetlerde belirtilen vasıfları taşıyan herkesin, bu yüksek makama sahip olabileceğini bunların da ancak Allah'ın ihlaslı kullarından bir grup olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu eşsiz makama ulaşanlar,

42 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 4/236; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 4/195, 196; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, thk. Ahmet el-Berdûni ve İbrahim Atfîş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 7/212; Muhammed İz-zet b. Abdülhadi ed-Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîş* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1963), 2/402; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 4/196; Tabâtabâî, *el-Mizân fi tefsîri'l-Kur'an*, 8/129.

43 Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'an*, tahrir: Salah Basman, Hasan el-Ğazalî, Zeyd Mehâriş, Emin Paşa, thk. Komisyon (Cidde: Dârü't-Tefsîr, 2015), 12/361.

44 Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 1/167.

45 Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-hakîm* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kitâb, 1990), 8/385.

46 bk. Tûsî, *et-Tibyân*, 4/411; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 4/196-198.

47 Tûsî, *et-Tibyân*, 4/411; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 4/196.

48 Tabâtabâî, *el-Mizân*, 8/124, 125.

49 Tûsî, *et-Tibyân*, 4/411; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 4/196.

50 Tabâtabâî, *el-Mizân*, 8/144-149.

51 "Erkek olsun, kadın olsun her kim iman etmiş olarak dünya ve âhiret için yararlı iyi işler yaparsa işte onlar da cennete girerler ve zerre kadar haksızlığa uğratılmazlar." Nisâ 4/124.

52 Tûsî, *et-Tibyân*, 4/411; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 4/195, 196; Tabâtabâî, *el-Mizân*, 8/131.

53 Tabâtabâî, *el-Mizân*, 8/125.

kıyamet günü doğruları söyleme, insanların hallerine şahitlik etme, şefaata etme, emretme ve hükmetme gibi yetlere sahip kişilerdir.⁵⁴

4.2.3. Manevi Mertebesi Düşük Olanlar

Şîa tefsirlerinde a'râf ehlinin “manevi mertebesi düşük olan insanlar” olabileceği şeklinde görüşler de yer almaktadır. Bu görüşlerden bazıları şunlardır:

Bazı Şîi müfessirler Yahya b. Ziyad el-Ferrâ (öl. 207/822) ve Ebû İshâk ez-Zeccâc (öl. 311/923) gibi âlimlere nispet ederek a'râf ehlinin iyilikleri ve kötülükleri eşit olan lakin Allah'ın lütfuyla bağışlandıktan sonra cennete girecek olan insanlar olduğunu ifade etmektedirler.⁵⁵ Ebû Ali el-Cübbâi ve Rummânî (öl. 384/994) mükelleflerden sadece Allah'a itaat edenlerin cennete gireceğine dair icma bulunduğunu ileri sürerek bu düşünceyi kabul etmemişlerdir.⁵⁶ On iki imamdan biri olan Cafer es-Sadık da “A'râf ehli kimdir ?” sorusuna “Bunlar iyilikleri ve kötülükleri eşit olanlardır. Eğer Allah bunları cennete koyarsa rahmetindedir, eğer cezalandırırsa da zulmetmez.” şeklinde cevap vermiştir.⁵⁷ Fakat Şîi müfessir Tûsî ikisinin görüşüne katılmadığını, bu icmanın sadece bir iddiadan ibaret olduğunu ve bir delile dayanmadığını ifade etmek suretiyle ikisinin bu hususta yanıldığını ifade etmektedir.⁵⁸

Şîi kaynaklarda yer alan bir başka görüş Huzeyfe b. Yemân'a (öl. 36/656) nispet edilen bir rivayettir. Bu rivayete göre a'râf ehli küçük günahlarından dolayı cennete girme hususunda sona bırakılan insanlardır.⁵⁹

A'râf ehlinin özelliklerinden bahseden söz konusu âyetlerde geçen kimi ibarelerin delaleti hususunda da Şîi müfessirler arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Muğlak olarak gelen bu ibarelerde kimin veya neyin kastedildiği tam olarak açık değildir. Müfessirlerin bu husustaki görüşlerinin aktarılması konuyu daha da açık hale getirecektir. Örneğin “يَعْرِفُونَ كَلًّا بِسِيمَاهُمْ/Hepsini istisnasız sîmâlarından tanırlar.” ifadesinde cennetlik ve cehennemliklerin sîmâlarından tanınacağı ifade edilmiş; fakat “sîmâ”dan kastın ne olduğu belirtilmemiştir. Müfessir Tûsî'ye göre a'râf ehli, cennetlikleri sîmâlarındaki itaatlerinden, cehennemlikleri de sîmâlarındaki isyandan tanıyacaktır. Ona göre sîmâ alâmet demektir. Bu alâmet, cehennemliklerde kara yüz ve mavi göz; cennetliklerde ise beyaz yüz ve güzel göz şeklinde olacaktır.⁶⁰ Tabersî ise sîmâyı sıfat ve alâmet olarak görmektedir. Sıfattan kastın ise müşriklerin isim ve künyeleri olduğunu dile getirmektedir.⁶¹ Tabâtabâi'ye göre ise yüzlerin siyah veya beyazlığı âyette belirtilen sîmâ değildir. Şayet öyle olursa a'râf ehli olmayan herkes de bu sîmâdan insanların cennetlik veya cehennemlik olduklarını anlayabilir. Ona göre sîmâ, a'râf ehlinin cennet ve cehennemlikleri hal ve durumlarından tanımlarınıdır.⁶²

Yine söz konusu âyette geçen “لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ/Bunlar henüz cennete girmeyen fakat cenneti girmeyi uman kimselerdir.” ibaresinde kimlerin cennete girmeyi temenni ettiği sarıh bir şekilde yer almamaktadır. Bu hususta iki görüş vardır. İbn Mesud (öl. 32/652-53), Hasan Basrî, İbn Abbâs, Katade'ye (öl. 117/735) göre cennete girmediği halde cennete girmeyi temenni edenler a'râf ehlidir. Ebû Miclez'e göre ise bu söz, cennete girmeyi hakkettiği halde, henüz cennete girmeyen cennetliklere aittir.⁶³ Tabersî cennete girmeyi arzulayan kişilerin günahkâr Şîiler olduğunu, bunların da Hz. Peygamber veya imamın şefaatiyle Allah'ın izniyle cennete gireceklerini ifade etmektedir.⁶⁴ Tabâtabâi'ye göre ise bu sözler, cennete girmesi kesinleşen ama henüz cennete girmemiş olan cennetlikler için söylenmiştir.⁶⁵

Yine bu âyette yer alan “ادْخُلُوا الْجَنَّةَ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ/Girin cennete; artık size korku yoktur ve siz üzülecek de değilsiniz.” ibaresindeki sözlerin kim tarafından söylendiği hususu da tartışmalıdır. Tûsî ve Tabersî bu sözlerin a'râf ehli tarafından günahkar insanlara söylendiğini ifade etmekte ve bu görüşlerini de yukarıda ifade edilen rivayetlere dayandırmaktadırlar.⁶⁶ Yapılan araştırmada bu rivayetlerin sahih hadis kitaplarında yer almadığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla bu sözlerin ancak mezhep taassubuyla söylenmiş olduğu ifade edilebilir.

54 Tabâtabâi, *el-Mizân*, 8/127.

55 Tûsî, *et-Tibyân*, 4/411; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 4/195, 196; Tabâtabâi, *el-Mizân*, 8/131.

56 Tûsî, *et-Tibyân*, 4/412.

57 Ayyâşî, *Tefsîrû'l-'Ayyâşî*, 2/22; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 3/379; Bahrânî, *el-Burhân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 2/20.

58 Tûsî, *et-Tibyân*, 4/412.

59 Tûsî *et-Tibyân*, 4/411; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 4/195.

60 Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 4/412; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 4/197.

61 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 4/197.

62 Tabâtabâi, *el-Mizân*, 8/126.

63 Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 4/412.

64 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 4/196.

65 Tabâtabâi, *el-Mizân*, 8/131-134.

66 Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 4/412; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 4/196.

5. Ehl-i Sünnet'in A'râf Ehli Hakkındaki Görüşleri

Ehl-i Sünnet müfessirleri de a'râf ehli, onların söz ve eylemlerini aktaran âyetler ve medlulleri hakkında birçok görüş belirtmişlerdir. Bu kısımda Ehl-i Sünnet müfessirlerinin söz konusu âyetlerde geçen hicâb ve a'râf'ın mahiyeti ile a'râf ehlinin kimliği hakkındaki görüşleri üzerinde durulacaktır.

5.1. Ehl-i Sünnet'e Göre Hicâb ve A'râf'ın Mahiyeti

Ehl-i sünnet müfessirlerinden bazılarına göre âyette ifade edilen “a'râf” bizzat hicâb'ın kendisidir ve kapısı olan bir surdur. İbn Abbâs ve Süddî'ye isnat edilen bir görüşe göre cennetliklerle cehennemlikleri birbirinden ayıran sur a'râftır ki bu da âyette belirtilen hicaptır.⁶⁷ Bazı müfessirler âyette geçen “بَيْنَهُمَا/İkisi arasında” ifadesinden hareket ederek hicâb'ın cennet ile cehennem veya cennetlikler ile cehennemlikler arasında yer alan sur olduğunu ifade etmekte, bu surun da Hadîd sûresi 13. âyette bildirilen sur olduğunu vurgulamaktadırlar.⁶⁸ İbn Âşûr (öl. 1392/1973) söz konusu âyette kullanılan “بَيْنَهُمَا/İkisi arasında” zamirinden hareket ederek bu hicâb'ın cennet ile cehennem arasında bulunduğunu dile getirmektedir. Şayet burada mekân değil de varlıklar kastedilmiş olsaydı ona göre bu ifadenin “بَيْنَهُمْ/Onların arasında” şeklinde gelmesi gerekirdi.⁶⁹ İfade “بَيْنَهُمَا” şeklinde tesniye olarak geldiği için söz konusu hicâb'ın cennet ve cehennem arasında olması daha güçlü bir ihtimal olarak görülmektedir. Ayrıca daha önce zikri geçtiği için cennetle cehennem arasında olması daha makul gibi görünmektedir.⁷⁰ Bununla beraber bazı müfessirler ise her iki ihtimalin de mümkün olduğunu ifade etmişlerdir.⁷¹ Hadîd sûresinde cennetlikler ve cehennemlikler kastedildiği için “بَيْنَهُمْ” denilmiştir. Bu açıdan bakıldığında burada kişilerin değil de mekânın ön plana çıkarıldığı ifade edilebilir.⁷²

Söz konusu âyette yer alan “hicâb” ister cennet ile cehennem ister cennetliklerle cehennemlikler arasında olsun bir engel anlamı taşımaktadır. Hicâb soyut olabileceği gibi somut da olabilir. Örneğin cam gibi somut engeller görmeyi değil de sadece ulaşmayı engeller. Bazıları perde gibidir sesi değil görmeyi engeller bazıları ise duvar gibidir hem sesi hem de görmeyi engellemektedir. Soyut olan engel ise mirasa engel bir durumdan veya mirasın yetmemesi gibi mirasa ulaşmayı engellemeyi ifade etmektedir.⁷³ Âyette kullanılan hicâb'ın görmeye ve sesin ulaşmasına mâni olmadığı görülmektedir. Zira cennetlikler ve cehennemlikler birbirlerini görebilmekte ve duyabilmektedirler.

Netice itibariye ehl-i sünnet müfessirleri a'râf'ın mahiyeti hususunda iki görüş bildirmişlerdir. Müfessirlerin çoğunluğu İbn Abbâs'ın görüşünü ileri sürerek a'râf'ın cennet ile cehennem arasında bulunan surun üst tarafları olduğunu ifade etmişlerdir.⁷⁴ Bu bağlamda bazı Şîi müfessirler ile aynı kanaati taşımışlardır. Ehl-i sünneten olan bazı müfessirler ise a'râf'ı maddi olarak düşünmemişler, onu maddi boyuttan çıkarıp, manevi bir boyuta taşımışlardır. Bu görüşe göre a'râf, cennet ve cehennem ehlini sîmâlarından bilme ve tanıma yetisi demektir. Bu görüş, ağırlıklı olarak Hasan Basrî'ye ve Zeccâc'a isnat edilmektedir.⁷⁵ Hatta Hasan Basrî'ye a'râf ehlinin, iyilikleri ve kötülükleri eşit olanlar olup olmadıkları sorulmuş, kendisi de bu görüşü doğru bulmadığı için dizlerine vurmuş ve şöyle demiştir: “Onlar, Allah'ın kendilerine cennetlikler ile cehennemlikleri tanıyıp, birbirinden ayırıp tefrik etme yetisi verdiği kişilerdir, belki de içlerinden bazıları aramızdadırlar.”⁷⁶ Süddî (öl. 127/745) ise, a'râf ehlinin, insanları tanımalarından dolayı

67 Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî, *Tefsîr*, thk. Muhammed Abdüsselam Ebü'n-Nîl (Kahire: Dâru'l Fikri'l İslâmî, 1989), 337; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/449; Ebü Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs İbn Ebü Hâtîm, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib (Riyad: Mektebetü Nizar Mustafa, 1997), 5/1483; Ebü'l Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selamet (Riyad: Dâru Tayyibe, 1999), 3/417.

68 Ebü'l Kasım Mahmud b. Amr ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haqâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1986), 2/106; Ebü Muhammed Abdülhak b. Galî İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed (Beyrut: Dâru'l Kütübü'l İlmiyye, 2001), 2/403, 404; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 14/248; Ebü Said Abdullah b. Ömer Beydâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1997), 3/14.

69 Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't Tunusiye, 1984), 8-B, 141.

70 Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 7/211.

71 Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/106; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 14/248; Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-hakîm*, 8/383.

72 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 8-B, 141.

73 Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-hakîm*, 8/383; Hatîb, *et-Tefsîrü'l-Kur'ânî li'l-Kur'an*, 4/405.

74 Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî, Muhammed Ali en-Neccâr, Abdülfettâh İsmâil eş-Şelebî (Kahire: Dâru'l-Misriyye, ts), 1/379; Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Ğarîbü'l-Kur'an* (b.y.: y.y., ts), 145; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/451; İbn Ebü Hâtîm, *Tefsîr*, 5/1483, 1484; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 14/248; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 7/211.

75 Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 14/248; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/43, 44.

76 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 4/196; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 14/248.

bu yere a'râf dendiğini belirtmektedir.⁷⁷ Muhammed Esed (öl. 1323/1992) a'râf ehlini, hayatta iken kendilerine doğruyu eğriden ayırma yetisi verilenler diye tanımlamaktadır.⁷⁸ Yine bu hususta Hasan Basrî şöyle demektedir: “Onlar ahab-ı ta'rif, yani tanıtan insanlardır; cehennem ehline Allah'ın adaletini ve kendileri hakkındaki hükmünü tanıttılar, başlarına gelen zorlukların ve çeşitli azapların ancak dünyada iken insanları Allah'ın yolundan alıkoydukları ve peygamberlere karşı büyüklendikleri için geldiğini, kendilerine yapılan her şeyin adalet gereği olarak yapıldığını anlatırlar. Aynı şekilde cennet ehline de Allah'ın lütfunu ve ihsanını tanıttılar ve nail oldukları o nimetleri Allah'ın lütfu ve ihsanı sayesinde elde ettiklerini anlatırlar.”⁷⁹

5.2. Ehl-i Sünnet'e Göre A'râf Ehli

Ehl-i sünnet müfessirleri a'râf ehlinin kimliği hakkında bunların taat ve sevap açısından makamı yüksek olan ümmetin seçkinleri veya taat ve sevap açısından daha aşağı derecede bulunan ümmetin düşkünleri şeklinde iki temel görüş belirtmişler; fakat bunların kimler olabileceği hususunda uzlaşmamışlardır.⁸⁰ Şimdi bu hususta serdedilen görüşleri kısaca ifade edelim:

5.2.1. Taat ve Sevapta İleride Olanlar

A'râf ehlinin kimliği konusunda gerek Şîi gerek Mu'tezilî olsun bir kısım müfessirler melekler olduğunu iddia etmektedir.⁸¹ Ehl-i Sünnet ise bu iddiayı kabul etmemekte ve a'râf ehlinin melekler olmadığını ifade etmek için birtakım deliller getirmektedir. Nitekim Taberî a'râf ehlinin melekler olduğuna dair sahih bir haber bulunmadığını, ümmetin bu konuda icma etmediğini, ricâl kelimesinin kadınları ve diğer varlıkları dışarıda bırakacak şekilde kullanıldığını ifade ederek bu görüşün doğru olmadığını ifade etmektedir.⁸² İmam Mâtürîdî de (öl. 333/944) “Allah'ın melekleri, ‘adamlar’ diye isimlendirilmezler, böyle bir şeyi duymadık” demek suretiyle bu fikre karşı çıkmaktadır.⁸³ Ayrıca meleklerin a'râf ehli olarak görülmesi aklen de mümkün değildir. Zira meleklerin, insanlar gibi nefis ve irade sahibi olmamaları, insanlar gibi teklifle yükümlü olmamaları bu görüşü desteklemektedir. Öte yandan a'râf ehlinin “erkekler” olarak tanımlanması, onların insan olduğuna delalet etmektedir. Çünkü “ricâl” kelimesi, Arapça'da sadece erkekler için kullanılmaktadır.⁸⁴ Ayrıca bu olay özelinde, meleklerin aslî suretlerinden çıkıp erkek şeklinde temessül ettiklerine dair bir delil de bulunmamaktadır. Abduh'a göre söz konusu âyette kullanılan “ricâl” kelimesi araftakilerin melek ve kadın olmasına manidir. Zira rical Arapça'da sadece erkekleri betimleme üzere kullanılan bir kelimedir. Şayet Yüce Allah bunları da kastetmiş olsaydı o zaman bunları kapsayan bir kelime kullanırdı örneğin “A'râf üzerinde herkesi sîmâlarından tanıyan kullar vardır” gibi. O zaman bu cümleye erkekler, kadınlar ve melekler dahil olurdu. Sonda kullanılan zamir de bunların melek olmasına engeldir. Bu açıdan ona göre a'râf ehlinin melekler olması muhtemel değildir.⁸⁵

Bazı müfessirlere göre a'râf ehli, insanların her açıdan en üstün, en saygın ve en seçkin kişileri konumunda olan peygamberlerdir.⁸⁶ Zira Yüce Allah, peygamberleri kıyamet meydanındaki diğer kimselerden ayırmak, onların şeref ve mertebelerinin yüceliğini beyan etmek için bu surun en yüksek yerlerinde onları bulundurmıştır. Yine onları, cennetlikler ile cehennemliklerin üzerinde gözcü olmaları, onların hallerine, sevaplarının ve ikaplarının miktarına muttali olmaları için de bu yüce mekâna oturtmuştur.⁸⁷ İmam Mâtürîdî “Her bir ümmetten bir şahit getirdiğimiz ve seni de onlara şahit tuttuğumuz zaman halleri nice olacak!”⁸⁸ âyetini delil getirerek a'râf ehlinin peygamberler olmasının

77 İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 3/418.

78 Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, çev: Cahit Koytak, Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 1/279, 280.

79 Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 4/432.

80 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/452-461; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 14/248.

81 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/459; 460; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîr*; 5/1486; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/404; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 14/248; Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 8/385.

82 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/460, 461.

83 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/431.

84 Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 12/460.

85 Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 8/385.

86 Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 14/248; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/211; Beydâvî, *Envârü'l-tenzîl ve esrârü'l-te'vil*, 3/14; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Şam: Dâru İbn Kesîr, 1993), 2/237; Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 8/385.

87 Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 14/248; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/211; Şihâbüddîn Mahmud b. Abdullah el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-meşânî*, thk. Ali Abdülbârî Atiyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 4/361.

88 en-Nisâ 4/41.

kuvvetle muhtemel olduğunu zira peygamberlerin a'râf ehli olarak ümmetlerinin amellerine şahitlik edeceklerini vurgulamaktadır.⁸⁹ Ayrıca a'râf ehlinin “ricâlün” şeklinde tanımlanması onların hem erkek olduklarına hem de üstün kişiler olduklarına delalet etmektedir ki bu da onların ‘peygamberler’ olması fikrini desteklemektedir. Zira Kur’ân, ricâl kelimesini övgü ve yüceltme anlamında kullanmaktadır.⁹⁰ Öte yandan a'râf ehlinin, cehennemliklere karşı kullandığı dil ve konuşma üslubu, ancak yüksek bir payede bulunan insanların yapabileceği bir şeydir. Zira a'râf ehlinin hitap tarzında cehennemliklere karşı bir kınama, ayıplama ve azarlama söz konusudur. Bu açıdan bakıldığında a'râf ehlinin ancak Allah’a yakın, takva sahibi peygamberler olduğu fikrinin ön plana çıktığı görülmektedir.⁹¹ Ayrıca Hûd sûresinde Yüce Allah’a iftira atanların en zalim insanlar oldukları haber verilmekte bu insanların Allah’ın huzuruna arz edilecekleri ve şahitlerin de “İşte bunlar rablerine asılsız şeyler isnat edenlerdir” şeklinde şahitlikte bulunacakları vurgulanmaktadır.⁹² Söz konusu âyette geçen ‘şahitler’ ifadesinin müfessirler tarafından genel olarak ‘melekler ve peygamberler’ olarak tefsir edilmesi de bu manayı desteklemektedir.⁹³ Yine Kasas sûresi 28/75 “Her ümmetten bir şahit çıkarırız ve (kâfirlere), “Kesin delilinizi getirin” deriz.” âyetinde yer alan ‘şahit’ ifadesinin her ümmetin peygamberi olarak yorumlanması da bu anlamı öne çıkarmaktadır.⁹⁴ İnsanların içindeki en seçkin zümre olan, dünyada iken insanlara rehber olarak gönderilen, vahyi tebliğ eden, bu uğurda insanların türlü eziyetlerine müptela olup çeşitli sıkıntılarını çeken ve kendi ümmetlerinin hallerine şahit olan peygamberlerin⁹⁵ a'râf ehli olması akla en yakın yol olarak görünmektedir ki Fahreddin Râzî (öl. 606/1210)⁹⁶ ve Âlûsî (öl. 1270/1854)⁹⁷ gibi müfessirler de bu görüşü tercih etmiştir.

Kuşeyrî (öl. 465/1072) ise a'râf ehlini “الأشرف” ile ifade tefsir etmiştir. Ona göre a'râf ehli marifet sahibi olup seyr u sülûkü tamamlamış olan kimselerdir.⁹⁸ Bazı işârî tefsirlerde a'râf’ın, hakikat ve şeriat arasındaki berzah olduğu, üzerindeki adamların da yüksek manevi makam sahipleri oldukları ve avam ile havassı âlâmetlerinden tanıdıkları belirtilmektedir.⁹⁹

Ehl-i sünnet müfessirlerinden bazıları tâbiîn müfessirlerinden Mücâhid’in, a'râf ehlinin fakih ve âlimler gibi salih insanlar olduğu şeklindeki yorumunu kabul ederek görüşlerini bu yönde belirtmişlerdir.¹⁰⁰

Bazı müfessirler a'râf ehlinin her ümmetin içinden çıkan ve ümmetlerinin hallerine vakıf olan “şahitler” olduğunu ifade etmişlerdir. Zira Yüce Allah, a'râf ehlinin, cennetlikler ile cehennemliklerden her birini tanıdıklarını bildirmiştir. Bu da onların daha dünyada iken tanınmalarını gerektirmektedir. Onların hallerine vakıf olanlar, ancak onları tanıyabilir. O halde daha dünyada iken iman ve küfür ehlinin durumlarına şahit olanlar ancak onları kıyamet günü tanıyabilir.¹⁰¹

A'râf ehlinin kimliğine yönelik tespit çabaları ve söz konusu âyetler birlikte düşünüldüğünde a'râf ehlinin manen yüksek insanlar oldukları görülmektedir ki insanlar içinde manevi mertebesi en yüksek olanlar da ancak peygamberlerdir. Bundan dolayı a'râf ehlinin “peygamberler” olması yüksek bir ihtimal olarak değerlendirilmektedir.

5.2.2. Taat ve Sevapta Geride Olanlar

Ehl-i Sünnet müfessirlerinden bazıları a'râf ehlinin amel açısından derecesi düşük olan insanlar olduğu fikri üzerinde durmuşlardır. Bu görüşleri kısaca şu şekilde özetlemek mümkündür:

89 Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/431.

90 en-Nûr 24/37; et-Tevbe 9/108; el-Ahzâb 33/23. bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/211.

91 Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/214; Tabâtabâî, *el-Mizân*, 8/123.

92 Hûd 11/18.

93 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/282; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîr*, 6/2017; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/385; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 1/331.

94 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/614; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/429; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 13/309; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 6/252.

95 el-Bakara 2/143; en-Nisâ 4/41; ez-Zümer 39/69.

96 Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 14/248; Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 8/385; Tahmâz, *et-Tefsîru'l-Mevdûi*, 3/63.

97 Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 6/177; Mustafa Müslim, *et-Tefsîrü'l-mevdûi li-süveri'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Şârîka: Câmiatu's-Şârîka, 2010), 3/33.

98 Ebû'l-Kâsım Zeynü'lislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, thk. İbrahim el-Busyûnî (Kahire: el-Hey'tü'l-Misriyeti'l-Âmmeti li'l-Kitâbi, ts.), 1/537.

99 Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî, (Kahire: Hasan Abbâs Zekî, 1998), 2/219.

100 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/458; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîr*, 5/1486; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/404; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/211; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 3/421.

101 Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 14/248; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/212; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 2/237; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 4/361; Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 8/385.

Bazı müfessirler Abdullah İbn Mesud, (öl. 32/652-53), Huzeyfe b. Yemân (öl. 36/656), İbn Abbâs, İbn Cübeyr (öl. 94/713), Şa'bî (öl. 104/722) ve Dahhâk'a isnat etme suretiyle¹⁰² a'râf ehlinin iyilikleri ve kötülükleri eşit olan insanlar olduklarını, bunların sonradan Allah tarafından bir ikramla cennete gireceklerini belirtmişlerdir. Bu görüşün genel olarak kabul edilen görüş olduğu görülmektedir.¹⁰³ Zira tefsir kitaplarında, Hz. Peygamber'in zerre kadar da olsa iyilikleri kötülüklerine üstün gelenlerin cennete gireceğini; zerre kadar da olsa kötülükleri iyiliklerine üstün olanların ise cehenneme gireceğini bildirdiği ifade edilmektedir. Ayrıca sahabenin, iyilik ve kötülükleri eşit olan insanların durumunu sorduklarında Hz. Peygamber'in "Onlar a'râf ehlidir, henüz cennete girmemişlerdir ama oraya girmeyi ummaktadırlar." diye cevap verdiği de belirtilmektedir.¹⁰⁴ Temel hadis kaynaklarında yer almayan bu rivayetleri değerlendiren İbn Kesîr (öl. 774/1372) rivayetleri garip olarak nitelemekte, "Bu hadislerin sıhhatini en iyi Allah bilir." demek suretiyle şüphesini belirtmekte, bu rivayetlere karşı temkinli olunması gerektiğine işaret etmektedir.¹⁰⁵ İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) de bu minvaldeki hadislerin sahih olmadığını senedindeki ravilerin mecruh olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁶ Son devir hadis âlimi Nâsîrüddin el-Elbânî (öl. 1420/1999) ise bu rivayetin sahih olmadığını ve münker olduğunu bildirmektedir.¹⁰⁷ Bu görüş hem âyetlerde ifade edilen a'râf ehlinin özellikleriyle çelişmekte hem de bu husustaki rivayetler, hadis kritiği açısından sahih kabul edilmemektedir.

Bazı müfessirler a'râf ehlinin, anne babalarından izin almadan savaşa gidip şehit olan kişiler olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁰⁸ Bu anlamda şehit olmaları cehenneme girmelerine engel olmuş, anne baba hakkını çiğneme ve onlara isyan etme ise cennete girmelerine engel olmuş, böylece bu iki durum birbirini dengelemiştir.¹⁰⁹ Bu görüşün kaynağı da bir rivayettir. Rivayete göre sahabeden biri Hz. Peygamber'e a'râf ehli hakkında soru sormuş, Hz. Peygamber de "Bunlar Allah yolunda şehit olanlardır, şehit oldukları için Allah onları azat etmiş lakin anne babalarına âsi oldukları için de bekletilmişlerdir. Bunlar cennete en son gireceklerdir."¹¹⁰ diye cevap vermiştir. Bu rivayetin, anne baba hakkının önemini ön plana çıkarttığı ifade edilebilir, ancak sözü edilen kişilere, âhirette böyle bir yetkinin verilmesi hem a'râf ehlinin özelliklerine hem de akla ve tecrübeye aykırıdır. Ayrıca söz konusu rivayetin senedinde bulunan bazı ravilerin, bilinmeyen kişiler olmaları hasebi ile rivayet zayıf olarak değerlendirilmiştir.¹¹¹ Elbânî bu rivayetin sahih olmadığını ve münker olduğunu vurgulamaktadır.¹¹² Yine Elbânî bu yöndeki başka bir rivayeti de "Gerçekten çok zayıf" notunu düşerek zayıflığına dikkat çekmektedir.¹¹³

Bu iki rivayetin dışında tefsir kitaplarında a'râf ehli ile ilgili herhangi bir bilgiye ve delile dayanmayan ayrıca söz konusu âyetlerin zahirine, a'râf ehlinin özelliklerine de ters düşen birçok görüş bulunmaktadır. Tefsir kitaplarında bunların borçlular,¹¹⁴ cennetin fakir ve yoksulları,¹¹⁵ Allah'ın kendilerini affederek a'râf'ta iskân ettirdiği ehl-i salâtın fasıkları,¹¹⁶ küçük günah sahipleri, fetret döneminde yaşayanlar, gayri meşru ilişkiden doğan çocuklar, buluş çağına ermeden ölen müşrik çocukları, cinlerin Müslüman olanları, cennete en son girecek günahkâr Müslümanlar ve kendilerini beğenenler¹¹⁷ olduğuna dair iddialar da bulunmaktadır. Bu iddiaların doğru olmadığı herhangi bir bilgi ve

102 Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/380; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/452-457; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîr*, 5/1485; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/404; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 14/248; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/211; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 3/418.

103 Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 8/385.

104 Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 7/211; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 3/418.

105 İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 3/419.

106 Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966), 3/248, 249.

107 Nâsîrüddin el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-za'ife ve'l-mevzû'a ve eşeruhe's-seyyi'ü fi'l-ümm* (Riyâd: Dâru'l-Meârif, 1992), 13/66, 67.

108 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/457, 458; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîr*, 5/1484; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/404; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/212; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 4/361.

109 İbn-i Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/404; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 14/248; Benzer ifadeler için bkz. Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi'ilmî'tefsîr*, thk. Abdürrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 2/123; Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3/14; Neseîfî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/570; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 8/123.

110 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XII, 457; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 3/418; Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân*, 4, 236.

111 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/457, 1 ve 3 nolu dipnot, 12/458; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ebî Bekr b. İsmâîl el-Büsîrî, *İthâfî'l-lı-yere bi-zevâ'idî'l-mesânîdî'l-aşere*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim (Riyâd: Dâru'l-Vatan 1999), 6/210; Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 8/384; Seyhan, *A'râf Ehli ile İlgili Hadisler Üzerine Bir Değerlendirme*, 115-120.

112 Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-za'ife ve'l-mevzû'a*, 6/306-309.

113 Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-za'ife ve'l-mevzû'a*, 13/68, 69.

114 İbn Ebû Hâtim, *Tefsîr*, 5/1486; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 4/361.

115 Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 14/250; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 4/361.

116 Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 14/250.

117 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 2/124; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 14/250; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/212; Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 8/384; Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadîs*, 2/402.

belgeye dayanmadığı görülmektedir.

A'râf ehli ve onunla ilgili konuları gayb olarak değerlendiren bazı müfessirlerin ise, bu konuda yorum yapmaktan kaçındıkları görülmektedir. Bu açıdan bu âlimler âhirete taalluk eden, akıl ve tecrübe ile bilinemeyecek konularda fikir yürütmeyi doğru bulmamışlar, bu tür hususlarda sadece nasların verdiği bilgi ile yetinilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.¹¹⁸

Şîi müfessirler gibi Ehl-i sünnet müfessirleri de söz konusu âyetlerde yer alan bazı ibarelerin delaleti hususunda ihtilaf etmişlerdir. Örneğin (لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ) ifadesi hakkında Süddî, Katade, Said b. Cübeyr, Atâ gibi müfessirler bu ifadenin cennete girmek isteyen ama henüz girmemiş olan “a'râf ehli” için söylendiğini ifade etmişlerdir.¹¹⁹ Ebû Miclez gibi bazı tabiîn müfessirler ise “Onlar cennet ehlidir, cennetlikler cennete girmeden, cehennemlikler de cehenneme girmeden önce onlar cennete girmeyi ümit ediyorlar.” demektedirler.¹²⁰ Kurtubî (öl. 671/1273) (لَمْ يَدْخُلُوهَا) ifadesini (وَهُمْ يَعْلَمُونَ أَنَّهُمْ يَدْخُلُونَهَا) yani “Onlar cennete gireceklerini biliyorlar.” şeklinde tefsir etmektedir. Buna göre bu kişiler, cennete girmeye hak kazanan ama henüz cennete girmemiş olanlardır.¹²¹

Yine bu âyetlerde yer alan “وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ”/Gözleri cehennem ehli tarafına döndürülünce de”¹²² ibaresi hakkında İbn Abbâs, Süddî ve İkrime (öl. 105/723) gibi müfessirler, bakışları çevrilen kişilerin a'râf ehli olduğunu belirtmişlerdir.¹²³ Ebû Miclez gibi bazı tabiîn müfessirler ise bakışları çevrilenlerin, cennetlikler olduğunu ifade etmişlerdir.¹²⁴ “Ey rabbimiz! Bizi zalimler topluluğu ile beraber bulundurma!” derler.¹²⁵ ifadesi bir duadır. Bu duanın melekler ve peygamberler tarafından yapılması mümkün değildir. Zira melekler imtihandan azade oldukları gibi peygamberler de cennetlik insanlardır. Bu ifade zalimlerin durumlarının çok kötü ve akıbetlerinin çok feci olacağını vurgulanmasıdır.¹²⁶ Bu açıdan bakışları cehennem tarafına çevrilen ve cehenneme girmemek için dua eden kişilerin, cennete girmeyi bekleyen diğer insanlar olması kuvvetle muhtemeldir.

Yine bu âyetlerde geçen “ادْخُلُوا الْجَنَّةَ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ”/Haydi cennete girin. Artık üzülmeyecek ve mahzun da olmayacaksınız.”¹²⁷ ifadesinin delaleti hakkında da dört görüş bulunmaktadır. Bu sözün, Yüce Allah tarafından a'râf ehli veya cennetlikler için yahut bu sözün a'râf ehli tarafından cennet ehli için söylenmiş olması muhtemeldir. Ayrıca bu sözün Allah'ın izniyle, melekler tarafından söylenmiş olması da mümkündür.¹²⁸

Sonuç

A'râf ehli hakkındaki Kur'ânî bilgiler, sadece A'râf sûresinin 46-49. âyetlerinde geçmektedir. Bu âyetler âhirette yaşanacak olan bir sahneyi aktarmaktadır. Kaynaklarda âhirette yaşanacak bu sahnenin detayları hakkında bilgi veren sahih bir hadis yer almamaktadır. Bundan dolayı da müfessirler söz konusu âyetlerde geçen ifadelerle birbirinden farklı ve kimi yerlerde birbirleriyle çelişen manalar vermişlerdir.

Şîi müfessirler, kendi kaynaklarındaki rivayetlerden hareketle a'râf ehlinin kimliği hakkında üç temel yorum yapmışlardır. Bu yorumların birincisine göre genel olarak Şîi müfessirler, a'râf ehlinin Şîanın imamı olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Onlara göre a'râf ehli, yüksek bir makamda olmayı gerektirmektedir. Bundan dolayı da doğrudan veya dolaylı olarak a'râf ehli ile Hz. Ali ve on iki imam arasında bir ilişki kurma gayretine girmişlerdir. İkinci olarak bazı Şîi müfessirler, çerçeveyi biraz genişleterek, a'râf ehlinin manevi mertebesi yüksek olan melekler, Hz. Peygamber'in ailesi, faziletli insanlar ve şehitler olduğu görüşünü ileri sürmüşlerdir. Âyet veya sahih hadis gibi herhangi bir kaynağa dayanmayan bu iki görüşün yukarıda açıklandığı gibi mezhebi bir taassubun ürünü olduğu izahtan varestedir. Üçüncü olarak bazı şîi müfessirler iyilikleri ve kötülükleri eşit olan insanlar ile küçük günahlarından dolayı sona bırakılanlar gibi manevi derecesi düşük olanların a'râf ehli olduğuna dair fikir serdetmişlerdir ki bu görüşler de sahih olmayan bazı rivayetlere dayanmaktadır.

118 Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 2/531.

119 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/464, 465; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 2/124; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/107.

120 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/465, 466; Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/433; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/404.

121 Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/212.

122 el-A'râf 7/47.

123 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/466.

124 Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/433; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/405.

125 el-A'râf 7/47.

126 Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-ḥakîm*, 8/386.

127 el-A'râf 7/49.

128 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/469-472; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîr*, 5 /1489; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 2/125.

Ehl-i sünnet müfessirleri ise genel olarak çeşitli rivayetlerden hareket ederek a'râf ehlini peygamberler, marifet sahibi insanlar, fakihler, âlimler, şehitler ve şahitler gibi taat ve sevapta ileri olanlar; günahları ile sevapları eşit olanlar, ebeveynlerinden izin almadan savaşa gidip şehit olanlar gibi taat ve sevapta geri olanlar şeklinde iki temel gruba ayırmışlardır. Ayrıca Ehl-i sünnet tefsirlerde geçen ve hakkında hiçbir delil bulunmayan görüşler de vardır ki bunlar hem âyetlerin zahirine hem de akla ve tecrübeye aykırıdır. Ehl-i sünnet müfessirleri de çeşitli rivayetlerden yararlanarak bu görüşleri serdetmişlerse de bu rivayetlerin sened ve metin açısından sağlam olmadıkları yukarıda detaylı bir şekilde ortaya konmuştur.

Neticede “*A'râf üzerinde, herkesi sîmâlarından tanıyan birtakım adamlar vardır.*” tanımlamasıyla başlayan cümlede a'râf ehlinin kimliğine yönelik somut bir bilgi verilmemekle beraber âyetler içine serpiştirilen özelliklerin dolayı âyetler bağlamında bir yorum yapmak mümkündür. Bu bağlamda a'râf ehlinin istisnasız herkesi sîmâlarından tanımaları, henüz cennete girmemiş olanları selamlamaları, tanıdıkları cehennemlik insanları azarlamaları, onları tenkit etmeleri gibi özellikler onların üstün ve önemli kişiler olduğuna delalet etmektedir. Bunların yukarıda ifade edildiği gibi, imtihana tabi tutulmadıkları için melekler olması mümkün değildir. Bunlar ancak Yüce Allah tarafından seçilen, kendilerine kitap verilen ve halklarına rehberlik eden peygamberler olabilir. Zira Kur'ân'da defalarca zikredildiği gibi peygamberler, kavimlerinin salahiyeti için çok çalışmış, sâlih olanların yanında durup onları desteklemiş; fasık ve inkârcılarla mücadele etmiş ve onların türlü hallerine şahit olmuşlardır. Bundan dolayı onların kıyamet günü a'râf ehli olmaları, getirdikleri dine inananların saadetlerini görmeleri, yine getirdikleri inanç sistemini reddeden inkarcıların hazin sonuna şahit olmaları Yüce Allah'ın onlara tanıdığı bir salahiyet olması akla uzak değildir.

Kaynakça

- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmud b. Abdullah. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Şur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-me'ânî*. thk. Ali Abdülbârî Atiyye. 16. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Ayyâşî, Ebû'n-Nadr Muhammed b. Mes'ûd b. Muhammed. *Tefsîrü'l-'Ayyâşî*. nşr. Hâşim er-Resûlî el-Mahallâtî. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî lil Matbûât, 1991.
- Bahrânî, Seyyid Hâşim b. Süleyman b. İsmâil b. Abdulcevad b. Ali. *el-Burhân fi tefsîri'l-Kur'ân*. 8 Cilt. Beyrût: Muessesetu'l-A'lemî li'l-Matbuat, 1427/2006.
- Beydâvî, Ebû Said Abdullah b. Ömer. *Envârü'l-tenzîl ve esrârü'l-te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1997.
- Bûsîrî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ebî Bekr b. İsmâil *İthâfû'l-hıyere bi-zevâ'idî'l-mesânîdi'l-'aşere*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. 9 Cilt. Riyâd: Dârü'l-Vatan 1999.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *eş-Şihâh fi'l-luğa*. thk. Ahmed Abdülgâfur Atâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi lil-Melayîn, 4. Basım, 1987.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbü'l-Ta'rifât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Derveze, Muhammed İzzet b. Abdülhadi. *et-Tefsîrü'l-'hadîs*. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabıyye, 1963.
- Ebû Bekir er-Râzî, Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed. *Muhtârü's-Şihâh*. thk. Yusuf Şeyh Muhammed. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 5. Basım, 1999.
- Elbânî, Nâsirüddîn. *Silsiletü'l-eĥâdîsi'z-za'ıfe ve'l-mevzû'a ve eşeruhe's-seyyi'ü fi'l-ümme*. 14 Cilt. Riyâd: Dârü'l-Meârif, 1992.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. sad: İsmail Karaçam-Emin Işık-Nusrettin Boelli-Abdullah Yücel. İstanbul: Azim Dağıtım, 1192.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*. çev: Cahit Koçak-Ahmet Ertürk. 3 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 5. Basım, 1999.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luğa*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2001.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-hilâl, ts.
- Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me'ânî'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî-Muhammed Ali en-Neccâr-Abdülfetâh İsmâil eş-Şelebî. 3 Cilt. Kahire: Dârü'l-Mısıriyye, ts.
- Hatîb, Abdülkerim Yunus. *et-Tefsîrü'l-Kur'ân'î li'l-Kur'ân*. Cilt. 16. Kahire: Dâru'l Fikri'l-Arabî, ts.
- İbn Acîbe, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd*. thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî. 7 Cilt. Kahire: Hasan Abbâs Zekî, 1998.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't Tunusiye, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gali, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşafî Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 2001.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Cemheretü'l-luğa*. thk. Remzi Münîr Ba'İbekî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1987.
- İbn Ebû Hâtîm, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*. thk. Esad Muhammed et-Tayyib. Cilt 3. Riyad: Mektebetü Nizar Mustafa, 1997.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî. *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979.
- İbn Kesîr, Ebû'l Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selamet. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 2. Basım, 1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Ġarîbü'l-Kur'ân*. thk. Said Lihâm. b.y.: y.y., ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1993.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdürrezzak el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 2001.
- İmrüülkays, Ebû Vehb Hunduc b. Hucr b. el-Hâris. *Divânü İmrüülkays*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2004.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Kummî, Ebû'l-Hasan Ali b. İbrahim. *Tefsîrü'l-Kummî*. 3 Cilt. Kum: Müessesetü'l-İmam Mehdi, 2014.
- Kur'an-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Atfîş, 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l- Mısıriyye, 3. Basım, 1964.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdîmelik. *Letâifu'l-İşârât*. thk. İbrahim el-Busyûnî. 3 Cilt. Kahire: el-Hey'tü'l-Mısıriyeti'l-Âmmeti li'l-Kitâbi, 3. Basım, ts.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Mecdî Baslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye

ye, 2005.

- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Ali. *Bihârü'l-envârî'l-câmi'a li-düreri ahbâri'l-e'immeti'l-ethâr*. 25 Cilt. Kum: İhyâu'l-Kutübi'l-İslamiyye, 1430/2008.
- Merâgî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîrû'l-merâgî*. 30 Cilt. Kahire: Matbaati Mustafa'l-Bâbi ve Evladüh, 1946.
- Mustafavî, Hasan b. Muhammed Rahîm et-Tebrîzî. *et-Tahkîk fî Kelimâti'l-Kur'an*. 14 Cilt. Tahran: Merkezü Neşri Âsârî'l-Allame Mustafavî, 1973.
- Müslim, Mustafa. *et-Tefsîrû'l-Mevdûi li-Süveri'l-Kur'âni'l Kerîm*, 10 Cilt. Şârîka: Câmîatu's-Şârîka, 2010.
- Nazari, Abdul Qadir. *Kur'an'da A'raf*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Öz, Mustafa. "Usûliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/ 214-215. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Râgîb el-İsfahânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*. thk. Safvan Adnan ed-Davûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1991.
- Râzî, Ebü Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l Arabî, 3. Basım, 1999.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-hakîm*. 12 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kitâb, 1990.
- Sa'lebî. Ebü İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'an*, thk. el-İmâm Ebü Muhammed İbn Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 2002.
- Seyhan, Ahmet Emin. "A'râf Ehli ile İlgili Hadisler Üzerine Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/26 (2011), 115/120.
- Şevkânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. 6 Cilt. Şam: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Tabâtabâi, Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'an*. 22 Cilt. Beyrut: Menşûratu Müesseseti'l-A'lâ li'l-Matbûat, 1997.
- Tabersî, Ebü Ali Fadl b. Hasan. *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ulûm, 2005.
- Tahmâz, Abdülhamid Mahmûd. *et-Tefsîru'l-mevdûiyyu li süveri'l-Kur'âni'l-azîm*. 10 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2. Basım, 2014.
- Tûsî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Hasan. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'an*. 10. Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Ünal, Necdet. "Kur'an-ı Kerim'de A'râf ve A'râf Halkı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10/1 (2010), 39-52.
- Yurdagür, Metin. "Ahbâriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/490-491. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Komisyon. 40 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l Kasım Mahmud b. Amr. *el-Keşşâf 'an haqâ'iki gâvâmiizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1986.

Extended Abstract

The Qur'an gives information about various aspects of the worldly life as well as various stages of the hereafter. One of the issues that the Qur'an touches upon in relation to the life hereafter is the people of purgatory. The limited Qur'anic information about the people of A'râf and the lack of hadiths in the authentic hadith sources have led to many different interpretations on the subject. It has been observed that some of the narrations in the books of tafsir are far from the characteristics of the people of A'râf mentioned in the Qur'an, and they do not contribute to the understanding of the subject, on the contrary, they make the understanding of the subject even more complicated. In this study, the interpretations made in Shi'i and Sunnî exegetical sources about the identity of the people of purgatory, about whom information is given only in Sūrat al-A'râf, are discussed and analyzed. For this purpose, the concept and context of the verses in question were first analyzed. It has been determined that the words hijab and al-A'râf play a key role in these verses. Hijab is generally defined as something that separates and prevents two things, while al-A'râf is used to refer to things that are high and above, such as the summit of a mountain or the tops of a wall. In terms of context, it is seen that Allah Almighty is presenting here a scene that will take place in the Hereafter. In this scene, a third group is mentioned along with the people of paradise and the people of hell, and their dialogues with both sides are presented. It is seen that the message of this scene is to reinforce the idea of tawheed, prophethood, hereafter and justice, which are the basic dynamics of Islam. Then, the exegetical literature of Ahl al-Sunnah and Shi'a on the subject was reviewed. As a result of this review, it was found that there are more than ten opinions in the exegetical sources of both sides. It has been observed that the Shi'i exegetes, especially the ahbārī exegetes who accept the narration-based interpretations as the basic data for exegesis, claim that the people of the al-A'râf are the imams of Shī'a, especially the Prophet 'Ali. According to them, these imams are exceptional and distinguished personalities, and the characteristics mentioned in the verses in question can only be found in these imams. Some Shi'ite commentators, however, have also stated that they may be angels, the Prophet's family, the virtuous among the believers, or constructs with low spiritual status, such as those whose good deeds and evil deeds are equal, or those who cannot enter Paradise because of their minor sins. The Ahl al-Sunnah commentators, on the other hand, have expressed two main views on the identity of the people of the al-A'râf: the elite of the ummah, whose status is high in terms of piety and good deeds, and the lowly of the ummah, whose status is lower in terms of piety and good deeds, but they could not agree on who they might be. The commentators who considered the characteristics mentioned in the Qur'an rejected the view of Shi'ite and Mu'tazilite commentators that the people of the al-A'râf could be angels. Again, considering the characteristics emphasized in the verses in question, according to those who hold the view that these are beings of high spiritual rank, they can only be prophets, who are the most superior, most respected and most distinguished of human beings in every respect. However, some of the Ahl al-Sunnah commentators have also expressed the view that the people of al-A'râf are those who have knowledge and have completed their journey, righteous people such as jurists and scholars, and witnesses who come out of every nation and who are aware of the conditions of their nations. In the Ahl al-Sunnah commentaries, based on some narrations that are claimed to be related to the subject, it is claimed that the people of purgatory were people whose good deeds and evil deeds were equal, and that they would be placed in paradise later on as a reward from Allah Almighty. It is also seen that this is the generally accepted view. However, as a result of the examinations made by both our predecessors and us, it has been determined that these narrations in the tafsir corpus are not authentic and that they are not in accordance with the characteristics of the people of the al-A'râf mentioned in the verses in question. On the basis of these narrations, some opinions have been put forward, such as the people of al-'al-A'râf are those who went to war without their parents' permission and were martyred, debtors, the poor and the destitute of paradise, the transgressors of ahl al-salāt, those with minor sins, those who lived during the period of interim period, children born from illegitimate relationships, the children of polytheists who died before reaching the age of puberty, and the Muslims of the jinn. As a result of the research, it was determined that these views are not based on any evidence. As a result, it has been determined that Shī'a has taken a sectarian approach to this issue and tried to prioritize the idea that the people of al-A'râf are the Imams of Ahl al-Bayt. Among the interpretations, it was concluded that the idea supported by the Ahl al-Sunnah commentators that the people of al-A'râf could be 'prophets' was more consistent.

ŞEKÎB ARSLAN'A GÖRE MÜSLÜMANLARIN GERİ KALMA NEDENLERİ VE İSLAM BİRLİĞİNİN İMKÂNI

Zeynep Alimoğlu SÜRMEİ

Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

zasurmeli@firat.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-0101-1812>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 24/07/2024, Accepted / Kabul Tarihi: 21/10/2024

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1521688>

Şekîb Arslan'a Göre Müslümanların Geri Kalma Nedenleri ve İslam Birliğinin İmkânı

Öz

XVIII. ve XIX. asırlar küresel çapta büyük değişimlerin ve yeniliklerin yaşandığı dönemlerdir. Bu dönemlerde, bilimsel sahada, ekonomide ve siyasette yaşanan köklü dönüşümlerin merkezi Batı olmuştur. Batı'da başlayan değişimler küresel ölçekte etki yaratmış ve bu süreçte Batı, elde ettiği gücü ve nüfuzu ötekini tahakkümü altına almak için kullanmıştır. Müslümanların geri kalışlarının dinî inançları ile ilişkilendirildiği bu dönemde, dağılma sürecine giren Osmanlı İmparatorluğu'nun nüfuz alanındaki bölgelerin sömürgeleştirilmesi farklı etnik ve kültürel aidiyetleri olan Müslüman aydınları harekete geçirmiştir. Müslüman aydınlar, bir yandan Doğu milletlerinin bağımsızlığı için mücadele ederken diğer yandan da Müslümanların geri kalma nedenlerine eğilmiş ve bu hususta muhtelif çözüm arayışları geliştirmeye gayret etmişlerdir. Bu aydınlardan biri olan Şekîb Arslan, Osmanlı'nın yıkılmasından önceki dönem ile iki dünya savaşı arasındaki dönemde en aktif olan isimlerden biridir. Bu nedenle gerek kalemi ile fikri alanda gerekse aktivist kişiliği ile siyasî alanda yürüttüğü mücadelenin incelenmesi yararlı olacaktır. Bu makalede, Arslan'ın İslam toplumlarının geri kalma nedenleri ve çözüm önerilerine dair fikirleri ele alınacaktır. Ayrıca Arslan'ın düşünce dünyasında önemli bir yere sahip olan İslam birliği idealindeki tutum değişikliği dönemin koşulları dikkate alınarak incelenecektir.

Anahtar kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Şekîb Arslan, İslamcılık, İslam Birliği, Doğu, Batı.

The Reasons For Muslims' Backwardness And The Possibility of Islamic Unity According To Shakib Arslan

Abstract

The 18th and 19th centuries were periods of significant global change and innovation. During this period, the West was the epicenter of fundamental transformations in science, economics, and politics. The changes that began in the West had a global impact, and in the process, the West used its acquired power and influence to dominate others. In this period, when the backwardness of Muslims was attributed to their religious beliefs, the colonization of regions within the sphere of influence of the declining Ottoman Empire mobilized Muslim intellectuals with different ethnic and cultural identities. While these intellectuals fought for the independence of the Eastern nations, they also studied the causes of Muslim backwardness and sought to develop various solutions. One of these intellectuals, Emir Shakib Arslan, was one of the most active figures in the period before the collapse of the Ottoman Empire and between the two world wars. Therefore, it is useful to examine his struggle in both intellectual and political fields through his writings and activist personality. This article will discuss Arslan's ideas on the reasons for the backwardness of Islamic societies and his proposed solutions. In addition, the change in Arslan's attitude towards the ideal of Islamic unity, which occupies an important place in his world of thought, will be analyzed in the light of the conditions of the time.

Keywords: History of Islamic Sects, Shakib Arslan, Islamism, Islamic unity, East, West.

GİRİŞ

Şekîb Arslan (1869-1946), Lübnanlı tarihçi, şair, fikir ve siyaset adamıdır. Nüfuzlu bir Dürzî aileden gelen¹ Şekîb Arslan'ın soyu, Abbasi halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr tarafından Roma'ya karşı koyması için Lübnan Dağı'na gönderilen Arslan b. Mâlik'e dayandırılmaktadır.² Şekîb Arslan, Dürzî bir aileden gelmesine rağmen Sünnî bir eğitim alarak Sünnîliği benimsemiştir.³

Arslan ailesi, Lübnan'daki ikinci önde gelen Dürzî kuvveti⁴⁵ olarak kabul edilmektedir. Dürzîler, bölgede iyi savaşçılar olarak ünlenmişlerdir. Dürzîler arasından Arslan ailesi gibi asalet kategorisine dâhil edilebilecek aileler çıkınca, Dürzîlerin dağ köylüleri olarak vasıflandırılmaları zorlaşmaya başlamıştır. Cebel-i Lübnan'a has feodal sistem içerisinde, Arslan aşireti, XVIII. yüzyıl sonlarında Dürzî aşiretlerinin en şerefliyelerinden addedilmektedir. Böylece erkek çocukları kalıtsal olarak emîr ünvanını taşıyabilen üç aileden biri haline gelen Arslan ailesinin iktidar üssü, Beyrut'un on mil güneyinde Dürzîlerin yoğun olarak yaşadığı Şuf kentiydi.⁶

İlk eğitimini özel öğretmenler eşliğinde evde alan Arslan, formal eğitim hayatına bir Amerikan Okulu'nda⁷ başlamış ve Beyrut'un gelişmiş Marunî okullarından olan Medresetü dâri'l-hikme'de eğitimine devam etmiştir. Arap Edebiyatı ve Tarihi alanında çok iyi yetişen Şekîb Arslan, 1886 yılında Beyrut'taki Medresetü's-sultaniyye'ye geçmiştir.⁸ Dönemin önemli mütefekkirleri olan Cemaleddin Efgânî (1838-1897), Muhammed Abduh (1849-1905) ve Reşid Rıza (1865-1935) ile muhtelif zamanlarda tanışmış ve bu isimlerin fikirlerinden etkilenmiştir. Arslan, Medresetü's-sultaniyye'de eğitim görmekte iken o esnada Beyrut'ta sürgünde olan ve aynı okulda öğretmenlik yapmakta olan Muhammed Abduh'tan fıkıh ve akaid dersleri almıştır. O, ayrıca Abduh'un okul dışındaki sohbetlerine de katılmıştır. 1892 yılında İstanbul'da tanıştığı Efgânî'nin de derslerine iştirak etmiştir.⁹ İslam birliği düşüncesi hususunda Efgânî'den, ıslahata dair düşüncelerinde ise Abduh'dan etkilenen Emir Şekîb Arslan'ın ıslahatı gerekli gören bir İttihad-ı İslam savunucusu olduğu söylenebilir.¹⁰ O, Cemaleddin Efgânî'nin hayranı, Muhammed Abduh'un öğrencisi, Reşid Rıza'nın yakın arkadaşı olarak İslamî diriliş ile güçlü bağları olan bir şahsiyetti. O, Abduh hakkında üstad, imam ve şeyh; Reşid Rıza hakkında üstad, üstazü'l-ekber gibi ifadeler kullanmaktadır.¹¹ Etkili bir şahsiyet olan Şekîb Arslan, Arap dünyasının tamamına, İslam dünyasının ise büyük bir kısmına yayılan İslamî dirilişçi ve Arap milliyetçisi ağların dayanak noktası olarak kabul edilmektedir.¹²

Şekîb Arslan, yaşadığı dönemde İslamî çevrelerin gündemi olan Müslümanların gerileme sebepleri başta olmak

- 1 Şehirli olmayan Dürzîler, Cebel-i Lübnan bölgesinde farklı inanç grupları ile birlikte yaşamaktaydılar. Dış güçlerin bölgeye girişine kadar dinî gruplar arasındaki rekabet ve ihtilaflar ciddi bir kopma olmadan idare edildi. Bk. William L. Cleveland, *Bati'ya Karşı İslam: Emir Şekîb Arslan'ın Mücadelesi*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Ekin Yayınları, 2017), 30. Bk. Mahmoud Haddad, "The Ideas of Amir Shakib Arslan: Before and After the Collapse of the Ottoman Empire", *Views From Edge: Essays in Honor of Richard W. Bulliet*, ed. Nequın Yavari vd. (New York: Columbia University Press, 2004), 102.
- 2 Şekîb Arslan, kişinin soyu soppu ile övünüp bu durumu bir üstünlük aracı haline getirmemesi ve güzel ahlaktan uzaklaşmaması kaydı ile soylu bir aileye mensup olmanın fazilet olduğunu düşünmüş ve soyu ile övünç duymuştur. Bk. Abdurrahîm el-Küttâbî-Abdülazîz Bağdâd, *el-Müfîd fi'l-terâcim: eş-Şu'arâ', ve'l-üdebâ', ve'l-ulemâ', ve'l-fukahâ' (Dâru's-Sekâfe, 2000), 182.*
- 3 Bk. Haddad, "The Ideas of Amir Shakib Arslan: Before and After the Collapse of the Ottoman Empire", 102.
- 4 En güçlü Dürzî ailesi ise Canpolat ailesidir. Bu iki aile gerek Lübnan siyasetinde gerekse Ortadoğu siyasetinde etkili olan ailelerdir. Bk. Haddad, "The Ideas of Amir Shakib Arslan: Before and After the Collapse of the Ottoman Empire", 102; Ayrıca bk. Ahmet Bağlıoğlu, *Orta Doğu Siyasi Tarihinde Dürzîler* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 25, 44, 126.
- 5 Moran Levanoni, "Tradition and Protest: The Druze Community in Lebanese Politics", *Al-Durziyye: Druze and other Minorities in the Middle East*, ed. Omri Eilat, 2023, 2/5-6.
- 6 Şekîb Arslan, daha sonra bir dönem Şuf kaymakamlığı yapacaktır. L. Cleveland, *Bati'ya Karşı İslam: Emir Şekîb Arslan'ın Mücadelesi*, 32-33, 49.
- 7 Arslan, otobiyografik eserinde kendisinden bir buçuk yaş büyük olan abisi Nesîb ile birlikte aldıkları ilk eğitimden ve öğretmenlerinden söz etmektedir. İlk eğitimine beş yaşında başlayan Arslan, daha sonra Lübnan hükümetinin okuluna gittiğini ama ekonomik sorunlar nedeni ile okulun kapandığını bu nedenle bir Amerikan okuluna gittiğini belirtir. Okulun adını ve o esnada kaç yaşında olduğunu belirtmez. Bk. Emir Şekîb Arslan, *Sire zâtiyye (Lübnan: Dâru'l-Tekaddümiyye, 2008), 39.*
- 8 Hulusi Kılıç, "Emîr Şekîb Arslan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/151.*
- 9 Küttâbî - Bağdâd, *el-Müfîd fi'l-terâcim: eş-Şu'arâ' ve'l-üdebâ' ve'l-ulemâ' ve'l-fukahâ'*, 182; Kılıç, "Emîr Şekîb Arslan", 11/151.
- 10 Abduh'un çözüm arayışlarına ve ıslaha dair bazı fikirleri için bk. Mehmet Zeki İşcan, "Çağdaş İslâm Düşüncesinin Bir Örneği Olarak Muhammed Abduh ve Siyasî Görüşleri", *Türk Yurdu 17/116-117 (1997), 185-191.*
- 11 Bk. Emir Şekîb Arslan, *Seyyid Reşid Rıza ev ihâu erbe'ine sene* (Şam: Matbaatu İbn Zeydün, 1937), 15; Emir Şekîb Arslan, *Müslümanların Gerileme Sebepleri*, çev. Abdülvehhab Öztürk (Ankara: Nur Yayınları, ts.), 64.
- 12 Arap dünyası ve Kuzey Afrika'daki milliyetçi şahıs ve hareketler ile muhtelif zamanlarda çeşitli temasları olmuştur. Bu hususta bk. Raja Adal, "Shakib Arslan's Imagining of Europe: The Coloniser, the Inquisitor, the Islamic, the Virtuous, and the Friend", *Islam in Inter-War Europe*, ed. Nathalie Clayer - Eric Germain (New York: Columbia University Press, 2008), 156-168.

üzere pek çok konu hakkında fikir üretmiş ve çeşitli yazılar kaleme almıştır. *Menâr*¹³ dergisinde Müslümanların gerilemesi ve Batılıların ilerlemesine dair kaleme almış olduğu yazılar, İslam dünyasında geniş yankı uyandırmıştır.¹⁴ Arslan ayrıca, *el-Feth, el-Şûra, Kevkebü'ş-Şark, Cerîdetü'l-İhvânî'l-Müslimîn* gibi İslamî eğilimli Mısır gazeteslerinde de yazılar kaleme almıştır. Pek çok makalesinin yayımlandığı diğer iki gazete ise *Elif-Be* ile *Cemiyetü'l-'Arabîyye*'dir. Fikrî sahada *Menâr* gibi dergilerde kaleme aldığı yazılarla İslam dünyasında; *La Nation Arap*¹⁵ dergisi ile de Batı'da etkili olmuştur. İslam dünyasının ve Arapların sömürgecilğe karşı özgürlük mücadelelerini ve kendi kültürlerini koruma isteklerini *La Nation Arap* sayesinde Avrupa kamuoyuna duyurma imkânı elde etmiştir. Fikrî mücadelesini siyasî alana taşıyan Arslan'ın oldukça aktif bir siyasî hayatı olmuştur. Açıkta herhangi bir ülke tarafından desteklenmiyor olması, hakkında birtakım soru işaretleri doğurmuş ve Arslan ile ilgili çeşitli iddialar gündeme gelmiştir. Bu iddialar: mevzubahis faaliyetleri yürütmek için maddî olarak desteklendiği, İngilizlerin Doğu İstihbarat Şefi olduğu hatta adeta Arap Lawrence olduğu şeklinde sıralanabilir.¹⁶

Şekîb Arslan'ın düşüncesinin en belirgin özelliklerinden biri, İslam dinini ortak bağların temeli olarak görmesidir. Bu husustaki tavrını hem aksiyoner kişiliğinde hem de kaleme aldığı kitap ve makalelerinde müşahede etmek mümkündür. O, farklı grupların ortak bir şura sahip olması hususunda İslam ortak paydasına¹⁷ vurguda bulunan ve bütünleştirici yaklaşımı esas alan devrinin önemli bir aydınıdır.

Şekîb Arslan'ı önemli kılan özelliklerinden biri de sömürgecilik karşıtı tutumudur. O, sömürge Avrupa'sını hedef aldığı makale, kitap ve mektupları nedeniyle genellikle Avrupa düşmanı olarak algılanmıştır. Bu durum, Şekîb Arslan'ın Avrupa ile ilgili diğer tasavvurlarının gölgede kalmasına neden olmuştur. Oysa Arslan, Avrupa eleştirisinde bazı temel ayrımlara gitmiştir. Bunlardan biri, bir bölgenin fethi ile fethedilen bölge halklarının dil ve dinsel kimliklerini dönüştürmeye yönelik yaklaşımları birbirinden ayırmasıdır.¹⁸ Avrupa konusunda çok katmanlı bir tasvirde bulunan Şekîb Arslan'ın Avrupa'yı tasviri üzerinde birçok hususun etkisinden söz edilebilir. Dürzî bir aileden gelip çok kültürlü bir ortamda yetişmesi, Amerikan Protestan ve Marunî Hıristiyan okullarında eğitim görmesi, Lübnan'dan sürgünü, Batı'da uzun yıllar yaşaması gibi daha pek çok unsurun Arslan'ın perspektifini etkilediği söylenebilir. Ayrıca onun farklı dinlere aşına ancak İslamî diriliş konusunda Efgânî ile Abduh'tan ilham almış bir Osmanlı emiri olmasının da sözü edilen Avrupa'yı çok katmanlı tasvirini etkilemiş olması muhtemeldir.¹⁹

Şekîb Arslan, siyaset adamı kimliği ile de tebarüz etmiştir. Muhtelif zamanlarda İstanbul'da bulunmuş ve Osmanlı idaresinin kendisine tevdi ettiği çeşitli görevleri yerine getirmiştir.²⁰ XIX. yüzyılın sonlarında Osmanlı yönetiminin,

13 1898-1940 yılları arasında Mısır'da yayın yapan, Cemâleddîn-i Efgânî, Abdurrahman el-Kevâkîbî, Muhammed Abduh, Cemâleddin el-Kâsimî gibi düşünürlerin yazılarına yer aldığı ancak genel olarak M. Reşîd Rızâ'nın bir eseri mahiyetindeki dergidir. Bk. Muhammed Harb, "el-Menâr" (Ankara: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2004), 116-118.

14 Reşîd Rıza, Emîr, Şekîb Arslan'ın "*Müslümanların Gerileme Sebepleri*" isimli eserine yazdığı önsözde, eserin Şeyh Muhammed Bisvîni İmran'ın talebi üzerine Şekîb Arslan'ın kaleme aldığı ve *Menâr* dergisinde tefrika halinde yayımlanan yazılarından derlendiğini ifade etmektedir. Muhammed Bisvîni, Reşîd Rıza'ya yazdığı bir mektupta büyük bir edip olarak nitelediği Şekîb Arslan'ın Müslümanların geri kalması hususunda *Menâr* dergisine yazı yazması talebinde bulunmuştur. Bu eser hala önemini korumaktadır. Kendi sağlığında üç defa, 1965 ve 1981'de yeniden yayınlanmıştır. Bk.

Arslan, *Müslümanların Gerileme Sebepleri*, 11-12; L. Cleveland, *Batı'ya Karşı İslam: Emir Şekîb Arslan'ın Mücadelesi*, 199-200.

15 Şekîb Arslan hakkında biyografik bir eser kaleme alan Şerebâsî, eserin yabancı dilde yayın yapması nedeniyle önemine değinmekte ve derginin Efgânî'nin *el-'Urvetü'l-vüskâ çizgisinde yayın yapan bir dergi olduğunu belirtmektedir. Bk. Ahmed eş-Şerebâsî, Şakîb Arslân:-Dâ'iyetü'l-'urûbe ve'l-İslâm (Kahire, ts.), 310-311.*

16 Esasında bu gibi iddialar, nüfuzu olan pek çok etkili isim hakkında gündem olabilecek iddialardır. Arslan'ın maddi olarak desteklenip desteklenmediğini, hangi çevreler tarafından desteklendiğini veya bu gibi iddialarla amaçlananın ne olduğunu tespit edebilmek mümkün olmadığı için bu konuda spekülasyon yürütmek, bilimsel bir tutum da olmayacaktır. Bk. L. Cleveland, *Batı'ya Karşı İslam: Emir Şekîb Arslan'ın Mücadelesi*, 126, 192-193, 279.

17 "İslam Ortak Paydası" kavramı merhum Hasan Onat'ın kullandığı bir ifade olup ilgili yerdeki kullanım ile Şekîb Arslan'ın Müslümanlar arasındaki bütünleştirici yaklaşımına işaret edilmek istenmiştir. İslam dünyasında, bütünleştirici yaklaşımın önündeki engeller ve bu hususta bazı çözüm önerileri için ayrıca bk. Ahmet Bağlıoğlu, "Mezhep Çatışmaları Karşısında Bütünleştirici Yaklaşım ve Çözüm Önerileri", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2023) 220-255.

18 Arslan'ın sömürgecilik eleştirisi, İspanyol engizisyonu imgesine ve onun çağdaş versiyonlarına göndermede bulunuyordu. Arslan'ın beş farklı Avrupa tasavvuru vardır. Yukarıda zikredilen iki tasavvurun dışında üç tasavvuru daha vardır. Bunlardan biri, Endülüs'teki Arap ve İslam hâkimiyeti devrine vurguda bulunan Avrupa'nın İslam geçmişi. Bir diğeri ise Avrupa'yı modernitenin beşiği olarak gördüğü ve bu modernitenin kökeninde erken dönem İslam toplumlarının kaybolan erdemlerini gördüğü Avrupa imajıdır. Beşinci imaj ise Avrupa'yı kültürel yakınlıklar ve dostluklara gebe bir yer olarak tasavvur ettiği Avrupa imajıdır ki bu imajda sömürge karşıtı Avrupa devletlerindeki siyasi figürler ile sömürge devletlerdeki sömürgecilik karşıtı aktivistler arasındaki dostluklara göndermede bulunduğu bir Avrupa tasavvuru söz konusudur. Geniş bilgi için bk. Adal, "Shakib Arslan's Imagining of Europe: The Coloniser, the Inquisitor, the Islamic, the Virtuous, and the Friend", 157-159.

19 Adal, "Shakib Arslan's Imagining of Europe: The Coloniser, the Inquisitor, the Islamic, the Virtuous, and the Friend", 159.

20 Şekîb Arslan, *Osmanlı'da Ayrılık Yanlısı Araplara Sesleniş*, çev. Meryem Solmaz (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2016), 134-135.

Arslan ailesinden emirlere, resmi görevler vermeye başladığı görülmektedir. XIX. yüzyılın son otuz yılında ailenin hâkim ferdi Şekîb Arslan'ın amcası Emîr Mustafa'dır. Dürzî ayını ile değil de Sünnî cenaze merasimi ile gömülen Emîr Mustafa II. Abdülhamit'in sarayında sözü dinlenen bir kimseydi. onumuna yükselmiş, lın en bir kimseydi.. Abdülhamit' ret edilmek istenmiştir. ²¹ Amcasından sonra Arslan, XX. yüzyılın başından itibaren ailenin en üst düzey politikacısı konumuna yükselmiş, Osmanlı siyaseti ile yakından ilgilenmiş ve özellikle Enver, Talat ve Cemal paşalara yakınlık göstermiştir. 1911 sonlarında İtalyanların Trablusgarp'ı (Libya) işgalleri üzerine gizlice Libya'ya gitmiş ve Enver Paşa kumandasındaki Osmanlı ordusuna katılmıştır. Aynı yılın sonlarında İstanbul'a dönen Arslan, Kızılay heyetleri müfettişliğine seçilmiş, 1914'te ise Osmanlı Meclis-i Mebusanı'nda Havran²² temsilcisi olarak görev almıştır. I. Dünya Savaşı'nın ilk iki yılını Suriye'de geçiren Arslan, burada bir taraftan ayrılıkçı Arapları kazanmaya çalışırken diğer taraftan güney cephesinde ordu kumandanı olarak görev yapan Cemal Paşa'ya halkla ilişkilerinde yardımcı olmuştur. 1916 sonlarında İstanbul'a dönen Arslan, 1917 ortalarına kadar Harbiye Nâzırı Enver Paşa ile birlikte çalışmış, aynı yılın sonunda özel bir görevle Almanya'ya gönderilen Şekîb Arslan uzun süre Avrupa'da kalmıştır. ²³

Şekîb Arslan'ın yaşadığı dönem, son derece çalkantılı bir dönemdir. Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılma sürecine denk gelen yaşamı süresince Uzakdoğu, Ortadoğu ve Kuzey Afrika başta olmak üzere İslam dünyası sömürgecilik faaliyetlerinin etkisi altındadır.²⁴ Bu nedenle Şekîb Arslan'ın yazılarında ve siyasal tutumunda emperyalizm karşıtı söylemin hâkim olduğu görülür. Emir Şekîb Arslan, İslam birliği, Arap milliyetçiliği ve sömürgecilik karşıtı duruşu ile Doğu'da ve Batı'da geniş bir ağ oluşturmuştur. Fransızca yayın yapan *La Nation Arabe* dergisinde kullandığı Arap milleti kavramı, onun Arap milliyetçisi olarak etiketlenmesine neden olmuşsa²⁵ da o, İslam birliğini düşünsel siteminin merkezine almıştır. İslamcı-Milliyetçi bir tutuma sahip olan Arslan, Mondros Mütarekesi imzalandıktan uzun bir süre sonrasına kadar Osmanlı'yı yeniden canlandırma arzusunu taşımış ve bu uğurda çeşitli girişimlerde bulunmuştur.²⁶ Bu tavrı nedeniyle ama özellikle de önceki süreçte Cemal Paşa'ya verdiği destek nedeniyle dönemin Arap aydınlarının ihanet suçlamalarına varan eleştirilerine maruz kalmıştır.²⁷

Osmanlıcılık düşüncesinin gerçekleşebilme ihtimali ortadan kalkınca Şekîb Arslan, yeni siyasal hareketlere yönelmiş ancak emperyalizme karşı İslam birliği düşüncesinden vazgeçmemiştir. Şartlar gereğince siyasal yöneliminde bazı revizyonlara gitmek durumunda kaldığı söylenebilir. Önceki süreçte hiçbir şekilde beğenmediği ve sert bir dille eleştirdiği Arap milliyetçiliği düşüncesine ve bu husustaki faaliyetlere yoğunlaşmışsa da onun Arap milliyetçiliğinin merkezinde Arap-İslam birliği kurmaya dönük bir Arap milliyetçiliği hâkim olmuştur. Ancak Şekîb Arslan'ın bu konudaki hedeflerine ulaşabilmesi için Arap milliyetçisi çevrelere kendisini kabul ettirmesi gerekmiştir. Çünkü sözünü ettiğimiz çevrelerde Arslan, Cemal Paşa'nın işbirlikçisi olarak anılmaktaydı.²⁸ Bu algının kırılması için Arslan, kaleme aldığı yazılarda Cemal Paşa'nın hatalarını sıralamakta, bu konuda kendisini ikaz ettiğini belirtmekte ve idam kararlarının önemli bir kısmının herhangi bir hukukî dayanak olmaksızın gerçekleştirildiğini ifade etmektedir.²⁹ Ars-

21 Ailenin prestiji, aile içi ilişkiler ve Osmanlı ile olan bağlar hususunda bk. L. Cleveland, *Batı'ya Karşı İslam: Emir Şekib Arslan'ın Mücadelesi*, 31-37.

22 Havran bölgesi Rift Vadisi, Golan Tepeleri ve Cebel-i Duruz vadilerini de içeren Güneybatı Suriye'de volkanik bir platodur. 1516 yılından 1918'e kadar yaklaşık dört yüzyıl Şam'a bağlı bir idarî birim olarak Osmanlı yönetiminde kalmıştır. Bu dönemde Havran'ın dikkat çekici özelliklerinin başında, Şam'ın tahıl ihtiyacını karşılamasının yanında bedevilerin ve Dürzîler'in giderek güçlendiği bir yer halini alması gelir. Ş. Tufan Buzpınar, "Havran", *TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1997)*, 16/539-540.

23 Emîr Şekîb Arslan, *Ölüme Giden Yolda Üç Osmanlı*, çev. Aziz Akpınarlı (İstanbul: Çatı Kitapları, 2005), 186.

24 Örneğin 1830'da Cezayir, 1881'de Tunus, 1912'de Fas, Fransız Kuzey Afrika İmparatorluğu'na dâhil edilmiş; 1911'de İtalya, Trablus'u işgal etmiştir. İngiltere 1883-1922 yılları arasında Mısır'ı sömürge olarak kullanmıştır. Söz konusu dönemde Asya ve Afrika topraklarındaki Müslümanlar yoğun olarak sömürge yönetimlerinde yaşamış ve çeşitli asimilasyon politikalarına maruz kalmıştır. Geniş bilgi için bk. William L. Cleveland, *Modern Ortadoğu Tarihi*, çev. Mehmet Harmancı (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2004), 117-118, 217-220.

25 Raja Adal, "Constructing Transnational Islam: the East-West network of Shakib Arslan", *Intellectuals in the Modern Islamic World*, ed. Stéphane A. Dudoignon vd. (Taylor & Francis e-Library: Routledge, 2006), 204.

26 Şekîb Arslan, Osmanlıcılık düşüncesinde yalnız değildir. İttihat ve Terakki'nin ana kadrosu İtilaf devletlerinin işgalinden sonra Berlin'de bir araya gelmiş ve devleti tekrar ele geçirmek için yemin etmişlerdir. Arslan'ın itibardan düşmüş olan İTF ile bu davayı üstlenmeyi düşünmüş olmasını ise anti-emperyalist çerçevedeki İslami uyanış düşüncesine olan sadakati ile açıklamak mümkündür. Detaylı bilgi için bk. L. Cleveland, *Batı'ya Karşı İslam: Emir Şekib Arslan'ın Mücadelesi*, 85-88.

27 Şekîb Arslan, İttihat ve Terakki'nin Suriye vilayetlerinin valiliğine ve Şam'daki Dördüncü Ordu'nun komutanlığına atadığı Cemal Paşa'nın bölgedeki politikalarının destekçisi olmaktan, Cemal Paşa rejiminin hizmetkârı olmaya varıncaya kadar çeşitli suçlamalara maruz kalmıştır. Özellikle Cemal Paşa nezdinde adem-i merkeziyetçilik fikrinin savunuculuğunu yapan bazı Arap milliyetçilerinin affedilmesine arabuluculuk yapması ve gizli Arap cemiyetlerinden olan *el-Fetat*'ın bazı üyelerinin idam edilmesi ancak aynı cemiyete üye olan ve tutuklamalar esnasında adı geçen kardeşi Adil'in bu süreçte herhangi bir zarar görmemesi vb. olaylar nedeniyle ihanet ile suçlanmıştır. Ancak Arslan bu suçlamaları kabul etmemiştir. İddiasına göre ölüm cezaları hususunda Paşa'dan kendi hayatı ile ilgili tehdit alınmaya kadar onunla cedelleşmiştir. Geniş bilgi için bk. L. Cleveland, *Batı'ya Karşı İslam: Emir Şekib Arslan'ın Mücadelesi*, 69-80.

28 L. Cleveland, *Batı'ya Karşı İslam: Emir Şekib Arslan'ın Mücadelesi*, 91.

29 Arslan, Cemal Paşa'nın Suriye'deki eylemlerine en sert tepkiyi Said Halim Paşa'nın verdiği Enver ve Talat Paşa'nın ise sessiz kaldığını

lan, her ne kadar dönemin konjonktürü gereği Pan-İslamizm politikasından Pan-Arabizm politikasına geçiş yapmışsa da o, her zaman İslamcılığı, Arap milliyetçiliğinin önünde tutmuştur. İlerleyen bölümlerde kendisinin Müslümanların geri kalması hususundaki görüşleri ve İslam birliği düşüncesi incelenecektir.

1. Şekîb Arslan'a Göre Müslümanların Geri Kalma Nedenleri

İslam dünyası 18. ve 19. yüzyıldan itibaren Batı ülkelerinin işgali ile karşılaşmış; askeri alandaki işgal ve sömürgeleştirmelere din ve kültürel değerlere yönelik eleştiri ve meydan okumalar eşlik etmiştir. Batılı bilim çevrelerinde İslam dünyasının geri kalmasının nedeni, dinî kabuller olarak görülmüştür. Bu süreçte İslam, fethettiği ülkeleri, insan kafasının rasyonel gelişmesine elverişsiz bir saha haline getirmekle itham edilmiştir. Müslüman önderler, İslam dünyasını ve kültürünü savunmak amacıyla bu eleştiri ve suçlamalara cevap vermişlerdir. Bu hususta İslam ile bilimin çelişmediği, İslam'ın yeniliğe açık bir din olduğu ve siyasetin İslam'ın özüne dâhil olduğu gibi fikirleri öne çıkarmışlardır.³⁰ Böylece İslamî öze dönerek tüm devlet kurumlarını ve hayatın her alanını yeniden yapılandırmayı esas alan İslamcılık akımı doğmuştur. Şekîb Arslan, yukarıda sözü edilen süreçlere şahit olmuş ve İslam dünyasının sömürge olmaktan kurtulması için siyasal sahada mücadele yürütmüştür. O, Müslümanların kendi dinî ve kültürel değerlerini merkeze alarak modernize olması gerektiğini savunmuştur.

Şekîb Arslan, Müslümanların geri kalmasının ve zayıflıklarının herhangi bir coğrafi bölgeye özgü olmadığı; Doğu ve Batı'daki tüm Müslümanları kapsadığı düşüncesindedir. Ona göre Müslümanların geri kalmışlıklarının ve zayıflıklarının derecesi ise birbirinden farklıdır; bazıları fazla derin, bazıları ise yüzeyseldir. İslam dünyasında uyanışa dair güçlü bir akım başlamıştır ancak bu uyanış Müslümanları Avrupa, Amerika veya Japonların seviyesine çıkaracak dereceye ulaşabilmiş değildir.³¹

Günümüz Müslümanlarının geri kalma sebeplerinin sağlıklı bir değerlendirmeye tabi tutulabilmesi için önceki Müslümanların ilerleme sebeplerine bakılması gerekir. Bu sebepler ise esasen İslam dininin ilkelerinden kaynaklanmaktadır. İslam'ın ilkelerini benimseyenler ıskallıktan medeniyete, katı kalplilikten merhamete, putperestlikten tek tanrı inancına geçtiler. Şekîb Arslan bu durumu, eski ruhların yenileri ile değiştirilmesi olarak niteler. Bu değişim, kuvveti, şerefi, bilgiyi ve serveti beraberinde getirmiştir. Araplar, kültür ve medeniyetleri bakımından en kadim medeniyetlerden biri olmakla beraber onların diğer milletlere üstünlük sağlamalarını temin eden unsur, İslamiyet olmuştur.³² Ancak Müslümanlar, kendilerindeki iyi hali değiştirdikleri için Allah da onların şeref ve üstünlüklerini zillet ve düşkünlüğe çevirmiştir.³³ Bu nedenle Müslümanlar Allah'ın yardımından mahrum kalmışlardır. Çünkü Allah'ın yardım vaadinde bulunacağını belirttiği Müslümanlar³⁴ sorumluluklarını yerine getirip fedakârlıkta bulunanlardır.³⁵

Şekîb Arslan'ın fikirlerinde ilk nesillerin İslam anlayışı ve yaşamını yücelten bir söylemin hâkim olduğu söylenebilir. O, modern zaman Müslümanları ile ilk nesillerin İslam'ı yaşama biçimlerini ve fedakârlıklarını kıyaslamaktadır. “Allah'ın canlarını ve mallarını karşılığında cennet olmak üzere satın aldığı Müslümanlar”, ölümünden korkmayan, şe-

belirtir. Konu ile ilgili süreçlere ve kendisinin bu konu hakkındaki tavrı ile ilgili detaylara dair bk. Arslan, *Sîre zâtiyye*, 125-127; *Emîr Şekîb Arslan, Sürgünde Üç Ölümler*, çev. Aziz Akpınarlı (İstanbul: Çatı Kitapları, 2005), 79-83; *Emîr Şekîb Arslan, Bir Aydının Gözüyle Osmanlı Tarihi ve I. Dünya Savaşı Anıları*, çev. Selda Meydan - Ahmet Meydan (İstanbul: Çatı Kitapları, 2005), 409-410.

30 İslam ile siyaset arasındaki ilişki bazı klasik İslam bilginleri ve modern İslamcılar tarafından ontolojik bir ilişki olarak tasavvur edilmiştir. Ancak İslam'ın siyasal bir hareket olarak kabul edilişi, yakın tarihe dayanmaktadır. Bk. Nazım Maviş, “İslam'ın Siyasallaşmasına Yol Açan Gelişmeler”, *Turkish Studies - Social Sciences* 15/4 (ts.), 2269-2270; *Düccane Cündioğlu*, “Ernest Renan ve 'Reddiyeler' Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı”, *Divan: Dini Araştırmalar* 2 (1996), 5.

31 Bk. Arslan, *Müslümanların Gerileme Sebepleri*, 16-17, 108; L. Cleveland, *Modern Ortadoğu Tarihi*, 141-142.

32 Müslümanlar, yarım asır gibi kısa bir sürede dünyanın yarısını fethetmişlerdir. Hz. Osman'ın hilafetinin son devresinde ve Hz. Ali döneminde Müslümanlar arasında ilk fitne olayları zuhur etmemiş olsaydı dünya fethi tamamlanacaktı. Bu fetihler, tarihçileri, mütefekkirleri ve Napolyon Bonaparte gibi büyük fatihleri şaşkına çevirmiştir. Şekîb Arslan'a göre Araplar, Arap yarımadasından bir ellerinde Kur'an diğer ellerinde ise kılıçla çıkarak dünyanın hâkimi konumuna yükselmişlerdir. İslam'dan önce Arapların gerçek manada istiklallerinden söz etmek mümkün değildir. Nitekim tarihsel süreçte Araplar, İranlıların, Yemenlilerin ve Romalıların egemenliğine girmişlerdir. Arslan, Arapları, İslam'ın yücelttiğini kabul etmekle beraber milliyetçi bir tutuma sahiptir. Örneğin o, bu konu hakkındaki fikirlerini beyan ederken yazıyı bulanların Araplar olduğunu dile getirmekte; Fenikelilerin yazıyı bulduğu kabul edilse bile onların da Samî ve Arap milletinden olduklarını savunarak düşüncesini temellendirmeye çalışmaktadır. Arapların gerilemesi ile beraber onlara tabi olan (onların öğrencileri olan) diğer Müslümanların da gerilediğine dair ifadeleri de milliyetçi tutumunu yansıtmaktadır. Arslan, *Müslümanların Gerileme Sebepleri*, 18-20. *Benzer değerlendirmeler hususunda ayrıca bk. Haddad*, “The Ideas of Amir Shakib Arslan: Before and After the Collapse of the Ottoman Empire”, 102.

33 Bu konuda şu ayete referansta bulunmaktadır. “...Muhakkak ki bir Allah, bir topluma verdiği nimeti, onlar, kendilerindeki iyi hali fenalığa çevirmedikçe bozmaz...” Enfâl 8/53.

34 “...Mü'minlere yardım etmek üzerimize haktır.” Rum 30/47.

35 Arslan, *Müslümanların Gerileme Sebepleri*, 20-21.

hadeti arzulayan, malının tamamını veya tamamına yakını harcayan kimselerdi. Şimdiki Müslümanlar ise ölümden korkup kaçmakta, mal biriktirmekte ve malını Allah yolunda harcamak istememektedir. Dolayısıyla Müslümanların gerilemesinde en etkili olan sebeplerden biri korkaklıklarıdır. Hâlbuki önceki Müslümanlar yiğitlikleri ve ölümü hiçe saymaları ile bilinmekteydiler³⁶

Şekîb Arslan, fedakârlık üzerinde önemle durmakta; Batılı ülkelerin özgürlüklerinin maliyetine dair ayrıntılı bilgiler vermekte ve Müslüman halkların aynı fedakârlığı göstermediğini belirtmektedir. Müslüman milletler, fedakârlıkta bulunmadan, mal ve can kaybı gerektirmeyen namaz ve oruç gibi ibadetleri yerine getirip dua ederek Allah'tan yardım talebinde bulunmaktadırlar.³⁷ Arslan, kalkınma ve ilerlemenin çalışma ve fedakârlıktan geçtiği; inanan ancak tembellik edenlere Allah'ın yardım etmeyeceği görüşündedir. O, Müslümanların fedakârlık ve dayanışma konusundaki zafiyetlerini Filistin üzerinden örneklendirmektedir: “*Araplar ile Yahudiler arasında cereyan eden savaşlardan sonra dünya Yahudileri, Filistin Yahudilerine yardımda bulundu. İslam âleminde Filistin Araplarına yapılan yardım, Yahudilerin yaptığı yardımın ancak yüzde birine tekabül etmekteydi.*” Arslan, Müslümanların dayanışma konusundaki bu başarısızlıklarının gerekçesi olamayacağını düşünmektedir. Ona göre Yahudilerin servetlerinin çok olduğuna dair söylemler, birer bahanedir. Arslan, Müslümanların da sayılarının fazla olduğunu ve güçleri nispetinde yardımda bulunmaları durumunda Yahudilerin yapmış olduğu yardım miktarını rahatlıkla aşabileceklerini, verdiği bazı örneklerle somutlaştırmaya çalışmıştır.³⁸

Şekîb Arslan'a göre Müslümanların gerilemesi, sömürgeleştirilmesi ve sömürge olmaktan kurtulamaması Müslümanların birbirlerine karşı sadakatsizliği ile de ilgilidir. İslam toplumlarında özellikle yetkili bazı kimseler Batılılar ile işbirliği halinde olup bazı menfaatler karşılığında Müslümanlara ihanet etmektedirler. Bu kimseler arasında namazlı, oruçlu, dilinden zikir düşmeyen dindar kişiler de vardır. Ayrıca sanıldığı gibi düşmanlara destek verenler, cahil halk kesimi ile sınırlı değildir. Üst düzey yöneticilerden menfaatlerini yitirme kaygısı ile sömürgecilere sadakat gösterenler de bulunmaktadır. Arslan, bu konu hakkındaki görüşlerini dile getirirken İbn Suud'a atıfta bulunmakta ve onun konu hakkındaki görüşlerini dile getirmektedir. İbn Suud, kendisinden işgalci Fransız ve İngilizlere karşı savaşması istendiğinde şu şekilde cevap vermiştir:

“*İşin aslına bakılırsa İngilizler ile Fransızlar mazurdurlar. Çünkü onlarla aramızda ne din ne dil ne milliyet ne de çıkar birliğimiz vardır. Fakat hiç kimsenin mazur sayılamayacağı musibet şudur ki Müslümanlar birbirlerinin düşmanı kesilmişlerdir. Ben yabancılardan değil Müslümanlardan korkarım. Eğer İngilizlerle savaşsam karşıma başkalarını değil Müslüman askerlerini çıkarırlar.*”³⁹

Müslümanların gerilemesinin en önemli sebeplerini cehalet, selefi başarıya ulaştıran kararlılığın yitirilmesi ve ahlak bozukluğu olarak gören Arslan'a göre ahlak, eğitim-öğretimden daha önemlidir. Çünkü milletleri var eden ahlaklarıdır. Özellikle idarecilerin ahlaki bozukluğu Müslümanların gerilemesi üzerinde çok büyük bir paya sahiptir. Bu tarz yöneticilerin tutunmasında ise ulema sınıfının etkisi söz konusudur. Oysa İslam dini gerçek âlimlere, idarecilere doğru yolu gösterme vazifesini vermiştir. Arslan'a göre geçmişte âlimler bu vazifeyi layıkıyla yerine getirmekte idiler. Şimdiyse ilmi geçim vasıtası kılan, idarecilerin yanlış ve haksız uygulamalarına cevaz veren, dinin hudutlarını çiğnemelerini idarecilere mübah kılan yeni âlimler türemiştir.⁴⁰ Diğer pek çok hususta olduğu gibi çağdaşı olan âlimler ile geçmiş âlimlerin tutumlarını kıyaslarken de Arslan'ın geçmişi idealize edici tutumu açığa çıkmaktadır. Her ne kadar selef içerisinde Arslan'ın tasvir ettiği ulema örneklerine rastlansa da tarihsel süreçte ulema sınıfının devlet yöneticileri üzerindeki etkisi tartışmalı bir konudur. Nitekim Emeviler devrinden itibaren resmi devlet görevlilerinin, devletin politikalarından ve yöneticilerin isteklerinden bağımsız hareket edebildiklerini söylemek güçtür. Bazı yeni

36 Ona göre öncekilerin yaptığı fedakârlıkları yapmadan onlara vaat edilen mükâfatlara göz dikmek, Allah'ın peygamberine ettiği va'de, akla, mantığa ve şeriatın güttüğü gayeye aykırıdır. Arslan, *Müslümanların Gerileme Sebepleri*, 21-24, 56. Ayrıca bk. L. Cleveland, *Batı'ya Karşı İslam: Emir Şekib Arslan'ın Mücadelesi*, 200-202.

37 Birinci Dünya Savaşı'nda yaklaşık olarak Almanlar iki milyon, Fransızlar bir buçuk milyon; İngilizler altı yüz bin, İtalyanlar dört yüz altmış bin ölü, Türkler sadece Çanakkale'de iki yüz bin şehit verdiler. Mali külfet bilançosu ise şöyledir: İngiltere yedi milyar altın, Almanya üç milyar, Fransa iki milyar kadar, İtalya beş yüz milyon... Arslan, konu ile ilgili verdiği bilgileri takiben hangi Müslüman milletin Hristiyan ülkelerin yaptığı gibi vatan ve milletleri uğruna böylesi kayıplar vermeyi göze alabileceğini sorar. Bk. Arslan, *Müslümanların Gerileme Sebepleri*, 22-25.

38 Arslan, kendi dönemindeki nüfus oranlarını kıyaslayarak Yahudilerin yirmi milyon, Müslümanların ise dört yüz milyon olduğu bilgisini vermektedir. Bu nüfus oranlarına göre Müslümanların birer kuruş vermesi durumunda dahi- ki ne kadar fakir olsa da herkesin buna gücü yetmektedir- Müslümanların yapmış olacağı yardım, Yahudilerin yaptığı yardımın üç buçuk katına ulaşmaktadır. Ayrıca Araplar, küçük menfaatler için tesirli bir silah olan boykotu sürdüremediler. Hâlbuki Yahudiler ile alış veriştiren doğacak zarar, küçük menfaatlerin getireceği karın bin misli olacaktır. Maalesef Araplar bunu unuttular. Bk. Arslan, *Müslümanların Gerileme Sebepleri*, 28-30.

39 Arslan, *Müslümanların Gerileme Sebepleri*, 37-45.

40 Şekîb Arslan önceki âlimlerin günümüzdeki parlamento işlevini yürüttüklerini, padişahların yanlış adımlar atmalarını önlediklerini savunmaktadır. Dünya zevklerine itibar etmeyen ulema sınıfı, yöneticilerin memnuniyeti veya gazabı ile ilgilenmez bilakis sultanlar onlardan korkarlardı. Çünkü ulemanın halk üzerindeki etkisini ve halkın onlara itaat edeceğini bilirlerdi Bk. Arslan, *Müslümanların Gerileme Sebepleri*, 54-56.

araştırmalarda, bu konu teorik ve pratik boyutları ile tahlile tabi tutulmakta ve teori ile pratiğin uyumsuzluğuna dikkat çekilmekteyse de⁴¹ Arslan'ın bu konuya yaklaşımını içinde bulunduğu şartlara göre değerlendirmek gerekmektedir. Evvela Arslan, bir ilim ve fikir adamından ziyade edebiyatçı-şair ve siyasî-aktivist bir kişiliktir. Ayrıca görüşleri, derinlikli fikrî tahlillerden ziyade Müslümanların içinde bulunduğu olumsuz koşullardan onları çıkaracak bir motivasyon oluşturmaya yönelik çözüm arayışlarıdır.

Arslan'ın konu hakkındaki fikirlerinde manevî değerleri ön plana çıkardığı; tüm bilimsel ve teknik ilerlemeleri bu değerlere bağladığı görülür. Müslümanların Batılılar karşısında yenilgiye uğramasının teknik üstünlük ile ilgili olduğuna dair gerekçeleri eleştiren Arslan, insanlarda kararlılık ve vatan sevgisini inşa eden unsurun askeri üstünlük olmadığı; aksine vatan sevgisi ve kararlılığın savaş teknolojisinin gelişmesini ve askeri üstünlüğü sağladığı görüşündedir. Teknik üstünlüğün bilgi ile ilgili olduğu, bilginin ise Müslümanlarda olmadığına dair gerekçeleri de mazeret olarak gören Arslan'a göre düşüncenin gelişmesi ve bilgi üretimi azme ve iradeye bağlıdır.⁴² Örneğin Japonlar 1868 yılına kadar diğer Doğu toplumları gibiydiler. İlerleme azmi ile birlikte elli sene içerisinde Avrupa'nın ilmini ve sanatını öğrenerek onların seviyesini yakaladılar. Ayrıca kendi geleneklerinden ve inançlarından da taviz vermeden ilerlemenin mümkün olduğunu gösterdiler.⁴³ Arslan'a göre bir İslam devleti, silahlanmak isterse silahları hızlıca temin edebilir. Ama Müslümanlar para harcamak istemiyorlar, mali fedakârlıkta düşmanlarından geride kalıyorlar. Sırf dua edip evliyadan yardım istemekle başarılı olabileceklerini sanıyorlar. Yeni üretilen silahlardan mahrum ve o silahların kullanılabilmesi için gerekli olan bilgiye sahip olmayan Müslümanlar Frenklerle her karşılaştıklarında mağlup oluyorlar. Bu durum, uzun süre devam ettiği için Müslümanlar hâlihazırda kendilerine olan güvenlerini yitirip ümitsizliğe kapılmışlardır. Bu sorunu aşmanın yolu, İslamî değerlere göre yaşamak ve İslam dünyasının topyekün bir araya gelerek sömürgecilerin işgallerinin durdurulmasından geçmektedir.⁴⁴

Arslan'a göre Müslümanların çöküş sebeplerinin en önemlilerinden biri de faydalı veya zararlı oluşuna bakmaksızın her eskiyi ortadan kaldırmak isteyenler ile en ufak yeniliğe bile direnç gösterenlerdir. Arslan bu iki zümreyi, tutucular ve inkârcılar olarak vasıflandırmaktadır. İnkârcılar; Müslümanları ve diğer Şarklıları Batılılaştırmakta, onları benlik ve şahsiyetlerinden çıkarmakta ve onlara mazilerini inkâr ettirmektedir. Tutucular ise kâfirlere uymayı küfür kabul etmekte, yeni öğretim düzenini, kâfirlerin ortaya koymuş olduğu bir şey olarak görüp en ufak bir tadilata bile rıza göstermemektedirler.⁴⁵ Bu iki gruptan inkârcılar kötü niyetle böylesi bir tavır sergilerken; tutucular, bilmediklerinden ve taassuplarından bu şekilde davranmaktadırlar. Ancak niyetleri kötü olmasa da düşmanların eline koz verenler tutuculardır. Çünkü davranışları ile İslam âleminin geri kalmasının nedeninin İslam olduğuna dair iddialara meşruiyet kazandıranlar onlardır. Bu düşüncüyü taşıyan kimseler, İslam dinini sadece ahiret dini olarak kabul ederler, dünyayı mamur hale getirmeye çalışmazlar; kâfir ilmi diyerek modern ilimlere kapıları kapatır ve sadece dini ilimler ile uğraşırlar. Böyle davranan tutucu Müslümanlar, milletlerine zarar verip onların geri kalmalarına neden olmaktadır. Düşmana muhtaç hale gelince de sorumluluğu kader ve kazaya yüklemektedirler. Arslan'a göre bu tutum, tembellerin tutumu olup bu yaklaşım, Müslümanlar arasında bir derviş takımının peyda olmasına neden olmuştur. Bu kimseleri vücudun felçli azalarına benzeten Arslan'a göre bu kimseler, Avrupalıların İslam ve Müslümanlara yönelik olumsuz düşünceler edinmelerine neden olmuştur.⁴⁶ İslam'ın özünde böyle bir düşünce olmadığını ispatlama ve cebrî kader anlayışını tenkit etme gayesi ile Arslan, çeşitli ayetleri delil olarak kullanmaktadır.⁴⁷

Şekîb Arslan'ın Müslümanların geri kalmalarına yönelik tahlillerinin derinlikli analizler olduğunu söyleyebilmek güçtür. Konu hakkındaki fikirlerini serdederken dinî mirası ve geleneği eleştirel bir gözle ele almaktan ziyade geleceği yücelten bir yaklaşım içerisindedir. Müslümanların gerileme sebeplerini vaazkâr bir üslup ile ele alması, konuya

41 Müslümanların tarihi tecrübeleri de bu yargının teorik bir çerçeveye hapsedildiğine dair pek çok örnekle doludur. Örneğin hükümdarın, Allah'ın hukukuna aykırı buyruk vermesi durumunda tebaanın itaat etme yükümlülüğünün ortadan kalktığı ve hatta itaat etmemenin bir görev haline geldiğine dair yaygın kabulün işlevselliğinin bulunmamaktadır. Bu hakkın veya görevin hangi noktada vücut bulacağı ve bunun hayata nasıl aktarılacağına kimlerin karar vereceği, İslam siyasal düşüncesinin en temel sorunlarından birini teşkil etmektedir. Bk. Bernard Lewis, *İslam'ın Siyasal Söylemi* (Ankara: Kronik Kitap, 2021), 131.

42 Emir Şekîb Arslan, *el-İrîsâmâtü'l-litâfî hatîri'l-hac ilâ akdesi'l-metâf, thk. Muhammed Reşid Rızâ (Kahire: Müessesü Hindâvî, 2012), 67; Arslan, Müslümanların Gerileme Sebepleri, 58-59.*

43 Arslan, *Müslümanların Gerileme Sebepleri, 58-59.*

44 Arslan, *Müslümanların Gerileme Sebepleri, 59-60; Ömer Aslan, "Emir Şekib Arslan'ın Kişiliği Işığında İttihat ve Terakki'nin İslamcı Siyaseti", Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi 1/2 (2019), 263-265.*

45 Bk. Arslan, *Müslümanların Gerileme Sebepleri, 69-82; L. Cleveland, Batı'ya Karşı İslam: Emir Şekib Arslan'ın Mücadelesi, 202.*

46 İslam toplumundaki tutucular her ne kadar İslam'a dair olumsuz algı oluşmasında etkili olmuşlarsa da Batılılar bu konuda tarafgirlerdir. Çünkü kaza ve kader konusunda İncil'de de pek çok ayet vardı. Avrupalılar İncil'i okur. Onu takdis eder ve prensipleri ile övünürler. Bunun yanında gece gündüz çalışır, kazanç peşinde koşar ve kaderi inkâr ederler. Bk. Arslan, *Müslümanların Gerileme Sebepleri, 89-90,*

47 Arslan, *Müslümanların Gerileme Sebepleri, 83-91, 109.*

yaklaşım biçimi ve fikirleri dikkate alındığında kendisinin selefi tutuma sahip bir ıslahatçı olduğu söylenebilir.⁴⁸ Ayrıca o, bir ilahiyatçı olmadığından İslam düşünce geleneğini tahlil edebilecek bir formasyona da sahip değildir. Bu durum, içinde yetiştiği ortam ve şartlar ile birleştiğinde Arslan'ın İslam dünyasının problemlerine dair İslamcı düşünürlerin kabullerini benimsemesini beraberinde getirmiştir. O, İslam'ı veya İslamî geleneği tenkide tabi tutmak yerine, İslam'ın Müslümanların ihtiyacı olan her şeye sahip olduğunu savunmuştur. Sorun, Müslümanların inançlarının gereğine göre davranmamalarından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Arslan'ın söylemine, inançlarının gereğini yerine getirmiş olan geçmiş nesillerin yaşamı ile devrinin Müslümanlarının yaşamlarının mukayesesi hâkimdir. Ancak mevzu bahis mukayesenin geçmişe dair ciddi bir bilgi birikimi ile yapıldığı da söylenemez. O, geçmişe spesifik örnekler eşliğinde değerlendirmemekte, bu hususta genelleyici ifadeler kullanmaktadır.

2. Şekîb Arslan'ın Çözüm Önerileri

Arslan'a göre Müslümanların en acil ihtiyacı bağımsızlıklarını kazanmalarıdır. Fakat hakiki özgürlük için sömürgeciliğin sona erdirilmesinden daha fazlası gereklidir. Nihai hedef, Araplığın ve İslam'ın özgün değerlerinin korunmasıdır.⁴⁹ Kültürel meselelerde müdahaleye hiç taviz vermeyen Şekîb Arslan, Müslüman dünyanın ileri derecede teknik hünerleri edinmeye olan ihtiyacını ise kabul etmiştir. Özellikle yazılarında mikroskopi, kimya ve izafiyet teorisinden söz etmesi, fen bilimlerine ilgili olduğunu göstermektedir. O, Müslümanların Avrupa'da tahsil görerek bu konularda bilgi edinmelerini ve Avrupa dillerini öğrenmelerini zaruri görür. Ancak dikkat edilmesi gereken bir husus vardır. O da akültürasyona uğramamaktır. *"Kendimiz kalırken modernize olmak zorundayız."* demekle aynı anda hem kültürel açıdan korumacı hem de ilerici idealist bir portre çizmektedir.⁵⁰

Müslümanların aşması gereken en büyük sorunları ise ümitsizlikleridir. Avrupalıların üstünlüğü düşüncesi, her mukavemetin boş görülmesine ve Müslümanların ümitsizliğe kapılmasına neden olmuş ve Avrupalılar, Müslümanların içine düştüğü bu ümitsizlikten yararlanmışlardır.⁵¹

Şekîb Arslan, ilerlemenin ölçüsünün kemiyet ile değil keyfiyet ile ilgili olduğu fikrindedir. Çünkü Müslümanlar hiçbir zaman olmadıkları kadar kalabalık bir nüfusa sahiptirler. Ancak niceliksel üstünlüğe niteliksel üstünlük eşlik etmemektedir. Bu durumun nedeni ise mücadele etmemek ve rehavete kapılmaktır. Konu ile ilgili fikirlerini şu hadis rivayetine dayandırmaktadır:

*"Yakında oburların yemek kaplarının üzerine üşüştikleri gibi diğer milletler de sizin üzerinize atılırlar. Biri 'O gün biz az mı olacağız?' dedi. Rasulullah şöyle buyurdu: 'Bilakis sayıca çok olacaksınız. Fakat selinti gibi olacaksınız. Allah düşmanlarınızın kalbinden korkuyu söküp alacak, sizin kalbinize de vehn salacak.' Biri 'Vehn nedir ya Rasulallah?' dedi. Vehn, dünyayı sevmek, ölümden hoşlanmamaktır.' buyurdu"*⁵²

İlerlemek için nelerin alınıp nelerin alınmayacağı ölçüsünü belirleyecek olan ise siyasî hükümlerdir. İslam nizamının bekası, maziye bağrına basmakla beraber geleceğin icaplarını da gözetip gerekli ayarlamaları yapan güçlü ve bağımsız bir hükümdara bağlıdır. Bu nedenle Arslan, Müslümanlar arasındaki birlik ve beraberliğin bozulmaması için öncelikle II. Abdülhamit'i desteklemiştir⁵³ daha sonra İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin yanında yer almıştır. Osmanlı Devleti'nin yıkılması üzerine Türk-Arap birliğine bağlı bir İslam hilafeti kurma idealini gerçekleştirme umudunu yitiren Arslan, yeni arayışlar içerisine girmiştir. Bu devrede hedef küçültmek zorunda kalmış ve Arap birliği düşüncesi için çalışarak bu uğurda uzun yıllar mücadele etmiştir. Karizmatik kişilikli bir İslam halifesi özlemini söz konusu süreçteki arayışlarında görmek mümkündür. İslamî nizam ve yenilenme için gerekli olan itici gücü, siyasî bir gücün varlığına hasretmesi nedeniyle fikrî manada hocası Abduh'tan çok Efgâni'nin fikirlerine yaklaştığı söylenebilir. Özellikle siyasî

48 Bazı önemli ıslahatçıların fikirlerine dair bk. Ömer Faruk Teber, "Seyyid Kutup (1906-1966)", *XIX. Yüzyıldan Günümüze İslam Düşünürleri*, ed. Kemal Sözen - Sabri Yılmaz (İstanbul: Divan Kitap, 2023), 135-147; Ali Kürşat Turgut, "Tunuslu Hayreddin Paşa (1822-1890)", *XIX. Yüzyıldan Günümüze İslam Düşünürleri*, ed. Kemal Sözen - Sabri Yılmaz (İstanbul: Divan Kitap, 2023), 429-441.

49 Mussolini, Jouvenel ve Milletler Cemiyeti Daimi Manda Komisyonu Başkanı Marquis Tehodoli gibi pek çok önemli kişi ile Libya ve Suriye'nin özgürlüğüne yönelik görüşmelerde bulunmuş. La Nation Arap dergisinde kaleme aldığı yazılarda İtalya, Fransa, İngiltere gibi sömürge devletlerinin uygulamalarını sert bir dille eleştirmiştir. Adal, "Shakib Arslan's Imagining of Europe: The Coloniser, the Inquisitor, the Islamic, the Virtuous, and the Friend", 159-164.

50 Yazara göre Arslan bu tavrı ile geleneği koruyarak modernleşmeyi hedefleyenlerin yaşadığı ikilemi yaşamıştır. Bk. L. Cleveland, *Batu'ya Karşı İslam: Emir Şekib Arslan'ın Mücadelesi*, 215-216.

51 Arslan, *Müslümanların Gerileme Sebepleri*, 57-58.

52 Şekîb Arslan, bu rivayeti kendisine Faslı Şeyh Muhammed b. Ca'fer el-Kettâni'nin rivayet ettiğini ve hadisin muhtelif kaynaklarda da yer aldığı bilgisini vermektedir. Bk. Arslan, *Müslümanların Gerileme Sebepleri*, 63-64.

53 Arslan'ın Abdülhamit'e yönelik övgülerinin yer aldığı şiirler için bk. Muhammed Yasir İnce, *Şekîb Arslan'ın Hayatı, Eserleri ve Divanındaki Methiyeler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 38-56.

aktivist kişiliği ile Efgânî'nin tutumunu sürdüren Arslan'ın, Batı tehdidine karşı koymaya yönelik ürettiği çözümlerde de Efgânî'den etkilenmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim Efgânî, gerek maddi gerekse manevî anlamda sömürgecileri kovacak güce ulaşmanın yolunun körü körüne taklit olmadığına; öz kaynaklara dayalı ancak İslam'ı yeniden ele alan bir yorumlama faaliyetinin zaruretine işaret etmekteydi.⁵⁴ Arslan'ın eserlerinde de bu vurgu ön plana çıkmaktadır. Ancak Arslan, bir teorisyenden ziyade, bir siyaset adamıdır. Müslümanların gerileyişi husundaki çözüm önerilerinde teorik manada yeni fikirler üretmemişse de yabancı tahakkümüne karşı koyma sürecinde İslam dünyasındaki hareketleri organize etmede ve uluslararası komisyonlardaki faaliyetlerinde oldukça başarılı olmuştur.

3. Şekîb Arslan'ın İslam Birliği Düşüncesi

Batı'nın emperyalist siyaseti Müslümanlar arasında birlik fikrini doğurmuş ve dini şuurun siyasi şuur şekline dönüşmesini sağlamıştır. Eskiden İslam terimi yalnızca din ve ibadet manasına gelmekte iken XIX. yüzyılın son çeyreğinde birçok değişimin etkisi ile İslam terimi sosyal, ekonomik, siyasi ve kültürel alanları kapsayacak kadar genişleyerek, aynı kültürü ve değerleri paylaşan insanlar arasında ortak bir ideoloji haline gelmiştir. İslam bir ideoloji olurken, ümmet de millete dönüşerek bu ideolojiyi kabullenmiştir. Pan-İslamizm adı verilen İslamcılık cereyanı, yeni siyasi bir ideoloji olarak, geleneksel Osmanlı Devleti'ni milli bir İslam-Osmanlı Devleti haline getirerek bir süre daha varlığını devamını sağlamıştır.⁵⁵

Şekîb Arslan da yukarıda sözü edilen süreçte İslam birliği düşüncesini savunan önemli isimlerden olmuştur. Bu nedenle Arslan, Osmanlı devletinin yıkılmasına ve yerine millî devletlerin kurulması fikrine şiddetle karşı çıkmıştır. Ona göre İslam kardeşliği, her coğrafyadan Müslümanı Osmanlı'ya bağlamaktadır.⁵⁶ O, Osmanlı hilafetinin etrafında bir İslam dayanışması oluşturulması gerektiğini savunmuş; bunun, hilafet makamını güçlendirmek ve İslam mirasına sahip çıkmakla gerçekleşeceğini düşünmüştür. Bu nedenle I. Dünya Savaşı'nda Arapların Osmanlı'dan ayrılmasına karşı çıkmıştır.⁵⁷ Ona göre Osmanlı'dan kopmak, İslam topraklarını emperyal amaçlarla ele geçirmeye çalışan Batılılara hizmet etmek anlamına gelmektedir. Bundan ötürü Arslan, Arap âleminin içinde bulunduğu ahvali bilen birinin Osmanlılık yerine Arapçılık düşüncesine sarılmasını şiddetle eleştirmiştir.⁵⁸ Arslan, *Sîre Zâtiyye* adlı otobiyografik eserinde 1913 yılında Paris'te düzenlenen Arap Kongresi hakkındaki memnuniyetsizliğini dile getirmektedir. En yakın arkadaşlarının da iştirakçisi olduğu kongrenin ülkenin Balkan Savaşı ile meşgul olduğu, topraklarının büyük bir bölümünü kaybettiği, gerek askerî gerekse siyasî bakımdan güç kaybına uğradığı bir dönemde gerçekleştirilmesini doğru bulmamaktadır. Arslan'a göre Müslümanlar, ne kadar etnik aidiyetlerini ön plana çıkarıp milliyetçi bir tavır sergilemeye çalışırlarsa çalışsınlar Avrupalıların nazarında daima tek bir millet olarak telakki edilmektedirler.⁵⁹ Arslan'ın bu yönü ile döneminin diğer Arap aydınlarından farklı bir tutum sergilediği görülmektedir.

Şekîb Arslan'ın Pan-İslamist Osmanlıcılığı, döneminin siyasal konjonktrünün gereği olarak desteklediği düşünülebilir. Arslan, Osmanlı Devleti'nin yıkılışına kadar İslam Birliği dışında hiçbir düşünceye kapı aralamamış ve farklı arayışlar içerisinde olmamıştır. Bahsettiğimiz süreçte Osmanlı hilafetinin Müslümanların hamisi olduğunu ısrarla vurgulayan Şekîb Arslan, emperyal güçlerin Müslümanların hürriyetlerini ellerinden alabilmek için Osmanlı'nın yok olmasını beklediklerini her fırsatta dile getirmiştir. Bu nedenle Arslan'a göre tüm Müslümanların sadakatle Osmanlı'nın yanında yer alması zaruridir. İslam birliği düşüncesini savunduğu dönemde Arapların bir araya gelmesinin nerdeyse imkânsız olduğunu düşünmüştür. Çünkü Araplardaki kavmiyetçilik duygusu sürekli bir hizipleşmeye neden olmaktadır. Ona göre Arapları, tüm kabilecilik ve kavmiyetçiliği aşan din birliği dışında hiçbir bağ bir arada tutamaz.⁶⁰ Arslan'ın bu dönemdeki amacı, Osmanlı merkezinin gücünü ve kontrolünü koruyarak hâkimiyetini meşrulaştırmaktır. İslam'ı siyasi birleştirici bir rol olarak gören Arslan'ın bu husustaki tavrını, Arap ayrılıkçılığı fikrine karşı bir denge unsuru olarak tasarladığı söylenebilir.⁶¹

54 Konya ilişkin detaylı bilgi için bk. Mustafa Ünverdi, "Çağdaş İslam Düşüncesinde Taklit Karşılığı -Afgânî, Abduh ve Musa Carullah Örneği-", *IV. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi Tam Metin Kitabı (Mardin, 2018)*, 619-627.

55 Kemal Karpat, "Pan-İslamizm ve II. Abdülhamid: Yanlış Bir Görüşün Düzeltilmesi", *Türk Dünyası Araştırmaları* 48 (1987), 30-31, 35.

56 Arslan, *Osmanlı'da Ayrılık Yanlısı Araplara Sesleniş*, 134-135.

57 Arslan, bu süreçteki tavrı ile Reşid Rıza'nın karşısındadır. Halifenin Kureyşliliğini savunan Rıza'nın aksine o, daha yetenekli olması durumunda Kureyşli olmayanın tercih edilebileceğini savunur. Geniş bilgi için bk. Haddad, "The Ideas of Amir Shakib Arslan: Before and After the Collapse of the Ottoman Empire", 106.

58 Arslan, *Osmanlı'da Ayrılık Yanlısı Araplara Sesleniş*, 164-180; Arslan, "Emir Şekîb Arslan'ın Kişiliği Işığında İttihat ve Terakki'nin İslamcı Siyaseti", 151-152.

59 Arslan, *Sîre zâtiyye*, 92-93.

60 Arslan bu konudaki düşüncesini İbn Haldun'a dayandırmaktadır. Bk. Arslan, *Osmanlı'da Ayrılık Yanlısı Araplara Sesleniş*, 54-57.

61 Abdurrahman Atçıl, "Die Welt Des Islam", *Decentralization, Imperialism, and Ottoman Sovereignty in the Arab Lands before 1914: Shakib Arslan's Polemic against the Decentralization Party 53/1 (2013)*, 26.

Gerek Mısır'daki gerekse Suriye'deki vatansever ıslahat yanlıları, Batıların istilasına son vermek için Osmanlı'nın vazgeçilmez bir müttefik olduğunu düşünmüşlerse de bu fikri taşıyanlar içerisinde Türk dostu olarak anılmaktan memnuniyet duyan çok az kişi olmuştur. Şekib Arslan, bu istisnalardan biridir.⁶² O, Adem-i merkeziyetçi⁶³ Arap ıslahatçılarına, kaleme almış olduğu yazılarla sert eleştiriler yöneltmiştir. Bölgesel muhtariyetin memleketi doğrudan yabancıların tahakkümüne terk etmek olduğunu düşünen Arslan, İslam birliğini en uygun strateji olarak görmüştür.⁶⁴ Bu konudaki tavrı nedeniyle Abduh'un önde gelen öğrencilerinden ve kendisinin de yakın dostu olan Reşid Rıza ile arası bozulmuştur. Arslan'ın İttihat ve Terakki Fırkası'na yönelik tutumu nedeni ile Reşid Rıza ve diğer reformist Araplar, onu İttihat ve Terakki Fırkası'nın işbirlikçisi olmakla itham etmişlerdir. Bu konuda Reşid Rıza, daha da ileri gitmiş ve Arslan'ı, İslam'la esaslı bir ilişkisi olmayan Dürzilikten gelme ve dinin savunucusu olma vasfından uzak bir şahsiyet olarak vasıflandırmıştır. Reşid Rıza, daha sonra bu konudaki fikrini değiştirmişse de İttihat ve Terakki Fırkası ile olan bağlantısını hazmedemediği süreçte Arslan hakkında sert ifadeler kullanmıştır.⁶⁵

Osmanlı Devleti yıkıldıktan sonra Osmanlıcılık idealinin gerçekleşmesi ümitlerini yitiren Arslan, Ortadoğu'daki sorunlarla ilgilenmiştir. O, 1921 yılında Reşid Rıza ile Suriye-Filistin Kongresi'nin önde gelen üyelerinden biri olmuştur.⁶⁶ 1922 yılında Filistin'i Milletler Cemiyeti'nde temsil etmek üzere delegasyon üyesi olarak seçilmiş ve 1926'da Vatikan'da Filistin meselesini temsil eden bir komisyona başkanlık etmiştir.⁶⁷ Arslan, özelde Suriye'nin genelde ise tüm İslam âleminin bağımsızlık mücadelesi ve İslam coğrafyasının dinî-kültürel değerlerinin korunması için mücadele etmiştir. O, fikrî sahada yazılarıyla; çeşitli uluslararası komisyonlarda ise yürüttüğü politika ile İslam dünyasını temsil etmiştir. Arslan, etkili politikası ile Libya, Mısır, Suriye ve Filistin bölgesindeki sorunları çözüme kavuşturmaya yönelik aksiyon almış ve bu hususta önemli başarılar elde etmiştir.

Arslan, İslamcılık düşüncesinde Cemaleddin Efgani, Muhammed Abduh, Ahmed Şerif es-Senûsi gibi bazı şahsiyetlerden etkilenmiştir. Onun etkilendiği şahsiyetlere büyük bir saygı duyduğu anlaşılmaktadır. Özellikle fikir dünyası üzerinde büyük etkisi olan Abduh'un *Menâr* dergisini çıkaran Reşid Rıza'yı desteklemesini takdir ve hayranlıkla karşılamıştır.⁶⁸ Çünkü *Menâr*, ona göre İslam'ı bidatlerden arındıran, selef dönemindeki ilk haline döndüren, mevcut medeniyet ile kompozisyonunu sağlayan, dinî reform (ıslah) sahasında çıkan en iyi dergi olup Reşid Rıza da Abduh'a halef olmaya en layık kişidir.⁶⁹ Arslan'ın dini bid'at ve hurafelerden arındırıp selef dönemindeki saf haline döndürme düşüncesi ile ıslah vurgusu İslamcı düşüncenin temel söylemlerini benimsediğini göstermektedir.

Hilafet müessesesinin 1924'te lağvedilmesine kadar Arslan, Osmanlı hilafeti makamının korunması fikrinde kararlı bir duruş sergilemiştir. Hilafetin lağvedilmesini takiben Arap dünyasında yeni halife arayışları baş göstermiş ve bu amaçla kongreler düzenlenmiştir. Arap dünyasında Kral Fuad, Şerif Hüseyin ve İmam Yahya'nın isimlerinin gündeme geldiği bu süreçte, Arslan'ın görüşlerinin tam olarak berraklaşmadığını söyleyebiliriz. Reşid Rıza ise söz konusu süreçte İslam dünyasının halifesiz kalamayacağını, bu makama liyakati tüm fakihlerce onaylanacak birinin gelmesi gerektiğini düşünmekte; Şerif Hüseyin'in hilafet iddiasına şiddetle muhalefet etmekteydi. Rıza, gerekli nitelikleri taşıyan biri belirlenene kadar muvakkat bir halife belirlenmesini önermekte ve aday olarak Yemenli İmam Yahya'yı zikretmekteydi. Şekib Arslan'a gelince o, Rıza'dan farklı olarak icmâ şartının gerekmediğine ve İslam ahkâmına bağlı birden fazla hükümdarın hilafetin gerektirdiği fonksiyonları farklı bölgelerde aynı anda üstlenebileceğine dair fikir değişikliğine gitti. Aslında Arslan, mevzubahis süreçte pek çok gel git yaşamış ve gerekli şartları

62 L. Cleveland, *Batı'ya Karşı İslam: Emir Şekib Arslan'ın Mücadelesi*, 50-51, 64.

63 Mahallî idarelere geniş yetkiler tanıyan ve II. Meşrutiyet'ten sonra Prens Sabahaddin tarafından Türk yönetim sistemi için teklif edilen temel ilke. Bu fikri taşıyanlara ise Adem-i merkeziyetçiler denilmiştir. Geniş bilgi için bk. Şerif Mardin, "Adem-i Merkeziyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988).

64 L. Cleveland, *Batı'ya Karşı İslam: Emir Şekib Arslan'ın Mücadelesi*, 61-62; Arslan, *Osmanlı'da Ayrılık Yanlısı Araplara Sesleniş*, 56.

65 L. Cleveland, *Batı'ya Karşı İslam: Emir Şekib Arslan'ın Mücadelesi*, 63.

66 Kongre, Suriyeli ve Filistinli milliyetçilerin faaliyetlerini koordine etmekte ve Suriye'nin birlik ve bağımsızlığına yönelik talepleri dile getirmekteydi. Bk. Haddad, "The Ideas of Amir Shakib Arslan: Before and After the Collapse of the Ottoman Empire", 105.

67 Arslan ailesinin mevcut liderliğini Talal Arslan yürütmektedir. Bk. Moran Levanoni, "Tradition and Protest: The Druze Community in Lebanese Politics", *Al-Durziyye: Druze and other Minorities in the Middle East*, ed. Omri Eilat, 2023, 2/5-6; Adal, "Shakib Arslan's Imagining of Europe: The Coloniser, the Inquisitor, the Islamic, the Virtuous, and the Friend".

68 Başlangıçta Reşid Rızâ hocası Abduh'u dergi çıkarma konusunda ikna etmekte zorlanmıştır. Muhammed Abduh, dergilerde daha çok siyasî meselelere itibar edildiğini, ayrıca Mısır'da yayımlanan *el-Mü'eyyed*, *el-Muqaţţam*, *el-Ehrâm* gibi güçlü dergiler karşısında çıkarılması düşünülen derginin tutunamayacağını söylemişse de Reşid Rızâ ıslahat çizgisinde bir dergiye olan ihtiyaç konusundaki ısrarını sürdürmüş ve neticede taraf tutmama, polemığe girmeme ve resmî zevata hizmet etmeme şartıyla hocasından onay almıştır. M. Sait Özervarlı, "Reşid Rızâ" (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2008), 35/14.

69 Abduh hakkında üstaz, imam ve şeyh ifadelerini; Reşid Rıza hakkında üstaz, üstazü'l-ekber ifadelerini kullanmaktadır. Bk. Arslan, *Seyyid Reşid Rıza ev ihâu erbe'ine sene*, 15.

taşıyan uygun kimse olmadığını düşünmüştür.⁷⁰ Pratikte Arapların tek bir isim etrafında birleşmesine dair bir gelecek tasavvur eden Arslan'ın konu hakkındaki fikirleri üzerinde 1929 senesinde gerçekleştirdiği hacc ziyareti etkili olmuştur.⁷¹ Bu ziyaret ile Arslan ve Suudi emiri Abdülazîz b. Suud arasında sıcak bir diyalog gelişmiştir. Arslan, İslam birliğinin halifelliğini İbn Suud'un üstlenebileceğini dile getirmiş ve yazılarında hakkındaki olumlu kanaatini övgü içerikli bir dille ifade etmiştir.⁷² Yakın dostu Reşid Rıza da sonraki süreçte İbn Suud konusunda onunla hemfikir olmuştur. Onlara göre İbn Suud, söz konusu dönemde Avrupa'dan bağımsız en büyük İslamî gücü temsil etmektedir.⁷³

Şekîb Arslan, savaşlar arası dönemde Arap dünyasının doktrin ve stratejilerini şekillendiren bir isim olarak görülmektedir. Nitekim İslam coğrafyasının farklı bölgelerindeki ulemanın yanı sıra Paris'teki milliyetçi öğrenciler, Kuzey Afrikalı İslamî uyanışçı düşünürler Arslan'dan etkilenmiştir. Ancak Fas'taki milliyetçi hareket üzerinde etkisi daha büyük olmuştur. Fas'ta 16 Mayıs 1931'de Berberî Dahir⁷⁴ karnamesinin ilan edilmesi, Fas milliyetçiliğini alevlendirmiştir. Kararı, idari ve kültürel yönden Berberileri, Araplardan koparmaya yönelik bir adım olarak değerlendiren Arslan, bir propaganda kampanyası koordine etmiştir. Bu süreci yönetme şekli, Kuzey Afrikalı aktivistler ve Fransız yetkililer nezdinde Arslan'ın imajını efsaneleştirmiştir. Arslan'ın planı, Milletler Cemiyetine, Fransız hükümetinin bütün birimlerine ve büyük devletlerin şansölyelerine mektup, telgraf ve dilekçe yağdırılması şeklindeydi. Berberî Dahir'e karşı yürütülen propagandaya büyük bir uluslararası İslamî destek sağlayan Arslan'a bu süreçte Reşid Rızâ da *Menâr*'ın prestiji ile destek vermiştir.⁷⁵

Görülmektedir ki, Şekîb Arslan, İslam birliği düşüncesini en temel motivasyon kaynağı kıldığından, Müslümanları ve Arapları ilgilendiren tüm lokal olay ve sorunlarla da ilgilenmiştir. O, Müslümanlar arasında siyasi birliğin kurulabilirliğine içtenlikle inanmış ve bunu diriltme çabasında olmuştur. Şekîb Arslan, Osmanlı Devleti'nin yıkılması sürecine kadar Osmanlı halifeliğine bağlı bir İslam birliği tahayyül etmiş, gerçekleşmeyeceğini anladığıdaysa Arapları bir arada tutmaya çalışmıştır. Bu bağlamda sömürgecilikle mücadele etmiş, İslam birliği idealini taşımış ve tüm siyasi faaliyetlerinde bu arayışını sürdürmüştür; Suriye, Fas, Tunus, Cezayir bölgelerinin yerel olarak özgürleşmesine katkıda bulunmaya çalışmıştır. Arslan'ın bu tutum değişikliği, duruma göre pozisyon alan bir şahsiyet olduğuna yorumlanabilirse de aslında bu tavrı üzerinde farklı etkilerin olduğu görülmektedir.

Sonuç

Şekîb Arslan, 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın ilk yarısından etkili olmuş bir Arap aydınıdır. İslamcılık düşüncesinin en etkin olduğu zaman diliminde yaşamış olan Arslan, dönemin tartışmalarından etkilenmiş ve devrinin sorunlarına çözüm aramıştır. Arslan, İslam dünyasının çağın yeniliklerine ayak uyduramaması hususunda çoğunlukla bilimsel ve teknik konulardaki gerileyişi önemsememiş; ahlakî yenilenme ile diğer alanlardaki geriliğin kısa sürede ıslah edilebileceğini düşünmüştür. Ayrıca o, bir yenilenmenin gerekliliğinden söz ederken herhangi bir ıslah programından ve bu programın hayata nasıl geçirileceğinden de söz etmemiştir. Arslan'ın söyleminde İslam'ın ilerleme için gerekli olan tüm niteliklere haiz olduğu düşüncesi ön plandadır. Bu tavrının pragmatist yaklaşımından kaynaklandığı söylenebilir. Çünkü o, sömürgeleştirilmiş ve modern Avrupa karşısında yetersizlik duygusu yaşayan halkların direnişini güçlendirmeye yönelik bir yaklaşıma sahiptir. Ona göre Müslümanların en çok ihtiyacı olan şeylerden biri ümitlerini ve mukavemetlerini yitirmemeleridir. Bu tavrı, yazılarında, bölge halklarının organizasyonunda ve siyasi temaslarında müşahede edilebilmektedir. Dolayısıyla Arslan'a göre yapılması gereken ilk nesillerin İslam'ı yaşama biçimlerini örnek almak ve İslamî değerleri yeniden hayatın her sahasına tatbik etmektir. Arslan'ın dini bid'atlerden

70 1929 senesindeki hacc ziyaretinden sonra kaleme aldığı eserinde tüm İslam âleminin yabancı boyunduruğunda olduğu süreçte İslam âleminde iki beldenin istisna olduğunu belirtmektedir. Bu iki bölge Abdülazîz b. Suud'un denetiminde olan Hicaz bölgesi ile Yahya b. Muhammed Hamîdüddîn'in denetiminde olan Yemen bölgesidir. Bk. Arslan, *el-İrtisâmâtü'l-litâf fi hatîri'l-hac ilâ akdesi'l-metâf*, 22.

71 Hacc hatıralarını kaleme aldığı eserinde İbn Suud'a olan hayranlığını açıkça görmek mümkündür. İbn Suud ile olan yakın ilişkisine dair aktarımları ve İbn Suud'un hacc yolunun emniyetini tarihte görülmemiş bir şekilde sağladığına dair övgüleri hakkında bk. Arslan, *el-İrtisâmâtü'l-litâf fi hatîri'l-hac ilâ akdesi'l-metâf*, 22, 23-24, 70, 74, 77, 106, 107, 164, 201.

72 Arslan, *el-İrtisâmâtü'l-litâf fi hatîri'l-hac ilâ akdesi'l-metâf*, 22-24, 70; Arslan, *Müslümanların Gerileme Sebepleri*, 130-132; L. Cleveland, *Batı'ya Karşı İslam: Emir Şekib Arslan'ın Mücadelesi*, 128-136.

73 En büyük güç İbn Suud'dur. Arslan'a göre ülkesi yabancı boyunduruğunda olmayan iki isimden diğeri ise Yemen'in imamı Yahya b. Muhammed Hamîdüddîn'dir. Arslan, *el-İrtisâmâtü'l-litâf fi hatîri'l-hac ilâ akdesi'l-metâf*, 22-23; L. Cleveland, *Batı'ya Karşı İslam: Emir Şekib Arslan'ın Mücadelesi*, 216.

74 Berberî Dahir, İslam'ın ilk günlerinde İslamlaştırılmış olan Berberilerin İslam hukukuna tabiiyetlerini ortadan kaldırıp Berberî yasalarını uygulayan Fransız ve Berberî mahkemelerine karşı sorumlu olduklarına yönelik alınmış olan karardır. Bu karar, Fransızların Berberîleri Hıristiyanlaştırmasının ilk adımı olarak Berberîleri İslam'dan uzaklaştırma planı gibi algılanmıştır. Bk. Adal, "Constructing Transnational Islam: the East-West network of Shakib Arslan", 197-198.

75 L. Cleveland, *Batı'ya Karşı İslam: Emir Şekib Arslan'ın Mücadelesi*, 170-176.

arındırma, selef vurgusu ve reforma dair söylemlerinde İslamcılık düşüncesinin yansımalarını görmek mümkündür. Geleneği korumaktan yana olan Arslan, geleneksel sistem içerisinde reformun mümkün olduğuna inanmıştır. Bu duruşu nedeniyle Arslan'ı Selefi-İslahatçı bir şahıs olarak nitelemek mümkündür.

En etkin olduğu yıllar, iki dünya savaşı arası döneme denk gelen Arslan, bu dönemde yaşanan hızlı değişimlerden etkilenmiş ve bu değişimlerin gölgesinde fikri ve özellikle de siyasî sahada etkili olmaya çalışmıştır. Arslan, düşüncelerini hayata geçirebileceği zemin kaydığında çözüm formülünü yeni durumlara göre düzenleyebilme yeteneğine sahip bir kişiliktir. Bu nedenle I. Dünya Savaşı'ndan kısa bir süre sonrasında Osmanlı hilafetine bağlı bir İslam birliğini savunmuşsa da hilafetin lağvedilmesi ile Arslan, Arap birliği için çalışmaya başlamıştır. Arap birliğinin gerçekleşmesinin önündeki engellerin aşılabilmesi ile Arslan, aynı anda birden fazla hükümdarın halifenin görevlerini farklı bölgelerde üstlenebileceğini dile getirmeye başlamıştır. Arslan'ın hilafet konusundaki görüşlerindeki değişimler, şartlara göre konum alan bir şahıs olarak algılanmasına neden olmuşsa da aslında o, her zaman İslam birliği idealini korumuştur. Arslan'ın genel yaklaşımının mümkün olması durumunda ayrılıkların gerçekleşmemesine yönelik olduğu söylenebilir. Adem-i merkeziyetçiliği bu nedenle sert bir dille eleştirerek İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin yanında yer almıştır. Ancak Türk-Arap birliğinin sağlanabilmesi imkânı ortadan kalkınca sömürgeci güçlerin bölgedeki tahakkümüne son vermek adına Arap milliyetçisi çevreler ile diyaloga geçmiştir. Bu tavır değişikliği Arslan'ın İslam birliği düşüncesinde bir kırılmaya işaret etmektedir. Çünkü o, hilafetin kaldırılmasından önceki süreçte, Reşid Rıza çizgisinin karşısında yer almıştır. Ancak Arslan'a göre tüm Müslümanları tek çatı altında toplamayı ifade eden hilafet makamının ortadan kalkması ile Reşid Rızâ ve diğer Arap milliyetçilerine yaklaşmıştır.

Bir şahsın bakış açısını belirleyen pek çok faktör söz konusu olup bu faktörleri tam olarak belirleyebilmek oldukça güçtür. Tabii olarak Şekîb Arslan'ın da düşünceleri üzerinde içinde bulunduğu çevrenin etkileri ve sınırlamaları olmuştur. Kapalı bir cemaat olan Dürzilikten gelme bir şahsiyet olarak Arslan, mezhebi aidiyetini, bölgeselliğini ve etnisitesini aşarak dönemin sorunlarına çözüm aramıştır. Döneminin en önemli gündem maddeleri olan sömürgecilik faaliyetleri, ihya düşüncesi ve İslam birliği ideali pek çok aydın gibi Arslan'ı da meşgul etmiştir. Eylem adamı kişiliği, ilmî şahsiyetini aşan Arslan, uzun yıllar İslam dünyasının muhatap olduğu sorunlara çözüm aramıştır. Bu gaye ile gerek Doğu'da gerekse Batı'da birçok ülkede bulunmuş ve sayısız kongre ve toplantıya katılmıştır. Gerçekleştirdiği temaslarla Arslan, önemli başarılar elde etmiştir. Arslan'ın İslam birliği idealinden Arap birliği düşüncesine geçiş yaparak Arap milliyetçiliği çizgisine kaymasını dönemin şartları çerçevesinde değerlendirmek gerekmektedir. Arslan, gerek sömürge karşıtı tutumu ve bu husustaki faaliyetleri ile gerekse yazılı basını kullanma ve uluslararası bağlantılarını yönetme biçimi ile oldukça etkili bir siyasî figürdür. Bu bakımdan Şekîb Arslan, genelde İslam dünyasının özelden ise Arap dünyasının yetiştirdiği ender şahsiyetlerden biridir.

Kaynakça

- Adal, Raja. "Constructing Transnational Islam: the East–West network of Shakib Arslan". *Intellectuals in the Modern Islamic World*. ed. Stéphane A. Dudoignon vd. 176-210. Taylor & Francis e-Library: Routledge, 2006.
- Adal, Raja. "Shakib Arslan's Imagining of Europe: The Coloniser, the Inquisitor, the Islamic, the Virtuous, and the Friend". *Islam in Inter-War Europe*. ed. Nathalie Clayer - Eric Germain. 156-182. New York: Columbia University Press, 2008.
- Arslan, Emîr Şekîb. *Bir Aydının Gözüyle Osmanlı Tarihi ve I. Dünya Savaşı Anıları*. çev. Selda Meydan - Ahmet Meydan. İstanbul: Çatı Kitapları, 2005.
- Arslan, Emîr Şekîb. *el-İrtisâmâtü'l-litâf fi hatîri'l-hac ilâ akdesi'l-metâf*. thk. Muhammed Reşîd Rızâ. Kahire: Müessesü Hindâvî, 2012.
- Arslan, Emîr Şekîb. *Müslümanların Gerileme Sebepleri*. çev. Abdülvehhab Öztürk. Ankara: Nur Yayınları, ts.
- Arslan, Emîr Şekîb. *Ölüme Giden Yolda Üç Osmanlı*. çev. Aziz Akpınarlı. İstanbul: Çatı Kitapları, 2005.
- Arslan, Emîr Şekîb. *Seyyid Reşîd Rıza ev ihâu erbe'ine sene*. Şam: Matbaatu İbn Zeydün, 1937.
- Arslan, Emîr Şekîb. *Sîre zâtiyye*. Lübnan: Dâru't-Tekaddümiyye, 2008.
- Arslan, Emîr Şekîb. *Sürgünde Üç Ölüm*. çev. Aziz Akpınarlı. İstanbul: Çatı Kitapları, 2005.
- Arslan, Şekîb. *Osmanlı'da Ayrılık Yanlısı Araplara Sesleniş*. çev. Meryem Solmaz. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2016.
- Aslan, Ömer. "Emir Şekib Arslan'ın Kişiliği Işığında İttihat ve Terakî'nin İslamcı Siyaseti". *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2019), 249-268.
- Atçıl, Abdurrahman. "Die Welt Des Islam". *Decentralization, Imperialism, and Ottoman Sovereignty in the Arab Lands before 1914: Shakib Arslan's Polemic against the Decentralization Party* 53/1 (2013), 26-49. <https://doi.org/10.1163/15700607-0002A0002>
- Bağlıoğlu, Ahmet. "Mezhep Çatışmaları Karşısında Bütünleştirici Yaklaşım ve Çözüm Önerileri". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2023), 220-255.
- Bağlıoğlu, Ahmet. *Orta Doğu Siyasi Tarihinde Dürziler*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2006.
- Buzpınar, Ş. Tufan. "Havran". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 16/539-541. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Cündioğlu, Düccane. "Ernest Renan ve 'Reddiyeler' Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı". *Divan: Dini Araştırmalar* 2 (1996), 1-94.
- Haddad, Mahmoud. "The Ideas of Amir Shakib Arslan: Before and After the Collapse of the Ottoman Empire". *Views From Edge: Essays in Honor of Richard W. Bulliet*. ed. Nequin Yavari vd. New York: Columbia University Press, 2004.
- Harb, Muhammed. "*el-Menâr*". 116-118. Ankara: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2004.
- İnce, Muhammed Yasir. *Şekîb Arslan'ın Hayatı, Eserleri ve Divanındaki Methiyeler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- İşcan, Mehmet Zeki. "Çağdaş İslâm Düşüncesinin Bir Örneği Olarak Muhammed Abduh ve Siyasî Görüşleri". *Türk Yurdu* 17/116-117 (1997), 185-191.
- Karpat, Kemal. "Pan-İslamizm ve II. Abdülhamid: Yanlış Bir Görüşün Düzeltilmesi". *Türk Dünyası Araştırmaları* 48 (1987), 13-37.
- Kılıç, Hulusi. "Emîr Şekîb Arslan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/151-153. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Küttâbî, Abdurrahîm el. Abdülazîz. *el-Müfîd fi'l-terâcim: eş-Şu'arâ' ve'l-üdebâ' ve'l-'ulemâ' ve'l-fukahâ'*. Dâru's-Sekâfe, 2000.
- L. Cleveland, William. *Batı'ya Karşı İslam: Emir Şekib Arslan'ın Mücadelesi*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Ekin Yayınları, 2017.
- L. Cleveland, William. *Modern Ortadoğu Tarihi*. çev. Mehmet Harmancı. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2004.
- Levanoni, Moran. "Tradition and Protest: The Druze Community in Lebanese Politics". *Al-Durziyye: Druze and other Minorities in the Middle East*. ed. Omri Eilat, 2023.
- Lewis, Bernard. *İslam'ın Siyasal Söylemi*. Ankara: Kronik Kitap, 1. Basım, 2021.
- Mardin, Şerif. "Adem-i Merkeziyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/364-367. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Maviş, Nazım. "İslam'ın Siyasallaşmasına Yol Açan Gelişmeler". *Turkish Studies-Social Sciences* 15/4 (ts.), 2267-2282.
- Özerverli, M. Sait. "Reşîd Rızâ". 35/14-18. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2008.
- Şerebâsî, Ahmed eş. *Şakîb Arslân:Dâ'iyetü'l-'urûbe ve'l-İslâm*. Kahire, ts.
- Teber, Ömer Faruk. "Seyyid Kutup (1906-1966)". *XIX. Yüzyıldan Günümüze İslam Düşünürleri*. ed. Kemal Sözen - Sabri Yılmaz. 1/135-147. İstanbul: Divan Kitap, 2023.
- Turgut, Ali Kürşat. "Tunuslu Hayreddin Paşa (1822-1890)". *XIX. Yüzyıldan Günümüze İslam Düşünürleri*. ed. Kemal Sözen - Sabri Yılmaz. 2/429-441. İstanbul: Divan Kitap, 2023.
- Ünverdi, Mustafa. "Çağdaş İslam Düşüncesinde Taklit Karşılığı -Afganî, Abduh ve Musa Carullah Örneği-. *IV. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi Tam Metin Kitabı*. 619-627. Mardin, 2018.

Extended Abstract

Shakib Arslan (1869-1946) was a Lebanese historian, poet, intellectual and politician. The Arslan family, to which he belongs, is an influential Druze family and it is stated that the family later became Sunni. It is seen that the family had a good relationship with the Ottoman administration as of the 19th century and the Ottoman administration gave official duties to the Ameers who are from the Arslan family. The dominant member of the family Shakib Arslan's uncle, Ameer Mustafa, in the last 30 years of the 19th century. After his uncle, Arslan rose to the position of senior politician from the beginning of the 20th century. Shakib Arslan came up with ideas about many topics especially the reasons for the decline of the Muslims, which are the agenda of Islamic circles during his time and wrote various articles. The articles that he wrote about the decline of Muslims and the progress of Westerners in *Manār* magazine had aroused widespread impact on Islamic world. In this period when the underdeveloped of Muslims was associated with their religious beliefs, while the Muslim intellectuals were fighting for the independence of Eastern nations, they not only focused on the reasons for their declines but also they strived to find various solutions on this topic. It is seen that Shakib Arslan, one of these intellectuals, was one of the most active names in the period before the collapse of the Ottoman Empire and between the two world wars. Because of this, it will be useful to examine his efforts that he conducted both in the intellectual field with his pen and in the political field with his activist personality. In this article, Arslan's reasons for falling behind of Islamic society and the ideas about solution suggestions will be handled. Moreover, the manner change of Arslan's world of thought about the attitude towards the ideal of Islamic unity will be examined by taking into account the conditions of the period.

Living in the period when Islamism thought was the most effective, Arslan was impressed by the debates of that term. Arslan mostly ignored the degeneration of scientific and technical issues about the Islamic world's inability to keep up with the innovations of the age; he thought that the backwardness of other fields could be bettered with moral renewal in a short time. While he was talking about the necessity of a renewal, he also didn't mention any improvement programmes and how that programmes would be implemented. Because he has an approach that aimed at strengthening the resistance of colonized people who has the feeling of inadequacy in the face of modern Europe. According to him, one of the most important thing of the Muslims is not to lose their hope and endurance. This attitude can be observed in his writings, local community's organizations and political contacts. So, for him, the first thing to be done is to take as an example the way the first generations lived Islam and to apply Islamic values to every field of life again. It is possible to see the reflections of Islamic thoughts in Arslan's discourses about purifying religion from heresy, predecessor emphasis and reform. In favor of saving tradition, Arslan believed that reform was possible within the conventional system. Because of this stance, it is possible to describe Arslan as a Salafi-reformaist person.

Arslan was affected by the rapid changes which occurred in the term between the two world wars that was his most active years and he tried to be effective in the intellectual and especially political fields in the shadow of these changes. Arslan showed the ability to adjust his solution formula in terms of new situations when the ground for the realization of his idea shifted. Therefore, Arslan started to work for the Arab unity with the abolition of the caliphate even though he supported the Islamic unity related to the Ottoman caliphate until after a while World War I. As the obstacles to the realization of the Arab unity couldn't be overcome, Arslan began to utter that more than one emperor could undertake the duties of the caliph in different regions at the same time. Although the changes in Arslan's opinions about the caliphate caused him to be perceived as a man who positioned according to conditions, in fact he always saved the ideal of Islamic unity. It can be said that if it is possible, Arslan's overall approach is to prevent separations from coming true. Because of this, criticizing the decentralization harshly, he took sides with Committee of Union and Progress. But when the possibility of achieving Turkish – Arab union disappeared, he contacted with the Arabic nationalist circles in order to end the domination of colonial powers in the region. This change of attitude refers to a break in Arslan's idea about Islamic unity, because in the period before the abolition of the caliphate, he was against the Rashid Rida's view. But, according to Arslan, he approached Rashid Rida and other Arab nationalists with the annihilation of caliphate which meant gathering all Muslims under a single roof.

As a person coming from Druze which is a closed communion, Shakib Arslan looked for a solution for the problems of that term by surpassing his sectarian affiliation, regionalism and ethnicity. Colonial activities, the idea of recovering and the ideal of Islamic league which were the most important items of the agenda occupied Arslan as many intellectuals. Arslan, whose personality as a man of action surpassed his scholarly personality, sought solutions to the problems faced by the Islamic world for many years. With this purpose, he had been to many countries both in the East and the West and participated numerous congresses and meetings. Arslan got significant achievements with the contacts he had made. In respect to this, Shakib Arslan can be described as a rare figure raised by the Islamic world in general and the Arabic world in particular.

SA‘DÜDDÎN ET-TEFTÂZÂNÎ’NİN (Ö. 792/1390) ŞERHU’T-TASRÎF ADLI KİTABINDAKİ SARF İLLETLERİ

Suheyb MUHAMMEDOĞLU

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,

Arap Dili ve Belağatı Anabilim dalı

abuyahya1409h@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8033-5502>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 12/08/2024, Accepted / Kabul Tarihi: 24/10/2024

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1515040>

Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin (Ö. 792/1390) Şerhu't-Tasrîf Adlı Kitabındaki Sarf İletleri

Öz

İletler, sarf ve gramer üzerine çalışan dil bilim araştırmacılarının ilgi odağı olmaya devam edegelmektedir. İletlerin mazisi, Sarf Bilimi kadar eskidir. Çünkü o, sarftaki olguları ve kaideleri açıklamakta ve araştırmacıların bu bilimde uzmanlaşmasına, ve derinlemesine bilgi sahibi olmasına yardımcı olmaktadır. Ayrıca kelime yapısındaki her hazif, tebdîl, i'lâl ve değişikliği ta'lil etmektedir. Bu ilime yeni başlayanlar ve uzmanlar için konunun önemi burada ortaya çıkmaktadır. Bu çalışma, Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin Şerhu't-Tasrîf adlı eserindeki sarf illetlerine ışık tutmak amacıyla yapılmıştır. Bu çerçevede yazarın ta'lilî metodu açıklanmış, kitapta zikredilen bütün illetler tespit edilmiş, kitaptaki bölümlere göre alt bölümler oluşturulmuş, bunların türleri, konuları ve bunlara sebep olan illetler açıklanmıştır. Ayrıca İletlerin geçirdiği merhaleleri öğrenmek için, kendisinden önceki ve kendisinden sonraki bazı ilim adamlarının kullandıkları illetlerden örnekler üzerinde durulmuş, bu illetleri kabul eden veya başka illetleri ortaya koyanlar belirtilmiştir. Bu çalışmada betimleyici, analitik, tümevarımsal bir metod kullanılmıştır. Bu çalışmanın en önemli bulgularından biri de Sa'düddîn et-Teftâzânî'de illetlerin çokluğu ve çeşitliliğidir. Bu kitapta yüz yirmi beşten fazla yerde kırktan fazla illet çeşidi kullanılmıştır. Bazı illetleri almada Sibeveyh'i takip etmiş ve delillerini aynen kabul etmiştir. Kitapta en sık karşılaşılan illetler, tahfif, sîqel ve karışıklığı önleme illetleridir.

Anahtar Kelimeler: Dil, Sarf, İlet, Sa'düddîn et-Teftâzânî, Kitabu Şerhu't-Tasrîf.

Morphological Causality in Sa'd Al-Din Al-Taftazani's (792 Ah) Sharh Al-Tasrif

Abstract

Causality was and still is a central focus of linguistic researchers studying morphology and grammar. It is as old as morphology itself, as it explains morphological phenomena and rules, and helps students to master and delve into this science. It is causality that explains any deletion, replacement, rationalization, or change in the structure of a word. Hence, the importance of this issue for both beginners and specialists. This study sheds light on morphological causality in Sa'd al-Din al-Taftazani's Sharh al-Tasrif, and clarifies his analytical approach by extracting all the causes mentioned in the book and classifying them according to the chapters of the book, explaining their type and locations, the justifications he used. This is done using a descriptive, analytical, and inductive approach. One of the most important findings of the study is the abundance and diversity of causes in Sa'd al-Din al-Taftazani, as he used more than forty types of causes in more than one hundred and twenty-five places. He followed Sibawayh in some causes and took what he went to. Among the most common causes in the book are the cause of lightness and heaviness, and preventing confusion

Keywords: The language, morphology, causality, Sa'd al-Din al-Taftazani, Sharh al-Tasrif.

العلّة الصرفية عند سعد الدين التفتازاني (٧٩٢هـ) في كتابه شرح التصريف

الملخص

كانت العلة ومازالت محط أنظار الباحثين اللغويين الذين يدرسون الصرف والنحو، فالعلّة قديمة قدم الصرف، فهي التي تفسّر ظواهر الصرف وقواعده، وتساعد الدراسين على التمكن من هذا العلم والتعمق فيه، فهي التي تعلق كل حذف أو تبديل أو إعلال أو تغيير في بنية الكلمة، ومن هنا تأتي أهمية هذه القضية للمبتدئين والمختصين؛ فجاءت هذه الدراسة لتسلط الضوء على العلة الصرفية لدى سعد الدين التفتازاني من خلال كتابه شرح التصريف، وبيان منهجه التعليلي؛ باستقراء جميع العلل الواردة في الكتاب وتبويبها وفقاً لفصول الكتاب، وبيان نوعها ومواضعها، والتعليل التي اعتل بها، ودراسة بعض العلل كمناذج لمعرفة من سبقه إليها من العلماء، ومن أخذ بها من بعده، ومن أتى بغيرها؛ للاطلاع على التطور الذي مرّت بها العلة، وذلك بمنهج وصفي تحليلي، ومن أهم ما توصلت إليه الدراسة كثرة العلل وتووعها لدى سعد الدين التفتازاني حيث استعمل أكثر من أربعين نوعاً من العلل في أكثر من مئة وخمسة وعشرين موضعاً، وكان يتابع سببويه بعض العلل ويأخذ بما ذهب إليه، ومن أكثر العلل دوراناً في الكتاب علة الخفة والثقل، ومنع الالتباس

الكلمات المفتاحية: اللغة، الصرف، العلة، سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف.

مدخل

يُعَدُّ علم الصرف -الذي كان جزءاً من النحو- أوّل ما اهتمّ به اللغويون من العلوم العربية، بل وتقدم على النحو في الابتداء بتعلّمه في الكتابات بعد أن انفصل عنه، وذلك لتعلق موضوعه بدراسة بنية الكلمة وما يطرأ عليها من تغيير وإبدال وحذف وزيادة وإعلال وإقلاب، فهو من أهم علوم الآلة، ولا غنى عنه لدارس العلوم العربية والإسلامية، فما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فلما تعرض العلماء لظواهر الصرف وأحكامه دراسة وتقعيداً كان لا بدّ من تعليلها وتفسيرها جواباً لسؤال سائل أو تأكيداً لما ذهب إليه أو دفاعاً عن رأي أو اعتراضاً على رأي، فكان التعليل ملازماً لعلمي النحو والصرف نشأة وتطوراً لا يخلو كتاب صرفي من التعليل قلّ أو كثر، لما في المنهج التعليلي من فوائد تساعد الدارس على فهم الظواهر الصرفية وقواعدها، وتساهم على تعلمها وتعليمها، فلما كان كذلك كثر الكتب الصرفية التي تكثر فيها العلل متوناً وشروحاً لها، وحواشي عليها، ومن بين تلك المتون متن تصريف العزي ومن الشروح شرحه لسعد الدين التفتازاني ومن الحواشي حاشية تدرّج الأداني عليه

وكانت لشرح سعد الدين التفتازاني مكانة كبيرة في المدارس الأهلية (الكتاتيب) في تركيا وغيرها من الدول ومازالت، وهو من ضمن مقرراتها يدرسه الطالب بعد حفظ المتن، ولا يعود بالنفع على طلبة تلك المدارس فحسب، بل نفعه عائد على كل مختص بهذا النوع من الدراسات؛ فلما كان كذلك عقدت العزم على دراسة علله والوقوف عندها عليها تعود على الطلبة والمختصين بالفائدة لما في الكتاب من كثرة العلل وتووعها، وقد جاءت هذه الدراسة مبتدئة بمدخل تضمّن تعريف العلة، ونبذة عن حياة سعد الدين التفتازاني، ومن ثم عرض لسمات العلة الصرفية لديه، ومن ثم علة الصرفية وفقاً لفصول الكتاب، ومزيلة بخاتمة تبين أهم النتائج

تعريف العلة

لغة: ذهب ابن فارس إلى أن مادة علل تعود أصولها إلى ثلاثة معانٍ:

الأول: التكرار. الثاني: العائق. الثالث: الضّعف في الشيء^٢.

وكذلك تأتي العلة بالكسر بمعنى المرض، وحدث يشغل صاحبه^٣، والسبب، وبالفصح بمعنى الصّرة، والتعليل: سقي بعد سقي، وجني الثمرة مراراً^٤.

واصطلاحاً: هي «مجموعة من الضوابط يستنبطها النحوي، أو يفترضها قصد تفهم ما يمكن أن نسميه اليوم نظام اللغة العربية وتناسق عناصرها»^٥. وهناك تعريفات أخرى^٦ لا تعارض هذا التعريف بل تسانده. وقد سبق أن أشار إليها الخليل بن أحمد الفراهيدي حين سئل عن العلة التي علّل بها القواعد اللغوية^٧. والعلة تكون نحوية إن استعملتها في الاستدلال على الأحكام والقواعد النحوية (التركيب والجمل)، وصرفية إن استعملتها في الاستدلال على الأحكام والقواعد الصرفية (بنية الكلمة)

ويلاحظ أن المعنى الاصطلاحي للعلّة يعود إلى أحد المعاني اللغوية وهي السبب، فالصرفيون يسعون جاهدين للبحث عن سبب لهذه الظاهرة اللغوية أو تلك لتعليلها وتفسيرها، وهذا لا يكون إلا بإعادة النظر والبحث مراراً وتكراراً، وقد بينّ سعد الدين التفتازاني حقيقة العلة بأنها تغيير الشيء عن حاله^٨، وهذا لا يكون إلا لعائق غيرّه عن طبيعته، وكذلك الضعف في الشيء يغيره عن حاله، وبهذا يتبين الارتباط الوثيق بين المعنيين

١ وللإطلاع على تعريف وموضوع علم الصرف، انظر أيضاً Sonçağ Akademi, Ankara, Hüseyin ZAMUR, "Ahmed b. Ali B. Mes'ûd ve Merâhul-Ervâhi", s. ٢٠١٩, ٨-١.

٢ أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون (سوريا: دار الفكر، ١٩٧٩م)، ١٢/٤.

٣ إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٩٨٧م؛ الشريف الجرجاني، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري (بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٥هـ)، ١٠٤.

٤ محمد بن مكرم ابن منظور (بيروت: لسان العرب، دار صادر، ط١).

٥ عبد القادر المهيري، نظرات في التراث اللغوي العربي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٣م)، ١١٨.

٦ مازن المبارك، النحو العربي العلة النحوية نشأتها وتطورها (بيروت: دار الفكر، ط٣، ١٩٨١م)، ٩٠؛ وسعيد الملوخ، حسن خميس سعيد الملوخ، نظرية التعليل في النحو بين القدماء والمحدثين (الأردن: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٠م)، ٢٦.

٧ الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، ٦٥-٦٦.

٨ مسعود بن عمر سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف ومعه حاشية تدرّج الأداني (تركيا: مكتبة سيدا، ٢٠١٣م)، ٢٤.

ويرى سعد الدين التفتازاني أن صاحب المتن ٩ اختار التصريف على الصرف؛ لما في هذا العلم من تصرفات كثيرة ولأنها تدلّ على المبالغة والتكثير ١٠؛ زيادة المبنى تدلّ على زيادة المعنى

سعد الدين التفتازاني

هو مسعود بن عمر التفتازاني، صاحب التصنيفات القيمة، وهو معروف بسعد الدين التفتازاني نسبة إلى مكان ولادته، ولد سنة ٧٢٢ اثنتين وعشرين وسبعمئة، وقد أخذ العلم عن أكابر أهل العلم في زمانه، كأمثال عضد الدين الإيجي، ومن في طبقة حتى ذاع صيته، وفاق في الصرف والنحو والبيان والمعاني والمنطق والأصول والكلام وغيرها من العلوم، ويعد من أئمة العربية والمنطق والبيان، وأخذ يصنف وهو في السادسة عشر من عمره، وكان شرح التصريف أول كتبه، ومنها: تهذيب المنطق، والمطول، والمختصر، وشرح العقائد النفسية، وحاشية الكشاف، وشرح الشمسية، توفي -رحمه الله- سنة (٧٩٢هـ) ثنتين وتسعين وسبعمئة^{١١}.

١. سمات العلة الصرفية عند سعد الدين التفتازاني

تميز كتابه هذا بكترة التعليقات رغم صغر حجمه، وقد اختص بجملة من الخصائص والميزات، وإليك بيان أهمها:

- تعليل اختيار اسم الكتاب.

فهو بهذا يبين لنا أن كتابه كتاب تعليل بامتياز، بدأ بالسؤال عن سبب اختياره اسم التصريف لا الصرف؛ ليعلّل بأن هذا العلم ذو تصرفات كثيرة، فكان لا بدّ من اختيار لفظ يدلّ على المبالغة والتكثير ليكون هناك تناسب بين الاسم والمسمى^{١٢}.

- الأخذ بالاستقراء والتتبع علة.

وذلك في مسألة اقتصار الأفعال المجردة على الثلاثي والرباعي، إذ لم يأت منها الثنائي ولا الخماسي بدليل الاستقراء والتتبع^{١٣}.

وكذلك في مسألة إعلال عين الفعل الواوي واليائي بقلبهما ألفاً، فقال: «وهذا قياس مطرد، والعلة حاصلها دفع الثقل، وعلما به بالاستقراء»^{١٤}. فهو يأخذ بالاستقراء لتثبيت الحكم والعلة

- العلل مناسبات تذكر بعد الوضع.

نصّ التفتازاني إلى أن العلل من المناسبات التي يتم ذكرها بعد وضع اللغة من قبل الواضع، قائلاً: «وكذا ضموا ما قبل النون أعني التاء لمناسبة الضم في الميم، وهذه مناسبات ذكروها وإلا فالحاكم بذلك الواضع لا غير»^{١٥}.

- يذكر الحكم مع علته، ثم يضيف علة جديدة من عنده.

في مسألة اختصاص الزيادة بالفعل المضارع دون الماضي يعلّل بأنه للفرق بينهما، ولأنه «مؤخر الزمان عن الماضي والأصل عدم الزيادة فأخذه المتقدم»^{١٦}. ثم يعقب «قلت: لأن الزيادة مستلزمة للثقل، وهم احتاجوا إلى حروف تزداد لنصب العلامات...»^{١٧}.

فهو بعد أن ذكر علة الفرق، وعلة الأصل والفرع، وأن الفرع أولى بأخذ الزيادة من الأصل، أتى بعلة أخرى وهي أن الزيادة تزيد ثقل الكلمة، وعلة الحاجة إلى حروف لنصب العلامات

- يذكر الحكم المختلف فيه ويرجع أحدهما مع التعليل.

في مسألة همزة الوصل، هل هي زيدت مكسورة أم ساكنة؟ ذهب إلى أن فيها قولين: الأول للجمهور الذين ذهبوا إلى أنها تُزاد ساكنة لما فيها من تقليل الزيادة، وعند الحاجة إليها تحركت، وكانت بالكسرة لأنها الأصل في تحريك الساكن. والآخر ظاهر قول سيويه الذي ذهب إلى أنها زيدت متحركة بالكسرة واعتل له بالحاجة إلى الحركة للتخلص من سكون أول الكلمة، ورد علة الجمهور بأنه ليس بوجه أن تزداد ساكنة، ولا سيما أنها سميت ساكنة لأنها يتوصل بها إلى النطق بالحرف الساكن^{١٨}.

- التعليل بأكثر من علة لمسألة واحدة.

٩ وللاطلاع على حياة صاحب المتن وأهم مؤلفاته يمكن مراجعة هذه المقالة التي تتحدث عنه وعن كتابه Mehmet Yakışık, "İzzeddin Ez-Zencânî'nin Tasrifü'l-İzzi Adlı Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi", ٢١،١٢،٢٠٢٣ (٢٠٢٣/Aralık)، ٩٤٨-٩٤٧

١٠ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٤.

١١ عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (لبنان: المكتبة العصرية، د، ت)، ٨٥/٢؛ محمد بن علي الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع (لبنان: دار المعرفة، د، ت)، ٣٠٤-٣٠٣/٢.

١٢ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٤.

١٣ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٥.

١٤ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٨١.

١٥ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٩١-٩٢.

١٦ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ١٠٤.

١٧ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ١٠٧.

١٨ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ١٥١-١٥٢.

كثر عنده التعليل بأكثر لحكم واحد، ومنها: مسألة مجيء همزة الوصل مكسورة في أغلب الأحوال إلا أن يكون عين الفعل المضارع منه مضموماً فتأتي مضمومة، أي الهمزة، وقد ذكر ثلاث علل:

الأولى: علة المناسبة؛ لتناسبه حركة العين.

والثانية: علة الثقل؛ فلو جاءت مكسورة لثقل الخروج من الكسر إلى الضم.

الثالثة: علة عدم الالتباس؛ إذ لو فتحت لالتبس بالفعل المضارع إذا كان للمتكلم. فهذه ثلاث علل لحكم واحد، والواحدة منها تكفي إلا أنه يحاول أن يؤكد العلة بالإجابة الاعتراضات الممكنة

ومنها أيضاً: في مسألة حركة الفعل المضارع المدغم آخره، نحو: يَفْرُ، فيجوز فيه القول بالكسر عند الجزم: لم يَفِرْ، والفتح: لم يَفِرْ، وقد عُلِّل بجواز القول بالكسر بثلاث علل^{١٩}

الأولى: لأن الأصل في السكون إن تحرك يتحرك بالكسر، لما بينهما من التأخي.

الثانية: لأن الجزم عوض عن الجر في الأفعال أن تعذر الجر؛ فكذلك الكسر عوض عن السكون إن تعذر السكون.

الثالثة: لأن عين الفعل مكسوراً فجاز الكسر لمتابعة العين.

- الرد على من سبقه من العلماء.

ليس التفتازاني من الذين يذكرون العلل دون رد أو اعتراض، فهنا نجده يرد على ابن الحاجب حكمه للمسألة وتعليله لها، وذلك مسألة أيهما الأصل للأخر: النون الثقيلة أم الخفيفة، يرى ابن الحاجب أن الثقيلة هي الأصل والخفيفة فرعها؛ لذا رتب على هذا الحكم بأن الألف تدخل مع النون الخفيفة في جمع النساء وإن لم تجتمع النونات معلاً ذلك «لئلا يلزم للفرع مزية على الأصل»^{٢٠}، نحو: اضربان، واضربانان دون اضربنن. فرد عليه التفتازاني بأن الكوفيين هم الذين يقولون بأصالة الثقيلة، مع أن الفرع لا يجب أن يوافق الأصل في جميع الأحكام، ولم يكتب بذلك بل أشار إلى أن الخفيفة هي الأصل لا الثقيلة وفقاً للقواعد التي وضعها النحاة لما في الثقيلة من الكثرة لفظاً ومعناً، فهي أولى بأن تكون فرعاً لما تحملها من الزيادة مبنى ومعنى، والأصل أقل من الفرع مبنى ومعنى^{٢١}.

فهذا الرد بهذه العلة من التفتازاني يدل على مدى تمكنه وحدة ذكائه وقوة استحضاره لما يريد حيث يريد.

وكذلك رد على سيبويه والمازني مسألة حذف الياء من استحي، يستحي، فقال: وقال سيبويه في استحي حذفت الياء لالتقاء الساكنين... وقال المازني لم تحذف لالتقاء الساكنين وإلا لردوها إذا قالوا: هو يستحي. قلت: فيه نظر لأنه كما نقلت حركة الياء من استحي إلى ما قبلها وحذفت ألفاً فكذلك هاهنا نقلت حركة الياء من استحي إلى ما قبلها وحذفت الياء لالتقاء الساكنين، والعلة فيهما كثرة الاستعمال. وفي كلام سيبويه أيضاً نظر لأنه يوهم أن المحذوف اللام، والحق أنه العين وإلا لوجب أن يقال في المجزوم والأمر: لم يستحي واستحي بإثبات الياء لأن حذف اللام إنما هو لكونه قائماً مقام الحركة، وليس العين كذلك، فالمحذوف العين وحذف اللام في المجزوم والأمر مثله في الناقص لكثرة الاستعمال بدليل إعادتها في نحو: استحيا واستحين فليتأمل. وحينئذ لا حاجة إلى قلب الياء ألفاً لأنه يحذف قلب أو لم يقلب بل نقلت حركته وحذف فالتشبيه بلا أدري في الحذف لكثرة الاستعمال لا في حذف اللام^{٢٢}.

- التعليل بعنتين أو طريقتين ثم ترجيح إحداهما على الأخرى^{٢٣}.

وذلك في مسألة حذف الواو والياء من الفعل المعتل الآخر عند دخول لا الناهية، نحو: لا تخشون، الأصل: تخشون، حذفت ضمة الياء للثقل ثم الياء لالتقاء الساكنين، فصار: تخشون، ومع دخول لا الناهية حذفت النون، فقيل: لا تخشوا، هذه العلة الأولى، وعُلِّل بطريقة ثانية قائلاً: «ولك أن تقول في الجميع: قلبت الواو والياء ألفاً لتحركهما، وانفتاح ما قبلهما ثم حذفت الألف، وهذا أولى»^{٢٤}، فرجح الثانية على الأولى، لتماشيه مع القاعدة المطردة

وفي مسألة إعلال الواو والياء بالقلب من اسم الفاعل من الثلاثي المجرد، نحو: صائون وبائع، والأصل فيهما: صاون وبايح. العلة الأولى: قلب الواو والياء همزة لأن الهمزة هنا أخف منهما. والأخرى: قلب الواو والياء ألفاً ثم قلب الألف همزة، ولم تحذف وإنما قلبت لئلا يؤدي إلى الالتباس^{٢٥}.

بعد أن ذكر هاتين العلتين، قال: «وإنما كان الحق هذا لأن الإعلال فيه إنما هو لحملة على فعله فالمناسب أن يعل مثله ويشهد بذلك صحة عاور وصايد، ولكن يرجح الأول بقلة الإعلال»^{٢٦}.

- ورود المصطلحات المنطقية.

١٩ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٣٤-٢٣٥.

٢٠ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ١٧٤.

٢١ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ١٧٣-١٧٥.

٢٢ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣٩٥-٣٩٧.

٢٣ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ١٨٥-١٨٦.

٢٤ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ١٨٦.

٢٥ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣١٣-٣١٤.

٢٦ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣١٤.

وذلك في مسألة عدم جواز الإدغام في نحو قولهم: مددْتُ، وأمثاله، مع أن السكون فيه عارض، فيقول: «لأن هذه الضمائر كجزء من الكلمة وسكن ما قبلها دلالة على ذلك فلو حرك زال الغرض، ولأن الإدغام موقوف على تحرك الثاني، وهو موقوف على الإدغام لئلا تتوالى الحركات الأربع فيلزم الدور، وفي هذا نظر إذ تحرك الثاني لا يتوقف على الإدغام بل على إسكان الأول وهو جزء الإدغام لا نفسه»^{٢٧}. حيث ذكر مصطلح الدور الذي يعدّ من مصطلحات المنطقيين، وكذلك الجزء، ولست أجده من المكتبرين من المصطلحات المنطقية رغم غزارة علمه في المنطق والكلام بل هو من أشهر علماء الكلام والمنطق في زمانه

- الرد على المصنف فيما علل به.

وذلك في حذف الواو من الفعل المضارع المعتل الفاء الواوي، نحو: يعد، ذهب المصنف إلى أن الواو تعيد إذا زالت كسرة ما بعد الواو لزوال العلة التي هي وقوع الواو بين الياء والكسرة، وذلك في المبني للمفعول، نحو: لم يوعَد، فما قبل آخره مفتوح^{٢٨}.

رد عليه التفتازاني بقوله: «وفيه نظر لأنه ينتقض بنحو: يطأ، ويسع، ويضع»^{٢٩}.

- نصّ على النحاة يعللون أحياناً للحفاظ على قاعدتهم من الخرم والخرق^{٣٠}.

مرّ معنا في المسألة السابقة أن فاء الفعل المضارع تحذف إذا كانت واواً واقعة بين الياء والكسرة، وقد اتخذ النحاة منها قاعدة عامة، ولما رأوا حذف الواو في بعض الأفعال نحو: يطأ ويسع ويدع، وهي مفتوحة العين أي أن الواو قد حذفت دون أن تكون واقعة بين الياء والكسرة، فحفظاً على قاعدتهم ذهبوا إلى أن الأصل في هذه الأفعال كسر العين لا فتحها ولكنها فتحت بعد حذف الواو لأجل حرف الحلق، فلم يقبل منهم التفتازاني تعليلهم وأنكر عليهم هذا التأويل قائلاً: «فإن قلت: كسر العين مع حرف الحلق كثير في الكلام فلم فتحت؟ قلت: حاصل الكلام أنه قد وقعت هذه الأفعال محذوفة الواو ومفتوحة العين فذكروا ذلك التأويل لئلا يلزم خرم قاعدتهم، وإلا فمن أين لهم بهذا، وكذا جميع العلل فإنها مناسبات تذكر بعد الوقوع، وإلا فعلى تقدير تسليم ذلك في يطأ ويدع يشكل في مثل يسع، فإن ماضيه وسع مكسور العين كَسَلِمَ يسلم، فلم يحكم بأنه في الأصل يفعل مكسور العين»^{٣١}.

- استعمال العلل الأولية بكثرة.

وهي في غاية البساطة والسهولة، وهذه العلل لا يخلو كتاب صرفي ولا نحوي منها، وأمثلها كثيرة، فعلة الخفة والنقل ومنع التقاء الساكنين وغيرها من العلل الأولية، ومنها علة عدم السماع من العرب وقد ذكرها في مسألة عدم ورود الماضي من يدع ويذر فعلى ذلك بأنها لم يسمع من العرب^{٣٢}.

- الأخذ بمذهب الجمهور، والإعراض عن علل غيرهم مع الإحالة إليها.

وذلك في مسألة الفعل الماضي الأجوف والتعليل له هل يكون بنقل فعَل من الواوي إلى فعُل، ومن اليائي إلى فعِل، ثم حذفهما مع اتصال بعض الضمائر منعاً لالتقاء الساكنين، بعد ذكر هذا المذهب قال: «واعلم أن طريق النقل هو مذهب الأكثرين، ولبعض المتأخرين فيه كلام آخر يطلب من كتبهم»^{٣٣}.

وحاصل علة المتأخرين هي أن فعلاً: صَوْنٌ، وَيَبَحٌ وأمثالهما، تحركت الواو والياء فيها فانقلبتا ألفاً وعند اتصال الضمائر حذفت الألف لالتقاء الساكنين، وحرك فاء الفعل بعد حذف حركته بالضمّة في الواو والكسرة في اليائي لتدل عليهما، فأصحاب هذه العلة يرون أن النقل -وهو مذهب الأكثرين- من باب إلى باب مستبعد جداً لاختلاف معاني الأبواب وألفاظها^{٣٤}.

والحق أن تعليلهم أكثر قبولاً لاطرادها مع القاعدة العامة في قلب الواو والياء ألفاً عند تحركهما وانفتاح ما قبلهما، ولعدم احتياجهم إلى نقل الفعل من باب إلى باب

- شرح العلة أحياناً بإسهاب وتفصيل.

وذلك في مسألة الفعل المضارع والأمر الأجوف وحذف العين منهما إذا أسكن ما بعده، وإثباته مع الضمير الفاعل المتصل والنون التوكيد^{٣٥}.

- الإكثار من أسلوب الفنقلة في ذكر الاعتراضات وردّها.

ورد هذا الأسلوب بقوة لدى التفتازاني ولا عجب وهو من الذين لديهم باع طويل وعلم غزير في علم الكلام والمنطق، وصنّف فيهما كتباً قيمة.

وذلك في مسألة إعلال الفعل المزيد على المجرد، إذ قال: «فإن قلت: ما قبل العين في أفعل واستفعل أيضاً ساكن وقد أعلا حملاً على المجرد، فلم لم تعل هذه أيضاً حملاً عليه. قلت: لأنه لا مانع من الإعلال فيهما لأن ما قبل العين يقبل نقل الحركة إليه بخلاف هذه لأنه لا يقبله أما الألف فظاهر.

٢٧ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٣١-٢٣٢.

٢٨ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٥٦-٢٥٧.

٢٩ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٥٧.

٣٠ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٦٣-٢٦٤-٢٦٥.

٣١ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٦٤-٢٦٥.

٣٢ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٦٦.

٣٣ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٨٧.

٣٤ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٨٧.

٣٥ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٩٥-٢٩٩.

وأما الواو والياء فلأنه يؤدي إلى الالتباس فتدبر»^{٣٦}.

وكذلك في مسألة الفعل المضارع والأمر الأجوف وحذف العين منهما إذا أسكن ما بعده، وإثباته مع الضمير الفاعل المتصل والنون التوكيد^{٣٧}.

- كثرة العلل وتنوعها.

قد استعمل سعد الدين التفتازاني أكثر من أربعين نوعاً من أنواع العلل، وهي كالآتي:

- علة المحافظة.

- علة المراعاة.

- علة الخفة والثقل.

- علة العمومية واللياقة.

- علة الشمولية المخارج.

- علة منع التقاء الساكنين.

- علة التفضيل.

- علة الفرق.

- علة الأصل.

- علة رفض الابتداء بالساكن.

- علة الشبه.

- علة المعادلة.

- علة منع الالتباس.

- علة القوة.

- علة المناسبة.

- علة الحمل.

- علة كثرة الدوران.

- علة التوسط.

- علة القياس.

- علة القرب.

- علة الفصل.

- علة الرجوع إلى الأصل.

- علة الاستطالة.

- علة التأخي.

- علة العوض.

- علة المتابعة.

- علة اجتماع المثليين.

- علة عدم السماع من العرب.

- علة حماية بنية الكلمة.

- علة العناية.

- علة التنبيه على الأصل.

٣٦ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣١١-٣١٢.

٣٧ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٩٥-٢٩٩.

- علة الجمود.
- علة الدلالة.
- علة زوال العلة.
- علة عدم الاعتداد.
- علة كثرة الحذف.
- علة الأولى.
- علة كثرة الاستعمال.
- علة الكراهة.
- علة التوافق.
- علة التعذر.

٢. العلة الصرفية عند سعد الدين التفتازاني

وإن لم يفرد سعد الدين التفتازاني بحثاً خاصاً بالعلة إلا أنه تطرق للحديث عن طبيعتها في ثنايا الكتاب، ويرى أن العلة التي يعتل بها الصرفيون ما هي إلا مناسبات تذكر بعد ذكر الحكم فيقول: «وهذه [أي العلة] مناسبات ذكروها، وإلا فالحاكم بذلك الواضح لا غير»^{٣٨}، ويزيد على ذلك عندما يصرح بأن تلك التأويلات والعلل والتفسيرات كثيراً ما يأتي بها النحاة حفاظاً على قواعد وضعوها، أو أحكام قرروها «فذكروا ذلك التأويل لئلا يلزم خرم قاعدتهم، وإلا فمن أين لهم بهذا، وكذا جميع العلة فإنها مناسبات تذكر بعد الوقوع»^{٣٩}، فهو بهذا يبين لنا طبيعة العلة الصرفية وماهيتها، ورأيه فيها بأنها ليست إلا اجتهادات من علماء الصرف لتحليلي الظواهر الصرفية من خلال قياس الشبيه على الشبيه والنظير على النظير، واستقراء الجزئيات ليصلوا بها إلى قواعد كلية عامة، فقواعد العلوم - كما يقول سعد الدين التفتازاني - يجب أن تكون على وجه يصدق كلية، فلذلك حرص العلماء على وضع قواعد كلية وإن وجدوا ما يخرمها قاموا بتعليقه بوجه ما حتى ينسجم مع القواعد الكلية؛ لذا كانت العلة تخدم القواعد في كثير من الأحيان

سنتناول الحديث عن العلة لديه وفقاً لترتيب فصول الكتاب بذكر مسألة أو أكثر من كل فصل للاطلاع على العلة التي اتخذ بها غيره من العلماء المتقدمين والمتأخرين فيها، ومن ثم استقراء العلة التي ذكرها ومواردها وتعليقه لها

٣. تعريف التصريف وعلله

فقد سبق تعريف العلة لغة واصطلاحاً في مقدمة هذا البحث، ونحن الآن بصدد العلة التي وردت في هذا الباب من الكتاب، نقوم أولاً بعرض نموذجين من العلة من هذا الباب لنرى من سبقه إليها من العلماء ومن أخذ غيرها، ثم نتناول العلة التي ذكرها التفتازاني في هذا الباب نوعاً وموضعاً وتعليلاً

٤. علة اقتصار الأفعال على الثلاثي والرابعي ومجيء الأسماء خماسياً

كما هو معلوم أن الأفعال المجردة لا تكون إلا ثلاثية أو رباعية فما زاد على أربعة أحرف فهو مزيد فيه، ولا تكون أقل من ثلاثة أحرف أيضاً.

اعتل سعد الدين التفتازاني لهذه المسألة أولاً بشهادة التتبع والاستقراء، فهذه أمتن العلة، وأبسطها وأقواها، ولكنه لم يكتف بها بل اعتل بعلة أخرى ليبين الحكمة من اقتصارها على الثلاثي والرابعي بعد أن أثبت بالاستقراء صحة حكمه، وهي المحافظة على اعتدال المبنى، فالخماسي يثقل بالزيادة، والثنائي يضعف بالنقص، فما كان على بناء حرفين لا يمكنه تقبل ما يتطرق إليه من التغيرات الصرفية^{٤٠}.

واعتل لمجيء الاسم على خمسة أحرف بأن الاسم أولى من الفعل وأرفع قدرًا، ولأن الفعل أثقل من الاسم لدلالته على الحدث والزمان والفاعل^{٤١}.

وهذا نص ما ذهب إليه سيبويه، إذ يقول: «وليس لبنات الخمسة فعلٌ، كما أنها لا تُكسَّر للجمع؛ لأنها بلغت أكثر الغاية مما ليس فيه زيادة، فاستثقلوا أن تلزمهم الزوائد فيها؛ لأنها إذا كانت فعلاً فلا بدو من لزوم الزيادات، فاستثقلوا ذلك أن يكون لازماً لهم...»^{٤٢}.

وجاء السيرافي مبيّناً معنى الثقل الذي أراه سيبويه بأنه ما يلزمه من علامات الاستقبال وضائر الفاعل والمفعول، وزيادة ميم اسم الفاعل وغيرها من التصريفات التي بها تزداد الحروف فيثقل الفعل^{٤٣}.

وينقل ابن جني عن المازني قوله: «قال أبو عثمان: وتكون الأسماء على خمسة أحرف لا زيادة فيها، ولا يكون ذلك في الأفعال؛ لأن الأسماء أقوى من الأفعال، فجعلوا لها على الأفعال فضيلة لقوتها، واستغناء الأسماء عن الأفعال...»^{٤٤}.

٣٨ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٩١-٩٢.

٣٩ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٦٤-٢٦٥.

٤٠ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٥-٣٦.

٤١ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٥-٢٦.

٤٢ عمرو بن عثمان سيبويه، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، ٣، ١٩٨٨م)، ١/٤، ٣٠١.

٤٣ السيرافي، الحسن بن عبد الله، شرح كتاب سيبويه، تحقيق: أحمد حسن مهدي، وعلي سيد علي (لبنان: دار الكتب العلمية، ١، ٢٠٠٨م)، ١٩٣/٥-١٩٤.

٤٤ عثمان بن جني، المنصف، تحقيق: إبراهيم مصطفى، وعبد الله أمين (دار إحياء التراث القديم، ١، ١٩٥٤م)، ٢٨.

ابن جنى فقد رأى أن الأصول الثلاثية أخف من الثنائية فمن باب أولى أن تكون أخف من الرباعية والخماسية، ومع قرب الرباعية من الثلاثية لم يستعمل منها إلا القليل فما ظنك بالخماسية على طولها^{٤٦}. واعتف عبد القاهر الجرجاني بعلّة الثقل قائلاً: «لا خماسي في الفعل لثقله أصلياً»^{٤٦}.

والعكبري أضاف إلى علة الثقل علة الفرع والأصل، فكما أن الاسم أصل للفرع والفعل فرع عنه كان لا بد أن يكون أقل مكانة وقيمة من الأصل^{٤٧}.

٥. علة مجيء عين فعل المضارع يفعل مفتوحاً إذا كان عين الفعل أو لامه حرفاً من حروف الحلق

علّل سعد الدين التفتازاني لهذه المسألة بعلّة الثقل «واشترط هذا ليقاوم حرف الحلق فتحة العين، فإن حروف الحلق أثقل الحروف»^{٤٨}، فلولا ثقل حروف الحلق لجاز فيه الضم والكسر أيضاً

وهو ما سبقه إليه سيبويه بقوله: «وإنما فتحو هذه الحروف لأنها سفلت في الحلق، فكروها أن يتناولوا حركة ما قبلها بحركة ما ارتفع من الحروف، فجعلوا حركتها من الحرف الذي في حيزها وهو الألف»^{٤٩}، لتوافق الحركة مع الحروف الحلقية طلباً للخفة على اللسان وتهرباً من الثقل

وقد ذهب المبرد مذهب سيبويه وأكد علته بقوله: «وذلك لأن حروف الحلق من حيز الألف والفتحة منها»^{٥٠}. وشرح السيرافي هذه العلة بقوله: «اعلم أن هذه الحروف التي من الحلق هي مستفلة عن اللسان، والحركات ثلاث: الضم والكسر والفتح، وكل حركة منها مأخوذة من حرف من الحروف... فإذا كانت حروف الحلق عينات أو لامات ثقل عليهم أن يضموا أو يكسروا؛ لأنهم إذا ضموا فقد تكلفوا الضمة من بين الشفتين؛ لأن منه مخرج الواو، وإن كسروا فقد تكلفوا الكسرة من وسط اللسان، وإن فتحوا، فالفتحة من الحلق، فثقل الضم والكسر؛ لأن حرف الحلق مستفل والحركة عالية متباعدة منه، فحركوه بحركة من موضعه، وهي الفتح؛ لأن ذلك أخف عليهم وأقل مشقة»^{٥١}.

وقد أخذ بهذه العلة جماعة من الصرفيين^{٥٢}.

٦. استقرار العلة التي وردت في هذا الفصل ومواضعها، وبيان تعليلاتها.

- علة المحافظة على الاعتدال، وردت في مجيء الفعل المجرد إما ثلاثياً أو رباعياً، لئلا يؤدي الخماسي إلى الثقل والثنائي إلى الضعف عن قبول التغييرات الطارئة عليه^{٥٣}.

- علة مراعاة الرتبة، وردت في مجيء الاسم خماسياً، ولم يمنع الخماسي في الاسم خطأ لرتبة الفعل عن رتبته^{٥٤}.

- علة خفة الاسم وثقل الفعل، وردت في مجيء الاسم خماسياً، لكونه أثقل من الاسم لدلالته على الحدث والزمان والفاعل^{٥٥}.

- علة العمومية واللياقة، وردت في جعل الميزان هو الفاء والعين واللام؛ لأن فَعَلَ أعم الأفعال معنى وأليق من جَعَلَ لخفته^{٥٦}.

- علة شمولية المخارج، وردت في جعل الميزان هو الفاء والعين واللام، لما فيه من حروف الشفة والوسط والحق^{٥٧}.

- علة الخفة، وردت في مجيء فاء فَعَلَ مفتوحاً؛ لأن الفتحة أخف الحركات ولرفضهم الابتداء بالساكن^{٥٨}.

- علة منع التقاء الساكنين، وردت في مجيء عين فَعَلَ متحركاً، لئلا يلزم التقاء الساكنين، في نحو: ضَرَبْتُ، وضَرَبَنَّ^{٥٩}.

- علة الخفة، وردت في مجيء فعل المضارع مفتوح العين إذا كان عين الفعل أو لامه حرفاً من حروف الحلق، لكي يقاوم حروف الحلق فتحة العين، فإن حروف الحلق أثقل الحروف^{٦٠}.

- علة مراعاة التناسب بين اللفظ والمعنى، وردت في مجيء فَعَلَ يفعل بضم العين؛ لأن هذا الباب موضوع للصفات اللازمة فاختراروا فيهما الضم

٤٥ اعثمان بن جنى، الخصائص، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٤)، ٦١/١

٤٦ عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، المفتاح في الصرف، تحقيق: علي توفيق الحمد (لبنان: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٨٧م)، ٢٧.

٤٧ عبد الله بن الحسين العكبري، اللباب في علل البناء والإعراب، تحقيق: عبد الإله النبهان (سوريا: دار الفكر، ط ١، ١٩٩٥م)، ٢١٢/٢.

٤٨ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣٦-٣٧.

٤٩ سيبويه، الكتاب، ١٠١/٤.

٥٠ محمد بن يزيد المبرد، المقترض، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة (لبنان: عالم الكتب)، ١١١/٢.

٥١ السيرافي، شرح كتاب سيبويه، ٤٧٧/٤.

٥٢ الحسن بن أحمد أبو علي الفارسي، التعليقة على كتاب سيبويه، تحقيق: د. عوض بن حمد القوزي (ط ١، ١٩٩٠م)، ١٥٧/٤؛ ابن جنى، الخصائص، ١٤٣/٢؛ ابن يعيش، علي بن يعيش،

شرح الملوكي في التصريف، تحقيق: د. فخر الدين قباوة (سوريا: المكتبة العربية، ١٩٧٣م)، ١٥٧/٤؛ عثمان بن عمر ابن الحاجب، الإيضاح في شرح المفصل، تحقيق: د. موسى بناي العليبي (العراق: إحياء التراث الإسلامي)، ١١٤/٢؛ بن الحسن الرضي، شرح الشافية، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، وآخرون (لبنان: دار الكتب العلمية، ١٩٧٥م)، ١١٨/١-١١٩.

٥٣ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٥-٢٦.

٥٤ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٦.

٥٥ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٦.

٥٦ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣٢.

٥٧ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣٢.

٥٨ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣٣.

٥٩ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣٤.

٦٠ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣٦-٣٧.

لأنها لا تحصل إلا بانضمام الشفتين رعاية للتناسب بين الألفاظ ومعانيها^{٦١}.

- علة الخفة- وعلة منع التقاء الساكنين-وعلة عدم جواز توالي أربع حركات في كلمة واحدة، وردت في مجيء الرباعي المجرد على وزن فَعَّلَلْ بفتح الفاء واللامين وسكون العين، لا يجوز الابتداء بالساكن ولا يجوز سكون اللام الأولى لالتقاء الساكنين، فاختاروا الفتحة بين الحركات لخفتها ولأنه ليس في الكلام أربع حركات متوالية في كلمة واحدة^{٦٢}.

- علة الحفاظ على مرتبة الأصل، وردت في مجيء الفعل الثلاثي المزيد فيه إما بحرف أو اثنين أو ثلاثة لا أكثر، وذلك لكيلا يتجاوز ما هو فرع على الأصل في الزنة فلا تكون للفرع مزية على الأصل^{٦٣}.

- علة تفضيل المتحرك على الساكن، وردت في أيهما حرف زائد في فَعَّلَلْ بتكرير العين الأولى أم الثانية، حكم الخليل بزيادة العين الأولى لسكونها دون الثانية لأن الحكم بزيادة الساكن أولى من المتحرك، وقيل الثانية لأن الزيادة بالآخر أولى^{٦٤}.

- علة الفرق، وردت في مجيء مصدر تَدَخَّرَجَ مضموماً تَدَخَّرَجُ، وذلك فرقاً بينه وبين فعله^{٦٥}.

ومما سبق يتبين لنا أن علة الخفة تكررت في خمسة مواضع، وعلة منع التقاء الساكنين تكررت مرتين، وعلة الفرق مرة واحدة، ومجموع العلل الواردة في هذا الفصل بلغ ثلاث عَشْرَ علة

٧. فصل في بيان أمثلة تصريف

٨. علة إبدال تاء افتعل طاء إذا كان فاؤه صاداً أو ضاداً أو طاءً أو ظاءً

اعتل سعد الدين التفتازاني لهذه المسألة بعلة تعسر النطق قائلاً: «واعلم أنه متى كان فاء افتعل صاداً أو ضاداً أو طاءً أو ظاءً قُلبت تاؤه أي تاء افتعل طاءً لتعسر النطق بالتاء بعد هذه الحروف واختير الطاء لقربها من التاء مخرجاً»^{٦٦}.

وقد ذكر سيبويه هذا الحكم دون تعليل له^{٦٧}، وسار ابن السراج على ما نهج سيبويه في ذكر الحكم وضرب الأمثلة فقط^{٦٨}، غير أن السيرافي لم يرض بذكر الأمثلة بلا تعليل بل ذهب إلى أن المشكلة هي العلة في اختيار الطاء لا التاء إذا كان الفاء حرفاً من حروف الاستعلاء «لمشكلة الطاء لحروف الاستعلاء بما فيه الاستعلاء والإطباق»^{٦٩}؛ والتاء ليست فيها هاتان الصفتان، فكان لا بد من الطاء بدل

٩. استقراء العلل التي وردت في هذا الفصل ومواضعها، وبيان تعليلاتها.

- علة الأصل، وردت في مجيء الماضي أولاً؛ لأنه يعد الأصل بالنسبة إلى الفعل المضارع، وهو يحصل بزيادة أحرف على الفعل الماضي^{٧٠}.

- علة رفض الابتداء بالساكن، وردت في فتح أول متحرك من الفعل الماضي، لم يأت ساكناً؛ لأن العرب يرفضون الابتداء بالساكن ومنعاً لالتقاء الساكنين في نحو: افتعل^{٧١}.

- علة الخفة، وردت في مجيء أول متحرك من الماضي وآخره بالفتحة؛ لأن الفتحة أخف الحركات^{٧٢}.

- علة الشبه، وردت في مجيء آخر الفعل الماضي متحركاً؛ لأن الفعل الماضي مشابه للاسم في وقوعه موقعه، نحو: زيد ضرب، وزيد ضارب^{٧٣}.

- علة المعادلة بين الاسم والفعل، وردت في مجيء تاء التأنيث ساكنة في الفعل ومتحركة في الاسم؛ حتى يتعادل الاسم والفعل، خصوا الفعل بالساكنة لأنه أثقل من الاسم^{٧٤}.

- علة منع الالتباس، وردت في مجيء تاء المتكلم والمخاطب متحركاً في الفعل الماضي، حُرِّكت تاء المخاطب والمتكلم خوفاً للباس بتاء التأنيث^{٧٥}.

٦١ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٤٤.

٦٢ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٤٥-٤٦.

٦٣ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٤٧.

٦٤ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٥١.

٦٥ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٦٧.

٦٦ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ١٥٨.

٦٧ سيبويه، الكتاب، ٢٣٩/٤.

٦٨ محمد السري ابن السراج، الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحسين الفتلي (لبنان: مؤسسة الرسالة)، ٣/٢٧١.

٦٩ السيرافي، شرح كتاب سيبويه، ١٢٥/٥.

٧٠ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٨٠-٨١.

٧١ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٨٥.

٧٢ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٨٥.

٧٣ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٨٦.

٧٤ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٨٧.

٧٥ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٨٩.

- علة القوة ومراعاة الرتبة، وردت في مجيء تاء المتكلم مضموماً في الفعل الماضي، أُعْطِيَ الضم للمتكلم لأنه أقوى الحركات والمتكلم مقدم على غيره فكان أولى به^{٧٦}.
- علة الخفة ومراعاة الرتبة، وردت في مجيء تاء المخاطب مفتوحاً في الفعل الماضي، أُعْطِيَ الفتح للمخاطب لخفته بعد أن أخذ المتكلم الضم،
- علة منع الالتباس والمناسبة، وردت في مجيء تاء المخاطبة، بقيت الكسرة والمخاطبة فأعطيتها لئلا تلتبس بالمتكلم والمخاطب، ولأن الياء يقع ضميرها في نحو: اضربي والكسرة أخت الياء، فناسب إعطاؤها المخاطبة^{٧٧}.
- علة منع الالتباس، وردت في مجيء تَفْعَلُ بضم التاء والفاء أيضاً؛ لأنك لو قلت: تَفْعَلُ بضم التاء فقط لالتبس بمضارع فعل^{٧٨}.
- علة منع الالتباس، وردت في ورود ضم الأول وكسر ما قبل الآخر في فُعِلَ، ليبعد عن أوزان الاسم، ولو كسر الأول وضم الثاني لحصل هذا الغرض، ولكن الانتقال من الضمة إلى الكسرة أولى من العكس؛ لأنه انتقال من الثقل إلى الخفة^{٧٩}.
- علة الحمل على الأصل، وردت في حمل غير الثلاثي عليه في ضم الأول وكسر ما قبل الآخر، ثم حمل غير الثلاثي عليه في ضم الأول كسر ما قبل الآخر^{٨٠}.
- علة الفرق، وردت في ورود الزوائد الأربع في أول المضارع، وذلك فرقا بينه وبين الماضي، ولكونه متأخراً عن الزمان الماضي خصوصا الزيادة به، والأصل عدم الزيادة فكان نصيب المتقدم أي الفعل الماضي^{٨١}.
- علة كثرة الدوران، وردت في جعل الزوائد الأربع في أول المضارع حروف اللين، لما احتاجوا إلى حروف لنصب العلامات اختاروا حروف المد واللين لكثرة دورها، إما بنفسها أو ببعضها^{٨٢}.
- علة القرب ورفض الابتداء بالساكن، وردت في قلب الألف همزة في أول المضارع، لرفضهم الابتداء بالساكن، ولأن مخرج الهمزة قريب من مخرجها^{٨٣}.
- علة طلب الخفة، وردت في قلب الواو تاء في أول الفعل المضارع؛ لأن زيادة الواو تثقل الكلمة ولا سيما في مثل: ووجل بالعطف، وقلب الواو تاء كثير في الكلام، نحو: تراث وتجاه، فكان أولى بغيرها من الحروف^{٨٤}.
- علة منع الالتباس، وردت في جعل الواو المنقلة تاء للغائب والغائبتين في أول المضارع، وذلك منعاً للالتباس بالغائب والغائبتين، وإن التباس بالمخاطب والمخاطبين لسهولة الفرق بين المخاطب والغائب، وهناك فرق بينهما في الجمع بالواو والنون، في نحو: يضربون، ويضربن^{٨٥}.
- علة التوسط، وردت في مجيء علامة الجمع في أول المضارع ياءً، وذلك لتوسط مخرج الياء بين مخرج الهمزة والواو، ولأن الغائب يتوسط بين المتكلم والمخاطب^{٨٦}.
- علة القياس، وردت في التفريق بين المتكلم وحده وبين المتكلم مع غيره بعلامة في الفعل المضارع، وذلك قياساً على الفعل الماضي؛ لَمَّا كان في الفعل الماضي مفروقاً بين المتكلم وحده، نحو: ضربت، والمتكلم مع غيره، نحو: ضربنا، فُرِّقَ بينهما في الفعل المضارع، نحو: أضرب، نضرب، قياساً على الماضي^{٨٧}.
- علة الشبه، في ورود النون بين الزوائد الأربع للفعل المضارع، ولَمَّا احتاجوا حرفاً آخر غير حروف المد واللين اختاروا النون لمشابتها حروف المد واللين من حيث الخفاء والغنة^{٨٨}.
- علة منع الالتباس، وردت في حمل يُدحرج، ويُقاتل، ويُفَرِّح على يُكْرَم في ضم حرف المضارعة دون العكس؛ لأنه لو فتح الفعل المضارع في هذه الثلاثة ثم حمل يلى يُكْرَم دون العكس. ابتهتها حروف المد واللين من حيث الخفاء والغنة ضارحاً قياساً على الماضي.ها من الحركم عليها بالفتح للزم الالتباس ولو في صورة بخلاف العكس، فلا لبس فيه^{٨٩}.

٧٦ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٨٩.

٧٧ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٨٩-٩٠.

٧٨ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٩٧.

٧٩ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ١٠٠-١٠١.

٨٠ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ١٠٠-١٠٢.

٨١ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ١٠٤.

٨٢ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ١٠٧.

٨٣ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ١٠٧.

٨٤ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ١٠٨.

٨٥ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ١٠٩.

٨٦ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ١١٠.

٨٧ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ١١٠-١١١.

٨٨ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ١١٠-١١١.

٨٩ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ١٢٠.

- علة الحمل، وردت في إسقاط الناصب للنونات، حملاً للناصب على الجازم في حذف النونات لأن الجزم في الأفعال بمنزلة الجر في الأسماء، فكما حمل النصب على الجر في الأسماء في التثنية والجمع فكذا حمل النصب على الجزم^{٩١}.
- علة الخفة، وردت في عدم مجيء أمر المخاطب بدون لام الأمر بخلاف أمر الغائب، جاء أمر المخاطب بدون اللام تخفيفاً عنه لكثرة استعماله بخلاف أمر الغائب فهو قليل الاستعمال^{٩٢}.
- علة القوة، وردت مجيء زيادة همزة وصل في أول الأمر دون غيره من الحروف، لما حذف حرف المضارعة في صياغة الأمر كان لا بد من زيادة حرفٍ لدفع الإبتداء بالساكن، اختاروا الهمزة من بين الحروف؛ لأنها أقوى الحروف، والابتداء بالأقوى أولى^{٩٣}.
- علة النقل ومنع الالتباس، ورود همزة الوصل مضموماً في أول الأمر إذا كان مضارعه مضموم العين؛ وذلك لتكون الهمزة مناسبة لحركة العين؛ ولأن الانتقال من الكسر إلى الضم فيه ثقل، ولو فتحت لالتبس بالمضارع إذا كان للمتكلم^{٩٤}.
- علة القياس على الأصل المرفوض، وردت مجيء همزة أَكْرِمُ مفتوحاً، جاءت همزة أَكْرِمُ بناء على الأصل المرفوض، أي أن أصله تكرم كان تؤكرم فحذف الهمزة لاجتماع الهمزتين في: أُؤكرم ثم حملوا يكرم وتكرم...الخ عليه^{٩٥}.
- علة التخفيف، وردت في جواز حذف إحدى التاءين من نحو: تتجب وتتدحرج وغيرهما، لاجتماع المثليين وعدم جواز الادغام رفضاً للإبتداء بالساكن، فجاز الحذف تخفيفاً^{٩٦}.
- علة صعوبة النطق، وردت إبدال تاء افتعل طاء إذا كان فاؤه صاداً أو ضاداً أو طاء أو ظاء، لما كان من الصعوبة النطق بالتاء بعد هذه الأحرف أُبْدِلَتِ التاء طاءً^{٩٧}.
- علة القرب من المخرج، وردت إبدال تاء افتعل طاء إذا كان فاؤه صاداً أو ضاداً أو طاء أو ظاء، لما كان من الصعوبة النطق بالتاء بعد هذه الأحرف أُبْدِلَتِ التاء طاءً، اختاروا الطاء لقربها من التاء مخرجاً^{٩٨}.
- علة التخفيف، وردت قلب تاء افتعل دالاً إذا كان فاؤه دالاً أو ذالاً أو زياً، وذلك تخفيفاً^{٩٩}.
- علة الفصل، وردت وضع الألف زيادة في نحو: اذهبنا، زيدت الألف بين نون جمع المؤنث والنون الثقيلة فصلاً بين النونات الثلاثة، نحو: اذهبنا، أصله: اذهبنا^{١٠٠}.
- علة الخفة، وردت اختيار الألف زيادة في نحو: اذهبنا، واختص الألف لخفتها^{١٠١}.
- علة سهولة النطق، وردت في جواز التقاء الساكنين، في نحو: دابة، فإن التقاء الساكنين لا يجوز إلا إذا كان الأول منهما حرف مد والثاني مدغماً في حرف آخر، نحو: دابة؛ جاز ذلك لأن اللسان يرتفع عنهما دفعة واحدة من غير كلفة، كما أن الثاني من الساكنين ليس ساكناً سكوناً خالصاً وإنما هو مشوب بالحركة^{١٠٢}.
- علة الرجوع إلى الأصل، وردت في حذف علامة الإعراب أي النون من بعض الأفعال الخمسة مع نوني التوكيد، وذلك يكون عندما يعود الفعل المضارع إلى البناء بعد أن يتصل به نوني التوكيد؛ لأن النون علامة الإعراب في الأفعال الخمسة فلا حاجة إليها بعد بناء المضارع^{١٠٣}.
- علة النقل والاستطالة، وردت في حذف واو يفعلون، وتفعلون، وياء تفعلين مع نوني التوكيد؛ لأن الكلمة ثقلت واستطالت وكانت الضمة والكسرة تدلان الواو والياء فحذفتا^{١٠٤}.
- علة منع الالتباس، وردت في إبقاء ألف يفعلان وتفعلان مع نون الثقيلة، لئلا يلتبس بفعل الواحد^{١٠٥}.
- علة منع الالتباس، لا يحذف الواو والياء ضميراً الفاعل مع نون التوكيد إذا انفتح ما قبلهما، لا تحذفان لأنه لا يوجد دليل عليهما من الضم

٩٠ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ١٣٦-١٣٧.

٩١ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ١٤٣-١٤٤.

٩٢ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ١٥١-١٥٢.

٩٣ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ١٥٣.

٩٤ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ١٥٤.

٩٥ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ١٥٨.

٩٦ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ١٥٨.

٩٧ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ١٥٨.

٩٨ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ١٦٢.

٩٩ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ١٧١.

١٠٠ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ١٧١.

١٠١ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ١٧٥-١٧٦.

١٠٢ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ١٧٩.

١٠٣ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ١٨١.

١٠٤ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ١٨٣.

والكسر، لذا تحرك الواو بالضم والياء بالكسر لدفع التقاء الساكنين، نحو: لا تَخْشَوْنَ، ولا تَخْشَيْنَ^{١٠٥}.

- علة الأصل، يفتح مع نوني التوكيد آخر الفعل المضارع للغائب والغائبة؛ لأنه الأصل لفخته فالعدول عنه إنما يكون لغرض^{١٠٦}.

ومما سبق يتبين لنا أن سعد الدين التفتازاني استعمل علة منع الالتباس في تسعة مواضع وعلة الخفة في ستة مواضع، وكانت من أكثر العلة دوراناً في هذا الفصل

١٠. فصل المضاعف

١١. علة مجيء فاء الفعل مفتوحاً أو مكسوراً في نحو: ظَلْتُ ومِسْتُ

كما هو معلوم أن المضاعف في نحو: ظَلْتُ، مَسَّ يلحقه الحذف عند اتصاله بضمير الرفع الفاعل، كقولهم: مَسْتُ وظَلْتُ والأصل، مَسَسْتُ وظَلَلْتُ، حذفت الأولى لتعذر الإدغام بسكون الثاني لاتصال الضمير، وقيل المحذوف هو الحرف الثاني من المضاعف لأن الثقل يحصل عندها، وذهب سعد الدين التفتازاني في مسألة فتح الفاء أو كسرها إلى أن الفاء بقيت مفتوحة بحالها بعد حذف السين من مَسَسْتُ مع حركتها، وأما كسرها فلأن حركة السين نقلت إليها بعد إسكانها، فكانت علة فتح الفاء بقاءها على أصلها، وعلة كسرها هي نقل حركة السين إليها فهذه من العلة المجوزة فجاز كسر الفاء وفتحها لعلتين مختلفتين

وعند العودة إلى سيبويه نرى أن ما اعتل به سعد الدين التفتازاني هو نص ما قاله سيبويه في فتح فاء الفعل: «ومثل ذلك قولهم: ظَلْتُ ومِسْتُ، حذفوا، وألقوا الحركة على الفاء، كما قالوا: خَفْتُ»^{١٠٧}، وكعادة سيبويه في كتابه يقيس الشبيه على الشبيه، فشبّه هنا ظَلْتُ ومِسْتُ بِخَفْتُ، وألحق: ظَلْتُ ومِسْتُ بالكسر بدَلَسْتُ، بهذا اعتل سيبويه بعلة التشبيه في الحالتين معاً

١٢. استقراء العلة التي وردت في هذا الفصل ومواضعها، وبيان تعليلاتها.

- علة ثقل اجتماع المثليين، وردت في نحو: أمليت بمعنى أملت وما شابهها، وأمثاله كثير، قلبت اللام الأخيرة في أملت ياء فأصبح أمليت لثقل اجتماع المثليين مع تعذر الإدغام لسكون الثاني، ومن أمثاله: تقضى البازي، أي تقضض^{١٠٨}.

- علة التأخي-علة العوض-علة المتابعة، وردت في كسر آخر الفعل المضارع المضاعف المكسور العين عند دخول الجازم، نحو: لم يفِرْ، التعليل للعلة الأولى: ذهب إلى أن الساكن إذا حرك حرك بالكسر لما بينهما من التأخي^{١٠٩}.

- التعليل للعلة الثانية: ذهب إلى أن الجزم قد جعل عوضاً عن الجر عند تعذر الجر كما في الأفعال، فكذا جعل الكسر عوضاً عن السكون عند تعذر السكون^{١١٠}.

- التعليل للعلة الثالثة: ذهب إلى أنه يمكن القول بأنه انكسر لام الفعل لمتابعة عينه^{١١١}.

- علة اجتماع المثليين، وردت في وجوب إدغام في اسم الفاعل من الفعل المضاعف، نحو: مادّ، وجب إدغامه لاجتماع المثليين مع عدم المانع من الإدغام^{١١٢}.

ومما سبق يتبين لنا أن سعد الدين استعمل خمس علة فقط في هذا الفصل، وهي: علة الثقل وعلة التأخي وعلة العوض وعلة المتابعة وعلة اجتماع المثليين

١٣. فصل المعتل

بدأ سعد الدين التفتازاني هذا الفصل بتعريف العلة بأنها تغيير الشيء عن حاله، وذكر أن بعض الصرفيين قد أدخل الهمزة في حروف العلة، والجمهور على خلافه؛ معللاً للجمهور أن الهمزة لا تجري مجرى الواو والألف والياء في كثير من الأبواب؛ ولذا لم يعد المهموز من المعتل^{١١٣}.

ويرى أن الألف لا تكون إلا منقلة عن الواو أو الياء إذا كان أحد حروف الأصول من المعتل؛ وذلك لأن الألف لا تكون إلا ساكنة وحروف الأصول لا تكون إلا متحركة وهي حروف الماضي من المجرد الثلاثي، وأما في الرباعي فلا يكون حروف الأصول ساكنة سوى الثاني ولا يكون ألفاً لعلتين: الأولى لئلا يلتبس بفاعل من الثلاثي المزيد فيه، والثانية حمل الرباعي على الثلاثي؛ فلما امتنع في الثلاثي فمن باب أولى الامتناع في الرباعي^{١١٤}.

١٤. النوع الأول من المعتل هو المعتل الفاء

١٠٥ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ١٨٣-١٨٤.

١٠٦ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ١٨٨.

١٠٧ سيبويه، الكتاب، ٤٢٢/٤.

١٠٨ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢١١-٢١٢.

١٠٩ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٣٤-٢٣٥.

١١٠ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٣٤-٢٣٥.

١١١ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٣٤-٢٣٥.

١١٢ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٤٠.

١١٣ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٤٤-٢٤٥.

١١٤ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٤٧-٢٤٨.

١٠,١. علة حذف الواو من الفعل المضارع المعتل الفاء

ذهب سعد الدين التفتازاني إلى أن علة حذف فاء الفعل المضارع الواوي هي الثقل؛ وذلك إذا كان الفعل المضارع على وزن يَفْعَل لوقوعها بين الياء والكسرة في مثل: يَبْعُدُ أصله يَوْعُدُ، فحمل عليه أخواته من النون والتاء والهمزة، وحذف في المصدر، نحو: عدة، أصله وُعْدَةٌ، للثقل وللحمل على فعله^{١١٥}.

ما ذهب إليه سعد الدين التفتازاني هو نص ما اعتل به سيبويه إذ يقول: «فلما كان من كلامهم استئقال الواو مع الياء حتى قالوا: يَجَلُّ وَيَجَلُّ، كانت الواو مع الضمة أثقل، فصرفوا هذا الباب إلى يَفْعَل، فلما صرفوه إليه كرهوا الواو بين ياء وكسرة فحذفوها...»^{١١٦}. يَبْنُ سيبويه أن يفعل إذا كان فاؤه واواً لا يأتي على وزن يَفْعَل كراهة الثقل وطلب التخفيف بل يُصْرَفُ إلى يَفْعَل، وتحذف الواو الواقعة بين الياء والكسرة كراهة الثقل^{١١٧}.

وسلك المبرد وابن السراج، والسيرافي مسلك سيبويه في هذه العلة^{١١٨}.

وكذلك أبو علي الفارسي وابن جني والجرجاني، والأنباري^{١١٩}.

وفسّر العكبري علة الاستئقال التي دعتهم إلى حذف الواو بشيء من التفصيل قائلاً: «اجتمعوا على حذفها، فقالوا: يَبْعُدُ، والعلة في ذلك أن الياء مقدرة بكسرتين، والواو بضميتين، فإذا وقعت الكسرة بعد الواو فقد توالى ما هو في تقدير خمس حركات... فلما كان إثباتها يؤدي إلى هذا الثقل حذفوا الواو لتبقى الياء والكسرة، وهي متجانسة...»^{١٢٠}.

وذكر ابن الحاجب دون توضيح لها^{١٢١}. وهذه مما اختلف فيه البصريون والكوفيون^{١٢٢}.

١٥. علة حذف فاء الفعل المضارع في نحو: يَطَأُ وَيَضَعُ وَيَسَعُ ويدع.

نص سعد الدين التفتازاني على أن علة حذف فاء المضارع إذا كان واوياً نحو: يَطَأُ، وَيَسَعُ، وعينه أو لامه حرفاً من حروف الحلق هي علة الأصل أي: أن أصل هذه الأفعال يَفْعَل بالكسر لا بالفتح، ولكنها فتحت مراعاة لحروف الحلق. غير أنه لم يرض بها، فذكر أن كسر العين مع حرف الحلق كثير في الكلام، فلم اختصت هذه الأفعال بها؟ ليجيب قائلاً: «حاصل الكلام أن قد وقعت هذه الأفعال محذوفة الواو ومفتوحة العين فذكروا ذلك التأويل لئلا يلزم خرم قاعدتهم... وإلا فعلى تقدير تسليم ذلك في يَطَأُ ويدع يشكل في مثل يسع، فإن ماضيه وسع مكسور العين كَسَلِمَ يسلم، فلم يحكم بأنه في الأصل يفعل مكسور العين»^{١٢٣}.

وأما يذر فقد حذفت منه الواو مع أنه ليس مسكور العين ولا حرف حلق فيه، إلا أنه أعتل له بأنه بمعنى يدع، حملاً له على ما هو بمعناه^{١٢٤}.

وإلى هذه العلة أشار سيبويه بقوله: «وأما وَطِئْتُ وَوَطِئْتُ يَطَأُ، وَوَسَعْتُ وَوَسَعْتُ يَسَعُ، فمثل وَرِمَ وَرِمَ يَرِمُ، وَوَمِقَ وَوَمِقَ يَمِقُ، ولكنهم فتحوا يَفْعَل وأصله الكسر، كما قالوا: قَلَعَ، يَقْلَعُ، وَقَرَأَ يَقْرَأُ، فتحوا جميع الهمزة وعامة بنات العين»^{١٢٥}.

وأخذ به ابن السراج أيضاً وفسّره، فقال: «فإن قال قائل: فإذا كان سقوط الواو لوقوعها بين ياء وكسرة، فلم أسقطوها من يَهْبُ وَيَضَعُ وَيَطَأُ وَيَقَعُ؟ قيل: الأصل في ذلك يفعل... وفي المعتل: وَثَقِيَ يَثِقُ، فسقطت الواو منه؛ لوقوعها بين ياء وكسرة، فصار يَهْبُ وَيَطَأُ وَيَضَعُ وَيَقَعُ، ثم فُتِحَ من أجل حرف الحلق... وما لم يكن فيه حرف الحلق في موضع عينه أو لامه لم نجز فيه ذلك»^{١٢٦}.

وقال عبد القاهر الجرجاني: «وكل ذلك للمحافظة على الأصل، والدلالة عليه بترك العمل على العارض»^{١٢٧}.

١٦. استقراء العلل التي وردت في هذا الفصل ومواقعها، وبيان تعليلاتها.

- علة عدم الابتداء بالساكن-وعلة عدم الأصل، في انحصار المعتل الفاء بالواو او الياء، ولا يكون الفاء إلا ياءً أو واواً إذ الألف ليس بأصل، فلا يكون فاؤه ألفاً لسكونه، والعرب لا يبدؤون بالساكن^{١٢٨}.

- علة الثقل، حذف فاء الفعل المضارع الواوي في نحو: يعد، تحذف الواو في هذا الموضع للثقل لأنها وافعة بين الياء والكسرة، مثل الضمة

١١٥ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٥٢-٢٥٣.

١١٦ سيبويه، الكتاب، ٥٢/٤.

١١٧ سيبويه، الكتاب، ٥٢/٤.

١١٨ المبرد، المقتضب، ٢٢٦/١، وابن السراج، الأصول في النحو، ١٠٨/٣، والسيرافي، شرح كتاب سيبويه، ٤٣٣/٤.

١١٩ الحسن بن أحمد أبو علي الفارسي، التكملة (السعودية: جامعة الرياض، ط ١، ١٩٨١م)، ٢٤٦؛ وابن جني، المنصف، ١٨٤/١؛ عبد القاهر الجرجاني، المقتصد في شرح التكملة، تحقيق: د. أحمد بن عبد الله إبراهيم الدويش (السعودية، ٢٠٠٨م)، ١٣٥٠/٢؛ عبد الرحمن بن محمد الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف (لبنان: المكتبة العصرية، ٢٠٠٣م)، ٦٤٤/٢.

١٢٠ العكبري، شرح التكملة، ٤٧٩.

١٢١ عثمان بن عمر ابن الحاجب، الشافية في علمي التصريف والخط، تحقيق: صالح عبد العظيم الشاع (القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠١٠م)، ٨٩.

122 Adnan YUSUFOĞLU, MOLLA MUSA EL-CALALİNİN NAHİV ve SARF'TAKİ METODLARI, (Ankara: Sonçağ Akademi, 1. bası, 2023), 73-74.

١٢٣ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٦٣-٢٦٥.

١٢٤ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣٦٦.

١٢٥ سيبويه، الكتاب، ٥٤/٤.

١٢٦ ابن السراج، الأصول في النحو، ١٠٨/٣.

١٢٧ الجرجاني، المقتصد في شرح التكملة، ١٣٥٩/٢.

١٢٨ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٥٢.

بين الكسرتين، ثم حملت أخواته عليه (التاء والنون والهمزة)^{١٣٩}.

- علة الثقل، في مصدر يعد أي عدة؛ لأنها مصدر يعد والأصل وعُدة على وزن فعلة، فنقل الكسرة على الواو فنقلت إلى العين، وحذفت الواو^{١٣٠}.
 - علة عسر النطق، وردت في فعل الأمر ايجل بقلب واوه ياء، أصله أوجل ولكن لتعسر النطق بالواو المكسور ما قبلها قلبت واوه ياء أصله ايجل. وهذا قياس مطرد^{١٣١}.
 - علة الأصل، وردت في حذف الواو من يطاءً ويسع ويدع رغم فتح ما بعد الواو، يعلل ذلك بأن الأصل في هذه الأفعال يُفعل بالكسر، إلا أنه فتح بعد حذف الواو لحرف الحلق، لذا يكون الحذف من يُفعل بالكسر^{١٣٢}.
 - علة الحمل على المعنى، حذف الواو من الفعل المضارع يذر، حذف الواو من يذر لكونه في معنى يدع، فحذفت واوه كما حذفت واو يدع^{١٣٣}.
 - علة عدم السماع من العرب أو الإمامة أو ترك الاستعمال، عدم وجود فعل الماضي من يدع ويذر، لم يسمع من العرب ودع، ولا وذر، وسمع يذر ويدع فدل ذلك على أنهم أماتوهما، وتركوا استعمالهما^{١٣٤}.
 - علة التخفيف، مجيء يئس بحذف الياء، ويئس بقلبها ألفاً، وذلك تخفيفاً لهما^{١٣٥}.
 - علة حماية بنية الكلمة، وردت في عدم حذف الواو في يُؤسر مع مقتضى الحذف، وهو وقوعها بين الياء والكسرة، فلم تحذف لأن في حذف الواو إضراراً بالكلمة إذ أصل يوسر يُؤسر لتأديته إلى حذف حرفين ثابتين في الماضي^{١٣٦}.
 - علة تعسر النطق، قلب الياء واواً في مُوسر، ويؤسر، وذلك لسكونها وانضمام ما قبلها فتعسر النطق بالياء الساكنة المضموم ما قبلها^{١٣٧}.
 - علة دفع الثقل، وردت في إدغام تاء المنقلبة عن الواو في اوتعد في تاء افتعل فأصبح أتعد؛ لأن الإدغام يدفع الثقل^{١٣٨}.
 - علة الاهتمام بالإدغام، وردت في إدغام التاء المنقلبة عن الياء في اتسر ويؤسر ومؤسر، وذلك لاهتمامهم بالإدغام لأنه يصير كحرف واحد^{١٣٩}.
- مما سبق يتبين لنا أن نصف العلل الواردة في هذا النوع من المعتل هو دفع الثقل وطلب الخفة وتعسر النطق، وهي في مجموعها تعود لمفهوم واحد وهو التخفيف على المتكلم دون الإخلال ببنية الكلمة، وقد وردت علة حماية بنية الكلمة هاهنا؛ لما في علة طلب الخفة من احتمالية الإضرار ببنية الكلمة

١٧. النوع الثاني من المعتل هو المعتل العين

١٨. علة إعلال عين الفعل الواوي والبيائي

- اعتل سعد الدين التفتازاني لمسألة قلب عين فَعَلَ المبني للفاعل ألفاً إذا كان واواً أو ياءً لتحركهما وانفتاح ما قبلهما، نحو: باع وصان، والأصل بِيَعْ، وَصَوَّنَ، قلبت الياء والواو ألفاً؛ «لأن كلاً منهما كحركتين لأن الحركات أبعاض هذه الحروف. ولما كانتا متحركتين وكان ما قبلهما مفتوحاً كان ذلك مثل أربع حركات متواليّة، وهو ثقيل فقلبوها بأخف الحروف وهو الألف، وهذا قياس مطرد والعلة حاصلها دفع الثقل وعلما به بالاستقراء»^{١٤٠}
- ذكر سيبويه الحكم بدون علة فقال: «والألف تكون بدلاً من الواو والياء إذا كانتا لامين في رمى وغزا ونحوهما، وإذا كانتا عينين في قال وباع والعباء والماء ونحوهن»^{١٤١}.
- وجاء المبرد معللاً لما ذكره سيبويه بقوله: «فإذا كانت واحدة منهما عيناً، وهي ثانية فحكمها أن تنقلب ألفاً في قولك: فَعَلَ، وذلك نحو قولك: قال وباع، وإنما انقلبت لأنها في موضع حركة وقد انفتح ما قبلها»^{١٤٢}.
- وضّح السيرافي علة هذا الحكم بأن قلب الواو والياء ألفاً لثقل الحركات عليهما، ولكثرة دورانهما على اللسان، ولأن الثقل يلزم هذه الأفعال في

١٣٩ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٥٢.

١٣٠ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٥٣.

١٣١ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٦٢-٢٦١.

١٣٢ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٦٣.

١٣٣ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٦٦.

١٣٤ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٦٦.

١٣٥ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٧٠.

١٣٦ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٧٠-٢٧١.

١٣٧ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٧٢.

١٣٨ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٧٢-٢٧٣.

١٣٩ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٧٤.

١٤٠ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٨٠-٢٨٣.

١٤١ سيبويه، الكتاب، ٢٣٨/٤.

١٤٢ المبرد، المقتضب، ٢٣٤/١.

المستقبل وإن سلمت في الماضي^{١٤٣}.

وأما ابن جني فقد رأى أن الحركات سلبت منهما هرباً من جمع المتجانسات، فانقلبتا ألفاً لتحركهما في الأصل، وانفتاح ما قبلها الآن^{١٤٤}.

وقد فصل ابن عصفور في المسألة واعتل لقلب فُعَل وفعل باستتقال الضمة على الواو والكسرة على الواو والياء، فقلبتا ألفاً لخفتها، ولتكون عين الفعل من جنس حركة الفاء وتابعة لها، وأما فَعَل بالفتح لثقل حرف العلة ولثقل توالي المثلين وهما فتحة الفاء وفتحة العين، فقلبتا ألفاً للخفة ولتكون العين حرفاً من جنس حركة الفاء^{١٤٥}.

قال الرضي: «أقول: اعلم أن علة قلب الواو والياء المتحركتين المفتوح ما قبلهما ألفاً ليس في غاية المتانة؛ لأنهما قبلتا ألفاً للاستتقال، على ما يجيء، والواو والياء إذا انفتح ما قبلهما خَفَّ ثقلهما، وإن كانتا أيضاً متحركتين، والفتحة لا تقتضي مجيء الألف بعدها اقتضاء الضمة للواو والكسرة للياء، ألا ترى إلى كثرة نحو: قَوْلٌ وبيوعٌ وعدم نحو قُئِلَ وبيوعٌ بضم الفاء وقَوْلٌ وبيوعٌ بكسرها؛ لكنهما قبلتا ألفاً مع هذا لأنهما وإن كانتا أخف من سائر الحروف الصحيحة لكن كثرة دوران حروف العلة، وهما أثقلهما، جوزت قلبهما إلى ما هو أخف منهما من حروف العلة: أي الألف، ولا سيما مع تثاقلها بالحركة وتهيؤ سبب تخفيفهما بقلبهما ألفاً، وذلك بانفتاح ما قبلهما، لكون الفتحة مناسبة للألف»

ولم يرض الرضي عن علة قلب الواو والياء ألفاً فقال: «اعلم أن علة قلب الواو والياء المتحركتين المفتوح ما قبلهما ألفاً ليس في غاية المتانة؛ لأنهما قبلتا ألفاً للاستتقال، على ما يجيء، والواو والياء إذا انفتح ما قبلهما خَفَّ ثقلهما، وإن كانتا أيضاً متحركتين»^{١٤٦}، غير أنه عاد وأخذ بها معللاً ذلك بثلاثة أوجه

الأول: خفة الألف، والثاني: انفتاح ما قبلها، والثالث: تحركهما، فهذه الأوجه الثلاثة جعله يرجحها^{١٤٧}.

١٩. استقراء العلل التي وردت في هذا الفصل ومواضعها، وبيان تعليلاتها.

- علة الثقل، قلب الواو والياء ألفاً في الماضي المجرد الثلاثي المعتل العين، نحو سان وباع، والأصل صون وبيع قلبت الواو والياء ألفاً لأن كلاً منهما كحركتين لأن الحركات أبعاض هذه الحروف. ولما كانتا متحركتين وكان ما قبلهما مفتوحاً كان ذلك مثل أربع حركات متوالية، فجاء القلب بحرف خفيف وهو الألف تهرباً من الثقل^{١٤٨}.

- علة التنبيه على الأصل، وردت في مجيء نحو: صَيَدَ البعير وقَوَدَ على الأصل، جاء كل من صيد وقود شاذاً تبيهاً على الأصل^{١٤٩}.

- علة الجمود، وردت في عدم قلب ياء ليس ألفاً. فإن أصله لَيْسَ؛ لأنه لما لم يكن من الأفعال المتصرفه التي يجيء منها الماضي والمضارع وغيرهما ولم يجيء منه إلا أربعة عشر بناء للماضي^{١٥٠}.

- علة الحمل على الحرف، وردت في إسكان عين لَيْسَ، وكان الكسر ثقیلاً نقلوها إلى حال لا يكون للأفعال المتصرفه وهو إسكان العين ليكون على لفظ الحرف، نحو: ليت^{١٥١}.

- علة الدلالة، نقل فَعَل إلى فُعَل وفَعِل من الواوي واليائي من المعتل العين، وذلك ليدل كل من الضم والكسر على الواو والياء عن اتصال بالماضي المجرد المبني للفعل ضمير المتكلم أو ضمير المخاطب أو ضمير جمع المؤنث الغائب في نحو: قال وباع، قُلْتُ وبيعتُ، وبيعتُ^{١٥٢}.

- علة التخفيف، كسر الفاء من الماضي المجرد للمفعول إذا كان معتل العين، أي من مفتوح العين ومضمومه ومكسوره واوياً كان أو يائياً فتقول: صَيَّنَ في الواوي واعتلاله بالنقل والقلب لأن أصله صَوَّن فنقل حركة الواو إلى ما قبله بعد إسكانه ثم قلبت الواو ياء لسكونها وانكسار ما قبلها^{١٥٣}.

- علة الحمل على الأصل، وردت في اعتلال يخاف من الواوي ويهاب من اليائي بالنقل والقلب، أما النقل فهو نقل حركة الواو والياء إلى ما قبلهما، فإن الأصل يَخَوْفٌ وَيَهَيَّبُ كيعلّم وأما القلب فهو قلب الواو والياء ألفاً لتحركهما في الأصل وانفتاح ما قبلهما حملاً للمضارع على الماضي^{١٥٤}.

- علة منع التقاء الساكنين، حذف العين من المضارع المعتل العين عند دخول الجازم، تحذف العين أي عين الفعل وهو الواو والألف والياء إذا أسكن ما بعده وذلك في نحو: لم يَصُنْ بحذف حركة النون ثم حذف الواو منعاً لالتقاء الساكنين^{١٥٥}.

١٤٣ السيرافي، شرح كتاب سيويه، ٢٤٧/١.

١٤٤ ابن جني، المنصف، ٢٤٧/١.

١٤٥ ابن عصفور، الممتع، ٤٣٨/٢.

١٤٦ الرضي، شرح الشافية، ٩٥/٣.

١٤٧ الرضي، شرح الشافية، ٩٥/٣.

١٤٨ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٨١.

١٤٩ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٨١.

١٥٠ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٨٢-٢٨١.

١٥١ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٨٢.

١٥٢ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٨٣-٢٨٢.

١٥٣ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٨٨.

١٥٤ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٩٠-٢٩١.

١٥٥ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٩١-٢٩٢.

- علة زوال العلة، وردت في إثبات العين من المضارع المعتل العين عند دخول الجازم أو نوني التوكيد، في نحو: لم يصونا ولم يصونوا بالإثبات فيهما لتحرك ما بعده؛ ولزوال علة الحذف وهو التقاء الساكنين^{١٥٦}.
- علة عدم الاعتداد بالحركة العارضة، عدم إعادة العين المعتل من المضارع في نحو: صن الشيء، ولم تعد العين في صن الشيء وبمع الفرس وخف القوم لأن الحركات عارضة لا اعتداد بها^{١٥٧}.
- علة المناسبة، قلب الواو ألفاً في الماضي المزيد المعتل العين نحو: أجاب، وذلك لتحركها لأن أصله: أجوب، وانفتاح ما قبلها وذلك بعد نقل حركة الواو إليها فيصبح أجاب، فقلبت الواو ألفاً^{١٥٨}.
- علة المناسبة، قلب الواو ياء في المضارع المزيد المعتل العين نحو: يُجيب، وذلك لسكونها وانكسار ما قبلها والكسر يناسبه الياء. يجيب أصله يُجوب، فبعد نقل حركة الواو وهي الكسرة إلى ما قبلها، تقلب الواو ياء لتناسب الكسرة^{١٥٩}.
- علة منع التقاء الساكنين، حذف الألف المنقلبة عن الواو في مصدر إجابة، إجابة أصلها إجاباً نقلت حركة الواو إلى ما قبلها وقلبت ألفاً كما في الفعل ثم حذفت للتقاء الساكنين، وعوضت عنها تاء في الآخر^{١٦٠}.
- علة الحمل على الأصل، إلال أجاب يجيب إجابة، أعلوا هذا الباب أجاب يجيب وهو المزيد حملاً على المجرد جاب^{١٦١}.
- علة الحمل على الأصل، وردت في عدم إلال أعور وأسود، لم يعلوا نحو: إعور وأسود كما لم يعلوا نحو: سؤد وعور لأنهم يقولون: الأصل في الألوان والعيوب: أفعّل وأفعّل بدليل اختصاصهما بهما، والبواقي محذوفات أي المجرد منهما، فلا يعمل كما لا يعمل الأصل^{١٦٢}.
- علة الحمل على الفعل، وردت في إلال المصدر حملاً على إلال الفعل في انقاد انقياداً، انقاد ينقاد والأصل انقود ينقود انقياداً والأصل: انقواداً قلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها مع إلال الفعل، وكذا في كل مصدر أعل فعله^{١٦٣}.
- علة منع الالتباس، وردت في عدم نقل حركة الياء في انقياد إلى ما قبلها؛ لئلا يلزم الالتباس بمصدر فعل أفعّل إفعال، وذلك يحذف^{١٦٤}.
- علة الخفة-علة زوال علة الإلال، وردت في عدم إلال هذه الأفعال المزيد فيها وهي: قول، قاول، تقول، تقاول، زين، وتزين، وسائر وتسائر، واسود، يصح سائر تصاريفها، فتصريف جميعها كتصريف الصحيح بعينه لعدم علة الإلال وكون العين في هذه الأمثلة في غاية الخفة لسكون ما قبله^{١٦٥}.
- علة منع الالتباس، وردت في مجيء المبني للمفعول من قاول قوول، ومن تقاول تُقوول، جاء المبني للمفعول من قاول قوول ومن تقاول تُقوول بلا إدغام لئلا يلتبس بالمبني للمفعول من قول وتقول^{١٦٦}.
- علة الخفة، وردت في إلال عين اسم الفاعل من المجرد الثلاثي الواوي واليائي بالهمزة، اسم الفاعل من الثلاثي المجرد يفتل عينه بالهمزة سواء كان وواياً أو يائياً كصائن وبائع والأصل صاون وبائع، قلبت الواو والياء همزة؛ لأن الهمزة في هذا المقام أخف منهما^{١٦٧}.
- علة كثرة الحذف، حذف عين اسم الفاعل، وليس علامة الفاعل في شك وأصله شاوك، وليس المحذوف ألف فاعل؛ لأن حروف العلة كثيراً ما تحذف بخلاف العلامة^{١٦٨}.
- علة الأولى، حذف واو اسم المفعول من الثلاثي المجرد المعتل العين، نحو: مصون، ومبيع. وليس عينه، لأنها زائدة والزائد بالحذف أولى والأصل مصوون ومبيوع^{١٦٩}.

مما سبق يتبين لنا أن سعد الدين التفتازاني استعمل أكثر من اثنتين وعشرين علة هاهنا، وكان نصيب علة الخفة والثقل أربعاً، وعلة منع الالتباس اثنتين، وعلة الحمل خمساً، وعلة المناسبة اثنتين

٢٠. النوع الثالث من الأنواع السبعة المعتل اللام

٢١. علة قلب الواو ياء إذا اجتمعتا وكانت الأولى منهما ساكنة والأخرى متحركة

- ١٥٦ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٩٤-٢٩٥.
- ١٥٧ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٢٩٥.
- ١٥٨ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣٠١.
- ١٥٩ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣٠١.
- ١٦٠ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣٠١.
- ١٦١ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣٠٢-٣٠١.
- ١٦٢ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣٠٣.
- ١٦٣ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣٠٦.
- ١٦٤ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣٠٦-٣٠٧.
- ١٦٥ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣١١-٣١٢.
- ١٦٦ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣١٣.
- ١٦٧ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣١٣-٣١٤.
- ١٦٨ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣١٦.
- ١٦٩ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣١٩.

علل سعد الدين التفتازاني لهذه المسألة بقوله: « ومن اليائي مرمي بقلب واوه ياءً بكسر ما قبلها أي ما قبل الياء، يعني أن أصله مرموي قلبت الواو ياءً وأدغمت الياء في الياء وكسر ما قبل الياء لتسلم الياء وإنما قلبت الواو ياء لأن الواو والياء إذا اجتمعتا في كلمة واحدة والأولى منهما ساكنة سواء كانت الواو أو الياء قلبت الواو ياءً وأدغمت الياء في الياء وذلك قياس مطرد طلباً للخفة واشترط سكون الأولى واختير الياء لخفتها»^{١٧٠}. أي اعتل لهذه المسألة بعلة الخفة.

علل سيبويه لهذه المسألة بتعليل صوتي فقد رأى أن الواو تقلب ياء بشرط سكون الأولى منهما وذلك لأنها بمثابة التي اقترنت مخارجها لكثرة استعمالهم إياهما، فلما اجتمعتا وليس بينهما حاجز كان دمجهما ورفع اللسان من مكان واحد أيسر وأخف عليهم، وأما اختيار الياء على الواو لخفتها وشبهها بالألف، نحو: سيّد، وصيّب، وإنما أصلهما: سيّودٌ، وصيّوبٌ^{١٧١}.

وأما المبرد فقد ذهب مذهب سيبويه بأن مخارجهما متقاربة وأنهما مشتركتان في المدّ واللين فيدغم إحداهما في الأخرى إن اجتمعتا في كلمة واحدة^{١٧٢}.

وأخذ بهذه العلة كثير من النحاة^{١٧٣}.

٢٢. استقرار العلل التي وردت في هذا الفصل ومواضعها، وبيان تعليلاتها

- علة التفريق، وردت في كتابة الياء المنقلبة عن الألف بصورة الياء، وذلك للتفريق والتمييز بين الألف المنقلبة عن الواو والألف المنقلبة عن الياء^{١٧٤}.

- علة الخفة، قلب لام الفعل من المعتل ألفاً، فالمجرد تقلب الواو والياء اللتان هما لام الفعل من الناقص ألفاً إذا تحركتا وانفتح ما قبلهما كغزوا ورمى والأصل غزو ورمي^{١٧٥}.

- علة منع الالتباس، وردت في عدم قلب الواو والياء في نحو: يُعْرَوَان، يُرْمِيَان، فلا تقلب اللام في هذه المسألة لئلا تزول الفتحة ولو قلب ألفاً وحذف الألف لأدى إلى الالتباس ولو في صيغة^{١٧٦}.

- علة المناسبة، قلب الواو والياء ألفاً إن تحركتا وانفتح ما قبلهما، إذا تحركتا وانفتح ما قبلهما ولم يكن بعدهما ما يوجب فتح ما قبله احترازاً من نحو: غزوا ورميا وعصوان ورحيان، ويزْصَيَان وإزْصَيَا^{١٧٧}.

- علة منع التقاء الساكنين، قلب اللام ألفاً وحذفها في نحو: فعلوا إذا كان ما قبل اللام مفتوحاً؛ لأن اللام وما قبله متحركان في هذا المثال البتة وحركة اللام الضمة لأجل الواو كنصروا وضربوا فحركة ما قبلها إن كانت فتحة تقلب اللام ألفاً وتحذف الألف لالتقاء الساكنين^{١٧٨}.

- علة الثقل ومنع التقاء الساكنين، حذف اللام في نحو: فعلوا إذا كان ما قبل اللام مكسوراً أو مضموماً، وإن كانت ضمة أو كسرة تسقطان أو تنقلان لثقلهما على اللام فتسقط اللام لالتقاء الساكنين ففي الكل وجب حذف اللام^{١٧٩}.

- علة المناسبة، قلب الواو ألفاً في فَعَلَ في المعتل اللام، وهو سواء كان واوياً أو يائياً فلامه ياء لأن الواو تقلب ياء لتطرفها وانكسار ما قبلها كرضي أصله رضو بدليل رضوان^{١٨٠}.

- علة المناسبة، ضم الكسرة في فَعَلَ في الفعل المعتل إذا اتصلت به واو الجماعة، نحو: رَضِيَ، رَضُوا قلبت الكسرة ضمة لتناسب الواو عند اتصال واو الجماعة^{١٨١}.

- علة الخفة، وردت في فتح الواو والياء في النصب، نحو: لن يرمي، لن يدعو. لفحة الفتحة على الواو والياء^{١٨٢}.

- علة عدم الالتباس، قلب الألف في نحو يرضيان ياء؛ لأن الألف تقتضي فتحة ما قبله ولو تقلب الياء ألفاً وتحذف لأدى إلى الالتباس حال النصب^{١٨٣}.

١٧٠ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣٦٦-٣٦٧.

١٧١ سيبويه، الكتاب، ٣٦٥/٤.

١٧٢ المبرد، المقتضب، ٢٢٢/١-٢٢١.

١٧٣ السيرافي، شرح كتاب سيبويه، ٢٧٢/٥-٢٧٣، والعكبري، شرح التكملة، ٥٤٤، وابن يعيش، علي بن يعيش، شرح المفصل للزمخشري، تحقيق: إميل بديع يعقوب، ٢٧٠/٥، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ٢٠٠١م، والرضي، شرح الشافية، ١٤٠/٣.

١٧٤ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣٢٧.

١٧٥ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣٢٦.

١٧٦ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣٢٧.

١٧٧ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣٢٨.

١٧٨ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣٣٢.

١٧٩ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣٣٣.

١٨٠ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣٣٥.

١٨١ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣٣٧.

١٨٢ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣٤٣.

١٨٣ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣٤٦.

- علة الثقل-علة الأولوية، يرعوي أصله يرعوو، ولم يدغم، بل أعله بقلب الواو ياء وذلك لأن الإعلال مقدم على الإدغام^{١٨٤}.
- علة القياس، وردت في إعادة حروف العلة من المعتل اللام من الفعل الأمر عند دخول نوني التوكيد عليه، وإذا أدخلت عليه نون التوكيد أي على نحو: اغز وارم وارض خفيفة كانت النون أو ثقيلة، أعيدت اللام المحذوفة فقلت اغزُونُ بإعادة الواو، وارمين بإعادة الياء، وارصِنُ بإعادة الألف وردها إلى أصلها وهو الياء ضرورة تحركها. وذلك لأن هذه الحروف بمنزلة الحركة في الصحيح وأنت تعيد الحركة ثمة، فكذا هنا تعيد اللام^{١٨٥}.
- علة منع التقاء الساكنين - علة الثقل، حذف لام اسم الفاعل من نحو: غاز، وراض، ورامي... وأصل غازٍ غازو كناصر، قلبت الواو ياء لتطرفها وانكسار ما قبلها فصار غاز، وكذا راض أصله راضو جعل راضي فحذفت ضمة الياء استتقالاً فاجتمع ساكنان الياء والتنوين فحذفت الياء لالتقاء الساكنين^{١٨٦}.
- علة المناسبة، قلب واو اسم الفاعل من نحو: غاز، وأصل غازٍ غازو كناصر قلبت الواو ياء لتطرفها وانكسار ما قبلها فصار غاز^{١٨٧}.
- علة قياس الفرع على الأصل، وردت في اسم الفاعل المؤنث نحو: غازية، راضية، قلب واو اسم الفاعل من غازية ياءً مع عدم تطرفها لأن المؤنث فرع المذكر لكون بناء المؤنث غالباً على الزيادة... فلما قلبوها في الأصل قلبوها في الفرع^{١٨٨}.
- علة الخفة، قلب واو اسم المفعول من الثلاثي المعتل اللام الواوي ياء، من اليائي مرمي أصله مرموي قلبت الواو ياء وأدغمت الياء في الياء وذلك قياس مطرد للخفة^{١٨٩}.
- علة عدم الاعتداد بالمد، وردت في عدم قلب الواو في عدو، وهي رابعة وما قبلها غير مضموم؛ لأن المدة لا اعتداد بها فكأن ما قبلها مضموم^{١٩٠}.
- علة الإطالة-علة الحمل على الفعل، قلب واو مدعي ومغزي خلافاً عدو؛ لأن نحو: مغزوٌ طال فنقل والياء أخف فعدل إليه بخلاف فعول أو أنه محمول على فعله فافهم^{١٩١}.
- علة الخفة، كل واو وقعت رابعة فصاعداً وما قبلها غير مضموم ت قلب ياء؛ تخفيفاً لثقل الكلمة بالطول والمزيد فيه كذلك لا محالة فتقلب فيه الواو ياء... وتقول مع الضمير: أعطيتُ، وأمثالها بقلب الواو^{١٩٢}.

مما سبق يتبين لنا أن سعد الدين التفتازاني قد استعمل علة الخفة والثقل في ستة مواضع، وعلة المناسبة في أربعة مواضع كما أتى بعله منع التقاء الساكنين، والحمل، والإطالة، وعدم الاعتداد بالمد، والقياس، والأولوية، والتفريق

٢٣. النوع الرابع المعتل العين واللام (الليف المقرون)

٢٤. علة اعتلال اللام دون العين في الليف المقرون

أجمل سعد الدين التفتازاني القول في الليف المقرون بقوله: «فجميع ما عرفته في رمي يرمي فاعرفه هاهنا بعينه»^{١٩٣}، فتقول في شَوَى يشوي شيئاً مثل: رمي يرمي رميةً فاجتمعت الواو والياء فقلبت الواو ياء، ولم تقلب ألفاً لئلا يلزم حذف إحدى الألفين فتختل الكلمة، وبما أن عين الفعل ولامه هنا حرفا علة، لِمَ أعلل اللام دون العين؟ ثم اعتل له بعله الأولوية، وذلك بأن آخر الكلمة أولى بالتغيير من العين، فلا تعل العين في صيغة من الصيغ حملاً لها على الفعل^{١٩٤}.

وقد سبقه إلى هذا التعليل عبد القاهر الجرجاني فقال: «الأولى بإعلال اللام؛ لأنه طرف والتغيير بالطرف أليق منه بالوسط الذي هو في حد التحصن»^{١٩٥}.

وتبعه العكبري، وابن يعيش، والرضي في ذلك^{١٩٦}.

٢٥. استقراء العلل التي وردت في هذا الفصل ومواضعها، وبيان تعليلاتها.

- علة الأولوية، وردت في إعلال اللام دون العين في شَوَى؛ لأن آخر الكلمة أولى بالتغيير والتصرف فيه فلا تعل العين في صيغة من الصيغ^{١٩٧}.

١٨٤ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣٥١-٣٥٠.

١٨٥ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣٥٨-٣٥٩.

١٨٦ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣٦٠-٣٦١.

١٨٧ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣٦٠.

١٨٨ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣٦٢-٣٦٣.

١٨٩ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣٦٦-٣٦٧.

١٩٠ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣٧٣.

١٩١ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣٨٠-٣٨١.

١٩٢ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣٨٠-٣٨١.

١٩٣ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣٨٠.

١٩٤ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣٨٠-٣٨١.

١٩٥ الجرجاني، المقتصد في شرح التكملة، ١٥٧١/٣.

١٩٦ العكبري، شرح التكملة، ٥٨٨، وابن يعيش، شرح المفصل، ٥٠٥/٥، والرضي، شرح الشافية، ١١٣/٣.

١٩٧ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣٨٠-٣٨١.

- علة الخفة، وردت في إعلال قَوَّو ليصبح قَوِيَّ دون الإدغام، وتقول قَوِيَّ يَقْوَى قُوَّةً الأصل قوو يقوو فأعلل رضي يرضى، ولأن قَوِيَّ أخف من قَوَّو بالإدغام فاعتبر اجتماع الواوين في القوة للإدغام فإنه موجب للخفة^{١٩٨}.

- علة قياس الفرع على الأصل، وردت في عدم قلب العين من رَوِيَّ أَلْفًا، لئلا يلزم في المضارع يَرَايُ كيخاف بياء مضمومة ولأن فعل مكسور العين فرع فَعَلَ المفتوح العين ولم تقلب في المفتوح فلم تقلب في المكسور فقوى يقوى وروى يروي كرضي يرضى في جميع أحكامه بلا مخالفة^{١٩٩}.

- علة كثرة الاستعمال، وردت في حذف العين من استحي، حذفت العين لكثرة الاستعمال كما قالوا: لا أدري في لا أدري يعني ليس الحذف للإعلال بل على سبيل الاعتباط مثله من لا أدري^{٢٠٠}.

وبهذا يتبين أن سعد الدين التفتازاني قد أجمل الكلام في هذا النوع بإحالة أحكامه وعمله إلى النوع الثالث وهو المعتل اللام حملاً عليه، فلم يستعمل سوى أربع علل، وهي: الأولوية والخفة والقياس وكثرة الاستعمال

٢٦. النوع الخامس من الأنواع السبعة المعتل الفاء واللام (اللفيف المفروق)

٢٧. علة إلحاق هاء السكت باللفيف المفروق

أخذ سعد الدين التفتازاني في هذه المسألة بعلة التخلص من الابتداء بالساكن، تقول في الأمر من: ق يا رجل على وزن ع فيصير على حرف واحد، فيلزمه لحوق الهاء في الوقف، نحو: قه لئلا يلزم الابتداء بالساكن عند الوقف، وإما عند الوصل فلا يلزم^{٢٠١}.

ذهب سيبويه إلى أنه «يلزمها الهاء في الوقف من تركها في أخش؛ لأنه مجحف بها؛ لأنها ذهبت منها الفاء واللام»^{٢٠٢}، ومن باب أولى أن يلزمها في فعل الأمر إذا بقي على حرف واحد

وتبعه من أتى بعده من الصرفيين من أمثال ابن السراج، والسيرافي وأبو علي وعبد القاهر الجرجاني^{٢٠٣}.

فيقول عبد القاهر الجرجاني: «وأما الأمر من وَقَّيْتِ والنهي، فليس فيه إلا إلحاق الهاء، نحو: قه ولا تقه، أما في الأمر فللضرورة، لأجل أنه لا بد من حرف تبتدئ به، وآخر تقف عليه، إذ التمسست أن تجمع بين الوقف الابتداء في حرف واحد كان بمنزلة أن تطلب اللفظ بالحرف متحركاً وساكناً في حال واحد»^{٢٠٤}.

٢٨. استقراء العلل التي وردت في هذا الفصل ومواضعها، وبيان تعليلاتها.

- علة الحذف، ق فعل أمر، وتقول في الأمر ق يا رجل على وزن ع فيصير على حرف واحد كما ترى لأن الفاء محذوفة وقد حذف حروف المضارعة ولام الفعل ولم يبق غير العين^{٢٠٥}.

- علة عدم الابتداء بالساكن، قه فعل أمر لحقه الهاء، الأمر لحوق الهاء في الوقف نحو: قه لئلا يلزم الابتداء بالساكن إن سكنت الحرف الواحد للوقف أو الوقف على المتحرك إن لم يسكن وكلاهما ممتنع، وأما في حال الوصل فتقول: ق يا رجل^{٢٠٦}.

- علة المناسبة، وردت في قلب الواو ياءً في إِيَجَّ، تقلب الياء واواً لسكونها وانكسار ما قبلها فإن الأصل اوج^{٢٠٧}.

لم يستعمل إلا ثلاث علل، وهي: علة الحذف، ومنع الابتداء بالساكن، والمناسبة.

٢٩. النوع السادس من الأنواع السبعة المعتل الفاء والعين

بيّن سعد الدين التفتازاني إلى أنه لم يأت من هذا النوع فعل، ولا اسم مما يكون فاؤه وعينه واوين لثقل هذا القسم، وقد أشار إلى بعض أمثلة، نحو: بين في اسم مكان، ويوم، وويل، مما يدل على أنه يأتي الاسم من هذين القسمين، أي إذا كان فاؤه وعينه ياءً وواواً، أو ياءين، أما الفعل فلا؛ لأنه أثقل من الاسم

ولهذا لم يستعمل العرب أفعال الويج والويل؛ لأن ذلك يوجب اعتلال الفاء والعين معاً فتجنبوا استعماله لئلا يتوالى إعلان^{٢٠٨}.

٣٠. استقراء العلل التي وردت في هذا الفصل ومواضعها، وبيان تعليلاتها.

١٩٨ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣٨٠-٣٨١.

١٩٩ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣٨٢-٣٨٣.

٢٠٠ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٣٩٤.

٢٠١ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٤٠٠-٤٠١.

٢٠٢ سيبويه، الكتاب، ١٥٩/٤، ١٦٠.

٢٠٣ ابن السراج، الأصول في النحو، ٣٨٢-٣٨٣، السيرافي، شرح كتاب سيبويه، ٣٠/٥، أبو علي الفارسي، التكملة، ٢٢، الجرجاني، المقتصد في شرح التكملة، ٣٧٤/١.

٢٠٤ الجرجاني، المقتصد في شرح التكملة، ٣٧٤/١.

٢٠٥ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٤٠٠.

٢٠٦ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٤٠٠-٤٠١.

٢٠٧ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٤٠٢.

٢٠٨ ابن جني، الخصائص، ٤٦٧/١.

- علة الثقل، عدم مجيء ما يكون الفاء والعين منه واوين، لكونه في غاية الثقل ولهذا لم يجئ مما يكون فاؤه وعينه واوين في اسم ولا فعل^{٢٠٩}.
- علة الثقل، عدم مجيء الفعل من المعتل الفاء والعين؛ لأن الفعل أثقل من الاسم وهذا النوع أثقل من الأنواع المتقدمة لما فيه من الابتداء بحرفيين ثقيلين^{٢١٠}.

نلاحظ أن سعد الدين التفتازاني حرص على أن يبين لنا سبب عدم مجيء اسم والفعل مما يكون الفاء والعين منه واوين، وعدم مجيء الفعل من المعتل الفاء والعين، وكلاهما لعللة الثقل، فهو استعمل علة الثقل لموضعين في هذا النوع

٣١. النوع السابع من الأنواع السبعة المعتل الفاء والعين واللام

وعن هذا النوع يقول سعد الدين التفتازاني: «ولم يجئ في الكلام من هذا النوع إلا مثالان وذلك واو وياء لاسمي الحرفين»^{٢١١}.

٣٢. استقراء العلل التي وردت في هذا الفصل ومواضعها، وبيان تعليلاتها.

- علة الثقل، وردت في كلمتي الواو والياء، لم يرد في الكلام من هذا النوع إلا مثالان: واو وياء لاسمي الحرفين^{٢١٢}.
- علة الكثرة، قلبت ألف الواو عن الواو، إن ألف الواو منقلبة عن الواو، وقيل عن الياء، والأول أقرب لأن الواوي أكثر من اليائي فالحمل عليه أولى^{٢١٣}.
- علة كراهة اجتماع حرفي العلة، قلب العين دون الفاء واللام في (واو)، وقلبت العين منها ألفاً دون الفاء واللام كراهة اجتماع حرفي علة متحركين في الأول^{٢١٤}.

ولم يأت هنا إلا ثلاث علل وهي: علة الثقل، والكثرة وكراهة اجتماع حرفي العلة.

٣٣. فصل في بيان أحكام المهموز

٣٤. علة حذف همزة فعل يرى

علل سعد الدين التفتازاني حذف همزة فعل يرى بعلة الخفة؛ لما كثر استعمالها استلزم التخفيف، فنقلت حركة الهمزة إلى ما قبلها فحذفت، أصل يرى، يَرَأِي^{٢١٥}.

أجمل سيبويه القول في ذلك: «لكثرة استعمالهم إياه، جعلوا الهمزة تعاقب»^{٢١٦}، مما جعل السيرافي يبين مراده فقال: «وقوله جعلوا الهمزة تعاقب يعني تعاقب هذه الزوائد، يعني أن العرب اجتمعت على حذف الهمزة في أرى وترى، ونرى كأنهم عوضوا همزة أرى التي للمضارعة من الهمزة التي هي عين الفعل وجرى سائر حروف المضارعة على الهمزة...والرّموه التخفيف استثقلاً للهمزة مع كثرة استعمالهم، وجوّز هذا التخفيف في نظائره»^{٢١٧}.

وسار على هذا التعليل كل من الفارسي وابن يعيش وابن الحاجب والرضي^{٢١٨}.

٣٥. استقراء العلل التي وردت في هذا الفصل ومواضعها، وبيان تعليلاتها.

- علة الخفة، قلب فاء الفعل واواً في الأمر من يَأْمُلُ أوْمُلُ، فإن الأصل أمل بهمزة تين الأولى للوصل والثانية ألفاً فقلبت واواً لسكونها وكون ما قبلها همزة مضمومة وذلك لأن الهمزة تين إذا التقتا حال كونهما في كلمة واحدة ثانيتهما ساكنة وجب قلبها بحركة ما قبلها أي بحركة الهمزة التي قبلها طلباً للتخفيف^{٢١٩}.
 - علة كثرة الاستعمال-علة عدم الاحتياج، حذف همزة حُذِّ وكُلُّ ومُرٌّ، يعني أن القياس يقتضي أن يكون الأمر من تأخذ وتأكُل وتأمُر وأخذ وأوكل وأومر كأومل لكنهم لما استثقلوا الأمر منها حذفوا الهمزة الأصلية لكثرة الاستعمال ثم همزة الوصل لعدم الاحتياج إليها لزوال الابتداء بالساكن^{٢٢٠}.
- استعمل سعد الدين التفتازاني علتي الخفة وكثرة الاستعمال في هذا الفصل.

٣٦. فصل في بيان بناء اسمي الزمان والمكان وبيان اسم الآلة

٣٧. علة كسر العين من مَفْعَل إذا كان الفعل يَفْعَل، وفتح العين إذا كان الفعل يَفْعَل أو يَفْعَل

اعتل سعد الدين التفتازاني لهذه المسألة بوجهين: الأول علة التوافق وذلك إذا كان الفعل مكسور العين أو مفتوحه نحو: يجلس، اسم المكان والزمان

٢٠٩ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٤٠٣-٤٠٥.

٢١٠ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٤٠٣-٤٠٤.

٢١١ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٤٠٥.

٢١٢ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٤٠٥.

٢١٣ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٤٠٥.

٢١٤ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٤٠٦.

٢١٥ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٤٢٦-٤٢٧.

٢١٦ سيبويه، الكتاب، ٥٤٦/٣.

٢١٧ السيرافي، شرح كتاب سيبويه، ٢٨١/٤.

٢١٨ أبو علي الفارسي، المسائل الحليبات، ٨٣، وابن يعيش، شرح المفصل، ٢٧٠/٥، وابن الحاجب، الإيضاح في شرح المفصل، ٢٣٨/٢، والرضي، شرح الشافية، ٤١٣/٣.

٢١٩ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٤١٠-٤١١.

٢٢٠ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٤١٧-٤١٨.

منه مجلس للتوافق بين الفعل واسمي الزمان والمكان في حركة العين، ويلعب، ملعب. والثاني: علة التعذر، وذلك إذا كان الفعل مضموم العين يأتي اسما الزمان والمكان على صيغة مفعّل بالفتح، نحو: يفتل، يقتل، واختير الفتح لخفته^{٢٣١}.

ما ذهب إليه سعد الدين هو نص علة سيويه إذ يقول: « كأنهم بنوه على بناء يفعل فكسروا العين كما كسروها في يفعل...وأما ما كان يفعل منه مفتوحاً فإن اسم المكان يكون مفتوحاً كما كان الفعل مفتوحاً...وأما ما كان يفعل منه مضموماً فهو بمنزلة ما كان يفعل منه مفتوحاً، ولم يبنوه على مثال يفعل لأنه ليس في الكلام مفعّل...وكان مصيره إلى إحدى الحركتين أزموه أخفهما»^{٢٣٢}.

وتابع سيويه في علته هذه جمع من النحاة منهم: ابن السراج، والسيرافي، وابن يعيش^{٢٣٣}.

قال ابن الحاجب: « كأنهم كسروا تشبيهاً له بالمضارع؛ لأنه جارٍ عليه»^{٢٣٤}.

وأورد هذه العلة أيضاً جماعة من العلماء منهم: الرضي، وأبو الفداء^{٢٣٥}.

واعتل الجرجاني بعلّة الفرق بينهما وبين المصدر الميمي: «اعلم أن الأصل تُفَرِّق بين المصدر واسم المكان والزمان، فتفتح المصدر وتكسر الظرف»^{٢٣٦}.

٣٨. استقراء العلل التي وردت في هذا الفصل ومواقعها، وبيان تعليلاتها.

- علة التوافق، وردت في بناء اسمي الزمان والمكان من يفعل على مفعّل من يفعل على مفعّل، للتوافق كالمجلس في السالم والمبيت في غير السالم أصله مبيت نقلت كسرة الياء إلى ما قبلها^{٢٣٧}.

- علة التعذر والرفض-علة الخفة، وردت في بناء اسمي الزمان والمكان من يفعل على مفعّل بدلاً عن مفعّل، وأما في مضمومه فلتعذر الضم لرفضهم مفعلاً في الكلام إلا مكرماً ومعوناً. ويرجح الفتح على الكسر لخفته كالمذهب من يذهب بالفتح، والمقتل من يقتل بالضم^{٢٣٨}.

- علة خلاف القياس أو السماع، مجيء المسجد، المشرق، المغرب، هذه كلها جاءت مكسورة العين على خلاف القياس، والقياس الفتح^{٢٣٩}.

- علة الخفة، بناء اسمي الزمان والمكان من المعتل الفاء على وزن مفعّل بالكسر أبداً، ومن أمثلته الموضع والمؤعد لأن الكسر أسهل^{٢٤٠}.

- علة الخفة، وردت في بناء اسمي الزمان والمكان مما زاد على الثلاثة كاسم المفعول، المفعول لأن لفظ المفعول أخف بفتح ما قبل الآخر^{٢٤١}.

وقد وردت في هذا الفصل أربع علة وهي: التوافق، والتعذر والرفض، والخفة، والسماع. واستعمل الخفة في ثلاثة مواضع.

الخاتمة

وما جاءت به هذه الدراسة نلخصها في الأسطر الآتية:

- أظهرت الدراسة أن كتاب شرح التصريف للتفتازاني كتاب تعليل بامتياز لغزارة تعليلاته وتنوعها، كان يستطرد في سرد العلل بأسلوب الفنقلة حيناً، ويجمع في مواضع حيناً آخر وفق ما يقتضيه المقام والمقال

- بينت أن من أكثر العلل دوراناً في الكتاب علة الخفة والثقل، وعلة منع الالتباس، وعلة منع التقاء الساكنين، وعلة الحمل، وكان يتخذ من الاستقراء علة ودليلاً في مسائل واستعمل أكثر من أربعين نوعاً من العلل، ولم يخل أسلوبه من عبارات المنطقيين والفلاسفة

- علّل سعد الدين التفتازاني بأكثر من علة لحكم واحد، في بعض المسائل، ولم يخل كتابه من أي نوع من أنواع العلل وإن كان العلل التعليمية الأولية هي الأكثر استعمالاً

- بين حقيقة العلة الصرفية بأنها مناسبات تُصدّر، واجتهادات تُذكرُ بعد وقوع الأحكام والظواهر لتفسرها وتعلّلها، وأحياناً للحفاظ على القواعد الكلية التي قعدوها من الخرم والنقض

- ذكر أكثر من علة في مسألة واحدة ثم يرجح إحداها بتعليل، ومن منهجه في هذا الكتاب كان يفصل الأمر في مبحث معللاً وشارحاً ويحيل ما يشابهه من المباحث إليه خوفاً من الإطالة والتكرار

٢٣١ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٤٤٠-٤٤١.

٢٣٢ سيويه، الكتاب، ٨٧/٤-٩٠.

٢٣٣ ابن السراج، الأصول في النحو، ١٤٠/٣، والسيرافي، شرح كتاب سيويه، ٤٦٥/٤، وابن يعيش، شرح المفصل، ١٤٤/٤.

٢٣٤ ابن الحاجب، الإيضاح في شرح المفصل، ٦٦٤/١.

٢٣٥ الرضي، شرح الشافية ١/١٨١؛ إسماعيل بن علي الفداء، الكناش في فني النحو والصرف، تحقيق: د. رياض بن حسن الخوام (لبنان: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ٢٠٠٠م)، ٣٤٩/١.

٢٣٦ الجرجاني، المقتصد في شرح التكملة ٢/١١٣٢.

٢٣٧ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٤٤٠.

٢٣٨ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٤٤١.

٢٣٩ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٤٤٢.

٢٤٠ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٤٤٤.

٢٤١ سعد الدين التفتازاني، شرح التصريف، ٤٤٩.

المصادر

- ابن فارس، أحمد بن فارس. معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون. دار الفكر. ١٩٧٩م.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. بيروت: دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٩٨٧م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب. لبنان: دار صادر ط١، د، ت.
- المهيري، عبد القادر. نظرات في التراث اللغوي العربي. دار الغرب الإسلامي: بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٣م.
- المبارك، مازن. النُّحو العربي العلة النُّحوية نشأتها وتطورها. بيروت: دار الفكر، ط٣، ١٩٨١م.
- سعيد الملق، حسن خميس. نظرية التعليل في النُّحو بين القدماء والمحدثين. الأردن: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٠م.
- سعد الدين التفتازاني، مسعود بن عمر. شرح التصريف ومعه حاشية تدرج الأداني. تركيا: مكتبة سيدا، ٢٠١٣م.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. لبنان: المكتبة العصرية، د، ت.
- الشوكاني، محمد بن علي. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع. بيروت: دار المعرفة، د، ت.
- سيبويه، عمرو بن عثمان. الكتاب. تحقيق: عبد السلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط٣، ١٩٨٨م.
- السيرافي، الحسن بن عبد الله. شرح كتاب سيبويه. تحقيق: أحمد حسن مهدي - وآخرون. لبنان: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٨م.
- ابن جني، عثمان بن جني. المنصف. تحقيق: إبراهيم مصطفى - وآخرون. دار إحياء التراث القديم، ط١، ١٩٥٤م.
- الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن. المفتاح في الصرف. تحقيق: علي توفيق الحمد. لبنان: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٧م.
- العكبري، عبد الله بن الحسين. الباب في علل البناء والإعراب. تحقيق: عبد الإله النبهان. سوريا: دار الفكر، ط١، ١٩٩٥م.
- المبرد، محمد بن يزيد. المقتضب. تحقيق: محمد عبد الخالق عظيمة. لبنان: عالم الكتب، د، ت.
- أبو علي الفارسي، الحسن بن أحمد. التعليقة على كتاب سيبويه. تحقيق: د. عوض بن حمد القوزي. ط١، ١٩٩٠م.
- ابن يعيش، علي بن يعيش. شرح الملوكي في التصريف. تحقيق: د. فخر الدين قباوة. سوريا: المكتبة العربية، ١٩٧٣م.
- ابن الحاجب، عثمان بن عمر. الإيضاح في شرح المفصل. تحقيق: د. موسى بناي العلي. العراق: إحياء التراث الإسلامي، د، ت.
- الرضي، محمد بن الحسن. شرح الشافية. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد. لبنان: دار الكتب العلمية، ١٩٧٥م.
- ابن السراج، محمد السري. الأصول في النحو. تحقيق: عبد الحسين الفتلي. لبنان: مؤسسة الرسالة، د، ت.
- أبو علي الفارسي، الحسن بن أحمد. التكملة. السعودية: جامعة الرياض، ط١، ١٩٨١م.
- الجرجاني، عبد القاهر. المقتصد في شرح التكملة. تحقيق: د. أحمد بن عبد الله إبراهيم الدويش. السعودية: الرياض، ٢٠٠٨م.
- الأنباري، عبد الرحمن بن محمد. الإنصاف في مسائل الخلاف. لبنان: المكتبة العصرية، ٢٠٠٣م.
- ابن الحاجب، عثمان بن عمر. الشافية في علمي التصريف والخط. تحقيق: صالح عبد العظيم الشاعر. القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠١٠م.
- أبو الفداء، إسماعيل بن علي الفداء. الكناش في فني النحو والصرف. تحقيق: د. رياض بن حسن الخوام. لبنان: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ٢٠٠٠م

Kaynakça

- İbn Fâris, Ahmed bin Fâris. *Mu'cem Mekâyisü'l-Lugah*, tahkik: Abdüsselam Harun. Dârü'l-Fikr, 1979.
- El-Cuherî, İsmâil bin Hamâd, *es-Sihâhu Tâcü'l-Lugah ve Sehâhu'l-Arabîyye*, tahkik: Ahmed Abdülğafur Attâr. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Milyûn, 4. baskı, 1987.
- İbn Mencûr, Muhammed bin Mukrim, *Lisanü'l-Arab*. Lübnan: Dâr Sâdir, 1. baskı, tarihsiz.
- El-Mehîrî, Abdülkâdir. *Nazarât fî't-Turâsü'l-Lugavî'l-Arabî*. Dârü'l-Garbî'l-İslâmî: Beyrut, Lübnan, 1. baskı, 1993.
- El-Mübârek, Mazen. *En-Nahvü'l-Arabîyyü'n-Nahtîyye Nüşe'seti ve Tatavvuruha*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 3. baskı, 1981.
- Saîd el-Melh, Hasan Hümeyyis. *Nazariyyetu't-Telîl fî'n-Nahvi Beyn el-Kuddâmî ve'l-Muhtedhîn*. Ürdün: Dârü's-Şurûk, 1. baskı, 2000.
- Saaduddîn et-Teftâzânî, Mes'ûd bin Ömer. *Şerhu't-Tasrîf ve meahu Haşîyyetu Tecdîri'l-Adânî*. Türkiye: Maktabet Sidâ, 2013.
- es-Suyûtî, Abdurrahmân bin Ebî Bekr. *Bugyetü'l-Vuâ fî Tabakâtü'l-Lugavîyin ve'n-Nuhâ*. Tahkik: Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Lübnan: al-Maktaba al-Asriyya, tarihsiz.
- eş-Şükânî, Muhammed bin Ali. *el-Bedrü't-Tâlî bi Mahâsin mim Ba'di'l-Qarni's-Sâbi'*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, tarihsiz.
- Sîbâveyh, Amr bin Osman. *el-Kitab*. Tahkik: Abdüsselam Harun. Kahire: Maktabet el-Hânçî, 3. baskı, 1988.
- ES-Sîrâfî, el-Hasan bin Abdullah. *Şerhü Kitâb Sîbâveyh*. Tahkik: Ahmed Hasan Mahdallî ve diğeri. Lübnan: Dârü'l-Kütüb el-İlmiyye, 1. baskı, 2008 M.
- İbn Cinnî, Osman bin Cinnî. *el-Münsef*. Tahkik: İbrahim Mustafâ ve diğeri. Dâr İhyâ'üt-Turâs el-Kadîm, 1. baskı, 1954.
- Cerceanî, Abdülkâhir bin Abdürrehmân. *el-Mu'teadd fî Şerhi't-Teknîle*. Tahkik: Ali Tûfik el-Hamd. Lübnan: Müessesetü'r-Resâle, 1. baskı, 1987.
- El-Akbarî, Abdullah bin el-Hüseyn. *el-Lebâb fî Ulu'l-Binâ ve'l-I'rab*. Tahkik: Abdülilâh en-Nebhân. Suriye: Dârü'l-Fikr, 1. baskı, 1995.
- El-Müberraîd, Muhammed bin Yezîd. *el-Muqtadab*. Tahkik: Muhammed Abdülhâlık Azîme. Lübnan: Âlemü'l-Kütüb, tarihsiz.
- Ebû Alî el-Fârisî, el-Hasan bin Ahmed. *et-Telvîke alâ Kitâb Sîbâveyh*. Tahkik: Dr. Avvâd bin Hamd el-Kûzî. 1. baskı, 1990.
- İbn Ya'îş, Ali bin Ya'îş. *Şerhu'l-Melûkî fî't-Tesrîf*. Tahkik: Dr. Fehrüddin Kubâve. Suriye: Maktabetü'l-Arabîyye, 1973.
- İbn el-Hâcib, Osman bin Ömer. *el-İyâde fî Şerhi'l-Mufaşşal*. Tahkik: Sâlih Abdü'l-Azîm eş-Şâir. Kahire: Maktabet el-Âdâb, 2010.
- Er-Râzî, Muhammed bin el-Hasan. *Şerhu's-Şâfiye*. Tahkik: Muhammed Muhîddin Abdü'l-Hamîd. Lübnan: Dârü'l-Kütüb el-İlmiyye, 1975.
- İbn es-Serâc, Muhammed es-Serî. *el-Usûl fî'n-Nahv*. Tahkik: Abdülhüseyn el-Fetfî. Lübnan: Müessesetü'r-Resâle, tarihsiz.
- Ebû Alî el-Fârisî, el-Hasan bin Ahmed. *et-Temâle*. Suudi Arabistan: Cem'iyetü'r-Riyâd, 1. baskı, 1981.
- El-Cerjânî, Abdülkâhir. *el-Mukteşed fî Şerhi't-Temâle*. Tahkik: Dr. Ahmed bin Abdullah İbrahim ed-Duvayş. Suudi Arabistan: er-Riyâdî, 2008.
- El-Enbârî, Abdürrezzâk bin Muhammed. *el-İnsâf fî Mesâili'l-Hilâf*. Lübnan: Dârü'l-Kütüb el-İlmiyye, 2003.
- İbn el-Hâcib, Osman bin Ömer. *eş-Şâfiye fî İlmi't-Tesrîf ve'l-Hatt*. Tahkik: Sâlih Abdü'z-Zâlim eş-Şâir. Kahire: Maktabet el-Âdâb, 2010.
- Ebû'l-Fedâ, İsmâil bin Ali'l-Fedâ. *el-Kenâş fî Feni'n-Nahv ve's-Sarf*. Tahkik: Dr. Riyad bin Hasan el-Huvâm. Lübnan: Dârü'l-Kütüb el-İlmiyye li't-Taba'at ve'n-Naşr, 2000.
- Yakışık, Mehmet. *İzzeddin Ez-Zencânî'nin Tasrifu'l-İzzi Adlı Eserinin Sarf İlmindeki Yeri*". Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi 21.12.2023 (Aralık/2023), 944-958. <https://doi.org/10.29000/rumelide.1405811>
- Yusufoğlu, Adnan. *Molla Musa El-Calali'nin Nahiv ve Sarf'taki Metodları*. Ankara: Sonçağ Akademi, 1. baskı, 2023.
- Zamur, Hüseyin "Ahmed b. Ali b. Mes'ûd ve Merâhul-Ervâh'ı", Sonçağ Akademi, Ankara, 2019.

Extended Abstract

Causality was and still is a central focus of linguistic researchers studying morphology and grammar. It is as old as morphology itself, as it explains morphological phenomena and rules, and helps students to master and delve into this science. It is causality that explains any deletion, replacement, rationalization, or change in the structure of a word. Hence, the importance of this issue for both beginners and specialists. This study sheds light on morphological causality in Sa'd al-Din al-Taftazani's *Sharh al-Tasrif*, and clarifies his analytical approach by extracting all the causes mentioned in the book and classifying them according to the chapters of the book, explaining their type and locations, the justifications he used. This is done using a descriptive, analytical, and inductive approach. One of the most important findings of the study is the abundance and diversity of causes in Sa'd al-Din al-Taftazani, as he used more than forty types of causes in more than one hundred and twenty-five places. He followed Sibawayh in some causes and took what he went to. Among the most common causes in the book are the cause of lightness and heaviness, and preventing confusion.

Morphology, which was once a part of syntax, is considered the first field of study that linguists focused on in Arabic sciences. It even preceded syntax in being taught in elementary schools after it was separated from it, due to its subject matter relating to the study of the structure of words and the changes that occur in them, such as alteration, substitution, omission, addition, corruption, and inversion. It is one of the most important linguistic tools and is indispensable for anyone studying Arabic and Islamic sciences. What is necessary for completing a duty is itself a duty. Therefore, when scholars addressed morphological phenomena and rules by studying and codifying them, it became necessary to explain and justify them in response to questions, to confirm what was already stated, to defend an opinion, or to object to an opinion. Thus, justification became integral to both syntax and morphology, in terms of their origin and development.

No morphological book is without some form of justification, whether brief or extensive, due to the many benefits that the explanatory method provides, helping learners understand morphological phenomena and their rules, and contributing to learning and teaching them. Consequently, numerous morphological books have been written, filled with justifications, both in their texts and commentaries. Among these texts is the *Tafseer al-'Azee*, and among its commentaries is the one by Saad al-Din al-Taftazani, with its accompanying gloss by Tadjir al-Adani.

Al-Taftazani's commentary has had a significant place in the traditional schools (*katatib*) in Turkey and other countries, and continues to do so. It is part of the curriculum there, studied by students after memorizing the original text. Its benefit is not confined to the students of these schools but extends to anyone specializing in this type of study. Thus, I decided to study his justifications and explore them in the hope that this research might benefit students and specialists, considering the book's numerous and diverse justifications. This study begins with an introduction that defines justification, provides a brief biography of Saad al-Din al-Taftazani, and then explores the characteristics of his morphological justifications, followed by a discussion of them according to the chapters of the book, concluding with a summary of the most important findings.

His book is distinguished by the large number of justifications, despite its small size, and it is characterized by several features. The following are some of the key points:

Justification for the Title Choice He begins by explaining why he chose the term "Tafseer" (morphology) instead of "Sarf" (morphology), justifying that this science involves many forms of modification, so the term had to reflect exaggeration and multiplicity to maintain consistency between the name and its meaning. Using Inductive Reasoning for Justifications In the case of restricting simple verbs to three or four roots, he explains that there are no dual or five-letter roots, based on inductive reasoning.

Justifications Related to Linguistic Structures Al-Taftazani stated that justifications are based on circumstances that occur after the establishment of language by its creator, citing the example of the attachment of the letter "t" before "n" to align with the letter "m," a linguistic adjustment done by the language creator.

Stating the Rule with Its Justification, Then Adding a New Justification For instance, in the case of the present tense verb receiving an affix, he justifies it as a means of distinguishing it from the past tense, then follows with another justification regarding the difficulty added by the affix and the need for specific letters to indicate certain grammatical features.

Presenting a Disputed Rule and Justifying One Side He discussed the debated issue of whether the hamza (glottal stop) should be added with a vowel or not, presenting two views and justifying the one that adds a hamza with a vowel, explaining the reasons for this.

Providing Multiple Justifications for One Rule In the case of the hamza in the middle of a word, he provides three justifications for its vowel being a kasra (short vowel) instead of a fatah (another vowel), based on linguistic suitability, avoiding difficulty in pronunciation, and ensuring clarity of meaning.

Justification with More Than One Explanation for a Single Issue

He offers three reasons for allowing either kasra or fatah in a verb form, based on historical grammar rules and the relationship between the root letter and the surrounding vowel.

This book stands out not only for the numerous justifications but also for the depth and detail of its approach to morphological studies.

بلاغة الصمت في النصوص الأدبية:
قراءة في القجوات الكلامية
ودلالاتها
حكاية مملة "لأنطون تشيخوف"
نموذجاً

Ahmed Mahmoud Zakaria TAWFIK

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Şanlıurfa/Türkiye,

dr.ah.zak@gmail.com,

<https://orcid.org/0000-0001-5900-2949>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 13/08/2024, Accepted / Kabul Tarihi: 24/11/2024

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1532394>

بلاغة الصمت في النصوص الأدبية: قراءة في الفجوات الكلامية ودلالاتها «حكاية مملّة» لأنطون تشيخوف نموذجًا

ملخص

هذه دراسة في استكشاف دور الصمت في التعبير عن مشاعر وأفكار معقدة مثل الحزن، الحب، والخوف، وكيفية تأثيره على تجربة القارئ وفهمه للشخصيات والمواقف. تستهدف الدراسة فهم الآليات التي يستخدمها تشيخوف لتوظيف الصمت في بناء النصوص الأدبية وتقديم رؤى جديدة حول تقنيات السرد الأدبي. الإشكالية الأساسية التي تعالجها الدراسة هي كيفية تأثير الصمت على النص الأدبي، وما إذا كان يُعد أداة بلاغية ضرورية أو مجرد عنصر مكمل. كما تسعى الدراسة إلى استكشاف مدى قدرة الصمت على التعبير عن مشاعر معقدة، وأثره في تشكيل العلاقات بين الشخصيات وخلق التوتر الدرامي في النص. تعتمد الدراسة على منهج التحليل الأدبي، ويجمع البحث بين الطرح النظري والتطبيق العملي؛ حيث يتناول المبحث النظري الأبعاد البلاغية للصمت، بينما يقدم المبحث التطبيقي تحليلًا لنصوص مختارة من قصة «حكاية مملّة». تم اختيار النصوص التطبيقية وفق معايير محددة، شملت مدى تعبيرها عن الدلالات البلاغية للصمت في النص، وعلاقتها بالسياق السردية، وقدرتها على إبراز تأثير الصمت في بناء الشخصيات وتعميق الحكمة. أظهرت النتائج أن الصمت وسيلة بلاغية فعالة تُسهم في تعزيز الأبعاد الفنية للنصوص الأدبية وتعمق تجربة القارئ

كلمات مفتاحية: اللغة العربية وآدابها، بلاغة الصمت، الفجوات الكلامية، «حكاية مملّة»، تشيخوف

Edebi Metinlerde Sessizliğin Belagati: Kelimesiz Boşlukların ve Anlamlarının Okunması- Anton Çehov'un "Sıkıcı Bir Hikâye" Adlı Eseri Örneği

Öz

Bu çalışma, sessizliğin üzüntü, aşk ve korku gibi karmaşık duygu ve düşünceleri ifade etmedeki rolünü, okuyucunun deneyimi ve karakterler ile durumları anlaması üzerindeki etkisini araştırmayı hedeflemektedir. Çalışma, Çehov'un edebi metinlerinde sessizliği kullanma mekanizmalarını anlamayı ve anlatı teknikleri üzerine yeni bakış açıları sunmayı amaçlamaktadır. Ele alınan temel sorun, sessizliğin edebi metin üzerindeki etkisinin ne olduğu ve bunun bir retorik araç mı yoksa sadece tamamlayıcı bir unsur mu olduğu sorusudur. Araştırma ayrıca sessizliğin karmaşık duyguları ifade etme yeteneğini, karakterler arasındaki ilişkileri şekillendirmedeki rolünü ve metindeki dramatik gerilim yaratma etkisini incelemeye çalışmaktadır. Çalışmada edebi analiz yöntemi kullanılmış ve teori ile uygulama bir araya getirilmiştir. Teorik bölümde sessizliğin retorik boyutları ele alınırken, uygulama bölümünde "Sıkıcı Bir Hikâye" adlı eserden seçilen metinler analiz edilmiştir. Uygulama için seçilen metinler, sessizliğin retorik anlamlarını yansıtmada düzeyi, anlatı bağlamıyla ilişkisi ve sessizliğin karakter inşası ile olay örgüsünü derinleştirme üzerindeki etkisi gibi belirli kriterlere göre değerlendirilmiştir. Sonuçlar, sessizliğin edebi metinlerin sanatsal boyutlarını güçlendiren etkili bir retorik araç olduğunu ve okuyucu deneyimini derinleştirdiğini göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Sessizliğin Retoriği, Konuşma Boşlukları, "Sıkıcı Bir Hikâye", Çehov.

The Rhetoric Of Silence In Literary Texts: Reading The Gaps and Their Implications- "A Boring Story" By Anton Chekhov As A Model

Abstract

This study explores the role of silence in expressing complex emotions and thoughts such as sorrow, love, and fear, as well as its impact on the reader's experience and understanding of characters and situations. The research aims to understand the mechanisms Chekhov employs to use silence in constructing literary texts and to provide new insights into narrative techniques. The central issue addressed is how silence influences literary texts and whether it constitutes a necessary rhetorical tool or merely a complementary element. Additionally, the study seeks to examine the capacity of silence to convey complex emotions and its role in shaping relationships between characters and creating dramatic tension within the narrative. The study employs a literary analysis approach, combining theoretical and practical dimensions. The theoretical section addresses the rhetorical aspects of silence, while the practical section analyzes selected excerpts from A Dreary Story. The texts were chosen based on specific criteria, including their ability to convey the rhetorical implications of silence, their connection to the narrative context, and their effectiveness in highlighting silence's influence on character development and plot deepening. The findings reveal that silence is an effective rhetorical device that enhances the artistic dimensions of literary texts and deepens the reader's experience.

Keywords: Arabic Language and Literature, Rhetoric of Silence, Speech Gaps, "A Dreary Story", Chekhov

مقدمة

الصمت في البلاغة والأدب ليس مجرد غياب الكلام، بل هو وسيلة تعبيرية قائمة بحد ذاتها، يمكنه أن يحمل معاني عميقة قد تعجز الكلمات عن التعبير عنها. فهو قد يكون فعلاً مقصوداً يستخدمه الكاتب أو المتحدث لخلق تأثير معين، مثل التشويق، أو إظهار الحيرة، أو التأمل. كما أنه يمثل فترات من التأمل أو التوقف المؤقت الذي يتيح للشخصيات أو للقارئ فرصة لاستيعاب الأحداث أو المعاني. في بعض الأحيان، يكون الصمت أكثر بلاغة من الكلام لأنه يسمح للمشاعر والمعاني بالظهور دون الحاجة إلى الإفصاح المباشر عنها

الصمت كأداة بلاغية في الأدب له أهمية كبيرة لأنه يمنح النصوص بعداً إضافياً من التأمل والغموض؛ لما يحمله من دلالة موحية وطاقة شعورية قد تعجز اللغة عن إيصالها للمخاطب. عندما يصمت الشخص أو تتوقف الشخصيات عن الكلام في النص، قد يعكس ذلك مشاعر مكبوتة أو توترًا داخليًا أو حيرة، ما يفتح المجال للقارئ لاستكشاف هذه الطبقات المخفية من المعاني. على سبيل المثال، يمكن أن يُستخدم الصمت لإبراز لحظة من الحزن العميق أو الخوف، حيث لا توجد كلمات قادرة على التعبير الكامل عن تلك المشاعر. بالإضافة إلى ذلك، يمكن أن يشير الصمت إلى وجود فجوة بين الشخصيات، أو يُستخدم كوسيلة لإظهار قوة التأثير الذي تتركه بعض الأحداث

• الموضوع وحدوده وإطاره

تستعرض هذه المقالة مفهوم الصمت كأداة بلاغية في النصوص الأدبية، مع التركيز على كيفية توظيفه في التعبير عن مشاعر وعواطف معقدة مثل الحزن والحب والخوف والقلق. سنقوم بتحليل الفجوات الكلامية والفترات الصامتة التي قد تبدو للوهلة الأولى مجرد غياب للكلام، ولكنها في الواقع تؤدي دورًا مهمًا في إثراء المعاني وتوجيه التفسير الأدبي

وتتمحور الدراسة حول تحليل النصوص الأدبية من خلال إلقاء الضوء على كيفية استخدام الصمت كوسيلة للتعبير عن مشاعر غير مُفصّح عنها، ومتى يصبح الصمت أداة فعّالة لتأكيد أو خلق توتر أو تعزيز المعنى. سنركز على نصوص أدبية مختارة من قصة «حكاية مملّة» لأنطون تشيخوف، حيث نبحت التوظيف الدلالي للصمت داخل السياق السرد، كما ننظر في كيفية تأثير الصمت على تجربة القارئ وتفسيره للنص

وقد تم اختيار النصوص محل الدراسة وفق معايير دقيقة تهدف إلى تحقيق أهداف البحث بشكل فعال، حيث كان التركيز على النصوص التي يظهر فيها الصمت كعنصر دلالي بارز يساهم في بناء المعنى، مع مراعاة تنوع السياقات السردية من خلال اختيار مشاهد تغطي الحوار، والوصف، والتأملات الداخلية. كما تم التركيز على النصوص التي يكشف فيها الصمت عن تأثير واضح على تطور الشخصيات أو الحبكة السردية، بالإضافة إلى النصوص التي توضح العلاقة بين الصمت والمشاعر الإنسانية، مثل الحزن، والقلق، أو الحب. وأخيرًا، تمت مراعاة اختيار النصوص التي تتيح إمكانية التحليل الدلالي للصمت وتأثيره على تفسير القارئ وتفاعله مع النص، علمًا أنه تم الاكتفاء بهذه النصوص لضمان عمق التحليل والتركيز

• أهداف المقالة

تهدف هذه الدراسة إلى:

- الكشف عن المعاني التي يحملها الصمت في مختلف السياقات الأدبية، وكيف يمكن أن يعبر الصمت عن المشاعر أو الأفكار بصورة بلاغية.
- فتح مجال للنقد الأدبي والبلاغي للنظر في استخدام الصمت بطرق جديدة، ودعوة الباحثين إلى استكشاف دور الصمت في أنواع أدبية وثقافات مختلفة
- إبراز دلالات الصمت في سياقات مختلفة، وفهم كيف يتغير تأثير الصمت بناءً على السياق الأدبي، سواء كان أثناء الحوار أو بعد أحداث مؤثرة.

• أهمية المقالة

تأتي أهمية المقالة من قدرتها على تقديم رؤية جديدة لدور الصمت في الأدب، إذ تكشف عن كيفية أن يكون الصمت عنصرًا فاعلاً في بناء النصوص الأدبية وإثراء تجربتها. من خلال تحليل دلالات الصمت، توفر المقالة أدوات جديدة للنقاد والباحثين لفهم أعمق للأساليب البلاغية والتقنيات السردية في الأدب. كما تكمن أهميتها في إعادة النظر في دور الصمت كعنصر بلاغي، مما يمكن أن يساهم في تطوير أساليب تحليل أدبية جديدة وفهم أعمق للنصوص التي تتسم بالغموض أو الكثافة البلاغية

• إشكالية الموضوع

تكمن إشكالية الموضوع في فهم كيف يمكن للصمت، رغم غيابه الحسي، أن يحمل دلالات مؤثرة تساهم في تعزيز التعبير عن المشاعر والأفكار. يتناول هذا التساؤل مدى تأثير الصمت على قدرة النصوص الأدبية على إحداث التأثيرات المطلوبة وكيف يساهم في بناء المعنى على مستويات متعددة

• فرضيات المقالة

الصمت يمكن أن يكون أداة تعبير قوية لنقل مشاعر وأفكار لا تستطيع الكلمات التعبير عنها بشكل كامل.

الفجوات الكلامية يمكن أن تعزز من تأثير النصوص وتجعلها أكثر تعبيرًا عن الحالة النفسية للشخصيات.

دلالات الصمت وتفسيره يتغيران بناءً على السياق الأدبي، سواء كان أثناء الحوار أو بعد أحداث رئيسية.

• المنهج العلمي المستخدم

يعتمد البحث على منهج التحليل الأدبي كإطار منهجي لدراسة النصوص الأدبية، حيث يتم تطبيق هذا المنهج من خلال أدوات وآليات تحليلية للكشف عن الأبعاد الدلالية والتوظيفات السردية المرتبطة بالصمت، وفقًا للسياق الأدبي الخاص بكل نص

• هيكل البحث

تقوم خطة البحث على مقدمة: تتناول خلفية الموضوع، وموضوعه وحدوده، وأهدافه وأهميته، وفرضياته، والمنهج المستخدم. ثم يعقبها مبحثان الأول نظري: ويتناول الأبعاد البلاغية للصمت؛ حيث يستعرض كيف يُستخدم الصمت للتعبير عن المشاعر المعقدة والتأكيد على المعاني وتحليل الفجوات الكلامية، وبيان تأثيرها على بناء النصوص وتفسيرها، ثم دلالات الصمت في سياقات مختلفة. أما المبحث الثاني فهو: دراسة تطبيقية لبعض النصوص الأدبية المختارة من قصة «حكاية مملّة: من مذكرات رجل عجوز» للكاتب الروسي أنطون تشيخوف، حيث يقوم البحث بتحليل التوظيف الدلالي للصمت البلاغي، مع الإشارة إلى أثرها على تجربة القارئ ودورها في إثراء تفسير النصوص. وأخيرًا هناك خاتمة: تلخص نتائج البحث، ومناقشة الآثار المترتبة على فهم البلاغة والصمت في الأدب، وتقديم اقتراحات لمزيد من الدراسات

بهذه الطريقة، تسعى المقالة إلى تقديم تحليل متعمق ومتوازن لدور الصمت في الأدب وكيفية تأثيره على النصوص وتجربة القارئ.

١ الإطار النظري

الأبعاد البلاغية للصمت

قال صاحب المقاييس: «الصَّادُ وَالْمَيْمُ وَالنَّاءُ أَصْلٌ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى إِنْهَامٍ وَإِعْلَاقٍ»^٢. ومنه قولهم صمت الرجل وأصمت إذا سكت وأمسك عن الكلام^٣. وقيل الصمت أبلغ وأوسع دلالة من السكوت، إذ يُستخدم في حالتين: الأولى عند عدم القدرة على النطق، والثانية عند وجود القدرة عليه مع اختيار الامتناع عنه^٤. أما السكوت، فيعني التوقف عن الكلام مع القدرة عليه، وهذا القيد يميزه عن الصمت الذي لا يشترط فيه القدرة على النطق^٥. وفي الوقت الذي يعرف فيه الصمت على أنه غياب الكلام أو أنه «فترات من عدم الكلام أو عدم النطق في المحادثة»^٦، يرى آخرون أن الصمت: «يمكن أن يكون له معنى مثل الصفر في الرياضيات؛ فهو غياب ذو دالة»^٧. والواقع أن الصمت في الأدب هو أداة قوية متعددة الأبعاد، يمكن استخدامها بطرق مختلفة لتعميق المعاني وإبراز مشاعر محددة، حتى عدّه بعض الباحثين شكلًا من أشكال الكلام^٨.

وفي هذا القسم، نستعرض بعض الأبعاد البلاغية الرئيسة للصمت في النصوص الأدبية، علمًا أننا سنقوم بالتمثيل عليها وعلى غيرها في الجانب التطبيقي من هذا البحث

التعبير عن المشاعر المخفية أو المعاني المعقدة

الصمت غالبًا ما يستخدم للتعبير عن مشاعر معقدة لا يمكن ترجمتها بسهولة إلى كلمات^٩. قد يعتمد الكاتب إدخال لحظات صمت بين الشخصيات أو في تدفق السرد ليعبر عن مشاعر مثل الحزن العميق، والصدمة، أو الحب المكبوت^{١٠}. هذه اللحظات من الصمت تتيح للقارئ فرصة للتأمل في الموقف، وفهم المشاعر الدفينة التي لا يتم الإفصاح عنها بشكل مباشر. على سبيل المثال: الصمت في مشهد وداع بين حبيبين يعكس حالة عاطفية شديدة العمق لا تحتاج إلى كلمات لتوضيحها، حيث يكون غياب الحوار جزءًا من التعبير عن المشاعر. في مواقف الفقد أو الخسارة، يصبح الصمت وسيلة طبيعية للتعبير عن الألم والشعور بالعجز، كونه يعكس حالة من التأمل الداخلي والتفاعل النفسي مع الحدث، دون الحاجة إلى الإفصاح اللفظي. الصمت هنا ليس أفضل أو أقل من الكلام، بل هو شكل آخر من أشكال التواصل، ينسجم مع طبيعة الموقف وما يحمله من معانٍ ودلالات

خلق توتر أو تأكيد معاني معينة في النص

الصمت ليس فقط وسيلة للتعبير عن المشاعر، ولكنه أيضًا أداة قوية لخلق توتر أو تعزيز معانٍ معينة في النص، حيث يمكن أن يوّد حالة من الترقب والقلق لدى القارئ أو الشخصيات، فعلى سبيل المثال: في مشهد مواجهة بين شخصيات متعارضة، قد يؤدي الصمت المفاجئ إلى تصاعد التوتر، مما يثير التساؤلات حول ما سيحدث بعد ذلك

كما أن الصمت يمكن أن يؤكد أو يعزز معنى محدد في النص^{١١}. فمثلا عندما يصمت الشخص بعد إفصاح عن حقيقة مؤلمة، يمكن أن يعكس هذا الصمت حجم الصدمة أو الثقل العاطفي لهذه الحقيقة. وهذا يقودنا إلى القول بأن الصمت هو ما يضيء على اللحظة أهميتها وعمقها

٢ أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩)، «صمت»، ٣٠٨/٣.

٣ ابن القطاع الصقلي، الأفعال (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٨٣)، «صمت»، ٢٣١/٢.

٤ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق أبو يزيد أبو زيد العجمي (القاهرة، دار السلام، ٢٠٠٧)، ١٩٢.

٥ أبو البقاء الكفوي، الكليات، تحقيق عدنان درويش - محمد المصري (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت)، ٥٠٩.

6 Yan Zuo, *The Golden Silence: A Pragmatic Study on Silence in Dyadic English Conversation* (Muenchen: Lincom Europa, 2002), 4.

7 William Samarin, "The Language of Silence," *Practical Anthropology* 3/12 (1965), 115.

8 Adam Jaworski, *The Power of Silence: Social and Pragmatic Perspectives* (Newbury Park, California: Sage, 1993); Muriel Saville-Troike, "The Place of Silence in an Integrated Theory of Communication," *Perspectives on Silence*, ed. Deborah Tanen - Muriel Saville-Troike (Norwood, N.J.: Ablex Publishing Corporation, 1985).

9 Nicholas Rescher, "The Significance of Silence," *European Review* 6/1 (February 1998), 91.

10 Hussein Ali Abbas, "Silence in Jane Urquhart's *The Stone Carvers*", *International Journal of Research in Social Sciences & Humanities* 12/03 (2022), 88-90.

11 Deborah Tannen, "Silence: Anything But," *Perspectives on Silence*, ed. Muriel Saville-Troike (Norwood, N.J.: Ablex Pub. Corp., 1985), 93-111.

مقارنة بين الصمت والكلام في تحقيق التأثير البلاغي

في النصوص الأدبية، يؤدي كل من الصمت والكلام دوراً مهماً في تحقيق التأثير البلاغي، ولكن لكل منهما خصائصه المميزة¹². وهي كالتالي:

- الكلام يستخدم لنقل المعلومات والأفكار بشكل مباشر، بينما الصمت يوظف لفتح المجال أمام التأمل والتفسير الشخصي¹³.
- الكلام يمكن أن يكون أداة للتوضيح والإقناع، لكنه قد يكون محدوداً عندما يتعلق الأمر بالتعبير عن مشاعر عميقة أو معقدة¹⁴. في المقابل، يوفر الصمت مساحة للقارئ للتفكير وتفسير ما يحدث، مما يجعله شريكاً نشطاً في العملية الإبداعية. الصمت يمكن أن يكون أيضاً إشارة إلى شيء غير معلن أو غير مفصح عنه، مما يعزز من شعور الغموض أو التأمل
- في المواقف التي يستخدم فيها الكلام والصمت معاً، يمكن أن يكون التباين بينهما أداة بلاغية فعالة. على سبيل المثال، قد يعقب حوار طويل لحظة صمت حاسمة، مما يعزز من تأثير الكلمات التي قبلت قبل ذلك، أو قد يكون الصمت هو ما يفسح المجال لتفسيرات متعددة، مما يزيد من عمق النص
- إذن، الصمت في البلاغة الأدبية ليس مجرد غياب للكلام، بل هو أداة غنية بالمعاني والتأثيرات، سواء استخدم للتعبير عن مشاعر معقدة أو لخلق توتر، أو كوسيلة لتعميق المعاني، فإنه يشكل جزءاً لا يتجزأ من البنية البلاغية للنص الأدبي. هذه الأبعاد المختلفة للصمت تجعله عنصراً حيويًا في السرد الأدبي، يمكن أن يضفي على النصوص أبعاداً جديدة من التأويل والفهم

الفجوات الكلامية ودلالاتها

الفجوات الكلامية والفترات الصامتة في النصوص الأدبية تحمل في طياتها معاني خفية قد تكون أبلغ من الكلمات نفسها¹⁵. هذه الفجوات لا تحدث بشكل عشوائي، بل يتم توظيفها بذكاء من قبل الكتاب لتوجيه القارئ نحو استكشاف أعمق للمعاني والشخصيات والأحداث؛ إذ إن «كل مساحة من الصمت لها معنى معين يمكن نقله»¹⁶.

تمثل الفجوات الكلامية تلك اللحظات التي يتوقف فيها الحوار أو السرد، تاركة مساحة فارغة على الصفحة أو في تدفق النص. هذه الفجوات ليست مجرد توقف للحديث، بل هي سكتات هادفة يمكن أن «تنقل معاني مختلفة، وتؤدي مجموعة من الوظائف»¹⁷. قد يستخدم الكاتب هذه الفجوات لتحقيق أهداف عدة، منها

- تعميق التأمل:

الفجوات الكلامية تتيح للقارئ فرصة لاستيعاب المعلومات السابقة أو التفكير في معاني خفية. على سبيل المثال: في لحظة الكشف عن سر ما، قد يتبع ذلك فجوة صامتة تعطي للقارئ وقتاً لاستيعاب الصدمة أو التفكير في تبعات هذا الكشف

- إبراز التوتر أو الصراع:

قد تستخدم الفجوات الكلامية أيضاً لإبراز التوتر بين الشخصيات، فعندما يتوقف الحوار فجأة بين شخصين، قد يشير ذلك إلى صراع داخلي أو حيرة لا تستطيع الكلمات التعبير عنها

- خلق إيقاع سردي:

تساهم الفترات الصامتة في تشكيل إيقاع النص. قد تتبع لحظات من الحوار المكثف فجوة صامتة تمنح القارئ استراحة نفسية، أو قد تستخدم لتعزيز وتيرة الأحداث أو التأكيد على نقطة معينة

كيف تستخدم الشخصيات الأدبية الصمت للتواصل بطريقة غير مباشرة؟

الصمت ليس فقط أداة يستخدمها الكاتب، بل يمكن أن يكون أيضاً وسيلة فعالة للشخصيات الأدبية للتواصل بطريقة غير مباشرة. الشخصيات قد تختار الصمت لأسباب متعددة، وكل منها يحمل دلالة معينة، نعرضها كما يلي

- الدفاع أو الهروب:

قد تختار الشخصيات الصمت عندما تواجه موقفًا صعبًا أو محرجًا. هذا الصمت يمكن أن يعكس رغبة في الهروب من مواجهة الحقيقة، أو تجنب قول شيء قد يؤدي الآخرين

12 Suzan Aiken, *Silence as a Rhetor's Tool: Rhetorical Choices for and Uses of Silence* (ProQuest LLC: Bowling Green State University, Doctor Of Philosophy, 2012).

13 Eva Alerby - Jo'runn Eli'do'ttir Alerby, "The Sounds of Silence: Some Remarks on the Value of Silence in the Process of Reflection in Relation to Teaching and Learning," *Reflective Practice* 4/1 (February 2003), 41-51.

14 Darcy Marlow, "Feelings That Cannot Be Put into Words," *The Legacy of Edith Kramer, ed. Lani Gerity - Susan Ainlay Anand* (New York: Routledge, 2017), 15-22.

15 Anne-Mareike Wetter, "Speaking from the Gaps: The Eloquent Silence of God in Esther," *Reflections on the Silence of God, ed. Bob E.J.H. Becking* (BRILL, 2013), 153-167.

16 Theodor Reik, "The Psychological Meaning of Silence," *Psychoanalytic Review* 55/2 (1968), 183.

17 Biok Behnam - Nastaran Nosratzadegan, "A Discourse Study of Rhetorical Silence in Persian and English Literature," *International Journal of Academic Research in Progressive Education and Development* 3/4 (October 24, 2014), 161.

إظهار السيطرة:

في بعض الأحيان، يُستخدم الصمت كوسيلة للسيطرة في العلاقة بين الشخصيات. الصمت الطويل من قبل شخصية ما قد يكون إشارة إلى قوة داخلية أو محاولة لفرض هيبتها على الآخرين

التعبير عن المشاعر بالصمت:

عندما تعجز الشخصيات عن التعبير عن مشاعرها بالكلمات، قد تلجأ إلى الصمت كوسيلة بديلة للتعبير. في العلاقات العاطفية، قد يكون الصمت دلالة على حب عميق لا يمكن للكلمات أن تنقله. كذلك، في لحظات الفقد، يعكس الصمت أحيانًا الحزن الكبير والعجز عن التعبير. ويمكن أن يكون الصمت أداة للتعبير عن مشاعر أخرى، مثل الخوف، القلق، أو حتى الغضب، مما يبرز تنوع دلالاته وقدرته على إيصال أعماق النفس البشرية

دلالات الصمت في سياقات مختلفة

الصمت يمكن أن يحمل دلالات متعددة حسب السياق الذي يظهر فيه¹⁸، وهنا بعض الأمثلة:

الصمت أثناء الحوار:

عندما يتوقف الحوار فجأة، يمكن أن يشير هذا إلى عدة أمور. إذا كان الصمت يحدث بعد جدال، فقد يعبر عن الاستسلام أو الحيرة. أما إذا حدث بعد لحظة رومانسية، فقد يشير إلى عجز الشخصيات عن التعبير عن مشاعرها العميقة

الصمت بعد حدث مؤثر:

بعد وقوع حدث كبير مثل وفاة شخصية أو كشف حقيقة صادمة، قد يستخدم الكاتب الصمت لتجسيد الصدمة أو الحزن. هذا الصمت يسمح للقارئ بالتفاعل مع الحدث واستيعاب تأثيره بشكل أعمق

وبالتالي يمكننا القول إن الفجوات الكلامية أداة سردية فعّالة تسهم في توجيه القارئ نحو استكشاف معانٍ أعمق من تلك الظاهرة على السطح النصي، مما يتيح قراءة أعمق وأكثر تفاعلًا مع النص مقارنةً بالقراءة التقليدية. كما يُمكن توظيف هذا الإجراء النقدي بشكل خاص في تحليل النصوص التي تزامن تأليفها مع أحداث تاريخية أو اجتماعية معينة، حيث يساعد في الكشف عن المقاصد الكامنة للنص وربطها بالسياق التاريخي والاجتماعي الذي نشأت فيه

٢ دراسة تطبيقية لنصوص أدبية:

”حكاية مملّة“ هي إحدى القصص الطويلة المميزة للكاتب الروسي ”أنطون تشيخوف“، وقد نُشرت في عام ١٨٨٩. تتسم هذه القصة بأسلوبها الواقعي العميق الذي يعكس حياة البطل ومعاناته الداخلية في مواجهة التقدم في العمر وفقدان المعنى في الحياة. تحكي القصة عن ”نيقولاي ستيفانوفيتش“، أستاذ جامعي وعالم معروف يبلغ من العمر ٦٢ عامًا. يعيش ”نيكولاي“ في حالة من الوحدة والفرغ العاطفي رغم شهرته المهنية. تتناول القصة تأملاته حول الحياة، والشيخوخة، والموت، وفقدان القدرة على التواصل مع أسرته ومحيطه. علاقته بزوجه وأولاده فاترة، ويشعر بالعجز عن تقديم الحب والدعم الكافي لهم. الصراع النفسي يتجلى في علاقته بـ”كاتيا“، ابنة صديق مقرب له، والتي تعيش معه كفرد من العائلة، إذ أنها تمثل له نافذة على معنى الحياة والحب المفقودين

الصمت هو عنصر دلالي بارز في القصة، يظهر من خلال الفجوات الكلامية بين الشخصيات، خاصة بين ”نيقولاي“ وأفراد عائلته، مما يعكس انفصالهم العاطفي وتباعدهم النفسي، ويعمّق بالضرورة الشعور بالوحدة والاعترا

في سياق القصة، تم اختيار الأمثلة بعناية لتوضيح كيف يمكن للصمت أن يكون وسيلة دلالية عميقة، وجرى التركيز على المواقف التي يظهر فيها الصمت كجزء أساسي من السرد، بما يساهم في بناء الشخصيات وتعميق الحكمة، بالإضافة إلى إبراز تأثيره النفسي في الكشف عن اضطرابات داخلية أو عواطف مكبوتة لدى الشخصيات

من جهة أخرى، تم الاهتمام بالمواقف التي يعكس فيها الصمت حالات نفسية معقدة مثل الوحدة أو العجز عن التواصل، مع التركيز على وظيفته في العلاقات الإنسانية. وبرز ذلك في مشاهد تُظهر فجوات عاطفية واجتماعية، مثل العلاقة بين ”نيكولاي“ وأفراد أسرته. ولضمان تنوع التحليل، شملت الأمثلة مشاهد مختلفة من القصة، تتنوع بين الحوارات المبتورة، والصمت التأملية، والتوقفات التي تُضفي بُعدًا دراميًا إضافيًا للنص، مما يعكس أبعادًا متعددة للصمت في السياق السردية

النص الأول

”لو سئلت: ما الذي يشكل الآن القسمة الرئيسية والأساسية لوجودك؟ لأجبت: الأرق... وأمضي أذرع الغرفة من ركن لركن ساعة أو ساعتين وأتفحص اللوحات والصور المعروفة لي منذ زمن بعيد. وعندما أمل من المشي أجلس إلى مكتبي. أجلس بلا حراك، دون أن أفكر في شيء أو أشعر بأي رغبات... وأحب الإصغاء إلى الأصوات”¹⁹

الصمت عنصر من عناصر الأرق:

يصف الراوي تجربته مع الأرق وكيف يتسبب الصمت في تفاقم معاناته. عندما يكون في حالة أرق، يصف كيف يضطر للبحث عن شيء ليشغله،

18 Renée Gendron, “The Meanings of Silence during Conflict,” *Journal of Conflictology* 2/2 (2011), 2-3.

19 Anton Çehov, *Hikaye Mumille: Min Muzakkirât Racul Acüz*, çev. Ebû Bekr Yusuf (el-Memleke el-Muttahide: Muessetu Hindâvî, 2024), 7.

مثل النظر إلى الصور أو قراءة الكتب دون اهتمام. هذا الصمت وعدم القدرة على النوم يعكس الصراع الداخلي والضياع الذي يشعر به

النص الثاني

«كان من الممكن أن تستخلص زوجتي من الخبرة اليومية أن النفقات لا تصبح أقل بسبب كثرة الكلام عنها، ولكن زوجتي لا تعترف بالخبرة... تقول كل ذلك بنبرة كأنما تفضي إليّ بخبر جديد

وأصغي إليها وأومئ ألياً... وأنفحص بتوتر وجه العجوز الخرقاء المترهلة، وأبحث فيها عن فاريبا، ولكن لم يبقَ من الماضي فيها سوى الخوف على صحتي... وأنا أتألم وأنا أنظر إليها، ولكنني أعزيها ولو قليلاً، أسمح لها بأن تقول أي شيء، بل حتى أصمت عندما تظلم أحداً في أحكامها أو تبكتني لأنني لا أمارس العلاج ولا أؤلف كتباً مدرسية»²⁰.

يعكس النص لحظة مليئة بالتأملات الشخصية والذكريات، ويبرز بشكل واضح تأثير الصمت والحوار على تقديم صورة مركبة للشخصيات ومشاعرهم. وفيما يلي نحلل كيفية توظيف الصمت دلاليًا في هذا المشهد

التكرار والرتابة:

الصمت في النص يُبرز الرتابة والتكرار في الحياة اليومية للزوجين. تدخل الزوجة كل صباح بنفس الروتين، وتبدأ الحديث نفسه عن النفقات والصحة، في حين أن الزوج يستمع بغير اهتمام. الصمت هنا يُظهر أن هذا الروتين أصبح مملاً ومتوقفاً، وهو يعكس الشعور بالإرهاق من التكرار وعدم التغيير

التفكير والتأمل:

الزوج يستخدم الصمت كوقت للتفكير والتأمل في العلاقة بينه وبين زوجته. عندما ينظر إلى زوجته ويتساءل إذا كانت هي نفسها «فاريبا» التي أحبها ذات يوم، فإن الصمت يسمح له بمراجعة وتقييم التغيرات التي طرأت عليها وعلى علاقتها. هذا الصمت الداخلي يبرز الشعور بالحنين والخيبة، ويعزز من عمق المشاعر المتضاربة التي يشعر بها

الانفصال العاطفي:

الصمت يعكس التباعد العاطفي بين الزوجين. بينما تستمر الزوجة في حديثها الروتيني عن النفقات، يكون الزوج مشغولاً في أفكاره الخاصة حول التغيرات التي حدثت في شخصيتها. الصمت هنا يُظهر الشعور بالفجوة العاطفية والافتقار إلى التواصل العميق بين الزوجين، حيث يُستبدل الاتصال الفعال بالروتين اليومي والممل

دليل على التقدير المتغير:

عندما يتأمل الزوج في مظهر زوجته الحالي ويقارنها بصورتها السابقة، يكون الصمت وسيلة للتعبير عن الحزن والإحباط من التغيير الذي حدث. الصمت يعكس كيف أن الذكريات السابقة والواقع الحالي يتناقضان بشكل حاد، ويبرز شعور الزوج بالفقدان وعدم القدرة على التوصل إلى الشخص الذي كان يحبّه ذات يوم

أداة للتعامل مع الفجوة العاطفية:

في النهاية، يُظهر الصمت كيف أن الزوجين يحاولان التكيف مع الفجوة العاطفية بينهما، فالزوجة تُظهر ندمًا على نسيان الشاي وتعتذر، في حين أن الزوج يعزي نفسه بقبول الوضع الحالي والتكيف معه. الصمت هنا يعكس محاولة كل طرف للتعامل مع التغيير الكبير في حياتهم، حيث لا يوجد الكثير من الكلمات التي يمكن أن تعبر عن عمق هذا التغيير

وهكذا يعزز الصمت في هذا النص من فهم القارئ لحالة الزوجين وتطور علاقتهم، فمن خلاله، يُسمح للقارئ بالانغماس في أفكار الزوج ومشاعره الداخلية، مما يضيف عمقاً إضافياً للتجربة القرائية. ومن جهة أخرى يُظهر الجوانب غير المرئية للعلاقة، ويعزز من التوتر العاطفي والحنين إلى الماضي، كما يعكس التناقض بين الذكريات والواقع، ويبرز الشعور بالانفصال العاطفي الذي يعاني منه الزوج

النص الثالث:

«أنا لا أستطيع أن أعطيك "مقبول". اذهب وذاكر المحاضرات قليلاً ثم تعال. وعندئذٍ سنرى. فترة صمت. وتراودني رغبة في تعذيب الطالب قليلاً لأنه يحب البيرة والأوبرا أكثر من العلم، فأقول له متنهدياً: في رأيي أن أفضل ما تستطيع أن تفعله الآن هو أن تترك تماماً كلية الطب... وأقول له: بالطبع لن تزداد علمًا لمجرد أنك ستقدم لي الامتحان خمس عشرة مرة أخرى، ولكن ذلك سيربي فيك الصلابة. حسناً، لا بأس حتى بهذا

ويحل الصمت. أنهض وأنتظر انصراف الضيف، أما هو فيقف ويتطلع إلى النافذة، ويحكُّ لحيته الصغيرة ويفكر. وأشعر بالضرر»²¹.

في هذا النص، الصمت يؤدي دوراً مهماً في إظهار الديناميات بين الأستاذ والطالب، وتحديد المشاعر والأفكار التي قد لا تكون ظاهرة بشكل مباشر في الحوار. دعنا نحلل كيف يتم توظيف الصمت في هذا السياق

بناء التوتر:

هذه اللحظة من الصمت تمنح القارئ فرصة للشعور بالترقب حول رد الفعل التالي للأستاذ، مما يجعل الجواب القادم أكثر تأثيراً ودقة.

20 Çehov, *Hikaye Mumille*, 7-8.

21 Çehov, *Hikaye Mumille*, 18.

التفكير العميق:

الصمت الذي يعقب طلب الطالب يتيح للأستاذ وقتًا للتفكير بعمق في كيفية التعامل مع الطلب، وربما يشير إلى تردد الأستاذ في اتخاذ قرار، ويُظهِر كيف أنه يحاول موازنة بين الشفقة على الطالب وضرورة الحفاظ على معايير الأمانة الأكاديمية

تأكيد الصرامة:

عندما يبدأ الأستاذ في التعبير عن رأيه بأن الطالب يجب أن يترك الكلية، الصمت قبل هذا التصريح يعزز من جدبته، ويُظهر كيف أن الأستاذ يختار كلماته بعناية وأنه مصمم على تقديم نصيحة قاسية رغم ما قد يتبعها من مشاعر غير مريحة

الاستياء الداخلي:

بعد حديث الأستاذ للطالب عن ضرورة ترك الدراسة إذا لم يكن يحبها، يحدث صمت في النص. هذا الصمت يعبر عن استياء الأستاذ من عدم جدية الطالب وعدم قدرته على فهم نصيحته. وبالتالي شعور الأستاذ بالإحباط من وجود طلاب لا يظهرون شغفًا حقيقيًا تجاه العلم

رمز للتفكير والتردد:

بعد أن يطرح الأستاذ نصيحته، يظهر الصمت في مشهد الطالب وهو ينظر إلى النافذة ويدلك لحيته الصغيرة. الصمت هنا يُظهر تفكير الطالب وتردده، ويعكس صراعه الداخلي حول ما إذا كان سيستمر في المحاولة أو ينسحب

أداة لتسليط الضوء على اللامبالاة:

عندما يشعر الأستاذ بالضجر، يعبر الصمت عن إحساسه بالملل وعدم اكرانه بالنتائج المتوقعة، ويُظهر أن الموقف أصبح روتينيًا بالنسبة له.

التباين بين المشاعر:

هنا، الصمت يُبرز التباين بين ما يشعر به الأستاذ (الضجر) وما يشعر به الطالب (التردد والقلق). ومن ناحية أخرى فهو يجعل القارئ يلاحظ التباين بين الحالة النفسية لكل شخصية ويعزز من فهم الصراع الداخلي لكل منهما

وهكذا يلاحظ في هذا النص أن الصمت يُستخدم كأداة قوية لتوضيح الصراعات الداخلية والضغط التي يعاني منها كل من الأستاذ والطالب. كما يعكس الانفصال بين مشاعرهم، ويعزز من فهم القارئ لتجربة الشخصيات وتحدياتهم، مما يُضيف عمقًا وتجربة أدبية غنية

النص الرابع:

“يسعدني جدًا يا زميل أن أكون ذا فائدة لك، ولكن دعنا نتفق أولاً على ما معنى الرسالة. من المتعارف عليه أن المفهوم من هذه الكلمة أنها مؤلف يمثل نتاجًا للإبداع المستقل. أليس كذلك؟ أما المؤلف المكتوب حول موضوع يقدمه آخرون، وتحت إشراف آخرين، فله اسم آخر ...

ويلوذ الطبيب بالصمت، فأنفجر، وأقفز من مكاني وأصرخ بغضب: ما لكم تأتون إلي جميعًا، لا أفهم! هل أنا صاحب دكان أم ماذا؟ ...

يلوذ الطبيب بالصمت، فقد تحمر وجنتاه...

وأقول بغضب: لست صاحب دكان، شيء عجيب، لماذا لا تريد أن تكون مستقلًا؟ لماذا تنفر من الحرية إلى هذا الحد؟ وأقول غير ذلك الكثير، ولكنه يلوذ بالصمت. وفي النهاية تهدأ ثائرتي شيئًا فشيئًا، وبالطبع أستسلم. سيحصل الطبيب مني على الموضوع الذي لا يساوي خردة، وسيكتب تحت إشرافي رسالة لا حاجة إليها، وسينجح بجدارة في المناقشة المملة، وسيحصل على الدرجة العلمية التي ليس بحاجة إليها”²².

في هذا المقطع، يتم توظيف الصمت بشكل فعال ليعكس العديد من الدلالات النفسية والعاطفية بين الشخصيات:

الاحترام والخضوع:

صمت الطبيب الشاب بعد أن انفجر الأستاذ في وجهه، يعبر عن احترامه العميق للأستاذ ورغبته في الحفاظ على علاقة مهنية معه، رغم الإهانة التي تعرض لها. الصمت هنا هو وسيلة للطبيب للحفاظ على كرامته وتجنب المواجهة

الفجوة بين الأجيال:

الصمت الذي يسود بين الأستاذ والطبيب الشاب يمكن أن يكون إشارة إلى الفجوة بين الأجيال، حيث يشعر الأستاذ بعدم الفهم والضغط من قبل الجيل الأصغر الذي يطلب منه الدعم والمساعدة، بينما يشعر الطبيب الشاب بعدم الاستقلالية والرغبة في الاعتماد على خبرة الأستاذ

أداة لتأجيج التوتر:

الصمت المتكرر بين الشخصيات يزيد من حدة التوتر، ويعمق الإحساس بالاختلاف في وجهات النظر بينهما. هذا الصمت يجعل اللحظة أكثر ثقلًا وأقل احتمالًا لتفريغ التوتر بالكلام، مما يخلق جوًّا من عدم الارتياح

الإحباط والخوف:

صمت الطبيب الشاب بعد انفعال الأستاذ يعكس خوفه من فقدان الفرصة للحصول على دعم الأستاذ، ويبرز حالة الإحباط التي يعيشها في هذا

الموقف

التعبير عن السلطة:

انفجار الأستاذ ثم صمته اللاحق يعكس ديناميكية السلطة بين الشخصيات، حيث يشعر الأستاذ بأنه يتمتع بسلطة مطلقة على الطبيب الشاب، بينما يعبر الصمت عن استسلام الطبيب لهذه السلطة

الصمت في هذا السياق يؤدي دورًا محوريًا في إبراز التوتر بين الشخصيات، كما يعكس الفجوة الجيلية والصراع الداخلي الذي يعاني منه كل من الأستاذ والطبيب الشاب. ويوظف الصمت كأداة سردية تمكّن الكاتب من تعميق تجربة القارئ داخل النص، مما يساهم في تقديم فهم أعمق لتكوين الشخصيات وتعقيد تفاعلاتها النفسية

النص الخامس

“وتستلقي “كاتيا” أيامًا بكاملها على الأريكة وتقرأ الكتب ومعظمها من القصص والروايات. ولا تخرج من البيت إلا مرة واحدة في اليوم، بعد منتصف النهار، لكي تزورني

أنا أعمل، وكاتيا جالسة على الكنبه غير بعيد عني صامته تندثر بالशल كأنها مقرورة... وأحيانًا أوجه إليها سؤالًا بطريقة آلية، فتجيب إجابة موجزة جدًا. أو، لكي أرتاح قليلًا، ألتفت نحوها وأنظر إليها وهي مستغرقة في التفكير، تقلب صفحات مجلة طبية ما أو جريدة. وعندئذ ألاحظ أن وجهها لم يعد يحمل تعبير البراءة السابق. أصبح الآن باردًا، لا مباليًا، شاردًا مثل وجوه الركب الذين يضطرون إلى انتظار القطار طويلًا... ولم يعد فيها حب الاستطلاع السابق، ولا توجه إليّ أسئلة، كأنما جرّبت كل شيء في الحياة ولا تنتظر سماع أي جديد”²³.

في هذا المقطع، يوظف الكاتب الصمت ليعبر عن تحول عميق في شخصية “كاتيا” وعلاقتها بالراوي:

الصمت مرآة للتغير الداخلي:

الصمت الذي يحيط بـ “كاتيا” يعكس التغير الكبير الذي طرأ عليها. كانت “كاتيا” سابقًا فضولية وملبئة بالحياة، أما الآن فقد أصبحت غير مبالية وباردة وشاردة. هذا التحول في شخصيتها يظهر بشكل جلي من خلال صمتها المتكرر، حيث لم تعد تسأل أو تتفاعل كما كانت تفعل في السابق

الاستسلام:

“كاتيا” التي كانت تملأ المكان بحضورها وتفاعلاتها، أصبحت الآن مستسلمة لحالة من الخمول واللامبالاة. الصمت هنا يعكس حالة من الانعزال الداخلي والانفصال عن العالم الخارجي، وكأنها فقدت اهتمامها بالحياة. ويبدو ذلك متوقعًا بعد الأحداث المأساوية التي مرّت بها، مثل حالة الإحباط من زملائها ودفن طفلها ومحاولتها الانتحار

إشارة إلى فقدان الاتصال:

الصمت بين “كاتيا” والراوي يعكس فقدان الاتصال العاطفي بينهما. كان وجودها مصدر راحة وإلهام للراوي، أما الآن فقد أصبحت زيارة “كاتيا” مجرد عادة غير مؤثرة. الصمت هنا يعبر عن فقدان التواصل الحقيقي بين الشخصيتين

التعبير عن الوحدة:

“كاتيا”، التي تقضي أيامها على الأريكة وتقرأ وتفكر في صمت، تبدو وكأنها تعيش حالة من الوحدة العميقة. صمتها يعكس انقطاعها عن الحياة الاجتماعية وعن تفاعلها مع الآخرين، مما يعزز من شعورها بالوحدة والعزلة

التعبير عن الحزن والكآبة:

الصمت المتكرر في هذا المقطع يضيف جوًا من الكآبة على النص، بل هو انعكاس لحالة نفسية ملبئة بالحزن والكآبة. كاتيا تعيش في عالمها الداخلي، ولا تشعر بالحاجة إلى التفاعل مع من حولها. مما يجعل القارئ يشعر بثقل الحياة التي تعيشها كاتيا، وبالفجوة التي تفصل بينها وبين الراوي

التعبير عن الخيبة:

فقدان حب الاستطلاع لدى “كاتيا” وصمتها يعبران عن خيبة أملها في الحياة، وكأنها جربت كل شيء ولم تجد فيه ما يستحق الاهتمام.

الصمت هنا يرمز إلى الانفصال العاطفي والروحي بين كاتيا والعالم من حولها، وهو أيضًا وسيلة يعبر بها الكاتب عن التغيرات النفسية العميقة التي تمر بها كاتيا، مما يضيف بُعدًا نفسيًا معقدًا لشخصيتها. من خلال توظيف الصمت، يتمكن الكاتب من تقديم رؤية عميقة حول تأثير الحياة الروتينية والانعزال على النفس البشرية. بعبارة أخرى يريد تشيخوف أن يعرض لنا أثر القيم المجتمعية والأوضاع الاجتماعية في تحطيم الأفراد، ويكشف عن المدى الذي يمكن أن يصل إليه الإنسان في حال انعدام التواصل العاطفي والفكري، مما يؤدي في النهاية إلى الانسحاب الداخلي والصمت القاتل

النص السادس

“تستلقي كالعادة على كنبه تركية أو على أريكة وتقرأ كتابًا ما. وعندما تراني ترفع رأسها بكسل، وتجلس وتمد لي يدها.

- وأنتِ دائمًا مستلقية - أقول بعد صمت قصير واستراحة - هذا مضر بصحتك. هلا وجدتِ لكِ عملًا!

- هه؟

- أقول هلا وجدت لك عملاً.

- أي عمل؟ المرأة لا يمكن أن تكون سوى عاملة بسيطة أو ممثلة.

- فليكن! إذا لم يكن من الممكن أن تصبحي عاملة فلتعملي ممثلة.

تصمت.

فأقول بشيء من المزاح: تزوجي إذن.

- ليس هناك من أتزوجه. ولا داعي^{٣٤}.

في هذا المقطع، يظهر توظيف الصمت كأداة درامية تعزز من تعبير النص عن الصراع والقلق وتعميق الدلالات النفسية والشخصية بين المتحاورين؛ يمكن تحليل دور الصمت دلاليًا في هذا النص من خلال النقاط التالية

الملل والاستسلام:

يظهر الصمت في بداية الحوار بعد سؤال الراوي لكاتيا عن إيجاد عمل، وكأنه يرمز إلى شعورها بالملل والاستسلام لحالة الركود التي تعيشها. هذا الصمت يعكس قلة الحماس وغياب الدافع لديها للبحث عن أي تغيير في حياتها

التفكير والتردد:

كاتيا تصمت قبل أن تجيب عن اقتراح الزواج. هذا الصمت قد يكون إشارة إلى تفكير عميق في السؤال، أو ربما تردد وعدم اقتناع بفكرة الزواج. الصمت هنا يعبر عن ترددها وعن غياب اليقين

الرفض المستتر:

بعد أن يطرح الراوي فكرة الزواج، تصمت كاتيا للحظة ثم ترد بأنه «ليس هناك من أتزوجه. ولا داعي.» هذا الصمت يحمل دلالة على رفضها الداخلي لفكرة الزواج أو ربما لعدم اقتناعها بفائدته في حياتها. الصمت هنا يعكس موقفًا داخليًا مغايرًا لما تقوله علنًا

الانفصال العاطفي:

بالرغم من وجود حوار بين الشخصيتين، إلا أن الصمت يعكس انفصالًا عاطفيًا وغياب التواصل الحقيقي بينهما. الردود القصيرة واللامبالية من كاتيا توحي بأنها ليست مندمجة فعليًا في الحوار، مما يعزز شعور الراوي بالعزلة. تلك العزلة التي قد تكون انعكاسًا لواقع اجتماعي أوسع يعيشه المجتمع الروسي، وربما تكون جزءًا من بناء بيئة درامية تناسب شخصياته وحبكته، خاصة أن تشيخوف معروف بتقديم شخصيات واقعية تعاني من صراعات داخلية ووجودية ضمن بيئات تعزز من هذه الصراعات

عدم الفهم أو الرفض:

عندما يُسأل عن العمل، تظل كاتيا صامتة بعد الاستفسار. هذا الصمت يعكس عدم فهمها أو رفضها للفكرة. بدلاً من تقديم جواب مباشر، تترك الصمت يعبر عن عدم اهتمامها أو استعدادها للتعامل مع القضية المطروحة

أداة لتسليط الضوء على التوتر:

الحوار بين الراوي و"كاتيا" مليء بالتوتر المكتوم. الصمت بعد المناقشة حول عمل كاتيا أو الزواج يعزز من حدة هذا التوتر ويوضح الفجوة بين توقعات الشخصيات ومواقفهم، حيث يبدو كل منهما غير مقتنع تمامًا بما يقوله الآخر، مما يعكس جوًا من القلق وعدم الرضا فضلًا عن الصراع الداخلي الذي تعاني منه كاتيا

الصمت كإضافة للتجربة العاطفية:

الصمت هنا يضيف بعدًا عاطفيًا إلى المحادثة. يتجلى تأثير الصمت في كيفية تعامل الشخصيات مع موضوعات حساسة مثل العمل والارتباط. يُشعر القارئ بعمق المشاعر والصراعات التي يمر بها كل من الشخصيتين

الصمت في هذا الحوار يستخدم كأداة تعبير عن حالة عدم الرضا والانفصال الداخلي التي تعيشها كاتيا. وهو يضيف بُعدًا نفسيًا للشخصية، حيث يظهر أن هناك ما تخفيه أو ما لا تريد مواجهته. كما يعكس الصمت في الحوار عدم وجود توافق بين الشخصيتين، مما يعمق من تأثير المشهد على القارئ ويجعله يشعر بالتوتر والقلق الذي يسود العلاقة بينهما

النص السابع:

«وأسأل نفسي: ألا يجب حُفًا أن أتعالج لدى أحد زملائي؟ وعلى الفور أتصور زميلي هذا وهو يتجه إلى النافذة في صمت بعد أن يكشف علي، ويفكر، ثم يلتفت نحوي، ويقول بنبرة لا مبالية، وهو يحرص ألا أقرأ الحقيقة على وجهه: «حتى الآن لا أرى شيئًا ذا بالٍ. ومع ذلك يا زميلي، أنصحك أن

تتوقف عن التدريس... «وستسلبني هذه الكلمات آخر أملٍ لدي»^{٢٥}.

في هذا المقطع، يتجلى توظيف الصمت كوسيلة قوية للتعبير عن القلق الداخلي والخوف، مما يضيف عمقًا على تجربة الشخصية ويعزز من التأثير الأدبي للنص. يمكن تحليل دور الصمت في هذا النص من خلال النقاط التالية

الصمت كدلالة على الحقائق المرعبة:

تخيل الشخصية لصمت زميلها الطبيب بعد الكشف عليها ثم التفاته ببطء نحوها يعزز من الشعور بالخوف. هذا الصمت الطويل يخلق جوًّا من الرهبة، حيث يملأ الشخصية بالتوتر قبل أن ينطق زميلها بالكلمات. الصمت هنا يصبح أداة لجعل الحقيقة المحتملة أكثر رعبًا مما قد تكون عليه بالفعل

الصمت وسيلة لقتل الأمل:

عندما يتحدث زميله بلهجة لا مبالية بعد فترة من الصمت، يحطم ذلك كل أمل كانت الشخصية متمسكة به. الصمت الذي يسبق الكلام يُضخّم من وقع الكلمات، حيث يسهم في تحضير الشخصية نفسيًّا لتلقّي خبر سيء، ويعزز من تأثيره السلبي

أداة للتأمل الشخصي:

الشخصية تغرق في التفكير حول حالتها الصحية بعد مغادرتها لكاتيا، ويبدو أن الصمت الداخلي والخارجي يتيح لها فرصة لمراجعة مخاوفها والوقوف على حقيقة قلقها

بناء التوتر الدرامي:

الصمت الذي يسبق النطق بالحقيقة يعزز التوتر في النص، حيث يضيف بعدًا دراميًّا لخيال الشخصية عن رد فعل زميله. هذا الصمت يبرز التأثير العميق الذي قد يكون للحكم البارد على الحالة النفسية للشخصية، مما يضيف طبقة من التوتر والرهبة إلى الموقف، تجعل القارئ يشعر بالضغط النفسي المتزايد لدى الشخصية، ويعزز من تأثير اللحظة

إبراز المشاعر:

الشخصية الرئيسية تغادر منزل «كاتيا» وهي مشوشة ومفزعّة من الحديث عن مرضها. يبدأ الصمت في الظهور عند تخيلها للموقف الذي قد يحدث عند زيارتها لأحد زملائها الأطباء. الصمت الذي يسبق كلام زميله الطبيب يعكس التردد والقلق العميقين حول حالته الصحية، حيث إن صمت الطبيب يعطي انطباعًا بأن هناك شيئًا خطيرًا يحاول إخفاءه. الشخصية تشعر بالاضطراب والقلق بشأن حالتها، وهذا الصمت يعزز من شعور عدم الأمان والتردد. ومن جهة أخرى عندما يتخيل «نيكولاي» زميله وهو يصف حالته الصحية، يعكس الصمت في تصويره، كيف يمكن أن يكون الحكم عليه باردًا وغير مبالٍ، ويبرز حالة الإحباط واليأس التي يشعر بها، مما يعمق من التأثير العاطفي للنص

الصمت دليل على عدم اليقين:

الصمت الذي يتبع الحديث عن الحالة الصحية يشير إلى عدم اليقين والتردد في اتخاذ القرارات. الشخصية تتساءل عن مدى حاجتها للعلاج، ويعزز الصمت من شعورها بالضياع وعدم القدرة على اتخاذ خطوات واضحة

في هذا المقطع، يُستخدم الصمت بفعالية لتعزيز الأثر النفسي والتعبير عن مشاعر الشخصية. كما يزيد من عمق التجربة الأدبية من خلال تقديم لمحة عن القلق والتوتر الذي تعيشه الشخصية، ويُضيف بعدًا دراميًّا للتفاعل بين الشخصية وحالتها الصحية. من خلال تحليل الصمت، يتضح كيف يمكن أن يكون أداة تعبير عن المخاوف والرهبة من المجهول، تعكس الحالة الذهنية المترددة وغير المستقرة. بل إن تأثير الكلمات يتعاظم من خلال الصمت الذي يسبقها، مما يجعل الحقيقة المحتملة أكثر قسوة وصعوبة في تقبلها، وهو ما يعمق من تجربة القارئ ويجعله يعيش حالة القلق والتوتر مع الشخصية

النص الثامن

«في السابق كنت أصبر على وجوده في صمت، أما الآن فأوجه إليه تعليقات لاذعة تجعل زوجتي و«ليزا» تحمران خجلًا...ولما كان يعلم أن زوجتي وابنتي تقفان في صفه فإنه يتبع الأسلوب التالي: يرد على تعليقاتي اللاذعة بصمت متسامح (كأنما يريد أن يقول: «لقد خرف العجوز فما جدوى الحديث معه؟») أو يسخر مني ببشاشة»^{٢٦}.

في هذا المقطع، الصمت يؤدي دورًا بارزًا في التعبير عن التوتر النفسي والاضطراب الداخلي للشخصية. يمكن تحليل تأثير الصمت في النص على النحو التالي

إظهار عدم التأثر:

رد «جينكر» بصمت متسامح وسخرية يعزز من إظهار عدم تأثره بتعليقات الراوي. هذا الصمت يعكس كيفية استخدامه لإظهار استهزائه بالاستهزاء دون الحاجة إلى المواجهة المباشرة، مما يبرز عدم جدية التعليقات ويقلل من تأثيرها

الصمت أداة للتسامح وإبراز التباين بين الشخصيات

25 Çehov, Hikaye Mumille, 40.

26 Çehov, Hikaye Mumille, 41.

يظهر «جنيكر» في النص كشخصية تعتمد الصمت كوسيلة لتحمل الإهانات والتعليقات اللاذعة التي يوجهها الراوي إليه. هذا الصمت يعكس التسامح ورباطة الجأش، حيث يتجاوز جنيكر الإساءة بهدوء ووعي. كما أن الصمت يبرز التباين بين الشخصيتين؛ فالراوي يلجأ إلى التعليقات اللاذعة والمواجهة اللفظية، بينما جنيكر يتجنب الصراع، مما يسلط الضوء على الفارق الجوهرى في استجاباتهما النفسية
خلق تأثير درامى:

الصمت يزيد من التوتر الدرامى في النص من خلال التباين بين تصريحات الراوي وسلوك جنيكر، مما يعزز من عمق التفاعل بين الشخصيات.

الصمت في هذا المقطع يلعب دوراً محورياً في التعبير عن الصراع النفسى والعلاقات بين الشخصيات. يعزز الصمت من فهم الصراع الداخلى للراوي ويبرز قوة شخصية جنيكر وقدرته على التعامل مع الإهانات. من خلال تحليل الصمت، يتضح كيف يمكن أن يكون أداة قوية لزيادة تأثير النص وإبراز التعقيدات النفسية والعاطفية للشخصيات

النص التاسع

وحتى لا تصل الأمور إلى العبارات الحادة أسارع بتغيير مجرى الحديث، ثم أصمت بعد ذلك طويلاً. و فقط عندما نغادر الغابة ونتجه إلى دار كاتيا أخرج عن صمتي وأعود إلى الحديث السابق فأسألها: ومع ذلك لم تردى على سؤالى: لماذا لا تعودين إلى التمثيل؟^{٢٧}.

هذا النص يقدم مشهداً حيث يلعب الصمت دوراً محورياً في بناء التوتر، والكشف عن عمق المشاعر المتضاربة بين الشخصيتين. لنقم بتحليل توظيف الصمت فيه دلاليًا

الصمت وسيلة للتحكم في التوتر:

في البداية، يلجأ المتحدث إلى تغيير مجرى الحديث لتجنب تصاعد الأمور إلى عبارات حادة. هذا التصرف يعكس محاولة لاحتواء التوتر ومنع الانفجار العاطفى. الصمت الذي يتبعه هنا ليس مجرد توقف عن الكلام، بل هو استراتيجية للسيطرة على الوضع، وإعطاء المجال للطرفين للتفكير فيما قد يُقال لاحقًا. إنه صمت محمّل بالقلق والترقب

التأمل والتأمل:

الصمت الطويل الذي يتبع تغيير مجرى الحديث يشير إلى فترة من التفكير العميق والتأمل. هذا الصمت يمكن اعتباره فترة من الاستعداد النفسى قبل العودة إلى الموضوع الحساس الذي تم تجنبه. إنه يعكس الحذر والتردد، حيث يحتاج المتحدث إلى وقت لاستجماع أفكاره واتخاذ قرار حول كيفية متابعة الحديث

التأكيد على أهمية السؤال:

عندما يعود المتحدث إلى السؤال السابق بعد فترة من الصمت، يضيف ذلك على السؤال أهمية مضاعفة. الصمت هنا يعمل على إبراز السؤال ويجعله يبدو أكثر جدية وإلحاحًا، مما يضع الطرف الآخر في موقف يتطلب منه إجابة صريحة ومباشرة. الصمت بين السؤالين يجعل السؤال الثانى يبدو وكأنه غير قابل للتجاهل أو المراوغة

إبراز الاندفاع العاطفى:

رد فعل «كاتيا» الحاد بعد خروج المتحدث عن صمته يعكس حجم الضغط الذي كان يتراكم خلال فترة الصمت. عندما تصرخ وتقول «هذه، في النهاية، قسوة منك»، يظهر أن الصمت الذي سبق الحديث كان مليئًا بالعواطف المكبوتة. إنها لحظة انفجار بعد فترة من الكبت، حيث يكشف الصمت عن الهشاشة الداخلية والاستعداد للتعبير عن المشاعر المكبوتة بطريقة قوية

الصمت في هذا النص يعزز من تأثير النص على القارئ، حيث يجعل اللحظات الحاسمة أكثر وضوحًا وتوترًا. القارئ يتابع هذه الفترات من الصمت ويشعر بتصاعد التوتر والضغط النفسى، مما يجعله أكثر اندماجًا في مشاعر الشخصيات وصراعاتها. وبهذا، يصبح الصمت في هذا النص عنصرًا دلاليًا غنيًا يعكس مشاعر القلق، التردد، والضعف، ويساهم في بناء التوتر الدرامى وتكثيف المشاعر التي يعيشها القارئ مع الشخصيات

النص العاشر

«قد هُزمت. وما دام الأمر كذلك فلا معنى إذن لمواصلة التفكير، ولا معنى للكلام. سأبقى جالسًا أنتظر في صمتٍ ما سيحدث»^{٢٨}.

في هذا المقطع، يُستخدم الصمت كأداة قوية للتعبير عن الاستسلام واليأس:

الصمت كإشارة إلى الهزيمة:

الجملة الافتتاحية «قد هُزمت» تحدد نغمة المقطع وتبرز شعور الشخصية بالهزيمة. الصمت هنا ليس مجرد غياب للكلام، بل هو تعبير عن قرار وإع بالتوقف عن المقاومة. هذا الصمت يترجم إلى قبول الشخصية لفشلها وعجزها عن تغيير مسار الأحداث

الصمت حوار مع الذات:

بعد أن تُقرّر الشخصية أنها ستبقى جالسة في صمت، يتضح أن الصمت يصبح حالة ذهنية تترافق مع الاستسلام؛ فالشخصية تختار الصمت باعتباره

27 Çehov, Hikaye Mumille, 49.

28 Çehov, Hikaye Mumille, 57.

حوارا داخليا مع الذات، وعدم محاولة تغيير ما لا يمكن تغييره

رفض للكلام والتفكير:

العبارة «فلا معنى إذن لمواصلة التفكير، ولا معنى للكلام» تشير إلى أن الشخصية ترى في الكلام والتفكير أمراً عديم الجدوى في مواجهة الهزيمة. الصمت هنا ليس فقط غياباً للصوت، بل هو رفض لفعل أي شيء إضافي، وكأنه إقرار بأن لا شيء يمكن قوله أو التفكير فيه سيغير من الواقع

التأكيد على مشاعر العجز:

الصمت في هذا المقطع يعمق شعور القارئ بعجز الشخصية واستسلامها الكامل للوضع الراهن. هو وسيلة لتصوير لحظة الانهيار النفسي والتوقف عن محاولة الفهم أو التغيير

الصمت يمنح مساحة للتوقع:

الشخصية تدخل في حالة من الصمت والترقب لما سيحدث، مما يضع القارئ في حالة انتظار متوترة مماثلة. الصمت يصبح وسيطاً بين الهزيمة وما سيأتي بعد ذلك، مما يضيف بعداً من الغموض إلى الموقف

الصمت في هذا المقطع يمثل نوعاً من الانسحاب النفسي والروحي، حيث تتوقف الشخصية عن الفعل أو التفاعل مع العالم الخارجي. من خلال الصمت، يُعبر النص عن مشاعر معقدة بطريقة بسيطة ولكن مؤثرة. كما يُعمق الشعور باليأس والعجز، مما يزيد من تأثير النص على القارئ. يجعله يشعر بثقل الهزيمة والاستسلام بطريقة ملموسة، حتى بدون الحاجة إلى كلمات كثيرة

النص الحادي عشر

“طرق خفيف على الباب. أحدهم إذن يحتاج إليّ.

- من هناك؟ ادخل.

يفتح الباب، فأخطو خطوة إلى الوراء مدهوشاً، وأسارع بجمع أطراف رداي. أمامي تقف كاتيا.

وتقول بأفئس مبهورة من صعود السلم: مرحباً. لم تتوقع؟ أنا أيضاً سافرت إلى هنا.

تجلس، وتستطرد متلعثمة دون أن تنظر إليّ: لماذا لا ترد عليّ التحية؟ أنا أيضاً وصلت اليوم. علمت أنك في هذا الفندق فجئت إليك.

فأقول هاراً كنتفي: مسرور جداً برؤيتك. ولكني مندهش، كأنك هبطت من السماء. لماذا أنت هنا؟

- أنا؟ هكذا، أبداً، قررت أن آتي فجئت.

صمت. فجأة تنهض بحدة وتسير نحوي.

- نيقولاى ستيبانوفيتش أنا لا أستطيع أن أحيا هكذا أكثر من ذلك! لا أستطيع! بحق الإله قل لي بسرعة، الآن حالاً: ماذا أفعل؟ قل لي ماذا أفعل؟

فأقول مستغرباً: ماذا أستطيع أن أقول؟ لا أستطيع شيئاً...

فتبكي وتمد لي يديها: قل ولو كلمة، كلمة واحدة! ماذا أفعل؟ ...

يحل الصمت. كاتيا تسوي شعرها وترتدي قبعتها، ثم تهصر الرسائل وتحشرها في الحقيبة ... وكل ذلك في صمت وعلى مهل. وجهها وصدرها وقفازها مبتلة بالدموع، ولكن تعبير وجهها أصبح جافاً، صارماً ... أتطلع إليها وأشعر بالخجل من أنني أسعد منها..

وأقول لها: هيا نفطر يا كاتيا.

فتجيبني ببرود: كلا، أشكرك.

وتمر دقيقة أخرى في صمت...

وتنهض كاتيا، وتبتسم ببرود، ودون أن تتطلع إليّ تمد لي يدها.

وأود أن أسألها: «إذن فلن تحضري جنازتي؟»، ولكنها لا تتطلع إليّ، ويدها باردة كأنها غريبة. أمضي معها إلى الباب في صمت ... ها هي ذي قد خرجت من غرفتي، وتسير في الممر الطويل ولا تلتفت. وهي تعرف أنني أنظر في أثرها، وربما تلتفت عند المنعطف. كلا، لم تلتفت. ويلوح الفستان الأسود لآخر مرة، ثم يتلاشى وقع الخطوات ... وداعاً يا كنزي!²⁹

في هذا المقطع، يوظف الكاتب الصمت بشكل مركب ليعكس مشاعر متباينة مثل التوتر والألم والحزن. من خلال هذه التوظيفات، يُعمق النص التجربة الأدبية للقارئ ويبرز الأبعاد الإنسانية للشخصيات

إشارة للدهشة وعدم التصديق:

الصمت الذي يتبع دخول «كاتيا» إلى الغرفة يعكس دهشة «نيقولاى» واستغرابه من ظهورها المفاجئ. لحظة الصمت هذه قبل أن يبدأ الحديث تُعبر

29 Çehov, *Hikaye Mumille*, 57-59.

عن حالة من الذهول وعدم التصديق، مما يُعزز من درامية الموقف

الصمت وسيلة للضغط العاطفي:

بعد تلثم «كاتيا» في الكلام، يُلاحظ أن «نيقولاي» لم يرد التجابة مباشرةً. هذا الصمت يعبر عن حيرته وربما تردده في كيفية التعامل مع الموقف. صمته يزيد من التوتر ويجعل القارئ يشعر بحدة اللحظة

التعبير عن العجز:

في عدة مواضع، يلجأ الكاتب إلى الصمت للتعبير عن عجز الشخصيات عن التعبير عن مشاعرها أو إيجاد حلول لمشاكلها. على سبيل المثال، عندما تطلب «كاتيا» نصيحة من «نيقولاي»، يرد عليها قائلاً: «لا أستطيع أن أقول لك شيئاً يا كاتيا». هذا الرد يعكس إحساسه بالعجز أمام معاناتها، والصمت هنا يعمق الشعور بالفشل

التوتر والتوجس:

هناك لحظات صمت متكررة في الحوار بين كاتيا ونيقولاي، وهذا الصمت يخلق توتراً بين الشخصيتين، حيث يعكس حالة من الحذر والتردد في التعامل مع المشاعر والأفكار. هذا التوتر يظهر بوضوح عندما يسألها عن رحلتها القادمة، ويضيف الصمت بعد إجاباتها القصيرة طبقة من الغموض والقلق

الصمت كرمز للفقدان:

في اللحظة التي تغادر فيها كاتيا الغرفة، يلاحظ نيقولاي صمتها البارد وعدم التفاتها إليه. هذا الصمت يعكس الوداع الأخير والفقدان النهائي لعلاقة كانت ذات يوم محبة

الصمت في هذا المشهد يُعزز من تأثير النص على القارئ ويُعمق من تجربة القراءة؛ فالقارئ يشعر بتوتر الشخصيات وعجزها من خلال الصمت، وهو ما يضيف جواً من الكآبة واليأس على النص. وبعبارة أخرى الصمت هنا ليس فقط عنصراً تكميلياً بل هو جزء أساسي من البنية الدرامية للنص، يساعد في تجسيد مشاعر متضاربة من الخوف، القلق، واليأس، ويُعمق من فهم القارئ للشخصيات ومعاناتها

خاتمة

في نهاية المطاف، تستعرض المقالة دور الصمت كأداة بلاغية قوية في الأدب، ومن خلال الدرس التحليلي لنماذج مختارة من قصة «حكاية مملّة» لأطنون تشيخوف كنموذج أدبي سردي، نُؤكد على النقاط التالية

الصمت ليس مجرد غياب للكلمات، بل هو وسيلة تعبيرية تعزز من عمق النصوص، وتؤثر بشكل كبير على تجربة القارئ.

من خلال التحليل الأدبي للنصوص المختارة، يتضح أن الفجوات الكلامية يمكن أن تعكس مشاعر معقدة مثل الحزن والحب والقلق والخوف. كما يظهر أن الصمت يمكن أن يكون أداة فعّالة لخلق التوتر، وتأثيره على النصوص يختلف باختلاف السياق الأدبي، سواء كان أثناء الحوار أو بعد الأحداث المؤثرة. تأخذ المقالة في اعتبارها أيضاً كيف أن الصمت يعزز من بناء النصوص ويساعد في تعميق تجربة القارئ من خلال فتح مجال للتأمل والتفسير. تساهم هذه الدراسة في تقديم منظور نقدي جديد حول الصمت كعنصر بلاغي، مما يعزز من فهم أساليب التحليل الأدبي ويشجع على استكشاف المزيد من الأبعاد البلاغية للصمت في الأدب

يُستخدم الصمت في هذا النص كأداة فعّالة لخلق توتر عاطفي وإبراز هشاشة الشخصيات. إنه وسيلة للتعبير عن اللحظات التي تتجاوز فيها المشاعر القدرة على الكلام، مما يجعل الصمت أحياناً أكثر بلاغة من أي حوار. النص يُبرز كيف يمكن للصمت أن يكون أكثر تعبيراً من الكلمات، وكيف يمكن أن يعكس تعقيدات داخلية يصعب التعبير عنها لفظياً

الصمت هنا هو أكثر من مجرد توقف عن الكلام؛ فهو مساحة تعكس الفراغات العاطفية والروحية بين الشخصيات. وكل لحظة صمت تمثل فشلاً في التواصل أو تعبيراً عن مشاعر تتجاوز الكلمات. هذه السكّات تعمق من تأثير النص على القارئ، حيث تبرز معاناة الشخصيات، وتضيف طبقات من المعاني لتجربتهم الإنسانية. والصمت في هذا السياق يصبح لغة بحد ذاته، حيث ينقل ما لا تستطيع الكلمات التعبير عنه

من خلال تحليل توظيف الصمت في النصوص، يتضح أنه يشكل أداة سردية تعكس أبعاداً نفسية وشعورية معقدة للراوي؛ إذ يُبرز الصمت مشاعر العزلة والاستسلام، ويُظهر حالات التأمل والاضطراب الداخلي لدى الشخصيات. كما يعمل الصمت كوسيلة لفتح مساحات للقارئ لاستنتاج الدلالات التي تفوق حدود الحوار، مما يضيف على النصوص عمقاً يمكن من خلاله الكشف عن الصراعات العاطفية والتوترات النفسية، مع إبراز دور الفجوات الكلامية في تعزيز أبعاد السرد واستكشاف الأبعاد الخفية للشخصيات

المصادر والمراجع

ابن فارس، أحمد. مقاييس اللغة. تحقيق عبد السلام هارون. دمشق: دار الفكر، ٩٧٩١.

الأصفهاني، الراغب. الذريعة إلى مكارم الشريعة. تحقيق أبو اليزيد أبو زيد العجمي. القاهرة، دار السلام، ٢٠٠٧.

بلاوي رسول. «الوظائف التفاعلية لظاهرة الصمت في شعر طلال سعيد الجنيبي»، مجلة الجمعية الإيرانية للغة العربية وآدابها ٥٦ (خريف ٢٠٢٠)،

٨٧-٦٥.

الصقلي، ابن القطاع، الأفعال. القاهرة: عالم الكتب، ١٩٨٣.
الكفوي، أبو البقاء. الكليات. تحقيق عدنان درويش - محمد المصري. بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت.

Kaynakça

- Abbas, Hussein Ali. "Silence in Jane Urquhart's *The Stone Carvers*." *International Journal of Research in Social Sciences & Humanities* 12/03 (2022), 88–94. <https://doi.org/10.37648/ijrssh.v12i03.007>
- Aiken, Suzan. *Silence as a Rhetor's Tool: Rhetorical Choices for and Uses of Silence*. ProQuest LLC: Bowling Green State University, Doctor Of Philosophy, 2012. <https://www.proquest.com/openview/bad96754498a0ab1d4f653dbba93d073/1?pq-origsite=gscholar&cbl=18750>
- Alerby, Eva - Alerby, Jo'runn Eli'do'ttir. "The Sounds of Silence: Some Remarks on the Value of Silence in the Process of Reflection in Relation to Teaching and Learning." *Reflective Practice* 4/1 (February 2003), 41–51. <https://doi.org/10.1080/1462394032000053503>
- Behnam, Biok - Nosratzadegan, Nastaran. "A Discourse Study of Rhetorical Silence in Persian and English Literature." *International Journal of Academic Research in Progressive Education and Development* 3/4 (October 24, 2014), Pages 161-179. <https://doi.org/10.6007/IJAR-PED/v3-i4/1199>
- Çehov, Anton. *Hikaye Mummille: Min Muzakkirât Racul Acûz*. çev. Ebû Bekr Yusuf. el-Memleke el-Muttahide: Muessetu Hindâvî, 2024.
- Gendron, Renée. "The Meanings of Silence during Conflict." *Journal of Conflictology* 2/2 (2011), 1–7.
- Jaworski, Adam. *The Power of Silence: Social and Pragmatic Perspectives*. Newbury Park, California: Sage, 1993. <http://site.ebrary.com/id/10833240>
- Marlow, Darcy. "Feelings That Cannot Be Put into Words." *The Legacy of Edith Kramer*. ed. Lani Gerity - Susan Ainlay Anand. 15–22. New York: Routledge, 1st Ed., 2017. <https://doi.org/10.4324/9781315545912-2>
- Reik, Theodor. "The Psychological Meaning of Silence." *Psychoanalytic Review* 55/2 (1968), 172–186. <https://www.proquest.com/doc-view/1310153499?pq-origsite=gscholar&fromopenview=true&sourcetype=Scholarly%20Journals>
- Rescher, Nicholas. "The Significance of Silence." *European Review* 6/1 (February 1998), 91–95. <https://doi.org/10.1017/S1062798700003045>
- Samarin, William. "The Language of Silence." *Practical Anthropology* 3/12 (1965), 115–119.
- Saville-Troike, Muriel. "The Place of Silence in an Integrated Theory of Communication." *Perspectives on Silence*. ed. Deborah Tanen - Muriel Saville-Troike. Norwood, N.J.: Ablex Publishing Corporation, 1985.
- Tannen, Deborah. "Silence: Anything But." *Perspectives on Silence*. ed. Muriel Saville-Troike. 93–111. Norwood, N.J.: Ablex Pub. Corp., 1985. <http://catdir.loc.gov/catdir/enhancements/fy1511/84018465-t.html>
- Wetter, Anne-Mareike. "Speaking from the Gaps: The Eloquent Silence of God in Esther." *Reflections on the Silence of God*. ed. Bob E.J.H. Becking. 153–167. BRILL, 2013. https://doi.org/10.1163/9789004259133_010
- Zuo, Yan. *The Golden Silence: A Pragmatic Study on Silence in Dyadic English Conversation*. Muenchen: Lincom Europa, 2002. <http://catdir.loc.gov/catdir/toc/fy0602/2002546402.html>

Extended Abstract

This article investigates the use of silence as an effective rhetorical tool in literary texts, focusing on Anton Chekhov's "A Boring Story." The study aims to understand how silence can express complex emotions such as sadness, love, and fear, and how it impacts the reader's experience. The article offers a fresh perspective on the role of silence in literature, providing critics and researchers with new analytical tools to better understand rhetorical dimensions and narrative techniques. Importance: The study provides a novel approach to analyzing the role of silence in literature, revealing its capacity to convey deep meanings that words alone may not fully express. This perspective opens new avenues for literary criticism and analysis, encouraging a deeper exploration of silent expressions in literary works. Hypotheses: Silence is posited as a powerful tool for expressing emotions and thoughts that words cannot fully convey. The study also hypothesizes that speech gaps and silent intervals in texts enhance their emotional impact, contributing to the reader's interpretative experience. Methodology: Employing literary and critical analysis, the study examines selected texts from "A Boring Story" by Anton Chekhov. The analysis focuses on how silence and speech gaps are employed in the narrative, their role in constructing meaning, and their influence on the reader's interpretation. Structure of the Article: Introduction: Presents the background of the topic, research objectives, and its significance in literary studies. First Section (Theoretical): Explores the rhetorical dimensions of silence in literature, focusing on how silence is used to express complex emotions and how speech gaps function within the text. Second Section (Practical): Analyzes selected passages from "A Boring Story" to illustrate how rhetorical silence is employed and its impact on the reader's experience. Conclusion: Summarizes the research findings, discusses the implications of understanding the rhetoric of silence in literature, and offers suggestions for further studies. Key Findings: Silence is a potent rhetorical tool that conveys complex emotions and meanings, often surpassing the communicative power of words. Speech gaps and periods of silence in literary texts contribute significantly to the construction of meaning and the reader's interpretative process. The study demonstrates that silence, when strategically employed, can evoke deep emotional responses and enhance the narrative's impact on the reader. Keywords: Arabic Language and Literature, Rhetoric of Silence, Speech Gaps, "A Boring Story," Anton Chekhov, Russian Literature. Introduction: Silence in rhetoric and literature is not merely the absence of speech; it is a communicative tool in its own right. In literary texts, silence functions as an indirect form of communication, capable of conveying profound meanings that words may fail to express. Silence can be a deliberate act by the writer to create specific effects, such as suspense or reflection. It often represents moments of contemplation or temporary pauses that allow characters or readers to absorb the unfolding events or underlying meanings. In some cases, silence is more eloquent than speech, as it permits emotions and meanings to emerge without direct expression. Theoretical Framework: Silence in literature is a multifaceted rhetorical tool that can be utilized in various ways to deepen meanings and highlight specific emotions. This section examines key rhetorical dimensions of silence in literary texts. Speech Gaps and Their Implications: Speech gaps and silent intervals in literary texts carry hidden meanings that can be more powerful than words themselves. These gaps are not random but are strategically employed by authors to guide readers towards a deeper exploration of meanings, characters, and events. For instance: Deepening Reflection: Speech gaps allow readers to absorb previous information or contemplate hidden meanings. Emphasizing Tension or Conflict: Sudden pauses in dialogue may indicate internal conflict or confusion that cannot be easily expressed in words. Creating Narrative Rhythm: Silent intervals shape the rhythm of the text, providing mental breaks for the reader or intensifying the pace of events. Application: The study applies its theoretical framework to a close analysis of "A Boring Story" by Anton Chekhov, focusing on how silence functions within the narrative and its effect on the reader's interpretation. This analysis demonstrates how Chekhov employs silence to enhance the emotional depth of his characters and the overall narrative, allowing the reader to engage more deeply with the text's underlying themes. Conclusion: The study concludes that silence is an integral rhetorical element in literary texts, capable of conveying complex meanings and emotions. The research highlights the need for further exploration of silence in literature, suggesting that future studies could examine its role across different literary traditions and genres. The findings emphasize the importance of considering silence as a dynamic and expressive tool in literary analysis.

TAHRAN-İSTANBUL HATTINDA DİL VE ULUS İNŞASI (1863-1920)

Hatice KILIÇ

Marmara Üniversitesi, Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü,
Ortadoğu Siyasi Tarihi ve Uluslararası İlişkileri Anabilim Dalı
haticekilic48@gmail.com,
<https://orcid.org/0009-0005-7943-5844>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 28/03/2024
Accepted / Kabul Tarihi: 22/06/2024
<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1460904>

Tahran-İstanbul Hattında Dil ve Ulus İnşası (1863-1920)

Öz

Bu makale İran ulusçuluğunun dil ve edebiyat evreni içerisinde “kültürel” olarak ortaya çıktığı tezini savunuyor ve ilk ulusçuların bu evrende modern “İranlı/Fars” kimliğini hangi söylem yoluyla inşa ettiklerini Osmanlı ile kurdukları entelektüel ilişkiler çerçevesinde inceliyor. Yararlanılan ana kaynaklar İran ulusçularının kendi metinleri. Bu yönüyle birincil metinlerin bir söylem çözümlemesi olan bu makale İran’daki ulus inşasını mikro bir bakışla ele alan ilk çalışmalardan biri olarak alana katkı sunmayı amaçlıyor. Çalışmada önce 19. yüzyılda Farsçanın ve klasik Farsça şiirin modern bir kavrayışla yeniden tanımlandığı kültürel atmosfer tasvir ediliyor. Ardından, Avrupa ile karşılaşan ilk İran aydınlarının, eğitimi yaygınlaştırmak için 1863-1869 yılları arasında İstanbul merkezli yürüttükleri alfabeği değiştirme mücadelesi inceleniyor. Oradan İran Meşrutiyet’ine geçilerek dönemin etkili gazetesi *Sur-i İsrâfil*’de (1907-1909) modern İran şiirinin ve ulus söyleminin ortaya çıkışı Avrupa ve yeni Osmanlı-Türk edebiyatının etkisi bağlamında tartışılıyor. Devamında 1920’de İran ulus-devletine fikri zemin sağlamış *Kâve* dergisinde çıkan, Avrupa ile Osmanlı-Türk etkisini reddederek Farsçayı ve Farsça edebiyatı ulusal sınırlarına çağırın makaleler serisi inceleniyor. Son olarak Osmanlı-Türk ulusçuluğundan ayrılan yönü itibarıyla İran ulusçuluğunun ana kaynağına ve özgün karakterine dair nihai görüşe yer veriliyor.

Anahtar Kelimeler: Siyasi Tarih, İran, Osmanlı, Ulusçuluk, Söylem İnşası, Modern Edebiyat

Language And Nation Building on The Tehran-Istanbul Line (1863- 1920)

Abstract

This paper argues that Iranian nationalism emerged “culturally” within the linguistic and literary universe and analyses the discourse through which the early nationalists constructed a modern “Iranian/Persian” identity in this universe by their relations with the Ottomans. The main sources are the nationalists’ own texts. In this respect, the paper, which is a discourse analysis of primary texts, aims to contribute to the field as one of the first studies to examine nation-building in Iran from a micro perspective. The study first describes the cultural atmosphere in which “Farsi” language and classical poetry were redefined with a modern understanding in the 19th century. Then it examines the Istanbul-based struggle of Iranian intellectuals (1863-1869) to change the alphabet. The third chapter discusses how modern poetry and national discourse were constructed in *Sur-i İsrâfil* (1907-1909), the newspaper of the Iranian Constitutional period, along with the influence of European and Ottoman literature. It then analyzes the series of articles that appeared in 1920 in *Kâve*, which rejecting “others” influence and calling Persian to its national borders. Finally, it concludes with a final view of the original character of Iranian nationalism in terms of its difference from Turkish nationalism.

Keywords: Political History, Iran, Ottoman, Nationalism, Discourse Construction, Modern Literature

GİRİŞ

Paris'ten Tahran'a 1919 yılında gönderilen dokunaklı bir mektup o dönemki İran'ın "modernleşme" ve uluslaşma serüvenine dair ümitsiz bir tablo çiziyordu. Mektup, Paris Barış Konferansı'nda İran'ı temsil eden, İran ulusçuluğunun en önemli figürlerinden ve aynı zamanda ilk dil kurumunun başkanı olan Muhammed 'Ali Furuğî'ye (1877-1942) aitti. Furuğî, Paris'te bulunduğu süre boyunca, yani aylarca İran'ın bir dış politika belirlemesi için Tahran yönetimiyle iletişim kurmaya çalışmış fakat her defasında cevapsız bırakılmış, bu iletişimsizlik nedeniyle konferans sonunda İran İngiltere himayesine terkedilmişti. Furuğî, "dostlarıma" hitabıyla başladığı mektubunda İran'ı şöyle tanımlıyordu:¹

"Velhasıl her zaman söylediğimiz şey, İran'ın ne devleti var ne milleti. Sadece işleri elinde tutan güç sahibi bir ce-maat var. Bu durumda bizler için hiçbir ümit yok. Eğer İran bir millet olsaydı ve bir fikri olsaydı bugünkü dış politika koşullarından daha iyi bir fırsat yoktu onun için. (...) İran bir millete sahip değil. İran bir kamuoyuna [efkâr-i 'amme] sahip değil. Eğer bir kamuoyuna sahip olsaydı bugün bu durumda olmazdı. Bir elin sesi yoktur. İran milletinin sesi olmalı. İran milletinin fikri olmalı. İran bir millet olmalı. (...) İran önce var olmalı. Var olabilmesi için de önce bir kamuoyuna sahip olmalı."²

Dil ve ulusçuluk ilişkisi bağlamında 19. yüzyıldan 20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar İran aydınlarının fikir ve pratiklerini "efkâr-i 'amme"nin yokluğu belirledi. Sayıca az olan 19. yüzyıl aydınları "Avrupa medeniyeti"ni izleyip, "Şarklı" olarak kavradıkları "İran toplumu"nu eğitmek ve aynı zamanda klasik söylem kalıplarını aşip "Avrupai" edebiyata yer açmak istediler; fakat onların her şeyden önce bir okur kitlesine ihtiyaçları vardı. Okur azlığının nedeni Arapça ile karışmış Farsçanın öğrenilmesindeki zorlukta aradılar. Dili Arapçadan arındırmayı olanaklı görmedikleri için alfabeyi değiştirmeye karar verdiler. Oysa bir "dil politikası" ihtiyacının henüz doğmadığı ulus-öncesi İran'da bu çabanın ne kurumsal ne entelektüel örgütlenme düzeyinde bir karşılığı vardı. Böylece onlar, ulusal kopuşların "birliğin dili" tartışmasını doğurduğu, "Şark"ın entelektüel merkezi konumundaki Osmanlı ile sıkı bir ilişki içerisinde girdiler. Ancak İran'ı "modernleştirme" çabaları sonuçsuz kalan aydınlar bu durumu geleneksel İslami direnç ile açıkladılar. Böylece ilk kez onlar, Avrupalı Oryantalistlerin çizdiği bir "İran tarihi" çerçevesi olan "İslam öncesi Pers medeniyeti" anlatısına sarıldılar. Oryantalist kaynaklar İran'ı "Pers", İran'daki herkesi "Persian" olarak nitelendiriyor, kökenlerini "altın çağ" olarak anlattıkları Ahameniş (M.Ö. 550-330) ve Sasani (M.S. 224-651) dönemlerine dayandırıyor.³

20. yüzyılın başına gelindiğinde ise İran'da Meşrutiyet talebinden doğan fikir gazeteleri etrafında, Furuğî için yeterli olmasa da bir "efkâr-i 'amme" oluşmaya başladı. Bu dönemin aydınları geleneksel okur-yazar elitin metin diline ve klasik şiir kanonuna cephe aldılar. Ancak klasiği aşmak için yine klasiğin kalıplarından yararlandılar. Böylece "Pers medeniyeti" anlatısını klasik mazmunların içerisine yerleştirdiler. Onlar bu yenileşme faaliyetlerinde Avrupa'ya, Kafkaslara ve yüzünü Divan şiirinden modern Avrupa edebiyatına çevirmiş olan Osmanlı kalemlerine baktılar. Bu süreç Farsça metinlere Avrupa dillerinden ve Osmanlıca'dan çok sayıda kelimenin karışmasıyla sonuçlandı. 1920'lerde ise yani İran ulus-devletinin kuruluş arifesinde artık Osmanlı ve Avrupa etkisi bir "ulusal sorun" olarak tanımlanmaya başladı. Bu süreçte yazarlar Avrupa ile Osmanlı etkisinin reddine dönük bir "öteki" söylemi kurarak Meşrutiyet kalemlerinin "anlaşılmaz" dilini eleştirdiler.

Bu çalışma, yukarıda anlatılan süreçleri dört ana başlıkta tartışıyor. Önce 19. yüzyılın ilk yarısında "Pers medeniyeti" anlatısına zemin sağlayan kültürel atmosfere bakıyor. Ardından sırayla 1863-1869 yılları arasındaki alfabe mücadelesini dönemin gazete ve mektuplarından, Meşrutiyet sürecini dönemin Tahran-İsviçre merkezli en etkili gazetesi *Sur-i İsrâfil*'den (1907-1909), 1920'deki ulusal reddiyeyi ise yine güçlü bir etkiye sahip Berlin merkezli *Kâve* dergisinden okuyor. Çalışmanın amacı İran üzerindeki Osmanlı etkisini belirlemek olmadığı gibi İran-Osmanlı edebi-kültürel ilişkilerini incelemek de değil. Asıl amaç Osmanlı ile arasındaki modern karşılaşmaların etkileri üzerinden, İran ulusçuluğunu mikro bir bakışla yeni bir okumaya tabi tutmak. Bununla birlikte İran'a dair Oryantalist etimolojinin çözümlenmesi de bu çalışmanın kapsamı dışında. Burada yapılan, İran ulusçuları tarafından kabul edil-

1 Makalede şiirler dahil olmak üzere Farsça kaynaklardan alınmış tüm metinlerin çevirileri tarafımıza aittir.

2 Muhammed 'Ali Zekai'l-Mulk Furuğî, "İrân der 1919", Mekalât-i Furuğî, (Tehrân: İntişârât-i Tus, 1387 ş./2008), 1/74-79.; Mektubun ilk yayımlandığı yer: Mecelle-i Rahnumâ-i Kitâb, 15. yıl (1351 ş./1972).

3 "İran", "Fars", "Pers", "Persian" kavramlarının Oryantalist kaynaklardaki etimolojilerine dair kapsamlı ve eleştirel bir değerlendirme için: Mostafa Vaziri, *Iran as Imagined Nation* (New Jersey: Gorgias Press, Second Edition, 2013); İran'a dair Oryantalist arkaizmin en tipik örneklerinden biri için E. G. Browne'nin 1910'da *İran Meşrutiyeti* kitabına yazdığı önsöz: Edward G. Browne, *The Persian Revolution of 1905-1909* (London: Cambridge University Press, 1910), xii-xx.; İran'da resmi tarih söyleminin kurucularından Sa'id Nefisi'nin 1935'te yazdığı, "Pers" adı yerine resmi yazışmalarda devletin adının "İran" olarak kullanılması gerektiği görüşünü savunduğu makale için: Sa'id Nefisi, "Nâm-i Do Hezar u Dovist Sale", *İttıla'at*, 9/2378 (12 Deymah 1313 ş./2 Ocak 1935), 1.

miş bir arkaik tahayyül ve terminolojinin kurucu metinlerde nasıl işlendiğine bakmak. Çalışmada kullanılan “Pers medeniyeti” ifadesi söz konusu Oryantalist konsepti tanımlıyor.

Çalışmanın odağındaki “İran ulusçuluğu”ndan kasıt, modern dönem öncesi etnik ve teritoryal kavramlar olmayıp birer linguistik ve kültürel *antiteyi* [varlık] ifade eden, muğlak etimolojileri yine Oryantalist kaynaklar tarafından belirlenmiş olan “İran” ve “Fars” konseptlerinin, 19. yüzyıldan itibaren “Pers medeniyeti” ile ilişkilendirilerek birbirine içkin modern “İranlı/Fars” ulus kimliğine dönüştürülmesi faaliyetidir. “İran ulusçuları”ndan kasıt ise Türk, Kürt, Ermeni, Arap veya başka bir halkın mensupları oldukları halde, modern şahsiyet arayışlarında kendilerini okur-yazarı oldukları Farsça ve Farsça edebiyat içerisinde ifade eden, yine bu dil ve edebiyat içerisinde “Pers medeniyeti” ile kendi aralarında bir süreklilik bağı kurgulayarak “İranlı/Fars”laşan modern okumuşlardır. İnşa edilen “İranlı/Fars” kimliği ise kritik bir nüans barındırıyor: “İranlılık”, farklı dillerde konuşan herkesin ulusal birliği ülküsüne dayalı teritoryal bir aidiyetin ifadesiyken “Farslık”, “İranlılığın” “Pers medeniyeti”yle bağlantısı olarak kurgulanıyor. Yani “İranlılık”, “yüksek” niteliklerini “Farslık”tan alıyor ve içerdiği farklı kimliklerin kendiliğinden “Farslık” potasında erimesi bekleniyor.

Başlıkta kullanılan “dil” ifadesi, İran ve Osmanlı ulusçuluk tarihlerinde ortak olan bir genel çerçeveyi ifade ediyor. Bu çerçevenin kapsamı kronolojik olarak; klasik edebiyatın sorgulanması, dili sadeleştirme ve alfabeği değiştirme tartışması, Meşrutiyetin “ulusal dil”i ve o dile dair tartışmadan ilk modern şiir ve nesir örneklerinin çıkması. Çalışma İran okumuşlarının bu “dil çerçevesi” içerisindeki reflekslerini inceliyor. İran’da kurucu ulusçuluk, Osmanlı’da olduğu gibi, “modern” ve “özerk” edebiyatın henüz oluşmadığı, tam da oluşturulmaya çalışıldığı süreci ifade ediyor. Dolayısıyla ilk ulusçular “dil” ile her bağlamda ilgilenen, “dil”i her bağlamda araçsallaştıran; aynı anda klasik edebiyat, alfabe, sadeleştirme, Meşrutiyet dili, modern şiir ve nesir hakkında fikir yürüten kişiler olarak karşımıza çıkıyor. Bu nedenle, ulusçuluk çalışmalarında “dil” çerçevesi bütün olarak ele alındığında belirli bir ulusçuluğun yapısı daha iyi anlaşılabilir.

Türkiye’de, modern dönem İran çalışmaları alanını genellikle ikincil kaynaklara dayalı tartışmalar domine ediyor. Bu durum belli fikir kalıplarının tekrarına, örneğin modernleşme çağında İran’ın imparatorluk bakiyesi üzerine kurulu, merkezi bir devletmiş gibi ele alınmasına yol açıyor. Bu da İran ulusçuluğunun özgün niteliklerinin belirlenmesi yolunda spesifik incelemelerin önünde bir set oluşturuyor. Bu bağlamda, konuya Furuğî’nin 1919’da çizdiği sisli İran manzarasıyla başlamak önemli. Nitekim İran ulusçularının Avrupa’nın yanı sıra Osmanlı-Türk pusulasını izlemeleri, Furuğî’nin deyimleriyle İran’ın “devlet” olmaktaki kriziyle ilgiliydi. Tam da bu nedenle İran ulusçuluğunun şekillendiği yer kurumsal zeminden çok kültürel zemindi. Bu çalışma iddia ettiği yaklaşım sorunundan yola çıkarak İran ulusçuluğunu, Furuğî’nin dilinden başlayarak İran aydınlarının kendi dili üzerinden tartışıyor.

1. ‘Sade Farsça’ Kurgusu ve ‘İran Klasikleri’nin Doğuşu

Farsça klasik edebiyat tarihinin “altın çağ”ını simgeleyen Hâfiz-i Şirazî (d. 1317) 19. yüzyılın başında Goethe (1749-1832) tarafından “başka bir Voltaire” olarak tarif ediliyordu.⁴ Aynı dönemde Kaçar sarayının meşhur veziri Mîrzâ Ebu’l-Kâsım Ka’immeğâm (1779-1835) diğer bir “altın çağ” şairi Sa’dî-i Şirazî’nin (ö. 1292) *Gülistân* eserinin bir cep versiyonunu edinmiş, bulduğu her fırsatta onu okuyordu.⁵ Farsça klasikler Goethe gibi “ulusal şahsiyet” arayışındaki ilk Avrupalı kalemlerin “dünya edebiyatı”nda başlattıkları arkeolojinin ana kaynakları arasındaydı. Ka’immeğâm’ın cebindeki *Gülistân* bu yönüyle bir Avrupa edisyonuydu.

Bu dönemde genç Kaçar yönetimi (1794-1925) ilk kez Rusya yenilgisi üzerinden Avrupa ile karşılaşmış ve “Batı”nın gücünün kaynağını merak etmeye başlamıştı. Bu durum onu sınırlı bir merkezileşme ve reform yoluna itmişti. Yeni idari yapılanma, yeni kent merkezleri ve buralarda oluşan modern memurlar ağı demektir. Bu da yeni bir iletişim dilini beraberinde getiriyordu: “Sade Farsça” [Fârsî-i sere]. Ka’immeğâm’ın uluslaşma tarihindeki önemi, ilk kez resmi yazışmalarda konuşma diline yakın, fazla Arapça kelime barındırmayan bir Farsça kullanmış olmasıydı.⁶

“İdari” bir zorunluluğun dil üzerindeki sonuçlarına ilkin Fransa’da rastlanmıştı. 1789’da Paris devrimcileri karşılarında devrimin sloganlarını anlamayan, “taşra dili”yle konuşan bir çoğunluk bulmuşlar, bunun üzerine Paris Fransızcasını “devrimin dili” yapma kararı almışlardı.⁷ “Dil politikası” denen modern olgu böyle ortaya çıkmıştı.

4 Johann Wolfgang Goethe, *Gespräche: Mit Sulpiz Boisserée* (1815), 634; Melahat Özgü, “Goethe ve Hafız,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/4, (1952), 102.

5 Franklin Lewis, “Golestân-e Sa’dî,” *Encyclopaedia Iranica* (Erişim 20 Ekim 2021).

6 Yehyâ Âryenpur, *Ez Şebâ ta Nîmâ: Târîh-i 150 Sâl-i Edeb-i Fârsî* (Tehran: İntişârât-i Zevvâr-Sazmân-i İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 1387 ş./2008), 1/114.

7 Jean-Yves Lartichaux, “Linguistic Politics During the French Revolution”, Transl. Paul Mankin, *Diogenes*, 25/97 (1977), 67-68.

Osmanlı'da ise dağılma tehlikesine karşı birlik motivasyonu ile başlayan Tanzimat sürecinde devlet idaresinin yeni alanlara yayılma isteği, Batılı tarzdaki yeni eğitim kurumları ve Batılı fikirlerin açıklanması gerekliliği “anlaşılır” bir dil tartışmasını doğurmuştu.⁸

19. yüzyılın başında, yeni idari zorunlulukların dışında İran'da bir değişim daha yaşanıyor: Klasik şiirde yeni-klasik arayışı. Giderek kültürel ve linguistik bir *antite* olmaktan çıkıp teritoryal olarak tanımlanmaya başlayan “İran”da, “İranlı” şairler ile İran dışındaki Farsça yazan şairler arasında sorunsallaşan bir ilişki başlamış, buradan yeni bir edebi eğilim doğmuştu.⁹ Artık İran'daki klasik şiir kalemleri, Arap ve Moğol hakimiyetinden sonra Hindistan'a yerleşmiş şairlerin geliştirdiği, “gerçek dışı” benzetmelerle dolu “ağdalı” şiir üslubunu reddediyorlardı. Böylece, halef-selef ilişkisine dayalı “nazire” geleneğini by-pass ederek çok daha eski olan, “altın çağların” orijinal eserlerini yani Hâfız, Sa'dî, Menuçehrî, Mevlâna, Firdevsî gibi kalemleri taklit etmeye başlamışlardı.¹⁰ Önce Avrupalıların keşfedip değerlendirdiği bu kalemlerin eserleri “modernleşme” ve uluslaşma çağının eşliğindeki İran için yeni bir anlama geliyordu: Bu eserler artık, “Pers medeniyeti”nin dili olan “hakiki Farsça”nın “vahşi Arap” kültürü içerisindeki direnç kaleleriydi. “Hakiki Farsça” Arapça kelimelerin az olduğu, halkın anlayabileceği Farsça demekti. Aslında İran'da yazı Farsçası ile konuşma Farsçası arasında Osmanlı'dakine benzer bir kopukluk yoktu. Fakat İran ulusçularının bir kopukluk olduğu varsayımına ihtiyaçları vardı.

Anlaşılabileceği üzere şiirdeki yeni-klasik akım Farsçayı Arapçadan arındırma hissini oluşmaya başladığı, ulus-öncesi yeni kültürel evren demekti. İran'ın anaakım edebiyat tarihçilerinden Yehya Āryenpur'a göre 19. yüzyılda İran'da “bizimki” ve “özge” [yabancı] tartışması yaşanıyor.¹¹ Bunun dildeki yansıması bugün de yaygın olarak kullanılan “tâziknevisî” [Arapça yazım] kelimesinde kendisini gösteriyordu. Araplar için kullanılan “tâzi” isminin Farsça “saldırmak, yağmalamak” anlamlarındaki “tahten” fiilinden türediği kabul ediliyor.¹² Hülâsa Ka'immeğâm'ın sade dilinin arkasındaki nedenlerden biri idari iken, diğeri cebindeki “sade” *Gülistân*'dı.

Bu yeni-klasik şairlerin yan şeridinde ise ilk Avrupalı aydın kuşağı yol alıyordu. Onlar bu şairlerin Hâfız ve Sa'dî'leri birebir taklit edişini içi boş ve hatta yeniliği engelleyici bir faaliyet olarak görüyorlardı. Bu karşıtlık uğruna Hâfız ve Sa'dî'lerin de aşılması gerektiğini satır aralarında vurguluyor fakat eleştirilerini etkili kılmak için çoğu zaman Hâfız'dan bir dizeye başvuruyorlardı. Yeni-klasik hareket ilk kez 1932'de şair Muḥammed Taḳî Behâr tarafından “Bâzgeşt-i Edebî” [edebi geriye dönüş] olarak adlandırılacaktı.¹³ Modern İran edebiyatının kurucuları “Bâzgeşt” hareketini Avrupa Rönesans'ıyla karşılaştırarak, onu sadece geriye gidiş olarak tanımlayacak,¹⁴ içerdiği değişim imkânını iyi okuyamayacaklardı. Nitekim İran'da 19. yüzyılın katı Avrupalıları ve 20. yüzyılın ulusçuları aynı edebi ikilemele boğuşuyorlardı: Hem klasik kanonu yıkıp Avrupa edebiyatına açılmak istiyorlar hem “Pers medeniyeti”ni Hâfız ve Sa'dî'nin diliyle çağırıyorlardı. Epey sancılı olsa da her ikisini de gerçekleştirdiler ve bu İran ulusal edebiyatının ana karakterini oluşturdu.

2. Kurtuluş Tek Kelimede: Alfabe

19. yüzyılda İran'daki Avrupalı aydınların yenilik faaliyetlerini iki şeyin yokluğu belirliyordu: Okur-yazarlık ve “kanun.” Yüzyıl boyunca İran, Avrupa'nın “Aydınlanma” kaynaklarına erişimi olmayan izole bir alan olarak kaldı. Okur-yazarlık ulemanın ve toprak sahibi/tüccar elitlerin tekelindeydi. Birinin adının başında “mîrzâ” [soylu] olması okuma yazma bildiği anlamına geliyordu.¹⁵ Mîrzâ Melkum Ḥan (1833-1908) ve Mîrzâ Yusuf Ḥan Musteşaru'd-dovle (1823-1895) gibi modern eğitim almış, İran'ın Avrupa ve İstanbul elçiliklerini yapmış kişiler için İran'ın kurtulu-

8 Yusuf Ziya Öksüz, *Türkçenin Sadeleşme Tarihi: Genç Kalemler ve Yeni Lisan Hareketi* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 3. Basım, 2016), 14.

9 Ahmad Karimi-Hakkak, *Recasting Persian Poetry: Scenarios of Poetic Modernity in Iran* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1996), 62.

10 Karimi-Hakkak, *Recasting Persian Poetry*, 63.

11 Āryenpur “bizimki” ve “özge” tanımlarını trnak içinde ve Türkçe olarak kullanıyor. Bu, Türkçenin o dönem İran'daki yaygınlığına dair ilginç bir örnek. Āryenpur, *Ez Şebâ ta Nîmâ*, 1/62.

12 Bir görüşe göre “tâzi” ifadesi, klasik Farsça metinlerde Araplar için “olumlu” mana içeren bir adlandırmaydı; fakat ulusçuluk çağında aşağılayıcı bir bağlama kavuşturuldu. Konu hakkında eleştirel bir değerlendirme için: ‘Abdu'l-nebi Keyyım, “Derbare-i Vâje-i Tâzi”, *Āyine-i Pejuheş*, 33/1 (*Ferverdîn-Ordibeheşt*, 1401 ş./Nisan 2022), 95-120.

13 Muḥammed Taḳî Behâr, “Bâzgeşt-i Edebî”, *Behâr ve Edeb-i Fârsî: Mecmu'e-i Yeksed Meḳale ez Melikü'l-Şu'era Behâr*, ed. Muḥammed Gulbîn, (Tehran: İntişarât-i Franklin, 1976), 1/43-66.

14 Nîmâ Yuşic, “Erziş-i Ehsasât”, *Mecelle-i Musîkî*, 3 (*Ḥordad* 1319 ş./1940), 12.; Mehdî Eḥevân Salis (Omîd), “Fuşulî-i Perâkende der bare-i İnkî Nîmâ Merdî bûd Merdistân”, *Endîşe u Honer*, 9 (*Ferverdîn* 1339 ş./1960), 660.

15 ‘Alî-Akbar Sa'id-i Sircânî, “Constitutional Revolution/The Press”, *Encyclopaedia Iranica* (Erişim 20 Mayıs 2022).

şunun anahtarı tek kelime idi: Kanun. Mîrzâ Yusuf Hân, Rus ve Avrupa kanunlarını övdüğü *Yek Kelime* adlı risalesi (1870) yüzünden hapishanelerde işkence gördü.¹⁶

İsfahanlı bir Ermeni olan, İran ulusçuluk tarihinin en belirleyici isimlerinden Mîrzâ Melkum Hân ise geleneksel yapının tüm kurumlarına karşı, o yapının araçlarını kullanarak mücadele ediyordu. On yaşında Paris'e giden, oradaki Ermeni lisesini bitirdikten sonra mühendislik, siyaset ve hukuk eğitimi alan Melkum Hân, dönüşte bir müddet İstanbul ve Paris elçiliklerinde görev yaptı.¹⁷ 1857'de *Defter-i Tenzimat* adını verdiği bir modern "anayasa" metni hazırlayıp Kaçar sarayına sundu.¹⁸ Bu aynı zamanda, devlet kanunlarının Farsça olarak ve anlaşılır bir şekilde yazılması gerektiği vurgusunun yapıldığı ilk modern metindi.¹⁹ Melkum Paris'te bulunduğu yıllarda, Fransız Devrimi'yle birlikte siyasal anlamda "özgürlükçü" bir içerik kazanmış olan Fransız mason locasından [Franc-maçonerie/Fra-masoneri] etkilendi ve onun "özgürlükçülük" ilkesini ödünç alarak 1858'de İran'da bir benzerini "Ferâmuşhâne" [unutma yeri] adıyla kurdu.²⁰ "Ferâmuşhâne" ismi, locada olup biten her şeyin ömür boyu gizli tutulması gerektiği şeklindeki kadim mason ilkesine referans veriyordu.²¹ Üyeleri saray elitleri ve Avrupa'da eğitim almış az sayıda öğrenciyle sınırlı kalsa da Ferâmuşhâne Avrupai "kanun" konseptinin ve "modernleşmenin" tartışıldığı ilk platformlardan biri oldu.²² Melkum Hân Ferâmuşhâne'deki "özgürlük" ve "modernleşme" ilkesini "Âdemîyet" [insanlık] mottosuyla inşa etti. 1880 yılında İngiliz seyyah Wilfrid Scawen Blunt ile gerçekleştirdiği bir mülakatta "Âdemîyet" kavramını şöyle açıklıyordu:

"Avrupa'nın politik bilgeliği ile Asya'nın dini bilgeliğini sentezleyecek bir plan tasarladım. İran'ı yeniden şekillendirmenin Avrupai kalıplar içerisinde mümkün olmayacağını biliyordum, o yüzden reform araçlarımı halkın anlayacağı bir giysiye, din giysisine büründürdüm. Tahran'ın ileri gelenlerini bir araya getirip onlara, İslam'ın daha saf bir doktrine ihtiyacı olduğunu anlattım. Ahlaki mertebeye ve kutsal yaratılışa hitap ettim. Farsçada insanı belirtmek için kullanılan iki kelime var. Biri Arapça kökenli *insan*, diğeri ise İrani [Persian] kökenli *âdem*. İkincisi hayvanın bir türü olan biyolojik insanı, ilki ise hayvandan ayrılan, entelektüel insanı işaret ediyor [İranlılara] 'hepiniz *ademden* daha fazlası olduğunuz için, aynı zamanda *insan* olduğunuz için gurur duyun' dedim."²³

Ferâmuşhâne kısa bir süre sonra kapatıldı ve ismini anmak dahi yasaklandı. Melkum Hân 1890-1898 yılları arasında bu kez Londra'da *Ķânun* isimli bir gazete çıkartmaya başladı. Burada meşhur "sade" ve "belagatli" Farsçasıyla kaleme aldığı metinlerde yine "Âdemîyet" ilkesi etrafında Şah'ın baskıcı yönetimine karşı kanun çağrısı yaptı. Fakat *Ķânun* gazetesi kitlesel bir "meşrutîyet" örgütlenmesi sağlayamadı. Gazetenin ilk sayısında şöyle yazıyordu: "Hindistan'da, Paris'te, Tiflis'te, Mısır'da, İstanbul'da hatta Türkmenlerin arasında bile herkes hukuku ve ne işe yaradığını biliyor. İran'da tek bir kişi bile bilmiyor."²⁴ *Ķânun*, İran'ı değiştirmese de sonraki yıllar için hem fikir gazeteciliğinin hem "sade" nesrin gelişmesinde ana kaynaklardan biri oldu. Melkum Hân bir yandan da edebiyat sahasında klasik kanona karşı Avrupacı bir mücadele yürütüyordu. Bazı eleştirmenlerin onun en önemli edebi eseri²⁵ olarak gördüğü *Seyyahî Gûyed* [Bir Seyyahın Hikayesi] adlı risalesinde klasik nesir ve tarih yazımını, onun "gerçeği" yansıtmayan, sürekli tekrarlanan anlam kalıplarını ve anlaşılmaz dilini alaycı bir üslupla eleştiriyordu.²⁶

Diğer bir önemli 19. yüzyıl aydını ise Tiflis-İran arasında mütercimlik yapan Azerbaycan Türk'ü Mîrzâ Feth'ali Âhundzâde (1812-1878) idi. Onun için de kurtuluşun anahtarı bir kelimedenden ibaretti fakat o kelime kanun değil alfabeydi. Ona göre mevcut Arap alfabesi revize edilirse okur-yazarlık yaygınlaşacak, "Şark"ın tüm sorunları çözülecekti.

16 Mîrzâ Yusuf Hân Tebrîzî (Musteşaru'd-Dovle), "Yek Kelime", *Edebiyât-i Meşrute*, ed. BaĶkır Mu'minî (y.y., t.y.), 12.

17 Āryenpūr, *Ez Şebâ tâ Nîmâ*, 1/314.

18 Mîrzâ Melkum Hân, "Kitabçe-i Ķeybî ya Defter-i Tenzimat", *Mecmu'e-i Āsâr-i Mîrzâ Melkum Hân*, Ed. Muhammed Muhiţ Tebeţebayî, 1-52. Tehrân: İntişârât-i 'İlmî, 1327 ş./1948.

19 Melkum Hân, "Kitabçe-i Ķeybî ya Defter-i Tenzimat", 25.

20 Āryenpūr, *Ez Şebâ tâ Nîmâ*, 1/314.; "Ferâmuşhâne" ile ilgili iki kapsamlı çalışma için bkz. İsmâ'il Ra'in, *Ferâmuşhâne ve Framasonerî der İrân*, (Tehrân: Emîr-i Kebîr, 1357 ş./1978); Hamid Algar, "An Introduction to the History of Freemasonry in Iran", *Middle Eastern Studies*, 6 (1970), 276-296.

21 Āryenpūr, *Ez Şebâ tâ Nîmâ*, 1/314.

22 Āryenpūr, *Ez Şebâ tâ Nîmâ*, 1/314-315.

23 Wilfrid Scawen Blunt, *Secret History of the English Occupation of Egypt: Being a Personal Narrative of Events* (New York: Alfred A. Knopf, 1922) 63-64.

24 Melkum Hân, "Cem'i-i Kesîr ez HelĶ-i İrân..." *Ķanun*, 1 (London: Ķorre-i Receb 1307 Ķ./20 February 1890), 1.

25 İrec Pârsinejâd, "Mîrzâ Melkum Hân: Montekid-i Edebî", *İrânâme*, 10/2 (Behâr 1371 ş./1992), 235.

26 Melkum Hân, "Seyyahî Gûyed", *Kolliyât-i Melkum*, Ed. Hâşîm Rabi'zâde (Tebriz: 1325 ş./1908), 187-212.

Bu üç Mîrzâ fikir yoldaşydı. Mektuplaşmaları 19. yüzyıl İran'ının hal tercümesi gibidir.²⁷ Mîrzâ Yusuf Hân, *Yek Kelime*'yi yazdığı esnada Âhündzâde'ye yolladığı bir mektupta “Devlete ve millete faydası alfabeden daha büyük olan bir şey üzerine çalışıyorum” diyordu.²⁸ Âhündzâde ise alfabenin kanundan da demiryolundan da yer altı kaynaklarından da daha önemli olduğunu düşünüyordu. Melkum ve Yusuf Hân, Âhündzâde ile tam olarak aynı fikirde olmasalar da ölümüne dek onunla birlikte ümitsiz ama sadakatli bir alfabe mücadelesi yürüttüler. Melkum Hân İstanbul'daki İran elçiliğinde memur olduğu dönemde Âhündzâde ona “Alfabe konusunda öyle bir şey yap ki uyuyan Osmanlıları uyandır!” diyordu.²⁹ Melkum Hân, aşağıda bahsedileceği üzere bir alfabe risalesi de hazırlayacaktı.

Âhündzâde dini eğitimden geçmiş biri olmasına rağmen kendi deyimiyile sonradan “gözündeki din perdesi kalkmış”, Rusça öğrendikten sonra mütercimlik yapmak üzere Tiflis'e taşınmış, burada Rus ve Avrupa kaynaklarını okuma imkânı bulmuştu.³⁰ Bu “aydınlanma” serüveni onu tavizsiz bir “maarifçi” yapmıştı. O, 1953'te ilk kez Azerbaycan Türkçesiyle modern tiyatro metinleri kaleme aldı. 1857'de yazdığı *Aldanmış Kevakib* [Aldanmış Yıldızlar] adlı eseri, ilkin Oryantalistler tarafından “Pers medeniyeti” anlatısının ana kaynağı olarak değerlendirilen Firdevsi *Şahname*'sinin ve “altın çağ” şiirinin vurgulandığı ilk modern metindi.³¹ Âhündzâde'ye göre Avrupalı aydınlar halkı tiyatroyla eğitmişti, bu nedenle tiyatro yazmalı ama özellikle halkın diliyle yazmalıydı. Fakat eserleri halka ulaşmadı. Sorunun kaynağının alfabe olduğuna bu süreçte karar verdi. Ona göre “Farisi ve Türki dilli İslam mensupları Araplara yenilmiş, onların dinlerini ve dillerini kabul etmek zorunda kalmış, Arapça Farsçanın başına bela olmuştu. Artık dili değiştirmek mümkün değildi ama alfabeyi değiştirmek mümkündü.”³² Böylece o, 1857'de meşhur alfabe risalesini kaleme aldı. Yeni alfabede Arap harflerinin üzerindeki noktaları kaldırıyor, harflerin arasına yeni sesli harfler koyuyordu.

Âhündzâde'nin, alfabe dosyasını İran'da sunacağı ne bir kurum ne bir entelektüel örgütlenme vardı. İran “Dışişleri Bakanlığı”ndan kendisine gelen bir cevapta, “Farsça yazı biçiminin yeryüzündeki tüm yazı biçimlerinden üstün olduğu, İran milletinin yeni bir alfabe ihtiyacı olmadığı, dosyanın asla tatbik edilmeyeceği!” yazıyordu.³³ Âhündzâde böylece 1863'te İstanbul'un yolunu tuttu. Burada Münif Efendi'den, Ali ve Fuat Paşalardan alfabesine dair büyük övgüler aldı. Dosyası Münif Efendi'nin girişimiyle, Batılı tarzda bilimsel faaliyetler yürütmek üzere 1861'de kurulan Cemiyet-i İlmiye-i Osmani'de,³⁴ kendisinin de katıldığı bir toplantıda ciddiyle tartışıldı.³⁵

Âhündzâde'nin notlarına göre Fransız, Alman, Rum ve Ermeni ilim insanlarının da hazır bulunduğu toplantıda Cemiyet üyelerinden “Rum Aleksandr” Arap alfabesinin yeni sesli harflere ihtiyacı olmadığını söyleyerek dosyaya itiraz etti. Âhündzâde ise içten içe öfkelenmiş ve bir kâğıda sesli harf kullanmadan Arapça bir cümle yazarak ondan okumasını istedi; ama Aleksandr okuyamadı. Âhündzâde'nin Osmanlı'da, tüm üyelerinin “İslam dilleri”ni bildiğini kabul ettiği böylesi bir ilim cemiyetinde üyelerden birinin Arapçayı yeteri kadar bilmediğini görüp bu “cehalet” karşısında nasıl şaşkınlığa uğradığını notlarından anlıyoruz. Cemiyet bir de Âhündzâde'nin katılmadığı ikinci bir karar toplantısı düzenledi. Notlara göre, Münif Efendi bu ikinci toplantı hakkında Âhündzâde'ye yazdığı mektupta Rum Aleksandr ve Alman bir üyenin yine aynı itirazda bulduklarını anlatarak, onlardan “ahmaklar” diye söz etti. Fakat aynı mektuba göre Cemiyet'in tüm üyeleri ilkel olarak alfabe değişikliğini savunuyorlardı. Sadece yöntem üzerinde anlaşmazlık yaşanıyordu.³⁶ Kendisi de Tanzimat sürecinin Avrupalı ve “maarifçi” kanadını temsil eden Münif Efendi Âhündzâde'yi sonuna kadar desteklese de aynı yıl yazdığı bir makalede yeni alfabenin “basımda çıkartacağı zorluklardan ötürü” kabul görmediğini duyurdu.³⁷

27 Mektuplar için: Mîrzâ Feth'ali Âhündzâde, *Elifbâ-i Cedid u Mektubât*, ed. Hamid Mehmedzâde (Tebriz: Neşr-i İhya-i Tebriz, 1357 ş./1978).

28 Mîrzâ Feth'ali Âhündzâde, “Mosvedde-i Kağez-i Diger be Mîrzâ Yusuf Hân ba Nomre-i 13”, *Elifbâ-i Cedid u Mektubât*, ed. Hamid Mehmedzâde (Tebriz: Neşr-i İhya-i Tebriz, 1357 ş./1978), 121.

29 Mîrzâ Fəteli Axundzadə, “Melkum Xana Yazılmış Məktubun Surəti, 1868”, *Esərləri*, ed. Həmid Məmmədşadə (Bakı: Şərq-Qərb, 2005), 3/88.

30 Mîrzâ Fəteli Axundzadə, “Kolonel Mîrzâ Fəteli Axundzadə'nin Özü Tərəfindən Yazılmış Bioqrafiası, Yəni Tərcüməyi-Halı”, *Esərləri*, ed. Həmid Məmmədşadə (Bakı: Şərq-Qərb, 2005), 3/215-220.

31 Mîrzâ Fəteli Axundzadə, “Aldanmış Kəvakib”, *Esərləri*, ed. Nadir Məmmədov (Bakı: Şərq-Qərb, 2005), 1/189-212.

32 Mîrzâ Feth'ali Âhündzâde, “Sevad-i Kritikə der Məqəbil-i Aqide-i Su'avi Efendi”, *Elifbâ-i Cedid u Mektubât* (Tebriz: Neşr-i İhya-i Tebriz, 1357 ş./1978), 126-127.

33 Mîrzâ Fəteli Axundzadə, “Əziz Qardaşım Münif Əfəndi, 1870-Tiflis”, *Esərləri*, ed. Həmid Məmmədşadə (Bakı: Şərq-Qərb, 2005), 3/97.

34 Darülfünun'un bir öncülü olarak kurulan Cemiyet-i İlmiye'nin kuruluş nizamnamesi için: “Cem'iyyet-i İlmiyye-i Osmaniye Nizamnâme-sidir”, *Mecmu'a-yi Fünun*, 1/1 (İstanbul: Ceridehane, Muharrem 1279 k./Temmuz 1862), 2-10.

35 Mîrzâ Fəteli Axundzadə, “Xüsusi Qeydlər”, *Esərləri*, ed. Həmid Məmmədşadə (Bakı: Şərq-Qərb, 2005), 3/62-63.

36 Axundzadə, “Xüsusi Qeydlər”, 3/62-66.

37 Münif Paşa. “İslah-ı Resm-i Hattə Dair Bəzi Tesvirat”, *Mecmu'a-yi Fünun*, 14 (Sefer 1280/1863), 70-74.

Âhundzâde'nin alfabe risalesinin başlığı "Arapça, Farsça ve Türkçeden ibaret olan İslam dillerinin yazısı için yeni elifba"ydı.³⁸ Yani "Farsça için yeni elifba" değildi. Bu başlık önemli bir şey anlatıyordu. Âhundzâde'nin 1860'larda henüz, "Fars" kimliğinin domine ettiği ulusal bir "İran" ve "İranlı" tahayyülü yoktu. Onun için önemli olan Farsça veya Türkçe yazmak değil halkın anlayacağı dilde yazmaktı. Zira 19. yüzyılda Mîrzâların hisleri Tanzimatçıların ve Paris devrimcilerinin hislerinden farklıydı. İran'da çoğunluk Farsça konuşmasa da Osmanlı'daki gibi ayrılıkçı kıpırdanmalar yoktu. Güçlü bir ticaret burjuvazisininin dahi gelişme imkânı bulamadığı,³⁹ "aşiretler konfederasyonu" görüntüsü veren İran'ın aslı sorunu merkezileşmeydi. Dolayısıyla kurumsal ve entelektüel düzeyde yaygın bir "dil" gündemi yoktu. Oysa Tanzimat aydını "Lisan-ı Osmani"yi sadeleştirip yayarak birliği koruma ülküsünün dili yapmak zorundaydı. Paris devrimcisi de ortak bir siyasal amaç için tüm toplulukları "devrimin dili"yle konuşturmalıydı. İranlı Mîrzâların derdi ise bir gelecek rüyası şeklinde beliren eğitim, kanun ve bunlarla güçlenecek "medeni" bir devletti. Yani Farsça henüz "birliğin dili" olmak gibi siyasal bir işlev edinmemişti. O "Şark"ın edebi *lingua franca*sı olarak sınır dışındaki kültürel hakimiyetinin son demlerini yaşıyordu. Âhundzâde'nin Cemiyet-i İlmiye'deki mağrur özgüveni biraz da bu "üst-kültür" dilinin temsilcisi olmasındandı.

3. 'Yeni Osmanlılar' ile Alfabe Polemiği

Alfabe önerisi kabul edilmese de Âhundzâde Osmanlı'da bu yöndeki bir tartışmayı alevlendirmişti.⁴⁰ Ali Suavi ile kendisi arasında dolaylı, Nâmık Kemal ile Melkum Hân arasında doğrudan bir tartışma yaşandı. Ali Suavi Londra'daki *Muhbir* gazetesinde 1868'de yayımladığı "Hattımızın Islahı" başlıklı makalesinde isim vermeden Âhundzâde ve Melkum Hân'ın savdukları alfabenin kolaylık sağlamadığını, eski eserlerle bağlantıyı koparma riski taşıdığını söylüyordu. Bunun yerine harflerin üzerine okumayı kolaylaştıracak geçici rakamlar konmasını öneriyordu.⁴¹ Âhundzâde ise İran Maarif Bakanı'na gönderdiği şikâyet mektubunda, Ali Suavi'nin önerisinin zorluk üzerine zorluk eklediğini söyleyip onu yerden yere vuruyor, "evi yıkılmış bir Osmanlı (...) ha... ha... ha!" gibi ifadelerle küçümşüyordu.⁴²

Ali Suavi, 1869'da Paris'te çıkarttığı *Ulûm* gazetesindeki "Lisan ve Hatt-ı Türki" adlı makalesinde de geçmiş eserlerle bağın korunması gerektiğini tekrarlıyor, alfabede yapısal bir değişikliğe karşı çıkıyordu.⁴³ Fakat bu kez alfabe tartışması onu yeni bir ufka taşımıştı. Nitekim makalesindeki asıl eleştiri "Lisan-ı Osmani" tabiriyle ilgiliydi. Ona göre Lisan-ı Osmani yeni icat edilmiş siyasi bir tabirdi. O, dili "Türkçe" olarak ele alıyordu. Arapça kelimelerin ise dilden çıkartılmasına gerek yoktu zira o güne dek Arapça yazılmış büyük ilmi ve edebi eserlerin çoğu Türkler tarafından yazılmıştı. Arapça Arapların değil "İslam'ın dili"ydi, dolayısıyla "bizim lisan"dı.⁴⁴ Ali Suavi dindar refleksleriyle Arapçaya ve alfabeyle kanat gererken bunu Arapları "bizim lisan"dan kovarak yapıyordu. Türklüğün ilk yol ayrımı da böylece dil içinden ve Arap karşıtlığı üzerinden gerçekleşiyordu.

1869'da bu kez Nâmık Kemal *Hürriyet*'teki bir makalesinde okur yazarlık sorununun nedenini alfabede değil eğitim tarzında arıyordu.⁴⁵ Bu noktada onu İranlı meslektaşlarından hatta Suavi'den de ayıran kritik nüans, "sistem" üzerine kafa yormasıydı. Melkum Hân ona cevabında, *Âhundzâde* çizgisine sadakatle tüm kötülüklerin nedenini alfabeyle bağlıyor, *Hürriyet*'in hangi alfabe biçimini uygun bulduğunu açıklaması gerektiğini söylüyordu.⁴⁶ Nâmık Kemal ise cevabında "her türlü muhafazakâr fikrin karşısında olduğu için" alfabe değişikliğini desteklediğini, bununla birlikte esas meselesinin eğitim sistemi olduğunu yineliyordu.⁴⁷ Fakat on yıl sonraki Nâmık Kemal için artık alfabe

38 Mirzâ Fətâli Âhundzâde, "Ərəbcə, Farsca və Türkcədən İbarət Olan İslam Dillərinin Yazısı Üçün Yeni Əlifba, Oktyabr 1857", *Esərləri, ed. Həmid Məmmədşadə (Bakı: Şərq-Qərb, 2005), 3/15-19.; Mîrzâ Feth'ali Âhundzâde, "Əlifba-i Cədid Bərayi Təhriyat-i Əlsinə-i İslamiyə ki İbarət ez 'Ərəbi u Fərsi u Torki est", Elijbâ-i Cədid u Mektubât (Təbriz: Neşr-i İhya'-i Tebriz, 1357 ş./1978), 3-54.*

39 Ahmad Ashraf, "Historical Obstacles to the development of a Bourgeoisie in Iran," *Iranian Studies*, 2/2-3, (1969), 54-79.

40 Fevziye Abdullah Tansel'e göre Münif Efendi 1862'de alfabeyle değiştirme hareketini Osmanlı'da başlatan ilk kişiydi. Ancak Âhundzâde'nin notlarına göre o, 1863'teki İstanbul ziyaretinde Hariciye Nazırı Ali Paşa ile görüşürken Ali Paşa kendisine "Bundan 10 yıl önce İstanbul'da bazıları bu mesele üzerine kafa yorup bir meclis kurmuşlardı ancak sonra iş yarım kaldı" dedi. Bu notlara göre Osmanlı'da alfabe tartışmaları 1862'de değil 1853'te başladı. Axundzâde, "Xüsusi Qeydlər", 3/60-61. Fevziye Abdullah Tansel, "Arap Harflerinin Islahı ve Değiştirilmesi Hakkında İlk Teşebbüsler ve Neticeleri, 1862-1884", *Belleten*, 17/66 (1953), 223.

41 Ali Suavi, "Hattımızın Islahı", *Muhbir/The Mukhbir*, 2/47 (London: 13 Cemâziyelevvel, 1284/1868), 1.

42 Âhundzâde, "Sevad-i Kritikâ der Moqabil-i 'Aqide-i Su'avi Efendi", 124-136.

43 Ali Suavi, "Lisan ve Hatt-ı Türki", *Ulûm*, 4 (Paris: 1286/1869), 217-228.

44 Ali Suavi, "Lisan ve Hatt-ı Türki", *Ulûm*, 3 (Paris: 1286/1869), 120-131.

45 Nâmık Kemal, "Hüda Kadirdir, Eylər Seng-i Haradan Gevher Peyda", *Hürriyet*, 54 (Londra: 25 Rebiü'l-evvel 1286/5 Juillet 1869), 2-3.

46 [Melkum Hân], "Rebiü'l-Ahır 4 Tarihiyle Zâtı Dirâyet ve Hamiyyetle Maruf Bir Fazıl-ı Maarif Simat Tarafından Matbaamıza Şu Farsi'ül-İbare Lütufnâme Varid Olmuştur", *Hürriyet*, 59 (Londra: 1286/1869), 7-8.

47 Nâmık Kemal, "İslâh-ı hurûf meselesi hakkında bundan on altı sene mukaddem Melkum Hân'a cevaben Kemal Bey'in Londra'da yazmış

başka bir anlama geliyordu. 1878’de, Osmanlı’da alfabe tartışmasını yürütenlerden Binbaşı Ömer Bey, birlik için Türk, Arnavut, Kürt, Laz ve diğer Osmanlı kavimlerine ait dillerin telaffuzlarını doğru yazmak gerektiğini söylüyor, alfabenin buna göre ıslahını ya da Latin harflerinin kabulünü öneriyordu. Nâmık Kemal ise şu cevabı veriyordu:

“Biz tebdil-i hurûfa muhtaç isek Osmanlı lisanının doğru okunması için muhtacız. (...) Memleketimizde mevcut olan lisanların Türkçeden ma’da kaffesini [Türkçe hariç hepsini] mahvetmek iktiza ederken [gerekirken] Arnavudlara, Kürdlere, Lazlara birer alfabe tayini ile, ellerine şakak için bir silah-ı manevi mi teslim edelim? (...) Vakıa Rumlara, Bulgarlara bizim lisanı tamim etmek [yaymak] kaabil [mümkün] değildir fakat Müslimlere tamim etmek pek kaabildir. Oralarda münasip yolda idare olunur, mektepler yapılır, maarif nizamnâmesinin hükmü icra olunur ise yirmi sene sonra Lazca, Arnavudca unutulur. Bizim için maksad, harfimizi kendi lisanımızı doğru yazacak bir hale getirmektir, Arnavudcayı, Lazcayı, Çingeneceyi değil.”⁴⁸

Nâmık Kemal, metinde hem “Osmanlı lisanı” hem “Türkçe” olarak ifade ettiği dilin hâkim dil olması gerektiğini söylerken İranlı meslektaşlarından daha ileride bir “ulusçu” refleks sergiliyordu. O, alfabe tartışmasının Osmanlı için bir okur-yazarlık meselesinden çok, Osmanlı lisanını/Türkçeyi daha kolay öğrenilebilir hale getirerek “birliğin dili” yapmak yolunda bir politik araç olduğunu vurguluyordu.

İran’da ise “İslam dilleri için alfabe” perspektifi devam ediyordu. Bu yüzyılda alfabe konusundaki son önemli girişim, *Âhundzâde’nin* ölümünden sonra Melkum Hân’a aitti. 1886 yılında Londra’da, Arap harflerini dönüştürdüğü yeni bir alfabe risalesi hazırlayarak *Huṭut-i Âdemîyet* [İnsanlık Harfleri] adıyla yayımladı.⁴⁹ Risalede belirttiği üzere amacı “insanların Buhara’da, İsfahan’da, İstanbul’da rahat okuyabilmelerini sağlamaktır.”⁵⁰ Melkum Sa’dî’nin *Gulistân’ını* da bu yeni alfabeye yazarak Londra’da yeniden bastı.⁵¹ Alfabe risalesinde Melkum kendisini *şöyle* ifade ediyordu:

“Eğer ecdadımız bizim için çalışmış olsaydı bugün bu durumda olmazdık. Bizler şimdi evlatlarımız için çalışmalıyız. Ne olmaları için, “âdem” olmaları için. Eğer gerçekten âdemiyet iddiasında isek gece gündüz kendimizi, memleketimizi ve devletimizi ilerletmek için çalışmalıyız. Terakkiperver olmalıyız ve terakkiye alfabeden başlamalıyız.”⁵²

Melkum Hân’ın risalesinden sonra bu yüzyılda *İran’da* önemli bir alfabe tartışması yaşanmadı. Arap alfabesine karşı 20. yüzyılın ilk yarısında bazı itirazlar mevcut olsa da bu hiçbir zaman *örgütlü bir güce dönüşmedi*. Sonuç itibarıyla 19. yüzyıl Mîrzâları Avrupalılaştırma faaliyetlerinde başarısız kaldıkça Arap-İslam geleneğini suçlayarak “Pers medeniyeti” anlatısına sarıldılar. Ulusal “İranlılık/Farslık” kimliği, bu anlatı eşliğinde ve “altın çağların” şiirine davet eden “Bâzgeşt” atmosferinde bir dip dalga gibi kültürel olarak oluşmaya başladı. Âhundzâde ölümünden beş yıl önce Zerdüşti din adamı Manukci Sahib’e gönderdiği bir mektupta “Görünüşte bir Türk olsam da benim aslım Farstır” diyordu.⁵³ Âhundzâde’nin, yine Azerbaycan Türkçesiyle kaleme aldığı, *Kemalu’d-dovle Mektupları* isimli kurgu yazışmalardan oluşan son eseri, İran ulusçuluğunun ilk kurucu metniydi. Daha sonra kendisinin Farsçaya çevirdiği eserde Arap-İslam öncesi kudretli “Selatin-i Furs”a [Fars sultanları] ağıt yakıyor ve kadim İran medeniyetinin temelinde “Peymân-i Ferheng” adlı bir kanun sözleşmesi olduğunu savunuyordu.⁵⁴ “Ferheng” bugünkü sözlükte kültür, ilim, marifet, akıl ve sözlük anlamlarına geliyor. İran’da 20. yüzyılın başındaki ilk ulus örgütlenmesi modern kanun (Meşrutiyet) etrafında gerçekleşecek, İran’ın ilk dil kurumunun adı ise “Ferhengistan” olacaktır.

4. Geleneksel Söyleme ‘Meşrutiyet’ Darbesi

Meşrutiyet yılları, yani 20. yüzyılın ilk çeyreği, okur bulamayan birinci kuşak Mîrzâlardan “basın kuşağı”na geçiş dönemi idi. Yani “efkâr-i ‘amme”nin [halkın fikirlerinin] oluşmaya başladığı süreçti. Bu kavram ilkin 18. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa’da “opinion publique/public opinion” şeklinde ortaya çıkmıştı. Habermas’ın çözümlediği üzere, Avrupa’daki modern/kapitalist toplumsallaşmada “halk” görünümündeki burjuva temsiliyetinin devlete aleni olarak bildirdiği görüşleri demekti. Türkçeye “kamuoyu” şeklinde çevrilen bu görüşlerin bildirildiği en etkili yer,

olduğu mütalaanâmedir”, *Mecmua-i Ebuzziyâ*, 43 (İstanbul: 1302/1885), 1356-1375.

48 Tansel, “Arap Harflerinin Islahı”, 243-246.

49 Nazımu’d-dovle (Melkum), *Numune-i Huṭut-i Âdemîyet* (London: Maṭb‘a-i Terakkî, 1303 k./1886).

50 Kazım Ostadî, “Melkum Hân ve Huṭut-i Âdemîyet”, *Peyâm-i Behâristan*, 4/15 (Behar 1391 ş./2013), 606-607.

51 Ostadî, “Melkum Hân ve Huṭut-i Âdemîyet”, 598.

52 Ostadî, “Melkum Hân ve Huṭut-i Âdemîyet”, 607-608.

53 Âhundzâde, *Elifbâ-i Cedîd ve Mektubât*, 249-250.

54 Mîrzâ Fətâli Axundzâde, “Hindistan Şahzâdesi Kâmalüddövlânin Öz Dostu İran Şahzâdesi Câlâlüddövlâyeye Farsi Dilinde Yazdığı Üç Mektubun vâ Câlâlüddövlânin Ona Gönderdiği Cavabın Türki Dilinde Tercümâsidir”, *Esârleri*, ed. Hâmid Mâmmâdzâde (Bakı: Şərq-Qərb, 2005), 2/17-121, 20-22.

yani “kamusal alan” basındı.⁵⁵ Bu nedenle hem Avrupa’da hem “Doğu”da basın, ulusal örgütlenmelerin başrol oyuncusuydu. Meşrutiyet döneminde İran’da ve İran dışında yayımlanan onlarca gazete ve dergi etrafında bir “efkâr-i ‘amme” örgütlenmesi oluşuyordu. İran seçkinleri ve okumuşları kurtuluşun anahtarının yine tek kelime ama bu kez “meşrute” olduğunu savunuyor, gazeteler üzerinden bunu halka ve saraya anlatıyorlardı. Dönemin en etkili gazetelelerinden biri olan *Sur-i İsrâfil*’in (1907-1909) ilk sayısında insan yaşamındaki tüm zorlukların çözümü Meşrutiyetmiş gibianlatılıyordu.⁵⁶

Sur-i İsrâfil İran ulusçuluğu serüveninde yapısal sonuçlara yol açmış bir gazeteydi. Modern Farsçanın ilk ve en kapsamlı sözlüğünü hazırlayan, İran ulusçuluğunun kurucu figürlerinden ‘Ali Ekber Dehğodâ’nın baş editörlüğünde çıkan gazete dil bağlamında iki önemli şey yaptı. Birincisi, mizah yoluyla klasik Farsça edebi/ilmi söylem hakimiyetini yıktı. İkincisi, klasik şiirin anlam yapılarından yararlanarak modern Farsça şiirin temellerini attı. Bunları yaparken Avrupa’yı, Bakü-Tiflis hattını ve yeni Osmanlı-Türk edebi hareketini izledi. Bu çoklu etkileşim Farsça üzerinde belirgin etkilere yol açacak, bu yönüyle 1920’lerin siyasal ulusçularının ana eleştiri konusu olacaktı.

Gazete, biri İslami gelenek içerisinden seslenen diğeri Avrupa değerlerini çağırان iki tutumu birden temsil ediyordu. Logosunda, sur çalan İsrâfil meleği illüstrasyonu vardı. Sur’un ucundan dalgalanan flamada ise Fransız Devrimi’nin “liberté, égalité, fraternité” [özgürlük, eşitlik, kardeşlik] sloganlarının “Jön Türk” Osmanlıcasından yapılmış çevirisi vardı: “Hürriyet, musâvât, uhuvvet.”⁵⁷ Gazetenin beşinci ve on ikinci sayılarında, Melkum Hân’ın “binlerce yıllık ölüleri gaflet uykusundan kaldıran” *Kânun* gazetesinin yeniden basılacağı müjdesi veriliyordu.⁵⁸ Fakat Melkum Hân’a “Mîrzâ” yerine “Prens” olarak hitap ediliyordu. Bu, “modernleşme” lehine geleneksel toplum hiyerarşisinin dildeki bir reddiyesiydi. Dehğodâ gibi Meşrutiyet kalemlerinin yarattığı temel etki savundukları bu “modern” dildi.

Dehğoda’nın dili, gazetedeği *Çerend u Perend* [zırvalıklar] başlıklı mizah köşesinde şekilleniyordu. On dördüncü sayıda, yüksek eğitilmiş bir din adamının kaleminden çıktığı anlaşılın başyazıda tam da bu “modern dil” eleştiriliyor-
du.⁵⁹ Yazar gazetenin Melkum Hân’dan ödünç alarak dini tabaka için kullandığı “kohneperest” [eskiye tapan] kelimesine karşı çıkıyor, din adamlarının da Meşrutiyeti desteklediklerini, neden eskiyi savunanlar olarak nitelendirildiklerini anlamadığını söylüyordu.⁶⁰ Dehğodâ (takma adıyla Değov) cevabında “kohneperest”ten kastın dini bağnazlık olduğunu açıklasa da din adamına alaycı bir dille “haşmetu’l-mulk” olarak sesleniyor, onun hegemonik mertebesi karşısında kendisini “avam”ın sözcüsü olarak konumlandırıyor.⁶¹ O, geleneksel okumuşlar zümresinin hâkim dil ve söylemine aşağıdan meydan okuyor, yerine modern okumuşların anlam yapılarını ikame ediyordu. *Çerend Perend* dizisinin misyonu tam olarak buydu: Halktan insanların dikey olarak duyuramadıkları seslerini temsilen, onların sohbet üslubuyla bir “modern belagat” yaratmak. Bu tavır önemli bir şeyin oluşmasını sağlıyordu: Avamın sözcülüğü etrafında yeni, ortak bir duygu evreni. Bu şüphesiz “ulus” olma duygusuydu. *Sur-i İsrâfil*, İslam öncesi “Pers medeniyeti” anlatısını “halk Farsçası”yla ilk kez kamusal alana taşıyarak bu duyguyu örgütleyordu:

“Ey İran! Ahameniş savaşlarındaki kan selinin kokusu hala nefesine karışmadı mı? Hala toprağın Eşkaniler ve Sasanilerin gayretli gençlerinin kanının rengiyle boyanmadı mı? Sen hala Birinci Dara’nın çocuğusun. Sen hala Zâl’in, Kâve’nin oğlusun. Sen hala onların pak ırkına, saf kanına inanıyorsun. İranlıların evlatları beş bin yıl boyunca Yunanların, Romalıların, Türklerin ve Moğolların karşısında başları dik haykırdılar: Bizim dinimiz, bizim vatanımız, bizim milletimiz.”⁶²

Tabi burada Dehğodâ hem modernleşmecilerin hem gelenekçilerin katıldığı Meşrutiyet örgütlenmesine zarar vermemek için “Arap” ve “İslam” ifadelerini metnin dışında tutuyordu. Fakat o, “haşmetu’l-mulk”e karşı dil tartışmasını sonraki sayılarda devam ettirerek bu kez Arapça kelimelerle dolu klasik “alim Farsçası”nı eleştiren mizahi bir hikâyeye yer veriyordu. Hikâyede halktan biri Arapça bir mektubu okuyamayıp Farsçaya çevirmesi için bir “şeyh-i celil”e götürüyor; fakat şeyhin çevirisindeki Arapça kelimelerin çokluğu yüzünden mektubun hâlâ Arapça olduğu zannediliyordu. Mektubu Farsçaya çevirdiğine “avamdan cahilleri” bir türlü inandıramayan şeyh sonunda yere çöküp

55 Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora-Mithat Sancar (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 88-91, 98.

56 [İmzasız], “Tevzîh u İzahâtî-ki tâ Kenun der İrân be Heyâl-i Ān Neyoftend!”, *Sur-i İsrâfil*, 1/20 (11 Zilhicce 1325 k/15 Ocak 1908), 3.

57 *Sur-i İsrâfil*, 1/1 (Tehrân: 7 Rebi’ü’l-âhîr 1325 k./30 Mayıs 1907), 1.

58 [İmzasız], “Mujde”, *Sur-i İsrâfil*, 1/5 (15 Cemâdiyü’l-evvel 1325 k/27 Haziran 1907), 8.; “Beşâret”, *Sur-i İsrâfil*, 1/12 (22 Receb 1325 k/5 Eylül 1907), 8.

59 Yazının başlığı Tevbe suresinin 32. ayetiydi: “Allah’ın nurunu ağızlarıyla (sözleriyle) söndürmek istiyorlar. Oysa kâfirler hoşlanmasalar da Allah, nurunu tamamlamaktan başka bir şeye razı olmaz”. [İmzasız], “Yuridune en yutfiu’ nurallâhi bi evfâhi-him ve ye’ ba Allâhu illâ en yutimme nure-hu”, *Sur-i İsrâfil*, 1/14 (10 Ş’aban 1325, 19 Eylül 1907), 1-5.

60 [İmzasız], “Yuridune en yutfiu’ nurallâhi bi evfâhi-him”, *Sur-i İsrâfil*, 1/14, 3-4.

61 Değov, “Çerend Perend”, *Sur-i İsrâfil*, 1/14 (10 Ş’aban 1325, 19 Eylül 1907), 7-8.

62 [İmzasız], “Yâ Merg bâ Şeref yâ Zindegî bâ İftihâr”, *Sur-i İsrâfil*, 1/18 (21 Şevval 1325, 27 Kasım 1907), 3-4.

feryat ediyordu.⁶³ Böylece “sade Farsça” tartışması Dehğodâ tarafından kamusal alana taşınıyor, siyasal bir tutuma dönüşmesinin önü açılıyordu. Dehğodâ “üstün” olduğu için “anlaşılmazlığı” kabul görmüş klasik “ilmi” diskurun etrafındaki dokunulmazlık zırhını mizah yoluyla kaldırıyordu. Onu “tanrı katından” yeryüzüne indiriyor, herkes tarafından tartışılabilir, alay edilebilir hale getirerek sıradanlaştırıyordu. Meşrutiyet kalemlerini etkili yapan şey onların mizah dilinin bu sıradanlaştırıcı gücüydü.

Dehğodâ mizah dilini klasik Farsça şiirin anlam kalıplarını yıkmak için de kullanıyordu. Eskinin taklidi olmaktan öteye gitmemekle suçladığı “Bâzgeşt” şiirini alaya alıyor, varsayılmış estetiğini “argo” olarak tabir ettiği, halkın günlük konuşma diliyle yıkıyordu. Bu şiir biçiminde, aşağıda bahsedileceği üzere, Tiflis merkezli *Molla Nasreddin* dergisinin ve onun ünlü şairi Mirza Alekber Sabir’in (1862-1911) etkisi büyüktü. Dehğodâ’nın 1908 tarihli “Seçkinler ve Millet” başlıklı şiirinin, Şabir’in 1906 tarihli “Laylay Bala Laylay” şiirine benzerliği açıktı.⁶⁴ İkisinde de anne-çocuk ilişkisi üzerinden alaycı bir toplum eleştirisi vardı.

5. Şiirde Ulusal Yol Ayrımı: Siyasi Gazel/Vatani Kaside

1908 yılının Haziran ayında Şah’ın emriyle İran Meşrutiyet meclisi bombalandı. *Sur-i İsrâfil*’in sahibi, Dehğodâ’nın dostu ve fikir yoldaşı Mîrzâ Cîhangîr Hân, Kaçar sarayının bahçesinde Şah’ın askerleri tarafından öldürüldü. Dehğodâ dönemin birçok aydını gibi İran’dan kaçmak zorunda kalarak İsviçre’ye gitti. Onun için derin bir keder ve ümitsizlik dönemi başlamıştı. Dokuz ay sonra gazeteyi İsviçre’nin Yverdon şehrinde yeniden çıkartmaya başladı. Başyazıda Şah’ı Cengiz Han’a benzetiyor, Sasani hükümdarlarına selam veriyordu.⁶⁵ Gazeteyi maddi imkansızlıklardan ötürü burada sadece birkaç sayı çıkartabildi. Fakat 1909 tarihli son sayısı Farsça şiirde yeni bir kapı açtı. Bu kapıyı dostu Mîrzâ Cîhangîr Hân için yazdığı “Ey Morğ-i Seher” [ey seher kuşu] diye başlayan ve “Yâd Âr” [Yad Et] olarak bilinen isimsiz şiiri açtı:

“*Yegâne dostumun vasiyeti*

ve o ruhü'l-kuds'e vefasız kardeşinin bir hediyesidir

Ey seher kuşu, bu siyah gece / El ayak çektiğinde karanlık işlerden
Ve şafakların can bahşeden nefesiyle/Çekildiğinde mahmurluk uyuyanların serinden
Mavi tahtirevandaki mahbube / Söktüğünde karanlık düğümü altın zülûflerinden
Zuhur ettiğinde Yezdan kemaliyle / Kuşatıldığında kötülüğüyle Ehrimen
Yâd et bu sönmüş mumu, yâd et

Ey zincire vurulmuş Yusuf’un yoldaşı / Gördüğün rüyanın tabiri olduğunda ayan
Kapladığında yüreğini sevinç ve tebessüm dudağını / Dost sevindirip kıskandırdığında düşman
Daha özgür rüzgârdan ve mehtaptan / Varıp kavuştuğunda yar ve yoldaşının sinesine
Kaç kez seninle birlikte tüm gece / Dostlara kavuşmanın şevkiyle
Şafağa dek o yıldız sayanı yâd et

Bahçe yeniden yeşerdiğinde / Ey bülbül ki miskin ve sitemkâr
Sümbüller, Şam gülleri ve fesleğenlerle / Nigârhone-i Çin’e döndüğünde ufuklar
Gül kızardığında ve terlediğinde yanakları şebnemle / İpini kopardığında sükûn ve istikrar
Vaktinden önce açıp gam içinde / Arzunun ateşini dindirmeden
Kışın ayazında solan o goncayı yâd et

Ey İmran oğlunun çöl yoldaşı / Geçip gittiğinde bu sayılı yıllar
İrfan meclisinin o latif tanığı / tuttuğunda verilmiş sözler
Ve altın sunaktan cennet katına / Her sabah yükseldiğinde
tütsü ve misk-i amber

63 Dehğodâ, “Çerend Perend”, *Sur-i İsrâfil*, 1/16 (7 Şevval 1325, 13 Kasım 1907), 7-8.

64 Değov, “Çerend Perend: *Ruesâ u Millet*”, *Sur-i İsrâfil*, 1/24 (24 Muharrem 1326, 27 Şubat 1908), 6.; Mîrzâ Ələkber Sabir, “*Tərpənmə, amandır, bala, qəflətdən ayılma!*”, *Hophopnamə* (Bakı: Şərq-Qərb, 2004), 1/53.

65 Dehğodâ, “Ez Teref-i İdâre”, *Sur-i İsrâfil / Soure Esfâril*, 1/1 (Yverdon-Suisse: *Gorre-i Muharremu'l-heram* 1327 k./23 Ocak 1909) 1.

Nadan kavminin günahı yüzünden / Vadedilmiş toprağa hasret
Çölde o can vereni yâd et

Güzel günler geldiğinde yeniden / Ey altın çağın evladı
Tanrının ki memnun kullarının itaatinden / Al elinden tanrılığını
Kaldığında ne cismi İrem bağının ne ismi Şeddat'ın / Kapandığında toprakla boşboğazın ağzı
Hakbilirlik cürmüyle suçlanırken / Celladın okunun temreninden
O vuslat şarabı içeni yâd et"⁶⁶

O güne dek klasik şiiri alaya almış, geleneğin “kohneperest” dilini yıkmak için canını ortaya koymuş bu aydın şimdi kederli bir hakikat karşısında sadece geleneğin diliyle feryat edebilmişti. Ama bir farkla: Geleneksel mazmunlara modern anlamlar giydirerek. 1860'lı yıllarda, modern Türk edebiyatı tarihinde “Osmanlı'nın son Divan şairi” olarak tanımlanan Leskofçalı Galip “klasik mazmunların içeriğini boşaltmakla” suçlanıyordu. Nâmık Kemal ise ona hayrandı. İnci Enginün, Nâmık Kemal'in hayranlığının Galip'in şiirindeki yeniliği fark etmesinden kaynaklandığını ifade ediyor.⁶⁷ Klasik mazmunların “içini boşaltmak” İran'da Dehğodâ'ya kadar beklemişti.

Aslında *Yad Ār* ilk bakışta klasik şiirden ayırt edilemiyordu. Zira fark metinsel değildi. Biçimde musammat, içerikte mersiye idi. Şiirdeki yenilik, Karimi-Hakkak'ın isabetli tespitiyle o dönemin okuru için “hissedilen” bir farklılıktı. Dehğodâ'nın başlattığı en önemli poetik değişim, klasik gösterenleri değiştirmeden onların Hâfız veya S'adi'nin dizelerinde sahip oldukları anlamlardan farklı anlamlar kazanmalarını sağlamaktı. Bu, eski ile yenin aynı şiirde birlikte yaşadığı bir poetik alan oluşturdu.⁶⁸ Yani mum, gül, bülbül, bahçe, Yusuf, Musa (İmran oğlu) gibi klasik mazmunlar artık yeni, “ulusal” anlamlara geliyordu. Artık “Musa” ve “Yusuf” Meşrutiyet devrimi uğruna toprağa düşmüş aydın, Musa'nın “nadan kavmi” İran'ın “kohneperestleri”, “vaad edilmiş topraklar” Şah istibdadına karşı özgürleşecek İran, “sitemkâr bülbül” umutsuzluğa düşmüş halk, “yeniden yeşerecek olan bahçe” İran'ın gelecek güzel günleri, “İrem bağı” Mîrzâ Cihângîr'in öldürüldüğü bahçe, “vuslat şarabı” vatan şehitliği mertebesi idi. İran'ın karanlık günlerinde sabahın müjdeleyicisi olan “seher kuşu” ise şiirini, rüyasında gördüğü Mîrzâ Cihângîr'in vasiyeti üzerine, sabaha karşı mum ışığında kaleme aldığını söyleyen Dehğodâ'nın kendisi ve aynı zamanda “İran toplumu”ydü. “Yâd et” nidası geleneğin dilinden geleceğe yapılan bir ulusal tarih yazımı çağrısıydı. Meşrutiyet döneminde eski ile yeni arasındaki bu “simbiyotik” ilişkiden doğan şiire bir isim de verildi: “Gazel-i sîyasi/gazel-i veteni” [siyasi/vatani gazel] ve “keşîde-i veteni” [vatanî kaside].⁶⁹ Dönemin ulusçuları birlik ruhunu bu politik/vatani gazeller içerisinde inşa ettiler.

6. ‘Ulus’lar Arası ‘Yad Et’ Fırtınası

Dehğodâ'nın *Yad Ār* şiiri aslında Paris'te kopup İstanbul'a, oradan Bakü'ye ve Tahran'a ulaşan bir “modern şiir” fırtınasının ürünüydü. Fransız romantizminin önemli isimlerinden Alfred de Musset 1842'de *Rappelle-Toi* [Yad Et] adlı ünlü şiirini kaleme almıştı.⁷⁰ Osmanlı'da ise kültür ve edebiyatta yeni bir dönem başlamış, Osmanlı okumuşları Farsçayı bırakıp Fransız kültür ve edebiyatının etkisi altına girmişlerdi. Musset'nin şiiri Osmanlı'da ilk kez Nigâr Hanım tarafından 1887'de *Tahattür Et* [Yad Et] başlığıyla çevrildi.⁷¹ Nigâr Hanım şiiri aslına uygun çevirdiği halde iki yıl sonra yayımladığı kitabında şiire “nesren tercüme olunmuştur” notuyla yer veriyordu.⁷² Zira o dönem, bir kalıba göre yazılmamış, kafiyesiz şiir henüz “nesir” olarak algılanıyordu. Şiir Osmanlı'da birçok şairi etkiledi. Re-caizâde Mahmut Ekrem (1847-1914) Musset'ye “nazire” olarak *Yad Et* isimli şiirini kaleme alarak 1887'de *Mizan* dergisinde, 1907'de ise Bakü'deki *Füyuzat* dergisinde yayımladı.⁷³ Şiirin bir kıtası şöyleydi:

66 'Ali Ekber Dehğodâ, “Vaşiyetnâme-i Dust-i Yegâne'-i Men, Hediye-i Berâder-i Bivefâ be Pişgâh-i Ān Ruhü'l-Kuds u 'Alî”, *Sur-i İsrâfil/Soure Esfaril*, 2/3 (Yverdon-Suisse:15 Şeferu'l-Muzaffer 1327 k./8 Mart 1909), 4.

67 İnci Enginün, “Edebiyat Söyleşileri, 42. Bölüm, TRT 2”, (Erişim 20 Eylül 2023).

68 Karimi-Hakkak, *Recasting Persian Poetry*, 138, 174, 539.

69 İbrahim İkbâlî-Hüseyn Resulzâde, “Beresî-i Enasîr-i Sahtar-i Gezelha-i Siyasî-İctima'î der Eş'ar-i Huşeng İbtihac u Şefî'î Kedkenî”, *Mecelle-i Târîh-i Edebîyât*, 61/3 (Tâbistan 1388 ş./2009), 28.

70 Alfred de Musset, “Rappelle-Toi”, *Poésies Nouvelles: 1836-1852* (Paris: Charpentier, Libraire-Éditeur, 1852), 218-219.

71 Lütviyye Asgerzade, “Nazire Şiire Yazılan Nazireler: Alfred de Musset 'Rappelle-Toi', Ekrem Re-caizade ve Azerbaycan Şiiri”, 1. *Uluslararası Türkoloji Kongresi: “Arayışlar ve Yönelimler”*, Ed. Selçuk Atay (Karabük: 16-18 Mayıs 2022), 59.

72 Nigâr, “Tahattür Et”, *Efsus Nâzimesi* (İstanbul: Kerabet ve Keşbar Matbaası, 1304 r./1889), 37-39.

73 Asgerzade, “Nazire Şiire Yazılan Nazireler”, 59.

“Vakta ki durup şu kalb-i ğamnâk / Toprakta nihân olur vücudum
Vakta ki dolup dehânıma hâk / Şevkinle tamam olur sürudum
Tenha gecelerde bir heyâlet / Menzurun olunca bâ tahâyâyür
Yum çeşmini bâ kemal-i rıkkat / Bedbahtı-i ‘aşkıımı et taşavvur
Yâd et beni, ğamlı ğamlı yâd et!”⁷⁴

Şiirin *Füyuzat*’ta çıkması Azerbaycan aydınları için yeni bir poetik ufuk demektir. Bu tarihten sonra birçoğu Recaizâde’nin *Yâd Et* şiirine nazireler yazdılar.⁷⁵ İlki ve en önemlisi Sabir’indi. 1907’de *Molla Nasreddin*’de çıkan şiirin bir kıtası şöyleydi:

“Vakta ki kopur bir evde matem / Teşkil edilir
büsati-ehsan [matem yemeği]
M’alumlar eyleşir mu‘emmem [sarıklı] / Tefrih ile ellerinde kılyan [nargile]
Ev sahibinin hayali berhem [karışık] / Efkârı konukların
fisincan [bir patlıcan yemeği]
Bişdikce kazan kazan mütencem [bir etli yemek] / Geldikçe tabak tabak badımcın [patlıcan]
Yâd et meni yağlı yağlı yâd et”⁷⁶

Sabir burada önemli bir şey yapıyordu: Musset şiirindeki Avrupalı bireyin lirizmine ve Recaizade Mahmut Ekrem’in ondan “kopyalayarak” ördüğü kendi bireysel hüznün estetiğine toplumsal bağlam uğruna şerh düşüyor, Avrupa’yı ve ondan etkilenme biçimlerini mizah diliyle tartışmaya açarak Recaizade’ye nazireden çok “reddiye” yazmış oluyordu. 20. yüzyılın başında Kafkasya’da artık Âhundzâde’nin katı Avrupalı maarifçiliğine karşın bir sentezci paradigma vardı. Buradaki aydınlardan bir yüzü Rus, Osmanlı ve Avrupa’ya, bir yüzü gelenek estetiğinin direnç merkezi olan İran’a bakıyordu. Kafkasya’dakiler Osmanlı’nın ve Rusya’nın Avrupa ile imtihanına tanık oluyor, onların “yenilik” ve “muhafazakârlık” metotlarını kopyalıyorlardı. Rusların “toplumcu” anlayışını da nispeten içeriden izleme imkânı bulmaları keşif anlamında onları İranlı meslektaşlarından daha avantajlı kılıyordu. Böyle bir zeminden *Molla Nasreddin* mizahının doğması ve İran meşrutiyetçilerini etkilemesi sürpriz değildi.

Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi’nden Mehdi Buşehri, Dehğodâ’nın *Yâd Âr* şiirini Sabir’e nazire olarak okurken⁷⁷ Âryenpur, biçimsel özellikler hesaba katıldığında Recaizade Mahmut Ekrem’den ilhamla yazılmış olma ihtimalini daha yüksek buluyor.⁷⁸ Tebriz Üniversitesi’nden Bâkır Şedrîniyâ ise Paris’te bulunmuş, Fransız dili ve edebiyatına aşına olan Dehğodâ’nın şiirinde hem Avrupa sembolizminin hem yeni Osmanlı şairlerinin romantizminin etkisini görüyor ama biçim, içerik ve toplumsal sembolizm yönünden taşıdığı zenginlikle Dehğodâ’nın şiirini daha “kâmil” buluyor.⁷⁹ Sonuç itibarıyla Dehğodâ’nın hem Musset’den hem Recaizâde ve Şabir’den haberdar olduğu, *Yâd Âr* şiirinin bu birikimden doğduğu görüşü incelenmeyi hak ediyor.⁸⁰

Tüm bu etkileşimin yanı sıra Dehğodâ’nın “modern dili” bir yönüyle Recaizâde Mahmut Ekrem’den ayrılıyordu. Recaizâde’nin bireysel lirizmi bir “hafıza” ile bağ kurmazken Dehğodâ’nın şiiri Zerdüşti Ehrimen’den Hz. Yusuf’a, Hafız’dan “altın çağ”a dek kültürel ve edebi bir “mirasın” yoklamasını alıyordu. İran okumuşunun hafızası, geç ve dolaylı olarak edindiği Avrupa bilgisini klasik edebiyatın süzgecinden geçirerek İranileştiriyordu. Farsça ulusal edebiyata şeklini veren şey hiçbir zaman bağını bıçak gibi kesmediği bu hafızaydı. Ulusal Türk edebiyatında ise geçmişle bağın nasıl kurulacağı sorusu temel krizdi. Ahmet Hamdi Tanpınar 1940 yılında yaptığı “Milli Bir Edebiyata Doğru” başlıklı konuşmasında bundan yakınıyordu: “Son yetmiş senelik edebiyatımızın tekamülü üstünde bir düşünülecek olursa, onun en bariz farikasının mazideki kaynaklarımızla olan alakasını yavaş yavaş fakat çok cezri surette [kökünden] kesmiş olması keyfiyeti olduğu görülür.”⁸¹

74 Recaizade Mahmud Ekrem, “Fünun ve Edebiyat: Yâd Et”, *Mizân*, 22 (İstanbul, 21 Cemâzi’l-âhîr 1304 k./17 Mart 1887), 189.

75 Hüseyin Haşim, “Recaizâde Mahmud Ekrem ve Azerbaycan Edebiyatı”, *Bilge*, 8/30 (Güz 2001), 17.

76 “Recâ’izâde Mahmud Ekrem Beyefendi Hazretlerinin “Yâd Et” unvanlı Eş’arına Nazîre”, *Molla Nasreddin*, 31 (Tiflis, 24 Recebü’l-mürecceb 1325 k./20 Ağustos 1907) 3.

77 Mehdi Buşehri, “Sabir’in Dehhuda’ya Etkisi”, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 1/2 (Mayıs 2014), 7.

78 Yehyâ Âryenpur, *Ez Şebâ ta Nîmâ: Târîh-i 150 Sâl-i Edeb-i Fârsî, Âzâdî-Teceddud* (Tehrân: İntişârât-i Zevvâr, 1372 ş./1993), 2/95.

79 Bâkır Şedrîniyâ, “Te’sir-i Edebiyât-i Nugerâ-i Tork ber Tehevvol-i Şi’r-i Fârsî-i ‘Aşr-i Meşrute”, *Mutale’at-i Âsyâ-i Şegîr (Vijenâme-i Nâme-i Ferhengistân)*, 2 (Payız u Zemistan 1395/2016), 37-39.; Makalenin Türkçeye bir çevirisi için bkz. Bâkır Sadrniya, “Yeni Türk Edebiyatının Meşrutiyet Dönemi Fars Şiirine Etkisi”, çev. Umut Başarır, *Milli Kültür Araştırmaları Dergisi (MİKAD)*, 2/2 (Aralık 2018), 95-105.

80 Huseyn Cevâdî, “Nigâhî-i Tahtîkî be Şi’r-i ‘Ey Morğ-i Seher’-i Dehhodâ u ‘Be Yâd Âr’-i Alfred de Musset”, *Edebiyât-i Tahtîkî*, 1/1 (Behar 1389 ş./2010), 116.

81 Ahmet Hamdi Tanpınar, “Milli Bir Edebiyata Doğru”, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, haz. Zeynep Kerman (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 1977), 87.

Dehḥodâ'nın üzerindeki olası Recaizâde etkisini Osmanlı-İran edebi ilişkilerinin modern çağda geçirdiği dönüşüm bağlamında düşünmek gerekir. Yukarıda bahsedildiği gibi Osmanlı kalemlerini büyüleyen şey artık Farsça-Arapça klasikler değil Avrupa'nın "serbest" şiiriydi. 1880'lerde İran'da henüz modern şiirinin tartışıldığı bir "kamusal alan" yokken İstanbul'da bir kadın Alfred de Musset çeviriyordu. Bu "tarihsel" fark geleneksel İran-Osmanlı edebi ilişkilerinin tersine döndüğünü gösteriyordu. Artık yeni Osmanlı-Türk şiirinin İran şiiri üzerinde etkisi söz konusuydu.⁸² Bu etki Dehḥodâ dışında C' afer Ḥameneyî, Mirzâde 'İşkî, Ğanîzâde Selmâsî ve Takî Rıf'at gibi İran Meşrutiyet şairlerinin eserlerine de yansımıştı. Özellikle 'İşkî ve Rıf'at, Servet-i Fünun çevresinden etkilenmişlerdi.⁸³ Meşrutiyet kalemleri üzerindeki Osmanlı etkisi sadece poetik değil linguistik bir etkiye de yol açtı; nitekim bu dönemde Farsçaya, Osmanlı dilinde kullanılan çok sayıda kelime ve terkîp girdi. "Vatani gazel"ler yoluyla Farsçanın "yabancı" etkisine maruz bırakılması daha sonra yapısal etkilere yol açan önemli bir "dil" tartışmasının da kapısını araladı.

7. 'Valide Hanı Farsçası' ve Yeni 'Öteki'

Dehḥodâ'nın *Yâd Âr* şiirinden on bir yıl sonra yani 1920'de, meşrutiyet sürgünleri tarafından Berlin'de çıkartılan *Kâve* (1916-1922) dergisindeki bir makale serisi, Farsça ve Farsça edebiyat üzerindeki Avrupa ve Osmanlı etkisinin ulusal bir reaksiyona dönüştüğünü gösteriyordu. İran ulusçuluğunun en önemli figürlerinden yazar ve siyasetçi Seyyîd Ḥesen Takîzâde'nin (1878-1970) çıkarttığı *Kâve*, İran ulus-devletine entelektüel zemin hazırlayan "Berlin ekolu"nın en önemli ayağını oluştuyordu.

Dergi, ismini Firdevsi'nin *Şahnâme*'sindeki "Kâve-i âhenger"den [demirci Kâve] alıyordu. Mitolojik efsanede, Kâve zalim hükümdar Deḥak'ın zulmüne karşı gelerek "halkın" kurtuluşuna öncülük ediyordu. Dergi logosunda, *Şahnâme*'de Sasani bayrağı olarak anlatılan "direfş-i Kâviyani" [Kâve bayrağı] taşıyan Kâve, doğmakta olan güneşin eşliğinde "halka" önderlik ederken tasvir ediliyordu.⁸⁴ Böylece efsanedeki "halk" İran ulusçuları tarafından "İran halkı" olarak güncelleniyordu. Dergi *Sur-i İsrâfil*'in aksine, geleneksel-dini evrenden çıkmış, tüm yabancı ulusların etkilerini elemiş ve sınırları çizilmiş bir İran ulusçuluğu dergisiydi.

Söz konusu makaleler serisinde Farsçayı "yabancı" kelimelerden arındırma çağrısı yapılıyordu. İmzasız ilk makale "Fars dilinin yüz yıl içindeki ilerleyişi! Hâcî Mirzâ Âkâsî devri Farsçası / Parlamento [Meşrutiyet] devrindeki Valide Hanı Farsçası!" başlığını taşıyordu. Metinde İstanbul'da bulunan İranlılar başta olmak üzere Osmanlı dili ve edebiyatının etkisi altındaki İranlı yazarların Farsçası alaycı bir dille eleştiriliyordu.⁸⁵ Makalede adı geçen Valide Hanı, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İranlı tüccarların ve aydınların İstanbul'daki ticaret, siyaset ve edebiyat "mahfiliydi." IV. Murat (1623-1640) döneminde yaptırılmış olan, Eminönü semtindeki bu handa İranlılar matbaa kurmuş, *İran dışındaki ilk "yarı-resmi" Farsça gazete Aḥter* burada yayımlanmıştı. Tahran yönetiminden kaçıp İstanbul'a giden Meşrutiyetçi aydınların varlığıyla birlikte burası bir müddet entelektüel karargâh halini almıştı.⁸⁶

Kâve'deki makalede yüz yıl arayla İran'da yayımlanmış farklı gazetelerden örnek metinler veriliyor ve kullanılan Farsçanın "sadeliği" bağlamında iki dönem karşılaştırılıyordu. Yazara göre "fasih" [anlaşılır] Farsçanın kullanıldığı dönem, Muhammed Ali Şah (1834-1848) ve onun reformcu veziri Mirzâ Âkâsî dönemi idi. "Valide Hanı Farsçası"na örnek olarak da Meşrutiyet'ten 1920'ye kadar Tahran'daki dergilerde çıkmış, içinde çok sayıda Osmanlıca, İngilizce ve Fransızca kelimenin bulunduğu metinler veriliyordu. Yazar makalede "Valide Hanı Farsçası"yla yazdığı, Osmanlıca kelimeleri tırnak içinde kullandığı kendi eleştiri metnine de yer veriyordu:

"Sağ sütunda gördüğünüz metinler 19. yüzyıl yazımına ait. Dil bilenler bunları rahatlıkla anlayabilirler. O zamanlar ne telgraf vardı ne posta ne de elektrik lambası. Bunları sonradan İran'a Avrupalılar getirdi; ama onlar dilimizi değiştirmeye çalışmadılar. Sol sütundaki metinler ise İranlıların bu yenilikler üzerindeki tasarruflarını gösteriyor. Sol sütun yirminci yüzyılın "belagatlı" "literatür"üne dair birer mantıku'l-tayr [kuş dili] örneği. İran gazetelerinin "muḥabir"leri ve "ser-muḥarrir"leri "ser-meḳaleleri"nde diyorlar ki "meclis-i meb'usan" açıldı, "zemamdar"lar [yöneticiler] yola geldiler ve "muteceddiden" [yeniden] iş başındalar. (...) Ma'atte'essuf" [ne yazık ki] "teceddid-i edebî"nin [edebî yeniden doğuşun] "kahramanları" "arz-ı endam" ederek varlıklarını gösterdiler."⁸⁷

82 Şedrîniyâ, "Te'sir-i Edebiyât-i Nugerâ-i Tork ber Teḥevvol-i Şi'r-i Fârsî-i 'Aşr-i Meşrute", 29.

83 Şedrîniyâ, "Te'sir-i Edebiyât-i Nugerâ-i Tork ber Teḥevvol-i Şi'r-i Fârsî-i 'Aşr-i Meşrute", 40.

84 *Kâve*, 1/1 (Berlin: 10 Şehriver 1285 Yezdgerdi/18 Rebi'u'l-evvel 1334 k/24 Januy 1916), 1.

85 [İmzasız], "Terakki-i Zebân-i Fârsî der Yek Kern! Fârsî-i 'Ahd-i Hâcî Mirzâ Âkâsî / Fârsî-i 'Ḥan-i Vâlide' der 'Ahd-i Parlemanî!" *Kâve*, 3 (38)/5 (Berlin: 13 Âbân Mâh-i Qadim 1289 Yezdgerdi/Gorre-i Receb 1338 k./ 21 Mart 1920), 3-5.

86 Bkz. Hatice Kılıç, *İran'ın Modernleşme Sürecinde Osmanlı Devleti'nin Rolü: 1848-1923 (İstanbul: Marmara Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 90-123.*

87 [İmzasız], "Terakki-i Zebân-i Fârsî der Yek Kern!", 4-5.

Makale böylece, Arapça karşıtlığından doğan “öteki” çerçevesini bu kez Arapçadan bahsetmeden genişletiyor, “İranlı” olmayan herkese ve Farsça olmayan her dile karşı bir ulusal direnç fikri örüyordu. Derginin bir arada verilen 4. ve 5. sayısında bu kez “Şi’r-i Fârsî” ve “Edebiyât-i Hân Vâlîde” başlıkları altında iki şiir biçimi karşılaştırılıyordu.⁸⁸ “Hakiki Farsça” şiir örneklerinde Dehşodâ’nın yaptığı gibi klasik gül ve bülbül mazmunlarıyla Firdevsi’ye ve Sasani çağına selam gönderiliyordu.⁸⁹ “Valide Hanı edebiyatı”na örnek verilen şiir ise yazara göre “gerçek dışı” benzetmelerle dolu, Osmanlı etkisindeki Tağî Rıf’at’ın “bozuk” şiiriydi.⁹⁰ Nitekim yazara göre altın çağ klasiklerinin diliyle yapılmamış benzetmeler “içi boş” ve “gerçek dışı”ydı. Derginin 7. sayısında “Şiir zevkinin ölçütü” başlıklı bir makalede ise yine “fasih şiir” ile mezhepsel poetikanın ürünü olan “Şi’r-i Kerbelâyî” [Aşura şiiri] karşılaştırılıyor ve o da Osmanlı üslubunun etkisinde kalmakla eleştiriliyordu.⁹¹

“Fars dilinin dört dönemi” başlıklı başka bir makalede ise İran tarihi boyunca Farsçanın geçirdiği evreler inceleniyordu. Bunlar Samaniler ve Gazneliler devrindeki Farsça, Moğol istilasından sonraki çöküş dönemi Farsçası, 17. yüzyıldan 20. yüzyıla kadarki “daha sade” Farsça ve Meşrutiyet döneminin “kuş dili.”⁹² “Daha sade” Farsça devri için Kaimmeķam ve Melkum Hân’ın metinleri örnek veriliyordu.⁹³ 1919 yılına ait, Osmanlı Türkçesinden ilhamla yazıldığı söylenen bir metin ise “kuş dili”ne örnek veriliyordu: “İhtiyacât-i irtibatât-i siyaset-i hâkimiyet-i nezaket-i yek millet esasen heman ihtiyacât-i irtibatât-i siyaset-i hâkimiyet-i nezaket-i yek hâne u yek hânuvâde est.”⁹⁴ Kelime, terkip ve hatta sentaks yönünden Osmanlı Türkçesinden ilhamla yazıldığı açık olan bu cümle Farsça yazı dilinde o güne dek pek alışık olunmayan bir ifade biçimini temsil ediyordu. Cümlede özetle “bir milletin nezaket siyasetine olan ihtiyacının bir evin ve ailenin nezakete olan ihtiyacına eşdeğer olduğu” görüşü savunuluyordu.

Kâve’nin 12. sayısında yer alan “Fasih Farsçanın kaynağı ve Valide Hanı Farsçası” başlıklı başka bir yazıda yine Osmanlı Türkçesinin yapısı eleştirel ve küçümseyici bir bakışla ele alınıyordu. Yazıda Farsçanın “asli unsuru” olan Arapçanın dildeki meşruiyeti teslim edilirken Osmanlı Türkçesinin, Arapça ve Farsça kelimeleri “bozan” yapısıyla İranlı yazarlar üzerinde nasıl etki bırakabildiği soruluyordu.

“Arap dili ki sonsuz bir deryadır. (...) Eli kalem tutan herkesin bu emsalsiz dili bilmesi gerekir. (...) İran’daki bazı yayınlarda ve hatta resmî belgelerde kullanılan tuhaf, hezeyanlı, yapay, karanlık ve külliye anlaşılmaz olan, “Meşrutiyet’in mantıku’l-ıtır”ı dediğim Farsçayı ise bazıları birbirlerini taklit ederek kullanıyor. Fakat bilmiyorlar ki bu dil Osmanlı Türkçesindeki kelimelerin çevirisinden, onun kelime ve deyimlerinin dile dahil edilmesinden kaynaklanıyor. Osmanlı Türkçesi dünyada eşi benzeri olmayan tuhaf bir dil. O Moğol dillerinin bir kolu ve Hint Avrupa dil grubuna (ki Farsça ona dahildir) tamamen zıt. (...) Şimdi bu yapay dilin edebiyatının(!), onun Bakü ve Genceli taklitçilerinin tesiriyle kusurlu bir [edebi] doğum gerçekleşti.”⁹⁵

Yazar Osmanlı Türkçesinin Farsça ile olan “uyumsuzluğunu” onun Moğol dillerinin kolu olması yönüyle “dil-bilimsel” bir temele oturtuyordu. Fakat Sami dil grubuna ait Arapçanın Farsçadan farklı oluşunun bilimsel izahına girişmiyor, Arapçanın “bir derya” oluşunu Farsçadaki varlığına gerekçe kılıyordu. 20. yüzyıldan itibaren Türk kimliğinin çerçevesi netleşmiş, Türkçe “Lisan-ı Osmani”den özerkliğini ilan etmiş, Arapça dilde var olmaya devam etse de “bizim lisan” olmaktan çıkmıştı. Ama Farsça içindeki Arapça, varlığını koruduğu gibi bir itibar kaybına da uğramamıştı. İran uluslaşma tarihi için Arapça ve Araplık karşıtlığı, kurucu görevini tamamlıyordu. *Kâve* yazarları dilde yerleşik hale gelmiş Arapçayı tartışmanın merkezinden uzak tutuyorlardı. Onun yerine Osmanlı ve Avrupa dillerinden Farsçaya sonradan girmiş kelimeler üzerinden “öteki”yi güncelliyorlardı.

8. Farsça Roman Etrafında Ulusal Birlik Çağrısı

Kâve’deki “Valide Hanı” makaleleri sonuçsuz kalmadı. Buradan bir modern edebiyat manifestosu doğdu. Seriden

88 [İmzasız], “Terakki-i Zeban-i Fârsî: Şi’r-i Fârsî / Edebiyât-i Hân Vâlîde”, *Kave*, 4-5 (39-40)/5 (7 Dey 1289 Yezdgerdi / Gorre-i Remezan 1338/21 Mey 1920), 3-4.

89 [İmzasız], “Terakki-i Zeban-i Fârsî: Şi’r-i Fârsî / Edebiyât-i Hân Vâlîde”, 3-4.

90 [İmzasız], “Terakki-i Zeban-i Fârsî: Şi’r-i Fârsî / Edebiyât-i Hân Vâlîde”, 3-4.

91 [İmzasız], “Mehek-i Zai’ke: Şi’r-i Feşih/Şi’r-i Kerbelâyî”, *Kâve*, 7 (47)/5 (7 İsfend 1279 Yezdgerdi/Gorre-i Zi’l-k’ade 1338 k/18 Juiye 1920), 4.

92 [İmzasız], “Çehar Dovre-i Zebân-i Farsî”, *Kâve*, 7 (47)/5 (Berlin: 7 İsfend 1279 Yezdgerdi/Gorre-i Zi’l-k’ade 1338 k/18 Juiye 1920), 5-8.

93 [İmzasız], “Çehar Dovre-i Zebân-i Farsî”, 7-8.

94 [İmzasız], “Çehar Dovre-i Zebân-i Farsî”, 8.

95 [İmzasız], “Me’hez-i Fârsî-i Feşih u ‘Fârsî-i Hân-i Vâlîde”, *Kavê*, 12 (47)/5 (Berlin: 6 Mordâd Mâh-i Kadîm 1290 Yezdgerdi/Gorre-i Re-bi’ü’l-sânî 1339 k./13 Desabr 1920), 3-5.

kısa bir süre sonra, 11 Ocak 1921 tarihli *Kâve*'de Seyyid Muhammed 'Ali Cemalzâde (1892-1997) imzalı, halkın "çarşı pazarda konuştuğu" Farsça [Fârsî-i me'mulî] ile kaleme alınmış *Fârsî Şeker est* [Farsça şekerdir/şirindir] adlı ilk modern Farsça hikâye yayımlandı.⁹⁶ Cemalzâde hikâyenin girişinde bunun, konuşma diliyle yazılmış hikayelerden müteşekkil *Yekî Bud Yekî Nebud* [bir varmış bir yokmuş] adlı, basıma hazırlanan kitaptan bir hikâye olduğunu duyuruyordu. Yazar yayımlanacak kitabın önsözünde Farsça nesrin içinde bulunduğu kötü durumun tartışılacağını önemle vurguluyordu.⁹⁷

Fârsî Şeker est hikayesinde, anlatıcı beş yıl Avrupa'da kaldıktan sonra sevdiği vatani İran'a dönmüş, hem halkını hem Avrupa'yı tanıyan, gelenek ile yenilik arasında denge kurabilen "hakiki" bir aydın olarak konumlanıyor. Hazar kıyısındaki limandan yurda dönüşünde, başında unuttuğu "Avrupai" şapkası yüzünden bir karışıklığa kurban giderek limandaki nezarethaneye atılıyor. Karanlık hücrede *üç kişi daha var*. Bunlardan biri Avrupa taklitçisi bir "aydın" olan "*Āka-i Frengîmeâb*." Burada, "haşmeti muhafaza eden" kişi için kullanılan meşhur "haşmetmeab" sıfatı "Avrupailiği muhafaza eden" anlamındaki "Frengîmeâb" sıfatına dönüşüyor. Diğer karakterler ise "*şeyh hazretleri*" ve kahveci çırağı Ramazan. Hikâye Ramazan'ın, tutsak edilme nedenini öğrenme çabası etrafında şekilleniyor. Ramazan ne şeyh hazretlerinin Arapça kelimelerle dolu ilmî dilinden ne Frengîmeâb'ın "konstitusyon", "revolusyon" gibi yabancı kavramlarla dolu cümlelerinden bir şey anlıyor. Sonunda "beni bu delilerden kurtarın!" diye feryadı basıyor. İmdatına "hakiki aydın" yetişiyor. Ramazan önce şapkasından ötürü onu Avrupalı zannediyor ama o "yedi ceddime kadar İranlıyım!" diyor. Anlatıcı Ramazan'ı, diğerlerinin de konuştuğu dilin Farsça olduğuna ikna etmeye çalışıyor ama nafile. Aynı gün serbest bırakılıyorlar ve bu kez de sürekli "rica ederim", "istirham ederim" diyen bir Osmanlı taklitçisinin sesi işitiliyor. Ramazan ve anlatıcı "al bir tane daha" diyorlar. Anlatıcı, şeyh hazretleri ve Avrupalı aydınla birlikte yola çıkmaya hazırlanırken Ramazan şaşkınlık içinde ona yaklaşip şöyle diyor: "Onların deliliği biraz sana da geçmiş sanki, birlikte yolculuk edebildiğine göre..." Bu kez anlatıcı "Ramazan, biz senin gibi korkak değiliz!" cevabını veriyor. Hikâyenin sonunda Ramazan "Ne zaman biriyle aynı dili konuşmaya hasret kalırsan bu kulunu hatırla" diyor.⁹⁸

Ramazan karakteri aslında anlatıcının sadece kendisine ayna tutması için araçsallaştırdığı "cahil halk"ın temsili değil, söz konusu "anlaşılmaz" dilin yegâne muhatabı olan modern "okur"du. Kahveci çırağı Meşrutiyet evreninde gözünü aydın kalemlere dikmiş, sorularına cevap arayan genç "İran halkı"ydı. Aslında toplumun tümü hücredeydi. "İstibdat" rejiminin tek temsilcisi onları alıkoyan kolluk kuvvetleriydi. Kurtuluşu tam bir Batılılaşmada gören taklitçi aydın ve sadece geleneğin içinden çare arayan şeyh hazretleri aynı Meşrutiyet sisteminden beklentisi olan okumuşlardı. Ramazan'a bunu anlatmaya çalışıyorlardı fakat "yanlış" bir dil kullandıkları için hedefe ulaşamıyorlardı.

Hikayedeki Frengîmeâb, Rezaizade Mahmud Ekrem'in *Araba Sevdası* (1896) romanındaki Bihruz'u hatırlatıyor. Avrupalı bir dış görünüş uğruna tüm varlığını tüketen, aldığı yarım yamalak Fransızca eğitimin ardından sürekli Fransızca kelimeler kullanarak konuşan Bihruz, arkadaşıyla kurduğu bir diyalogda "Kuş Dili" isimli bir köyden söz ediyor ve "ben o dilden anlamam" diyordu.⁹⁹ Kâve ekolü her ne kadar dildeki Osmanlı etkisine cephe almış olsa da belli ki kendisi de bir yönüyle Osmanlı örneğini izliyordu.

Cemalzâde'nin hikayesinde anlatıcı, Avrupalı adam ve şeyh hazretleri ile "aynı gemide" olup onlarla yolculuk etmekte sorun görmüyordu ve Ramazan'a "biz senin gibi korkak değiliz" diyordu. Böylece Ramazan üzerinden, geleneksel direnç merkezlerine korkaklık eleştirisi getiriyordu. Ramazan anlaşılabilir dilin mağduru ama yeniliğe de açık olmayan okurdu. Nitekim hikâyeden kısa bir süre sonra yayımlanan *Yekî Bud Yekî Nebud* derlemesinin önsözünde Cemalzâde "korkma!" mesajı veriyordu. İran'da o dönem modern edebiyat karşısındaki temel korku "avam dili"nin "muhteşem İran klasikleri" efsanesinin sonunu getireceğiydi. *Önsözde modern kalemler klasik Farsça nesri aşmaya, halkın konuştuğu "hakiki" Farsçaya dönmeye davet ediliyordu:*

"Bir de yazarlarımız nesir kaleme alacakları zaman Sa'dî'nin *Gülistân*'ı karşısında bir adım geride duruyorlar. Ünlü Fransız şarkiyatçı Barbier de Meynard, Âhundzâde'nin *Temsilat*'ının [tiyatro eserlerinin] çevirisine yazdığı önsözde gündelik konuşma dilinde bir Farsça nesir örneğinin yokluğunu çektiğini ve konuşma diliyle metin kaleme almanın [İran'da] bir edebi zayıflık belirtisi olarak görüldüğünü anlatıyor. [19. yy] boyunca Ka'immeşam, Hüseyn 'ali Han Emir-i Nizâm gibi isimler hep sade dille yazıyor, eski metinleri taklitten kaçınıyorlardı. Eserleri kaç kez basıldı

96 Seyyid Muhammed 'Ali Cemalzâde, "Fârsî Şeker est", *Kâve*, 1/2 (5 Şehrîver 1290 Yezdgerdi/Gorre-i Cemadi'l-evvelî 1339 k/11 Janویه 1921), 8-11.

97 Cemalzâde, "Fârsî Şeker est", 8.

98 Cemalzâde, "Fârsî Şeker est", 11.

99 Rezaizâde Mahmud Ekrem, "Araba Sevdası", *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi IV*, ed. Mehmet Kaplan-İnci Enginün-Birol Emil-Zeynep Kerman (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 1997), 111.; *Araba Sevdası ile Fârsî Şeker est arasında benzer bir karşılaştırma için: Süer Eker, "Modernleşme Süreçlerinde Türk ve İran Dil Reformları," Uluslararası Türk Dil Kurultayı Bildirileri*, 20-25 Ekim 2008 (Türk Dil Kurumu Yayınları), 1473.

ve okundu ama bugünkü yazarlarımız hâlâ korkularını aşabilmiş değiller!”¹⁰⁰

Önsözde Cemalzâde asıl merakını sona saklıyordu. İran’da yüz kişiden birinin dahi okur yazar olmadığını, bunun sonucunda yazarların halktan kopuk metinler kaleme aldıklarını söylüyordu. Oysa ilerlemiş ülkelerde, halkın çoğu eğitimliydi, yazarlar da çarşı pazarda kullanılan dili edebi bir ustalıkla kullanıp sade düzyazıyı geliştiriyorlardı. Hatta onların bilim insanları metinlerinin anlaşılması için bazen roman şeklinde yazıyorlardı.¹⁰¹ Buradan itibaren önsözdeki can alıcı noktayı romanın “siyasal” işlevine dair yaptığı tanım oluşturuyordu. Aşağıdaki alıntı, Cemalzâde’nin roman ve ulus ilişkisine dair politik bir kavrayışının olduğunu gösteriyordu:

“Bir milletin farklı kesimleri iş gücü ve geçim derdi gibi engellerden ötürü birbirinden habersizdir. Roman onları birbirinden haberdar eder ve yakınlaştırır. (...) İran’da sadece şehirler ve köyler değil büyük şehirler bile birbirinden habersiz. Mesela Koçan’daki insanlar Tahran’da Kurban Bayramı’nın nasıl kutlandığını bilmezler. Roman, bir milletin farklı gruplarını birbiriyle tanıştır: Şehirliyi köylüye, saray memurlarını esnafa, Kürtleri Beluçlara, Kaşkaileri Gilanlılara, şeriat alimlerini sufilere, sufileri Zerdüştlere, Zerdüştleri Babilere, talebeleri zurhanelere [geleneksel spor yeri] resmi daireyi çarşıya yaklaştırır.”¹⁰²

Yayıncılığın, özellikle gazete ve romanın uluslaşma süreçlerindeki belirleyici rolü ulus kuramlarının genelinde tespit edilmiş olmakla birlikte en berrak tanımı Benedict Anderson yapmıştı. Ona göre Avrupa’da baskı ve kâğıt, birbirini tanımayan insanlar arasında aynı dil etrafında bir “okur-yoldaşlık” kurarak ulus duygusunun temelini atmıştı.¹⁰³ Belki Cemalzâde bu kavramsal çerçeveye sahip değildi fakat bir ulusal “İran” kurmak için tüm dil topluluklarını bir “Farsça hikâye” etrafında birleştirmek gerektiğini fark etmişti. Farsça artık “birliğin dili” demektir. Âhundzâde’nin “İslam dilleri”yle konuşan “Şark” kavrayışının yerini sadece Farsça konuşulacak olan “İran” almıştı. Bundan sonraki amaç “halk Farsçası”nı dili Farsça olmayan halka yaymaktır. Ernest Gellner ulusçuların, her zaman halka dayandıklarını zannettiklerini, oysa gerçekte yaptıkları şeyin hep “üst-kültür”ü halka dayatmak olduğunu söylemişti.¹⁰⁴ “Farsçanın yaygınlaştırılması, ilerletilmesi” ve Farsça edebiyatın geliştirilmesi için ilk dil kurumu Ferhengistan ilan edildiğinde, kurucular listesinde Furuğî ve Dehğodâ, üyeler listesinde Cemalzâde yerini almıştı.¹⁰⁵

1920’de İran Dışişleri Bakanlığı’na gönderilen bir gizli raporda “ulusal birliğin” sağlanması yolunda Farsçanın ve Farsça edebiyatın “kendiliğinden” hakimiyet kurma gücüne vurgu yapılıyordu. Raporu yazan kişi o dönem Milletler Cemiyeti’nin İran temsilcisi olarak görev yapan Furuğî’ydi. “Eğelliyetha-i Kişverha” [Ülkelerin Azınlıkları] başlıklı raporda Furuğî önce Batılı devletlerin ve Osmanlı ile Rusya’nın azınlık deneyimlerini aktarıyor, İran’ın bunlardan ders çıkartarak kendi “azınlık”larına karşı şiddet dışı bir politika yürütmesi tavsiyesinde bulunuyordu.¹⁰⁶ Buna göre İran baskı yolunu değil çok daha “kolay” olan “kültür” yolunu tercih etmeliydi.¹⁰⁷ Furuğî “kültür” reçetesini şu sözlerle aktarıyordu:

“Bizim ülkemizde günün birinde zorluk nedeni olabilecek farklı unsurlar var. Ermeni, Yahudi ve Hıristiyan unsurlar sayıca az oldukları için daha az dikkate değer fakat Türkler, Kürtler ve Araplar konusunda tedbirsiz olmamak lazım. (...) Bu işin özellikle baskı ve zor yoluyla halledilemeyeceğini, aksi halde tehlikenin daha da büyüyeceğini belirtmek istiyorum. (...) Her düzenleme eğitimle, nasihatle ve teşvikle yapılmalıdır. İranlılar arasında birliğin sağlanması için en iyi yol Farsçanın ve İranlılık kültürünün yayılmasıdır. Fakat bunu onları Fars yapmak için özellikle yapmamak gerekir. Şahsen ben Kürtçe, Türkçe veya Arapça konuşmanın yasaklanması ve Farsça konuşmanın zorunlu hale getirilmesi gerektiğine inanmıyorum. Güzel bir tesadüf ki Kürtçe ve Türkçe, hiçbiri edebiyat dili değil. Bizim azınlıklarımız edebi ve kültürel bir mayaya sahip değiller. Bunlar Fars dili, edebiyatı ve kültürü içerisinde kolaylıkla eriyip yok olacaklardır. Fakat Fars dilini, edebiyatını ve kültürünü de aynı anda ilerletmek gerekir. Firdevsî, Hafız, Sa’dî ve Mevlâna gibi isimler başta olmak üzere İranlıların sanatkarlığı sayesinde yüzlerce yıl her yer İran sanatının hakimiyet alanıydı. Hafız ve Sa’dî olmaya elbette herkesin gücü yetmez, fakat eğer İran devleti kadim kültürünü korursa amacına ulaşır.”¹⁰⁸

100 Seyyid Muhammed ‘Ali Cemalzâde, *Yekî Bud Yekî Nebud (Tehrân: Kânun-i Me’rifet, 1343 ş./1965)*, 10-12.

101 Cemalzâde, *Yekî Bud Yekî Nebud*, 3-6.

102 Cemalzâde, *Yekî Bud Yekî Nebud*, 6-7.

103 Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması, Çev. İskender Savaşır (İstanbul: Metis Yayınları, 1995)*, 59-60.

104 Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk, çev. Büşra Ersanlı Behar - Günay Göksü Özdoğan (İstanbul: İnsan Yayınları, 1992)*, 105-109, 205.

105 “Târîhî ez Ferhengistan-i İrân”, *Nâme-i Ferhengistan*, 1/1 (Ferverdîn u Ordibeheşt 1322 ş./Nisan-Mayıs 1943), 16, 19.

106 Muhammed ‘Ali Furuğî, “Eğelliyetha-i Kişverha”, *Yeğma*, 3/7(29) (Mehr 1329 ş./1950), 264-267.

107 Furuğî, “Eğelliyetha-i Kişverha”, 265-266.

108 Furuğî, “Eğelliyetha-i Kişverha”, 266-267.

Furuğî'nin bu raporu *Kaimmeķam*'dan *Āhundzāde*'ye ve oradan *Cemalzāde*'ye dek uzanan ulusçuluk serüveninde "İranlılığın" ve dayandığı "Farslık" sütununun, klasik Farsça edebiyatın domine ettiği kültürel alan içinden yükseldiğine dair bir resmî belge niteliğindedir. Furuğî'nin modern "İranlı/Fars" kimliğine attığı üstün "maya", 19. yüzyıldan itibaren "Bâzgeşt" akımıyla zemini oluşan, ilk çerçevesini Oryalist kaynaklara referansla *Āhundzāde*'nin çizdiği ve Meşrutiyet kalemlerince "kamusal alan"a taşınan "Pers medeniyeti" konseptinin bir çıktısıdır.

Sonuç

İran ulusçuluğunun ana kaynağı "Fars dili" ve klasik Farsça edebiyatıdır. Bu dil ve edebiyat önceleri geniş bir coğrafyanın geleneksel toplumunda okumuşlar zümresinin temsiliyetindeki üst-kültür aracıydı. 19. yüzyıldan itibaren bu geleneksel üst-kültür alanı giderek parçalandı. İran artık kültürel ve dilsel bir varlık değil teritoryal bir devlet olarak algılanıyor, Farsça yazan şairler "İranlı" olanlar ve olmayanlar şeklinde ayrılıyorlardı. Buradan yeni-klasik Farsça şiir akımı doğdu. Artık İran dışında geliştirilmiş, Arapçanın etkisindeki Farsça şiir üslupları reddediliyor, bunun yerine "sade Farsça" ile yazılmış, "İran"ın gerçek temsilcileri oldukları düşünülen çok daha eski eserler taklit ediliyordu. Bunlar Hafız, Sa'dî, Firdevsî gibi kalemlerin eserleriydi. Bu kalemler, hakimiyet sınırları "İran" olarak belirlenmiş yeni üst-kültürü temsil ediyorlardı. Bu yeni poetik kavrayış aynı zamanda Arap ve Arapçanın "öteki" çerçevesine alındığı uluslaşma öncesi karşıtlık zemini demektir.

Avrupa ile karşılaşan ilk İran aydınları modern kimlik arayışlarında bu yeni karşıtlık zemininden yararlandılar. "Avrupa medeniyeti"ne yaklaşmak için "Vahşi Arap kültürü" ve onun dili Arapçaya mesafe alarak, Oryalist kaynaklarda "Voltaire" unvanı almış Hafız ve Firdevsilerin metinleri üzerinden "Pers medeniyeti"yle aralarında bir süreklilik bağı kurguladılar. Bu aydınlar aynı zamanda klasik edebiyatı aşır modern edebiyata yer açmak istiyorlardı. Fakat "gerçek tarih"lerini ve "modern şahsiyet"lerini klasik kanon üzerine bina ettikleri için klasiği terk etmek yerine onu yeniden ürettiler. Böylece geçmişi modernleştirmek hem İran ulusçuluğunun hem onun ürünü olan ulusal edebiyatın ana karakteri oldu. Artık "İran klasikleri" ve onun gölgesindeki modern "İran edebiyatı" bir "İranlılık/Farslık" hikayesi demektir. Bu edebiyatların "okur-yoldaşları" olmak "Fars"lığın nitelikleri tarafından belirlenen "İranlı" kimliği altında birleşmek demektir.

İran aydını bu ulusçuluk serüveninde Osmanlı'nın kurumsal ve entelektüel örgütlenme deneyiminden faydalandı. Onun Batılılaşma ve "Türkleşme" metotlarını izledi. Zira İran o güne dek ne ulusal kopuşlara yol açacak ne birlik politikaları dayatacak modern devlet ve toplum aygıtlarına sahipti. Bununla birlikte İran ulusçusunun Osmanlı-Türk ulusçusuna nazaran "avantajı", sıkıca sarıldığı yazılı poetik kültür alanıydı. Bu nedenle modern "Farslık" siyasal olarak açıkça dayatılmadan, anayasada "İranlılık" içerisine gizlenerek, hegemonyasını edebi ve kültürel alan içerisinde kurdu. Resmi dil politikaları İran'da ulus-devlet ilan edildikten sonra oluşmaya başladı ancak dil kurumu Ferhengistan kayda değer bir faaliyet yürütmeyip on yıllarca âtil durumda kaldı. Zira hem kurumsal kırılma devam ediyor hem İran ulusçusu asıl gücünü ulus-devlet örgütlenmesinden değil cebindeki *Gülistân*'dan alıyordu.

Kaynakça

- Âhundzâde, Mîrzâ Feth'ali. "Elifba-i Cedid Berayi Tehrîrât-i Elsine-i İslamiye ki İbareti ez 'Erebî u Fârsî u Torkî est", *Elifbâ-i Cedid u Mektubât*, ed. Hâmid Mehmedzâde, 3-54. Tebriz: Neşr-i İhya-i Tebriz, 1357 ş./1978.
- Âhundzâde, Mîrzâ Feth'ali. "Sevad-i Kritika der Moqabil-i 'Aqide-i Su'avi Efendi", *Elifbâ-i Cedid u Mektubât*, ed. Hâmid Mehmedzâde, 124-136. Tebriz: Neşr-i İhya-i Tebriz, 1357 ş./1978.
- Âhundzâde, Mîrzâ Feth'ali. "Mosvedde-i Kağez-i Diger be Mîrzâ Yusuf Han ba Nomre-i 13", *Elifbâ-i Cedid u Mektubât*, ed. Hâmid Mehmedzâde, 121-123. Tebriz: Neşr-i İhya-i Tebriz, 1357 ş./1978.
- Axundzadê, Mirzê Fəteli. "Melkum Xana Yazılmış Mektubun Surəti, 1868", *Esərləri*, ed. Həmid Məmmədşadə, 3/88. Bakı: Şərq-Qərb, 2005.
- Axundzadê, Mirzê Fəteli. "Ərəbcə, Farsca və Türkcədən İbarət Olan İslam Dillərinin Yazısı Üçün Yeni Əlifba, Oktyabr 1857", *Esərləri*, ed. Həmid Məmmədşadə, 3/15-19, Bakı: Şərq-Qərb, 2005.
- Axundzadê, Mirzê Fəteli. "Aldanmış Kəvakib", *Esərləri*, ed. Nadir Məmmədov, 1/189-212. Bakı: Şərq-Qərb, 2005.
- Axundzadê, Mirzê Fəteli. "Əziz Qardaşım Münif Əfəndi, 1870-Tiflis", *Esərləri*, ed. Həmid Məmmədşadə, 3/97, Bakı: Şərq-Qərb, 2005.
- Axundzadê, Mirzê Fəteli. "Hindistan Şahzadəsi Kəmalüddövlənin Öz Dostu İran Şahzadəsi Cəlalüddövləyə Farsi Dilində Yazdığı Üç Məktubun və Cəlalüddövlənin Ona Göndərdiyi Cavabın Türki Dilində Tərcüməsidir", *Esərləri*, ed. Həmid Məmmədşadə, 2/17-121, 20-22. Bakı: Şərq-Qərb, 2005.
- Axundzadê, Mirzê Fəteli. "Kolonel Mirzê Fəteli Axundzadê'nin Özü Tərəfindən Yazılmış Bioqrafiası, Yəni Tərcüməyi-Halı", *Esərləri*, ed. Həmid Məmmədşadə, 3/215-220. Bakı: Şərq-Qərb, 2005.
- Anderson, Benedict. *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis Yayınları, 1995.
- Äryenpur, Yehyâ. *Ez Şebâ ta Nîmâ: Târîh-i 150 Sâl-i Edeb-i Fârsî*, 1, Tehrân: İntişârât-i Zevvâr-Sazmân-i İntişârât-i İ'lmî ve Ferhengî, 1387 ş./2008.
- Äryenpur, Yehyâ. *Ez Şebâ ta Nîmâ: Târîh-i 150 Sâl-i Edeb-i Fârsî, Âzâdî-Teceddud*, 2, Tehrân: İntişârât-i Zevvâr, 5. Basım, 1372 ş./1993.
- Asgerzade, Lütviyye. "Nazire Şiire Yazılan Nazireler: Alfred de Musset 'Rappelle-Toi', Ekrem Rezaizade ve Azerbaycan Şiiri", *1. Uluslararası Türkoloji Kongresi: "Araştırmalar ve Yönelimler"*, ed. Selçuk Atay, 59, Karabük: 16-18 Mayıs 2022.
- Ashraf, Ahmad. "Historical Obstacles to The development of a Bourgeoisie in Iran," *Iranian Studies*, 2/2-3, (1969), 54-79.
- Blunt, Wilfrid Scawen. *Secret History of the English Occupation of Egypt: Being a Personal Narrative of Events*, New York: Alfred A. Knopf, 1922.
- Buşehri, Mehdi. "Sabir'in Dehşoda'ya Etkisi", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 1/2 (Mayıs 2014), 1-13. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/atdd/issue/28227/299711>
- Cemalzâde, Seyyid Muhammed 'Ali. "Fârsî Şeker est", *Kâve*, 1/2 (5 Şehrîver 1290 Yezdgerdî/Görre-i Cemadi'l-evvelî 1339 k/11 Januye 1921), 8-11.
- Cemalzâde, Seyyid Muhammed 'Ali. *Yekî Bud Yekî Nebud*, Tehrân: Kânun-i Me'rifet, 1343 ş./1965.
- "Cem'iyet-i İ'lmîyye-i Osmaniye Nizamnamesidir", Mecmu'a-yi Fünun, 1/1 (İstanbul: Ceridehane, Muharrem 1279 k./Temmuz 1862), 2-10.
- Cevâdî, Huseyn. "Nigâhî-i Tatbîkî be Şi'r-i 'Ey Morg-i Seher'-i Dehşodâ u 'Be Yâd Âr'-i Alfred de Musset," *Edebiyât-i Tatbîkî*, 1/1 (Behar 1389 ş./2010), 106-117.
- Dehşodâ. "Çerend Perend", *Sur-i İsrâfil*, 1/16 (7 Şevval 1325 k./13 Kasım 1907), 7-8.
- [Dehşodâ, 'Ali Ekber]. "Yâ Merg bâ Şeref yâ Zindegî bâ İftihâr", *Sur-i İsrâfil*, 1/18 (21 Şevval 1325 k./27 Kasım 1907), 3-4.
- [Dehşodâ, 'Ali Ekber]. "Tevzîh u İzahâtî-ki tâ Kenun der İrân be Heyâl-i Ân Neyoftend!", *Sur-i İsrâfil*, 1/20 (11 Zilhicce 1325 k./15 Ocak 1908), 3.
- Dehşodâ, 'Ali Ekber. "Vaşiyetnâme-i Dust-i Yegâne'-i Men, Hediye-i Berâder-i Bîvefâ be Pişgâh-i Ân Ruhu'l-Kuds u 'Alî", *Sur-i İsrâfil/Soure Esfaril*, 2/3 (Yverdon-Suisse:15 Şeferü'l-Muzaffer 1327 k./8 Mart 1909), 4.
- Dehşodâ. "Ez Teref-i İdâre", *Sur-i İsrâfil/Soure Esfaril*, 1/1 (Yverdon-Suisse: Görre-i Muharremü'l-heram 1327 k./23 Ocak 1909) 1.
- Dehov. "Çerend Perend", *Sur-i İsrâfil*, 1/14 (10 Ş'aban 1325 k./19 Eylül 1907), 7-8.
- Dehov. "Çerend Perend: Ruesâ u Millet", *Sur-i İsrâfil*, 1/24 (24 Muharrem 1326 k./27 Şubat 1908), 6.
- De Musset, Alfred. "Rappelle-Toi", *Poésies Nouvelles: 1836-1852*, 218-219. Paris: Charpentier, Libraire-Éditeur, 1852.
- Ehşevân Salis, Mehdi. "Fuşulî-i Perâkende der bare-i İnkî Nîmâ Merdî bûd Merdistân", *Endîşe u Honer*, 9 (Ferverdîn 1339 ş./1960), 652-674.
- Enginün, İnci. "Edebiyat Söyleşileri, 42. Bölüm, TRT 2", Erişim 20 Eylül 2023. https://youtu.be/_9djV19dNf4?si=AEEobZJKVVEwzny1
- Furuğî, Muhammed 'Ali Zekai'l-Mulk. "İrân der 1919", *Mekâlât-i Furuğî*, 1/74-79. Tehrân: İntişârât-i Tus, 3. Basım, 1387 ş./2008.
- Furuğî, Muhammed 'Ali. "Ekelliyetha-i Kişverha", *Yegma*, 3/7(29) (Mehr 1329 ş./1950), 264-267.
- Gellner, Ernest. *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. Büşra Ersanlı Behar - Günay Göksü Özdoğan, İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.

- Goethe, Johann Wolfgang. *Gespräche: Mit Sulpiz Boisserée*, 1815.
- Habermas, Jürgen. *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora-Mithat Sancar, İstanbul: İletişim Yayınları, 15. Basım, 2018.
- Haşim, Hüseyin. “Recaizâde Mahmud Ekrem ve Azerbaycan Edebiyatı”, *Bilge*, 8/30 (Güz 2001), 17-21.
- İkbâlî, İbrahîm - Resulzâde, Hüseyn. “Beresî-i ‘Enasır-i Şahar-i Gezelha-i Siyasî-İctima’î der Eş‘ar-i Huşeng İbtihac u Şefî‘î Kedkenî”, *Mecelle-i Târîh-i Edebîyât*, 61/3 (Tâbistan 1388 ş./2009), 26-44.
- [İmzasız]. “Mujde”, *Sur-i İsrâfil*, 1/5 (15 Cemâdiyü'l-evvel 1325 k/27 Haziran 1907), 8.; “Beşâret”, *Sur-i İsrâfil*, 1/12 (22 Receb 1325 k./19 Eylül 1907), 8.
- [İmzasız]. “Yuridune en yutfiu’ nurâllâhi bi efvâhi-him ve ye‘ba Allâhu illâ en yutimme nure-hu”, *Sur-i İsrâfil*, 1/14 (10 Ş‘aban 1325 k./19 Eylül 1907), 1-5.
- [İmzasız]. “Terakkî-i Zebân-i Fârsî der Yek KERN! Fârsî-i ‘Ahd-i Hâci Mîrzâ Ākâsî / Fârsî-i ‘Han-i Vâlîde’ der ‘Ahd-i Parlemanî!”, *Kâve*, 3 (38)/5 (Berlin: 13 Âbân Mâh-i Kadîm 1289 Yezdgerdî/Ġorre-i Receb 1338 k./ 21 Mart 1920), 3-5.
- [İmzasız]. “Terakkî-i Zebân-i Fârsî: Şî‘r-i Fârsî / Edebiyât-i Han Vâlîde”, *Kâve*, 4-5 (39-40)/5 (7 Dey 1289 Yezdgerdî / Ġorre-i Remezan 1338 k./21 Mey 1920), 3-4.
- [İmzasız]. “Mehek-i Zai‘ke: Şî‘r-i Feşîh/Şî‘r-i Kerbelâyî”, *Kâve*, 7 (47)/5 (7 İsfend 1279 Yezdgerdî/Ġorre-i Zi‘l-k‘ade 1338 k/18 Juiye 1920), 4.
- [İmzasız]. “Çehar Dovre-i Zebân-i Farsî”, *Kâve*, 7 (47)/5 (Berlin: 7 İsfend 1279 Yezdgerdî/Ġorre-i Zi‘l-k‘ade 1338 k/18 Juiye 1920), 5-8.
- [İmzasız]. “Me‘hez-i Fârsî-i Feşîh u ‘Fârsî-i Han-i Vâlîde’”, *Kavê*, 12 (47)/5 (Berlin: 6 Mordâd Mâh-i Kadîm 1290 Yezdgerdî/Ġorre-i Rebi‘ü'l-sânî 1339 k./13 Desambr 1920), 3-5.
- [İmzasız]. “Târîhî ez Ferhengistan-i İrân”, *Nâme-i Ferhengistan*, 1/1 (Ferverdîn u Ordibehest 1322 ş./Nisan-Mayıs 1943), 6-19.
- Karimi-Hakkak, Ahmad. *Recasting Persian Poetry: Scenarios of Poetic Modernity in Iran*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1995.
- Kâve*, 1/1 (Berlin: 10 Şehriver 1285 Yezdgerdî/18 Rebi‘u‘l-evvel 1334 k/24 Januy 1916), 1.
- Kemal, Namık. “Hüdâ Kadirdir, Eyler Seng-i Harâdan Gevher Peydâ”, *Hürriyet*, 54 (Londra: 25 Rebiülevvel 1286/5 Juillet 1869), 2-3.
- Kemal, Namık. “İslah-ı hurûf meselesi hakkında bundan on altı sene mukaddem Melkum Han’a cevaben Kemal Bey’in Londra’da yazmış olduğu mütalaanâmedir”, *Mecmua-i Ebuzyyâ*, 43 (İstanbul: 1302/1885), 1356-1375.
- Keyyim, ‘Abdu‘l-nebî. “Derbare-i Vâje-i Tâzî”, *Âyîne‘i Pejuheş*, 33/1 (Ferverdin-Ordibehest, 1401 ş./Nisan 2022), 95-120.
- Kılıç, Hatice. *İran’ın Modernleşme Sürecinde Osmanlı Devleti’nin Rolü: 1848-1923*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Lartichaux, Jean-Yves. “Linguistic Politics During the French Revolution”, Çev. Paul Mankin, *Diogenes*, 25/97 (1977), 65-84.
- Lewis, Franklin. “Golestân-e Sa‘dî”, *Encyclopaedia Iranica*, Erişim 20 Ekim 2021. <https://iranicaonline.org/articles/golestan-e-sadi>
- Mahmut Ekrem, Recaizâde. “Fünun ve Edebiyat: Yâd Et”, *Mizân*, 22 (İstanbul, 21 Cemâzi‘l-âhîr 1304 k./17 Mart 1887), 189.
- Mahmud Ekrem, Recaizâde. “Araba Sevdası”, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi IV*, ed. Mehmet Kaplan-İnci Enginün-Birol Emil-Zeynep Ker- man, 102-148. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2. Basım, 1997.
- Melkum Han, Mîrzâ. “Kitabçe-i Geybî ya Defter-i Tenzîmat”, *Mecmu‘e-i Âsâr-i Mîrzâ Melkum Han*, Ed. Muhammed Muhiţ Tebâtebayî, 1-52. Tehrân: İntişârât-i ‘İlmî, 1327 ş./1948.
- Melkum Han, “Cem‘î-i Kesîr ez Helk-i İrân...” *Kanun*, 1 (London: Ġorre-i Receb 1307 k./20 February 1890), 1.
- [Melkum Han], “Rebiü‘l-ahir 4 Tarihiyle Zâtî Dirâyet ve Hamiyyetle Maruf Bir Fazıl-ı Maarif Simat Tarafından Matbaamıza Şu Farsî‘ül-ibare Lütufnâme Varid Olmuştur”, *Hürriyet*, 59 (Londra: 1286/1869), 7-8.
- Melkum Han, “Seyyahî Güyed”, *Kolliyât-i Melkum*, Ed. Hâşîm Rabi‘zâde, 187-212. Tebriz: 1325 ş./1908.
- Münif Paşa. “İslah-ı Resm-i Hatta Dair Bazı Tesvirat”, *Mecmu‘a-i Fünun*, 14 (Seer 1280 k./1863), 69-77.
- Nigâr, “Tahtâtür Et”, *Efsus Nâzimesi*, 37-39. İstanbul: Kerabet ve Keşbar Matbaası, 1304 k./1889.
- Ostadi, Kazım. “Melkum Han u Hutut-i Âdemiyet”, *Peyâm-i Behâristan*, 4/15 (Behar 1391 ş./2013), 592-612.
- Öksüz, Yusuf Ziya. *Türkçenin Sadeleşme Tarihi: Genç Kalemler ve Yeni Lisan Hareketi*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Özgü, Melahat. “Goethe ve Hafız”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/4, (1952), 102.
- Pârsinejâd, İrec. “Mîrzâ Melkum Hân: Montekid-i Edebî”, *İrânâme*, 10/2 (Behâr 1371 ş./1992), 225-250.
- Sabir, Mîrzâ Ələkber. “Tərpənmə, amandır, bala, qəflətdən ayılma!”, *Hophopnamə*, 1/53. Bakı: Şərq-Qərb, 2004.
- [Sabir, Mîrzâ Ələkber]. “Recâ‘izâde Mahmud Ekrem Beyefendi Hazretlerinin “Yâd Et” unvanlı Eş‘arına Nazîre”, *Molla Nasreddîn*, 31 (Tiflis, 24 Recebü‘l-müreceb 1325 k./20 Ağustos 1907) 3.
- Sedrîniyâ, Bâkır. “Te‘sir-i Edebiyât-i Nugerâ-i Tork ber Tehevvöl-i Şî‘r-i Fârsî-i ‘Aşr-i Meşrute”, *Mutale‘at-i Âsyâ-i Şegir (Vijenâme-i Nâme-i Ferhengistân)*, 2 (Payız u Zemistan 1395 ş./2016), 29-46.

Sur-i İsrâfîl, 1/1 (Tehrân: 7 Rebî'ü'l-âhîr 1325 k./30 Mayıs 1907), 1.

Sîrcânî, 'Alî-Akbar Sa'îd. "Constitutional Revolution/The Press", *Encyclopaedia Iranica*. Erişim 20 Mayıs 2022, <https://www.iranicaonline.org/articles/constitutional-revolution-vi>

Suavi, Ali. "Hattımız Islahı", *Muḥbir/The Mukhbir*, 2/47 (Londra: 13 Cemâziyelevvel 1284/1868), 1.

Suavi, Ali. "Lisan ve Hatt-ı Türki", *Ulûm*, 3-4 (Paris: 1286/1869), 115-134, 214-228.

Takî Behâr, Muḥammed. "Bâzgeşt-i Edebî", *Behâr ve Edeb-i Fârsî: Mecmu'e-i Yeksed Mekale ez Melikü'l-Şu'era Behâr*, ed. Muḥammed Gulbîn, (Tehrân: İntişarât-i Franklin, 1976), 1/43-66.

Tanpınar, Ahmet Hamdi. "Millî Bir Edebiyata Doğru", *Edebiyat Üzerine Makaleler*; haz. Zeynep Kerman, 85-93. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1977.

Tansel, Fevziye Abdullah. "Arap Harflerinin Islahı ve Değiştirilmesi Hakkında İlk Teşebbüsler ve Neticeleri, 1862-1884", *Belleten*, 17/66 (1953), 224-249.

Yuşic, Nîmâ. "Erziş-i Ehsasât", *Mecelle-i Musîkî*, 3 (Ḥordad 1319 ş./1940), 7-12.

Extended Abstract

This paper argues that Iranian nationalism emerged “culturally” within the linguistic and literary universe and analyses the discourse through which the early nationalists constructed a modern “Iranian/Persian” identity in this universe by their relations with the Ottomans. The main sources are the nationalists’ own texts. In this respect, the paper, which is a discourse analysis of primary texts, aims to contribute to the field as one of the first studies to examine nation-building in Iran from a micro perspective.

The study analyses four historical phases in Iran from the 19th to the first quarter of the 20th century. Firstly, the cultural atmosphere in Iran at the beginning of the 19th century is described, in which Persian and classical Persian poetry were redefined with a modern understanding. The formation of this atmosphere was influenced by the first encounter with Europe. In this century, European Orientalists, in their search for a modern identity, explored the “Orient.” discovering names such as Ḥāfīz, Sa’ dī, and Firdawsī and subjecting them to a modern reading. At the same time, in the field of history, they drew a framework of “pre-Islamic Persian civilisation” and constructed a link of continuity between “Iranians” and this “civilisation.” From the beginning of this century, Iranian poets criticised the classical Persian poetic tradition, which they described as “incomprehensible” and influenced by Arabic, and began to imitate the “plain” works of Ḥāfīz, Sa’ dī and Firdawsī. This was the pre-national cultural backdrop against which Arabic and Arabism were framed as “other.”

These imitative poets were flanked by the first Iranian intellectuals who advocated a European modernisation. Secondly, the study analyses the activities of these intellectuals. These 19th-century intellectuals wanted to follow European “civilisation” and educate the “Iranian society”, which they understood as “Oriental”, but first of all they needed a readership. They sought the reason for the lack of literacy in the difficulty of learning Persian mixed with Arabic. Although these intellectuals embraced Ḥāfīz, Sa’ dī, and especially Firdawsī, they found the neo-classical movement in which they were imitated meaningless and, moreover, saw the classical canon as an obstacle to a Europeanised literature. Thus, as a way of “enlightening” society, scholars such as Mīrzā Fath-ali Ākundzāda and Mīrzā Malkom Khan produced texts written in “plain” language that referenced European theatre and the European concept of “law.” In order to popularise literacy they decided to change the Arabic alphabet. However, in pre-national Iran, where the need for a “language policy” that would include a change of alphabet had not yet arisen, this effort had no equivalent at the institutional and intellectual organisation level. Thus, they inevitably entered into a relationship with the Ottoman Empire, the intellectual centre of the “Orient”, where national ruptures gave rise to a heated debate on language policy. But the modernisation efforts of the 19th century Mīrzās proved fruitless. Explaining this by traditional Islamic resistance, they clung to the pre-Islamic narrative of “Persian civilisation” and wrote the first founding texts of Iranian nationalism.

Thirdly, the study focuses on the Constitutional era at the beginning of the 20th century. In this period, a mass of literate people, that is, a public opinion”, began to form around the opinion newspapers that emerged from the demand for Constitutionalism in Iran. The intellectuals of this period did not put the alphabet struggle on the agenda as much as the Mīrzās. Instead, they declared war on the language of the traditional literate elite and the neo-classical poetry movement. However, in order to transcend the classical, they again made use of the discourse patterns of the classics. Thus, they placed the narrative of “Persian civilisation” within classical tropes. In other words, they constructed modern poetry with the language of Ḥāfīz, Sa’ dī, and Firdawsī. In these renewal activities, they looked at European, Caucasian and Ottoman literature which had already turned its face from Divan poetry to modern European literature. This process resulted in the incorporation of many words from European and Ottoman languages into Persian texts. This study analyses this Constitutionalist process through texts published in *Sur-e Esrāfil* (1907-1909), one of the most influential newspapers of the period.

The fourth and final phase of the study analyses the years 1919-1920, the eve of the establishment of the Iranian nation-state. By these years, Iranian nationalists had established the ultimate discourse of the “other”, rejecting the Ottoman, European and Caucasian influence on Persian and Persian literature. They criticised the “incomprehensible” language of the Constitutionalist Iranian writers and poets. Thus, they called for a modern genre of stories and novels written in “folk language” that would ensure “national unity.” In this phase of the study, the series of articles criticising the Euro-Ottoman influence published in *Kāve*, one of the most important magazines of the period, and the first modern short story published therein are examined. The concluding chapter offers a final view on the main source and unique character of Iranian nationalism as it differed from Ottoman-Turkish nationalism.

The aim of the study is not to determine the Ottoman influence on Iran, nor is it to analyse Iranian-Ottoman literary-cultural relations. The main aim is to subject Iranian nationalism to a new reading from a micro perspective through

the effects of modern encounters with the Ottoman Empire. However, analysing the Orientalist terminology on Iran is also beyond the scope of this study. What is done here is to look at how an archaic imaginary and terminology accepted by Iranian nationalists is handled in the founding texts. The term “language” used in the title refers to a general framework common to Iranian and Ottoman nationalist histories. The scope of this framework chronologically includes the questioning of classical literature, the debate on simplifying the language and changing the alphabet, the “language of the Constitutional era” and the emergence of the first modern texts from the debate on that language. The study analyses the reflexes of Iranian intellectuals within this “language framework.”

HZ. PEYGAMBER'İN BEŞERİLİĞİ VE YARGI TASARRUFLARI BAĞLAMINDA “BEN DE SİZİN GİBİ BİR BEŞERİM...” RİVAYETİNİN TENKİT VE TAHLİLİ

İbrahim SAĞLAM

Ahi Evran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı
ibrahim.saglam@ahievran.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-8706-7181>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 23/08/2024

Accepted / Kabul Tarihi: 10/12/2024

DOI: 10.26791/sarkiat.1521124

Hz. Peygamber'in Beşeriliği ve Yargı Tasarrufları Bağlamında "Ben De Sizin Gibi Bir Beşerim..." Rivayetinin Tenkit ve Tahlili

Öz

Allah, beşer cinsinden peygamberler seçmekle, ilâhî âlem ile beşerî bilgi arasında eşsiz bir iletişim alanı tesis etmiştir. Fakat bu iletişimin mahiyet, sınır ve süresi konusunda öteden beri farklı görüşler ortaya konmuştur. Hz. Peygamber'in beşer ve risâlet vasıflarından sonra diğer bir vasfı da hâkimliktir. Hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'in yargıyla ilgili tasarruflarında; beşer olduğuna ve ispat vasıtalarına dayalı karar verdiğine, diğer taraftan hakkında hüküm konulmayan meselelerde de vahiy beklediğine dair rivayetler bulunmaktadır. Bu konuda "Ben de sizin gibi bir beşerim. Sizler bana davalarınızı getiriyorsunuz..." diye başlayan rivayet dikkat çekmektedir. Araştırmada söz konusu rivayet sened ve metin açısından tahlil edilmiş, Hz. Peygamber'in yargılama konusundaki tasarrufları ile beşer olma vasfı arasındaki ilişki, muhaddisler penceresinden değişik yönleriyle ve tümevarım yöntemi kullanılarak incelenmiştir. Çalışmada; hadisin bazı varyantların sahih veya hasen bazılarının ise zayıf olduğu, konunun daha ziyade hukuk ve ahlâk temelinde ele alındığı, Allah Resûlü'nün (s.a.v.) yürüttüğü davaların, hem vahiy hem de ichtihadın işler olduğu davalar ile sadece ichtihadın işler olduğu davalar şeklinde iki kısma ayrılabilceği, söz konusu hadisin sadece ichtihada dayalı davalarla ilgili olduğu, Hz. Peygamber'in, bu tür davalarda zâhire ve kendi kanaatine göre hükmettiği, vahiyle desteklenmediği müddetçe bilgi kaynakları ve araştırma imkânları konusunda diğer insanlarla arasında bir fark bulunmadığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hz. Peygamber, Beşer, Yargı, Tenkit

Criticism And Analysis of The Narration "I Am A Human Being Like You..." in The Context of The Prophet Muḥammad's Humanity And Judicial Disposi

Abstract

By choosing human prophets, Allah has established a unique communication area between divine knowledge and human knowledge. However, different opinions have been put forward about the nature, limits, and duration of this communication. Another quality of Prophet Muḥammad, after his human and prophetic qualities, is the quality of being a judge. He made decisions in various cases submitted to him due to his qualifications as a judge. In the basic ḥadīth sources, in the Prophet Muḥammad's dispositions regarding judiciary; there are transmissions that he is human and makes decisions based on evidence at the same time he awaits waḥy on issues on which there is no ruling. In this regard, the transmissions that begin with the words of the Prophet Muḥammad, especially "I am a human being like you, you bring your da'wās to me..." are important. In this research was analysed in concepts of isnād and matn, and the relationship between the Prophet Muḥammad's judgment dispositions and his quality of being human will be examined with the inductive method from the point of view of muḥaddīths. In the study also came to the following conclusions; some of the variants of the ḥadīth are ṣaḥīḥ, while others are ḥasan and ḍa'īf, the issue is mostly addressed on the basis of law and morality, the court da'wās conducted by the Prophet Muḥammad can be divided into two parts: da'wās in which both revelation and idjtiḥād are together, and da'wās in which only idjtiḥād exists, the ḥadīth in question is related to the da'wās in which idjtiḥād exists, the Prophet Muḥammad judges according to the available evidence and his own opinion, as long as not supported by the waḥy, the Prophet Muḥammad is no difference between him and other people in terms of information sources and research.

Keywords: Ḥadīth, the Prophet Muḥammad, Human, Judgment, Criticism

GİRİŞ

Beşer; erkek, kadın, tek veya topluluk olarak insanı tanımlayan bir terimdir.¹ Kur'an'da insan kavramı genellikle insanın hem bedenî hem de rûhî yönü için² beşer ise daha çok ontolojik yönü için kullanılmaktadır.³ Beşer olma vasfı, gönderilen elçilerin bir özelliği,⁴ peygamber seçme yetkisine sahip Yüce Allah'ın tercihidir.⁵ Hadislerde beşer kavramı Hz. Peygamber'in beşer olması bağlamında, unutmama ve yanılma,⁶ söz, karar ve ictihadlarında hata etme,⁷ insanların beden ve ruhen hissettiği şeyleri hissetme şeklinde kullanılmaktadır.⁸

Kur'an'da; Allah Resûlü'nden (s.a.v.) adaletle hükmetmesi,⁹ mü'minlerden de onun verdiği kararları içlerinde bir sıkıntı duymadan kabul edip,¹⁰ itaat etmeleri istenmektedir.¹¹ Hadislerde Hz. Peygamber'in yargılama konusunda; şahit ve delil gibi ispat vasıtalarına başvurduğu, davalının yeminine itibar ettiği bildirilmektedir.¹² Hz. Peygamber'in "Ben de sizin gibi bir beşerim. Sizler bana davalarınızı getiriyorsunuz. Belki biriniz diğerine göre delilini daha güzel sunar, ben de sunulan delile göre onun lehine hükmederim. Kime kardeşinin hakkını verdimse, ondan bir şey almasın. Zira ona kıyamette getireceği ateşten bir parça vermişimdir."¹³ sözü, onun beşer yönüne vurgu yapması bakımından önemlidir. Hadiste Hz. Peygamber kazâi meseleleri karara bağlarken davanın dinî, ahlâkî, hukukî vb. yönlerini göz önüne aldığı, dürüstlük ile helâlin, aldatma ile haramın özde aynı şeyin iki yüzü olduğunu haber verdiği görülmektedir. Diğer yandan hadis külliyyatı içinde Hz. Peygamber'in hakkında hüküm konulmayan meselelerde vahiy beklediğine, kendi reyyle hüküm vermediğine dair rivayetler yer almaktadır.¹⁴ O halde Hz. Peygamber'in yargı tasarruflarıyla ilgili söz konusu rivayetler çerçevesinde beşerî ve nebevî yönünün ortaya konulması önem arz etmektedir.

Hz. Peygamber'in beşer yönü, çeşitli eserlere konu olmuştur. Bu çalışmalarda bir beşer olarak Hz. Peygamber'in yargı tasarruflarına,¹⁵ onun beşerî ve nebevî bilgi kaynakları ve bunun kazâi konulara yansımalarına değinilmiştir.¹⁶ Hadis eserlerinde ise konunun daha ziyade Hz. Peygamber'in kazâi tasarrufları bağlamında ele alındığı, bazı şerhlerde kazâi kararların beşerî ve nebevî kaynakları konusuna değinildiği görülmektedir. Bu çalışmada ise "Ben ancak bir beşerim. Sizler davalarınızı getiriyorsunuz..." rivayeti merkeze alınarak Hz. Peygamber'in beşer oluşunun kazâi tasarrufları üzerindeki etkisine, verdiği kararların ahlâkî ve hukukî yönüne ve yine verilen hükmün hem zâhirde hem de bâtında geçerli olup olmadığına odaklanmıştır.

1 el-Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, nşr. Mehdî Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî (b.y.: Mektebetü'l-Hilâl, ts.), "Beşer", 6/259; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), "Beşer", 4/59; Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, nşr. Abdülkerim el-Azbâvî vd. (Kuveyt: Mektebetü Hükümetü Kuveyt, 2000), "Beşer", 10/183.

2 *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), et-Tîn 95/4, 5; el-Ahzâb 33/72; el-Âdiyât 100/6; el-İsrâ 17/11, 83; Yûnus 10/12, 21; Hûd 11/9; ez-Zuhruf 43/15; el-Enbiyâ 21/37; Âl-i İmrân 3/14.

3 Âl-i İmrân 3/47; el-Hicr 15/28, 33; Hûd 11/27; Meryem 19/20; el-Enbiyâ 21/34; el-Mü'minûn 23/33; el-Furkân 25/54; er-Rûm 30/20; Sâd 38/71. Değerlendirmeler için bk. H. Musa Bağcı, *Beşer Olarak Hz. Peygamber* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), 46-50.

4 el-Mâide 5/18, el-En'âm 6/91; Hûd 12/27; İbrâhim 14/10; el-İsrâ 17/94; el-Enbiyâ 21/3; el-Mü'minûn 23/24, 33, 34; eş-Şuarâ 26/154, 186; Yâsin 36/15.

5 İbrâhim 14/11; el-İsrâ 17/93; el-Kehf 18/110; Fussilet 41/6; eş-Şûrâ 42/51.

6 Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Şâhih*, nşr. Sâlih b. Abdulaziz (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000), "Salât", 31; Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-Şâhih*, nşr. Sâlih b. Abdulaziz (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000), "Mesâcid", 89, 93, 94; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as, *es-Sünen*, nşr. Sâlih b. Abdulaziz (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000), "Salât", 189.

7 Müslim, "Fezâil", 140.

8 Müslim, "Birr", 88, 89; "Fezâilu's-sahâbe", 36; 4/366; Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, nşr. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 1/114; İbn Ebû Şeybe Abdullah b. Muhammed, *Müsnedü İbn Ebû Şeybe*, nşr. Adil b. Yusuf, Ahmed Ferîd (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 2/203 (No: 688).

9 el-Mâide 5/42, 48, 49.

10 en-Nisâ 4/65.

11 en-Nûr 24/48-51.

12 Buhârî, "Enbiyâ", 18; Müslim, "İman", 223-224; "Hudûd", 8-11; "Akzîye", 1-3; Ebû Dâvûd, "Akzîye", 26; "Hudûd", 24; İbn Ebû Şeybe Abdullah b. Muhammed, *el-Muşannef fi'l-ehâdis ve'l-âşâr*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 6/7-16. Bu konuda ayrıca bk Muhammed b. Ferec İbnü't-Tallâ, *Akzîyetü Resûlillâh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1426).

13 Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Akzîye", 1; Buhârî, "Şehâdât", 27; Müslim, "Akzîye", 4.

14 Buhârî, "İ'tisâm", 7, 8, 9.

15 Bağcı, *Beşer Olarak Hz. Peygamber*, 377-439; Murat Şimşek, *İslâm Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları* (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 119-213, 288, 332.

16 Salih Karacabey, *Hz. Peygamber'de Nebevî ve Beşerî Bilgi* (İstanbul: Sır Yayıncılık, 2002).

1. Rivayetin Sened Tahlili

Hiz. Peygamber'in kazâî tasarruflarında beşer olduğuna vurgu yapan rivayetler; sahâbeden Ümmü Seleme (ö. 62/681), Ebû Hüreyre (ö. 58/678) ve İbn Ömer (ö. 73/693) ile tâbiünden Muhammed b. Ebî Dırâr'dan (ö. ?) nakledilmektedir. Tirmizî (ö. 279/892), Hiz. Aişe (ö. 58/678) varyantından bahsetse de kaynaklarda bulunamamıştır.¹⁷

1.1. Ümmü Seleme Varyantı

Ümmü Seleme varyantına ait tariklerin ufak lafız farklılıklarıyla aşağıdaki şekilde sınıflandırılması mümkündür:

a. Ümmü Seleme-Zeyneb-Urve-Hişâm Tariki

إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ. وَإِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، فَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ الْخَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ. فَأَقْصِي لَهُ عَلَى نَحْوِ مِمَّا أَسْمَعُ مِنْهُ. فَمَنْ قَصَبْتُ لَهُ بِشَيْءٍ مِنْ حَقِّ أُخِيهِ. فَلَا يَأْخُذْ مِنْهُ شَيْئًا. فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ

"Ben ancak bir beşerim. Sizler uyuşmazlıklarınızı çözmek üzere bana geliyorsunuz. Belki biriniz diğerine göre delilini daha güzel sunar, *ben de duyduğuma göre* hareket edip, onun lehine hüküm verebilirim. Bu durumda kime haksız yere kardeşinin hakkını vermişsem ondan bir şey almaya kalkmasın. Zira ona cehennem ateşinden bir parça vermişimdir."¹⁸

Hadisin tarikleri ve sıhhat durumu şu şekildedir:

i. Mâlik (ö. 179/795)-Buhârî (ö. 256/870) Tariki: Ümmü Seleme>Zeyneb bint Ebû Seleme (ö. 73/693)>Urve b. Zübeyr (ö. 94/713)¹⁹>Hişâm b. Urve (ö. 146/763)²⁰>Mâlik>Abdullah b. Mesleme el-Ka'nebî (ö. 221/836)>Buhârî. Bu tarikte cerhedilen bir râvî yoktur.

ii. İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849)-Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)-Müslim (ö. 261/875)-İbn Mâce (ö. 273/887)-Nesâî (ö. 303/915) Tariki: Ümmü Seleme>Zeyneb>Urve>Hişâm>Veki b. Cerrâh (ö. 197/818)²¹>İbn Ebû Şeybe/Ahmed b. Hanbel/İshâk b. İbrahim (ö. 237/852)>Nesâî. Bu tarikte cerhedilen bir râvî yoktur.

iii. Ahmed b. Hanbel-Müslim Tariki: Ümmü Seleme>Zeyneb>Urve>Hişâm>Ebû Muaviye Muhammed b. Hâzım (ö. 195/810) >Ahmed b. Hanbel/Yahyâ b. Yahyâ et-Temimî (ö. 226/840)>Müslim.

Bu tarikte Ebû Muaviye Muhammed b. Hâzım hakkında Ahmed b. Hanbel, "A'meş dışındaki aktarımlarımda vemh/ızdırab vardır, hıfzı iyi değildir" derken, İbn Hibbân (ö. 354/965) ona *Sikât*'ında yer vermekte, hakkında "Hâfiz, takvâ sahibidir. Fakat Mürcei'dendir." demektedir.²²

iv. Buhârî-Ebû Dâvûd (ö. 275/889) Tariki: Ümmü Seleme>Zeyneb>Urve>Hişâm>Süfyan es-Sevrî (ö. 161/716)²³>Muhammed b. Kesîr (ö. 223/837-838)>Buhârî/Ebû Dâvûd.

Bu tarikteki râvîlerden Muhammed b. Kesîr el-Abdî hakkında münekkitlerden Yahyâ b. Ma'in (ö. 233/848) "sikâ değil", Ebû Hâtım (ö. 277/890) "sadûk", İbn Kâni (ö. 351/962) "zayıf" diye cerh ederken, Ahmed b. Hanbel ve İbn Hibbân ise "sikâ" diye tezkiye etmektedirler.²⁴

17 Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Câmi'u't-Tirmizî*, nşr. Sâlih b. Abdulaziz (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000), "Ahkâm", 11. Mübârekpûrî, "Kimin tahric ettiğine bakılsın" demektedir. Bk. Muhammed Abdurrahman el-Mübârekpûrî, *Tuḥfetü'l-ahvezî bi-şerḥi Câmi'i't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 4/474. Vâilî ise söz konusu haberi, bir çocuğun nesebi ile ilgili Sa'd b. Ebû Vakkâs ile Abd b. Zem'a arasında gerçekleşen davayla ilişkilendirir. Bk. Muhammed Haydar el-Vâilî, *Nüzhetü'l-elbâb fi kavli't-Tirmizî ve fi'l-bâb* (Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzî, 2006), 4/1851, 2072. Eğer bu tahrir doğru ise Tirmizî'nin, söz konusu hadise değil de içerik yönüyle ona benzeyen başka bir hadise işaret ettiği söylenebilir.

18 Mâlik, *Muvatta'*, "Aşkziye", 1; İbn Ebû Şeybe, *Muşannef*, 4/541 (No. 22973); 6/11 (No. 29076); 7/321 (No. 36488); Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, nşr. Muhammed Saîd Besyûnî (Beyrut: y.y., 1985), 6/290 (No. 26534); 6/307 (No. 26660); Buhârî, "Şehâdât", 27; "Hıyel", 10; "Ahkâm", 20; Müslim, "Aşkziye", 4; İbn Mâce Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, nşr. Sâlih b. Abdulaziz (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000), "Ahkâm", 5; Ebû Dâvûd, "Aşkziye", 7; Tirmizî, "Ahkâm", 11; Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, nşr. Sâlih b. Abdulaziz (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000), "Âdâbu'l-kuzât", 13, 33.

19 İmam, âlimü'l-Medîne, fakih gibi vasıflarla anılır. Zehebî, *Siyer*, 4/221 vd.

20 Ebû Hâtım er-Râzî ve Yahyâ b. Ma'in gibi münekkitler "sikâ" olduğunu söylerler. Bk. Zehebî, *Siyer*, 6/35.

21 Yahyâ b. Ma'in ve Ahmed b. Hanbel gibi münekkitler hakkında övgüyle söz ederler. Bk. Zehebî, *Siyer*, 9/141.

22 İbn Hibbân Muhammed el-Büstî, *es-Sikât*, nşr. Şerefüddin Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Fiker, 1975), 7/441; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 25/123.

23 Münekkitler tarafından hakkında övgüyle söz edilir. Bak. Zehebî, *Siyer*, 7/230.

24 İbn Ebû Hâtım er-Râzî, *el-Cerḥ ve't-ta'dil* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-'Arabî, 1952), 8/70; Cemâlüddin Yûsuf b. Abdurrahmân el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, nşr. Beşşâr Avvâd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980-1992), 26/334; İbn Hibbân, *Sikât*, 9/77; Muham-

v. Tirmizî (ö. 279/892) Tariki: Ümmü Seleme>Zeyneb>Urve>Hişâm>Abde b. Süleyman (ö. 188/803-804)²⁵>Harun b. İshak (ö. 258/871-872)²⁶>Tirmizî. Bu tarikte cerhe uğrayan bir râvî yoktur.

vi. Nesâî Tariki: Ümmü Seleme>Zeyneb>Urve>Hişâm>Yahyâ b. Saïd el-Kattân (ö. 198/813)²⁷>Amr b. Ali (ö. 249/864)²⁸>Nesâî. Bu tarikte cerhe uğrayan bir râvî yoktur.

Bu tariklerin tamamı muttasıldır. İlgili varyant *Sahihayn* gibi en muteber kaynaklarda tahrir edilmiştir. Tarikler arasında sadece Muhammed b. Kesîr ve Ebû Muviye hakkında hem cerh hem de ta'dîl ifade eden değerlendirmeler vardır. Ancak tüm tarikler birlikte değerlendirildiğinde bu hadisin sened açısından sahih olduğu anlaşılmaktadır.

b. Ümmü Seleme-Zeyneb bint Ebû Seleme-Urve b. Zübeyr-İbn Şihâb-Ma'mer/Sâlih/Yûnus/Şuayb Tariki

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَمِعَ جَلْبَةَ خَصْمٍ يَبَابُ حُجْرَتِهِ. فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ. فَقَالَ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ. وَإِنَّهُ يَأْتِيَنِي الْخَصْمُ، فَلَعَلَّ بَعْضَهُمْ أَنْ يَكُونَ أَبْلَغَ مِنْ بَعْضٍ، فَأَحْسِبُ أَنَّهُ صَادِقٌ، فَأَقْضِي لَهُ. فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِحَقِّ مُسْلِمٍ، فَإِنَّمَا هِيَ قِطْعَةٌ مِنَ النَّارِ، فَلْيَحْمِلْهَا أَوْ يَذُرْهَا.

Resûlullah (s.a.v.) oda kapısının önünde tartışanların bağırışını duydu, onların yanına gitti ve şöyle dedi: "Ben ancak bir beşerim. Durum şu ki; insanlar bana uyuşmazlıklarını çözdürmeye gelmektedirler. Pek muhtemeldir ki bazısı bazısına göre meramını daha iyi anlatabilir. *Ben de onu doğru söylüyor zannedip buna (zannıma) göre hükmedebilirim.* Bu durumda kime (haksız yere) kardeşinin hakkını verdimse, o ancak ateşten bir parçadır. Ya onu alsın ya da terk etsin."²⁹

i. Ma'mer (ö. 153/770)-Abdürrezzâk (ö. 211/826-827)-Ahmed b. Hanbel- Müslim Tariki: Ümmü Seleme>Zeyneb>Urve>İbn Şihâb (ö. 124/742)³⁰>Ma'mer>Abdürrezzâk>Ahmed b. Hanbel/Abd b. Humeyd (ö. 249) >Müslim. Bu tarikte cerhe uğrayan bir râvî yoktur.

ii. Ahmed b. Hanbel Tariki: Ümmü Seleme>Zeyneb>Urve>İbn Şihâb> Sâlih b. Keysân (ö. 140/757)³¹> İbrahim b. Saïd (ö. 184/800)³²>Yakûb b. İbrahim b. Saïd (ö. 208/823-824)³³>Ahmed b. Hanbel/Amr b. Nâkîd (ö. 232/846-847)>Müslim. Bu tarikte cerhe uğrayan bir râvî yoktur.

iii. Buhârî Tariki: Ümmü Seleme>Zeyneb>Urve>İbn Şihâb>Sâlih b. Keysân>İbrahim b. Saïd>Abdullah b. Abdülaziz (ö. 220/835)³⁴>Buhârî. Bu tarikte cerhe uğrayan bir râvî yoktur.

iv. Buhârî Tariki: Ümmü Seleme>Zeyneb>Urve>İbn Şihâb>Şuayb b. Ebû Hamza (ö. 162/779)³⁵> Ebû'l-Yemân el-Hakem b. Nâfi' (ö. 222/837)³⁶>Buhârî.

v. Müslim Tariki: Ümmü Seleme>Zeyneb>Urve>İbn Şihâb>Yûnus b. Yezîd (ö. 159/775-776)³⁷>Abdullah b. Vehb (ö. 197/812-813)³⁸>Hermele b. Yakûb (ö. 243/858)> Müslim.

Bu tarikteki râvîlerden Hermele b. Yahyâ'yı Ebû Hâtim "lâ yuhteccü bih-hadisi delil olmaz" diye cerh etmektedir. İbn Hacer (ö. 852/1449), İbn Hibbân'ın *Sikât*'ında onun isminin geçtiği söylemektedir. Fakat eldeki İbn Hibbân nüshalarında onun ismine rastlanamamıştır. İbn Adî (ö. 365/976) "Çok araştırmalar yaptım, fakat zayıf olmayı gerektiren

med b. Ahmed ez-Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, nşr. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 10/383; İbn Hacer Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2014), 3/683.

25 Ebû Dâvûd ve diğerleri onu "sikâ" olarak görürler. Bk. Zehebî, *Siyer*, 8/511.

26 Nesâî ve diğerleri hakkında "sikâ" demişlerdir. Bk. Zehebî, *Siyer*, 12/127.

27 Münekkittler hakkında övgüyle söz ederler. Bk. Zehebî, *Siyer*, 9/175-178.

28 Nesâî "sikâ" derken, Ebû Hâtim "sadûk" demektedir. Bk. Zehebî, *Siyer*, 11/470, 471.

29 "Zannederim" lafzının "أَظُنُّ", "ezunnu" şeklinde geçtiği tarikler için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/308 (No. 26668, 26669); Müslim, "Aşkziye", 5, 6. "Zannederim" lafzının "أَحْسِبُ", "ahsebu" şeklinde geçtiği tarikler için bk. Buhârî, "Ahkâm", 31; "Mezâlim", 16.

30 "İmam" ve "hafız" olarak bilinir. Bk. Zehebî, *Siyer*, 5/326.

31 Nesâî ve Yakûb gibi Münekkittler "sikâ" olarak görür. Bk. Zehebî, *Siyer*, 5/454.

32 Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn "sikâ" olarak görmüşlerdir. Bk. Zehebî, *Siyer*, 8/305.

33 Münekkittlerin çoğu "sikâ" derken Ebû Hâtim ise "sadûk" olduğunu söylemiştir. Zehebî, *Siyer*, 9/492.

34 Ebû Dâvûd "sikâ" olarak görmüştür. Bk. Zehebî, *Siyer*, 10/389.

35 Zehebî, "imam", "sikâ", "hâfız" olarak tavsif eder. Bk. Zehebî, *Siyer*, 7/187.

36 Ebû Hâtim, "sikâ", "nebil", "sadûk" şeklinde üç farklı değerlendirmede bulunur, İclî, "la be'se bih", İbn Ammâr ise "sikâ" demektedir. Bk. Zehebî, *Siyer*, 10/324.

37 Dârimî, Nesâî ve İclî "sikâ" demektedir. Zehebî, *Siyer*, 6/297.

38 İbn Adî ve Ahmed b. Hanbel "sikâ" olarak görür. Bk. Zehebî, *Siyer*, 9/226.

bir şey göremedim.” demek başka bir yerde ise “Ondan bir şey yazma konusunda İbrahim el-Ferhazânî’ye sordum. Hermele, zayıftır dedi.” şeklinde değerlendirmeler yapılmaktadır. Ukaylî (ö. 322/934) “sikâ”, İbn Hacer ise “sadûk” şeklinde tezkiye etmektedirler.³⁹

Yukarıda verilen tarikler muttasıldır. Rivayet ayrıca *Sahihayn* gibi en muteber kaynaklarda tahrir edilmiştir. Hadis demetindeki tariklerden Müslim rivayetinde Hermele hakkında hem cerh hem de ta’dil ifade eden değerlendirmeler vardır. Bu durumda bir te’aruz oluşmaktadır. Ancak tüm tarikler birlikte değerlendirildiğinde bu hadisin sened açısından sahih olduğu anlaşılmaktadır.

c. Ümmü Seleme-İbn Râfi'-Usâme-Vekî' b. Cerrâh/İbnü'l-Mubârek Tariki

جَاءَ رَجُلَانِ مِنَ الْأَنْصَارِ يَخْتَصِمَانِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَوَارِيثَ بَيْنَهُمَا قَدْ دَرَسَتْ، لَيْسَ بَيْنَهُمَا بَيِّنَةٌ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، وَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِهِ - أَوْ قَدْ قَالَ: لِحُجَّتِهِ - مِنْ بَعْضٍ، فَإِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ، فَمَنْ قَصَبْتُ لَهُ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا، فَلَا يَأْخُذْهُ، فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ يَأْتِي بِهَا إِسْطَاطًا فِي عُنُقِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ». فَكَانَ الرَّجُلَانِ، وَقَالَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا: حَقِّي لِأَخِي، قَالَ: فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَمَا إِذْ قُلْتُمَا، فَادْهَبَا فَاقْتَسِمَا، ثُمَّ تَوَخَّيَا الْحَقَّ، ثُمَّ اسْتَهِمَا، ثُمَّ لِيُحْلِلْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْكُمَا صَاحِبَهُ»

“Ensardan iki kişi, (gerçek sahibine ait izleri) kaybolup gitmiş miras malları hakkında yaşadıkları uyuşmazlıkları çözmek için Hz. Peygamber’e başvurdu. Ellerinde bir delilleri de bulunmuyordu. Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “Sizler bana uyuşmazlıklarınızı çözdürmeye geliyorsunuz. Ben ise ancak bir beşerim. Belki biriniz diğerine göre delilini daha güzel sunar. Kime kardeşinin hakkını verdimse, ondan bir şey almasın. Zira böyle bir durumda ben onun için boynunda asılı vaziyette getireceği cehennem ateşinden bir parça vermişimdir.” İkisi de ağlamaya başladı. Her birisi “Hakkım kardeşime helâl olsun.” dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber; “Madem ikiniz bu şekilde söylediniz şimdi gelin (söz konusu malı) hak üzere kardeşçe paylaşırın sonra kura çekin sonra da her biriniz arkadaşısı ile helâlleşsin” buyurdu.”⁴⁰

i. İbn Ebû Şeybe-Ahmed b. Hanbel Tariki: Ümmü Seleme>Abdullah b. Râfi' el-Mahzûmî (ö. 101/719-720)⁴¹>Usâme b. Zeyd el-Leysî (ö. 153/770)>Vekî b. Cerrâh>İbn Ebû Şeybe/Ahmed b. Hanbel.

ii. Ebû Dâvûd Tariki: Ümmü Seleme>Abdullah b. Râfi'>Usâme b. Zeyd>İbnü'l-Mubârek (ö. 181/797)⁴²>er-Rebi' b. Nâfi' (ö. 241/855-856)⁴³>Ebû Dâvûd.

Bu tarikte Usâme b. Zeyd el-Leysî dışında cerhe uğrayan râvî yoktur. Usâme, her iki tarikte de müşterek râvîdir. Onun hakkında Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813) “zayıf görülür”, Ahmed b. Hanbel “leyse bi-şey’in”, Nesâî (ö. 303/915) “leyse bi-kaviyyin”, Ebû Hâtim “lâ yuhteccü bilh” diyerek cerh etmektedirler. Buhârî ve Müslim ondan sadece istişhâd için hadis almaktadırlar.⁴⁴ Ukaylî, *Du'afâ* adlı eserinde yer vermektedir.⁴⁵ İbn Hibbân, *Sikât*'ında ona yer vermektedir.⁴⁶ Fakat Ebû Hâtim bunu hatalı görmektedir.⁴⁷ İclî (ö. 261/875) “sikâ”, İbn Hacer ise “sadûk” diyerek tezkiye etmektedirler.⁴⁸

Hadis, senedi itibariyle muttasıldır. Hadisin müşterek râvîsi Usâme b. Zeyd, münekkitlerin ihtilaf ettiği birisidir. Hadis, zayıftır. Fakat diğer tariklerle desteklendiği için hasen li-gayrihi hükmü verilebilir. Zira bazı münekkitler Ahmed b. Hanbel tariki için hasen hükmünü vermektedirler.⁴⁹

39 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve'ta'dil*, 3/274; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 5/548; İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, 1/372; İbn Hacer Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Takrîbü'l-Tehzîb*, nşr. Muhammed Avvâme (Haleb: Dâru'r-Reşîd, 1986), 156.

40 İbn Ebû Şeybe, *Muşannef*, 4/541 (No. 22974); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/320 (No. 26760); Ebû Dâvûd, “Akziye”, 7.

41 Münekkitler “sikâ” görürler. İbn Abdillâh Moğultay b. Kılıç, *İkmâlû (Zeyl'ala) Tehzîbi'l-Kemâl*, nşr. Adil b. Muhammed, Usâme b. İbrahim Aydın (y.y.: el-Fârûku'l-Hadissiyye, 1988), 7/339, 340.

42 Münekkitler hakkında övgüyle söz ederler. Bk. Zehebî, *Siyer*, 3/380.

43 Ebû Hâtim, “sikâ” ve “hüccet” demiştir. Bk. Zehebî, *Siyer*, 10/653, 654.

44 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 2/350.

45 İbn Adî Abdullah el-Cürcânî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, nşr. Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 2/76.

46 İbn Hibbân, *Sikât*, 6/74.

47 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve'ta'dil*, 2/284.

48 İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, 1/107; İbn Hacer, *Takrîbü'l-Tehzîb*, 97.

49 Şuayb el-Arnaût hadis hakkında hasen demektedir. Bk. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 44/308 (No. 26717).

d. Ümmü Seleme-İbn Râfi'-Usâme-İsa b. Yûnus/Safvân b. İsa/İbn Vehb Tariki

سَمِعْتُ أُمَّ سَلَمَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهَذَا الْحَدِيثِ قَالَ: يَخْتَصِمَانِ فِي مَوَارِيثَ، وَأَشْيَاءَ قَدْ دَرَسَتْ، فَقَالَ: إِنِّي إِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِرَأْيِي فِيمَا لَمْ يُنْزَلْ عَلَيَّ فِيهِ

Ümmü Seleme bu hadisi Hz. Peygamber'den şu şekilde duydum dedi: "İki kişi, (gerçek sahibine ait izleri) kaybolup gitmiş miraslar ve eşyalar hususunda anlaşmazlık yaşıyordu. Hz. Peygamber: "Ben, *hakkında bana bir şey inmemiş konularda kendi reyimle hükmederim.*" buyurdu."⁵⁰

i. Ebû Dâvûd Tariki: Ümmü Seleme>Abdullah b. Râfi'>Usâme>İsâ b. Yûnus (ö. 187/803)⁵¹>İbrahim b. Musa (ö. 210'dan sonra?)⁵²>Ebû Dâvûd.

ii. Tahâvî (ö. 321/933) Tariki: Ümmü Seleme>Abdullah b. Râfi'>Usâme>Safvân b. İsa (ö. 198/814)⁵³>Yezîd b. Sinan (ö. 264/877)⁵⁴>Tahâvî

iii. Tahâvî Tariki: Ümmü Seleme>Abdullah b. Râfi'>Usâme>Abdullah b. Vehb b. Müslim (ö. 197/813)⁵⁵>Yûnus (ö. 264/877)⁵⁶>Tahâvî.

Hadisin senedi muttasıldır. Bu tarikle gelen haberlerin müşterek râvîsi olan Usâme b. Zeyd dışında cerhe uğrayan râvî yoktur. Usâme, münekkitlerin ihtilaf ettiği bir râvîdir. Hadisin bu tarikinin hasen li-ğayrihi olması mümkündür.

1.2. Ebû Hüreyre Varyantı

Bu varyantın isnad şeması şöyledir:

إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، فَمَنْ قَطَعْتَ لَهُ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ قِطْعَةً، فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ

"Ben sadece bir beşerim. Belki biriniz diğerine göre delilini daha güzel sunar. Kime kardeşinin hakkını verdimse onun için ancak ateşten bir parça vermişimdir."⁵⁷

İbn Ebû Şeybe-Ahmed b. Hanbel-İbn Mâce Tariki: Ebû Hüreyre>Ebû Seleme (ö. 94/712-713)⁵⁸> Muhammed b. Amr el-Leysî (ö. 145/763>Muhammed b. Bişr (ö. 203/818-819)⁵⁹>Ahmed b. Hanbel/İbn Ebû Şeybe.

Bu tarikteki râvîlerden Muhammed b. Amr el-Leysî hakkında Ebû Hâtim "sâlihu'l-hadîs" demektedir.⁶⁰ İbn Hibbân, *Sikât*'ında ona yer vermektedir ve hata eden birisi olduğunu söylemektedir.⁶¹ Ukaylî, *Du 'afâ* adlı eserinde yer vermektedir.⁶² Nesâî bir seferinde "lâ be'se bih" başka seferinde "sikâ" derken,⁶³ İbn Hacer ise "sâdûk", "lehu evhâm" diye tezkiye eder.⁶⁴

Muhammed b. Amr düşük mertebe lafızlarıyla ta'dil edilen bir râvîdir. Hadis, sahih li-ğayrihi ya da hasen olarak değerlendirilebilir. Zira bazı münekkitler Ahmed b. Hanbel tariki için "sahih li-ğayrihi" hükmünü vermektedirler.⁶⁵

50 Ebû Dâvûd, "Akziye", 7; Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, nşr. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 2/231 (No. 757, 757).

51 Ahmed, Ebû Hâtim ve Nesâî gibi münekkitler "sikâ" görürler. Bk. Zehebî, *Siyer*, 8/491, 492.

52 İbn Ebi Hâtim ve Nesâî "sikâ" olarak görür. Bk. Zehebî, *Siyer*, 11/141.

53 Münekkitlerden Muhammed b. Sa'd, "sikâ" ve "sâlih" olduğunu haber verir. Bk. Zehebî, *Siyer*, 9/309.

54 Zehebî, "sikâ" demektedir. Bk. Zehebî, *Siyer*, 12/554.

55 Yahyâ b. Maîn ve İbn Adî "sikâ" olarak görürken, Ebû Hâtim ise "sâdûk" değerlendirmesini yapar. Zehebî, *Siyer*, 9/226.

56 Münekkitler tarafından "sikâ" görülmüştür. Bk. Zehebî, *Siyer*, 12/350.

57 İbn Ebû Şeybe, *Muşannef*, 4/542 (No. 22975); 7/321 (No. 36490); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/332 (No. 8375); İbn Mâce, "Ahkâm", 5.

58 Ebû Zür'a "sikâ", İmam Mâlik "ricâlü'l-ilim" gibi övgü dolu değerlendirmeler yapmışlardır. Bk. Zehebî, *Siyer*, 4/289.

59 Yahyâ b. Maîn ve diğerleri "sikâ" olarak görürler. Zehebî, *Siyer*, 9/265, 266.

60 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 8/30, 31.

61 İbn Hibbân, *Sikât*, 7/377.

62 İbn Adî, *Kâmil*, 7/465.

63 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 26/217.

64 İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, 3/226.

65 Şuayb el-Arnaût hadis hakkında sahih li-ğayrihi hükmünü vermektedir. Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/123 (No. 8395).

1.3. Abdullah b. Ömer Varyantı

İsnadın şeması şöyledir:

اِخْتَصَمَ رَجُلَانِ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِمَا أَسْمَعُ مِنْكُمْ، وَلَعَلَّ أَحَدَكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِهِ مِنْ أَخِيهِ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ

“İki kişi yaşadıkları anlaşmazlıkları Hz. Peygamber’e arz ettiler. Bunun üzerine şöyle buyurdu: “Ben ancak bir beşerim. *Ben aranızda duyduğuma göre* hükmederim. Belki sizden birisi delilini, kardeşinden daha güzel sunar. Kime kardeşinin hakkından bir şey verdimse, ben ona ancak ateşten bir parça vermişimdir.”⁶⁶

Taberânî'nin (ö. 360/971) yer verdiği hadisin senedi şöyledir: İbn Ömer > Zeyd b. Eslem > el-Kâsım b. Abdullah (ö. 160'tan sonra) > Muhammed b. Mâhan (ö. ?) > Süleyman b. Dâvûd (ö. ?) > İsa b. Muhammed (ö. ?) > Taberâni.

Seneddeki râvîlerden el-Kâsım b. Abdullah b. Ömer Hafs hakkında Ahmed b. Hanbel, “kezzâb”, “vaddâ”, Yahyâ b. Maîn “zayıf”, Buhârî “seketü anhu”, Ebû Hâtim “metrûk”, “münker”, gibi ifadeler kullanarak cerh etmektedirler.⁶⁷ İsa b. Muhammed hakkında “mechûl'l-hâl” denilmektedir.⁶⁸ Muhammed b. Mâhan'ın künyesinin Ebu Hanefiye olduğu ifade edilmektedir. Hakkında bir bilgi bulunmamaktadır.⁶⁹ Yine Süleyman b. Dâvûd hakkında bir bilgiye ulaşılamamıştır. Dolayısı ile hadis sened yönüyle metrûktür.

1.4. Muhammed b. Ebû Dırâr Varyantı

İsnad şeması şöyledir

اِخْتَصَمَ رَجُلَانِ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَضَى عَلَى أَحَدِهِمَا، قَالَ: فَأَخَذَ يُنْكِرُ وَيَرَى غَيْرَ ذَلِكَ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ أَقْضِي بِمَا أَرَى، فَمَنْ قَضَيْتُ مِنْ أَخِيهِ شَيْئًا، فَلَا يَأْخُذْهُ

“İki kişi yaşadıkları anlaşmazlıkları Hz. Peygamber’e arz ettiler, O (s.a.v.) da biri aleyhine hükmetti. Bu kimse memnuniyetsiz bir duruşla ve aksini düşünürcesine bakmaya devam ediyordu, Allah Resûlü (s.a.v.) “Ben ancak bir beşerim, *gördüğüme/kanaatime göre* hükmederim. Kime kardeşinin hakkı olan bir şeyi (vermek üzere) hükmettimse, onu almasın” buyurdu.”⁷⁰

İbn Ebû Şeybe'nin tahrir ettiği hadisin senedi şöyledir: İbn Ebû Dırâr > Hâlid b. Seleme el-Kureşî (ö. 132'den sonra)⁷¹ > Ebû Zâide (ö. 149/766) > Zekeriya b. Ebu Zâide > İbn Ebû Şeybe.

Seneddeki râvîlerden Muhammed b. Amr b. el-Hâris b. Ebû Dırâr el-Müstelekî, mü'minlerin annesi Cüveyriye'nin kardeşi Amr'ın oğludur. Cüveyriye'nin kız kardeşi Amra onun halasıdır. Muhammed babası ve halasından rivayette bulunmuştur. İbn Hibbân onu “sikâ” görmektedir.⁷²

Seneddeki diğer bir râvî olan Ebû Zâide hakkında münekkitletlerden Ahmed b. Hanbel “sikâ” derken, Ebû Zür'a “sâlih” ve Ebû Hâtim “leyyinu'l-hadis” ve “müdelles” gibi ifadelerle cerh etmektedirler.⁷³

Senedde ismi geçen İbn Ebû Dırâr tabiîndendir ve hadisi mürseldir. Aynı zamanda hadisin râvîlerinden Ebû Zâide de cerhe uğrayan bir râvîdir. Dolayısı ile hadisin senedi zayıftır.

Sonuç olarak hadisin Ümmü Seleme varyantının Zeyneb bint Ebû Seleme tariki sahihtir. Yine Ümmü Seleme varyantının Abdullah b. Râfi' tariki hasen li-gayrihi iken Ebû Hüreyre varyantı hasen, İbn Ebû Dırâr varyantı ise zayıftır. İbn Ömer varyantı ise metrûktür.

66 Süleymân et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-ıvsa'at*, nşr. Tarık b. İvazullah, Abdulmuhsin b. İbrahim (Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, 1995), 5/138 (No. 4890).

67 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 7/111-112; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 23/378; Nureddin Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, nşr. Abdullah Muhammed ed-Derîş (Beyrut: Dâru'l-Fiker, 1994), 4/198; İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, 3/413.

68 Nayif b. Salah el-Mansûrî, *İrşâdü'l-kâsi ve'd-dânî ilâ terâcimi şuyuhu'l-Taberânî* (el-İmâre: Mektebetü Dâru İbn Teymiyye, ts.), 456.

69 İbn Hacer Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, 2002), 7/37.

70 İbn Ebû Şeybe, *Muşannef*, 6/10 (No. 29074).

71 Ahmed b. Hanbel ve İbn Maîn “sikâ” olarak görürler. Bk. Zehebî, *Siyer*, 5/374.

72 İbn Hibbân, *Şikât*, 7/368.

73 Zehebî, *Siyer*, 6/203.

2. Rivayetin Metin Tahlili

Konu başlığı yapılan hadiste Hz. Peygamber'in yargı konusunda dört tür beyanının öne çıktığı görülmektedir:

- Duyduğuma* göre hükmederim. (İsnadı sahih)
- Doğru söylediğini *zannedip*, buna (zannıma) göre hükmederim. (İsnadı sahih)
- Hakkında bir şey inmemiş konularda, kendi *reyimle* hükmederim. (İsnadı hasen li-gayrihi)
- Duyuma, zan ve rey gibi herhangi bir beyanın olmadığı *nötr* durum. (İsnadı sahih li-gayrihi)

2.1. Rivayetin Bağlam Yönünden Tahlili

Hadisin söylendiği dönem ve ortamın tespiti, anlaşılmasında önemli bir ilkedir. Günümüzde bir hadisin, dil, tarih, coğrafya, sosyoloji, psikoloji gibi beşerî ilimlerin verilerinden istifade edilerek iç ve dış bağlamının tespiti düşüncesi önemsenmektedir.⁷⁴ Dolayısıyla konu başlığı yapılan rivayetin, bağlam ya da bağlamlarının ortaya konması, hadisin doğru anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Hadisin sebab-i vürûdu hakkında yukarıdaki rivayetlerde geçen açıklamalar şunlardır:

- » "İki kişi, (gerçek sahibine ait izleri) kaybolup gitmiş miraslar ve eşyalar hususunda anlaşmazlık yaşıyorlardı."⁷⁵
- » "Ensardan iki kişi, (gerçek sahibine ait izleri) kaybolup gitmiş miras malları hakkındaki anlaşmazlıkları çözmek için Hz. Peygamber'e başvurudular. Elleri bir delilleri de bulunmuyordu."⁷⁶
- Olayın ayrıntısına dair, yukarıdaki rivayetlerde geçen açıklamalar şunlardır:
- » "Hz. Peygamber, oda kapısının önünde tartışanların bağrışını duydu, onların yanına gitti..."⁷⁷ Hadisin başka bir tariki "Hz. Peygamber, Ümmü Seleme'nin kapısı önünde yüksek sesle tartışanları duydu." şeklindedir.⁷⁸
- » Hz. Peygamber; "Ben ancak bir beşerim. Sizler uyuşmazlıklarınızı çözmek üzere geliyorsunuz. Belki biriniz diğere göre delilini daha güzel sunar, *ben de duyduğuma göre* hareket edip, onun lehine hüküm verebilirim. Bu durumda kime haksız yere kardeşinin hakkını vermişsem, ondan bir şey almaya kalkmayın. Zira ona cehennem ateşinden bir parça vermişimdir." buyurdu."⁷⁹
- » "İkisi de ağlamaya başladı. Her birisi "Hakkım kardeşime helâl olsun." dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber; "Madem ikiniz bu şekilde söylediniz şimdi gelin (söz konusu malı) hak üzere kardeşçe paylaşın sonra kura çekin sonra da her biriniz arkadaşısı ile helâlleşsin" buyurdu."⁸⁰
- » "İki kişi yaşadıkları anlaşmazlıkları Hz. Peygamber'e arz ettiler, O (s.a.v.) da biri aleyhine hükmetti. Bu kimse memnuniyetsiz bir duruşla ve aksini düşünürcesine bakmaya devam ediyordu, Allah Resûlü (s.a.v.) "Ben ancak bir beşerim..." dedi."⁸¹

Hadisin bağlamlarına göre değerlendirilmesi durumunda aşağıdaki sonuçlara ulaşılması mümkündür:

- » Söz konusu sebab-i vürûdda olayın, miras veya bazı mallar hususunda olduğu ifade edilmektedir.⁸² O halde dava, kamu veya ceza hukuku alanıyla ilgili değil özel hukuk alanıyla ilgilidir. (Hukukî Bağlam)

74 Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 201; Nurullah Agitoğlu, *Hadis ve Bağlam* (İstanbul: Kitâbi Yayınları, 2015), 151-184; Selçuk Coşkun, *Hadise Bütüncül Bakış* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 267-367; Fuat İstemî, *Hicret Bağlamında Tarih ve Hadis Metodolojileri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 157-165.

75 Ebû Dâvûd, "Aşkîye", 7; Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âşâr*, nşr. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 2/231 (No. 757, 757).

76 İbn Ebû Şeybe, *Muşannef*, 4/541 (No. 22974); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/320 (No. 26760); Ebû Dâvûd, "Aşkîye", 7.

77 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/308 (No. 26668, 26669); Buhârî, "Ahkâm", 31; "Mezâlim", 16; Müslim, "Aşkîye", 6.

78 Müslim, "Aşkîye", 6.

79 Mâlik, *Muvatta'*, "Aşkîye", 1; İbn Ebû Şeybe, *Muşannef*, 4/541 (No. 22973); 6/11 (No. 29076); 7/321 (No. 36488); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/290 (No. 26534); 6/307 (No. 26660); Buhârî, "Şehâdât", 27; "Hıyel", 10; "Ahkâm", 20; Müslim, "Aşkîye", 4; Ebû Dâvûd, "Aşkîye", 7; Tirmizî, "Ahkâm", 11; İbn Mâce Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, nşr. Sâlih b. Abdulaziz (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000), "Ahkâm", 5; Nesâî, "Âdâbu'l-kuzât", 13, 33.

80 İbn Ebû Şeybe, *Muşannef*, 4/541 (No. 22974); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/320 (No. 26760); Ebû Dâvûd, "Aşkîye", 7.

81 İbn Ebû Şeybe, *Muşannef*, 6/10 (No. 29074).

82 İbn Hacer Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, nşr. Abdullah b. Baz vd. (Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, 1379), 13/173.

- » "Hz. Peygamber, oda kapısının önünde tartışanların bağrışını duydu" ifadesini nakleden Ümmü Seleme'dir ve başka bir tarikte de olayın onun kapısı önünde geçtiği ifade edilmektedir. O halde olayın en önemli görgü şahidi Ümmü Seleme olsa gerektir. Ümmü Seleme dışında İbn Ömer ve Ebû Hüreyre'nin de olaya şahit olması mümkündür. Yine olayın tartışmaya dönüştüğü görülmektedir. Bu durumda tarafları yatıştırma ve sükûneti sağlamak üzere Hz. Peygamber'in devreye girdiği anlaşılmaktadır. (Mekân Bağlamı-Beşerî Bağlam-Hukukî Bağlam-Sosyal Bağlam)
- » "Ensardan iki kişi..." ifadesi olayın iki kişi arasında cereyan ettiğine işaret etmektedir.⁸³ Fakat bunların kimlikleri hakkında bir bilgi yoktur. (Hukukî Bağlam)
- » "Sizler bana uyuşmazlıklarınızın çözümü için geliyorsunuz" ifadesi, insanların aralarındaki husumeti çözmek üzere Hz. Peygamber'e başvurdukları, anlaşmazlıkları çözmeye onu yetkili gördükleri, Allah Resûlü'nün (s.a.v.) de olayın hukukî bir mesele olduğunu gördüğü ve davayı kabul ettiği şeklinde anlaşılabilir. (Hukukî Bağlam)
- » "...(sahibinin kim olduğuna dair izleri) kaybolup gitmiş miraslar ve eşyalar hakkında yaşadıkları anlaşmazlıkları çözmek için Hz. Peygamber'e başvurdular. Elleri delilleri de bulunmuyordu" ifadesi, Hz. Peygamber'in tarafları dinlemeye başladığını, artık mahkeme sürecine girildiğini, fakat bu esnada birini diğerine göre haklı çıkartacak bir delilin bulunmadığını göstermektedir. (Hukukî Bağlam)
- » "Ben bir beşerim" ifadesi, Hz. Peygamber'in delilsiz bir davanın sonuçlanmasını mümkün görmediğine, bundan dolayı kendisinin beşer yönünü ön plana çıkarttığına, vereceği kararın da vahiyle veya nebevî bir bilgiyle değil kendi kanaatine göre olacağına işaret eder. Bazı varyantlarda geçen "*Ben, hakkında bana bir şey inmemiş konularda kendi reyimle hükmederim*" ifadesinden hareketle Hz. Peygamber'in, Allah bildirmedikçe gerçekte kimin haklı kimin haksız olduğunu bilemeyeceği, bu hususta onlardan bir farkı olmadığı dolayısıyla delillere bakarak hüküm verdiği söylenebilir. Bu ifadede aynı zamanda Allah Resûlü'nün (s.a.v.) bilgi kaynakları ve araştırma imkânları konusunda diğer insanlarla arasında bir farkı olmadığını da göstergesi sayılabilir. (Beşerî Bağlam)
- » "Belki biriniz diğerine göre delilini daha güzel sunar. Kime kardeşinin hakkını verdimse, ondan bir şey almasın. Zira ben onun için boynunda asılı vaziyette getireceği cehennem ateşinden bir parça vermişimdir." ifadesi, Hz. Peygamber'in beşer olma ve kanaatine göre hüküm verme durumunu desteklemektedir. Zira taraflar, zahire göre doğru söylese de gerçekte öyle olmama ihtimali vardır.⁸⁴ Bu ifadelerden hareketle Hz. Peygamber hükmünü vermeden önce taraflara dürüst olmaları konusunda nasihatte bulunmaktadır. (Beşerî Bağlam-Psikolojik Bağlam-Sosyal Bağlam)
- » "İkisi ağlamaya başladılar. Her birisi "hakkım kardeşime helâl olsun." dedi" ifadesinde uyuşmazlıkların çözümünde sadece dünyevî ve hukukî bir çözüm amaçlanmadığı, uhrevî ve ahlâkî bir çözümünde hedeflendiği anlaşılmaktadır. (Psikolojik Bağlam)
- » "Madem ikiniz bu şekilde söylediniz şimdi gelin (söz konusu malı) hak üzere kardeşçe paylaşın sonra kura çekin sonra da her biriniz arkadaşı ile helâlleşsin." ifadesinde tarafların sulha teşvik edildiği, bu şekilde verilecek kararın bağlayıcı ve sonucun da meşru olması hedeflendiği görülmektedir. Aynı zamanda olaya konu olan malın bölünebilirlik vasfına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Arkasından sulh teklifinin kabul görmesi, tarafların bazı kazanımlarından feragat ederek rıza üzere uzlaşmaya vardıklarını göstermektedir. Dengeli bir paylaşım için kura yolunun seçilmesi de tarafların nasibine razı olmalarını hedeflemektedir. (Hukukî Bağlam-Psikolojik Bağlam)
- » Hz. Peygamber taraflar arasındaki husumete son vermek üzere onları sulha teşvik etmektedir. Zira Kur'an da anlaşmazlıklarda mümkün mertebe sulhu esas alan bir yolun denenmesini öğütlemektedir.⁸⁵ (Hukukî Bağlam-Psikolojik Bağlam-Sosyal Bağlam)

Hadisin "İki kişi yaşadıkları anlaşmazlıkları Hz. Peygamber'e arz ettiler, o (s.a.v.) da biri aleyhine hükmetti. Bu kimse memnuniyetsiz bir duruşla ve aksini düşünürcesine bakmaya devam ediyordu, Allah Resûlü (s.a.v.) "Ben ancak bir beşerim" varyantının yukarıda ele alınan hadisle tek ortak noktası "Ben ancak bir beşerim" ifadesidir. Bu hadiste, taraflardan birisinin verilen karardan hoşnut olmaması sonrası Hz. Peygamber'in "Ben bir beşerim" sözünü söylediği görülmektedir. Konu başlığı yapılan hadisin diğer varyantlarında Hz. Peygamber'in verdiği hükümden dolayı taraflardan birisinin hoşnut olmadığı ve arkasından da Hz. Peygamber'in bu sözü söylediğine dair bir ayrıntı bulunmamaktadır. Bu durumda söz konusu hadisin başka bir olay ile ilgili olması mümkündür.

83 İbn Hacer, *Feth*, 13/173.

84 İbn Hacer, *Feth*, 13/173.

85 en-Nisâ 4/35, 128; el-Hucurât 49/9; Tirmizî, "Ahkâm", 17; Abdullah b. Abdirrahmân ed-Dârimî, *es-Sünen*, nşr. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Riyad: Dâru'l-Muğni, 2000/1412), "Aşkziye", 12; İbn Mâce, "Ahkâm", 23.

Konu başlığı yapılan hadiste Resûlullah'ın (s.a.v.) "Ben ancak bir beşerim" sözünü, dava konusu olan olayda taraflardan birisini haklı çıkaracak bir delilin veya şahidin bulunmadığı, dolayısı ile verilecek kararın kendi kanaatine göre olacağını beyan etmek üzere söylediği gözlenmektedir. Bu durumda Hz. Peygamber'in "Ben bir beşerim" sözünü, farklı zamanlarda ve farklı gerekçelerle söylemiş olması mümkündür.⁸⁶

Hadisteki bağlamlardan hareketle Hz. Peygamber'in de bir beşer olduğu, kazâi davalarda eldeki mevcut delillere baktığı ve tarafların beyanını esas aldığı, gerek davayı kabul, gerekse yargılama ve karar aşamasında kanaatine göre hükmettiği, bu tür davalardaki bilgi kaynakları ve araştırma imkânları konusunda diğer insanlarla arasında bir fark olmadığı,⁸⁷ kişilerin beyanlarıyla yetinip sorumluluğu taraflara verdiği, sadece işin hukukî tarafını değil dinî ve ahlâkî tarafını da gözettiği görülmektedir. Diğer yandan rivayette Hz. Peygamber'in beşerî yönüne vurgu yapıldığı, verilen hükmün hukukî ve dinî taraflarına değinildiği görülmektedir. Bu konuda hadiste vurgulanan hususların muhaddisler penceresinden nasıl anlaşıldığının da ortaya konması önem arz etmektedir.

2.2. Rivayetin Anlam ve Yorum Çerçevesi

2.2.1. Beşerî Yöne Vurgu

Hadiste, Hz. Peygamber'in hükmünü vereceği meselenin mahiyetini tespit, onun beşer yönüne dikkat çekilmektedir. Bu konuda Allah Resûlü'nün (s.a.v.) referansı "Ben ancak bir beşerim" âyetidir.⁸⁸ Tasnif dönemi hadis eserlerinde, Hz. Peygamber'in beşer yönüne vurgu yapan bir bâb başlığına rastlanılmamıştır.

Hz. Peygamber'in zâhire göre hükmettiğini vurgulayanlardan ilki İmam Şâfiî'dir. Hatta onun bunu bir ilke haline getirdiği ifade edilmiştir.⁸⁹ Tespit edilebildiği kadarıyla hadisteki Hz. Peygamber'in beşer olma vasfına vurgu yapan ilk muhaddisler arasında, İbn Abdülber en-Nemerî (ö. 463/1071) bulunmaktadır. Onun; beşerin gaybı bilemeyeceği, Hz. Peygamber'in de bir beşer olduğu bundan dolayı onun dahi kendisine arz edilen davalarda işin mahiyetini idrak edemeyeceği, tarafların beyanlarına, sundukları delillere göre hüküm verdiği, peygamberlerin de durumu böyle olunca, insanların davalarını hükme bağlaması için müneccim ve kâhinlere gitmelerinin caiz olmadığı, peygamberlerin de vahiyden başka bir yolla gayba muttali olamayacağı yönündeki tespitleri kayda değerdir.⁹⁰ İbn Abdülber'den sonra diğer Endülüslü muhaddislerden Süleyman b. Halef el-Bâcî⁹¹ (ö. 474/1081), Ebû Bekir İbnü'l-Arabî⁹² (ö. 543/1148) ve Ziyâüddîn el-Kurtubî (ö. 656/1258) benzer görüşleri ifade eden diğer muhaddislerdir.⁹³ Yine Şehabeddin et-Türîbişi (ö. 661/1262) de bu doğrultuda kanaatini ifade etmektedir.⁹⁴

Nevevî (ö.676/1277) için iç yüzünü bilme konusunda Hz. Peygamber'in şâhit ve yemin gibi karinelere başvurmasının hikmetini, ümmetin Allah Resûlü'ne (s.a.v) uyup, onu örnek alınmasına bağlamaktadır.⁹⁵ Beşer ve gaybı bilmeyi, dil ve mantık kurallarıyla izah eden İbn Hacer; "Ben ancak beşerim" sözündeki, "ancak" edatının "kasr-ı kalb" diye isimlendirildiğini bu edatın, muhatapın içinden geçirdiği şeyin doğru olmadığını bildirmek için kullanıldığını söylemektedir.⁹⁶ Arkasından da müellif isim vermeden bazı kesimlerin Hz. Peygamber her şeyi bilir iddialarına değinmekte ve söz konusu edatın "Hz. Peygamber, her gizli olanı bilir hatta haksızlığa uğrayanın hali ona gizli kalmaz" diye iddia eden kimseye cevap olduğunu ifade etmektedir.⁹⁷

86 Hz. Peygamber'in farklı olaylar sonrası benzer tespitler yaptığına dair örnekler için bk. Hamza Muhammed Vesîm el-Bekrî, *Teaddüdü'l-hâdise fi rivâyâti'l-hadisî'n-nebevi* (Ammân: Vezâretü'l-Evkâf, 2013), 166-168.

87 Karacabey, *Hz. Peygamber'de Nebevi ve Beşerî Bilgi*, 334.

88 el-İsrâ 17/93; el-Kehf 18/110; Fussilet 41/6; el-En'âm 6/50.

89 Bu konuda yorum ve değerlendirmeler için bk. Muammer Bayraktutar, *İmâm Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 109-115.

90 İbn Abdülber Yûsuf b. Abdillâh, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaṭṭa' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, nşr. Beşşâr Avâd vd. (Londra: Müessesetü'l-Furkân, 2017), 14/201.

91 Süleymân b. Halef el-Bâcî, *el-Müntekâ* (Mısır: Matba'atü's-Saadet, 1332), 5/182.

92 Buhârî, "Talâk", 30; Müslim, "Talâk", 12.

93 Ahmed b. Ömer el-Kurtubî, *el-Müfhim limâ eşkele min Telhîsi kitâbi Müslim*, nşr. Muhyiddin Dîb vd. (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1996), 5/153-158.

94 Fazlullah b. Hasan b. Hüseyin et-Türîbişi, *Kitâbu'l-Müeyesser şerhu Meşâbihu's-sünne*, nşr. Abdulhamid el-Hendâvî (Riyad: Metebetü Nizâru Mustafa el-Bâz, 2008), 3/865, 866.

95 Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Şâhihi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-'Arabî, 1392), 12/5.

96 Muhatap, kendisine söylenen hükmün tersini iddia ediyor veya düşünüyorsa bu şekilde yapılan kasra kasr-ı kalb denir. Buna dair açıklama ve örnekler için bk. Nihat Tarı, "Arap Belâgatinde Kasr Yolları ve Aralarındaki Belâgî Nüanslar", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (Aralık 2023), 155, 156, 164.

97 İbn Hacer, *Feth*, 13/173.

Karâfî (ö. 684/1285), meseleye makâsîd penceresinden bakmakta ve Hz. Peygamber'in beşer olma vasfını hukuk felsefesi yönüyle ele almaktadır.⁹⁸ Özellikle modern dönemlerde bunun dışı yansıması Hz. Peygamberin bilgi kaynakları ve sünnetin bağlayıcılığı üzerine yoğunlaşmıştır.⁹⁹ Bu durum Hz. Peygamber'in vahiy inmeyen konularda icthad yetkisiyle yakından ilgili görülmüştür.

Muhaddislerin Hz. Peygamber'in beşer yönüne vurgu yapmaları, daha geç bir döneme rastlaması not alınması gereken bir konudur. Özellikle fıkıh mekteplerinin etkinliğini artırdığı, Hz. Peygamber'in bilgi kaynakları konusundaki tartışmaların çoğaldığı, kelam, dil, mantık ve cedel gibi ilimlerin yaygınlaşmaya başladığı bir asırda ilgili söylemlerin revaç gördüğü ifade edilebilir.¹⁰⁰ Yapılan yorumlar, şârihlerin dil becerisi, bilgi ve tecrübe seviyesini göstermesi açısından da kayda değerdir. Hadis eserlerinde beşer ile gaybı bilme arasındaki ilişkide, Hz. Peygamber'in Allah bildirmedikçe gaybı bilmediğine ve kendisine gelen davalarda delillere, bilgi ve kanaatine göre hareket ettiğine yani icthadıyla kararlar aldığına dair vurgular bulunmaktadır.

2.3. Ahlâkî Yöne Vurgu

Hadiste; hakkı gözetme, adaleti yanılmama ve dürüst olma gibi bazı dinî ve ahlâkî hususlara yer verilmektedir. Muhaddislerin de bâb başlıklarını belirlerken benzer yaklaşımlar sergiledikleri görülmektedir. Nitekim onlardan bir kısmı hadisi "Hüküm verirken hakkı teşvik etme",¹⁰¹ "Bir şeyi haksız yolla elde eden kimsenin onu almaktan sakındırılması",¹⁰² "Hâkimin hükmü haramı helâl, helâli haram kılmaz"¹⁰³ başlıkları altında zikretmekte böylece konuya tarafların dürüst olması açısından bakmaktadır. Bazıları hadisi "Hâkime helâl olmayan şeyler",¹⁰⁴ "Hâkim hata yaptığı zaman"¹⁰⁵ başlıkları altında zikretmekte ve konuyu hüküm verenin adil olması yönü ile ele almaktadır. Yine bazıları ise hadisi "Yargının koparıp aldığı şey" başlığı altında zikretmekte ve meseleye malın helâl ve meşru olması açısından bakmaktadır.¹⁰⁶

Buhârî diğer muhaddislerden farklı olarak hadise "Ahkâm" bölümünde, hüküm verenin taraflara nasihat etmesi bağlamında; "Mezâlim" bölümünde, bile bile batılda münakaşa etmenin günah olduğu başlığı altında değinmektedir.¹⁰⁷ Yine "Ahkâm" bölümünde haksız olarak hüküm vermede malın az ya da çok olmasının fark etmediğini beyan etmektedir.¹⁰⁸ "Hiyel" bölümünde, davaların karara bağlanmasında meşru olmayan çözümler sunulmasını eleştirmektedir.¹⁰⁹ O, bu şekilde hadis hakkında bütüncül bir bakış açısı oluşturmaya çalışmaktadır.

Muhaddislerin konuyu sevap-günah, hak-haksızlık, meşru-gayri meşru, helâl-haram arasında ilinti kurarak ele aldıkları ve bu şekilde hukuk ile ahlâk arasını birleştirdikleri görülmektedir. Hz. Peygamber bir yandan hukuku kişisel hak ve özgürlüklerin, toplum düzeninin vazgeçilmez parçası olarak görmekte diğer yandan pratik hayatta hukuku işler kılan şeyin dinî ve ahlâkî değerler olduğuna dikkat çekmektedir. Hz. Peygamber söz konusu hadiste, taraflardan hangisinin haklı olduğunu gösteren bir delilin bulunmadığı için dinî ve ahlâkî ağırlıklı bir konuşma yapmakta ve adaletin tecelli etmesi için vicdanlara seslenmektedir.

98 Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve taşarrufâtî'l-kâdî ve'l-imâm*, nşr. Abdulfettah Ebû Ğudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, 2004), 100-103.

99 Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliġa*, nşr. Seyyid Sâbık (Beyrut: Dâru'l-Cil, 2005), 2/224; Mahmûd Şeltût, *el-İslâm: 'Akâde ve şerî'a* (Kâhire: Dâru'ş-Şurûk, 2001), 499-501; Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *Makâşidü's-şerî'ati'l-İslâmiyye*, nşr. Muhammed Habîb İbnü'l-Huca (Katar: Vezâretü'l-Evkâf ve Şuûnu'l-İslâmiyye, 2004), 3/99-106; Mehmed Said Hatiboġlu, *Hz. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 92-98; Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 292-294; Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 110-112, 233; Baġcı, *Beşer Olarak Hz. Peygamber*, 418, 419; Karacabey, *Hz. Peygamber'de Nebevî ve Beşerî Bilgi*, 334.

100 Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-İhkâm fî uşûli'l-ahkâm*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-Âfâk el-Cedide, 1980), 5/136-137; Leys Suûd Câsim, "İbn Abdülber em-Nemerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999); Ahmet Özel, "Bâcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991).

101 İmam Mâlik, *Muvatta'*, "Aķziye", 1.

102 Tirmizî, "Ahkâm", 11.

103 İbn Mâce, "Ahkâm", 5.

104 İbn Ebû Şeybe, *Muşannef*, 4/545 (No. 22975).

105 Ebû Dâvûd, "Kazâ", 7.

106 Nesâî, "Âdâbu'l-kuzât", 33.

107 Buhârî, "Ahkâm", 10; "Mezâlim", 16.

108 Buhârî, "Ahkâm", 31.

109 Buhârî, "Hiyel", 10.

2.4. Hukukî Yöne Vurgu

Sanığa isnad edilen suçun ispatında şahitlik, ikrar, yemin gibi zâhîrî delillerin yeri büyüktür. Özellikle İmâm Şafîî hükümün zâhire göre olacağına vurgu yaparken ilgili duruma işaret etmiştir.¹¹⁰ Onun bu görüşü, Ehl-i hadisi de etkilemiştir. Hatta Nesâî, söz konusu hadisi, "Hüküm, zahire göredir" başlığı altında zikretmek suretiyle nerede ise Ehl-i hadisingörüşünü özetler gibidir.¹¹¹

Hz. Peygamber'in yargı kararları, aynı zamanda şer'î birer karardır. Bu durumda Allah Resûlü'nün (s.a.v.) kazâî konularda reyine göre hüküm vermesinin caiz olup olmadığı hem fakihleri hem de muhaddisleri meşgul etmiştir. Her iki kesimde bu konudaki görüşlerini temellendirmek için konu başlığı yapılan hadise ve özellikle de hadisin "Ben, hakkında bana bir şey inmemiş konularda kendi reyimle hükmederim." diye geçen Usâme b. Zeyd tarihine başvurmuşlardır.¹¹²

Ebü Yûsuf'un (ö. 182/798), Nisâ Sûresi (4) 105. âyeti uyarınca, "Hz. Peygamber'in nass ve istinbat yoluyla elde edilen hüküm doğrultusunda karar verdiği" kanaatini taşıdığı,¹¹³ bu doğrultuda müellifin "Hz. Peygamber'in icthadıyla hükmettiği" görüşünde olduğu sonucuna varılmıştır.¹¹⁴ Cessâs (ö. 370/981) ise Hz. Peygamber'in icthadlarını, vahiy ve sünnetin bir parçası görmüş ve eserlerinde vahiy/sünnet başlığı altında ele almıştır.¹¹⁵ Benzer şekilde Serahsî (ö. 483/1090 [?]), vahiy inmeyen yerlerde Allah Resûlü'nün (s.a.v.) icthad etmesini teorik ve pratik açıdan mümkün görmüş, icthadında hata bulunması halinde düzeltileceğini söylemiştir.¹¹⁶

Şâfiîlerden Kâdî Abdülcebâr'ın (ö. 415/1024), Mâverdi'nin (ö. 450/1058),¹¹⁷ Hanbelilerin çoğunun ve kesin olmamakla birlikte İmâm Şafîî'nin, Hz. Peygamber'in teoride ve pratikte icthad ettiği görüşünde oldukları söylenmiştir.¹¹⁸ Mâlikîlerden Bâkîllânî (ö. 403/1013),¹¹⁹ Şâfiîlerden Gazzâlî¹²⁰ (ö. 505/1111) ise hakkında vahiy inmeyen şer'î ahkâma dair konularda Hz. Peygamber'in teorik olarak icthad etmesini mümkün görmüşler, fiilen icthadın gerçekleşip gerçekleşmediği konusunda ise tevakkuf etmişlerdir. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye (ö. 374/984) tabi olanlar, Mu'tezile'nin çoğunluğu ve İbn Hazm ise Hz. Peygamber'in icthad yoluyla hüküm vermediğini savunmuşlardır.¹²¹

Fakihler arasındaki ihtilaflar, hakkında hiçbir şer'î hüküm inmediği durumlarda, Hz. Peygamber'in kendi icthadını doğrultusunda bir hüküm koyup koyamayacağıyla ilgili olsa gerektir. Genel olarak Allah Resûlü'nün (s.a.v.) kazâî kararları, şer'î ahkâmın içine dâhil edildiğinden onun kazâî konularda icthad edip edemeyeceği konusu da bu tartışmalarla beraber yürütülmüştür. Aslında alınan kazâî kararların kaynağının vahiy ya da icthad olması açısından davalar şu şekilde iki kısma ayrılabilir:

- a. Hem vahiy hem de icthadın cari olduğu davalar
- b. Sadece icthadın cari olduğu davalar.

110 Bayraktutar, *İmâm Şafîî'nin Hadis Yorum Metodolojisi*, 109-115.

111 Nesâî, "Âdâbu'l-kuzât", 13.

112 Ebü Dâvûd, "Akzîye", 7; Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âşâr*, nşr. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 2/231 (No. 757, 757).

113 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Uşûli'l-Pezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 3/307.

114 Şimşek, *Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları*, 183.

115 Ahmed b. Ali el-Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl* (Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994), 3/339-344. Cessâs söz konusu Usâme tarihini delil göstererek Hz. Peygamber'in icthadında bulunduğunu söyler. Bk. Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 1/304.

116 Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî (Haydarâbât: Lecnetü İhyai'l-Ma'ârif en-Nu'maniyye, 1372), 2/90-91.

117 Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *Edebü'l-kâdî*, nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân (Bağdat: İhyau Türâsi'l-İslâmiyye, 1971), 1/498-500.

118 Seyfüddin Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi uşûli'l-ahkâm*, nşr. Abdurrezzak el-Afifi (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1402), 4/165, 216.

119 Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrsâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hağ min 'ilmi'l-uşûl*, nşr. Ahmed Uzv İnâye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1999), 2/220.

120 Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, nşr. Muhammed Abdusselâm eş-Şafîî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 345, 346. Müellif, icthad ile kıyasın arasını ayırmakta ve Peygamber'in vahiy inmeyen konularda kıyas yaptığını temellendirmek için Usâme tarihiyle gelen hadisi kullanmaktadır. bk. Gazzâlî, *Müstasfâ*, 294.

121 Âmidî, *İhkâm*, 4/165; İbn Hazm, *İhkâm*, 5/137. İbn Hazm, Usâme varyantını tenkit etmektedir. Bu konuda ayrıca bk. Selahaddin Kıyıcı, "Peygamber (s.a.v.)'in İctihadları", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1994), 9.

Hem vahiy hem de ictihadın cari olduğu davalara verilebilecek en bariz örnek Havle bint Sa'lebe olayıdır.¹²² İlgili olaya yer vermeden önce konunun anlaşılması için fakihlerin meseleye bakışlarına kısaca değinmek uygun olacaktır. İmam Şâfiî; "Hakkı bilmeyen bir kimseye, sen hak ile hükmet diye emir olunamaz. Hak ise, ya Allah'ın indirdiği bir nass veya bu nassların delâletiyle bilinebilir. Hakkı bilmenin bunun dışında bir yolu olmadığı için, Hz. Peygamber kendisine bir mesele geldiği zaman şayet o meselenin hükmüyle ilgili bir nass yok ise kendi görüşüyle hükmetmez ve vahiy beklerdi."¹²³ demektedir. Bu şekilde o, Hz. Peygamber'in nass olmayan konularda ictihad etmediğini ve vahiy beklediğini ifade etmektedir. Genel olarak Hanefiler, Hz. Peygamber'in nass olmayan konularda ictihadda bulunmasını ve bu konuda yeni hükümler koymasını caiz görmekte yine Hz. Peygamber'in koyduğu şer'î hükümde hata olması durumunda düzeltileceğini belirtmektedirler. Şimdi bu genel durum üzerinden Havle bint Sa'lebe davasına bir göz atmakta fayda bulunmaktadır.

Rivayete göre Evs b. Sâmî, hanımı Havle'ye öfkeli bir anında zihâr yapar, çok geçmeden de pişman olur. Havle, Resûlullah'ın (s.a.v.) huzuruna varıp durumu anlatır. Anlaşıldığı kadarıyla olay kazâî bir davadır ve Hz. Peygamber'in bu meselede hüküm vermesi istenmektedir. Buradan sonra İmam Şâfiî ile Hanefilerin esas aldığı rivayetler farklılaşır. İmam Şâfiî ilgili meselede Hz. Peygamber'in bir hüküm vermediği ve beklediği, bir müddet sonra Mücâdele Süresi'nin (58) 1 ila 4. âyetlerinin indiği ve bu doğrultuda hüküm verildiği yönündeki rivayeti esas almaktadır.¹²⁴ İmam Şâfiî zikri geçen olayı, hakkında nass olmayan bir mesele olarak görmekte ve hakkın ne olduğu bilinmediği için karar verilemeyeceğini, hakkın ise yalnızca vahiyle bildirileceğini düşünmektedir. Hanefiler ise ilgili meselede Hz. Peygamber'in vahyin inmesini beklemeden cahiliyeden beri var olan ve boşanmayla sonuçlanan zihâr ile hüküm verdiğini, Havle'nin "Derdimi Allah'a şikâyet ediyorum." demesi üzerine Mücâdele Süresi'nin indiğini ve bu şekilde Hz. Peygamber'in kararının düzelttiğini ifade eden hadisi esas almaktadırlar.¹²⁵ Böylece Hanefiler, hakkında nass olmayan konularda Hz. Peygamber'in ictihadını caiz görmektedirler.

Uveymir el- 'Aclânî ve Hilâl b. Ümeyye'nin, eşlerinin zina ettiğini iddia ettikleri davalarla ilgili olarak Hz. Peygamber'in ya delil ve beyyine doğrultusunda ictihadiyle hükmetme ya da vahiy bekleyip hüküm vermeme şeklinde iki farklı tavır sergilediği görülmektedir.¹²⁶ Nitekim Allah Resûlü (s.a.v.) Hilâl b. Ümeyye ile ilgili davada, Hilâl'den kâzif durumuna düşmemesi için şahit getirmesini istemektedir. Uveymir'in davasında ise hüküm vermeyip vahiy beklemekte ve inen ayetin hükmü doğrultusunda tarafları mülaâneye davet etmektedir.¹²⁷ Söz konusu olaylardan hangisini daha önce gerçekleştirdiği ise bilinmemektedir. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in Hilâl ile ilgili davada kendi ictihadına göre hükmettiği, fakat zamanla buna benzer başka olaylar meydana geldiği, söz konusu durumun toplumun gündemini işgal edip kamu vicdanlarını rahatsız etmeye başladığı nihayetinde bir vahiy gelme beklentisinin oluştuğu, Allah Resûlü'nün (s.a.v.) de hüküm vermeyip vahiy beklediği düşünülebilir.¹²⁸

Konu ile ilgili olarak Hz. Aîşe'nin yaşadığı ifk hadisesinde olayın gerçek yönü ve Tebük'e katılmayan üç kişinin durumu yine vahiyyle ortaya konmuştur.¹²⁹ Anlaşıldığı kadarıyla vahyin müdahil olduğu davaların bir kısmı yeni şer'î hükümler getirmekte, bir kısmı ise olayın gizli kalan iç yüzünü ortaya koymaktadır. Vahyin müdahil olduğu davalarda, olaya dâhil olanların dua ve tazarru gibi samimi yakarışları etkili olsa gerektir. Diğer yandan Hz. Peygamber, vahiy inmedikçe mevcut karineler doğrultusunda reyîyle hüküm vermekte ve sahâbe de vahiy gelmedikçe olayın iç yüzünün, peygambere gizli kalacağı zannını taşımaktadır.¹³⁰ Bu kanaatin, Usâme b. Zeyd yoluyla gelen "Ben, hakkında bana bir şey inmemiş konularda kendi reyimle hükmederim" rivayetine, bir şekilde yansımış olması mümkündür. Fakat rivayet hakkındaki bilgiler, bu konuda net bir kanaat oluşturmaya müsaade etmemektedir.

122 Ebû Dâvûd, "Talâk", 17; İbn Mâce, "Talâk", 35.

123 Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 7/313. Ayrıca bk. Sahip Beroje, *Re'y Hadis Tartışmasında Hanefî ve Şâfiîler* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1994), 92.

124 Şâfiî, *Ümm*, 7/313. Ayrıca bk. Beroje, *Re'y Hadis Tartışmasında Hanefî ve Şâfiîler*, 92.

125 Ebû Dâvûd, "Talâk", 17; İbn Mâce, "Talâk", 35. Hanefilerin görüşü için bk. Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, 2/95. Ayrıca bk. Kıyıcı, "Peygamber (s.a.v.)'in İctihadları", 15, 16.

126 Buhârî, "Tefsîr-Nür", 1, 3.

127 Bu konuda bk. Enbiya Yıldırım, "Mülâane Ayetlerinin Nüzûl Sebebi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001), 191-200.

128 Bu konudaki yorumlar için bk. Yıldırım, "Mülâane Ayetlerinin Nüzûl Sebebi", 191-200.

129 İfk olayı için bk. Buhârî, "Şehâdât", 15, "Meğâzi", 34, "Tefsîr-Nür" 5-10; Müslim, "Tevbe", 556-58. Tebük'e katılmayanlar için bk. Buhârî "Meğâzi", 79; Müslim, "Tevbe", 53.

130 Bu konuda Kâ'b b. Mâlik; "Kim bir şeyden uzak kalmak, kaçamak yapmak isterse, o hususta Allah'tan vahiy gelmedikçe, Peygamber'e onun gizli kalacağı zannındaydı." demektedir. Bk. Buhârî, "Meğâzi", 34. Hz. Ömer ise; "Resûlullah devrinde vahiyyle hüküm giymiş kişiler olurdu. Şimdi vahiy yok..." demektedir. Bk. Buhârî, "Şehâdât", 5. Bu konuda ayrıca bk. Hatiboğlu, *Hz. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy*, 83-86.

Sadece icihadın cari olduğu, vahiyle hükmün konmadığı *davalara*, araştırmaya mesnet yapılan hadis örnek gösterilebilir. Zira hadiste; bir davayı kabul etme, soruşturma yapma ve karar verme gibi dava süreçleriyle ilgili genel ilkeler bulunmaktadır. Hadisin manayla rivayet edilmesinden dolayı bazı varyantlarında "duyduğuma göre", bazılarında "zannıma göre" bazılarında ise "reyime göre" ifadelerine rastlanmaktadır. Aslında her üç varyantta da Hz. Peygamber'in mevcut delillere göre ve kendi kanaatıyla hükmettiğine işaretler vardır. Yine söz konusu dava, kazâ bir meseledir ve son tahlilde verilen karar şer'î bir karardır.

Söz konusu ihtilafın muhaddisler cephesindeki yansımalarına bakıldığında üç yaklaşımdan bahsedilebilir;

a. Hz. Peygamber'in hem kazâi davalarda hem de hakkında nass olmayan şer'î konularda icihad edebileceği;

Bu yaklaşıma İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849) örnek verilebilir. O, Şa'bi'den (ö. 104/722) nakille "Hz. Peygamber (kazâi) bir mesele hakkında hüküm verirdi, daha sonra Kur'an onun hükmünün tersine nazil olur ve Hz. Peygamber de kendi hükmünü bırakıp derhal Kur'an'ın hükmüne dönerdi" haberine değinir.¹³¹ Anlaşıldığı kadarıyla o, Şa'bi'nin kanaatini ortaya koyarak zımnem bu görüşü kabul etmektedir. Yine "Kitâbu'l-büyu' ve'l-aşkziye" başlığında araştırmaya mesnet kıldığımız hadisin, "duyduğuna göre hükmederim." varyantına,¹³² "Kitâbu aşkıyeti Resûlillah" başlığında ise "reyime göre hükmederim." varyantına değinir.¹³³ Bu şekilde o, kazâi davalarda icihadın yapılabileceğini düşünür.

Ebû Dâvûd, "Hâkim, hükmünde hata ettiğinde" başlığı altında "Hakkında bir şey inmemiş olan konularda *reyimle* hükmederim" varyantını nakleder,¹³⁴ Hz. Ömer'in, Allah Resûlü'nün (s.a.v.) reyiyile hükmettiği ve reyinde isabet ettiği kanaatini aktarır.¹³⁵ Ayrıca "Kazâ konusunda reyiyile ictihadda bulunmaya dair" başlığında yargılama konusunda delile dayalı ictihadda bulunmasını mümkün görür.¹³⁶

Ebû Ca'fer et-Tahâvî, "Hâkimin bir şey hakkında zâhire göre hükmettiği, hakikatin ise hilafına gerçekleştiği durum" başlığı altında hadisin, Hz. Peygamber'in duyduğuna göre veya delile dayalı icihadları doğrultusunda hükmettiği konusundaki farklı tariklerini aktarır.¹³⁷ Yine *Muvatta'* şârihi Ahmed b. Nasr ed-Dâvûdî (ö. 402/1011), en-Nisâ Sûresi (4) 105. âyeti delil göstererek Hz. Peygamber'in hakkında nas bulunmayan konularda değil nas bulunan konularda da icihad edilebileceğini söyler.¹³⁸

b. Hz. Peygamber'in kazâi davalarda icihad ettiği, hakkında nass olmayan şer'î konularda vahiy beklediği

Bu yaklaşıma Buhârî örnek verilebilir. O, "Kitâbu'l-i'tisâm" bölümünde Hz. Peygamber'in vahiy inmeyen konularda vahiy beklediğine, rey ve kıyas yoluyla hükmetmediğine değinir.¹³⁹ Buhârî burada İmam Şâfiî gibi düşünerek hakkı bilmeden hak ile hükmetmenin mümkün olmayacağı, hakkın ise sadece Allah'ın vahiy indirmesiyle bilinebileceği zaviyesinden meseleye bakmaktadır. Diğer yandan hadisin, *duyduğuma* göre ve *zannıma* göre varyantlarını eserinin farklı bölümlerde yer vererek Hz. Peygamber'in mevcut deliller doğrultusunda dava içinde zannıyla hareket etmesini mümkün görür.¹⁴⁰ Böylece Buhârî, Hz. Peygamber'in hakkında bir hüküm konulmayan şer'î meselelerdeki icihadıyla dava süreci içindeki icihadını birbirinden ayırır.

c. Hz. Peygamber'in mutlak olarak hem kazâi hem de hakkında nass olmayan şer'î konularda icihad etmediği, kararın icihadıyla değil vahiyle verildiği;

İbn Hacer, Allah Elçisi'nin (s.a.v.) masum olduğu için icihadında yanılmasını mümkün görmeyenlerden bahseder ve onlara usûlcüler tarafından kullanılan bazı delillerle cevap verir.¹⁴¹ Aslında bu yaklaşım Hz. Peygamber'in vahyin

131 İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 6/14 (No. 29106).

132 İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 4/541 (No. 22973, 22974); 4/542 (No. 22975).

133 İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 6/10 (No. 29074).

134 Ebû Dâvûd, "Aşkziye", 7.

135 Ebû Dâvûd, "Aşkziye", 7.

136 Ebû Dâvûd, "Aşkziye", 11.

137 Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr, Muhammed Seyyid Câdelhak (Beyrut: A'lemu'l-Kütüb, 1994), 4/154, 155.

138 İbn Hacer, *Feth*, 13/291.

139 Buhârî, "İ'tisâm", 7, 8, 9.

140 Buhârî, "Ahkâm", 29. Haberin metninde "أحسب", "ahsebu" geçmektedir.

141 İbn Hacer, *Feth*, 13/174. Bu iddialar karşısında İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249), ictihadda hata varsa bunun icihad edenle değil hüküm verilenle ilgili olduğunu ve onların da bu karara uyması gerektiğini söyler. Yüce bir mertebede bulunma ile hatadan masum olma arasında ilişki olmadığını ifade edip, icmâ ehlinin masum olduğu iddia edilirse de icmâ ehlinin dahi Hz. Peygamber'den gelen şeylere dayanmaları gerektiğine göre ittiba, Ehl-i icmâya değil, Allah Resûlü'ne (s.a.v.) döner diye cevap verir. Osmân İbnü'l-Hâcib, *Muhtaşaru'l-Muntehe's-sül ve'l-emel fi'ilmeyi'l-uşul ve'l-cedel*, nşr. Nezîr Hamâdû (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006), 2/143-145.

kontrolünde olup hata etmeyeceği görüşü üzerine oturmaktadır.

Kazâi davalarda Hiz. Peygamber'in ictihad yoluyla karar verdiği konusunda Ehl-i hadis, nerede ise ittifak halindedir. İhtilaf ise hakkında nass olmayan konularda Hiz. Peygamber'in ictihad etmesinin caiz olup olmamasıyla ilgilidir.

2.5. Verilen Hükümün Zâhir ya da Bâtın Yönüne Vurgu

Hadiste; "Belki biriniz diğerine göre delilini daha güzel sunar. Kime kardeşinin hakkını verdimse, ondan bir şey almasın. Zira ben onun için kıyamet gününde boynunda asılı vaziyette getireceği ateşten bir parça vermişimdir" ifadesi, verilen hükümün zâhirde geçerli olduğu bâtında ise işin farklı olabileceğini ifade etmektedir.

İmam Şâfiî (ö. 204/820), hadisin "Duyduğuma göre hükmederim" varyantına değinmekte, Hiz. Peygamber'in zâhire göre hükmettiğini, işin iç yüzünü sadece Allah'ın bilebileceğini belirtmekte, bazı tikel örneklerle konuyu genişletmektedir. Müellif; Uveymir el- 'Aclânî'nin zina ettiğini ileri sürdüğü eşine dair davada Hiz. Peygamber'in, mülâaneyle hükmettiğini; fakat doğacak çocuğun kime benzeyeceğine göre işin gerçek yüzünün ortaya çıkacağını bildirdiğini söylemektedir. Çocuğun kadının zina ettiği kişiye benzediğinin görülmesine rağmen kadına had cezası verilmediğini belirtmektedir.¹⁴² Yine müellif, Sa'd b. Ebû Vakkâs ile (Hiz. Peygamberin eşi Sevden'nin kardeşi) 'Abd b. Zem'a arasında bir erkek çocuğunun gerçek babasının kim olduğu konusundaki davaya yer vermektedir. Davada Sa'd, soyaçekim delilini kullanarak çocuğun kardeşi 'Utbe'ye benzediğini ve ona ait olduğunu iddia etmektedir. 'Abd ise "çocuk yatak sahibine aittir" delilini sunarak, onun babası Zem'a'ya ait olduğunu ileri sürmektedir. Hiz. Peygamber, "Çocuk, yatak sahibinindir" ilkesinden hareketle çocuğun, Zem'a'ya ait olduğuna hükmeder. Fakat Hiz. Peygamber eşi Sevde'den bu çocuğun yanında tesettürlü bulunmasını ister.¹⁴³ Müellif bu ve buna benzer örneklerde, her ne kadar Hiz. Peygamber'in işin bâtınî yönünü bilmesini mümkün görse de ümmetine örnek olmak için zâhire göre hükmettiğini ve işin bâtınî tarafının zâhirden bazen farklı olabileceğini belirtmektedir.¹⁴⁴

İmam Şâfiî'nin tespitleri, Hiz. Peygamber'in kazâi tasarruflarında verilen hükümün zâhirde geçerli olsa da bâtında geçerli olmayacağını vurgulaması açısından önemlidir. Bu yönüyle onun, fikhın dünyeviliği fikrini savunan ve bunu sistemleştiren ilk âlim olduğu ifade edilmektedir.¹⁴⁵ İlgili bakış açısının, daha sonra gelen Ehl-i hadisi de etkilediği gözlemlenmektedir. Nitekim İbn Ebû Şeybe,¹⁴⁶ Buhârî¹⁴⁷ ve Nesâî eserlerinde yukarıdaki olaylara yer vermekte ve hükümün sadece zâhirde geçerli olduğunu ifade etmektedirler.¹⁴⁸

Hanefiler ise bu konuda Ehl-i hadisten farklı düşünmektedirler. Onlar, davaları kazâi ve diyânî diye ikiye ayırmakta; kazâi davalarda verilen hükümlerin sadece zâhirde geçerli olduğunu, boşanma ve evlenme gibi diyânî davalarda verilen hükümlerin ise hem zâhirde hem de bâtında geçerli olduğunu söylemektedirler.¹⁴⁹ Meseleyi açıklığa kavuşturmak için Tahâvî'nin açıklamalarına bakmakta yarar vardır. O, "Hâkimin bir şey hakkında zâhire göre hükmettiği, hakikatin ise hilafına gerçekleştiği durum" başlığı altında Uveymir hadisinin farklı tariklerini aktarmaktadır. Hâkimin verdiği hükümün nikâh ve boşama gibi uhrevî mesuliyetin söz konusu olduğu bâtınî/diyânî hükme dair meselelerde hem zâhirde hem bâtında geçerli olduğunu belirtmektedir. Tahâvî, Uveymir el- 'Aclânî'nin zina ettiğini iddia ettiği eşiyile ilgi davayı merkeze alarak, Hiz. Peygamber'in zâhire göre hükmettiğini ve kimin doğru söylediğini bilmediğini bilhare inen mülâane ayetiyle hükmettiğini arkasından mahkemede verilen talâki da onadığını haber vermektedir. Böylece kocaya, karısının hem zâhirde hem de bâtında haram olduğu hükmüne varıldığını ve söz konusu olaydaki bâtınî durum ne ise hüküm de ona göredir diye bir şey söylenmediğini belirtilmektedir. Söz konusu durumun sadece diyânî/uhrevî olan davalar için geçerli olduğunu, alış-veriş, borç gibi kazâi/dünyevî olanlar için verilen kararların

142 Şâfiî, *Ümm*, 1/297; 5/137, 138; 7/86.

143 Şâfiî, *Ümm*, 6/215, 216.

144 Bu konuda İmam Şâfiî; "فَإِذَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لَمْ يَقُولْ أَنْ يُقْضَى إِلَّا عَلَى الظَّاهِرِ، وَالْبَاطِنُ بِأَتْيِهِ وَهُوَ يُعْرِفُ مِنَ الدَّلَائِلِ بِتَوْفِيقِ اللَّهِ إِيَّاهُ؛ "ما لا يُعْرِفُ غَيْرُهُ فَغَيْرُهُ أَوْلَى أَنْ لَا يَحْكُمَ إِلَّا عَلَى الظَّاهِرِ كِمَنْسَنِ بِلْمَدِيغِي شَيْءِي، دَلِيلًا مِنْ هَرَكْتَلِ بِلْمَدِيغِي بَاتِنًا مُتَّالِيًا لِوَدُغُنَا غُورِ، وَنَدَانِ بَاشْكَاسِمِنِ ائْحَاكُ زَاهِرِي بِلْمَدِيغِي دَاهَا دُورُورُ." demektir. Bk Şâfiî, *Ümm*, 7/86. Ayrıca bk. 6/215, 216; 7/11, 42; Şâfiî başka bir yerde Hiz. Peygamber'in münafıkların durumunu Kur'an'ın haber vermesiyle ve onların dışı yansıyan hal ve tavırlarından bildiğini söyler. Bk. Şâfiî, *Ümm*, 7/310. Bu durumda İmam Şâfiî'nin Hiz. Peygamber'in bâtına muttali olmasından kastı, Kur'an'ın haber vermesi ve mevcut karinler olsa gerektir.

145 Bayraktutar, *İmâm Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi*, 113 vd.

146 İbn Ebû Şeybe, *Müsned*, 7/321 (No. 32488-32490).

147 Buhârî, "Hiyel", 11; Buhârî, "Ahkâm", 29.

148 Nesâî, *es-Sünen*, "Âdâbu'l-kuzât", 13.

149 Talip Türcan, "İslâm Hukukunda İki Farklı Geçerlilik Alanı: Kazâi ve Diyânî Hüküm Ayırımı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 19/1 (2006), 159-167.

dünyada geçerli olsa da ahirette geçerli olmayacağını söylemektedir.¹⁵⁰

Hadisin anlaşılması ve yorumlanmasında muhaddislerin büyük oranda fıkıhçılardan etkilendikleri ve meseleye fıkıhçıların penceresinden yorumlar getirdikleri anlaşılmaktadır.

Hiz. Peygamber'in kazâi davalarda hem zâhirî delillere hem de bâtinî bilgiyle hükmettiğini söyleyen muhaddisler de vardır. Süyûtî (ö. 911/1505), kazâi meselelerde Allah Resûlü'nün (s.a.v.) zâhirî bilgiyle karar verdiğini söylese de¹⁵¹ ona has olmak üzere *bâtına göre* hükmetme ve ilâhî bilgiye dayanarak hüküm verme yetkisine sahip olduğunu belirtmektedir.¹⁵² O, *el-Bâhir*'de Allah Resûlü'ne (s.a.v.) diğer peygamberlere verilen zâhire ve şeriat hükümlerine göre hükmetme yanında Hızır'a verilen *bâtın ve hakikat hükümlerine* göre hükmetme yetkisi verildiğini, bu açıdan onun diğer enbiyadan üstün kılındığını iddia etmektedir.¹⁵³ O, mezkûr eserinde; ilm-i ledün ve Nur-ı Muhammedî gibi terimleri kullanarak meseleye sûfilerin bakış açısından yaklaşmaktadır.¹⁵⁴ En son Sa'd ile 'Abd arasındaki davayı bu konuda örnek göstermekte ve Hiz. Peygamberin söz konusu davada çocuğun yatak sahibine ait olduğuna hükmederek zâhire göre hükmettiğini, eşi Seved'den de bu çocuğun yanında tesettürlü bulunmasını isteyerek hakikat bilgisine binaen bâtına göre hükmettiğini iddia etmektedir.¹⁵⁵

Hiz. Peygamber'in Sa'd ile 'Abd arasındaki davada Süyûtî'nin iddia ettiği gibi hem zâhire hem de bâtına göre değil de sadece zâhire göre hükmettiği söylenebilir. Zira Hiz. Peygamber'in söz konusu davada, çocuk yatak sahibine aittir ilkesi ve çocuğun babasına benzemesi karinesi arasında karar vermek durumunda kaldığı ve nihayetinde de soyaçekim karinesine göre değil çocuğun yatak sahibine ait olduğu deliline göre hükmettiği anlaşılmaktadır. Zira soyaçekim karinesi zan ve kanaat üzerine bina edilirken, çocuk yatak sahibine aittir ilkesi ise daha kesin bir delile dayanmaktadır. Ayrıca soyaçekim karinesi üzere karar verilmesi durumunda oluşacak risk hakkında Allah Resûlü (s.a.v.) "Eğer böyle yapmasaydım, herkes başkasının çocuğunu kendi çocuğu olduğunu iddia ederdi" buyurmaktadır.¹⁵⁶ Yine Hiz. Peygamber çocuk ile Sa'd'ın kardeşi 'Utbe arasındaki benzerliğe binaen eşinden bu çocuğun yanında tesettürlü bulunmasını istemektedir. Bu durumda ilgili davada Hiz. Peygamber'in hem bâtına hem de zâhire göre değil de zâhire göre ve eldeki delillerle hareket ettiği, karar verirken de kendi rey ve kanaatine göre hükmettiği ve gerektiğinde de ihtiyati tedbir kararları aldığı söylenebilir.

Hiz. Peygamber mevcut delilleri dikkate alarak karar vermekte bunun yanında diğer karineleri de göz önünde bulundurarak gerekli çekincelerini söylemektedir. Fakat buradan hareketle Allah Resûlü'nün (s.a.v.) hem zâhirî delil hem de bâtinî bilgiyle hükmettiği şeklinde bir sonuç çıkarmak hatta zahirî tarafı dünyaya bakan yönü, bâtinî tarafı ise hakikate bakan yönü şeklinde yorumlamak, kabulü zor bir durumdur. Bu düşünce Hiz. Peygamber'in beşer olma vasfının göz ardı edilmesine, bütün kararlarını ilâhî bir saikle aldığı sonucuna götürmektedir. Hâlbuki Kur'an, Hiz. Peygamber'in beşer olduğunu ve gaybı kendiliğinden bilemediğini haber vermektedir.¹⁵⁷ Yine Allah Resûlü'nün (s.a.v.) çoğu zaman insanların beyanlarını esas aldığı, nifak çıkartan, suç işlediğine dair kuvvetli emareler taşıyan kimseleri dahi kesin delil olmadığı müddetçe cezalandırmadığı bilinmektedir.¹⁵⁸ Aynı zamanda ilgili iddia Hiz. Peygamber'i hem hakikati bilen hem de bunu gizleyen bir kişi durumuna düşürür ki, bu da Kur'an'ı insanlara tebliğ eden Hiz. Peygamber'in emin ve sadık olmasıyla çelişmektedir.

Sonuç

Hiz. Peygamber, vahye muhatap bir resûl aynı zamanda akıllı, iradesi ve hisleri ile bir beşerdir. O, kazâi meselelerde hüküm verirken mevcut delillere dayanmış, şahitlerin ve tarafların beyanlarını esas almış ve bu konuda insanlara örnek olmuştur. Konu edilen hadiste Hiz. Peygamber kazâi davalarda hâkimlik vasfı gereği kararlar almakta aynı zamanda irşat görevi gereği insanlara Allah'ın kendilerini gördüğünü ve hesaba çekeceğini hatırlatarak sorumlu

150 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âşâr*, 4/154, 155.

151 Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tenvîrü'l-havâlik 'alâ Muvaṭṭa'î Mâlik* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1969), 2/107.

152 Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Mirkâtü's-şu'ud ilâ Süneni Ebû Dâvûd*, nşr. Muhammed Şâyiib Şerîfî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2013), 2/881.

153 Abdurrahmân b. Ebî Bekir es-Süyûtî, *el-Bâhir fi Hükmi'n-Nebiyi bi'l-Bâtın ve'z-Zâhir*, nşr. Hayri Kırbasoğlu (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1987), 15-25, 37, 68-70.

154 Örnek olarak "Âdem, daha ruh ve ceset arasında bir haldeyken, ben nebî idim." hadisi hakkındaki yorumları için bk. Süyûtî, *Bâhir*, 28-33.

155 Süyûtî, *Bâhir*, 34-37.

156 İbn Ebû Şeybe, *Muşannef*, 6/16 (No. 29118).

157 el-Cin 72/26-28; el-A'râf 7/188.

158 Buhârî, "Salât", 46; İbn Mâce, "Hudûd", 11; Şâfiî, *Ümm*, 4/120. ayrıca bk. Muammer Bayraktutar, *Hiz. Peygamber'in Kriz Yönetimi* (Ankara: Otto Yayınları, 2023), 375-379.

davranmalarını telkin etmektedir. Muhaddislerin hadise genelde hukuk ve ahlâk başlıkları altında yer vermeleri bu yüzden olsa gerektir. Diğer yandan hadis ele alınırken Hz. Peygamber'in beşer yönüne yapılan vurgunun daha geç bir döneme rastladığı görülmektedir. Bunda İslâmî ilimler sahasında yaşanan gelişmelerin, âlimlerin dil, muhakeme ve anlayış becerilerinin, dönemin ilmî-fikrî oluşumlarının etkisinden bahsedilebilir.

Hz. Peygamber'in verdiği yargı kararlarının hukukî boyutu dikkate alındığında, Allah Resûlü'nün (s.a.v.) vahiy tarafından bildirilmediği müddetçe gaybı ve insanların sinelerinden geçenleri bilmesinin mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. O, davaları hükme bağlamada diğer insanlara örnek olmak üzere zâhire yani genel ilkelere, mevcut delillere ve şahitlerin beyanına göre hükmetmiştir. Mevcut deliller, şahitler ve karineler sonucunda bir kanaate ulaşırsa dahi verdiği kararda yanılabilirliğini/yanıltılabileceğini hatırlatarak sorumluluğu taraflara bırakmış ve ikazlarda bulunmuştur. Hadislerde ifade edilen zannıma, reyime göre gibi ifadeler, verilen kararın ictihada dayandığını akla getirmektedir. Yine Allah Resûlü (s.a.v.) dava sonrasında bir kanaate ulaşırsa da davanın seyrini ve sonucunu etkileyebilecek başka karineler ve tali deliller bulunması halinde, bazı ihtiyati tedbir kararları almıştır.

Şer'î bir hükümle belirlenmeyen konularda Hz. Peygamber'in kendi reyleriyle ictihada bulunup bulunmadığı meselesi fakihler arasında ihtilâfıdır. Fakat Hz. Peygamber'in bazı durumlarda vahiy beklediği, bazen de kendi ictihadiyle hüküm verdiği, yanıldığı zaman da düzeltildiğine dair örnekler, hadis kaynaklarında mevcuttur. Hz. Peygamber'in yürüttüğü davaları hem vahiy hem de icihadın dâhil olduğu davalar ve sadece mevcut deliller doğrultusunda reyyle karara bağlanan davalar şeklinde iki kısma ayırmak mümkündür. İncelemeye esas alınan hadisin, şahit ve delile dayalı, icihadın cari olduğu davalarla ilgili olduğu sonucuna varılmıştır.

Allah Resûlü'nün (s.a.v.), insanlar arasındaki davalarda zâhire göre hükmettiği, bilgi kaynakları ve araştırma imkânları konusunda da diğer insanlarla arasında bir fark bulunmadığı gözlenmektedir. Hz. Peygamber'in zâhire göre hükmetse de işin batin yönünü bilir ve o hem zâhire hem de batinı göre hüküm verir anlayışı, Hz. Peygamber'in beşer olma vasfının göz ardı edilmesine yol açacağı için kabulü mümkün gözükmemektedir. Nitekim Hz. Peygamber, bir beşer olduğunu ve eldeki delillere ve kişilerin beyanına göre hüküm verdiğini bizzat kendisi vurgulamıştır.

Kaynakça

- Abdülaziz el-Buhârî. *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Uşûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Agitoğlu, Nurullah. *Hadis ve Bağlam*. İstanbul: Kitâbi Yayınları, 2015.
- Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. 6 Cilt. Beyrut: y.y., 1985.
- Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Şuayb el-Arnaût vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fi uşûli'l-aḥkâm*. nşr. Abdurrezzak el-Afifi. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1402.
- Bâcî, Süleymân b. Halef. *el-Müntekâ*. 8 Cilt. Mısır: Matba'atü's-Saadet, 1332.
- Bağcı, H. Musa. *Beşer Olarak Hz. Peygamber*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. Basım, 2022.
- Bayraktutar, Muammer. *Hz. Peygamber'in Kriz Yönetimi*. Ankara: Otto Yayınları, 2023.
- Bayraktutar, Muammer. *İmâm Şafi'i'nin Hadis Yorum Metodolojisi*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Bekrî, Hamza Muhammed Vesîm. *Teaddüdü'l-hâdis fi rivâyâti'l-hadîsi'n-nebevi*. Ammân: Vezâretü'l-Evkâf, 2013.
- Beroje, Sahip. *Re'y Hadîs Tartışmasında Hanefî ve Şâfiîler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1994.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Sâlih b. Abdulaziz. Riyad: Dâru's-Selâm, 3. Basım, 2000.
- Câsim, Leys Suûd. "İbn Abdülber em-Nemerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 269-272. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Cessâs, Ahmed b. Ali. *el-Fuşûl fi'l-uşûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994.
- Cessâs, Ahmed b. Ali. *Aḥkâmü'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Ali Şahin. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Coşkun, Selçuk. *Hadîse Bütüncül Bakış*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Dârimî, Abdullah b. Abdirrahmân. *es-Sünen*. nşr. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Muğni, 2000/1412.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *Hüccetullâhi'l-bâliğa*. nşr. Seyyid Sâbık. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 2005.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. *es-Sünen*. nşr. Sâlih b. Abdulaziz. Riyad: Dâru's-Selâm, 3. Basım, 2000.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: TDV Yayınları, 1. Basım, 2000.
- Gazzâlî, Muhammed. *el-Müstasfâ*. nşr. Muhammed Abdusselâm eş-Şâfiî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-Ayn*. nşr. Mehdi Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâi. 8 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Hilâl, ts..
- Hatiboğlu, Mehmed Said. *Hz. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy*. Ankara: Otto Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Heysemî, Nureddin Ali b. Ebî Bekr. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. nşr. Abdullah Muhammed ed-Derviş. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fiker, 1994.
- İbn Abdülber, Yûsuf b. Abdillâh. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaṭṭa' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. nşr. Beşşâr Avâd vd. 17 Cilt. Londra: Müessesetü'l-Furkân, 2017.
- İbn Adî, Abdullah el-Cürcânî. *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*. nşr. Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhamed Muavviz. 9 Cilt. Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1987.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Maḳâsidü's-şer'i'ati'l-İslâmiyye*. nşr. Muhammed Habîb İbnu'l-Huca. Katar: Vezâretü'l-Evkâf ve Şuûnu'l-İslâmîyye, 2004.
- İbn Ebû Hâtîm, er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dil*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-'Arabî, 1952.
- İbn Ebû Şeybe, Abdullah b. Muhammed. *el-Muşannef fi'l-ehâdis ve'l-âşâr*. nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Ebû Şeybe, Abdullah b. Muhammed. *Müsnedü İbn Ebû Şeybe*. nşr. Adil b. Yusuf, Ahmed Ferîd. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şâhihi'l-Buhârî*. nşr. Abdullah b. Baz vd. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, 1379.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Lisânü'l-Mizân*. nşr. Abdülfettâh Ebû Guddê. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, 2002.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Takribü't-Tehzîb*. nşr. Muhammed Avvâme. Halep: Dâru'r-Reşîd, 1986.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2014.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-İhkâm fi uşûli'l-aḥkâm*. nşr. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfâk el-Cedide, 1980.
- İbn Hibbân, Muhammed el-Büstî. *es-Şikâat*. nşr. es-Seyyid Şerefüddin Ahmed. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fiker, 1975.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. nşr. Sâlih b. Abdulaziz. Riyad: Dâru's-Selâm, 3. Basım, 2000.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1994.

- İbn Sa'd, Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. nşr. Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- İbnü'l-Hâcib, Cemâlüddîn Osmân. *Muhtaşarü'l-Münthe's-sül ve'l-emel fi'ilmeyi'l-uşul ve'l-cedel*. nşr. Nezîr Hamâdü. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006.
- İbnü't-Tallâ', Muhammed b. Ferec. *Akziyetü Resûlillâh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1426.
- İmam Mâlik, Mâlik b. Enes el-Asbah. *el-Muvaţta'*. nşr. Muhammed Fuad Abdalbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- İstemi, Fuat. *Hicret Bağlamında Tarih ve Hadis Metodolojileri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Karacabey, Salih. *Hz. Peygamber'de Nebvî ve Beşerî Bilgi*. İstanbul: Sır Yayıncılık, 2002.
- Karâfi, Ahmed b. İdrîs. *el-İhkâm fi'temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-aḥkâm ve taşarrufâtü'l-kâdî ve'l-imâm*. nşr. Abdulfettah Ebû Ğudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, 2004.
- Kıyıcı, Selahaddin. "Peygamber (s.a.v.)'in İctihadları". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1994), 1-42.
- Kurtubî, Ahmed b. Ömer. *el-Müfḥim limâ eşkele min Telḥîşi kitâbi Müslim*. nşr. Muhyiddin Dîb vd. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1996.
- Mansûrî, Nayif b. Salah. *İrşâdü'l-kâsi ve'd-dânî ilâ terâcimi şuyuhu'-Taberânî*. el-İmâre: Mektebetü Dâru İbn Teymiyye, ts..
- Mâverdî, Ali b. Muhammed. *Edebü'l-kâdî*. nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân. 2 Cilt. Bağdat: İhyau Tûrâsü'l-İslâmiyye, 1971.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahmân. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*. nşr. Beşşâr Avvâd. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980-1992.
- Mübârekpûri, Muhammed Abdurrahman. *Tuḥfetü'l-aḥvezi bi-şerḥi Câmi'i't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts..
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâḥiḥ*. nşr. Sâlih b. Abdulaziz. Riyad: Dâru's-Selâm, 3. Basım, 2000.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. nşr. Sâlih b. Abdulaziz. Riyad: Dâru's-Selâm, 3. Basım, 2000.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc fi şerḥi Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyai't-Tûrâsü'l-'Arabî, 1392.
- Özel, Ahmet. "Bâci". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 4. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl. *Uşûlü's-Seraḥsî*. nşr. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî. 2 Cilt. Haydarâbât: Lecnetü İhyai'l-Ma'ârif en-Nu'maniyye, 1372.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Mirḳâtü's-su'ûd ilâ Süneni Ebî Dâvûd*. nşr. Muhammed Şâyib Şerîfî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2013.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tenvîrü'l-ḥavâlik 'alâ Muvaţta'î Mâlik*. 2 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1969.
- Süyûtî, Abdurrahmân. *el-Bâhir fi Hükmi'n-Nebiyî bi'l-Bâtın ve'z-Zâhir*. nşr. Hayri Kırbaşoğlu. Kâhire: Dâru's-Selâm, 1987.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Şehabeddin et-Tûribeştî, Fazlullah b. Hasan. *Kitâbu'l-Müyesser şerḥu Meşâbiḥü's-sünne*. nşr. Abdulhamid el-Hendâvî. 4 Cilt. Riyad: Metebetü Nizâru Mustafa el-Bâz, 2008.
- Şeltût, Mahmûd. *el-İslâm: Akîde ve şerî'a*. Kâhire: Dâru's-Şurûk, 18. Basım, 2001.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *İrşâdü'l-fuḥûl ilâ taḥkîki'l-ḥaḳ min 'ilmi'l-uşul*. nşr. Ahmed Uzv İnâye. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1999.
- Şimşek, Murat. *İslâm Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları*. Ankara: TDV Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Taberânî, Süleymân. *el-Mu'cemü'l-evsaf*. nşr. Tarık b. İvazullah, Abdulmuhsin b. İbrahim. 9 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, 1995.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerḥu Meâni'l-âsâr*. nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr, Muhammed Seyyid Câdelhak. 4 Cilt. Beyrut: A'lemu'l-Kütüb, 1994.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerḥu Müşkili'l-âsâr*. nşr. Şuayb el-Arnaût. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Tarı, Nihat. "Arap Belâgatinde Kasr Yolları Ve Aralarındaki Belâgî Nüanslar". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (Aralık 2023), 151-176.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Câmi'u't-Tirmizî*. nşr. Sâlih b. Abdulaziz. Riyad: Dâru's-Selâm, 3. Basım, 2000.
- Türcan, Talip. "İslâm Hukukunda İki Farklı Geçerlilik Alanı: Kazâi ve Diyânî Hüküm Ayırımı". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 19/1 (2006), 159-167.
- Ukaylî, Muhammed b. Amr. *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*. nşr. Abdulmu'tî Emîn Kal'aci. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Vâilî, Muhammed Haydar. *Nüzhetü'l-elbâb fi kavli't-Tirmizî ve fi'l-bâb*. 6 Cilt. Riyad: Dâru İbnu'l-Cevzî, 2006.
- Yıldırım, Enbiya. "Mülâane Ayetlerinin Nüzül Sebebi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001), 191-200.
- Zebîdî, Muhammed el-Murtazâ. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. nşr. Abdulkemim el-Azbâvî vd. 40 Cilt. Kuveyt: Mektebetü Hükümetü Kuveyt, 2000.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. nşr. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.

Extended Abstract

The Prophet Muḥammad a messenger who receives revelation and at the same time, he is a human being with his mind, will and feelings. In addition to his duty of conveying the message, the Prophet Muḥammad also has the duty of resolving da'wās between people.

In the Qur'an, the Prophet Muḥammad is asked to judge with justice and the believers are asked to accept and obey the decisions made by him without feeling any distress in them. In the ḥadīth it is reported that the the Prophet Muḥammad resorted to means of proof such as witnesses and evidence in the trial and respected the defendant's oath. The Prophet Muḥammad said, "I am a human being like you. You bring your da'wās to me. Perhaps one of you presents his evidence better than the other, and I will rule in his favour based on the presented evidence. Whoever I have given the right to his brother, let him not take anything from him. Because I gave him a piece of the fire that he will bring on the Day of Resurrection." This is ḥadīth is important in terms of emphasizing his human aspect. It is seen in the ḥadīth that the Prophet Muḥammad considered the religious, moral and legal aspects of the case when deciding issues related to the judiciary, and informed that honesty and halal, deception and haram are essentially two sides of the same thing. On the other hand, there are narrations in the collection of ḥadīths that the Prophet Muḥammad was waiting for wahy on issues about which no decision was made, and that he did not decide in his own opinion. Therefore, it is important to reveal the human and prophetic aspects within the framework of the narrations in question about the judicial decisions of the Prophet Muḥammad. In the study, the narration in question was analysed in terms of isnād and matn, and the relationship between the Prophet Muḥammad's practices in judgment and the quality of being human was revealed from different aspects through the perspective of muḥaddiths and by using the inductive method.

The Prophet Muḥammad decisions in matters related to the judiciary in accordance with his quality as a judge, at the same time, he instructs people to behave responsibly by reminding them that Allah sees them and will take them to account in accordance. It is seen that the muḥaddiths deal with the subject by establishing a relationship between reward-sin, truth-injustice, legitimate-illegitimate, halal-haram and they unite the between law and morality. On the other hand, the fact that muḥaddiths emphasis on the human aspect of the Prophet Muḥammad coincided with a later period is a matter that should be taken note of. In the emergence of this situation, we can talk about the impact of developments in the field of Islamic sciences, the language, reasoning and understanding skills of scholars, and the scientific and intellectual movements of the period.

When the legal dimension of the Prophet Muḥammad's court decisions is taken into consideration, it is understood that it is not possible for him to know the unseen and what passes through people's hearts unless it is communicated by revelation. In deciding da'wās, he ruled according to the apparent, that is, general principles, available evidence and the testimony of witnesses, to set an example for others. He left the responsibility to the parties and gave warnings by reminding them that even if he reached an opinion because of available evidence, witnesses and presumptions, he could be mistaken/misled in his decision. Expressions such as "according to my opinion" and "according to my opinion" expressed in the ḥadīths suggest that the decision given was based on idjtihād. Again, although the Prophet Muḥammad reached an opinion after the trial, he took some precautionary measures in case there was any other evidence that might affect the course and outcome of the case. In legal matters not determined by the Qur'an, the issue of whether the Prophet Muḥammad performed idjtihād with is disputed among fiqhists. There is a dispute among scholars as to whether the Prophet Muḥammad exercised his own opinion on issues not determined by a religious ruling. However, there are examples in ḥadīth sources that show that he sometimes waited for revelation, sometimes gave his own judgment, and was corrected when he made a mistake. It is possible to divide the da'wās that the Prophet Muḥammad conducted into two groups: da'wās that involved both revelation and idjtihād, and da'wās that were decided by his opinion based solely on available evidence. It has been concluded that the ḥadīth that was the basis of the study is related to da'wās where idjtihād is current and based on witnesses and evidence.

It is observed that the Prophet Muḥammad ruled according to the apparent in da'wās between people, and that there was no difference between him and other people in terms of sources of information and research opportunities. The understanding that he ruled according to the apparent, but he knew the hidden side of the matter and that he ruled according to both the apparent and the hidden, does not seem to be acceptable because it would lead to ignoring the Prophet Muḥammad's human nature. In fact, he himself emphasized that he was a human and that he ruled according to the available evidence and the statements of people. At the same time, the claim in question puts him in the position of being someone who both knows the truth and hides it, which contradicts the fact that the Prophet Muḥammad, who conveyed the Qur'an to people, was trustworthy and truthful.

التأصيل الأخلاقي في الأدب العربي “دراسة تحليلية”

Ahmet İsmailoğlu

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

drahmm@yahoo.com,

Orcid No: 0000-0001-6223-2104

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 23/01/2024

Accepted / Kabul Tarihi: 08/08/2024

Doi: 10.26791/sarkiat.1424731

تتناول هذه الدراسة مفهوم كلاً من الأدب والأخلاق متطرفةً إلى الربط بين الأدب والأخلاق وفقاً لتقارب المعنى اللغوي والاصطلاحى بينهما، ثم طريقة التعامل مع هذه القضية بين المذهب الرومانتيكي وبين مذهب «الفن للفن» الذي تم تأسيسه ليكون نظرية مضادة عمِلت على إخلاء الفن والأدب من مضامين الأخلاق، مع عرض موقف النقاد من نظرية «الفن للفن»، وذكر طرفٍ من المساجلات التي دارت بين بعض النقاد حول القضايا الأخلاقية والمجتمعية والموقف الصحيح الذي يجب أن يكون عليه الأدب من هذه القضايا. ثم تناولت الدراسة القضايا الأخلاقية في الأدب العربي شعراً ونثراً، مع تبيين طريقة المعالجة، منتقلةً إلى الكلام عن طريقة التعامل النقدي مع قضية الأخلاق باعتبارها أحد المعايير المهمة لنقد الأدب العربي؛ حيث أشاد بها النقاد في العصر الجاهلي، ثم اهتم بها النبي - ص - كميّيارٍ رئيسيّ رَدَّ إليه الأحكامَ النقدية، وسار على نهجه الخلفاء الراشدون، والترّم هذا النهج كثيرٌ من النقاد وعلماء الأدب واللغة، ثم تطرقت الدراسة إلى بيان الموقف المجتمعي مما ينسبه الشاعرُ إلى نفسه من سوء الأخلاق وارتكاب الفواحش تخيلاً، وموقفهم من المبالغات التي تصل إلى حدّ الكذب؛ باعتبار الكذب من مساوئ الأخلاق التي يجب أن يخلو منها النتاج الأدبي؛ لأنّه يعبر عن قيم المجتمع وأخلاقه

كلمات مفتاحية: الأدب، الفن للفن، الأخلاق، التأصيل الأخلاقي.

Arap Edebiyatında Ahlakın Konumu Üzerine Analitik Bir Çalışma

Öz

“Arap Edebiyatında Ahlakın Konumu” başlıklı bu araştırma, hem edebiyat hem de ahlak kavramını terminolojik ve terimsel açıdan ele alarak iki kavram arasındaki ilişkiyi incelemektedir. Daha sonra bu konuyu, sanatı ve edebiyatı ahlaki içerikten arındırmaya çalışan ve “sanat sanat içindir” iddiası taşıyan Romantik doktrine karşı bir teori olarak sunmayı hedeflemektedir. Ayrıca söz konusu doktrine karşı yapılan eleştiriler, konu hakkındaki tartışmalar ve edebiyatın bu konuda bulunması gereken doğru konum sorgulanmaktadır. Arap edebiyatında nazım ve nesir türündeki metinlerde, Cahiliye Dönemi’nde de önemli konulardan biri olan ahlak meselesinin eleştirel bir şekilde nasıl işlendiği ele alınmaktadır. Daha sonra Peygamber Efendimiz (s.a.s), edebiyata dair değerlendirmelerinde ahlakı esas ölçü olarak ele almış, Râşid Halifeler ve diğer sahabeler (r.a.) de onu takip etmişlerdir. Daha sonra pek çok edebiyat ve dil eleştirmeni ve akademisyen onların izinden gitmiştir. Bu çalışmada şairin şiirinde kullandığı ahlak dışı öğelere, hayal gücü ve yalana varan abartılara karşı toplumun yaklaşım tarzına değinilmiştir. Zira yalan söylemek bir edebi eserin arındırılması gereken ahlak kusurlarından biridir. Çünkü edebi eserler toplumun değerlerini ve ahlakını ifade ederler.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, Şiir, Düzyazı, Ahlak, Sanat sanat içindir.

Moral Rooting In Arabic Literature Analytical Study

Abstract

This research deals with the concept of both literature and ethics and the link between them according to the convergence of linguistic and terminological meaning between them. Then the way to deal with this issue between the romantic doctrine and the doctrine of “art for art’s sake,” as well as mentioning some of the debates that took place between some critics about moral and societal issues and the correct position that literature should have on these issues. The research then deals with moral issues in poetry and prose in Arabic literature, indicating the treatment method and moving on to a statement about the method dealing critically with the moral issues as it is one of the important criteria for criticizing Arabic literature where it was praised by critics in age of ignorance. The research also touched on a statement of societal position on what the poet attributes himself and their position on exaggerations that amount to lying; considering lying is one of the devoid of morality that literary production must be free of because it expresses the values and morals of the society.

Keywords: Literature, Poetry, Prose, Art for Art’s Sake, Moral/Ethics, Moral Rooting.

مقدمة

إنَّ الناظر في المعنى اللغوي لكلِّ من مفردتي «الأدب» و«الأخلاق»؛ يجد التقاربَ الشديدَ بينهما، حتى إنَّ بعضَ الناسِ يعتبرون كلاً منهما مُرادفًا للآخر، أو على الأقلَّ يعتبرون الأدبَ جزءاً من الأخلاق؛ وبالنظر إلى مفهوم الأدب تتضح ضرورة تضمُّن الأخلاق طيِّ موضوعاته التي يتناولها

وقد نشأت النظريات، والنظريات المضادة بشأن هذه القضية، وكلُّ نظرية لها معتقداتها التي يراها أصحابها، غير أننا حين ننظر في أدبنا العربي -شعره ونثره- نجد أنَّه قد تناول القضايا الأخلاقية في طيِّاته، وعبر عنها في موضوعاته، مؤصلاً لها أحسنَ تأصيلٍ؛ فقد افتخر العربي بمكارم الأخلاق وهجا بمساوئها، كما تناول النثر -في الخطب والحكم والأمثال وغيرها من فنون النثر الأدبي العربي- القضايا الأخلاقية داعماً لها وحاثاً عليها، بل إنَّ النقاد في العصر الجاهلي تناولوا هذا الأمر وأشادوا بالنص الأدبي الذي يتضمن الأخلاق الحميدة، أو يُثني عليها أو ينقُر من مساوئ الأخلاق، ثم جاء الإسلام مُتممًا لمكارم الأخلاق، جاعلاً منها معياراً في التعامل النقدي مع النصِّ الأدبي، ثم جاءت التنظيرُ والتطبيقاتُ حول هذه القضية في مذاهب النقد على مرِّ العصور

ونظرًا إلى أهمية هذا الموضوع، فإني أناقشه في دراستي هذه تحت عنوان (التأصيل الأخلاقي في الأدب العربي «دراسة تحليلية») على النحو الآتي:

مشكلة الدراسة:

تكمنُ مشكلة الدراسة في العلاقة الوثيقة بين مفهومي الأدب والأخلاق من حيث التقارب في المعنى من جهة، ومن جهة أخرى اشتغال الأدب العربي -شعرًا ونثرًا- على الأخلاق في موضوعاته، وكذلك اهتمام النقد الأدبي بموضوع الأخلاق واتخاذها معيارًا ضمن المعايير النقدية التي تفحص العمل الأدبي

أسئلة الدراسة:

أولاً: ما المقصود بكلِّ من الأدب والأخلاق لغةً واصطلاحًا؟ وما وجه العلاقة بينهما وفقًا لمفهوم كلِّ منهما؟

ثانيًا: كيف تعامل الأدب العربي مع قضية الأخلاق شعرًا ونثرًا؟

ثالثًا: كيف تناول النقاد قضية الأخلاق في الأدب العربي؟

أهداف البحث:

أولاً: التعريف بكلِّ من الأدب والأخلاق لغةً واصطلاحًا، وتبيين وجه العلاقة بينهما وفقًا لمفهوم كلِّ منهما.

ثانيًا: توضيح طريقة تعامل الأدب العربي مع قضية الأخلاق شعرًا ونثرًا.

ثالثًا: التعريف بطريقة تناول النقاد قضية الأخلاق في الأدب العربي.

الدراسات السابقة:

١- دراسة/ يونس؛ عبد المنعم أحمد (١٩٩٩م)، قضية الأخلاق في النقد الأدبي الإسلامي، مجلة كلية اللغة العربية بالمنوفية، مج ١٧، ع ١٤، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م؛ ورصدت الدراسة العلاقة بين النقاد والشعراء رصدًا يقوم على الانتقاء وتوظيف الآراء في توجيه الشعراء إلى الالتزام بالأخلاق في شعرهم، ومدى التزام هؤلاء الشعراء بتوجيهات النقاد، كما رصدت الدراسة أيضًا جملةً من تجاوزات الشعراء وموقف النقاد منها، وفي ثنايا ذلك الرصد حاولت الدراسة التركيز على دور النقد الأدبي الإسلامي في وضع نظرية نقدية تقوم على أساس أخلاقي

٢- دراسة/ طارق؛ زيناي (٢٠٢٠م)، إشكالية العلاقة بين الشعر والأخلاق في النقد العربي القديم، مجلة قضايا الأدب، مج ٥، ع ١٤، ٢٠٢٠م؛ وردَّ الباحث البدايات الأولية لظهور مسألة العلاقة بين الشعر وبين الأخلاق -باعتبارها معيارًا نقديًا- إلى عصر صدر الإسلام؛ حيث وردت شواهد متكاثرية عن تلك الحقبة، تتجسّد فيها العلاقة التلازمية بين الشعر وبين الدين والأخلاق، حيث كانت المعايير والمقاييس النقدية مقترنة بالتعاليم والأحكام الإسلامية التي نزل بها القرآن، والعادات والأخلاق التي أقرّها وثمّنها نبي الإسلام؛ الذي بعث بعث ليتّم مكارم الأخلاق

أمّا الجديد في هذه الدراسة: فهو أنّها تتناول التأصيل الأخلاقي في الأدب العربي شعرًا ونثرًا؛ من خلال الربط بين مفهومي الأدب والأخلاق، ثم تتناول رُوح الأخلاق في الأدب العربي من حيث المبنى والمعنى

منهج الدراسة:

وفي ضوء العمل على تحقيق الغرض من الدراسة؛ يستخدم الباحث المنهج التحليلي الذي يقوم على جمع المعلومات وتحليلها واستقراءها، ومن ثمّ الوقوف على النتائج

مكونات الدراسة:

تسير هذه الدراسة على النحو الآتي:

مقدمة: وبها بيان أهمية الدراسة، وأسئلتها، وأهدافها ومنهجها، والدراسات السابقة.

تمهيد: وفيه كلمة موجزة حول موضوع الدراسة.

المبحث الأول: بين الأدب والأخلاق:

المطلب الأول: المقصود بمفهومي الأدب والأخلاق لغةً واصطلاحًا ووجه الصلة بينهما.

المطلب الثاني: علاقة الأدب بالأخلاق في ضوء نظرية «الفن للفن» وموقف النقاد منها.

المبحث الثاني: قضايا الأخلاق في منظور الأدب العربي:

المطلب الأول: قضايا الأخلاق في الشعر العربي.

المطلب الثاني: قضايا الأخلاق في النثر العربي.

المطلب الثالث: قضايا الأخلاق في نقد الأدب العربي.

الخاتمة: وفيها بيانٌ موجزٌ حول ما تمَّ عمله في الدراسة.

النتائج: وفيها بيانٌ بأهم ما توصلتُ إليه الدراسة من نتائج.

التوصيات: وفيها عرضٌ لما يبدو من مقترحاتٍ يمكنُ أن تفيد في معالجة القضايا التي تناولها هذه الدراسة.

المصادر والمراجع: وفيها قائمة بما اعتمدت عليه في الدراسة من مصادر ومراجع.

تمهيد

لا شكَّ أنَّ أداب الأمم تعبَّر عن حضارتها أصدق تعبيرٍ؛ فالشاعر أو الأديب لن يستطيع -مهما حاول- أن يخفي ملامح هويَّة مجتمعه؛ لأنها ظاهرة لا محالة في بعض مضامينه أو في أسلوبه أو في صورته الجمالية أو في سياقاته التعبيرية ونحو ذلك؛ ثم يأتي النقد الأدبي ليتعامل مع نصّه أو عمله الذي ينتجه؛ وفقاً لمكونات الحضارة التي ينتمي إليها

وفي مقدمة المضامين التي يجب أن يتضمنها العمل الأدبي: الأخلاق؛ سواء في ذلك تناول الأخلاق كمبدأ يدعو إليه الأديب في عمله الأدبي، أو تأثير هذه الأخلاق على طريقة بناء عمله؛ كأن يُراعي ألفاظاً بعينها أو يلتزم العادات والتقاليد المتعارف عليها في مجتمعه؛ وحين ننظر في أدبنا العربي شعره ونثره؛ نجد أنه قام بالتأصيل للأخلاقيات بواسطة كلِّ صورةٍ يمكنُ أن يظهرَ من خلالها ذلك التأصيل، كما أنَّ النقد الأدبي أيضاً برز دوره الكبير في هذه المسألة، من خلال الإشادة أو الاستهجان، والقبول أو الرفض؛ ورغم ظهور مذاهب أدبية ونقدية حديثة متأثرة بثقافاتٍ دخيلةٍ مغايرة لثقافتنا؛ فإنَّ التأصيل الأخلاقي متصدِّرٌ عليها بلا جدال؛ لأنَّه من المبادئ المجتمعية العامة؛ التي تفرضُ سيطرتها على المخالفين، وانطلاقاً من ذلك أناقش -إن شاء الله- في مباحث هذه الدراسة موضوع «التأصيل الأخلاقي في الأدب العربي»

١. المبحث الأول: بين الأدب والأخلاق

ارتبط في أذهان الناس مفهومُ الأدب بمفهوم الأخلاق؛ فهم يرون أنَّ الأديب لا بُدَّ أن يكونَ ذا أخلاقٍ حسنةٍ، وأنَّ يُدافع عن المبادئ والقيم والأخلاق، وعن كلِّ ما فيه خير الإنسانية؛ لأنَّ الأدب -في قناعتهم- هو المعبَّر عن قضايا الإنسانية، بصفته مرآة المجتمع، ومرآة العصر، وضمير الإنسانية الواعي اليقظ؛ وفي هذا المبحث أتناول علاقة الأدب بالأخلاق، على النحو الآتي

١،٢ المطلب الأول: المقصود بمفهوم الأدب والأخلاق، ووجه الصلة بينهما:

أولاً: مفهوم الأدب:

الأدب لغةً:

الأدب: هو الظرف وهو حُسن التناول، يقال: أدبٌ أدباً، فهو أدِيبٌ، وكذلك هو من قوم أدباء؛ وأدبه؛ أي: علَّمه؛ والأدب: هو ما يتأدَّب به الأديب؛ وقد سميَّ بذلك؛ لأنه يادَّب -أي: يجمع- الناس نحو الأمور الحميدة المحمودة، وكذلك ينهاهم عن الأمور القبيحة أو المستقبحة، والأصل في الأدب الدعاء، ومنه يقال للصنيع الذي يدعى الناس إليه: مأدبة ومدعاة^١.

الأدب اصطلاحاً:

عرَّف الجرجاني [ت: ٨١٦هـ] الأدب بأنه هو معرفة ما يُحتَرَز به عن الوقوع في أي خطأ^٢.

وهذا من التعريفات الجامعة المانعة؛ فكلُّ فعلٍ أو قولٍ للإنسان معرَّضٌ للخطأ والصواب، والأدب هو معرفة ما يُحتَرَز به من الوقوع في ذلك الخطأ.

ثانياً: مفهوم الأخلاق

الأخلاق لغةً:

الخُلُقُ والخُلُقُ: الخَلِيقَةُ؛ أي: الطبيعة، والجمع أخلاق، ويقال: تَخَلَّقَ بِخُلُقٍ كذا؛ أي: اصطنعه واستعمله وليس هو مؤصَّلاً داخل طبعه أو فطرته، قال الشاعر: [البيسط]

١ . الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، ق: أحمد عطار، ط دار العلم للملايين، بيروت، ط، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م، ٨٦/١، الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م، ٢٢/١؛ ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، ط دار الكتب العلمية، بيروت، ط، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م، ٣٨٥/٩؛ ابن منظور، لسان العرب، ط دار صادر، بيروت، ط، ١٤١٤هـ- ٢٠٦/١.

٢ . الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف (ت: ٨١٦هـ) التعريفات، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، ط دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط، ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م، ص ١٥.

يا أَيُّهَا الْمُتَحَلِّيُّ غَيْرَ شَيْمَتِهِ إِنَّ التَّحَلُّقَ يَأْتِي دُونَهُ الخُلُقُ

وقوله: خالق النَّاسِ: أي: عاشر النَّاسِ على طريقة أخلاقهم.^٢

والخلق؛ بالضم والسكون -أي: اللام-: السَّجِيَّة والدين والطبع، والأصل أنَّه للصورة الباطنة في الإنسان؛ وهي نفسه، ومعانيها وأوصافها التي تختص بها، وهي في ذلك بمنزلة الخلق لصورته الظاهرة ومعانيها وأوصافها، ولهما أوصاف؛ فمنها الحَسَن ومنها كذلك القبيح، ويكون الثواب والعقاب متعلِّقين بأوصاف هذه الصورة الباطنة أكثر من تعلُّقهما بأوصاف الصورة الظاهرة.^٣

الأخلاق اصطلاحاً:

هي: مجموعة من الصفات النفسية، والأعمال التي يفعلها الإنسان ويمكن وصفها بالحُسْن أو الفُجْح.^٤

ومن خلال الرِّبْط بين المعنى اللغوي للأدب والأخلاق؛ نجد التقارب الشديد بينهما؛ فالأدب هو ما يدعو إلى المحامد ويَهْئِي عن القبايح، وهذه هي الأخلاق في العُرف العام؛ فحين يقال: فلان ذو أخلاق؛ فإنَّ الذهن يذهب إلى الأخلاق الحميدة، وحين ننظر إلى المعنى الاصطلاحي أيضاً؛ فالأدب -كما سبق- «هو معرفة الإنسان لما يحترز به عن جميع أنواع الخطأ»، والأخلاق هي الأعمال؛ ومن هنا نجد أنَّ وجه الجمع بين المفهومين يتلخص في اتخاذ ما يُحْتَرَزُ به من الأخطاء الأخلاقية، كما أنَّ الأدب هو حُسْنُ التناوُل كما سبق بيانه في المعنى اللغوي، وبالتالي فإنَّ النتاج الأدبي يكون هو أيضاً حُسْنُ التناوُل للمعاني والموضوعات وما يتصل بذلك من حفاظٍ على القيم والأخلاق، وغير ذلك من مقدسات المجتمع، وانطلاقاً من هذه المبادئ؛ فإنَّ العمل الأدبي الناجح هو الذي يتشكل بمحاسن أخلاق المجتمع، بل إنَّ المسلم مطالب بالالتزام بأخلاق القرآن الكريم حتى في حالة الحرب ومع أعدائه ومحاربيه، ولكن يبقى أمرٌ هنا؛ وهو - كما ذكر مندور- إذا كانت الدعوة إلى الأخلاقيات عن طريق الأدب غير مضمونة النتيجة؛ نظرًا إلى أنَّ الناس لا يستفيدون من تجارب غيرهم؛ بل يحبون أن يقوموا بتجاربههم الخاصة؛ فإنَّ النظرية القائلة بأنَّ مَنْ يُعالج نفسه أفضل ممن يأخذها بالوعظ؛ ما زالت تكتسب أنصاراً جددًا؛ إذ لا شك أنَّ الكاتب إذا أثر على قرائه؛ لا بدَّ أنَّه سيخلِّف في النفس أثرًا لا يرادياً، بينما الدعوة المباشرة إلى مبادئ الأخلاق؛ فإنَّها قلَّما تصلح سببًا للتغيير.^٥

وهذه ملاحظات قيِّمة من الدكتور محمد مندور ومعبرة عن الواقع الملموس؛ فإنَّ الأمر المباشر للناس بالتزام مكارم الأخلاق، وإنَّ كان في صورة نُصْح وإرشاد؛ لن تكون له نتيجة إيجابية كبيرة؛ لأنَّ كثيراً من الناس سينظر إلى هذه النصائح باعتبارها معبرة عن حالة فردية هي حالة قائلها، ولن ينظروا أبداً إلى جوهرها ومضمونها؛ أما إذا وظَّفَ الأديب دعوته إلى مكارم الأخلاق في صورة إخبارٍ عن شخصٍ أو أناسٍ ما، من خلال قصة -رمزية أو واقعية- مثلاً، سواءً أكانت هذه القصة في سياقٍ شعريٍّ كالشعر القصصي، أم من القصص الروائي أم غير ذلك؛ فإنَّ الاستجابة تكون أكثر وأسرع؛ لأنَّ منهم مَنْ يضع نفسه مكان أحد أبطال تلك القصة، ثم ينظر في مسار الأحداث، ويستلهم العبرة والموعظة

١,٣ المطلب الثاني: علاقة الأدب بالأخلاق في ضوء نظرية «الفن للفن» وموقفُ النقاد منها:

مثلاً اختلفت المذاهب النقدية في طريقة التناوُل النقدي والتعامل مع النص؛ من حيث التحليل والاستنباط والإسقاط النفسي والاجتماعي ونحو ذلك؛ اختلفت أيضاً بشأن الضوابط الأخلاقية؛ هل يجب أن يراعيها الشاعر في شعره والأديب في أدبه-كأنَّ يحتِّ على مكارم الأخلاق وينهى عن مساوئها-أو يكون نَصُّه نفسه مبنياً على تلك الأخلاقيات؛ أم لا يجب عليه ذلك؟ في هذا الصدد جرت مساجلات حول مستقبل الأدب العربي؛ حيث كتب أحمد أمين [ت: ١٩٥٤م] عدة مقالات في هذه المسألة، تكلم فيها عن أهمية إنشاء أدبٍ جديدٍ يهتم بقضايا الإصلاح الاجتماعي، وعرض للأدب الاجتماعي الأمريكي، كما هاجم الأدب الذي يركِّز على التراث ويستوحي الأساطير القديمة؛ وقد أجابه توفيق الحكيم [ت: ١٩٨٧م] قائلاً بأنَّ الأدب الباقي هو الذي لا يرتبط بالمشاكل الاجتماعية أو الأحداث العامة؛ وإنما يُكتَبُ للأدب البقاء حين يتصلُّ بالنفس الإنسانية؛ ثم هاجم الحكيم دعوة أحمد أمين إلى ما يُسمَّى بـ«أخلاقية الأدب»، وقال: معروفٌ إنَّ الفنانَ غيرَ مطالبٍ بأنَّ تُرَسِّمَ له طريقته، أو يُحدِّدَ له أسلوبه؛ بل يجب أن يكون حرّاً في عمله. ويبدو أنَّ توفيق الحكيم كان متأثراً في هذه المسألة بالنظرية الغرَّبية التي تفصل الأدب عن المجتمع، وهي نظرية يخدم فحواها التغريب والاستعمار.^٦

وفي سياق هذه المعركة الحامية بين المذهبيين ذكر مندور أنَّه إذا كان الواجب والمحتَّم هو أن يكون الأدب في خدمة الأخلاق؛ فيبقى السؤال؛ وهو: على أيِّ وجه يتم ذلك؟ من خلال الدعاية إلى الأخلاق، أم من خلال علاج النفوس وتطهيرها من الشرور بشكلٍ غير إرادي أو مقصود، مبيِّناً أنه ممَّا يزيد احتدام هذه المعركة أنَّ الأدب يستطيع إظهار الفُجْح جمالاً؛ فنحن غيرُ محبِّبٍ لينا أن ننظر إلى مريضٍ يأكل جسدَه البَرَص، لكننا قد نتأمل مُدَّةً طويلة لوحة زيتية في أحد المتاحف وقد رُسم فيها هذا المريض؛ وبذلك يختفي المذهب الإغريقي الذي يرى أنَّ الجمال هو وَحدَه مادة الفن، وأصبح الفُجْح ينافس الجمال في ذلك؛^٧ ومراد الدكتور مندور من ذلك أنَّ الأديب قد يتناول في أدبه شيئاً من مساوئ الأخلاق فيزيئها ويضفي عليه هالة من الجمال الفني حتى يحوله إلى شيء مقبول، وقد كان هذا نهج المخلصين من أدباء ودعاة و مثقفي المسلمين عبر التاريخ، وكان لنصحتهم وتقويمهم لأخطاء الحكام بأسلوب أدبي رفيع أكبر الأثر في تحقيق العدالة والسلم الاجتماعي.^٨

٢ . المرسي؛ علي بن إسماعيل بن سيده، أبو الحسن (ت: ٤٥٨هـ)، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هندواي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م، ٤/٣٦٧.

٤ . ابن الأثير، النهاية في مختار الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الراوي-محمود محمد الطناحي، ط المكتبة العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م، ٢/٧٠.

٥ . عمر، أحمد مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، ط ١، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م، ١/٦٨٨.

٦ . جوهر، مسعود، من مبادئ العلاقات الدولية في القرآن الكريم، مجلة الدراسات التركية الدينية ١٤ / (٢٠١٩): ٢٣٨-٢٤٩.

٧ . مندور، محمد، في الأدب والنقد، القاهرة، ط مؤسسة هندواي، ٢٠٢٢م، ص ٢٥.

٨ . الجندي، أنور، المعارك الأدبية، ط مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٣م، ص ٣١٩.

٩ . مندور، محمد، في الأدب والنقد، ص ٢٥.

١٠ . جوهر، مسعود، استراتيجية العثمانيين في تأسيس السلم الاجتماعي (مقارنة بالقرآن الكريم)، مجلة قلم نامه ٦ / ٣ (ديسمبر ٢٠١٨): ١٣٦-١٦٥.

وقد دافع الدكتور مندور وأُتنب كثيرًا في الدفاع عن مذهب «الفن للفن»؛ حيث يرى أنه مع القبول بأن الإنسانية تحتاج إلى أقلام ناقدة، وعقول مفكرة كي تدافع عن حقوقها؛ فإنَّ العقل الحرُّ لن يقبل التَّحكُّمَ، وأيضًا كما أنَّ الإنسانية تحتاج إلى مَنْ ينتصف لها من غياهب الظلم والجهل؛ فهي تحتاج أيضًا إلى مَنْ ينتصف لها من قسوة الألم، وفي نظرية «الفن للفن» ما يُلهي الإنسانَ عن نفسه فيشغله عن شيءٍ من آلامه، وكذلك فيه ما يرفِّق من ذوق الإحساس، وهذه الخدمات الإنسانية يقدمها لنا هذا المذهب.^{١١}

وهذا الفهم والتأويل لنظرية «الفن للفن» من الدكتور مندور؛ قد ذهب إليه قبله الدكتور زكي مبارك [ت: ١٩٥٢م]؛ الذي يرى أنَّ كُتَّاب القرن الرابع الهجري قد أشاعوا نظرية «الفن للفن» مع أنهم لم يُدركوا ما لها من أوضاع وتقاليدي؛ فقد تعوَّد القارئ أن يتذوق منهم الكتابة البديعة، وأصبحت فنون البديع كالجناس والتورية والطباق أصولًا فنية، يجد فيها القارئ متعة ولذة حين تقع موقعا حسنًا وتصيب الغرض الذي وُضعت من أجله، ولو كان ذلك الغرض لفظيًا مما لا يتوقف عليه تمام المعنى المراد.^{١٢}

فالمقصود حسب ما يراه مبارك، ومندور؛ أنَّ معنى «الفن للفن» يتلخَّص في الاهتمام الزائد بتحسين صورة المنتج الأدبي أو الفني، وليس المقصود أن يتحرر الأُدبُ أو الفنُّ من الأخلاقيات السائدة أو العادات والتقاليد المجتمعية التي يجب على الأديب أن يعبر عنها؛ حسب المنهج الرومانتيكي

والبحث في هذه المسألة يكشف عن آراء مختلفة ورؤى متعددة لنظرية «الفن للفن»؛ فالدكتور مندور يرى أنَّ هذه النظرية قد تعرَّضت للظلم بسبب سوء فهم بعض النقاد لجوهرها ومضمونها الحقيقي، ويرى أيضًا أنَّ هذا المذهب الذي ظهر في القرن التاسع في فرنسا وعُرف باتجاه «الفن للفن»؛ قد تمَّ تجريده من الملامح المحيطة به تاريخيًا، حتى انصرف في أذهانهم إلى معانٍ لم يقصدها مؤسسو هذا المذهب؛ فبعض الناس يظنون أنَّ «الفن للفن» يعني الخروج على معايير الأخلاق، فيما يطلقون عليه الأدب المكشوف، ويرى مندور أنَّ هذا فهم خاطئ، وأنه يجب فهم المدلول الحقيقي لهذا المذهب فهمًا تاريخيًا؛ حتى تظهر لنا حدوده والحكمة الداعية إليه؛ فإنَّ «الفن للفن» كما فهمه الفرنسيون وعلى رأسهم «تيوفيل جوتييه» [ت: ١٨٧٢م] إنما ظهر كرد فعل مضادٍّ للمذهب الرومانتيكي؛ الذي اتخذ الأدب وسيلةً للتعبير عن المشاعر الشخصية قبل أي شيء، وقد أسرف الأُدبُ في هذا المنحى؛ حتى أصبح في أحيان كثيرة عبارة عن صرخات عاطفية، فلم تُعد نرى الأُدبَ يهتم بغير الترجمة عن العاطفة الشخصية، وبهذا نزل الأُدبُ إلى مستوى الوسيلة.^{١٣}

ويمكن أن نوازن بين هذا الكلام وبين كلام أحمد أمين في مساجلاته مع توفيق الحكيم؛ فقد ذكر أحمد أمين ما مفاده أنَّ مذهب «الفن للفن» جعل أصحابه ينغمسون في وصف لوعة الحب والاستمتاع باللذة والتغزل في الخمر، ولا يهتمهم أن يتعرضوا لمكبَّلين بالأغلال يجب أن تُفكَّ أغلالهم، أو إلى غارقين في الجهل يجب أن يتعلموا.. ثم دعا أحمد أمين؛ الفن إلى النظر نحو المجتمع والعمل على رفَعته كما فعل «برناردشو» [ت: ١٩٤٣م] و«تولستوي» [ت: ١٩١٠م] وأمثالهما^{١٤}، فنجد أنَّ أحمد أمين لم يصِفْ مذهب «الفن للفن» بالتحلل من الأخلاق؛ إنما وصفه بالتركيز على القضايا الخاصة، كما يُفهم من كلام مندور أيضًا، غير أنَّ الأخير برَّر ذلك ودافع عن المذهب

بينما يوازن النقاد بين المذهبين من خلال قصة الوردة والبلبل؛ فهي عند «وابلد» [ت: ١٩٠٠م] -وهو من أنصار «الفن للفن»- تدور أحداثها حول تلميذ أراد أن يهدي وردة إلى حبيبته لترقص معه في إحدى الحفلات التي أقامها الأمير، لكنَّه لم يجد في حديقته هذه الوردة الحمراء التي يريدتها؛ فسمع العنديل ذلك التلميذ وهو يفكر بصوت مرتفع، فأراد العنديل أن يخفف حزن ذلك التلميذ الشابَّ العاشق، فطار في الفضاء باحثًا عن وردة حمراء، حتى وجد شجرة لونها وردها أحمر، لكنَّ الشجرة اشتطت على العنديل من أجل الحصول على ما يريد منها؛ أن يظلَّ طوال الليل يغني وهو ضاغط بصره على شوكة من أشواكها حتى يسقيها من دمه، وقد قبل هذا العنديل التضحية بحياته مقابل حصول العاشق على وردة حمراء يهديها إلى حبيبته، إلا أنَّ الفتاة المعشوقة بعد أن قدَّم لها العاشق تلك الوردة التي تحبها؛ لم تُبد أي اهتمام بسعيه إلى إرضائها؛ وذلك لأنَّ حفيد الملك أرسل إليها مجوهرات ثمينة، ولما أدرك التلميذ العاشق حقيقة الأمر؛ ألقى بالوردة في الطريق؛ لتدوسها العربات المارة، ثم قرَّر الانصراف إلى دراسته.^{١٥}

أمَّا في التراث الإسلامي فخلاصة هذه القصة أنَّ البلبل الأخرس قد وقع في حب وردة زرقاء اللون، وحين اقترب من هذه الوردة ألقط عليه التحية، فلم يردَّ تحيتها، فغضبت غضبًا شديدًا، دفعها إلى الامتناع عن الكلام معه؛ وهو الأمر الذي أحنز ذلك البلبل، فدعا الله -تعالى- أن يهب له صوتًا يعبر به عمَّا يدور في نفسه، فاستجاب الله له ووهب له أجمل صوت في الكون، فعاد البلبل إلى الوردة، وعبر لها بأغانيه الجميلة عن حبه الكبير؛ لكنَّ الوردة لم تهتم به، فانسحب وهو حزين القلب، فأحسَّت الوردة بالندم، فلمَّا عاد إليها البلبل في الصباح، وجد الدموع على أوراقها؛ فأسرع إليها لمعانقتها، فأصابته أشواكها بطعنة قتلتها، وأسالت دمه فوق أوراق الوردة؛ التي تحوَّرت لونها لهذا السبب وأصبحت حمراء.^{١٦}

فعند الموازنة بين طريقة التوظيف عند المذهبين؛ نجد أنَّ أنصار «الفن للفن» لم يركزوا على الجانب الأخلاقي؛ بل ركزوا على إثارة والإغراق على حساب الرسالة الأخلاقية والمجتمعية، بخلاف المذاهب الأخرى

٢. المبحث الثاني: قضايا الأخلاق في منظور الأدب العربي

اهتم الأُدبُ العربي، وكذلك النقد؛ بقضايا الأخلاق، مؤصلاً لها؛ حتى يكون الأمر مبدأً ثابتًا ومعياريًا جوهريًا لا يجب الحيد عنه أو الفكاهة منه؛ ففي الأُدب القديم نجد الشعراء والأدباء قد التزموا أخلاقهم ومبادئهم المتعارف عليها فيما بينهم، حتى إنهم التزموا الصدق في أداء المفردات للمعاني التي يقصدون إليها؛ ولذلك قال طرفة بن العبد [ت: ٦٠ق.هـ]:^{١٧} [البيسيط]

١١ . مندور، محمد، في الأدب والنقد، ص ٢٧.

١٢ . القيرواني، زهر الآداب وثمر الألباب-المقدمة، بيروت، ط دار الجيل، د ط، دت، ٢٨١.

١٣ . مندور، محمد، في الأدب والنقد، ص ٣٦.

١٤ . الجندي؛ أحمد أنور سيد أحمد (ت: ١٤٢٢هـ)، المعارك الأدبية، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٣م، ص ٣٢٣.

١٥ . مناهج جامعة المدينة العالمية، الأدب المقارن، جامعة المدينة العالمية، مرحلة البكالوريوس، دط، دت، ص ٥٦.

١٦ . مناهج جامعة المدينة العالمية، ص ٥٧.

١٧ . البركري، ديوان طرفة بن العبد، تحقيق: مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، ط ٣، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م، ص ٥٣.

وإنَّ أحسنَ بيتٍ أنتَ قائمه

بيتٌ يُقالُ إذا أنشدته صدقا

هكذا كانت الأخلاق في الأدب الجاهلي، أمَّا الأدب الحديث فهو -كما يقول مندور- فينتجه إلى فهم النفس، وتسليط الضوء على خباياها؛ فهو قائم على التحليل وليس على التوجيه، ويرى مندور أنه ربما كان في ذلك ما هو خيرٌ للأدب؛ لأننا لا نستطيع أن نخدم الأخلاق بأي شيء أكثر من فهم النفس، ففي استطاعة الإنسان أن يحب الخير ويكره الشر دون أن يمنعه ذلك من فهم نفسه وما يدور في خباياها؛ وأخيرًا يرى مندور أن هذا الاتجاه لا يُضعف من التعلُّق بِمَثَلِ الخير؛ بل إنها تزداد سموًا مع هذا الاتجاه.^{١٨}

وقد تناول الدكتور منذر كفاقي قضية العلاقة بين الأدب والأخلاق في العصور الأدبية المتتابعة؛ «ففي الفن الإغريقي جعلوا قيمة الشعر تكمن في المنفعة والمتعة، وقدموا المنفعة على المتعة؛ كأفلاطون الذي جعل الشعر الغنائي في مقدمته، والملهائي في آخرته، وفي العصر الجاهلي كان الأدب يدعو ويخطط نحو نظرية أخلاقية في النقد العربي؛ ففيه الدعوة إلى الكرم والشجاعة وحسن الخلق وغيرها من الصفات الحميدة؛ كالنابغة الذبياني [ت: ١٨ق. هـ]، وعروة [ت: ٣٠ق. هـ] سيد الصَّعاليك؛ وفي صدر الإسلام قُسم الشعر إلى قسمين: الشعر الذي يدعو إلى القيم الأخلاقية، وكان مقبولًا؛ والشعر الذي يدعو إلى غير ذلك، وكان مرفوضًا، وكان الجانب الأخلاقي مسيطرًا خلال تلك الحقبة، حتى إذا ما جاء العهد الأموي كان التركيز على الجانب الأخلاقي في الأدب، واستمر ذلك عند الخلفاء العباسيين والعصور اللاحقة».^{١٩}

وفي هذا المبحث أتناول -إن شاء الله- قضايا الأخلاق في منظور الأدب العربي، على النحو الآتي:

٢,١ المطلب الأول: قضايا الأخلاق في الشعر العربي

كان الشعر هو المؤرِّخ لِحياة العربي القديم، فكانوا يعبِّرون به عن كلِّ شيء يتعلق بحياتهم، فهو كما ذكر عمر رضي الله عنه [ت: ٢٣هـ]: بأنَّ الشَّعر كان عِلْمَ العرب، وما كان لديهم عِلْمٌ أصح منه؛ لذلك أبرزوا فيه أسس حياتهم ومبادئهم وعاداتهم وتقاليدهم، وفي مقدمة ذلك كله الأخلاق؛ فهي آلة التعامل بين الناس، وقد تمسَّك العربي القديم -على جاهليته- بمكارم الأخلاق وجعلها أساسًا للفخر والمفاضة كما هو واضح في أشعارهم؛ ففي الفخر بخُلُق الكرم؛ قال طرفة بن العبد: [الرملة]

نحنُ في المَشْتاةِ ندعو الجفلى

لا ترى الأدبَ فينا يَنْتَقِرُ

حينَ قال النَّاسُ في مجلسِهِم

أقتارُ ذاكَ أم رِيحٌ قُطِرُ

بجِفافٍ، تَعْتري نادينا

من سديفٍ، حين هاج الصَّبِيرُ

كالجوابي، لا تني مُتْرَعَه

لقرى الأضيافِ، أو للمحتضِرِ

وفي هذه الأبيات يفخر طرفة بن العبد بالكرم -وهو من مكارم الأخلاق- وكان الكرم من مفاخر العرب في العصر الجاهلي.

أمَّا عروة بن الورد فيجعل ضيفه كأنه صاحبُ بيته، ويجعل همَّه وشغله إكرامه ومؤانسته، لا يُلْهيه عن ذلك شيء: [الطويل]

فراشي فراش الصَّيفِ والبيتُ بيته

ولم يُلْهني عنه غزالٌ مُقَنَّعٌ

أحدُّهُ إنَّ الحديثَ من القري

وتعلمُ نفسي أنه سوف يهجع

وقال الشنفرى [ت: ٧٠ق. هـ]: (٢٠) [الطويل]

وإن مدَّت الأيدي إلى الرِّادِ لم أكن

بأعجلهم إذ أجشعُ القومَ أعجلُ

وما ذاك إلا بسطةٌ عن تفضُّلِ

عليهم وكان الأفضلُ المُنْتَقَلُ

١٨ . مندور، محمد، في الأدب والنقد، ص ٢٧- ٢٨.

١٩ . كفاقي، منذر، العلاقة بين الأدب والأخلاق كالعلاقة بين الروح والجسد، المحرر الثقافي بمجلة العرب، موقع إلكتروني.

٢٠ . الشنفرى؛ ثابت بن أوس، الأزدي (ت: ٧٠ق. هـ)، ديوان الشنفرى، تحقيق: د. إميل بديع يعقوب، بيروت، دار الكتاب العربي، ط ٢، ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م، ص ٥٩- ٦٠.

فهو يلتزم آداب الطعام، ويحبُّ أن يكون سابقاً بالفضل على غيره.

وفي سياق مكارم الأخلاق؛ يقول عنتر بن شداد [ت: ٢٢ق.هـ] مفتخرًا بالشجاعة والعفاف: ^{٣١} [الكامل]

لا تسأليني وأسألني في صحبتي
يملاً يديك تعفني وتكرمي
يُخبرك من شهد الوقعة أنني
أعشى الوعى وأعف عند المغنم

وفي بيان قيمة الكرم وتذمُّم الناس من تجريدهم منه ووصفهم بضده وهو البخل؛ روى ابن قتيبة [ت: ٢٧٦هـ] جملة من الأمثلة؛ منها: «قال الأعشى [ت: ٧هـ]: [الطويل]

تبيئون في المشى ملاء بطونكم
وجاراتكم سعب يبتن خمائصا
آخر: [البسيط]

وصيف عمرو، وعمرو، ساهران معاً
فذاك من كظة والصيف من جوع
وقال آخر: [البسيط]

وجيرة لا ترى في الناس مثلهم
إذا يكون لهم عيد وإفطار
إن يوقدوا يوسعونا من دخانهم
وليس يبلغنا ما تنضج النار»

وقد قال الأعشى بيته المذكور، يهجو به علقمة بن علاثة [ت: نحو ٢٠هـ]، وكان الأعشى قد نصر عليه عامر بن الطفيل [ت: ١١هـ] في المنافرة المشهورة التي جرت بينهما حول منصب الزعامة في بني عامر، وذكر أبو هلال العسكري [ت: ٣٩٥هـ] أن علقمة قد بكى حين وصل إليه ذلك الشعر؛ فكان هذا البكاء زيادة عار عليه؛ لأن العرب كانت تكره بكاء الرجل.^{٣٢}

وكانت العرب تكره أن تهجى بمساوي الأخلاق، وتحب أن تحمد بالمكارم، وهذا يفسر بكاء علقمة بن علاثة في القصة التي مر ذكرها، ومن ذلك أيضاً ما ذكره القالي [ت: ٣٥٦هـ] أن عبد الملك بن مروان [ت: ٨٦هـ] أوصى بني أمية أن يصونوا أحسابهم وأنسابهم فلا يعرضوها للهجا، ويبن لهم خطورة ما سار به الشعر؛ فإنه باق ما بقي الزمان؛ ثم أقسم أنه لا يسره أنه هجى بهذا البيت، وأن له مثل ما تطلع عليه الشمس: [الطويل]

يبيئون في المشى ملاء بطونهم
وجاراتهم غرثي يبتن خمائصا

وأن من مدح بهذين البيتين فلا يبالي أن لا يمدح بشيء غيرهما: [الطويل]

هنالك إن يستخبلوا المال يخلوا
وإن يسألوا يعطوا وإن يسروا يعلوا
على مكتربيهم رزق من يعترهم
وعند المقلين السماحة والبذل»

فانظر إلى الفارق الكبير بين الإشادة بالكرم في البيتين الأخيرين وبين الذم بالبخل في بيت الأعشى!!.

وقد حرص الشاعر العربي على غرس مكارم الأخلاق في أبنائه، والوصية إليهم بذلك؛ ومنه قول عبد قيس بن خفاف [لم أصف على تاريخ وفاته] مخاطباً ولده: ^{٣٣} [الكامل]

أجيب إن أباك كارب يومه
فإذا دُعيت إلى العظام فاعجل

٢١ . القرشي، أبو زيد، جمهرة أشعار العرب، حققه: علي محمد البجادي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ص ٣٦٤.

٢٢ . العسكري، أبو هلال، ديوان المعاني، ط دار الجيل، بيروت، د.ط، د.ت، ١٧١/١-١٧٣.

٢٣ . المفضل الضبي، المفضليات، تحقيق وشرح: شاكر-هارون، دار المعارف، القاهرة، ط ٦، د.ت، ص ٢٨٣-٢٨٥.

أوصيك إيصاء امرئ لك ناصح
طبن بريب الدهر غير مغفل
الله فائقه وأوف بندره
وإذا حلفت مमारياً فتحلل
واترك محل السوء لا تحلل به
وإذا نبا بك منزل فتحوّل
دار الهوان لمن رآها داره
أفراحل عنها كمن لم ير حل
وإذا هممت بأمر شر فأتد
وإذا هممت بأمر خير فافعل
وإذا أتتك من العدو قوارص
فاقرص كذاك ولا تقل لم أفعل
وإذا افتقرت فلا تكن متخشعاً
ترجو الفواضل عند غير المفضل
وإذا لقيت القوم فاضرب فيهم
حتى يروك طلاء أجرّب مهمل
واستغن ما أغناك ربك بالغنى
وإذا تُصّبك خصاصة فتجمل
واستأن حلمك في أمورك كلها
وإذا عزمت على الهوى فتوكل

فهذه الأبيات تحمل الوصية بمكارم الأخلاق، مع التعليل لبعضها؛ كالأمر بإكرام الضيف؛ فقد ذكر الشاعر أن الضيف سيخبر أهله بمبيت ليلته وإن لم يسأله أحد؛ ففي هذا التعليل من الشاعر ما يبين تخوفهم من ذم الناس ونسبتهم إلى مساوئ الأخلاق

وقد أكد الإسلام على مكارم الأخلاق وتناولها الصحابة -رضي الله عنهم- في أشعارهم، ومن ذلك قول حسان بن ثابت [ت: ٥٤هـ] يمدح الرسول -صلى الله عليه وسلم- والصحابة: [البيسط]

قوم إذا حاربوا ضروا عدوهم
أو حاولوا النفع في أشياهم نفعوا
إن كان في الناس سباقون بعدهم
فكل سبق لأدنى سبهم تبع
سجية تلك منهم غير محدثة
إن الخلائق يوماً شرها البدع
لا يرفع الناس ما أوهت أكفهم
عند الدفاع ولا يوهون ما رفعوا
أعفة ذكرت في الوحي عفتهم
لا يطمعون ولا يزرى بهم طمع
ولا يضنون عن جار بفضلهم
ولا يمسه من مطمع طبع
يسمون للحرب تبدو وهي كالحة

إِذَا الرَّعَانَفُ مِنْ أَظْفَارِهَا خَشَعُوا

لَا يَفْرَحُونَ إِذَا نَالُوا عَدُوَّهُمْ

وَإِنْ أُصِيبُوا فَلَا حُزْنَ وَلَا جَزَعٌ

وكان- عليه الصلاة والسلام - قد أمره بأن يجيبَ الزبرقان؛ الذي جاء مع وفد قومه بني تميم ففخروا بقومهم بين يديه، فأرسل إلى حسان ليحييهم^{٢٤}؛ والأبيات تفيض بمكارم الأخلاق وحسن المعاملة؛ وإن كان ذلك مع العدو كما في قوله «لا يفرحون إذا نالوا عدوهم»

وكان الشعراء فيما بينهم يعيّر بعضهم بعضًا بالخروج عن الأخلاق والمروق من الدين في أشعارهم؛ ومن ذلك «أن الفرزدق [ت: ١١٠هـ] قال: [الطويل]

هُمَا دَلْتَانِي مِنْ ثَمَانِينَ قَامَةً

كَمَا انْقَضَ بَارُ أَقْتَمُ الرَّبِيشِ كَاسِرُهُ

فَلَمَّا اسْتَوَتْ رِجْلَايَ بِالْأَرْضِ قَالَتَا

أَحْيِي يَرْجِي أَمْ قَتِيلٌ نَحَاذِرُهُ

فَقَلْتُ ارْفَعَا الْأَسْبَابَ لَا يَشْعُرُونَا

وَوَلَّيْتُ فِي أَعْجَازٍ لَيْلٍ أَبَادِرُهُ

أَحَاذِرُ بَوَائِبِينَ قَدْ وُكِّلَا بِنَا

وَأَحْمَرُ مِنْ سَاجٍ تَنْطُ مَسَامِرُهُ

فَأَصْبَحْتُ فِي الْقَوْمِ الْقَعُودِ وَأَصْبَحْتُ

مَغْلَقَةً دُونِي عَلَيْهَا دَسَاكِرُهُ

فَعَيَّرَهُ جَرِير [ت: ١١٠هـ] بذلك فائلاً: ^{٢٥} [الطويل]

تَدَلَّيْتُ تَزْنِي مِنْ ثَمَانِينَ قَامَةً

وَقَصَّرَتْ عَنْ بَاعِ الْعُلَا وَالْمَكَارِمِ»

٢,٢ المطلب الثاني: قضايا الأخلاق في النثر العربي

كان للعرب منذ جاهليتهم جنسٌ أدبيٌ نثريٌّ يسير جنبًا إلى جنب مع الشعر، وإن كان الشعر أكثر شهرةً وأوسع انتشارًا؛ نظرًا إلى ما اختص به من وزنٍ وقافيةٍ، إضافة إلى إيجازه وإمكان التعبير بالبيت الواحد والبيتين والثلاثة؛ وهو ما ساعد على سرعة حفظه، بجانب كثرة روايته، وقد عبّر العرب في أدبهم شعراً ونثراً عن هويتهم وأخلاقهم، وقد سبق الحديث عن الشعر، والكلام هنا يتعلق بالنثر، وكان في مقدمة فنونهم النثرية فنُّ الخطابة، وحين نتأمل خطبهم، ونثرهم بشكلٍ عامٍّ؛ نجدُ التأصيل الأخلاقي بارزاً فيها ومقدّمًا، حتى إنَّ بعضَ النصوص النثرية لديهم كانت تدورُ حول (الأخلاق)؛ ومن ذلك ما روي أنه «جمع كعب بن لؤي [ت: ١٧٣ق.هـ] قومه قريشًا فقال لهم: «صِلُوا أَرْحَامَكُمْ، واحفظوا أوصهاركم، وأصْلِحُوا أَعْمَالَكُمْ...»^{٢٦}. وفي هذه الخطبة يحثُّ كعب بن لؤي قومه على مكارم الأخلاق؛ إذ يأمرهم بصلة أرحامهم، وحفظ أوصهارهم، وتتمير أموالهم، وإصلاح أعمالهم

ومن النثر الأدبي الذي يحتوي على مكارم الأخلاق ويعالج القضايا الأخلاقية ما قالته أمامة بنت الحارث [لم أقف على تاريخ وفاتها] توصي ابنتها -وهي ابنة عوف بن محلم الشيباني [لم أقف على تاريخ وفاته]- حين خطبها الحارث بن عمرو [الحارث بن عمرو] ملك كندة: «الصُّحْبَةُ بِالْقَنَاعَةِ، والمعاشرة بحُسن السَّمْعِ والطَّاعَةِ.. والاحتفاظ ببيتته وماله، والإرعاء على نفسه وحشمه وعياله؛ ولا تُفْشِي له سرًّا، ولا تَعْصِي له أمرًا...»^{٢٧}؛ فهذه الوصايا جميعها تحتوي على مكارم الأخلاق

ولما جاء الإسلام أُكِّد على هذه المكارم، فكانت هي مَوْضِعُ الْفَخْرِ وَالسُّمُوِّ؛ قال ثابتٌ بن قيس رضي الله عنه [ت: ١٢هـ] يجيب خطيبَ تميم حين وفدوا على الرسول -ص- وفخر بهم خطيبهم بين يديه، فكان مما قاله ثابت: «كَانَ مِنْ قَدْرَتِهِ أَنَّهُ اصْطَفَى مِنْ بَيْنِ خَلْقِهِ رَسُولًا؛ فَاخْتَارَ أَكْرَمَهُمْ حَسَبًا، وَأَصْدَقَهُمْ حَدِيثًا، وَأَحْسَنَهُمْ رَأْيًا...»^{٢٨}؛ فالإسلام أولى بمكارم الأخلاق؛ لذلك اهتم ثابت بالإشادة بأخلاق الرسول -صلى الله عليه وسلم- وصحابته

وفي النثر الأدبي أيضًا تَبَرَّزُ الْمَصْنُفَاتُ الْأَدْبِيَّةُ، وقد ظهر التدوين إبان العصر العباسي، وفي هذا الجانب «تناول الدكتور كفاي مثلاً حول كتب المختارات الشعرية؛ ليؤكد كيف وُجِدَتْ الْعَلَاقَةُ بَيْنَ الْأَدَبِ وَالْأَخْلَاقِ فِي تَأْلِيفِ الْكُتُبِ، وهي تنقسم إلى ثلاثة أقسام، جاء في مضامينها القيمُ الأخلاقية التي

٢٤ . ابن حمدون، الحمدونية التذكرة، ط دار صادر، بيروت، ط ١، ١٤١٧هـ، ٤٢٠/٣-٤٢١.

٢٥ . المرزباني، محمد بن عمران بن موسى (ت: ٣٨٤هـ)، الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، د.ط، د.ت، ص ٢١٨-٢١٩.

٢٦ . أبو هلال العسكري، الأوائل، ط دار البشير، طنطا، ط ١، ١٤٠٨هـ، ص ٤٣.

٢٧ . الميداني، مجمع الأمثال، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط دار المعرفة، بيروت-لبنان، د.ت، ٢٦٢/٢.

٢٨ . ابن حمدون، الحمدونية التذكرة، ٤٢٠/٣.

تربى عليها الناشئة، والهدف من إنشائها بأن تُصبح جانباً تربوياً تآديبياً»^{٢٩}.

ومن النثر الأدبي أيضاً المنافرات التي كانت تقع بين العرب قديماً؛ حيث كانت تتضمن الفخر والهجاء، فكان الفخر بمكارم الأخلاق، وكان الهجاء بنفي هذه المكارم عن المهجو؛ وهذا كله يوضح أهمية الجانب الأخلاقي لدى العربي القديم، ودوره في تأصيله داخل النص الأدبي

٢,٣ المطلب الثالث: قضايا الأخلاق في نقد الأدب العربي

تناول النقد الأدبي منذ أقدم عصوره قضايا الأخلاق، وحثَّ على أتباعها والتزامها في العمل الأدبي؛ لأنَّ الأدب مرآة الواقع، فيجب أن يلتزم بمعايير المجتمع وأخلاقه، وحين ننظر إلى أدبنا العربي نجد أن النقاد قد تعاملوا بهذا المنهج نفسه، وكما هو معروف فإنَّ بعض الشعراء والأدباء قد انحرفوا بنتائجهم الأدبي عن طريق الجادة، وخاضوا به في أودية بعيدة عن الالتزام الخُلقي، فكان هؤلاء موضع نقد مستمر، ولكن كان الغالب على الشعراء والأدباء الالتزام بمكارم الأخلاق في أعمالهم الأدبية، بل دعوا أيضاً إلى الالتزام بها، لذلك «يمكن أن يُصنَّف الشعر العربي القديم في ضوء الرؤية النقدية إلى شعر اهتم بالأخلاق وأولاهها عنايةً، وشعر آخر انغمس في الملذات، أو بالأحرى سار وراء شهوات النفس ورغبات الغريزة»^{٣٠}.

وهذا التقسيم موجودٌ منذ أقدم عصور الأدب، والنقاد يقومون بدورهم حسب معايير مجتمعهم وأخلاقه، وقد أضاف النبي -صلى الله عليه وسلم- المزيد من أسس التأصيل الأخلاقي، وبعضها مرتبط بالدين؛ فمما يُروى «أنه -صلى الله عليه وسلم- سمع كعب بن مالك الأنصاري [ت: ٥٠هـ] يقول: [الطويل]

مجالِدُنَا عن جِدْمِنَا كُلِّ فِخْمَةٍ

مذْرَبَةٍ فِيهَا القَوَانِسُ تَلْمَعُ

فقال: «لا تَقُلْ: عن جِدْمِنَا؛ وَقُلْ: عن دِينِنَا»، فكعب بن مالك كان يفخر بهذا^{٣١}، وهذا التوجيه النبوي فيه نبذ للعصية؛ لأنَّ الجِدْم هو الأصل والمحتد، ونبذ العصية من مكارم الأخلاق

ومما رُوِيَ «أنَّ عمر قال لابن عباس [ت: ٦٨هـ]: أنشدني لشاعر الشعراء؛ قال: وَمَنْ هو يا أمير المؤمنين؟ قال: ابن أبي سلمى [ت: ١٠٠هـ]؛ قال: وبماذا صار هكذا؟ قال: لأنَّه لا يعاظُل، ولا يتَّبِع حُوشِي الكَلَام، ولا يَمْدَحُ الرَّجُلَ إلا بما يكون فيه، ولا يقول إلا ما يُعرف»^{٣٢}.

أما في إطار الهجاء فنجد أنَّ الشعر العربي إذا تعرَّض للأخلاق؛ جاء أحياناً بمعانٍ ظاهرها مديح وجوهرها ذمٌّ ورمي بمساوئ الأخلاق؛ ومن ذلك ما رُوِيَ أنه «كان الحطيئة [ت: ٣٠هـ] جاور الزبرقان بن بدر [ت: نحو ٤٥هـ]، فلم يَحْمَد جواره، ففتحول عنه ثم قال يهجو: [البسيط]

دع المَكَارِمَ لا تَرَحَّلْ لِبُغْيَتِهَا

واقعدُ فَإِنَّكَ أَنْتَ الطَّاعِمُ الكَاسِي

فاختصمه الزبرقان عند عمر -رضى الله عنه-، فقال عمر له: ما أراه هجاءك، ألا يُرْضِيكَ بأن تكون طاعماً وكاسياً؟! قال الزبرقان: إنَّه الهجاء ليس فيه أشدُّ من هذا؛ فأرسل عمر يطلب حسان بن ثابت، وسأله في هذا، فقال حسان: ما هجاء ولكنه سَلَحَ عليه!! فحبس عمر الحطيئة، وهذه النظرة النقدية من حسان بن ثابت -رضي الله عنه- التي أصدر من خلالها حكمه على قول الحطيئة؛ قامت على اعتبار مقياس الأخلاق؛ فإنَّ الحطيئة قد جرَّد الزبرقان من المروءة في هذا الهجاء، وصوَّره بأنَّه يجلس في داره مكتفياً بالطعام والشراب والكساء، وهذا الذمُّ جاء في صورة ألفاظ مهذَّبة قد يبدو ظاهراً مدحاً، فانظر كيف كان ردُّ فعل الزبرقان وشدة غضبه من هذا الهجاء، ولجوؤه إلى مقاضاة الحطيئة لدى عمر بن الخطاب!! وما ذلك إلا لنفور المجتمع من مساوئ الأخلاق، وممن يتَّصف بها أو يلصق به شيء منها

ومثَّل ذلك أيضاً ما رُوِيَ «أنَّ النجاشي [ت: نحو سنة ٤٠هـ] هجا العجلانيَّ، فَشَكَوهُ إلى عمر بن الخطاب، فقال: وماذا قال فيكم؟ فأشدوا قوله: [الطويل]

قُبَيْلَةٌ لا يَغْدِرُونَ بِدَمَّةٍ

ولا يَظْلِمُونَ النَّاسَ حَبَّةَ خَرْدَلٍ

قال عمر: ليت هكذا آل الخطأ! قالوا: وقال:

ولا يَرِدُونَ المَاءَ إلا عَشِيَّةً

إذا صَدَرَ الوُرَادُ عن كُلِّ منْهَلٍ

فقال عمر: ذلك أقلُّ للكأك؛ قالوا: وقال:

تعاف الكلاب الصَّارياتُ لِحُومِهِم

وتأكلُ من كعبي وعوفي ونهشلي

٢٩ . المحرر الثقافي بمجلة العرب، موقع إلكتروني.

٣٠ . عبد المنعم يونس، قضية الأخلاق في النقد العربي الإسلامي، حولية كلية اللغة العربية بالمنوفية، ط الحرمين، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م، ص ٣٤.

٣١ . الفاضل، المبرد، ط دار الكتب المصرية، القاهرة، ٣، ١٤٢١هـ، ص ١٢.

٣٢ . محمد عارف، النقد الأدبي ومقاييسه خلال عهد الرسول -ص- وعصر الخلافة الراشدة، الجامعة الإسلامية بالمدينة، ١٤٠٣هـ، ص ٢٨٢.

قال عمر: هؤلاء القوم أجنوا موتاهم ولم يضيّعوهم! فقالوا: وقال:

وما سُمِّي العَجَلانُ إلا لِقيلِهِم

خُذِ القَعَبَ واحلبْ أَيْها العَبْدُ واعجلِ

قال عمر: خيرُ القومِ خادمُهُم، وكُننا عبيدَ الله!! ثم أرسل عمر إلى حَسَّان بن ثابت وإلى الحطيئة، وقد كان الحطيئة في الحبس عند عمر آنذاك، فسألها عمر، فقال حسان كقوله في بيت الحطيئة حين هجا الزبرقان، فهَدَّدَ عمرُ النَّجاشيَّ بقطع لسانه إذا عاد إلى ذلك»،^{٣٣} وقد استعان عمرُ بن الخطاب برأي حسان في واقعة الحطيئة، وهنا استعان برأيه أيضًا وبرأي الحطيئة في واقعة النجاشي؛ لأنَّ عمر يعلم أنَّ الرؤية النقدية الدقيقة الفاحصة إنما تكون من أهل الاختصاص، كما أنَّ هذا أقربُ إلى إقامةِ الحجَّة

وهذه الصفات التي وُصِفَ بها النجاشي بنو عجلان؛ تبدو في ظاهرها صفاتٌ حميدة؛ لذلك أجابهم عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- بما يُهدئُ من روعهم ويبيِّن لهم أنها أخلاقٌ خيرٌ لا أخلاقٌ سوءٍ، بل إنه تمثى أنَّ يكون رهنه من آل الخطاب يمثل هذه الصفات، لكن كان بنو العجلان يدركون مراد النجاشي من وصفهم بذلك، ويعلمون أنه أراد الذم والهجاء، وهكذا يكون أثرُ الصورة الأخلاقية في الشعر العربي، وفي الأدب بشكلٍ عامٍّ

وقد بذل النقادُ جهدهم من أجل تقويم السلوكيات الأخلاقية المنحرفة التي كان يقعُ فيها بعضُ الشعراء في بعض أشعارهم بأيِّ شكل من الأشكال؛ يقصد الهجاء مثلًا بنفي مكارم الأخلاق عن المهجو أو وصفه بمسائئ الأخلاق، أو أنَّ يتَّجه الشاعر إلى الفُحش في الغزل الحسِّي والإسراف فيه، أو أي شكل من أشكال التحلل من أخلاقيات المجتمع؛ فعند كل ذلك «وجدنا النقاد في العصر الإسلامي يتجهون إلى ذلك الفن يقومون معوجَّه، ويعيدون الشعراء إلى الجادة إنَّ هم تنكبوا الطريق أو حاولوا استغلال مواهبهم في الاعتداء على عقيدة الأمة أو سلوكياتها المرعية، بل وجدنا النقاد حتى في العصور المتأخرة ينحون باللائمة على أولئك الذين غمرتهم المادة وسيطرت عليهم الشهوة، فأطلقوا لشيطان الشعر العنان، وجلسوا يهيمون بمن يحبون؛ سواء أكان ذلك منهم واقعا أم تخيلا، فقد أثرى بعضُ الشعراء شعرَ الغزل بقصائد عكفوا على نظمها لثغنى بألحان أولئك المغنِّين الذين وفدوا على بيئة الحجاز ورأوا فيها رواجًا لفنهم وتشجيعًا لألحانهم».^{٣٤}

وقالوا في نقداتهم: «إنَّ أكذبَ بيتٍ قالته العرب في الجاهلية قول الأعشى: [السريع]

لو أُسَدتْ مَيْتًا إلى نَحْرِها

عاشَ ولم يُنْقَلْ إلى قَابِرِ

وعلى ذلك فإنَّ الكذب في الشعر منافي للأخلاق عندهم، فلا يقتصر سوءُ الخلق في النتاج الأدبي على الدعوة إلى الفواحش أو إلى شيء من مساوئ الأخلاق؛ بل إنَّ الصدق في القول شعرًا ونثرًا هو من مكارم الأخلاق، والكذب في القول من مساوئ الأخلاق ويقع تحت طائلة النقد عند العرب

ومن كلام النقاد بشأن الأخلاق؛ ما رُوِيَ أنَّ ابن أبي عتيق [ت: ١١٠هـ] قال في مجلسٍ دُكِر فيه شعرُ بن أبي ربيعة: إنَّ شعرَ عمر بن ربيعة له نوطه في القلب، وعلوق بالنفس، وبه درك للحاجة ليست لغيره، وما عُصِيَ الله -سبحانه- بشعرٍ أكثرَ ممَّا عُصِيَ بشعر عمر ابن أبي ربيعة.^{٣٥}

ولا غرو في ذلك فقد كان شعر عمر بن أبي ربيعة يهبط إلى الغزل الحسي الفاحش وقصص المغامرات العاطفية بما يتعارض مع الأخلاق الحميدة ولا سيما في مجتمع إسلامي، «وسواء أقال عمر بن أبي ربيعة هذا الشعر وهو يصدر فيه عن واقع أمره، أم قاله عن خيالٍ فعل به الأفاعيل؛ فإنَّ هذا الشعر وجد معارضة من أولئك النقاد الذين يحاولون السُّمو برسالة الشعر، وسجعلونه سلاحًا يقاومون به الشر، ويدفعون به الناس إلى الخير وكأنهم يوظفونه إلى غرس الأخلاق الفاضلة بين الأجيال حتى يرتقي ذوقها وتتسامى إلى مرضاة ربها، ولم يكن شعرُ الغزل فقط هو الذي وجد معارضة؛ بل إنَّ الشعر الذي كان يعرض للعقيدة ويدعو إلى التندُّر بها، أو يستخدم المبالغات الشعرية في وصف الخلفاء ومدحهم، وكذلك شعر الهجاء الذي كان يعمل على إثارة العصبية بين القبائل وهو أمرٌ مرفوضٌ دينيًا؛ وجد نفس المعارضة».^{٣٦}

ومن الرؤى النقدية المتعلقة بمعيار الأخلاق أيضًا ما رُوِيَ أنه «كان عبد الملك في ليلة سمرٍ وعنده كثيرٌ [ت: ١٠٥هـ]، فاستنشد عبد الملك شعرًا مما قاله في عزة [ت: ٨٥هـ]؛ فأنشده إلى أن قال: [الطويل]

هَمَمْتُ وَهَمَّتْ ثُمَّ هَابَتْ وَهَيْبَتْها

حياءٌ ومثلي بالحياءِ حَقِيقُ

قال عبد الملك له: والله لولا بيتٌ قلته من قبلٍ لمنتعتُ عنك مكافأتك!! فقال كثيرٌ: ولماذا يا أمير المؤمنين؟! قال عبد الملك: لأنك شركت عزة في الهيبة معك، بينما جعلتُ الحياءَ لنفسك دونها!!».^{٣٧}

وهكذا نجدهم يوجهون النقد إلى الشاعر؛ لأنه نفى عن حبيبته التي ينسب بها شيئاً من مكارم الأخلاق، وفي هذا السياق نفسه رُوِيَ أنَّ «الأصمعي [ت: ٢١٦هـ] سمع بيتَ الأعشى: [البسيط]

كأنَّ مَشِيَّتِها مِن بَيْتِ جارِتها

٣٣ . الدينوري؛ أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة (ت: ٢٧٦هـ)، الشعر والشعراء، القاهرة، دار الحديث، ١٤٢٣هـ - ٣١٥/١ - ٣١٦.

٣٤ . عبد المنعم يونس، قضية الأخلاق في النقد العربي الإسلامي، حولية كلية اللغة العربية بالمنوفية، ط الحرمين، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، ص ٣١٩.

٣٥ . الأصمعي، أبو الفرج، الأغاني، بيروت، إحياء التراث العربي، ط ١، ١٤١٥هـ - ١٠٨١/١ - ١٠٩٠.

٣٦ . عبد المنعم أحمد يونس، قضية الأخلاق في النقد العربي الإسلامي، حولية كلية اللغة العربية بالمنوفية، مطبعة الحرمين، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، ص ٥٠.

٣٧ . ابن عبد ربه، العقد الفريد، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٤هـ - ٢١٩/٦.

مَرُّ السَّحَابَةِ لَا رَيْثٌ وَلَا عَجَلٌ

فقال: قد جعلها حُرَّاجَةً وَلَاجَةً، ألا قال كما قال الآخر: [الطويل]

وَيُكْرِمُهَا جَارَاتُهَا فَيَزِرُّنَهَا

وَتَعْتَلُّ عَنْ إِيَابِهِنَّ فَتُعَدَّرُ».

والأخلاق قد تتوافر فيمن لا دين له، وقد تنتزع من المسلم، ولذلك رُوِيَ قَوْلُ بعضهم: وددنا أن لنا مع إسلامنا كرم أخلاق آبائنا التي في الجاهلية؛ أما ترى أن عنتره جاهلي ليس له دين، وابن هانئ [ت: ١٩٨م] إسلامي وله دين، فعنتره منعه كرمه، في حين أن ابن هانئ لم يمنعهُ دينه، وفي ذلك يقول عنتره: [الكامل]

وَأَغْضُ طَرْفِي إِنْ بَدَتْ لِي جَارَتِي

حَتَّى يُوَارِي جَارَتِي مَاوَاهَا

وابن هانئ مع إسلامه قال: [الكامل الأحذ المضمرة]

كَانَ الشَّبَابُ مَطِيَّةَ الْجَهْلِ

وَمَحَسَّنَ الضَّحَكَاتِ وَالْهَزْلَ

وَالْبَاعِثِي وَالنَّاسُ قَدْ رَقَدُوا

حَتَّى آتَيْتُ حَلِيلَةَ الْبَعْلِ

بل نجد أيضًا أنهم إذا وجدوا الشاعر نسب إلى نفسه شيئًا من مساوئ الأخلاق؛ عاملوه به وعاقبوه إن كان ما ذكره يستحق العقاب في حال وقوعه؛ ومن ذلك ما رُوِيَ أنه «أنشد الفرزدقُ سليمانَ بنَ عبد الملك [ت: ٩٩هـ]: [الوافر]

ثَلَاثٌ وَائْتِنَانٍ فَهِنَّ خَمْسُ

وَسَادِسَةٌ تَمِيلُ إِلَى شَمَامِي

فَبِتْنُ جَنَابَتِي مُطَرِّحَاتٍ

وَبِتُّ أَفْضُ أَغْلَاقِ الْخِتَامِ

كَأَنَّ مَفَالِقَ الرِّمَانِ فِيهِ

وَجَمْرٌ غَضَى فَعَدَنَ عَلَيْهِ حَامِ

فقال سليمان: أقررت على نفسك بالزنا أمامي، وأنا إمام، فلا بد أن أقيم عليك الحد!! قال: وكيف أوجبتَه علي؟! قال: بقول الله: {الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ} [سورة النور، ٢]؛ قال الفرزدق: ولكن يدروه عني كتاب الله؛ يقول جل شأنه: {وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ، أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ، وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ} [الشعراء: ٢٢٤-٢٢٦]؛ فقد قلت ما لم أفعل»^{٣٨}

وهكذا كانت الرؤى والأحكام النقدية التي أصلت للمعيار الأخلاقي في الأدب العربي.

الخاتمة

كانت هذه دراستي تحت عنوان «التأصيل الأخلاقي في الأدب العربي»؛ تناولت فيها مفهوم الأدب والأخلاق لغة واصطلاحًا، ثم بينت الصلة بين الأدب والأخلاق استنادًا إلى تقارب المعنى اللغوي والاصطلاحي بينهما، ثم تطرقت إلى توضيح طريقة التعامل مع هذه القضية بين المذهب الرومانتيكي الذي يدعو إلى «أخلاقية الأدب» وبين مذهب «الفن للفن» الذي يدعو إلى التركيز على الفن والأدب لذاتهما دون مراعاة أي جانب أخلاقي أو ديني أو غير ذلك، ثم تناولت موقف الأدب العربي شعرًا ونثرًا من قضية الأخلاق، وانتقلت بعدها إلى تبين طريقة التعامل النقدي مع هذه القضية التي أشاد بها النقاد في العصر الجاهلي، ثم أقرها الإسلام واهتم بها نبيه -عليه الصلاة والسلام- كمعيار رئيس أرجع إليه الأحكام النقدية في نقداته وتوجيهاته للشعراء، وسار على ذلك المنهج الخلفاء الراشدون وسائر الصحابة رضي الله عنهم

النتائج

وبعد الانتهاء من مادة الدراسة خلصت إلى عدد من النتائج، يمكن إيجاز أهمها على النحو الآتي:

أولًا: هناك تقارب شديد في المعنى اللغوي والاصطلاحي بين مفهومي الأدب والأخلاق.

ثانيًا: الأدب -باعتبار مفهومه اللغوي والاصطلاحي- وباعتبار دوره في المجتمع؛ يجب أن يتضمن مكارم الأخلاق في موضوعاته.

ثالثًا: اهتم الأدب العربي شعرًا ونثرًا منذ أقدم عصوره بالتأصيل الأخلاقي؛ من خلال الإشادة بمكارم الأخلاق وذم مساوئها.

رابعًا: اهتم النقاد العرب بمعالجة قضية الأخلاق؛ حيث تم اعتبارها معيارًا رئيسًا للحكم على العمل الأدبي، وكان النبئ -ص- أول المهتمين بهذا الأمر، وبمعالجة كل صغيرة وكبيرة منه

٣٨ . الدينوري؛ ابن قتيبة (ت: ٢٧٦هـ)، الشعر والشعراء، القاهرة، دار الحديث، ١٤٢٣هـ، ٤٦٩/١.

التوصيات

في ضوء ما تم عرضه من مادة الدراسة والخاتمة والنتائج؛ يمكن اقتراح عددٍ من التوصيات حول هذا الموضوع، على النحو الآتي:

أولاً: عملُ المزيد من الأبحاث والدراسات حول علاقة الأدب بالأخلاق في الأدب العربي.

ثانياً: عملُ المزيد من الأبحاث والدراسات حول طريقة توظيف الجانب الأخلاقي في الأدب العربي.

ثالثاً: عملُ المزيد من الأبحاث والدراسات حول طريقة التناول النقدي للقضايا الأخلاقية التي يطرحها الأدب العربي.

المصادر والمراجع

- الأصبهاني؛ أبو الفرج علي بن الحسين المرواني الأموي القرشي (ت: ٣٥٦هـ)، الأغاني، بيروت، إحياء التراث العربي، ط١، ١٤١٥هـ.
- الأندلسي؛ شهاب الدين أحمد بن محمد بن سالم، أبو عمر (ت: ٣٢٨هـ)، العقد الفريد، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٤هـ.
- الأنصاري؛ محمد بن مكرم بن علي، ابن منظور، (ت: ٧١١هـ)، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط٣، ١٤١٤هـ.
- البغدادي؛ محمد بن الحسن، أبو المعالي، بهاء الدين (ت: ٥٦٢هـ)، التذكرة الحمدونية، بيروت، دار صادر، ط١، ١٤١٧هـ.
- البكري؛ أبو عمرو (ت: ٥٦٤م)، ديوان طرفة بن العبد، حققه: مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، ط٣، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.
- الجرجاني؛ علي بن محمد بن علي (ت: ٨١٦هـ)، التعريفات، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، بيروت، دار الكتب العلمية بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
- الجزري؛ مجد الدين أبو السعادات المبارك، الشيباني، ابن الأثير (ت: ٦٠٦هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، حققه: طاهر أحمد الزاوي، بيروت، المكتبة العلمية، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.
- الجُمحي، ابن سَلَم، طبقات فحول الشعراء، حققه: محمود شاكر، جدة، ط دار المدني، د.ت.
- الجندي؛ أحمد أنور سيد أحمد (ت: ١٤٢٢هـ)، المعارك الأدبية، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٣م.
- جوهر، مسعود، استراتيجية العثمانيين في تأسيس السلم الاجتماعي (مقارنة بالقرآن الكريم)، مجلة قلم نامه ٦ / ٣ (ديسمبر ٢٠١٨): ١٣٦-١٦٥.
- جوهر، مسعود، من مبادئ العلاقات الدولية في القرآن الكريم، مجلة الدراسات التركية الدينية ١٤ / ٢ (٢٠١٩): ٢٣٨-٢٤٩.
- الجوهري؛ إسماعيل بن حماد، أبو نصر الفارابي (ت: ٣٩٣هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، حققه: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، ط٤، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
- حسين؛ محمد عارف محمود، النقد الأدبي ومقاييسه خلال عهد الرسول -ص- وعصر الخلافة الراشدة، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، السنة الخامسة عشرة، العدد الثامن والخمسون، ١٤٠٣هـ.
- الدينوري؛ أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة (ت: ٢٧٦هـ)، الشعر والشعراء، القاهرة، دار الحديث، ١٤٢٣هـ.
- الدينوري؛ عبد الله بن مسلم بن قتيبة، أبو محمد (ت: ٢٧٦هـ)، عيون الأخبار، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ.
- الزمخشري؛ محمود بن عمرو، أبو القاسم جار الله (ت: ٥٣٨هـ)، أساس البلاغة، حققه: باسل عيون السود، بيروت-لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
- الشنفرى؛ ثابت بن أواس، (ت: ٧٠ق.هـ)، ديوان الشنفرى، حققه: إميل يعقوب، بيروت، دار الكتاب العربي، ط٢، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.
- الضبي؛ المفضل بن محمد بن يعلى (ت: نحو ١٦٨هـ)، المفضليات، حققه وشرحه: أحمد شاكر، هارون، القاهرة، دار المعارف، ط٦، د.ت.
- العبسي؛ عروة بن الورد (ت: ٣٠ق.هـ)، شرح ديوان عروة بن الورد العبسي، يعقوب بن السُّكَيْت، صححه، ابن أبي شنب، الجزائر، مطبعة جولد كرونل، ١٩٢٦م.
- العسكري؛ الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران، أبو هلال (ت: نحو ٣٩٥هـ)، الأوائل، طنطا، دار البشير، ط١، ١٤٠٨هـ.
- العسكري؛ الحسن بن عبد الله، أبو هلال (ت: نحو ٣٩٥هـ)، ديوان المعاني، بيروت دار الجيل، د.ط، د.ت.
- عمر؛ أحمد مختار (ت: ١٤٢٤هـ) بمساعدة فريق عمل، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط١، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
- القالبي؛ إسماعيل بن القاسم، أبو علي (ت: ٣٥٦هـ) الأمالي، وضعها، ورتبها: محمد عبد الجواد الأصمعي، دار الكتب المصرية، ط٢، ١٣٤٤هـ-١٩٢٦م.
- القرشي؛ محمد بن أبي الخطاب، أبو زيد (ت: ١٧٠هـ)، جمهرة أشعار العرب، حققه وضبطه وشرحه: علي محمد البجادي، نهضة مصر.
- القيرواني؛ إبراهيم بن علي بن تميم الأنصاري (ت: ٤٥٣هـ)، زهر الآداب وثمر الألباب، المقدمة، بيروت، دار الجيل، د.ت.
- القيرواني؛ الحسن بن رشيق، أبو علي، الأزدي (ت: ٤٦٣هـ)، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، حققه: محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، ط٥، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.
- المبرد؛ محمد بن يزيد أبو العباس (ت: ٢٨٥هـ)، الفاضل، القاهرة، دار الكتب المصرية، ط٣، ١٤٢١هـ.
- المرزباني؛ أبو عبيد الله (ت: ٣٨٤هـ)، الموشح في مأخذ العلماء على الشعراء، د.ط، د.ت.
- المرسي؛ علي بن إسماعيل بن سيده، أبو الحسن (ت: ٤٥٨هـ)، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هندواي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.
- مناهج جامعة المدينة العالمية، أدب مقارن، المدينة، مرحلة البكالوريوس، د.ط، د.ت.

مندور؛ محمد، في الأدب والنقد، مؤسسة هنداوي، ٢٠٢٢م.

الميداني، أحمد بن محمد النيسابوري (ت: ٥١٨هـ)، مجمع الأمثال، حققه: محيي الدين عبد الحميد، بيروت- لبنان، دار المعرفة، د.ت.

يونس؛ عبد المنعم أحمد، قضية الأخلاق في النقد العربي الإسلامي، حولية كلية اللغة العربية بالمنوفية، مطبعة الحرمين، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

- المواقع الإلكترونية:

- المحرر الثقافي بمجلة العرب، العلاقة بين الأدب والأخلاق كالعلاقة بين الروح والجسد، الرابط:

http://hamadaljasser.com/index.php?route=information/headernewsarchiveve&news_id=158

Kaynakça

- Amr, Ahmed Muhtar Abdulhamîd vd. *Mu'cemu'l-Lugati'l-Arabiyye el-Muasira*. Lübnan: Alem el-Kutub, 1. Basım, 2008.
- Cevher, Mesut *Kur'an-ı Kerim'de Uluslararası İlişkiler İlkeleri Turkish Studies -Comparative Religious Studies Volume 14 Issue 2, 2019, 238-249.*
- Cevher, Mesut Sosyal Barışın Kurulmasında Osmanlı'Nin Stratejisi]], Kalemname 3/6 (December (2018): 136-165.
- Ed-Dabbî, el-Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ b. Salim. *el-Mufaḍḍaliyyât*. thk. Ahmed Muhammed Şakir - Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: Daru'l-Maârif, 6. Basım, t.y.
- Ed-Dîneverî, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe. *el-Aşr ve 'ş-Şirâ*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, h. 1423.
- Ed-Dîneverî, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe. *Uyûnu'l-Ahbâr*: Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, h. 1418.
- El-Abbâsî, Urve b. El-Verd. Şerhu Dîvân Urve b. El-Verd El-Abbâsî. şrh. Yakub b. Es-Sikkîyyât. thk. İbn Ebi Şenb. Cezayir: Joule Carbonell Press, 1926.
- El-Askerî, el-Hasen b. Abdullah b. Sehl b. Saîd b. Yahya b. Mihrân, Ebu Hilâl. *el-Evâil*. Tanta: Daru'l-Beşîr, 1. Basım, h. 1408.
- El-Askerî, el-Hasen b. Abdullah b. Sehl b. Saîd b. Yahya b. Mihrân, Ebu Hilâl. *Dîvânü'l-Meânî*. Beyrut: Daru'l-Ceyl, t.y.
- El-Bağdadî, Muhammed b. El-Hasen b. Muhammed b. Ali b. Hamdun, Ebu'l-Meâli, Bahâuddîn. *et-Tezkirâtü'l-Hamdüniyye*. Beyrut: Daru Sâdir, 3. Basım, h. 1417.
- El-Bekrî, Tarafe b. El-Abd b. Süfyân b. Sa'd el-Vâilî, Ebu Amr. *Dîvânü Tarafe b. El-Abd*. thk. Mehdi Muhammed Nasıruddîn. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2002.
- El-Cevherî, İsmail b. Hammâd, Ebu Nasr el-Fârâbî. *Tacü'l-luga*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1987.
- El-Cezerî, Mecdüddîn Ebu's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Abdü'l-Kerîm, eş-Şeybânî, İbnü'l-Esir. *en-Nihâye fi ġarîbi'l-hadîs ve'l-eser*. thk. Tahir Ahmed ez-Zâvî - Mahmud Muhammed et-Tanâhî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.
- El-Cündî, Ahmed Enver Seyyîd Ahmed. *el-Me'ârikü'l-Edebiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Ancelo el-Mısriyye, 1983.
- El-Cürçânî, Ali b. Muhammed b. Ali Ez-Zeyni's-Şerif. *Et-Ta'rîfât*. thk. Komisyon. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.
- El-Endelüsî, Şihabüddin Ahmed b. Muhammed b. Abdurabbih b. Habib b. Hadir b. Salim, Ebu Ömer. *el-Akdü'l-Ferîd*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, h. 1404.
- El-Ensârî, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali, Ebu'l-Fadl, Cemâlüddîn ibn Manzûr, er-Rüveyfî, el-İfrikî. *Lisanu'l-Arab*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Baskı, h. 1414.
- El-Kâlî, İsmail b. El-Kâsım b. Ayzûn b. Harun b. İsa b. Muhammed b. Selman, Ebu Ali. *el-Emâlî*. thk. Muhammed Abdulcevâd el-Asma'î. Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1926.
- El-Kayrevânî, el-Hasen b. Reşik, Ebu Ali, el-Ezdî. *el-'Umde fi meḡâsini's-şî'r ve âdâbih*. thk. Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: Daru'l-Ceyl, 5. Basım, 1981.
- El-Kayrevânî, İbrahim b. Ali b. Temim el-Ensârî, Ebu İshak, el-Husarî. *Zehru'l-Âdâb ve Semeru'l-Elbâb*, “*el-Mukaddime*. Beyrut: Daru'l-Ceyl, t.y.
- El-Kuraşî, Muhammed b. Ebi'l-Hattâb, Ebu Zeyd. *Cemheretü Eş'âri'l-Arab*. thk. Ali Muhammed el-Beccâdî. Kahire: Nahdet Misr Publishing, t.y.
- El-Merzûbânî, Ebu Abdullah b. Muhammed b. İmran b. Musa. *el-Müveşşah*. Kahire: Nahdet Misr Publishing, t.y.
- El-Meydânî, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim Ebu'l-Fazl en-Nisâbüri. *Mecmau'l-Emsâl*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: Daru'l-Mârife, t.y.
- El-Mibred, Muhammed b. Yezid b. Abdülekber es-Semâlâ el-Ezdî Ebu'l-Abbas. *El-Fadl*. Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 3. Basım, h. 1421.
- El-Mursî, Ali b. İsmail b. Sîde, Ebu'l-Hasen. *el-Muhkem ve'l-Muhîti'l-A'zam*. thk. Abdülhamid Handavî. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2000.
- Eş-Şenferâ, Sâbit b. Evâs, el-Ezdî. *Dîvânü's-Şenferâ*. thk. Dr. Emîl Bedî' Yakub. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabî, 2. Basım, 1996.
- Ez-Zemaşerî, Mahmud b. Amr b. Ahmed, Ebu'l-Kâsım Cârullah. *Esâsu'l-Belâġa*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sevd. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.
- Hüseyn, Muhammed Arif Mahmûd. *en-Nakdu'l-Edebî ve'l-Mekâyîsîhî Hilâle Ahdi'r-Rasûl sallallahû aleyhi ve sellem ve Asri'l-Hilâfeti'r-Râsîd*. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye bi'l-Medîneti'l-Münevvere, h. 1403.
- Menâhic Câmiatu'l-Medine el-Âlemiyye. *el-Edebu'l-Mekârin*. Medine: Câmiatu'l-Medine el-Âlemiyye, t.y.
- Mendûr, Muhammed. *fi'l-Edeb ve'n-Nakd*. Kahire: Muessesetu Hendâvî, 2022.
- Yunus, Abdülmünîm Ahmed. *Kadiyyetu'l-Ahlâk fi en-Nakdi'l-Arabî el-İslâmî*. Kahire: Matbaatü'l-Harameyn, 1999.

Web Siteleri

- El-Muharrir es-Sakafî bi Mecelletü'l-Arab. *Alâkatu beyne'l-Edeb ve'l-Ahlâk ke'l-Alâkatu beyne'r-Rûh ve'l-Cesed*. http://hamadaljasser.com/index.php?route=information/headernewsarchiveve&news_id=158

Extended Abstract

This research entitled “Ethical Grounding in Arabic Literature” examines the concepts of literature and ethics linguistically and terminologically. It explores the connection between literature and ethics based on the convergence of their linguistic and terminological meanings. It then discusses how this issue was addressed by the Romantic school versus the “art for art’s sake” doctrine, established as an opposing theory that aimed to separate art and literature from ethical content. It presents critics’ perspectives on the “art for art’s sake” theory and mentions debates among some critics about ethical, societal issues and the proper stance literature should take on such matters. The research analyzes ethical issues in Arabic poetry and prose, elucidating their treatment methods. It then shifts to discussing the critical approach to ethics as a crucial criterion for critiquing Arabic literature. Ethics was commended by critics in the pre-Islamic era, and the Prophet Muhammad - peace be upon him - considered it a primary criterion for critical judgments, followed by the Rightly-Guided Caliphs and Companions. Many critics, literary scholars, and linguists followed suit. The research also examines societal stances on poets attributing immoral conduct and obscenities to themselves, as well as their views on exaggerations bordering on falsehood, as lying contradicts the ethical values literature should embody as an expression of societal values and ethics. This research’s significance lies in the close relationship between the concepts of literature and ethics in terms of semantic convergence, as well as the prevalence of ethical themes in Arabic poetry and prose. Additionally, literary criticism has regarded ethics as a crucial evaluative criterion for assessing literary works. The research addressed the terms “literature” and “ethics”, which share a strong proximity, to the extent that some people consider them synonymous, or at least view literature as a part of ethics. Examining the concept of literature highlights the necessity of incorporating ethics within its subject matters. To achieve the research’s purpose, it employed an analytical approach based on gathering, analyzing, and inducting information to arrive at conclusions. The research aimed to:

First: Define literature and ethics linguistically and terminologically, and clarify the relationship between them according to their respective concepts.

Second: Elucidate how Arabic literature, in poetry and prose, addressed ethical issues.

Third: Introduce how critics approached the issue of ethics in Arabic literature.

The research focused on the emergence of theories and counter-theories related to its subject matter. It is well-known that every theory has its own beliefs espoused by its proponents. However, when examining our Arabic literature, in poetry and prose, we find that it has addressed ethical issues within its folds and expressed them in its themes, establishing them firmly. The Arabs took pride in virtuous ethics and disparaged vices. Prose, in sermons, wisdom, proverbs, and other genres of Arabic literary prose, also addressed ethical issues, supporting and encouraging them. In fact, critics in the pre-Islamic era addressed this matter and commended literary texts that incorporated noble ethics, praised them, or deterred from unethical vices. Then, the Prophet Muhammad - peace be upon him - brought Islam, perfecting virtuous ethics and making them a criterion for critically evaluating literary texts. The Prophet’s Rightly-Guided Caliphs and Companions followed suit, and theorizations and applications on this issue emerged in various critical schools throughout the ages. At the forefront of the content that a literary work should incorporate are ethics, whether the writer advocates for them as a principle in their literary work or these ethics influence the manner in which their work is constructed, such as considering specific wording or adhering to the customs and traditions accepted in their society. When examining our Arabic poetry and prose, we find that it has firmly grounded ethics through every possible medium for such grounding. Literary criticism has also played a significant role in this matter through commendation or disparagement, acceptance or rejection. Despite the emergence of modern literary and critical schools influenced by foreign cultures different from ours, ethical grounding takes precedence indisputably, as it stems from general societal principles that impose their authority on dissenters. The research elucidated this with supporting examples and concluded with several key findings, including:

First: There is a strong convergence in the linguistic and terminological meanings of the concepts of literature and ethics.

Second: Literature, considering its linguistic and terminological concept and its role in society, must incorporate virtuous ethics within its subject matters.

Third: Arabic poetry and prose have been concerned with ethical grounding since their earliest eras by commending virtuous ethics and condemning vices.

Fourth: Arab critics have addressed the issue of ethics, considering it a primary criterion for judging literary works.

NİZÂR KABBÂNÎ VE ARİF AY'IN KALEMİNDEN HÜZNÜN VE KEDERİN ŞEHİRİ KUDÜS

Zehra Nurdan Can

Dicle Üniversitesi

znurdanozalp@gmail.com,

<https://orcid.org/0000-0003-3281-2655>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 29/11/2024

Accepted / Kabul Tarihi: 29/12/2024

Doi: 10.26791/sarkiat.1593675

Nizâr Kabbânî ve Arif Ay'ın Kaleminden Hüznün ve Kederin Şehri Kudüs

Öz

Modern dönemde insan olgusu ve yaşantısı ile ilgili her şey, kültürel alışverişin en yaygın hali olan edebiyatta kendisini göstermektedir. Bu dönemin bazı edebiyat insanları toplumun ideolojilerini, sorunlarını kendi sorunları gibi görüp yazıya dökmüşlerdir. Gerek şiir gerekse nesir şeklinde ortaya çıkan halkın *iç sesi*, *bir nevi kişilerin maruz bırakıldıkları* olaylara isyan, direniş ve umut niteliğinde olmuştur. Direniş, hüznün ve umut denilince de akla Müslümanların içinde yara ve ukde olarak bulunan en önemli toplumsal ve siyasi olaylardan biri olan Kudüs meselesi gelmektedir. Bu meselenin sesi olmak adına Arap edebiyatında Nizâr Kabbânî, Türk edebiyatında ise Arif Ay Kudüs'e dair içten şiirler yazmışlardır.

Çalışmadaki amaç Nizâr Kabbânî ve Arif Ay'ın Kudüs olaylarına nasıl baktığını, karşılaştıkları manzarayı şiirlerinde ne şekilde ele aldıklarını görmek ve bu şiirleriyle Kudüs olaylarına karşı toplumun umudunu hangi duygularla canlandırmayı hedeflediklerini yorumlayarak okuyucuya sunmaktır.

Çalışmada Nizâr Kabbânî'nin "Kudüs" şiiri ve Arif Ay'ın "Kudüs Konuşuyor" şiiri irdelenerek şairlerin Kudüs'te yaşanan zulme kayıtsız kalamayıp, duygularını şiirlerine aktararak toplumun sesi olmayı amaçladıkları ve Müslümanları birlik olarak direnişe teşvik edip direnişinin sonucunda umut aşladıkları görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kudüs, Şiir, Arap Edebiyatı, Türk Edebiyatı, Hüznün, Keder.

Jerusalem, The City of Sadness and Sorrow, From The Pen of Nizâr Kabbânî and Arif AY

Abstract

In the modern era, everything related to human phenomena and life is reflected in literature, which is the most widespread form of cultural exchange. Some literary figures of this period saw the ideologies and problems of society as their own and put them into writing. The inner voice of the people, which emerged in the form of both poetry and prose, has been a kind of rebellion, resistance and hope against the events that people have been subjected to. When resistance, sadness and hope are mentioned, the issue of Jerusalem, which is one of the most important social and political events that has a wound and regret in the hearts of Muslims, comes to mind. In order to give voice to this issue, Nizar Kabbani in Arabic literature and Arif Ay in Turkish literature wrote heartfelt poems about Jerusalem.

The aim of the study is to see how Nizar Kabbani and Arif Ay viewed the events in Jerusalem, how they addressed the landscape they encountered in their poems, and to interpret and present to the reader with what emotions they aimed to revive the hope of the society against the events in Jerusalem with these poems.

In this study, Nizar Kabbani's poem "Jerusalem" and Arif Ay's poem "Jerusalem Speaks" are examined and it is seen that the poets could not remain indifferent to the oppression experienced in Jerusalem and aimed to be the voice of the society by transferring their feelings to their poems and encouraged Muslims to resist as a unit and instilled hope as a result of their resistance.

Keywords: Jerusalem, Poetry, Arabic Literature, Turkish Literature, Sadness, Sorrow.

GİRİŞ

Modern dönem edebiyat insanları, çeşitli türlerde ve konularda yazılar yazmışlardır. Kimisi felsefi, kimisi romantik, kimisi de tarihi konularla işlemiştir eserinin her bir kelimesini. Bazı edebiyat insanları da toplumsal konularda eserler vermeyi halka bir borç bilmişlerdir. Onlar toplumun aynası olmuş, halkın içselleştirdiklerinin dışı sirayeti şeklinde eserler kaleme almışlardır. Toplum ne kadar acı içerisinde yaşıyorsa yazar ve şairler o denli öfkelenmiş ve bunu eserlerine yansıtmışlardır. *Toplumsal sorunları yazmayı kendisine amaç eden edipler, eserleriyle halkı birlik haline getirip sorunları çözmeye yardımcı olmayı görev bilmişlerdir.*

Tüm dünyayı ama özellikle de İslam âlemini ilgilendiren en önemli toplumsal olay; Filistin olayları, Kudüs meselesidir. Hem Arap edebiyatında hem de Türk edebiyatında Kudüs, İslâmî bir dava olarak görülmüştür. Şairler işgal altındaki topraklarda yaşanan felaketlere kayıtsız kalamamışlardır. Onlar eserleriyle halkın sesi olmayı hedeflemişlerdir.

Birçok şair Kudüs bilincini eserlerinde ön planda tutmuştur. Onlardan biri Arap edebiyatından Nizâr Kabbânî, diğeri ise Türk edebiyatından Arif Ay'dır. Her iki şair de yaşadıkları dönem edebiyatına çok sayıda eser kazandırmıştır. Fakat onlar için esas mesele Kudüs'ün içinde bulunduğu durum olmuştur. Onlar şiirlerini Filistin ve Kudüs meseleleri için birer propaganda aracı haline getirerek toplumu ve İslam âlemini uyarmayı, canlandırmayı, umudun yeniden yeşereceğine inandırmayı görev edinmişlerdir.

Çalışmanın amacı İsrail-Filistin sorununu ve Kudüs olayını kısaca ele alarak, bu olayların direniş edebiyatının ortaya çıkmasına nasıl vesile olduğunu araştırmak, Arap ve Türk edebiyatlarında Kudüs sorununa nasıl yaklaşıldığını anlamaya çalışmaktır. Nizâr Kabbânî'nin "Kudüs" ve Arif Ay'ın "Kudüs Konuşuyor" şiirlerinde, Peygamberler şehri olarak bilinen Kudüs'e yapılan zulmün, zulme sessiz kalarak ortaklık yapanların kimler olduğunun, zulümden kurtulmak için birlik olunması gerektiğinin, direniş ve umutla beraber huzura kavuşulacağına okuyucuya hangi dizelerle ve hangi tasvirlerle anlatılmaya çalışıldığını incelemek çalışmanın amaçları arasındadır.

İsrail-Filistin Sorunu ve Kudüs

Araplar, 1948'de fitili ateşlenen ve ateşi hiç sönmeyen, İsraililerin Filistin'e ait toprakları sömürmek, orada kendi varlığını göstermek ve İsrail Devleti'ni kurmak amacıyla ülkeyi işgal etmesini, Nekbe olayı yani "Büyük Felaket" olarak adlandırmışlardır.¹ İsrail'in, Filistin halkının varlığını, milletini ve kimliğini sorgusuz bir şekilde tanımaması, Filistin topraklarını esir alan "Siyonizm hareketinin"² ortaya çıkmasına sebep olmuş ve bu hareket acımasız bir mücadele olarak nitelendirilen modern dönemin en uzun siyasi hareketi olmuştur. Sorun temelde Filistin topraklarında yaşayan Filistinliler ile buraya göç ederek yerleştirilen Yahudiler arasındaki sosyal ve siyasi bir anlaşamama durumu gibi görülse de olay birbirlerinin var oluş mücadelelerini kabullenemeyen toplulukların "kimlik" savaşı ve devlet olabilmek mücadelesi haline gelmiştir.³

Bu kimlik savaşıyla birlikte İslamiyet, Hristiyanlık ve Musevilik gibi üç önemli dinin varlığını Kudüs'te de göstermesiyle Filistin meselesi çok daha hassas ve önemli bir boyuta ulaşmıştır. Kudüs'ün İslamiyet'teki önemi Müslümanların ilk kibleesi olması, Hz. Muhammed (s.a.v)'in isrâ ve miraç olaylarının gerçekleştirdiği yer olması ve Kuran'da Mescid-i Aksa'nın üzerinde bulunduğu topraklar için kutsal topraklar denmesidir. Yahudilik için önemi ise Allah'ın Evi olarak kabul ettikleri Kudüs'ün, Yahudilerce kral diye nitelendirilen Davud tarafından fethedilmesi, oğlu Süleyman'ın kalıcı bir mabed yaptırması ve Yahudilikte bazı dini vecibelerin ihya edildiği tek mekân olan Süleyman Mabedinin bu şehirde bulunmasına dayanmaktadır.⁴ Hristiyanlık için önemine gelince Kudüs, Hz. İsa'nın Çarmıha gerilmesi ve Kudüs'te tekrar dirileceğine inandıkları için her zaman kutsal olmuştur.⁵

1 Haifa Majadly - İbrahim Yılmaz, "Filistin Edebiyatında Kimlik Sorunu", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 46/2 (Aralık 2016), 146.

2 M. Lutfullah Karaman, "Siyonizm", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/329.

3 Bora Bayraktar, "Barış Çalışmaları Perspektifinden İsrail-Filistin Sorunu", *Teoriler Işığında Güvenlik, Savaş, Barış Ve Çatışma Çözümleri*, haz. Atilla Sandıklı (İstanbul: Bilgesam Yayınları, 2012), 261.

4 Muhammed Güngör, "Yahudi Dini Hayatında Süleyman Mabedi", *İsrailiyat Dergisi* 1/1(Aralık 2017), 55; Ahmet Kazım Ürün, *Arap Ülkeleri Sosyokültürel Yapısı*, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2018), 92.

5 Mahmut Çay, *Çağdaş Arap Şiirinde Kudüs*, (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 14.

Filistin “Direniş” Edebiyatı

Direniş edebiyatı işgal edilmiş topraklarda halkın maruz kaldığı sömürü ve baskıya, toplumun bir olarak yaşanılanlara isyan etmesinin, başkaldırmasının edebi alanda ortaya çıkmış şeklidir. Direniş edebiyatının amacı hissettikleri duyguların benzerini yaşayan insanlara cesaret verme ve milliyetçilik duygularını ön plana çıkarmaktır. Kederin ve hüznün yaşanmak zorunda bırakıldığı topraklarda umudun ve huzurun yeniden gün yüzüne çıkarılmasını sağlamaktır.⁶

Zulüm, sömürü, siyaset, direniş, umut Filistinlilerin hayatlarında maalesef ki artık o kadar olağan şeyler haline gelmiştir ki yazarlar ve şairler siyasetin en çok içinde bulunan kişiler olmuşlardır. Yaşanılan tüm sorunların içerisinde vatana olan bağlılık, huzura olan özlem tüm sorunların gölgesinde kalır hale gelmiştir.⁷

Filistin “Direniş” edebiyatında yazarların amacı, özgürlüğe giden yolda işgallere ve maruz bırakıldıkları olumsuz durumlara karşı halka milli benliği aşılama, onları bir arada tutmak ve içinde buldukları durumdan çıkış yolu bulma amacıyla insanlara umut olmaktır. Yaşanılan bu zorlu şartlarda edebiyat insanları halkı cesaretlendiren ve birlik olmalarına vesile olan, edebiyatın her alanında eserler vermişlerdir. Bu yazarların çoğu cesurca duruşlarından dolayı ya hapsedilerek ya da eserleri toplatılarak cezalandırılmışlardır. Fakat yazarlar her şeye rağmen buldukları durumu önemsemeden yazmaya devam etmişler ve direnişte önemli birer rol oynamışlardır.⁸

Modern Arap ve Türk Edebiyatında Kudüs

Sahip olduğu önemle beraber Kudüs meselesi siyasi ve toplumsal nedenlerden ziyade dini ve duygusal yönlerin ağır bastığı bir olay olarak karşımıza çıkmıştır. Duygusal yönlerin ağır bastığı durumlarda da işin içine kültür girmiştir ve paylaşılabilen şehir olan Kudüs, ülkeler edebiyatında da kendisine önemli bir yer edinmiştir.⁹

Kimi edebiyat insanları, yazılarını toplumun dile getiremediklerinin aktarılışı olarak kabul etmişler ve böyle ele aldıkları eserlerinde içeriğe önem vermişlerdir. Kimi edebiyat insanları içinse önemli olan şekil ve üsluptur. Modern dönemin gelişimiyle beraber edebiyat alanında konu çeşitliliği artmıştır. Ülkelerin ideolojik yapılarından, ülkeler arası anlaşmazlıklara, halkın toplumsal meselelerinden, insanların günlük hayatına kadar her şey şiirin konusu olmuştur. Şiir toplumlarda halkın tek bir ağızdan kendilerini ifade edebilme gücü olarak karşımıza çıkmıştır. Bu ifade gücünün etkisini fark eden kimi şairler de dönemin toplumsal olaylarını sanatlarının bir parçası olarak benimsemişler ve şiirlerini bu doğrultuda yazmayı tercih etmişlerdir.¹⁰

İnsanlık için her bir karışında hüznün, mutluluk ve umut vardır Kudüs topraklarının. Kudüs şairlerin eserlerinde hem tasvir edilesi bir şehir hem de insanlığın içinde ukde olmuş bir dava olarak yer almıştır. Kudüs ülkeler edebiyatında artık yazarlar için çok kuvvetli ve kıymetli bir sembol haline gelmiştir.¹¹

Sosyal ve güncel meseleleri şiirlerinde sanatsal bir üslupla ele alan, Kudüs meselesini kendi meselesi yaparak şiirlerinde Kudüs'e yer veren, toplumları ilgilendiren konulara şiirle çare aramış şairlerin başında Arap edebiyatından Nizâr Kabbânî ve Türk edebiyatından Arif Ay gelmektedir. Bu gibi yazarlar için Kudüs; hüznün kaynağı, keder, direniş ve umuttur ve şiirlerde bu şekilde kendini gösterir.

Nizâr Kabbânî (d. 1923 Şam/ ö. 1998 Londra)

Arap dünyasında edebiyata modernliği getirmek adına yenilikçi şairlerden biri olarak kabul edilen Nizâr Kabbânî, şiiri halk için günlük bir rutin haline getirmek istiyordu, toplumdaki her kesimden insana ulaşabilme amacıyla ortak bir dil yaratma amacındaydı. Edebi yeteneğini, şiirin toplum için olduğunu insanlara göstermek için kullanmak ama-

6 Faruk Bozğöz, *Filistin Ve İki Şair-Emel Dunkul, Mahmud Derviş*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2004), 126.

7 Hiba Lobad, *Filistin Romanında Direniş*, (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 45.

8 Muhammet Berat Can, “Filistin Direniş Edebiyatı”, *International Social Sciences Studies Journal* 5/38 (Temmuz 2019), 3389.

9 Reyhan Doğan, *İki Kimlik İki Varoluş Mücadelesi Olarak İsrail Filistin Sorunu Ve Etkileri*, (İstanbul: Galatasaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 79.

10 Sema Noyan, “Türk ve Arap Şiirlerinde Kudüs'e Dâir Ağıt, Umut Ve Direniş”, *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 2/1 (Haziran 2018), 19.

11 Seyfullah Korkmaz, “Türklerin Gözünden Kudüs-Hüzün Ve Elem”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (Asos Journal)* 5/61 (Aralık 2017), 39.

cıyla şiirlerini cüretkâr, sade, açık, doğal, kolay anlaşılır bir üslupla kaleme almıştır.¹²

O, tüm yaşananlar karşısında mücadeleci bir ruh ve öfkeli bir şair olmuştur. Bu mücadeleci ve öfkeli halini toplum yararına kullanmak adına Fasîh Arapça'nın resmi, sağlam, siyasi, dini, felsefî ve medyatik oluşuyla halk dili olan Avamca'nın sıcak ve cesur oluşunu birleştirerek kendisine bir şiir dili oluşturmuştur.¹³

Sembolist bir şair olan Kabbânî, yaralı bir toplum olan Arapların bir olmak yerine birbirlerine olan tahammülsüzlüklerine dayanamamış ve "Haziran Şiir Akımı"ni başlatmıştır. Bu akım sayesinde imgeler ve sembollerle birlikte şiire yeni bir boyut kazandırmış, imgelerle duyuları harmanlayarak oluşturduğu ilhamla okuru için yol gösterici rolünü üzerine giyinmiştir.¹⁴

Kabbânî Ortadoğu'daki sorunların kimlik kavgası, dini ayrımcılık ve bir arada yaşayamama gibi problemler olduğunu düşünmüştür. Bu düşünce tarzıyla da şiirlerinde sosyal ve toplumsal konulara da yer vermiştir. O geleneğin dayattığı yaşam stilini reddedip modernliği tercih etmiştir. O, kimliği, hayatı, özgürlüğü insana yakışır bir şekilde eserlerinde ele almıştır. Kabbânî sadece siyasi açıdan işlemez insanların yaşadıklarını aynı zamanda insanların içine dokunacak bir duyarlılıkla ele almıştır toplumsal konuları. Üç önemli dinin beşiği olan Filistin ve Kudüs olaylarına din, dil, ırk ayırt etmeksizin barış içerisinde yaşanılarak huzurun geleceğine inanmıştır.¹⁵

Nizâr Kabbânî hassas olduğu Kudüs meselesini şiirlerine işlerken üzüntüden, olaylara insanlığın sessiz kalışından, ağıttan, direnişten ve zafere olan umuttan bahsetmiştir. Bu şiirine hâkim olan duygular arasında sadece hüznün ve karamsarlık değil, aynı zamanda direniş, umut ve bağımsızlığa kavuşulacağı inancı da vardır. "Kudüs" şiiriyle Filistin halkının duygularına tercüman olmayı tercih etmiş ve bu şiiriyle tüm dünyada daha tanınır bir hale gelmiştir.¹⁶

Kudüs¹⁷

Çok ağladım... Gözyaşlarım bitene kadar

Çok dua ettim... Mumlar eriyip bitene kadar

Çok rükû ettim, gücüm tükeninceye kadar

Seni sordum Muhammed'e, İsa'ya

Ey Kudüs, ey nebiler kokan şehir

*Ey yerle gök arasındaki en kısa yol*¹⁸

Kabbânî bu şiirinde, Kudüs'ü insan gibi bir sevgili gibi tasvir etmiştir. Şiirin birçok dizesinde de karşımıza çıkan "Ey!" nidasıyla işgal altındaki Kudüs'e seslenmiştir. Kabbânî, "Çok ağladım... Gözyaşlarım bitene kadar" dizeleriyle direnişi kaybeden Kudüs'e göz pınarları kuruyuncaya kadar ağladığından bahsetmiştir. Kabbânî gibi tüm insanlık Peygamberlerin kokusunun sindiği Kudüs için sürekli gözyaşı dökmüştür.

Ey Kudüs, ey şeriatların ışık kaynağı

Ey parmakları yanmış güzel kız

Gözlerin üzgün, ey Betül'ün şehri

Ey Peygamberin geçtiği gölgeli vaha

12 Rahmi Er, *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2004), 63; Ahmet Kâzım Ürün, *Modern Arap Edebiyatı*, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2018), 145; Esat Ayyıldız, "Kudüs Adlı İki Şiirin Mukayesesi: Nizâr Kabbânî'nin Kaleminden Arapça El-Kuds ve Else Lasker-Schüler'in Kaleminden Almanca Jerusalem", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53 (Aralık 2022), 803.

13 Aysel Ergül Keskin, *Şiirin Galip Aşkın Devrik Kralı*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2006), 57; Süleyman Tülüçü, "Nizâr Kabbânî ve Eserleri Üzerine Notlar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35 (Haziran 2011), 28.

14 Metin Fındıkçı, *Çağdaş Arap Aşk Şiirleri Antolojisi*, (İstanbul: Can Yayınları, 2011), 243; Rumeysa Bakır Dayı, *Arap Edebiyatınca Edebi Akımlar*, (Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2024), 140.

15 Nurullah Ulutaş, "Orta Doğu'nun Aykırı Şairi Nizar Kabbani'de Politik Söylem", *İçtimaiyat Sosyal Bilimler Dergisi* 3/1 (Mayıs 2019), 16, 21.

16 Salih Tur, "Nizâr Kabbânî'nin Şiirlerinde Filistin", *Şarkiyat Mecmuası* 26 (Nisan 2015), 174.

17 Nizâr Kabbânî, *el-A'mâlu's-Siyâsiyye el-Kâmile*, (Beyrut: Menşurat Yayınları), 3.cüz, 161-164.

18 Nevzat Hafız Yanık, "Nizar Kabbani'nin Kudüs Şiirinin Tahlihi", *Uluslararası Geçmişten Günümüze Arap Şiirinde Kudüs Sempozyumu*, *Atatürk Üniversitesi Yayınları* (Erzurum 2022), 34.

Sokak taşların mahzun

Camilerinin minareleri mahzun

Ey Kudüs, ey karalar giyinmiş güzel

Çanları kim çalıyor Diriliş Kilisesi'nde?

Pazar günlerinin sabah vaktinde

Oyuncakları kim taşıyor çocuklara?

Noel gecesinde...¹⁹

Kudüs'ü bir ışık kaynağı yani kutsallığın merkezi olarak görür şair. “Gözlerin üzgün, ey Betül'ün şehri” dizelerinde “Betül yani namuslu, iffetli” kelimeleri ile Hz. Meryem ile Kudüs şehrinin arasında bağ kaleme alınmıştır. “Ey Peygamberin geçtiği gölgeli vaha ... Ey Kudüs, ey karalar giyinmiş güzel” Peygamberin geçtiği, ayak izlerinin bulunduğu, ışık olarak nitelendirdiği bu mukaddes şehrin artık hüzne boğulduğuna, şehrin taşından duvarına yaşatılan kederden acı içinde bulunduğu ve şehre mahzunluk çöktüğüne değinmiştir. Şehrin karalar giyinmesiyle hem asilliğine zarafetine hem de hüznü dolu olduğuna işaret edilmiştir.

Ey Kudüs, ey Hüzünler Şehri

Ey gözlerde dolaşan büyük gözyaşı

Kim durduracak bu düşmanlığı?

Sana yapılan haksızlığı, ey dinlerin incisi

Kim yıkayacak, Duvarların taşlarından bu kanı?

Kim kurtaracak İncil'i?

Kim kurtaracak Kuran'ı?

Mesih'i kim kurtaracak Mesih'i öldürenlerden?

Kim kurtaracak insanı?²⁰

Bu dizelerde Kabbânî, “Ey Kudüs, ey Hüzünler Şehri, Ey gözlerde dolaşan büyük gözyaşı” hüznün, kederin, elemi şehri olan Kudüs'ün insanlığın içinde bir ukde olarak kaldığını, insanların içinde bir sızı, gözünde dinmek bilmeyen bir yaş olduğunu anlatmıştır. “Kim durduracak bu düşmanlığı? Sana yapılan haksızlığı, ey dinlerin incisi” derken burada dinlerin incisinden kastı üç büyük din için ne kadar önemli olduğu ve dinlerin inci bir gerdanlık gibi birbirine tutunup beraber barışı omuzlayacaklarından bahsetmiştir. “Kur'an'ı, İncil'i kim kurtaracak, kim kurtaracak Mesih'i” derken Kudüs'te yaşananların sadece Müslümanların değil, Hristiyanlığa mensup olan insanların da sorunu olduğunu dile getirmiştir. Şehrin tüm dinler için çok değerli olduğu çeşitli beyitlerde dile getirilmiştir.

Kudüs'üm, benim şehrim!

Kudüs'üm, benim aşkıml!

Limonlar çiçek açacak yarınlarda

Yeşil başaklar ve zeytinler sevinecek dallarda

Gözler gülecek...

Göçmen güvercinler geri dönecek...

Tertemiz çatıların üstüne

Çocuklar oyun oynayacak yine

Babalar ve oğullar kavuşacak

19 Yanık, “Nizar Kabbani'nin Kudüs Şiirinin Tahlili”, 34.

20 Yanık, “Nizar Kabbani'nin Kudüs Şiirinin Tahlili”, 35.

Senin ışıl ışıl tepelerinde

Ey benim şehrim...

Ey barış ve zeytin şehri...²¹

Kabbânî şiirinin son beyitlerinde “Limonlar çiçek açacak yarınlarda, Yeşil başaklar ve zeytinler sevinecek dallarda, Gözler gülecek... Göçmen güvercinler geri dönecek... Çocuklar oyun oynayacak yine, Babalar ve oğullar kavuşacak” gibi ifadelerle hüznün son bulup aydınlık günlerin geleceğini, mutlu bir sona ulaşılacağını ve yurtlarını terk etmek zorunda bırakılan insanların birbirleriyle ve kutsal şehirleriyle yeniden kavuşacaklarını ifade etmiştir. Zeytin kelimesini barışı ifade ettiği için Kabbânî, barışa olan umudunu ey barış ve zeytin şehri dizeleriyle vurguluyor.

Nizar Kabbani “Kudüs” şiirinde hüznün, keder, işgal ve direniş temalarının yanında, solan bir çiçeğin yeniden yeşerebilmesi için suya ihtiyacı olduğu gibi, direnişin kazanılması için de umuda ihtiyaç olduğuna değinir. Tüm dinlerin hassas noktası olarak baktığı ve “Sevgilim” diye hitap ettiği Kudüs’ün kurtuluşuyla İncil’in de Kur’an’ın da kurtulacağına inanır, Kabbânî’ye göre Kudüs’ün huzura kavuşmasıyla beraber bastırılmaya çalışılan dinlerin kutsal unsurları da özgürlüklerine kavuşmuş olacaktır. O’nun, Kudüs için verilen emeklerin, dökülen gözyaşlarının, akıtılan kanların umuda dönüşmesinin insanların tek bir güçte birleşmeleri sayesinde olacağına ve Kudüs’ün kurtulacağına olan inancı ve umudu tamdır.

Arif Ay (d. 1953 Niğde)

Modern Türk edebiyatının şairlerinden olan Arif Ay, şiirlerini yazarken sade bir dil benimsemiştir. O belli bir kurala bağlı kalmaksızın günlük yaşamın izlerini anlaşılır bir şekilde nakşeder şiirlerine. Şiirlerinin daha anlaşılır olması ve daha çok kişiye hitap etmesi için şiirlerinde dış çevreyi ve iç benliği betimleyen ifadeler yer verir. O şiirlerinde şekle bakmaksızın gerçeklerin peşine düşmüş, insanların duygularına dokunabilmeyi önemsemiştir. O’na göre şair kaleminden çıkanlarla toplumu iyiye sevk eden, topluma liderlik eden kişidir.²²

Arif Ay sanata gönlünün düştüğü günden beri edebiyatın sadece tekil bir eylem değil, toplumu da içine alacak çoğul bir eylem olması gerekliliğini savunmuştur. O içinde büyüttüğü hislerini, fikirlerini, umutlarını sanatsal bir çerçevede şekillendirdikten sonra elde ettiği sanatı dünyaya haykırmıştır. İçinde yaşadığı Müslüman toplumun sanat ve edebiyatla harmanlanmasını istemiştir.²³ Çünkü O, sanatın din ile birleşerek insanlara ahlâkı daha kolay ulaştırılabileceğini düşünmüştür. O’na göre toplumların temel taşlarından olan şairlere, bu vasfı yükleyen edebiyattır, din de bu temel yapı taşlarının olmazsa olmaz bir parçasıdır, şayet bir sanatçı dini, şiirle bir araya getirebildiği bir edebiyat oluşturabilirse, bu oluşturduğu köklü edebiyatla nesillere ışık tutabilmelidir.²⁴

Toplum için dini değerlerin önemini bu şekilde ortaya koyan Ay, doğal olarak üç büyük dinin beşiği olan Kudüs için de kayıtsız kalamamıştır. O’na göre Kudüs elemin değil umudun, bir olmanın, direnişin sembolüdür. Arif Ay insanların Kudüs’ün özgürleşebilmesi, orada yaşanan şiddetin son bulabilmesi için içlerinde barındırdıkları ve unutmaya yüz tuttukları duygularının tekrar canlanması için insanlığın bilinçlenmesi gerektiğini ısrarla dile getirir. Bunun için de eserlerini gerçekçi ve yalın bir üslupla kaleme almaya özen gösterir.²⁵

Kudüs Konuşuyor

I

Ben Kudüs

Konuştum ve sustum

Emanet olarak taşıdığım ilâhî kelâmı

Sahibine sunmak için

Zeytindağı Davud’un mührü

21 Yantık, “Nizar Kabbani’nin Kudüs Şiirinin Tahlili”, 35.

22 Hünkâr Karaca, *Arif Ay’ın Şiirlerinin Yapı Ve Tema Bakımından İncelenmesi*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 265.

23 Erdem Dönmez, “Arif Ay’ın Fikir Dünyasında Kudüs Bilinci”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 12/1 (Aralık 2023), 124.

24 Özden Savaş, *Arif Ay’ın Şiirleri Üzerine Bir İnceleme*, (Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 84; Dönmez, “Arif Ay’ın Fikir Dünyasında Kudüs Bilinci”, 68.

25 Dönmez, “Arif Ay’ın Fikir Dünyasında Kudüs Bilinci”, 126.

Moab dağları Musa'nın mührü

Geçiyor Via Dolorosa'dan

Sırtında çarmıhıyla İsa

'Son Yemek' duruyor hâlâ

Toplanmadı masa

Sönmedi şamdan²⁶

Arif Ay bu şiirde “*Ben Kudüs, Konuştum ve sustum*” diyerek Kudüs’ü kişiselleştirmiş ve kendisini anlatmasını sağlamıştır. İlk dizelerde Kudüs kendi tarihini, ev sahipliği yaptığı tarihi, önemli olaylardan bahseder. Ay’ın şiirde Hz. İsa ve Hz. Musa’dan bahsetmesi Kudüs’ün Hristiyanlık (Hz. İsa’nın Çarmıha gerilmesi ve Kudüs’te tekrar dirileceği inancı) ve Musevilik (Süleyman Mabedinin bu şehirde bulunması) için önem arz ettiğine işaret eder.

II

Ben Kudüs

Bana çok kapıdan girilir

Bir de aşk kapısından

O kapı kalp kapısı

O kapı gök kapısı

Mescid-i Aksa

İlk ve son durak

Bende yükseldi Burak

Bende yükseldi Aşk

Göklerin Kutlu Seyyahı²⁷

“*Ben Kudüs, Bana çok kapıdan girilir*” dizelerinde Kudüs’ün üç büyük din için çok önemli olduğundan bahsediyor. “*Bir de aşk kapısından, O kapı kalp kapısı, O kapı gök kapısı*” bu dizelerde ise gök kapısı derken Miraç olayı anlatılmak istenmiştir, aşk kapısı, Allah’a açılan, O’na en yakın olduğu ana açılan kapıdır. “*Mescid-i Aksa, İlk ve son durak*” bu dizelerde Mescid-i Aksa’dan ilk ve son durak olarak bahsedilmesi şaire göre İslam’ın tüm dinlerin temelinde var olduğu düşüncesidir, O’na göre ilk dinden son dine kadar bütün dinlerin kapısı burada açılmıştır, başlangıç da son da İslam’dır. “*Bende yükseldi Aşk, Göklerin Kutlu Seyyahı*” dizelerinde ise aşk İslam, Göklerin Kutlu Seyyahı ise aşkın en yoğun olarak yaşandığı kişi Hz. Peygamber’dır.

III

Ben Kudüs

Medinetusselâm

Oruç bende açılır gül gibi sofralara

Namaz bende ağar kuşlar gibi kubbelere

Ahınlar değdikçe arza

Saçılır secde gülleri

Esenlik gülleri

Ezan rüzgârı ki

Dünya çocuklarının saçlarını okşar

Ve Peygamber şöyle seslenir bana:

“Ey Kudüs! Allah’ın seçtiği toprak ve onun

²⁶ Arif Ay, *Şiirimin Şehirleri*, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, 2020), 33.

²⁷ Ay, *Şiirimin Şehirleri*, 34.

*Kullarının vatani! Senin duvarlarından dünya,
Dünya oldu. Ey Kudüs! Sana doğru inen çiğ taneleri
Bütün hastalıklara şifa getiriyor. Çünkü geldiği yer,
Cennet'in bahçeleri*"²⁸

Kudüs bu bölümde de kendisini anlatmaya devam etmektedir. Henüz şiddetin izlerinin bulunmadığı Kudüs'teki huzurdan bahsedilir bu dizelerde. Müslümanlar için İslam'ı anımsatan oruçtan, namazdan, secdeden, ezandan yani şehrin maneviyatını hissettiren dini kelimelere yer verilmiştir. Kudüs, Hz. Peygamber'in kendisi için dile getirdiği övgü dolu cümlelerden bahseder: "Ey Kudüs! Allah'ın seçtiği toprak ve onun kullarının vatani!" Dünyanın Kudüs'ün duvarları sayesinde yaşanılacak bir yer olduğu, Kudüs'ün duvarlarının kutsal olduğu, duvarlarından inen suyun ise cennetten geldiği, Hz. Peygamber'in hadisinden anlaşılmaktadır.

IV

*Ben Kudüs
Gerçeğin en uzun masalı ben
Olağanüstülükler şehri
Anayurdu mahşerin
Benim mahşerim sizin de mahşeriniz*²⁹

Arif Ay şiirinin dördüncü kısmında artık huzurun bitmesinden ve kötü günlerin gelmesini vurgular. Kudüs yine kendisini anlatmaya devam etmektedir fakat cennet bahçesi oluşundan değil mahşer yeri oluşundan bahseder. Bu dizelerde işgal, zulüm, şiddet, esaretin artık kutsal topraklarda görülmeye başladığını ele alır şair. "Benim mahşerim sizin de mahşeriniz" dizelerinde Kudüs, İslam dünyasının kalbiyken, kendisinde yaşanan mahşere Müslümanların sessiz kalışına sitem ederek zulmün tüm dünya için üstesinden gelmesi imkânsız bir yara, bir iz olacağını kastetmektedir.

*Ey İstanbul
Ey Kahire
Ey Tahran
Ey Şam
Ey Bağdat
İnsanlığın çarpan kalbi vuruldu
İnsanın kendini gördüğü ayna
Tuz buz
Bir yanım Ölü Deniz
Bir yanım Kızıldeniz
Elimde Âsâ kıskırtıyorum suyu
Can bulsun diye
Sönmeye yüz tutmuş ateşi ruhumun*³⁰

"Ey İstanbul, Ey Kahire, Ey Tahran, Ey Şam, Ey Bağdat, İnsanlığın çarpan kalbi vuruldu, İnsanın kendini gördüğü ayna." Bu dizelerde İslam'ın ve insanlığın kalbi olan Kudüs kendisinde yaşanan kederin, onların da kederi olduğunu söyleyerek, tarih boyunca uğruna çokça savaşlar yapılmış olan şehirlere seslenir. Kudüs'ün İslam dünyasında çok özel, manevi bir yere sahip kutsal bir mekân olduğundan, Kudüs vurulduğu zaman İslam'ın yaşandığı tüm şehirlerin, o şehirlerde atan tüm kalplerin kendileri vurulmuş gibi bir hisse kapılıp hüzne boğulacağından bahsedilmektedir. "Elimde Âsâ kıskırtıyorum suyu, Can bulsun diye, Sönmeye yüz tutmuş ateşi ruhumun" Kudüs yaşananlar karşısında

28 Ay, Şiirimin Şehirleri, 35.

29 Ay, Şiirimin Şehirleri, 36.

30 Ay, Şiirimin Şehirleri, 36.

direnenek dirilmek için Hz. Musa'nın asası yardımıyla tüm İslam âlemini canlandırarak işgale karşı Müslümanların sönmeye yüz tutmuş ateşini yeniden harlamayı umar. Şair şimdiye kadar hep umudu, yardımı Müslümanlardan beklerken, bu dizelerde yardımı Hz. Musa'dan istemektedir.

V

Ben Kudüs

Şehr-i kadim

Uzun bir kışa erdim

Kubbetü's-Sahra'yla göğü çınlatır ahım

Kanla doldu mahzenlerim

Yahya'nın kanı

İsa'nın kanı

Ebu İyad'ın kanı, Ali'nin, Osman'ın, Hüseyin'in

Muhammed Abbas'ın, Ebu Sayyaf'ın kanı

Görmüyor musunuz beni diyor

Parçalanmış bebeğini bağına basan anne³¹

Beşinci bölümde “*Kanla doldu mahzenlerim, Yahya'nın kanı, İsa'nın kanı, Ebu İyad'ın kanı, Ali'nin, Osman'ın, Hüseyin'in, Muhammed Abbas'ın, Ebu Sayyaf'ın kanı*” dizeleriyle Kudüs, artan zulümler, çekilen acılar sonucunda kendi mahzenlerinin verilen şehitlerin kanlarıyla dolu olduğundan bahseder. “*Görmüyor musunuz beni diyor, Parçalanmış bebeğini bağına basan anne*” dizeleriyle şair, şiddet olaylarının artık olabilecek son noktaya geldiğine değinir. Kudüs, bir insanın, bir milletin, bir şehrin karşılaşılabileceği en ağır acılara maruz kalmıştır. Yavrusunu kaybeden bir annenin acısı tarif bile edilemezken Kudüs binlerce bebeğin ölümüne şahit olmuştur. Artık huzurun değil acıların, kederin şehridir Kudüs.

Kanlı dolarlar üstüne taht kuran

Meleği kovan

Şeytanı doyuran sofralar kuran

Emirler, şeyhler, krallar

Başınıza yıkılsın saraylarınız

Batsın nasırlaşmış yüreğinize kuleleriniz

Mutluluk ne zamandan beri şahsi

Hesabım seninle

Ey göğümden bombalar yağdıran vahşi³²

Onca acı yaşanırken, İslam âleminin önemli insanlarından küçücük bebelere kadar herkes işkence görürken, katledilirken, yaşanan olayları sanki bir filmmişçesine tepki göstermeden saraylarından izleyen kalpleri nasırlaşmış kişiler için şair; “*Emirler, şeyhler, krallar, Başınıza yıkılsın saraylarınız, Batsın nasırlaşmış yüreğinize kuleleriniz, Mutluluk ne zamandan beri şahsi*” dizelerini kaleme alır. Şair için Müslüman olsun ya da olmasın zalime dur demeyen, zalimin yaptığı zulme destek veriyor demektir. Yukarıdaki dizelerinde şair zulme karşı birlik olunması gerektiğini, insanların olaylara gözlerini kapattığını, Kudüs'te yaşananların Kudüs'ün kanlı duvarları içinde kaldığını sert ve öfkeli bir şekilde dile getirir.

Ey putlarını gece gündüz takdis edenler

Var mıdır bundan daha zillet

Yetmedi mi verdiğim bunca kurban

31 Ay, Şiirimin Şehirleri, 37.

32 Ay, Şiirimin Şehirleri, 37.

Febi eyyi âlâ i rabbikuma tûkezziban

Velhasıl ben Kudüs

Her gün Kartaca

*Her gün Endülüs*³³

Şiirin son kısmına gelindiğinde putlarını sürekli kutsayanlara sesleniyor şehir, sınırları içinde yaşatılan aşağılanmalar, hor görülmeler, mahzenleri dolduracak kadar verdiği kurbanlar, dökülen kanlar yetmedi mi? Dünyanın kulaklarını bu şiddete kapatmasından yakınıyor, yetmedi mi bu zulüm, artık durdurun diyor. Şair “O halde rabbinizin hangi nimetlerini yalanlayabiliyorsunuz” anlamındaki Rahman suresindeki bu ayetle “*Febi eyyi âlâ i rabbikuma tûkezziban*”³⁴ Kudüs’ün eski huzurlu, sakin, maneviyat dolu günlerinden eser kalmadığından dert yanıyor. Sonuç olarak “*Ben Kudüs, her gün Kartaca, her gün Endülüs*” bu dizelerinde şair Kudüs Müslümanların birbirlerini savunmaması ve birlik olmaması durumunda sonunun her geçen gün Kartaca ve Endülüs’e benzemeye başladığını dile getirir.

Arif Ay, “Kudüs Konuşuyor” şiirinin ilk üç bölümünde Peygamberler tarihine ve üç büyük dine ev sahipliği yapmış Kudüs’teki hayattan, Hz. Peygamber’in Kudüs ile ilgili övgü dolu sözler söyleyecek kadar şehrin kutsal olmasından ve dini vecibelerin bu manevi şehirde huzurla yerine getirilmesinden bahsetmektedir. Son iki bölümde ise huzurun kana bulanışından, dünyanın buna gözlerini kapatmasından, duyarsızlaşmasından bahseder. Bundan dolayı şaire göre ümmet bilinci yok olmuş, birlik olmaktansa bir olmaya yönelmiştir Müslümanlar. Arif Ay bu bencilliklerinden dolayı sert bir şekilde Müslümanları eleştirmekten çekinmez.

Sonuç

Gerek Arap edebiyatında gerekse Türk edebiyatında Kudüs, İslâmî bir dava olarak görülmüştür. Şairler işgal altındaki topraklarda yaşanan felaketlere kayıtsız kalamamışlardır. Şiirlerinde Filistin’in ve Kudüs’ün maruz bırakıldıkları zulme karşı insanları duyarlı olmaya davet etmişler, halkın yaşadığı hüznün ve kedere ortak olmuşlar, şiirlerini birer savunma aracı gibi kullanarak toplumları direniş göstermeye sevk etmişler ve umudu her daim ayakta tutmaya çalışmışlardır. Hem Nizâr Kabbânî hem de Arif Ay Kudüs’ün tüm dinler için önemli olduğuna değinmişlerdir. Şehrin huzurunun, güzel günlerinin yerini şiddete, işgale bırakmasından bahsetmişler, Müslümanların yaşatılan zulme göz yummalarından, İslam âleminin birlik olmaktansa bir olmayı tercih etmesinden yakınmışlardır. Huzurun kutsal kente tekrar döneceğine inançları tamdır. İki şairin de pek çok şair ve Müslüman gibi hisleri, öfkeleri ve umutları aynıdır, “Kudüs kutsaldır, özgürlüğüne tekrar kavuşacaktır.”

33 Ay, *Şiirimin Şehirleri*, 38-39.

34 Rahman Suresi. “Febi eyyi âlâ i rabbikuma tûkezziban” Öyleyken, Rabbinizin nimetlerinden hangisini yalanlıyoruz?

Kaynakça

- Ay, Arif. *Şiirimin Şehirleri*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, 1. Basım, 2020.
- Ayyıldız, Esat. "Kudüs Adlı İki Şiirin Mukayesesi: Nizâr Kabbânî'nin Kaleminden Arapça El-Kuds ve Else Lasker-Schüler'in Kaleminden Almanca Jerusalem". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53/19 (Aralık 2022), 799-824. <https://doi.org/10.17120/omuid.1167935>
- Bakır Dayı, Rumeysa. *Arap Edebiyatınca Edebi Akımlar*. Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 1. Basım, 2024.
- Bayraktar, Bora. "Barış Çalışmaları Perspektifinden İsrail-Filistin Sorunu". *Teoriler Işığında Güvenlik, Savaş, Barış ve Çatışma Çözümleri*. haz. Atilla Sandıklı. 249-273. İstanbul: Bilgesam Yayınları, 2012.
- Bozgöz, Faruk. *Filistin ve İki Şair-Emel Dunkul, Mahmud Derviş*. Ankara: Araştırma Yayınları, 1. Basım, 2004.
- Can, Muhammet Berat. "Filistin Direniş Edebiyatı". *International Social Sciences Studies Journal* 5/38 (Temmuz 2019), 3388-3394. <http://dx.doi.org/10.26449/sss.1588>
- Çay, Mahmut. *Çağdaş Arap Şiirinde Kudüs*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017. <http://acikerisim.harran.edu.tr:8080/xmlui/handle/11513/1405>
- Doğan, Reyhan. *İki Kimlik İki Varoluş Mücadelesi Olarak İsrail Filistin Sorunu Ve Etkileri*. İstanbul: Galatasaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Dönmez, Erdem. "Arif Ay'ın Fikir Dünyasında Kudüs Bilinci". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 12/1 (Aralık 2023), 121-136. <https://doi.org/10.7884/teke.5660>
- Er, Rahmi. *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1. Baskı, 2004.
- Ergül Keskin, Aysel. *Şiirin Galip Aşkın Devrik Kralı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 1. Baskı, 2006.
- Fındıkcı, Metin. *Çağdaş Arap Aşk Şiirleri Antolojisi*. İstanbul: Can Yayınları, 1. Baskı, 2011.
- Güngör, Muhammed. "Yahudi Dini Hayatında Süleyman Mabedi". *İsrailiyat Dergisi* 1/1(Aralık 2017), 54-78.
- Kabbânî, Nizâr. *el-A'mâlu's-Siyâsiyye el-Kâmile*. Beyrut: Menşurat Yayınları.
- Karaca, Hünkâr. *Arif Ay'ın Şiirlerinin Yapı ve Tema Bakımından İncelenmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Karaman, M. Lutfullah. "Siyonizm". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 37/329-355. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Korkmaz, Seyfullah. "Türklerin Gözünden Kudüs-Hüzün ve Elem". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (Asos Journal)* 5/61 (Aralık 2017), 28-53. DOI : 10.16992/ASOS.13092
- Lobad, Hiba. *Filistin Romanında Direniş*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Majadly, Haifa - Yılmaz, İbrahim. "Filistin Edebiyatında Kimlik Sorunu". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 46/2 (Aralık 2016), 145-157. <https://doi.org/10.29288/ilted.304780>
- Noyan, Sema. "Türk ve Arap Şiirlerinde Kudüs'e Dâir Ağıt, Umut ve Direniş". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 2/1 (Haziran 2018), 13-29.
- Tur, Salih. "Nizâr Kabbânî'nin Şiirlerinde Filistin". *Şarkiyat Mecmuası* 26 (Nisan 2015), 157-192.
- Savaş, Özden. *Arif Ay'ın Şiirleri Üzerine Bir İnceleme*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016. <https://acikerisim.kku.edu.tr/xmlui/handle/20.500.12587/15695>
- Tülüccü, Süleyman. "Nizâr Kabbânî ve Eserleri Üzerine Notlar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Haziran 2011), 25-38.
- Ulutaş, Nurullah. "Orta Doğu'nun Aykırı Şairi Nizar Kabbani'de Politik Söylem". *İctimaiyat Sosyal Bilimler Dergisi* 3/1 (Mayıs 2019), 13-22. <https://doi.org/10.33709/ictimaiyat.552807>
- Ürün, Ahmet Kazım. *Arap Ülkeleri Sosyokültürel Yapısı*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2. Basım, 2018.
- Ürün, Ahmet Kazım. *Modern Arap Edebiyatı*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2. Basım, 2018.
- Yanık, Nevzat Hafız. "Nizar Kabbani'nin Kudüs Şiirinin Tahlili". *Uluslararası Geçmişten Günümüze Arap Şiirinde Kudüs Sempozyumu, Atatürk Üniversitesi Yayınları* (Erzurum 2022), 32-35.

Extented Abstract

Although it may seem like a social and political disagreement between Palestinians living in the Palestinian territories and Jews who immigrated and settled there, the incident has become a war of “identity” and a struggle to become a state between communities that cannot accept each other’s struggle for existence. With this identity war and the three major religions of Islam, Christianity and Judaism showing their presence in Jerusalem, the Palestinian issue has reached a much more sensitive and important dimension.

Modern period literary figures have written in various genres and subjects. Some have dealt with philosophical subjects, some with romantic subjects, and some with historical subjects in every word of their works. Some literary figures have also considered it a duty to the public to produce works on social subjects. They became the mirror of society and wrote works that reflected the internalization of the people. The more pain the society experienced, the more the writers/poets became angry and reflected this in their works. The writers who aimed to write about social problems considered it their duty to unite the people with their works and help solve the problems.

The most important social event that concerns the whole world, but especially the Islamic world, is the Palestinian events, the Jerusalem issue. In both Arabic and Turkish literature, Jerusalem has been seen as an Islamic cause. Poets could not remain indifferent to the disasters that took place in the occupied territories. They aimed to be the voice of the people through their works. In their poems, they invited people to be sensitive about the oppression that Palestine and Jerusalem were subjected to, shared the sorrow and grief that the people were experiencing, used their poems as a means of defense to motivate societies to resist, and always tried to keep hope alive.

Resistance literature is the literary form of the rebellion and revolt of the society against the exploitation and oppression that the people in the occupied lands are subjected to and against what they experience as a single entity. The aim of resistance literature is to encourage people who experience similar feelings and to bring nationalist feelings to the forefront. To ensure that hope and peace are brought to light again in lands where grief and sorrow are forced to be experienced.

Oppression, exploitation, politics, resistance and hope have unfortunately become so commonplace in the lives of Palestinians that writers and poets have become the people most involved in politics. Among all the problems experienced, loyalty to the homeland and longing for peace have become overshadowed by all the problems. Due to such situations, daily life has now started to consist of politics.

Many poets have kept the consciousness of Jerusalem at the forefront in their works. One of them is Nizar Kabbani from Arabic literature, and the other is Arif Ay from Turkish literature. Both poets contributed many works to the literature of the period in which they lived. But for them, the main issue was the situation Jerusalem was in. They made it their duty to warn and revive society and the Islamic world, and to make them believe that hope would rise again, by turning their poems into a propaganda tool for the issues of Palestine and Jerusalem.

In his poem “Jerusalem”, Nizar Kabbani touches upon the themes of sadness, grief, occupation and resistance, as a wilting flower needs water to blossom again, and hope is needed to win the resistance. He believes that with the liberation of Jerusalem, which he regards as the sensitive point of all religions and addresses as “My Beloved”, both the Bible and the Quran will be liberated. According to Kabbani, with the liberation of Jerusalem, the sacred elements of the religions that were tried to be suppressed will also be liberated. He has full faith and hope that the efforts made for Jerusalem, the tears shed, and the blood shed will turn into hope when people unite in a single force and that Jerusalem will be saved.

In the first three sections of his poem “Jerusalem Speaks”, Arif Ay talks about life in Jerusalem, which has hosted the history of the Prophets and three great religions, how the city was so sacred that the Prophet spoke words of praise about Jerusalem, and how religious duties were fulfilled peacefully in this spiritual city. In the last two sections, he talks about peace being stained with blood, the world turning a blind eye to this and becoming insensitive. For this reason, according to the poet, the consciousness of the Ummah has disappeared, and Muslims have turned to being one rather than being united. Arif Ay does not hesitate to criticize Muslims harshly for this selfishness. According to Ay, if people unite, hope will blossom again.

In both Arabic and Turkish literature, Jerusalem has been seen as an Islamic cause. Poets could not remain indifferent to the disasters that took place in the occupied territories. In their poems, they invited people to be sensitive to the oppression that Palestine and Jerusalem were subjected to, shared the sorrow and grief that the people were experiencing, used their poems as a means of defense to motivate societies to resist, and always tried to keep hope alive. Both Nizar Kabbani and Arif Ay have mentioned that Jerusalem is important for all religions. They have talked about

the city's peaceful and beautiful days giving way to violence and occupation, and they have complained about the Muslims turning a blind eye to the oppression they experience, and the Islamic world choosing to be united instead of being united. They have full faith that peace will return to the holy city. Although the two poets did not live in the same period, their feelings, anger and hopes are the same, "Jerusalem is holy, it will regain its freedom."

İSYAN SÜRGÜNLERİ: ŞEYH UBEYDULLAH İSYANI SÜRECİNDE 132 ELİTİN SİVAS'A VE HALEB'E NEFYİ

Mehmet Rezan Ekinci

Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü,
merekinci@gmail.com

ORCID ID:0000-0003-3184-222X.

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 28/08/2024

Accepted / Kabul Tarihi: 14/11/2024

Doi: 10.26791/sarkiat.1539852

İsyan Sürgünleri adı, Şeyhmus Diken'in tematik benzerliğe sahip eserinden mülhemdir.
Metnin ilk okuması ve değerli önerileri için Veysel Başçı'ya, Orhan Örs'e, Ercan Gümüş'e, Mehmet Azat Ekinci'ye ve
Fasih Dinç'e (Ardahan Üniv.) müteşekkirim.

İsyan Sürgünleri: Şeyh Ubeydullah İsyanı Sürecinde 132 Elitin Sivas'a ve Haleb'e Nefyi

Öz

Osmanlı Devleti, Tanzimat'la birlikte Kürdlerin yaşadığı coğrafyada *Ekrad*, *Yurtluk-Ocaklık* ve *Mîr-i aşiret* idarelerini tasfiye etti. Ancak bu yapılardan doğan boşluk doldurulamadı ve aşiretlerin rekabet ettiği karmaşık bir ortam oluştu. Ayrıca Rusya ile yapılan 1853-56 ve 1877-78 savaşları Osmanlı Devleti'nin bölgedeki otoritesini sarstı ve var olan idari karmaşayı derinleştirdi. Yerel iktidarın odak noktası olan mîrliklerin tasfiyesini Nakşibendî ve Kadirî tarikatlarının yükselişi takip etti. Mevcut boşluğu yeni tip bir otorite olarak ruhanî liderler doldurmaya başladı. Dönem Rus ve İngiliz desteğini almış Ermeni ayrılıkçılığının canlandığı sıkıntılı bir evreydi. Şeyh Ubeydullah'ın yükselişi bu döneme tekabül eder. Şeyh, dinî liderliğini millî refleksiyle donattığı siyasi bir otoriteyle tahkim etti. Şeyh'in Şemdinli'de 220 Kürd aşiret reisini topladığı kongre, dış diplomatik kayıtlarında "Kürd Ligi/Kürd İttifakı" şeklinde lanse edildi. Ardından Şeyhin liderliğinde evvela İran'a ahiren Osmanlı idarelerine karşı çıkan milliyetçi başkaldırı, uluslararası alanda istediği desteği bulamadığı için bastırıldı ve Şeyh bölgeden uzaklaştırıldı. Şeyh'in kıyımı sürecinde Ermeni ve Kürd milliyetçi refleksiyle hassaslaşmış olan bölgeden çoğunluğu aşiret reisi, bey, şeyh, ağa ile bunların erkek kardeşleri ve oğullarının yanısıra muhtar, çavuş, tüccar, çiftçi gibi çeşitli ünvanlara da sahip 132 Kürd eliti Haleb'e ve Sivas'a sürüldü. Sürgün, "*Kürdistan Serkomiseri Abidin Paşa*"nın *Anadolu Islahatı* tedbirleri kapsamında yapıldı. Bu sürgünlerde Şeyh'in milli bilinci uyandıran başkaldırısının da payı oldu. Bürokraside sürgünlerin bölge yapısına uyumsuz olduğu tartışması yaşandı. Kürd beylerinden doğan boşluğu "*Ermeni fesedeleri*"nin doldurması ihtimali de tedirginlik sebebiydi. Bu esnada sürgünler firar etti; mesele soğutulmaya bırakıldı ve ardından *Hamidiye* adıyla revize edilen yeni aşiret politikaları uygulandı. Bu çalışma, tarihte ve hafızalarda unutulmuş isyan sürgünlerinin milli karakterini arşiv belgelerine dayalı olarak ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Şeyh Ubeydullah, Kürd Ligi, aşiret, sürgün, ağa, bey, elit, Kürdistan Serkomiseri Abidin Paşa.

Rebellious Exiles: Exile of 132 Elites to Sivas and Aleppo During the Sheikh Ubeydullah Rebellion

Abstract

With the Tanzimat, the Ottoman Empire liquidated the *Ekrad*, *Yurtluk-Ocaklık* and *Mîr-i tribal* administrations in the geography where Kurds lived. However, the gap created by these structures could not be filled and a complex environment in which tribes competed was created. Moreover, the wars of 1853-56 and 1877-78 with Russia shook the authority of the Ottoman Empire in the region and deepened the existing administrative chaos. The liquidation of the mîrliks, the focal point of local power, was followed by the rise of Naqshbandî and Qadirî doctrines. Spiritual leaders began to fill the existing vacuum as a new type of authority. The rise of Sheikh Ubeydullah corresponds to this period. The period was a troubled phase in which Armenian separatism, backed by Russian and British support, revived. The sheikh reinforced his religious leadership with a political authority imbued with a national reflex. The congress where the Sheikh gathered 220 Kurdish tribal leaders in Şemdinli was introduced as the "Kurdish League/Kurdish Alliance" in foreign diplomatic records. Then, the nationalist uprising led by the Sheikh, first against Iran and then against the Ottoman administration, was suppressed because it could not find the support it wanted in the international arena, and the Sheikh was expelled from the region. During the Sheikh's rebellion, 132 Kurdish elite/notables from the region, which had become sensitive with Armenian and Kurdish nationalist reflexes, were exiled to Aleppo and Sivas, most of whom were tribal leaders, begs, sheikhs, aghas, their brothers and sons, as well as muhtars, sergeants, merchants, and farmers. The exile was carried out within the scope of the *Anatolian Reform* measures of the "*Kürdistan Chief Commissioner Abidin Pasha*". The Sheikh's rebellion, which awakened Kurdish national consciousness, also played a role in these exiles. There were debates in the bureaucracy about the incompatibility of the exiles with the regional structure. The possibility that the vacuum left by the Kurdish notables would be filled by "the Armenian corruptors" was also a cause for concern. In the meantime, the exiles fled and the issue was left to cool down, and then new tribal policies, revised under the name of *Hamidiye*, were implemented. This study reveals the national character of the rebellion deportations, which have been forgotten in history and memory, based on archival documents.

Keywords: Sheikh Ubeydullah, Kurdish League, tribe, exile, agha, beg, elite, Kurdistan Chief Commissioner Abidin Pasha.

GİRİŞ

Şeyh Ubeydullah ve mensubu olduğu Nehri hanedanı, Nakşi-Halidi ekolü üzerinde irşad faaliyetlerini yürüttüğü Hakkari ve çevresinde Kürd aşiretleri ve toplumu üzerinde etkin bir dini ve siyasi güce sahipti. Nehri hanedanı, Osmanlı ve İran topraklarında iki yüze yakın köye malik olup Şark bölgesinde tütün ve tuz satışlarını tekelleştirerek, bir kısım gelirini Düyun-ı Umumiye'ye aktaran Reji idaresinin tek rakibi konumundaydı. Bunun yanında Osmanlı-İran arasındaki tütün ticaretinin mühim bir parçası da Nehri hanedanının kontrolündeydi.¹

Şeyh Ubeydullah, 1877-78 Osmanlı Devleti ile Rus savaşında Halife-Sultan 2. Abdülhamid'in Rusya'ya karşı ilan ettiği cihad için, "imam tarafından memur kıldım" diyerek halifenin talebini emir telakki ederek hazırlıklara başlamıştır.² Şeyh, hem Kadirî hem de Nakşibendi-Halidi doktrinini şahsında birleştirmiş bir dini önder olarak Hakkari ve çevresinde İran dolaylarındaki Kürd aşiretleri üzerindeki etkisini kullanmış ve bunlardan zamanla 3 bin ile 6 bin civarında artan bir kuvvetle savaşa katılmıştır.³ Şeyh'i siyasi bir figür olarak tarihte görünür kılan ilk önemli faaliyetin bu savaşta aldığı aksiyon olduğu göze çarpmaktadır. Her ne kadar dini kimliğiyle de ilgili olsa da bu siyasi faaliyetin halife-sultanın talebi üzerine gerçekleşmiş olması başka bir öneme sahiptir. Ayrıca bu savaşa kadar Şeyhin izlediği hilafet taraftarı siyaset, savaştan sonraki yeni duruma göre kırılmaya uğramıştır.

Şeyh Ubeydullah'ın üzerinde etkili olduğu aşiret reisleriyle savaşa katılacak olması yakın zamandaki Bohtan bölgesindeki Bedirhan Bey isyanı ve Hakkari dolaylarında yatıştırılmış olan asayişsizliği bir nebze uzaklaştıracak bir etkiye sahipti. Zira müttefik İngiltere olası bir Kürd kalkışması tehlikesini savuşturmak amacıyla Kürd ileri gelenlerinin bölgeden uzaklaştırılmasını Osmanlı hükümetinden ısrarla talep ediyordu. Hükümet ise kuzeydoğu ve Şark sınırlarının muhafazasında muhtaç olduğu doğal Kürd kaynaklarına yönelik sert tedbirlerin yeni huzursuzluklara sebebiyet vereceği endişesiyle İngilizlerin bu önerilerine isteksiz yaklaşıyordu.⁴ Şeyh, emrindeki "gazilerim" dediği Kürd birlikleri Ruslara karşı başarılı savaşlar vermekte iken Osmanlı ordusundan lojistik, çadır ve hatta erzak gibi gerekli yardımların yapılmadığını görenek kumandanları bu konuda ikaz etmişti. Devam eden bu durum Şeyh'i umutsuzluğa sevk etmiştir. Zira Şeyh'in davetiyle gelen Kürd muavenet kuvvetleri yiyecek ekmek dahi bulamamıştır. Osmanlı kuvvetlerinin kontrolündeki tayın ve erzaktan mahrum bırakılarak savaşacak güçten düşen Kürd kuvvetlerinden yavaş yavaş kopuşlar gerçekleşmiştir. Şeyhin ifadeleriyle ayrıca savaşta aralarında Nakşi-Halidi halife ve şeyhlerin de bulunduğu yaklaşık dokuz yüz Kürd savaşçısının kaybı ile Kürdlerin ödediği bu bedelin görmezden gelinmesi ve savaşta başarıların da Osmanlı paşa ve kumandanlarının hanesine yazılması gibi etkenler, Şeyh'in Osmanlı Devleti ile arasındaki siyasal ve kültürel kopuşun dönüm noktasını oluşturmuştur.⁵

Osmanlı-Rus savaşının maliyeti ekonomik buhran olarak belirdi. Bu durumun Vilayat-ı Şarkiyeye üzerindeki etkisi yıkıcı mahiyettedir. Osmanlı Devleti'ne borç vermiş ülkeler için borçlarını tahsil amacıyla 1881'de Düyun-ı Umumiye İdaresi kurulmuştu. Böylece ülke uluslararası mali bir kurumun kontrolüne girmişti. Boşalan hazinenin doldurulması amacıyla vergi arttırımına gidilmişti. Halk suistimaller ve keyfi uygulamaların ağır yükü altında eziliyordu. 1879-80 kışında bölgenin hemen her yerinde korkunç bir açlık başgösterdi. Kuraklığın da etkisiyle salgın hastalıklar ortaya çıktı ve Bab-ı Ali'nin yolladığı Dr. Lanuani sadece Hakkari'de on binin üzerinde açlık ölümleri yaşandığını not etmişti. Ağrı Dağı etrafındaki tüm yollar açlıktan kıvranan insanlarla ve ölümlerle kaplıydı. Kaynakların belirttiğine göre, 1877-80 yıllarında "İran Kürdistanı'nda" Hoy, Savucbulak/Mehabad, Urmiye ve Sine bölgelerinde de açlık vardı. Dilman şehri köle ticareti merkezi olarak ünlenmişti. Açlıktan öleceğine yaşam ümidiyle köle pazarlarında bazı Kürdler hiç pahasına çocuklarını satıyorlardı.⁶ Aynı açlık ve kıtlık Siirt, Mardin ve Diyarbekir'de de vardı. Ahali bu sebeplerle 1880 baharında Malatya'da ve 14 Haziran'da da Diyarbekir'de ayaklanmıştı.⁷ Konsolos Clayton'un raporuna göre, açlıktan on bin Kürd ölmüştü ve bunların yüzde doksan sekizinin tek geçim kaynağı hayvancılıktı.⁸ 1880'deki Şeyh Ubeydullah Hadisesi'nin patlak vermesine giden yolda Şark Vilayetleri'nin durumu bu haldeydi.

1 Veysel Başçı, *Şeyh Ubeydullah Nehri ve Tuhfetü'l-Ahbâb Mesnevisi* (İstanbul: Avesta yay. 2022), 64-65; Şeyh Ubeydullah'a ait olduğu belirtilen bir resim neşredilmiştir. Bkz. Baran Zeydanlıoğlu, "Yabancıların Gözüyle Şeyh Ubeydullahê Nehri, *Kürt Tarihi* Sayı. 49, 2022.

2 Bu konudaki en önemli kaynak, doğrudan Şeyhin kendi görüşlerini yazdığı divanından alınmaktadır. Bkz. Veysel Başçı, *Şeyh Ubeydullah Nehri ve Tuhfetü'l-Ahbâb Mesnevisi*, 218.

3 Başçı, *Şeyh Ubeydullah Nehri ve Tuhfetü'l-Ahbâb Mesnevisi*, 67.

4 Celile Celil vd., *Yeni ve Yakınçağda Kürd Siyaset Tarihi*, (İstanbul: Peri Yay. 1998), 28-29.

5 Veysel Başçı, *Şeyh Ubeydullah Nehri ve Tuhfetü'l-Ahbâb Mesnevisi*, 67-69.

6 Celile Celil, *1880 Kürd Ayaklanması Şeyh Ubeydullah Nehri*, (İstanbul: Avesta Yay. 2014), 45-52.

7 BOA., YA.HUS. 164/119, / 7 Receb 1297/15.06.1880'den akt: Abdülhamit Kırmızı, "1880'de Diyarbekir Vilayetine Gelen İlk Adliye Müfettişinin Sergüzeşti", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, Sayı: VII, (Nisan 2012), 74-78.

8 Özge Ertem "Önce Ekmekler Bozuldu: 1880 Diyarbakır Ekmek İsyanı," *Toplumsal Tarih* 194, Şubat 2010), 75.

Şeyh Ubeydullah, Osmanlı ve İran hükümetlerini Kürdlerin yaşamakta olduğu ağır koşulların sorumlusu olarak gösterdi. 93 Harbi esnasında 1879'da İran'daki Sünni Kürdler Ruslara karşı savaşırken İran kuvvetleri Savucbulak'ta Kürdleri katletmiş, mallarını gasp etmiş ve kadınların mahremine el atmıştır.⁹ Şeyh Amerikan elçisi olarak Urmiye'de bulunan Dr. Cochran'a İran vergi toplayıcılarının bu zulmünü de anlattığı bir mektubunda, Kürdün kendini idare etme iradesini Avrupalı devletlerin bilmesi gerektiğini şu şekilde deklare ediyordu:

“...Yarım milyondan fazla bir aileden meydana gelen Kürd milleti, ayrı bir ulustur. Dinleri (diğerlerinden) ayrı, adetleri farklıdır. Tüm milletler arasında ziyankâr, kötü lanse edilmişlerdir. Kürdistan'ın bey ve idarecileri ister Türk ister Fars tebaası olsun hepsi birleşmiş ve iki hükümet idaresinde işlerin bu şekilde yürütülemeyeceği hususunda hemfikirdir. Böylece Avrupa hükümetleri meseleyi anlayınca devletimizi araştıracaklardır. Biz kendimizi yönetmek istiyoruz. Aksi takdirde tüm Kürdistan bu konuyu ele alacaktır. Artık her iki hükümetin işledikleri zulümlerin devam etmesine ve kötü eylemlerine tahammül kalmamıştır.”¹⁰

Şeyh, Dr. Cochran'a yazdığı iki mektupla Kürdleri isyana sevk eden sebepler hakkında İngiliz Konsolosu'na bilgi vermesini rica etmiştir.¹¹ Böylece başlattığı kalkışmayı uluslararası destek olmaksızın yürütemeyeceğinin farkında olarak hareket etmiştir. Bruinessen'in de ifadesiyle, Şeyh'in başkaldırısının sebebi, görünürde zalim İran vergi toplayıcılarına ve İran bürokrasinin kötücül politikalarına karşıydı. Ancak mektuplarında açıkça belirttiği üzere Şeyh'in gerçek amacı, Osmanlı ve İran imparatorlukları arasında bir Kürd devleti kurmaktır.¹² Ayrıca İran Hariciye Nezareti'nden Osmanlı Sefareti'ne gönderilen bir evrakta yer alan bilgiler de Şeyh'in “*Ekrad-ı Osmaniye ile Ekrad-ı İraniye'yi birleştirip bir eyalet-i müstakil*” ortaya koymak eforunda olduğunu vurgulamaktadır.¹³ Buna mukabil Şeyh'in Erciş ve çevre ahalisine yazdığı bir başka mektubundaki “din yolunda hamiyet-i İslamiyet'e merdane feda-yı can edersiniz” şeklindeki ifadesinde İran'a karşı taarruz için kullandığı dini referans ve cihad vurgusunu da belirtmek gerekir.¹⁴ Buna göre Şeyh'in, milli mefkureyi dini referanslarla tekid ettiği düşünülebilir. Belki de ahalisi dindar olan mntıkayı bu şekilde daha rahat motive etmeyi seçmiş olabilir. Ya da harekattaki dini mefkure milli referansla başa baş bir hatta ilerlemiş olabilir.

Bölgenin gergin olduğu bu ortamda Şeyh Ubeydullah'ın Kürd reisleriyle toplantılar yaptığı ve yazın büyük bir ayaklanmaya hazırlandığı rapor ediliyordu. Kırmızı'nın elde ettiği verilere göre, 1879 Mayıs'ında Şark vilayetlerinde reformların yürütülmesi için dört komisyon görevlendirilmişti. Abidin Paşa, bölgedeki “zorbalıklarıyla ünlü bazı Kürd bey ve ağalarına” üç saat mühlet tanıyarak onları Arnavutluk'a doğru sürgün yoluna çıkarmıştır. Ayrıca aile-

9 BOA., Yıldız Perakende Evrakı Tahrirat-ı Ecnebiye ve Mabeyn Mütercimliği: Y.PRK.TKM, 4/10-1, 17 Ra 1298/17.02.1881; BOA., Yıldız Perakende Evrakı Arzuhal Jurnal, Y.PRK.AZJ, 4/12-1, 26 Teşrin-i Evvel 1296/07.11.1880; BOA., Yıldız Perakende Evrakı Yaveran ve Maiyyet-i Seniyye Erkan-ı Harbiye Dairesi Y.PRK.MYD. 1/85-1, 8 Şubat 1296/20.02.1881 ve Y.PRK.MYD. 1/85-2, 12. Şubat 1296/24.02.1881; Vakıf Gazetesi, 29 Teşrin-i Evvel 1880, Tarihli Sayı No: 1807/s. 2, P. 2-3'ten Akt. Remzi Peşeng, Dördüncü Bakış, (İstanbul: Hivda Yayınevi, 2011), 224-230; Ahmet Deniz, Şeyh Ubeydullah Nehri'nin Siyasi Faaliyetleri, (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 89-90; Celil, 1880 Kürd Ayaklanması Şeyh Ubeydullah Nehri, 81-82.

10 Bu pasaj, Şeyh'in mektubundan iktibastır. Bkz. EK: Şeyh Ubeydullah'ın İngiliz konsolosuna vermesi için Dr. Cochran'la gönderdiği ikinci mektup için bkz. Blue Book, Turkey No.5 (1881), Sheikh Obaidullah to Dr. Cochran 10.11.1880, 61, no.3 için bkz. Ahmet Deniz, Şeyh Ubeydullah Nehri'nin Siyasi Faaliyetleri, 265; Wadie Jwaideh, Şoreşê Şêx Ubeydullayê Nehri li Belgenamê Îngilizî û Emrikî da Wergêr bo Soranî: Mihemed Hemê Baqî, (Hewlêr: Çapxane ya Dezge ya Aras, 2007), 25; Arshak Safrastian, Kurd û Kurdistan, Wergêr: Ergin Opengîn, (İstanbul: Weşanên Avesta, 2007), 72-73.

11 Celil, 1880 Kürd Ayaklanması Şeyh Ubeydullah Nehri, 81.

12 Bruinessen de bu makaledeki Şeyh Ubeydullah'ın bölgede bir Kürd devleti hedefine dayalı hareket ettiği tezine mutabık bir görüş ileri sürmüştür. Bkz. Martin van Bruinessen, Kürdistan Üzerine Yazılar, (İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Baskı, 1995), 90; Şeyh, divanında “Kürd eğer bir olsaydı, bir de emiri olsaydı, eşsiz ve benzersiz bir devlet kurardı.” beytini yazmıştır. Bu ifadeyle Kürd milliyetçilerince Kürd milliyetçiliğinin fikir babası addedilen Ehmedê Xanî'nin: “Şayet bir hükümdarımız olsaydı, Fars ve Türk'e yenilip tabi olmazdık. Kürdler şu garip dünya devletinde mahkum ve mahrum kalmazlardı” beyitlerine refere etmiş gibidir. Bu beyitlerle Şeyh, kalkıştığı bağımsızlıkçı kıyamının ulusalcı karakterine yönelik tartışmalara kendi açısından bir yanıt vermiş gibidir. Bkz. Kamal Soleimani, “Islamic revivalism and Kurdish nationalism in Sheikh Ubeydullah's poetic oeuvre”, *Kurdish Studies*, Volume: 4, No: 1, (May 2016), 11.

13 İran Hariciye Nezareti'nden Osmanlı Sefareti'ne gönderilen bir evrakta şu bilgiler yer almaktadır: Şeyh-i mûmâileyh [adı geçen] şu gaileye Memalik-i İraniye valilerinin “Sünni” Ekrad-ı İraniye haklarında gösterdikleri zulm ve taaddiye sebebiyet verdiği iddiasında bulunuyor ise de evvela bizim valilerimiz Ekrad-ı “Sünni” haklarında zulm ve taaddi etmediler. Sâniyen bi'l-farz etmiş olsalar bile zulm ve taaddinin def'i Şeyh-i mûmâileyhe mi düşerdi? Memalik-i ecnebiyede bulunan “Şiiler” hakkında bunca hakaretler görülmekte olduğu halde “Şii” meşâyihler tarafından acaba şimdiye kadar öyle bir fesat ve hareket görülmüş ve iştirilmiş midir? – Onların kabayih amel ve mefasid-i azimleri güneş gibi aşikârdır. – Şeyh-i mûmâileyhinin bunca mefasid-i aleniyesine hemcivar bulunan devletler şahittirler ve mûmâileyhe Ekrad-ı Osmaniye ile Ekrad-ı İraniye'yi birleştirip bir eyalet-i müstakille – heyetine koymak eforunda bulunduğu bilvasıta Tebriz'de bulunan İngiliz konsolosuna bildirmiştir. Şimdiki halde böyle bir müfsidin vücudunun def'i Devlet-i Aliyye'nin en birinci vazifesi olup saire ıslahat ve tanzimat-ı hududiyeye gelince anın tarafeyn memurlarından bir komisyon marifetiyle ba'dema tesviyesine bakılabilir.” BOA. Yıldız Perakende Evrakı Elçilik, Şehbenderlik ve Ataşemililerlik, Y.PRK. EŞA. 2/73, H-29-12-1298/22.11.1881'den aktaran: Fasih Dinç, *Osmanlı-İran Sınırında Devlet ve Toplum: Caf Aşireti ve Nasturi Cemaati 1839-1914*. (İstanbul: İletişim, 2024), 76.

14 Dinç, *Osmanlı-İran Sınırında Devlet ve Toplum: Caf Aşireti ve Nasturi Cemaati*, 74.

leri de sonradan yanlarına gönderilerek kendilerine geçimlik toprak da verileceği planlanmıştı. Ancak Abidin Paşa, kanunları çiğneyerek, işgüzarlıkla, hızlı ve tesirli bu hareket tarzı sebebiyle hükümet tarafından takbih edilmiş ve bilahare Sivas'a vali olarak atanarak sahneden uzaklaştırılmıştır. Abidin Paşa'nın geri çektilmesiyle de Arnavutluk sürgün mahalli olarak rafa kalkmış, Haleb ve Sivas seçilmiştir.¹⁵ Buna rağmen sürgünlerle ilgili vesikalarda Abidin Paşa'nın ismi geçmeye devam etmiştir. Bu da muhtemelen Paşa'nın geri çektilmiş olmasına rağmen görüşlerini ve suçlamalarını içeren ön inceleme ve suçlama gibi soruşturma dosyalarıyla olan ilgisinden kaynaklanmıştır.

Bu makalede hususen Kürd ileri gelenlerinden yüz otuz iki kişinin "Kürdistan Serkomiseri Abidin Paşa" ve komisyonlarca bölgeyle bağlarının koparılarak Sivas'a ve Haleb'e sürgün edilmeleri işlenmiştir. Sürgünler, çoğunluğu aşiret reisi, ağa ve beyleri ile bunların erkek kardeşleri ve oğullarından oluşan ama muhtar, çavuş, tüccar, çiftçi, şeyh, meşayih gibi çeşitli unvanlara da sahip olan 132 elitten oluşmaktadır. Bölge, 93 Harbi hengamesini henüz üzerinden atamamıştı. Akabinde 1878 Berlin Antlaşması'yla Ermeni ve gayrimüslimlerin hukukunun Kürdlere karşı muhafaza edileceği deklare edilmişti. Bu reformların yürütülmesinin takibi Avrupalı devletlerin garantörlüğüne verilmişti. Harbin ardından başlayan sefalet, açlık ve kuraklıktan kaynaklı Kürd dahil binlerce insanın ölümü bölgeyi sarsmıştı. Şeyh Ubeydullah, ruhani liderliğinin yanında halifenin 93 Harbi'ndeki cihad çağrısına bağlı ve muhibbanı olan Kürd aşiretlerini icabet ettirerek ilk siyasi liderliğini test etme imkanı bulmuştu. Savaş'ın ardından Osmanlı Devleti'nin aldığı borçları geri ödeyememesi sebebiyle kurulan Düyun-ı Umumiye idaresi ekonomik buhranı ayrıca tetikledi. Şark vilayetlerinde kıtlık ve kötü idare birbirini izliyordu. İran'da vergi görevlilerinin ve onlara eşlik eden ordu kuvvetlerinin 93 Harbi esnasında Şeyh'e bağlı köylerde yaptığı zulümler ve aşırı şiddet, Şeyh'te kırılmalara yol açtı. Şeyh Osmanlı ve İran idarelerine karşı siyasi bir kopuş yaşadı. Bunu Kürd milliyetçi tonu aşikar bir şekilde diplomatlar için yazdığı mektuplarda dile getirdi. Şeyh bölgenin hemen her yerindeki kadimden yurtluk-ocaklık idareleri de dahil olmak üzere Kürd ileri gelenlerini kıyam için toplantıya davet etti. Anadolu, İran ve çevreden aşiret reislerinden de oluşan iki yüz yirmi Kürd ileri gelenini toplamayı başardı. Şeyh başkaldırı hedefini Kürd'ün kendini yönetmesi olarak kompozte etti. Aşiretlerin tümünü yanına çekemedi. Ancak hedefini gizlemedi. Etrafında ona destek veren Kürd ileri gelenleriyle başkaldırdı. Bu başkaldırı ise Şeyh'in siyasi liderliğini kullandığı ikinci merhalede.

Bu makale, milliyetçilik akımıyla ziyadesiyle hassaslaşmış bölgede Abidin Paşa'nın Kürd ileri gelenlerini sürgüne gönderme durumunu Şeyh'in isyan hazırlığı için toplantı yaptığı 220 Kürd ileri geleni ile ilişkilendirmektedir. Keza bu politikada İngiliz tesirinin olduğu üzerinde de durulmaktadır.¹⁶ Sürgün siyasetinin reform hareketlerine dayalı önlemlerle ilgisini tamamen reddetmese de Şeyh'in milli mefkuresinden Kürd ileri gelenlerinin en azından bir kısmının sürgün nedenini arşiv vesikasındaki raporun diliyle "amal-i siyasiye"yle olan bağını ön plana çıkarmaktadır.

Bununla birlikte, Şeyh Ubeydullah İsyanı'nın milli bir reflekse dayalı gelişip gelişmediği meselesi tartışma konusudur. Şeyh'in yukarıda belirtildiği üzere milli iradeye dayalı mebzul miktardaki yazılı ve sözlü beyanatına, yabancı misyon raporlarına ve hatta Osmanlı ve İran bürokratlarının raporlarına rağmen birçok çalışmada isyanın milli karakter taşıyıp taşımadığı ile ilgili farklı mülahazalar da mevcuttur.¹⁷ Bu noktada milliyetçiliğin ne olduğu ve nasıl yorumlanacağı ile ilgili bu makalede de tartışılan teze yakın duran Amir Hassanpour'un takip eden yorumunu iktibas etmek yerinde olacaktır:

"Kürtlerle ilgilenen bazı oryantalistler, kendi anlayışlarına göre dinin tarihin motoru olduğu bir İslam dünyasında, Xanî'nin görüşleriyle şaşkınlığa uğrayarak, milliyetçiliği bir anakronizm olarak değerlendirdiler. Anormallik ya da anakronizm anlayışı Xanî'nin görüşleriyle de sınırlı olmadı. Yirminci yüzyıl Kürt milliyetçiliği de aynı oranda

15 Abdülhamit Kırmızı, "1880'de Diyarbekir Vilayetine Gelen İlk Adliye Müfettişinin Sergüzeşti", 81.

16 Erzurum Rus Konsolosu Obermiller üstlerine, Kürd meselesinde Osmanlılardan çok İngilizlerin rol oynadıklarını rapor ediyordu. 1873'lerde Kırım Savaşı'nın arifesinde hoşgörülü Osmanlıların zıttına İngilizler, muhtemel bir Kürd isyanını bastırma konusunda tam yetki sahibi olduklarını belirtiyordu. Erzurum İngiliz Konsolosu olan meslektaşının Kürd ileri gelenlerinin Kürdistan'dan uzaklaştırılmasını dayattığı halde Osmanlı hükümeti bu tedbirleri aşırı bularak bölgedeki var olan gerilimi arttırmaktan kaçınıyor olduklarını not ediyordu. Ayrıca İngiltere, Kürd ayaklanmasının bastırılması için Osmanlı İran sınırının güçlendirilmesini ve Kürdlerin Osmanlı hududundan İran'a geçmelerinin yasaklanmasını istiyorlardı. İngiliz büyükelçileri hudud üzerindeki Kürdlere karşı ortak askeri hareket için sultan ve şahla görüşmeye başlamışlardı. Bkz. Celil, *1880 Kürd Ayaklanması Şeyh Ubeydullah Nehri*, 35-36, 73-74.

17 Sabri Ateş, "In the Name of the Caliph and the Nation: The Sheikh Ubeydullah Rebellion of 1880-81", *Iranian Studies* (September 2014), Vol. 47, No. 5, Special Issue: The Kurds and their History: New Perspectives, pp. 735-798; Soleimani, "Islamic revivalism and Kurdish nationalism in Sheikh Ubeydullah's poetic oeuvre", pp. 5-24; Mihemed Heme Baqi, *Şêx Ubeydullahê Nehrî 1880 Di Belgeyên Qacarî de*, Ji Soranî: Ziya Avcî, (İstanbul: Nûbihar, 2016); Ali Sadiq Bayraq, *The Revolt of Sheikh Ubeydullah (1880-1881): An Instrumentalist Study of a Nationalist Movement*, Master Thesis, (İstanbul: Yeditepe University Graduate School of Social Sciences, 2024); Avni Kılıç, *Şeyh Ubeydullah İsyanı*, Yüksek Lisans Tezi, (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014); Fahri Kerece, *Di Çarçoveya Têgiha Netweperweriyê da Nîrxandînek li ser Şêx Ubeydullahê Nehrî*, Teza Lisans Bilim, (Mêrdîn: Zanîngeha Mardîn Artukluyê, 2018); Hamit Bozarslan, *La Question Kurde Etats et Minorités au Moyen-Orient*. (Paris: Presses de Sciences Po. 1997)'den iktibasla yapılan bir değerlendirme için bkz. Orhan Örs, "Milliyetçiliğin Osmanlı'daki Tezahürleri: Hristiyan Halkların Milliyetçiliği ile Müslüman Halkların Milliyetçiliği", *Nûbihar Akademi* (2021), no. 15, 93-94.

problematik bulunuyor. Çok basit “aşiretsel” ve “göçebe” bir halk ulus oluşturamaz, milliyetçiliği hayata geçiremez. Belli ki, bu anlayışın temelinde, milliyetçiliğin seküler, aşiretsel olmayan, kentsel ve birçoklarınınca Batılı bir siyasi fenomen olarak ele alınması yatıyor. Kürtlerin durumu, evrensel tarihin bu modeline uymadığından, açıklanmaya ihtiyaç duymaktadır.”¹⁸

Hassanpour'un da açıkladığı üzere, çerçevesini batlıların çizdiği, ancak özelliklerini ciddi biçimde barındırdığı halde tam uyuşma göstermeyen milliyetçilik gibi kavramların bu meseleyi yeterince açıklayamadığı bu meseledeki farklı değerlendirmelerde de kendini belli etmektedir. Bu makale, Şeyh Ubeydullah kıyamının muharrik unsuru olan milliyetçiliğin batılı fenomen olarak ele alınmadan da kendiliği dikkate alınarak açıklanabilme iddiasını taşımaktadır.

Şeyh Ubeydullah Kıyamı'nın ertesinde 1891 senesine ait jurnal raporunda Resul Mesti Efendizade Abdülmeccid, Şeyh Ubeydullah'ı İran ve Osmanlı memleketlerinden bazı mahalleri feth ederek ve istiklal davası güderek şahsi menfaatlerine hizmet etmekle ve hainlikle suçlamaktadır. Hamidiye Alayları projesinin henüz uygulamaya konulduğu demlerde Kürd aşiretlerine verilecek silahların devlete dönebileceği ve Kürdler arasında ittifak ve birliğe yol açarak devlete tehdit oluşturacağı endişesiyle projeden geç olmadan vazgeçilmesini istemiştir. Mesti Efendizade, Ayasofya Camii'nde bazı Kürd reislerinin aralarında Kürdçe konuştuklarını duymuştur. Kürdçeyi bildiği için onlara gizlice kulak misafiri olmuştur. Reislerin dile getirdiklerini iddia ettiği şu sözleri nakletmiştir:

“Bulgaristan, Sırbistan ve Karadağ gibi hükümetlerin tümü birden Kürd aşiretlerinin sahip oldukları arazilerin yarısına bile malik değildirlir. Şimdilerde hepsi bağımsız birer devlet olmuşlardır. Aynı şekilde Muhammed Ali Paşa da Mısır'da Hidiv Hanedanlığı'nı kurmuştur. Halbuki biz Kürd aşiretleri şimdiye kadar birşey yapmadık ve birşeye muvaffak olamadık. Bunun da sebebi özellikle etrafımızdaki komşularımız olan diğer Kürd aşiretleri ile geçmişten yaşadığımız diyalogsuzluk ve ihtilaflar sebebiyle birbirimizi tanıyamamış olmamızdır. Oysa şimdi bu alayların kurulması hepimiz için kuvvetli bir fırsattır. Kürd aşiretleri arasında ittifak ilişkileri için bir vasıttır.”¹⁹

Mesti Efendizade'nin jurnal ettiği Kürd ileri gelenlerinin bu beyanları, Şeyh Ubeydullah Kıyamı'nın ardından geçen kısa süre içinde ulusal bilinçlerini koruduklarına ya da geliştirdiklerine dair bir delil olarak gösterilebilir.

Şeyh Ubeydullah İsyânı 1880

Osmanlı Devleti, Tanzimat süreciyle bir dizi reform hareketine girişti. Bunlardan idari alandaki reformlar merkeziyetçiliğin organizasyonu biçiminde geliştirildi. Bu da merkezi iktidarın otoritesinin merkez dışındaki odakların üzerinde güçlendirilmesi şeklinde idarenin yeniden tesisi anlamına geliyordu. Osmanlı-İran hududu burada yaşayan aşiretler için doğal bir yaşam alanı vazifesi görmekteydi ve burası Osmanlı belgelerine de aksettiği biçimde aşiretler tarafından “hatt-ı mevhum” yani “hayali sınırlar” olarak nitelendirilmişti.²⁰ Vilayat-ı Şarkıyye ise, ötedenberi Osmanlı-İran sınırında tampon vazifesi gören mîrliklerden, aşiret konfederasyonlarından ve dağınık aşiret yapılarından oluşmaktaydı. Bunlar ise *mîr-i aşiret*, *yurtluk-ocaklık* ve *hükümet* tasnifinde rahat ve kısmi özerkliklere sahip idare tarzlarına sahipti.²¹ Tanzimat merkeziyetçiliği bu idareleri peyderpey tasfiyeye uğrattı. 1847 senesinde Baban ve Botan, 1848 senesinde Hakkari ve Behdinan ve nihayetinde 1868'de Erdelan mîrlikleri ortadan kaldırıldı.²² Osmanlı merkeziyle metbuiyet bağına kuran güçlü yerel otoritelerden yoksun kalınca bölge, birbirleriyle çatışan dağınık ve küçük aşiretlerden oluşan bir sahaya dönüştü.²³ Dolayısıyla bir şekilde suç ve karmaşa daha da artmaya başladı. Bu durum Osmanlı merkeziyle irtibatı sağlayan kadim yerel ağların merkez eliyle tahribatının sonucudur. Yerlerinin yerelin benimsediği benzer bir otoritelerle ikame edil/e/memesi uzun süreçte yaşanan bir dizi egemenlik problemlerine yol açtı.

1853-56 ve 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşları bölge nizamında ciddi oranda gevşek ve kaygan bir zemine yol açtı.

18 Amir Hassanpour, “Kürt Kimliğinin İnşası: Yirminci Yüzyıl Öncesi Tarihsel ve Edebi Kaynaklar”, Abbas Vali (ed.), *Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri*, (İstanbul: Avesta Yayınları, 2005), 172-173.

19 BOA., Yıldız Perakende Evrakı Arzuhal Jurnal, *Y.PRK.AZJ.*, 22/21, 29 Zilhicce 1309/25.07.1892.

20 Serhat Aras Tuna, *Tanzimat Döneminde Van*, (Ankara: Sonçağ Akademi. 2022), 88.

21 Mehmet Rezan Ekinci, “Beylikten Sancağa Osmanlı İdari Teşkilatında Atak (16.-19. yy.)”, *Osmanlı Devleti'nde Yönetim Pratikleri, Yurtluk-Ocaklık ve Hükümet Sancağlar*, ed. Erdal Çiftçi, Veysel Gürhan, Mehmet Rezan Ekinci, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay. 2022), 143-186; Ayrıca mezkur serbestiyetin Osmanlı Devleti ve öncesindeki gelişim seyri için bkz. Ercan Gümüş, “Vilayat-ı Şarkıyye'nin Osmanlı Devleti'ne Bağlanması ve Amid Kalesi Direnişi”, *Diyarbakır'ın Gelecek Tasavvuru, Şehir ve Tarih: Maziden Atıye Diyarbakır*, ed. A. Karakaş, A. Ertekin, S. Aslan, (İstanbul: Ensar Yayınları. 2024), 225-264; Ercan Gümüş, “Mihrani Ekrad Sancağı: Kadim Bir Aşiret Yurtluk Ocaklığı”, *Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi*, 6/1, (2021), 1-27.

22 Nejat Abdulla, İmparatorluk, *Sınır ve Aşiret*, (İstanbul: Avesta Yay. 2009), 259.

23 Martin Van Bruinessen, *Ağa, Şeyh, Devlet*, çev. Banu Yalkut, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006), 298-300, 340-341.

Kürd mîrliklerinin siyasi otoritesinden kalan boşluk, bölgedeki Nakşî ve Kadirî doktrininin temsilcileri konumundaki şeyhler gibi dinî önderler tarafından dolduruldu. Nitekim Nakşibendî postnişini olan Şeyh Ubeydullah Nehrî'nin bölge sahnesinde görünürlüğü 1865 senesine tekabül eder. Şeyh, bölge toplumunun idarî ve sosyal bir buhran içerisinde olduğu bir anda ortaya çıktı. Dolayısıyla şeyh, toplum hissiyatında, ahalinin hayatlarına umut aşılacak kurtarıcı bir sembol olarak belirdi.²⁴

Hakkari ve havalisinde bulunan aşiretlerin idarecisi olan Şeyh Ubeydullah, bu ortamın getirdiği avantajları milli/siyasi emellerine göre değerlendirdi. 1877-78 Osmanlı-Rus savaşlarında Osmanlı lehine Kürd milis kuvvetlerinin teşkilinde oldukça yararlıkları olmuştu. Şeyhin karizması ve liderliği İran'a kadar da uzanıyordu. Öyle ki o coğrafyadan dahi Osmanlı Devleti adına savaşacak Kürd birlikleri oluşturmuştu.²⁵ Ancak bu savaşlarda Osmanlı Devleti'nin zayıflığının farkına varan Şeyh, 1878'den itibaren Osmanlı ile İran arasındaki hudud bölgesinde bağımsız bir siyaset izlemeye başladı.

Şeyh Ubeydullah 1880'de Mekke'de hac ziyaretinden döndüğünde tüm ileri gelen Kürdleri kendi ruhani liderliği etrafında toplamaya başladı. Sasuni'nin naklettiğine göre, “Kürdistan'da muazzam bir ordu toplayarak Ermenistan üstüne sefer yapacağı dedikodusu yayılmıştı.” İngiltere'nin Van Konsolosu Clayton Şeyh'le bu durumu konuşmak üzere Şeyh'in yanına gittiğinde, İngiltere'nin Osmanlı Devleti'nin barış içinde kalmasını ve devletin toprak bütünlüğünü her ne olursa olsun garanti ettiğini belirtir. Şeyh'in niyetine ilişkin olarak işin gerçeğini kendisinden öğrenmek istediğini belirtir. Şeyh ise, ülkenin barışı için üstüne düşen gayreti göstermeye hazır olduğunu ve Kürdlerin toplanma gerekçesini ise hac ziyareti sebebiyle kendisini tebrik edecekleri şeklinde politik bir cevapla geçiştirir. Konsolos: “Bu dağlarda telgraf irtibatı yoktur. Bu kadar çabuk bütün bölgelerin Kürd liderleri ne şekilde haber alabildiler?” sorusuna Şeyh: “Mekke'den dönüşümde İstanbul'dan geçiyordum, oradan Kürd beyliklerinin bulunduğu yerlere telgrafla Şemdinan'a varış tarihimi bildirmiştim.”²⁶ diye belirtir. Sasuni'nin bu naklinden, Şeyh'in henüz hazırlık safhasında olan kalkışma girişimini konsolosla paylaşmaktan imtina ettiği sonucuna varılabilir. Zira planlama aşamasındaki harekete dair paylaşım durumu tehlikeye atabilirdi. Bununla birlikte konsolos da vakayı sezdiğini belirterek İngilizler olarak Osmanlı müttefiki olduklarını vurgulayarak meselede taraf oldukları mesajını açıkça vermeye çalışmıştır.

Mezkur dönemde Bedirhan Bey'in oğlu Bahri Bey, 2. Abdülhamid'in yaverliği makamında bulunmaktaydı. Bahri Bey, Van ve havalisinde bulunan aşiretler üzerinde etkili bir konuma sahipti. Bu sebeple 2. Abdülhamid, Bahri Bey vasıtasıyla Şeyh Ubeydullah'ı İran'a doğru yönlendirmeyi başardı.²⁷ Zira Nehrî hanedanının mürid ve taraftar kitlesi çoğunlukla İran Kürdistanı mıntikasında olup bu aileye verilmiş köyler mevcuttu. Dolayısıyla İran sınır mıntikasında evveliyata dayanan önemli nüfuzla sahiptiler.²⁸ Ayrıca Nehrî hanedanı, İran padişahlarıyla yakın ilişkilere sahiptiler. Şeyh Ubeydullah'ın babası Seyyid Taha'nın şahsında etkinliği artan ve sınırın iki yakasındaki aşiretler arasında akrabalar ilişkilerine de sahip olan Nehrîler, zamanla tasavvufî faaliyetler çerçevesinde İran Kürdleri arasında ciddi bir mürit sayısına ulaşmış, geniş bir tarikat ağı oluşturmuşlardır. Seyyid Taha'ya İran'ın özellikle Sünni bölgelerinden aşırı ilgi oluşmuştur.²⁹ Ayrıca *Risale-i Serhadiyede*'de Nehrîlerin İran Kürdistan'ındaki özellikle Urumiye, Eşneviye,

24 Abdulla, İmparatorluk, *Sınır ve Aşiret*, 260-261.

25 Avyarov, *Osmanlı-Rus ve İran Savaşları'nda Kürdler 1801-1900*, (çev.) Muhammed Varlı (Hoko Xani), (Ankara: Sipan Yay. 1995), 123; Ruslar da bir yandan Kürdleri kendi taraflarına çekmeye çalışıyorlardı. Bkz. Mehmet Rezan Ekinci, “Hudud-ı Serhadde Hamidiye Alaylarındaki İlk Aşiretler: Spikan-Zılan”, *Eskiçağ'dan Günümüze Tutak ve Hamur (Şelve)*, Hazırlayanlar: Hakan Kaya-Erdal Çiftçi, (İstanbul: Libra Kitapçılık ve Yay. 2002), 227-277.

26 Garo Sasuni, *Kürt Ulusal Hareketleri ve 15. yy.dan Günümüze Ermeni Kürt İlişkileri*, (İstanbul: Med Yayınları, 1992), 154-158.

27 Halfin, *19. Yüzyılda Kürdistan Üzerinde Mücadeleler*, (İstanbul: Komal Basım Yayın, 2008), 108-109; Bayram Kodaman, “Hamidiye Hafif Süvari Alayları, II. Abdülhamid ve Doğu Anadolu Aşiretleri”, *Devr-i Hamid Sultan*, C. I, (İstanbul: Büyükşehir Belediye Kültür A.Ş. Yay. 2011), 347-349; Bayram Kodaman, *Sultan II. Abdulhamid Devri Doğu Anadolu Politikası*, (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay. 1987), 28; Orhan Örs, “İslamcılık/Panislamizm Penceresinden Osmanlı Devleti'nin Kürt Şeyhleriyle İlişkisi” *Kürt Araştırmaları Dergisi*, Sayı:3, (2020), 177.

28 *Berdesor köyünde tarikat-ı aliyeye-i Nakşiyeye'nin Halidî kolundan Şeyh Taha nâm bir merd-i kâmilin bir bâb hangâhı olup kendisi İmadiye toprağında, Gever (Yüksekova) nahiyesinde post-nişini irşâd olduğu halde adı geçen hangâhta birâder ve halifesi eş-Şeyh Seyyid Salih oturur idi. Berdesor ahalesinin ekserisi inâbelüdür (Allah yolundadır, tevbekardır.). Şemzinân'a sınır adı geçen Akra'ya bağlı Mergever ve Tengever nahiyeleri ile Mergever nahiyesinde vâki Dize, Beyraseb, Milebasak nâm üç kıt'a/parça köy, İranlı tarafından adı geçen Şeyh hazretlerine tevcih olunmuştur. Birâderi Seyyid Salih'e de iki pâre köy verilerek bu köylerden elde edilen gelirler adı geçen kişilere verilir. Musul, Akra ve İmadiye'de hüsnü şöhrete sahip mezkûr Şeyh Taha'nın Urmiye civarında tasarrufunda başkaca nahiyelerde bulunmaktadır. Urmiye ve civarında iyi bir şöhrete sahip, kerametleri dillerde olup kadri yüce değerli biridir. Bkz. Mehmed Hurşid Paşa, *Seyâhatnâme-i Hudûd*, (çevirimi yazı): Alâattin Eser, (İstanbul: Simurg Yayınları, 1997), 244-245.*

29 Hem akrabası hem de müritlerinden olan Mukrî Kürtlerinden Yahya Han-ı Çehrikî'nin kızkardeşi Hatice Hatun'la evli olan dönemin İran şahı Muhammed Kacar (ö. 1848) da kendisine ilgi duyanlar arasındadır. Bu ilgi, Muhammed Şah-ı Kacar'ın hem şahsi olarak tasavvufa duyduğu ilgiden hem de eşi Hatice Hatun ile Hatice Hatun'dan olan oğlu Veliaht Abbas Mirza Mülkâra'ya olan düşkünlüğünden ileri gelmiştir. Zira Muhammed Şah-ı Kacar, kendinden sonra tahta geçen oğlu Nasıreddin Şah'ın (ö. 1896) annesi olan ilk eşi Mülk Cihan Hatun'la sıkıntılar yaşadığından, Seyyid Taha'nın müridesi olan Hatice Sultan'a daha fazla ilgi göstermiştir. Şeyh Ubeydullah'ın İran'a başladığı

Bıradost, Cehrîk ve Düvel civarındaki yerleşik *Mergur*, *Tergur*, *Şikak*, *Herkî* ve diğer Kürd aşiretler arasındaki etkinliklerine de değinilmiştir.³⁰

Dolayısıyla hanedandan mirasla İran tarafında etkinliği bir hayli fazla olan Şeyh Ubeydullah, 1880 senesinin Temmuz ayı sonunda inisiyatifi ele alarak 220 Kürd ileri gelenini bir araya getiren bir kongre tertib etti. Bu toplantı Van'daki Rus konsolosu Kamsarakan'ın tabiriyle, Kürd tarihinde düzenlenmiş o güne kadarki temsiliyeti en geniş kongreydi. Toplantıya “*Süleymaniye'den, Amedi'den, Oramar'dan, Bohtan'dan, Sason'dan, Siirt'ten, Muş'tan, Van'dan, İran Kürdistanı'ndan, Sivas'tan ve Amasya'dan ve ayrı ayrı mahallerden Kürd reisleri de katılmıştır.*” Celil'e göre Şeyh, bu toplantıyı Kürd birliği kurmak ve kıyam için hazırlık amacıyla toplamıştı. Aşiretlere milli bir bilinç empoze etmek amacını taşıyan bir *Kürd İttihadı/Ligi* kurmaya çabaladı. Buna rağmen toplantı Kürdler arasında birçok çıkar farklılığını da ortaya çıkarmıştı.³¹ Dolayısıyla toplantının katılımcı tüm aşiretleri birleştirebildiği ve katılımcıların tamamında ulusal bir kimlik bilinci kazandırabildiği söylenemez. Ancak ayaklanmaya katılımı teşvik ettiği ve katılan ileri gelenlerin bir kısmında Kürdlük bilincini geliştirdiği belirtilebilir. Bununla birlikte Avyarov, Şeyh'in en büyük başarısızlık nedenlerinden biri olarak Kürd aşiretlerinin tamamıyla aynı fikirler peşinde koşmamalarını görür ve “*müstakil Kürdistan Devleti'nin kurulması için çalışmadıklarını*”nı iddia eder.³² Zaten mahsul kıtlığından, çekirgelerden mustarib olan bölgede aşiretlerin bazılarının Şeyh'in ittifakına yiyecek kıtlığı sebebiyle yağma katıldıklarını da düşündürten emareler de bulunmaktadır.³³ Bununla birlikte Qurian'ın naklettiğine göre, Kürd kılığında İranlı hainler ve haydutlar da yağma ve talan yapıyorlardı.³⁴ Bu tür aleyhte kontra faaliyetler, Şeyh'in kıyamını ifsad ile olası desteği zayıflatarak başarısızlığa uğramasına yol açan etkenlerdendir.

Bölgedeki bu hareketlilik çevredeki konsoloslukların dikkatinden kaçmadı. İngiliz yardımcı konsolos Clayton raporunda: “Ben şuna inanıyorum ki, o bütün Kürdleri birleştirip kendi liderliği altında bağımsız bir devlet kurma planlarına sahip” şeklinde yazarken³⁵ Tebriz İngiliz konsolosu *William Abbot* da *isyânın niteliği hakkında benzer bir kanaati paylaşmıştır. Bu da Şeyh Ubeydullah isyanının niteliğinin ulusal bir karakter taşıdığı şeklindeki tesbittir. Buna göre, Şeyh Ubeydullah, batı eliyle bölgede bir Ermeni Devleti oluşturulmasına karşı bir tepkiye sahipti ve bunu önlemek için burada bir Kürd Devleti kurmaya yönelik ulusal bir bilinçle hareket ediyordu.*³⁶ Clayton'un bölgedeki İngiliz Başkonsolosu Trotter'a bir raporunda Şeyh Ubeydullah'ın: “*Bu duyduklarım da ne, Ermeniler Van'da bağımsız bir devlet kuracaklarmış ve Nasturiler de kendilerini İngiliz tebaası ilan edip İngiliz bayrağını yükselteceklermiş. Kadınları silahlandırmak zorunda da kalsam buna asla izin vermeyeceğim.*”³⁷ dediğini naklediyordu. Bu da Şeyh'in sadece Osmanlı ve İran idarelerine değil, aynı zamanda İngilizlere ve emellerine karşı da mücadele ettiğini göstermektedir.

Nitekim Şeyh'in; “*İmansız Türklere tebaa olarak suskun kalmaya ve tahammül etmeye artık yeter. Kurtulmak şarttır.*” ve hem Osmanlı hem de İran hükümetlerini kast ederek “*Bu iki hükümet, bizim gelişmemize engel olan sülüklerdir*”³⁸ ifadeleri, Şeyh'in her iki devletin İslam anlayışından ve tebaa olarak kopuş iradesi ortaya koyarak bağımsız bir hareket bilincini önerdiğini ve aşılama çabalarını kanıtlamaktadır. Buna benzer bir şekilde Jwaideh, Osmanlı hükümetinin Gever kaymakamının da şeyhin bağımsız bir beylik kurma fikrinde olduğunu düşündüğünü aktarmıştır.³⁹

hareket esnasında kendisini hareketine destek olmaya davet ettiği Veliâht Abbas Mîrza Mülkâra'nın (ö.1897) hatıralarında annesinin Seyyid Taha'nın müridesi olduğu açıkça belirtilir. Aynı yerde babasının Seyyid Taha'ya olan ilgisinin sebepleri de izah edilmiştir. Konunun ayrıntıları için bkz. Abbas İkbâl Aştîyanî-Abdülhüseyn Nevaî, *Şerh-i Hali Abbas Mîrza Mülkâra*, (Tahran: Babek, 1361), 17-18, 153-157. Ayrıca bkz. Başçı, *Şeyh Ubeydullah Nehri ve Tuhtetü'l-Ahbâb Mesnevisi*, 39-41.

30 Bkz. Mirza Cafer Han-ı Müşiriddevle, *Risale-i Tahkikat-ı Serhadiye*, (thk.) Muhammed Muşiri, (Tahran: İntişarat-ı Bunyad-ı Ferheng-i İran, 1348), 152-171.

31 Celil, *1880 Kürd Ayaklanması Şeyh Ubeydullah Nehri*, 75-76; Toplantının Ağustos başlarında olduğuna ilişkin bkz. Halfin, *19. Yüzyılda Kürdistan Üzerinde Mücadeleler*, 109; Muhtemelen yanlış çevirinin etkisiyle takip eden eserde toplantı tarihi Haziran ayı sonu olarak verilmiştir. Bkz. K. P. Kamsarakan, “Şeyh Ubeydullah'ın 1880 Yılında Acemistan Saldırısı” *Asya Üstüne Coğrafi, Topografik ve İstatistik Yazılar Derlemesi*, (XI. Baskı, 1884)ten aktaran: Celile Celil vd., *Yeni ve Yakınçağda Kürd Siyaset Tarihi*, 32-33.

32 Avyarov, *Osmanlı-Rus ve İran Savaşları'nda Kürdler*, 128.

33 Ateş, “In the Name of the Caliph and the Nation: The Sheikh Ubeidullah Rebellion of 1880-81”, 744, 752.

34 Abdullah Mardukh, *Qiyam-e Sheikh Ubeidullah dar Ahd-e Shah Naser al-Din*, (Tehran: 1356), 43-4'ten naklen Ateş, “In the Name of the Caliph and the Nation: The Sheikh Ubeidullah Rebellion of 1880-81”, 758.

35 Dinç, *Osmanlı-İran Sınırında Devlet ve Toplum: Caf Aşireti ve Nasturi Cemaati*, 75.

36 Abdulla, İmparatorluk, *Sınır ve Aşiret*, 263-264; Wadie Jwaideh, *Kürd Milliyetçiliğinin Tarihi*, (İstanbul: İletişim Yay. 2009), 167-176; Celile Celil vd., *Yeni ve Yakınçağda Kürd Siyaset Tarihi*, 32-33;

37 Turkey No. 5 (1881), Clayton to Trotter, Bashkala (Başkale), (11 September 1880), no. 7, 7.

38 Celil, *1880 Kürd Ayaklanması Şeyh Ubeydullah Nehri*, 76-77.

39 Wadie Jwaideh, *Kürd Milliyetçiliğinin Tarihi*, 176.

Şeyh: “*Bab-ı Ali'nin şimdiye kadar Kürdleri her konuda koruması onları Anadolu'daki Hristiyan unsurlarına karşı kullanmak amacıyla idi. Eğer bu esnada Ermenileri kesmek için bir karar alınırsa biz Kürdler, Osmanlı hükümetinin gözündeki önemimizi kaybederiz.*” demiştir. Ayrıca Nehri köyünde Şeyh Ubeydullah, 68 bey, 42 mirza/beyzade, 5 şeyh ve 21 halifeye hitaben: “*Osmanlı Devleti bundan 550 sene evvel kurulmuştur. Osmanlılar hilafete hukuksuz bir biçimde el koyarak kıyamlara sebep olmuşlardır. Şeriat, halifenin Hz. Muhammed'in soyundan gelmesi ni şart koşuyor. Bu sebeple Osmanlıların İslam dünyası üstündeki riyasetleri hukuksuzdur.*”⁴⁰ şeklindeki ifadeleriyle şahsına ve liderliğindeki harekete meşruiyet zemini oluşturmaya çalışmıştır.

Kararlaştırılan ilk plana göre, aynı anda hem Osmanlı Devleti'ne hem de İran'a taarruz gerçekleştirilecekti. Buna göre, Mankur ve Mameş aşiretleri Osmanlı hududundaki kendilerine yakın olan Osmanlı güçleriyle birleşerek Şeyh'in büyük oğlu Gazi Mehmed Sıddık'ın idaresinde evvela Revanduz'a taarruz edeceklerdi. Buradan Bağdad'a ilerleyeceklerdi. Bu arada Şeyh Ubeydullah, Van'ı ele geçirecek ve küçük oğlu Abdülkadir ise Amediye ve Musul'a taarruz edecekti. Bağdad'daki bazı aşiretlerin reisi olan Ferhan Paşa da Musul taarruzunda Şeyh'e katılacağına dair söz vermişti. Geri kalan kuvvetler de İran'a taarruz edeceklerdi. Ancak Şeyh, her iki devlete saldıracak kuvvetini aşan bu planı: “*ilk taarruzu askerleri Osmanlılara oranla zayıf İran'a yapmamız ve önce İran'daki topraklarımızı ve kardeşlerimizi kurtarmamız daha uygun olacaktır. Özellikle, Azerbaycan gibi zengin bir bölgeyi işgalimiz, bizi maddi yönden de bir hayli destekleyecek, ikinci (olarak ise) düşmanımız Osmanlılar üzerine*” diyerek değiştirmiştir. Bunun üzerine Şeyh kuvvetleri 1880 Ekim'inde İran üzerine taarruza geçtiler. Abdülkadir ve Hamza Ağa idaresindeki kuvvetler İran güçlerini gerileterek ilerliyorlardı. Geçtikleri mahallerdeki Kürdler tarafından destek görüyorlardı. Ardahan üzerine olan taarruzda Sıddık'ın kuvvetleri seksen bine ulaşmıştı. Taarruza dayanamayan İran güçleri mütemadiyen geri çekiliyorlardı. Mukri Aşireti muntikasına gelindiğinde Mukri kuvvetleri mahallinin merkezi olan Savucbulak da ele geçirildi. Ardından Meyandiyap ve Murage de ele geçirildi. Geniş bir muntıkada hakimiyet kuran Kürd kuvvetleri fazla bir kayıp vermemişlerdi.⁴¹ İran hududundaki muharebeler sırasında İran hizmetindeki asker ve subaylar Kürd kuvvetlerine geçerek taraf değiştiriyorlardı. *The Times* gazetesi, Kürd isyancılarının bu ilk başarılarını, vergiler sebebiyle büyük sıkıntılar çeken Kürd milletinin Şeyh Ubeydullah'ı kurtarıcı olarak karşılamasına bağlıyordu.⁴² İran'daki savaşlarında Şeyh'in komutasındaki Kürd kuvvetlerinin farklı rivayetlere göre, 10.000 ila 30.000 süvari ve piyade olduğu tahmin edilmiştir.⁴³

Eylül 1881'de Şeyh'in direktifleriyle hareket eden Kürd kuvvetleri, Lahican ve Serdeşt sancaklarını ele geçirmişlerdi. Celilê Celil, Şeyh'in kurtarılan bölgelere idareci ve kadı tayin etmesinden hareketle “Kürdistan Geçici Hükümeti'ni” kurduğunu iddia etmiştir. Nitekim Şeyh kuvvetleri 23 Eylül'de Şuşevan muntikasını 27 Eylül'de Açıtağ'u ele geçirdiler. Ekim ortalarında Melik-Kanda şehrini de aldılar. Kürd silahlı kuvvetleri 21 Kasım'da Urmiye'yi kuşattıklarında şehri barış üzere teslim etmeye zorlamaya çalıştılar. Şehrin müftüsü, Şeyh'e sadakat bildirmişse de Urmiye Valisi İkbali'd-Devle, İngiliz Konsolosu Abbot aracılığıyla Şeyh'i oyalamaya kalkmış ve bunda başarılı da olmuştur. Şeyh uluslararası desteği kazanmak düşüncesiyle Abbot'un ricasını kabul ettiğinde İkbali'd-Devle gereken zamanı elde etmiştir. Bu sırada İngiltere de Şeyh'e karşı İran'a destek sunmuştur. Bu zaman zarfında Avusturyalı subayların da eğittiği İran ordusu toparlanmış ve Kürd kuvvetleri Bilov yakınlarında yenilgiye uğratılmıştır. Bundan böyle Şeyh'in İran karşısında geri çekilişi başlamıştır. Böylece Şeyh, geri çekilişini ve hareketini Osmanlı Devleti'ne doğru kaydırmak zorunda kalmıştır.⁴⁴

Bu noktada durum Osmanlı içlerine doğru bir tehlike arz etti. Rus Hükümeti İran'ın mühim ve zengin bir muntikasının elinden çıkmasına seyirci kalmak istemediği için İstanbul'daki sefiri aracılığıyla Osmanlı Devleti'nden Şeyh'e müdahale etmesi konusunda tazyikte bulundu. Hem İngiltere'nin tutumu hem Rusya'nın tazyiki ve hem de Şeyh'in tehlike arz etmesi Osmanlı hükümetini hududa askeri yığınak yapmasına sebep oldu. Van'da 12. Fırka piyade ve topçu birliği hazır konuma getirildi. Urmiye'nin İran kuvvetlerince geri alınışıyla Şeyh kuvvetleri İran ve Osmanlı kuvvetleri arasında kaldı. Şeyh Osmanlı tarafına Şemdinan'daki eski mahalline döndü. Akabinde İran bastırdığı ihtilalin ardından Kürd köylerini yakıp yıkmaya, çocuk, yaşlı ve kadın gözetmeksizin kitle katliamlarına başladığı

40 Avyarov, *Osmanlı-Rus ve İran Savaşları'nda Kürdler*, 122-124.

41 Halfin, *19. Yüzyılda Kürdistan Üzerinde Mücadeleler*, 109-111.

42 Celil vd., *Yeni ve Yakınçağda Kürd Siyaset Tarihi*, 35.

43 Ateş, “In the Name of the Caliph and the Nation: The Sheikh Ubeidullah Rebellion of 1880-81”, 746, 757.

44 Celil, Rus kaynaklarına dayanarak, İngiltere'nin Rus-İran sınırına yakın Nahçevan'a büyük bir askeri yığınak yaparak İran'a destek verdiği iddiasında bulunmuştur. Ancak İngiltere'nin başka çıkarları dururken büyük bir askeri yığınak yaparak İran çıkarını koruması bir Rus iddiası ve mübalağası olarak görünmektedir. Bir destek varsa bunun şartları izle ve gör siyasetine dayalı Rus tehdidini baskılamaya ve mevcut durumun muhafazasına yönelik bir destek olarak görmek daha akılcı görünmektedir. Bkz. Celil, *1880 Kürd Ayaklanması Şeyh Ubeydullah Nehri*, 83-91.

iddia edilmiştir.⁴⁵ Hadiselerden biri İsveç basınına, İran idaresinin 300 Kürdün başını keserek halka gösterilmek üzere Tebriz'e gönderdiği şeklinde gravür çizimlerle haberlere kadar aksetti.⁴⁶

Neticede kıyımı bastırılan ve Şemdinan'a dönen Şeyh Ubeydullah mevcut durumun incelenmesi için Avrupa ülkelerinin temsilcilerinin de bulunduğu özel bir heyetin teşkilini talep etti. Heyetin teşkiline kadar Osmanlı kuvvetlerinin Hakkari'ye yığınak yapmayı durdurmasını istedi. Belki de son bir umutla uluslararası heyetin kendi bağımsızlık fikirleri için bir adım atmasını umdu. Ancak ilkbaharın sonlarında hükümetin baskıları neticesinde İstanbul'a gitmeyi kabule zorlandı.⁴⁷ İstanbul'da resmi törenle karşılandı ve şeyhin şerefine top atıldı. Ancak yine de Kadırga civarında Erzurumî Ali Efendi'nin medresesinin bir odasında göz hapsinde ve denetim altında tutuldu.⁴⁸ Çok geçmeden Şeyh, İstanbul'da esir hukukuyla tutulduğunu anladı ve 1882 Temmuz ayı sonlarında tüccar kılığında ve sahte bir pasaport marifetiyle memleketine varmak üzere bindiği Fransa ülkesine ait "Pak" gemisiyle İstanbul'dan firar etti. Bunun üzerine Nehri'de Albay Hüseyin Bey kumandasında bulunan 4 Osmanlı taburu Şeptan'a doğru hareket etti. Kürd Boğazı'nın dağlık geçidinde Hüseyin Bey ile Kürd müfrezeleri arasında gerçekleşen çarpışmalarda Kürdler mağlub oldular. 13 Kasım'da Şeyh ile oğlu Abdülkadir'in bulunduğu Şeptan kuşatıldı ve altı saatlik bir çarpışmanın sonucunda Şeyh teslim oldu. Şeyhin tutumunda değişiklik görülmediği ve bölgedeki varlığının tehlike arz etmesi gerekçesiyle Ocak 1883'te Şeyh, İskenderun üzerinden Hicaz'a gönderildi.⁴⁹ İskenderun üzerinden Mekke'ye oradan da Taif'te zorunlu ikamete tabi tutulan Şeyh Ubeydullah ve ailesi, burada yaklaşık on ay kaldı. Taif Kalesi, Sadrazam Mithat Paşa (ö.1884) gibi etkili Osmanlı bürokratları için tasarlanmış bir sürgün lokaliydi. Nihayet Şeyh, Ekim 1883'te hac vazifesini ifa ettiği sırada ailesinden bazı üyeleriyle birlikte yakalandığı kolera sebebiyle 56 yaşında iken vefat etti.⁵⁰

Bu süreçte bölgedeki İngiliz temsilcilikleri Osmanlı ve İran yanlısı bir tutum izlemişlerdir. Hatta Osmanlı hükümetinin Şeyh Ubeydullah'a karşı takındığı yumuşak tavrı eleştirmişlerdir.⁵¹ Berlin Antlaşması'nda Ermeni haklarının Kürd ve Çerkeslere karşı korunmasını belirleyen 61. maddeyle sadece İngilizler ilgileniyordu. Fransa ve İtalya bunu sadece İngilizlere ait bir mesele olarak görüyordu. Avusturya ve Almanya bu konuya ilgisiz kalmışlardı. Rusya ise Ermeni reformuyla güçlenmiş bir Osmanlı'yı görmek bir yana bölgedeki İngiliz nüfuzunu artıracığı için de bu konuya sıcak bakmıyordu. Rusya bu meselede İngilizlere rakip ve muhalif Osmanlılara ise düşman bir pozisyondaydı.⁵² Çarlık Rusyası gerek Osmanlı Devleti'nde gerekse İran'da kurulacak bir Kürd devletini menfaatlerine ters buluyordu. Zira her iki devletle olan ilişkilerinde mevcut statükonun devamından yanaydı.⁵³ İngilizlerin kaygısı Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğünden ziyade Hindistan-Osmanlı hattındaki ticaret ve yol güzergâhının emniyeti üzerine yoğunlaşıyordu. Şeyh Ubeydullah hareketinin belirsizliği üzerine bir yatırım yapmayı beyhude bir çaba olarak görüyorlardı. Bu sebeple İngilizler Osmanlı ve İran politikalarında bir değişiklik yapmayarak muhafazakar bir tutum takınmışlardır. Böylece statükoyu sarsmaya çalışan bu isyanın karşısında konumlandılar. İsyana destek vermedikleri gibi İran ve Osmanlı hükümetlerini isyanı bastırmaları konusunda teşvik ettiler.⁵⁴ Ayrıca İngilizler Trabzon'dan taşınacak İngiliz mallarının Yeni Delhi'ye taşınmasında en kısa yolun Kürdistan'dan Tebriz'e doğru açılacak bir yol planı üzerinde çalışıyorlardı. Bunun için bölgede etkin olması gerekiyordu. İngiltere bu etkinliği de Osmanlı, Ermeni ve Kürd ilişkilerinin birbirlerine karşı kıskırtılarak bozulmasıyla kendisine bölgede koruyucu ve aracı rol biçerek sağlamaya çalışıyordu. Nitekim Osmanlı-Rus savaşını müteakip 1878 Berlin Konferansı'nda Osmanlı lehinde kararlar almak konusunda destek sözüne karşılık Osmanlı hükümeti, İngiltere'ye Kıbrıs'ı verdi. İngilizler, Osmanlı hüküme-

45 Halfin, *19. Yüzyılda Kürdistan Üzerinde Mücadeleler*, 112-115; M. S. Lazarev, Ş. X. Mihoyan (ed.), *Kürdistan Tarihi* (İstanbul: Avesta, 2001), 153; Celil, *1880 Kürd Ayaklanması Şeyh Ubeydullah Nehri*, 93.

46 Bu haber paylaşımı için Rohat Alakom'a teşekkür ederim. Bkz. "Kurderupproret. De persiska trupperna fran Teheran ha andlandt till krigsskadepltsen. De ha drifvit kurdernes ledare Abdullaha pa flykten och plundra kurderbyarne. Tre hundra kurderhufvuden ha skickats till Tabris för att der utstallas; annu störrer sandningar vantas." Haberi için bkz. *Wermlands Allehanda*, 02.12.1880.

47 Celil, *1880 Kürd Ayaklanması Şeyh Ubeydullah Nehri*, 98.

48 Hüseyin Siyabend Aytemur, *Osmanlı Arşiv Belgeleriyle Şeyh Ubeydullah, Sınır Savaşları ve Antlaşmaları*, (İstanbul: Hivda, 2020), 755.

49 Celil, *1880 Kürd Ayaklanması*, 98-107.

50 Kabri Mekke'deki Cennetü'l-Mualla Kabristanı'nda Hz. Peygamber'in ilk zevcesi Hz. Hatice'nin ayak ucudadır. Bkz. Veysel Başçı, *Şeyh Ubeydullah Nehri ve Tuhfetü'l-Ahbâb Mesnevisi*, 78-79; Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Sadaret Mektubî Kalemi Mühimme Evrakı, *A.MKT.MHM*, BOA, Yıldız Sadaret Resmi Maruzat Evrakı, *Y.A.RES.*, 8/23'ten aktaran: Alişan Akpınar vd., "Şeyh Ubeydullah İsyanı Üzerine Yeni Belgeler", *Vesta Dergisi*, Sayı 6, (2006), <https://www.art-izan.org/artizan-arsivi/seyh-ubeydullah-isyani-uzerine-yeni-belgeler/>, Erişim Tarihi: 05.10.2024.

51 Şeyh Ubeydullah hareketine ilişkin İran ve Osmanlı hattındaki İngiliz temsilciliklerinin karşılıklı yazışmaları ve hükümete sundukları raporlar bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Bkz. Jwaideh, *Kürd Milliyetçiliğinin Tarihi*, 155-203; Celil vd., *Yeni ve Yakınçağda Kürd Siyaset Tarihi*, 30-38; Abdulla, İmparatorluk, *Sınır ve Aşiret*, 267-268; Celil, *1880 Kürd Ayaklanması Şeyh Ubeydullah Nehri*, 84-87, 111.

52 Jwaideh, *Kürd Milliyetçiliğinin Tarihi*, 198-200; Baqî, *Şêx Ubeydullahê Nehri 1880 Di Belgeyên Qacarî de*, 219-220.

53 Halfin, *19. Yüzyılda Kürdistan Üzerinde Mücadeleler*, 104.

54 M. S. Lazarev, Ş. X. Mihoyan (ed.), *Kürdistan Tarihi*, 153-154; Celil, *1880 Kürd Ayaklanması Şeyh Ubeydullah Nehri*, 73; Baqî, *Şêx Ubeydullahê Nehri 1880 Di Belgeyên Qacarî de*, 215-219.

tine idari reformlar konusunda her tür desteği sunma vaadinde bulundu ve akabinde hükümetin önemli makamlarında İngiliz tesiri görülmeye başlandı.⁵⁵ Olson'a göre, İngiltere, isyanın başarıya ulaşmasıyla İran'ın Rusya'ya yaklaşmasına yol açabileceğinden endişe ediyordu. Bu da Orta ve Güney-Batı Asya'daki emperyal politikalarını zora sokacaktı. Rusya açısından ise, daha 1840'larda güç bela Şeyh Şamil'in hareketini def etmekle uğraşmışken şimdi de Nakşibendi tarikatının dini liderliğindeki bir Kürd devletinin varlığını kabul edemezdi. Ayrıca Berlin Antlaşması ile Doğu Anadolu'da elde ettiği ve büyük oranda Kürdlerin meskun olduğu toprakları kaybetmek istemiyordu. Olson, bu durumda Şeyh'i İran'a karşı destekleyen büyük gücün Osmanlı Devleti olduğunu iddia etmiştir. Zira Osmanlı Devleti, Şeyh'in hareketini reformlara dolayısıyla Avrupalı devletlere özellikle de Büyük Britanya'ya ve Rusya'ya karşı kullanmak istiyordu. Keza Kürdlerden Ermeni bağımsızlığını boğacak bir aparat olarak da faydalanmak istemiştir.⁵⁶

1. Aşiret Reislerini Nefiy Tedbiri 1881: Nefye İtirazlar

Bölgede Asuri ve Ermeni ulusal hareketlenmelerinin başladığı bir süreçte Kürd milli reflekslerine işaret eden gelişmelerin yaşanması imparatorluk merkezi için ek bir tehlikeyi doğurmuştu.⁵⁷ Bab-ı Ali'nin dış baskılarla bölgede daraltılmaya çalışan politikalarının yanında bu yeni duruma tepkisi bölgenin yerlileri açısından ani ve beklenmedik biçimde gelişti. 1880'de Adana'da valilik görevinde bulunan Abidin Paşa, "*Kürdistan Serkomiseri*" olarak bölgeye atandı.⁵⁸ Bölgedeki aşiret reislerinin ve ileri gelenlerin Halep ve Sivas'a sürgünü hadisesiyle, Berlin Antlaşması'nın 61. maddesiyle ilgili "*Anadolu Islahatı*" namıyla formülize edilen düzenlemeler arasında doğrudan bir ilişki bulunduğu anlaşılmaktadır. Zira bölgede araştırma komisyonlarının ve komisyona üye seçimlerinin esasına dair çalışmaların tarihinin hemen 1878 Berlin Kongresi'nin ardından 1879 Nisanı'nda başladığı görülmektedir.⁵⁹ Yeni ihdas edilen serkomiserlik makamının görev kapsamı içerisinde Şeyh Ubeydullah hareketinin bölgede oluşturduğu milliyetçi cereyanın temsilcisi konumunda olan bey, rüesa-yı aşair ve ağaları nefy/sürgünle uzaklaştırmak dahil bir dizi tedbirin ele alınması da kuvvetle muhtemeldir. Böylece toplumun, hem sosyal hem de politik bilincinin süreği ve önderi olan bu ileri gelenlerle bağı koparılarak patlaması an meselesi olan ortamın teskin edilmesi için bir tedbir olarak düşünülmüş olmalıdır. Ancak belirtilmelidir ki vesikada da "âmâl-i siyasiye"yle⁶⁰ yani siyasi emellerle suçlanan kesimde ifade edildiği üzere bu ileri gelenlerin tümü değil, sadece bir kısmı doğrudan bir milli reflekse sahip olarak kodlanmıştır. Çünkü Celil'in de naklettiği üzere, Şeyh'in 1880 Ayaklanması'na en büyük zararı, yaptıkları talan ve soygunlarla ayaklanmaya şahsi çıkarları için sızmış bazı Kürd aşiret reisleri vermiştir.⁶¹ Bu ise Şeyh'in hareketine katılan aşiret rüesasının bir kısmının Şeyhin muharriki olduğu milli ruha zarar verici hareket ettiklerini gösterir. Şeyh Ubeydullah'ın formüle ettiği milli harekete destek veren aşiretler ise, *Mengurî, Mameşî, Zerza, Mukrî, Debokrî, Caf, Şikakî, Gevrikî, Pîran, Ako, Zudî, Biran, Bradost, Bilbas* ve diğer aşiretlerdi.⁶² Buna mukabil İran askerleri düzen sağladıktan sonra Güney Azerbaycan'dan Savucbulak'a yönelindiklerinde Celali Aşireti ise neferleriyle Şeyh'ten hazzetmeyen Makuni Timur Bey'le birleşerek Kürdler aleyhine Urmiye'ye saldırarak Şeyh kuvvetlerini geriletirek net bir şekilde bu ittifakta yer almamışlardır.⁶³

Şeyh Ubeydullah'ın kıyamına giden atmosferde hükümet nezdinde problem oluşturabileceği düşünülen bey, aşiret

55 Halfin, *19. Yüzyılda Kürdistan Üzerinde Mücadeleler*, 104-105; Mehmet Rezan Ekinci, "İngiltere'nin Şark Siyaseti ve Osmanlı Vilayat-ı Şarkıyyesi'ne Etkileri". *Şarkiyat* 15/1 (Temmuz 2023), 392-415. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1276500>.

56 Robert Olson, *Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı 1880-1925*, (Ankara: Özge Yayınları, 1992), 25-26.

57 Nitekim Vefai'nin *Tuhfetü'l-Muridin* adlı yazma eserinde Şeyh Ubeydullah ile Süryani/Nasturi patrikliği makamında bulunan Molla-yı İsevi adını verdikleri Mar Şamun ile ihtilaf yaşadığı ve bu ihtilaf üzerine Mar Şamun'un beraberindeki askerleriyle Gever'e saldırdığı oradan da Nehri üzerine yürümek istediği bilgisi söz konusudur. Asurilerin sözkonusu dönemdeki faaliyetleri ve Şeyh Ubeydullah'la olan ilişkileri için bkz. Mirza Abdürrahim Vefayî-i Savucbulağî, *Tuhfetü'l-Muridin*, yazma nüsha, vr. 45-46.

58 Şûra-yı Devlet makamından yazılan 889 numaralı layiha için bkz. BOA., Yıldız Perakende Şûra-yı Devlet Evrakı, *Y. PRK. ŞD., 1/13*, (16 M 1298) 18.12.1880; Orhan Örs, *Aşiretçilik, Milliyetçilik ve İslamcılık Kavşağında Osmanlı'nın Kürt Siyaseti (1876-1909)*, (İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2019), 263-264.

59 "Diyarbakır Ciheti Komisyonları'na Talimat" için bkz. BOA., Yıldız Sadaret Hususi Evrakı, *Y.A.HUS.* 160/111-2 H-28-04-1296/21.04.1879; Erzurum ve Van Komisyonlarla ilgili tafsilatlı bkz. Emel Demir Görür, *Vilâyât-ı Sitte Islahatı 1878-1899*, (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 14-31; Oktay Bozan, "Osmanlı Rus Savaşı'nın Diyarbakır Vilayeti'ne Etkileri ve Islahat Komisyonunun Faaliyetleri", *Turkish Studies*, Sayı: 10/13 (Sonbahar 2015), 276.

60 BOA, *Y. PRK. ŞD., 1/13.1*.

61 Celil, *1880 Kürd Ayaklanması Şeyh Ubeydullah Nehri*, 91.

62 Celil, aşiretlerden "Mengurîlerin 5 bin, Mameşîlerin 5 bin, Zerzaların 8 bin, Mukrîlerin 10 bin, Debokrîlerin 10 bin, Cafların ise 50 bin tüfekte" isyana destek olduklarını belirtirken Rus kaynaklarının verdiği oldukça mübalağalı görünen bu sayılara ihtiyatlı yaklaşmakta fayda vardır. Bkz. Celil, *1880 Kürd Ayaklanması Şeyh Ubeydullah Nehri*, 83; Halfin, *19. Yüzyılda Kürdistan Üzerinde Mücadeleler*, 108-111; Avyarov, *Osmanlı-Rus ve İran Savaşları'nda Kürdler 1801-1900*, 125.

63 Halfin, *19. Yüzyılda Kürdistan Üzerinde Mücadeleler*, 114.

reisi, ağa vd. tek tek tesbit edilmiştir. Abidin Paşa, verdiği talimatla bunların hepsinin Halep'e ve Sivas'a sürgün edilmesine karar vermiştir. Zira isyana çevredeki aşiretlerin katılım oranlarının hayli yüksek olmasının önemli bir payı vardır. Nefy edilen bey ve reislerin her biri için farklı farklı gerekçeler ileri sürülmüştür. Ancak buradaki mühim gerekçenin, Şeyh Ubeydullah hadisesinin bölgede meydana getirdiği milli refleksin yanında Avrupalı devletlerin Berlin Antlaşması'nda Kürd ve Çerkeslerin Ermenilere tazyik oluşturmalarına karşı tedbir alınması için yapılan baskıların da etkili olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁴ Mesela 2. Abdülhamid döneminde Hemavend aşireti mensubları Anadolu, Bingazi, Rodos, Trablusgarb'a sürgün edilmişti.⁶⁵ Ayrıca Caf aşireti beyi Mahmut Paşa Trablusgarb'a, kardeşi Osman Bey ise Konya'ya gönderilme kararı alınmıştı. Ancak 2. Abdülhamid şeyh, ağa ve beylerin sürgün edilmesinin bölgede Ermeniler karşısında Müslümanların zayıf düşeceği dolayısıyla devletin İran/şii nüfuz karşısında sınırında zaafa düşeceğinden endişeleniyordu. Bu sebeple sürgün kararları durdurulmuştur.⁶⁶ Tüm bu örneklerden yola çıkılarak bu kaygılara sahip bir idarenin isyana karışanları sürgüne göndermesi, daha büyük bir tehlike algısına sahip olduğu izlenimi vermektedir. Bu da Şeyh'in dini kimliği ve otoritesi etrafında gelişen Kürdlerdeki milli bilincin yeşermesi endişesinden kaynaklanmış olabileceği düşüncesini güçlendirmektedir.

Dolayısıyla nefyilerin, Şeyh Ubeydullah etrafında gelişen kalkışmanın "Kürdistan mıntıkasına" yayılma riski ve tehdidi için alınmış bir tedbir olma ihtimali çok güçlüdür. Zira hem Şeyh'in aşiret reisleriyle olan toplantıları ve ardından kalkışmanın başlaması ve hem de Abidin Paşa'nın bu aşiret reislerini sürgüne göndermesi aynı dönemde gelişmiş olup zamansal olarak kesişmektedir. Bu tarihi kesişmenin bir tesadüf olmadığını bölgedeki bilgilerin hükümetçe takip altında olduğu, mezkur Gever kaymakamının belirttiği gibi hükümet yetkililerinin raporlarınca bilinmektedir. Bununla birlikte Avrupalı devletlerin Ermenilere karşı Kürd ve Çerkes baskısının engellenmesi talepleri ve nizamın tesisi için Anadolu'da ıslahatlar yapılması taleplerinin de bu sürgünlerdeki payı tamamen yok sayılamaz.⁶⁷

Bu şartlar altında Anadolu ıslahatları ile ilgili "Kürdistan'a serkomiser" olarak atanan Adana Valisi Abidin Paşa bölgeye intikal etmiştir. Serkomiser Abidin Paşa, bölgede problem olarak gördükleri olgu ve şahısları teşhis etmiş ve yapılması gerektiğini düşündüğü ıslahatlarla alakalı rapor tutmuştur. 1880 senesinde ıslahatların önünde mani olacağını ve asayişsizliği teşvik edeceğini düşündüğü bey, aşiret reisi, ağa ve toplumun diğer katmanlarından oluşan 132 eliti Halep'e ve Sivas'a sürgüne yollamıştır. Sürgünlerle ilgili tutulan raporlardan birinde sürgün kişilerle ilgili tafsilatlı bilgiler bulunmaktadır.⁶⁸

"...Diyarbakir'den Halep ve Sivas'a tab'îd olunan 100 neferden müteceviz Ekrad içinde müstahakk-ı mücâzat birtakım eşhas-ı muzır var ise de bunlar arasında müteneffizan ve mu'teberandan ve ötedenberü saltanat-ı seniyyeye hizmet ve Bedirhan Paşazadelerin vuku'at-ı isyaniyesinde ibrâz-ı hüsn-i sadakat etmiş bir hayli kesan dahi mevcud bulunmasından nâşi, bazıları muntazır-ı mükafat iken vatan ve memleketlerinden tab'îd ile mücâzat olunduklarını ve birtakımı da haklarında olunan şikayât ve rivayât-ı bî-esas idüğünü bi'l-beyan tanzîm-i hâl ile istid'â-yı ma'deletden girü durmadıkları Halep'de icra kılınan istintak ve ta'kibat ve Sivas'da bulunanların bazıları hakkında Bekir Paşa hazretleri tarafından mevrud tahrirat ile kendülerinin birbirini müteakib keşîde etmekde oldukları telgrafname meallerinden anlaşılmış ve bunların layıkıyla ahvaline vakıf olmayanlar suret-i tab'îdlerinin nizâmat-ı seniyyeye müstenid olmamasına mebni, cümlesine mağdur ve mazlum nazarıyla bakmakda oldukları işidilmiştir..."

"...İstintak ve tahkikat-ı vâkı'adan istidlal olduğuna göre, **bu menfiye 3 kısım** olub bunlardan **biri**, pek çok fenalıklarda bulunmuş ve mezalim-i mütenevvi'a-i can-sûzane ile memleket ve halkı dehşet içinde bırakmış olduğu ve **bir kısmı da**, nizam ve hukuka karşı bazı fenalıklarda bulunub, üçüncü kısmı ise sû'î hâl ve mesâvîden külliyyen beriyyü'z'zimme bulunduğu halde, mücerred tağrib olunanların teksîr-i a'dâd ile halkın nazar-ı dikkati celb eyliyor ve şu işin kesb eyleyeceği ehemmiyet, bilahare **âmâl-i siyasiyelerinin husûlüne** medâr olur fikriyle bazı ashâb-ı ağrâzın isnâdâtına uğramıştır."⁶⁹

Sürgüne gönderilen bölgenin ileri gelenleri içerisinde, yukarıda ele alınan raporda yer alan iddialara göre, Bedir-

64 Belgede 128 kişiden bahsedilmişse de nefy edilen aşiret bey ve reislerin sayısının 132'ye tamamlandığına dair bkz. BOA. Yıldız Sadaret Hususi Evrakı (Y. A. HUS.), 167/25, v. 5/2, 3, 4, 14 C 1295/14.05.1881.

65 Dinç, *Osmanlı-İran Sınırında Devlet ve Toplum: Caf Aşireti ve Nasturi Cemaati*, 161.

66 Dinç, *Osmanlı-İran Sınırında Devlet ve Toplum: Caf Aşireti ve Nasturi Cemaati*, 249.

67 *Berlin Kongresi*, (Matbaa-yı Amire, H. 1298), 271; Ali Karaca, *Anadolu İslahâtı ve Ahmet Şakir Paşa (1838-1899)*, (İstanbul: Eren Yay. 1993), 37-43.

68 BOA, Y. PRK. ŞD., 1/13, 16 M 1298/18.12.1880. Bu klasör, 1880 yılında Vilayat-ı Şarkıyye'de yapılması tasarlanan ıslahatlar amacıyla gerçekleştirilen sürgünlerle ilgili Kürdistan Serkomiseri sıfatıyla Abidin Paşa'nın layihalarının da bulunduğu telgraflar, dilekçeler ve resmi belgeler dahil 17 adet belge dizisinden oluşmaktadır. Vesikaların tarih aralığı 1880 Nisanı'ndan Aralık ayı sonuna devam etmektedir.

69 "Dahiliye Nezareti Celilesi'ne Takdim Olunan Layiha Suretidir" bkz. BOA, Y. PRK. ŞD., 1/13, varak numarası (bundan böyle sadece v. olarak belirtilecektir.) 3, 3 B 1297/11.06.1880.

han Paşa isyanında hükümete sadık bir şekilde devlet yanlısı olarak yer almış bazı kimseler de bulunmaktadır. Bu şahıslar mükafat beklerken sürgünle cezalandırılmaları karşısında, ardısıra çektikleri telgraflar yoluyla haklarındaki şikayetlerin asılsız olduğunda ısrar ettiklerini ve durumlarının gözden geçirilerek adalet beklediklerini ifade etmişlerdir. Bu şahıslar hakkında gereği üzere tam bilgiye sahip olmayan görevlilerce, sürgünlüklerinin nizama uygun olmadığına dair tüm sürgünlerin mağdur ve mazlum gözüyle değerlendirildiği belirtilmiştir.

Soruşturmalar neticesinde sürgünlükler üç grup olarak tasnif edilmiştir. *Birinci grubun* buldukları mahallerde halka birçok zulüm ve fenalıklarda bulunarak korku salmış kişilerden *İkinci grubun* da düzene ve kanunlara uymayan kişilerden oluştuğu belirtilmiştir. *Üçüncü grup* ise, kötü davranışlarla ilgileri olmadığı halde, sürgün edilenlerin sayısındaki artışla birlikte, meselenin halk nezdinde *siyasi fikirlerin doğmasına yol açma olasılığı nedeniyle* birtakım kötü niyet sahiplerinin bu açıdan yakıştırmalarına maruz kalanlar oldukları belirtilmiştir. Önceki iki gruptan farklı olarak bu son grubun içerisinde siyasi emellerle milliyetçi bilinci teşvik etmeye mütemayil kişilerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Zira, sürgün edilen kişiler Kürd elitleri olduğuna göre, bunlara suç unsuru oluşturacak şekilde isnad edilen siyasi fikirlerden maksadın tarım, ekonomi veya dini ihtilaflar üzerine politik müzakereler gibi unsurlar olmayacağına göre kast edilen şeyin Şeyh Ubeydullah ile ortaya çıkan Kürd siyasi mefkuresinin bölgedeki etkilerinin yaygınlaşmasına duyulan endişe olmalıdır. Zaten bu şahısların hükümetle ilgili idari ve bürokratik işlerine dair herhangi bir probleme değinilmemiştir. İsyan sürecinde de bu Kürd beylerinin hükümetle olan bürokratik işleriyle ilgili bir siyasi emele ya da fiile rastlanılmamaktadır. Zira yabancı misyonların raporlarında belirttiği, Şeyhin aşiretleri Kürd milli mefkuresi ve isyanı için topladığı Kürd Ligi çabalarıyla birleştirildiğinde güdülen siyasi emelin birçok hususla birlikte Kürdlük bilincine dair olabileceği akla gelmektedir. O halde belirtilen siyasi emellerin özellikle Şeyh Ubeydullah isyanının karakteriyle ilişkili olarak Şeyhin İslami damarının yanında Kürd ulusalcı fikirlerinin de kast edildiği düşünülmektedir. Bununla birlikte vesikada ayrıca siyasi fikirleri doğuracak diye suçlayanların kim olduğuna dair ise hiçbir bilgiye değinilmediği görülmüştür.

Dış politikanın iç politikaya malzeme üretecek cinsten gelişmelerin olduğu bu aşamada Abidin Paşa'nın yanısıra Ma'muretü'l-Aziz Valisi Ahmed Aziz Paşa da ayrı bir rapor hazırlamıştır. Aziz Paşa, bu havalideki Ermenilerin umumen Rusya'ya yönelmişlerken küçük bir kesiminin ise şu sıralar İngilizlere meyletmeye başladıklarını ve Kürdlerin de yüzlerini Rusya'ya çevirmeye başladıklarını tesbit etmiştir. Kürdlerin sayısının çokluğu münasebetiyle de kendi taraflarına çekmeye teşebbüs ettikleri kuvvetle muhtemeldir, diye belirtir⁷⁰ Bu tesbitlere göre, mntıkadaki atmosfer batılı devletlerin müdahalelerine muzahir bir hale gelmiştir. Ahmed Aziz Paşa, üç ay sonra çektiği şifre telgrafta bu defa, bölgedeki genel durumla ilgili yapılacak ıslahat için gereken esas tedbirler hususunda mevcut atmosfere, koşullara, halkın karakterine ve eğilimlerine ne kadar münasib olursa o kadar pozitif etki bırakacağını belirtir. Gerek Diyarbekir Vilayeti gerekse civar vilayetlerde en çok rüşvetin ve zulümlerin önü alınarak iyi bir idare kurulmalıdır. Vali telgrafının nihayetinde bu değerlendirmeleri memuriyetinin bir gereği olarak yaptığını ifade etmiş ve bir örneğini Dahiliye Nezareti'ne göndermiştir.⁷¹ Ona göre, mütalaası çerçevesinde adımlar atıldığı takdirde burada arzu edilen sükunet sağlanacaktı. Keza anlaşıldığı kadarıyla Aziz Paşa, izlenen sürgün politikasıyla ilgili Abidin Paşa ile aynı fikirde mutabık değildi ve alınan sert tedbirleri eleştiriyordu. "Kürdistan'da uygulamaya konacak ıslahatlar" ve alınan nefy tedbirleri ile alakalı tahkikat yapmak için yetkilendirilen Aziz Paşa, alınacak tedbirlerde aşırıya kaçılmasını istememiştir ve mntıkanın hassasiyetlerinin gözetilerek buna münasib tedbirler alındığı ölçüde ıslahatların faydalı ve tesirli olacağını açıklamaya çalışmıştır.

Abidin Paşa'nın, Aziz Paşa'nın fıkri muhalifine göre ayrıntılı bir şekilde hazırladığı raporunda, halktan birçok kişinin nefyedilenleri şikayet ettiğini belirtir. Menfiyelerin/Sürgüne uğrayanların geri döndükleri vakit şikâyete başvurarak aleyhlerinde tanıklık yapanlarla hesaplaşacakları şeklinde akrabalarına yazdıklarını ve bu yollu haberler gönderdiklerini ekler. Buna benzer ulaşan haberler, halkın oldukça büyük bir telaşa ve korkuya kapılarak buldukları mahalleri terk etmelerine yol açmıştır. Menfiyelerin varlıklarının yapılacak ıslahatlar için mani teşkil edeceğini, bu noktada hükümetin hangi biçimde olursa olsun onların mahallerine dönmelerine müsaade etmemesi gerektiğini, dönmeleri halinde bölgede devlet otoritesinin azalacağını ve halkın mustarib bir vaziyete düşeceğini ve güvenlik ortamının bozulacağını ekler. Vilayat-ı Şarkiye'deki dost-düşman gözündeki mevcut durumun ve siyasi tesirin zaten kafi derecede kötü halde bulunduğunu belirterek, sürgünlerin aileleriyle birlikte Şam'a ya da uygun yerlere yerleştirilmelerini salık verir.⁷² Dolayısıyla Aziz Paşa'dan farklı olarak Abidin Paşa, ıslahatların başarıya ulaşması için sürgünlerin sadece kendileriyle sınırlı değil, ailelerinin de onlarla birlikte buldukları mahallerden uzak Şam benzeri mahallere uzaklaştırılmalarının münasib olacağını savunur.

70 "...Ekrad'ın kesret-i a'dâdı mülasebesiyle celbleri esbabına tevessül ve teşebbüs olunmuş olması ihtimalat-ı kaviyyeden gayr-i baiddir..."
BOA, Y. PRK. ŞD., 1/13, 3 B 1297/11.06.1880.

71 "Mabeyn-i Hümayun Başkıtabet-i Celilesi Canib-i Alisine", BOA, Y. PRK. ŞD., 1/13, 22 Ağustos 1296/03.09.1880.

72 BOA, Y. PRK. ŞD., 1/13, 16 M 1298/18.12.1880.

Buna mukabil Diyarbakir Müfettişi de sürgün beylerin memleketlerine iade edilmeleri ihtimali fikrine karşı Ermenilerin de korku ve telaş içinde bulduklarını yazar. Beylerin büyük bir kesiminin yerli halka, idareye zarar verdiğini ve güvenliği ihlal ettiğini, bu nedenle Ekrâd ahalisinin şikayetlerinin pek mühim olduğunu belirtir. Sürgünlerden bir kesimin suçunun bulunmadığını fakat bunların yargılamalarının şayet Diyarbakir'de yapılırsa, yabancı-yerli ahalinin korkudan şikayetlerini geri çekebilmelerinin olası olduğuna ve bu durumda ise davaların nihayetsiz ve ortada kalacağına işaret eder.⁷³

Abidin Paşa heyetine muhalif bir başka raporda dikkat çekici uyarılar ve suçlamalar mevcuttur. Abidin Paşa ve beraberindeki soruşturma heyetinin sürgün bey ve reislerin mahallerinden uzaklaştırılmaları için halka bazı talimat ve telkinlerde bulunarak onlara karşı kıskırttıkları suçlaması yöneltmiştir.⁷⁴ Yani Abidin Paşa ve ekibinde bulunanların sürgünleri haklı göstermek üzere ahaliyi sürgünlere karşı gizlice teşvik ettikleri iddia edilmiştir. Bu rapordaki suçlamaların haklılık payı varsa bu durumda Abidin Paşa ve heyetinin Kürd ileri gelenlerine yönelik suçlamalar için kasıtlı hareket ettiği ve suç isnadı ürettiği düşünülebilir. Bu durumda da Abidin Paşa'nın bölgeyi yatıştırmak üzere tecziyelerle ilgili kafasında tasarladığı ve hazırladığı acı bir reçeteyi uyguladığı değerlendirilebilir.

Konuya dair raporların bulunduğu vesikada, reislerin sürgüne mahkum edildiği dönemin, İngilizlerin bölge üzerinde nüfuz kurmaya çalıştığı bir devreye denk geldiği ve sürgün bey ve ağalardan boşalan nüfuzu İngilizlerin yerlerdeki Ermeniler üzerinden doldurma tehlikesinin belirttiği ima edilmiştir. Sürgün edilen beylerin içerisinde kötü fikirlerle suçlanacak birkaç kişi bulunsada çoğunluğun günahsız ve temiz davranış üzere olduğu, dolayısıyla bunların gereksiz yere sefaletle duçar ve perişan edildiği iddia edilmiştir. Vesikada Abidin Paşa'nın içlerindeki beş altı kötü kişi üzerinden Kürdleri mahallerinden kaldırarak oraca *asabiyet-i kavmiyelerine*/ulusal kimliklerine yani Kürdlüklerine dair nazik bir olguyu uyandıracak muamelede bulunmasının uygun olmadığı vurgulanmıştır. Keza İran sefaretinde bulunan Muhsin Han'ın Sultan'ı ziyaret ettiği esnada Şah'ın sunduğu teklifin de kabul edilemez olduğu belirtilmiştir. Şah'ın, Şeyh Ubeydullah ile akrabaları ve bağlılarının ve on beşe balığ Kürd reislerinin sınır boyundan uzaklaştırılarak İran Hükümeti'ne teslim edilmesi talebinin mezhepsel bir anlaşmazlıktan kaynaklanan bir düşmanlık hissiyle yapıldığı iddia edilmiştir. Oysa mal, hane, ırz ve canlarından emin olunmadığı takdirde Şeyh ve beraberindeki Sünnilerin mecburi bir hicretle İran Hükümeti'ne teslim edilmesinin vicdana sığacak bir davranış olmadığı not edilmiştir. Zira Osmanlılar evvelden beri mültecileri korumuş olup 2. Abdülhamid Han'ın saltanatı zamanındaki Macar Mültecileri ile ilgili müşfik tutumu ve uygulamaları bilinmektedir.⁷⁵ Görüldüğü üzere sürgünler üzerinden yapılan eleştiride genel karşılaştırmalar yapılmıştır. Burada Ma'muretü'l-Aziz Valisi Ahmed Aziz Paşa mezkur hadiseye ilişkin alınacak tedbirlerle ilgili Abidin Paşa'ya muhalif ve taban tabana zıt fikirlerle onu, davranış biçimini ve hareket tarzını eleştiriye tabi tutmuştur. Dolayısıyla Adana Valiliğinden Kürdistan Serkomiserliğine tayinle sert tedbirler aldığı belirlenen Abidin Paşa ile Aziz Paşa meselenin çözümüne dair zıt fikirler öne sürmüştür. Bu üst düzey bürokratlar arasında beliren zıt fikir ve tutumların bölgeyi yakinen tanıyan bir bürokrat ile sonradan tayinle mahalle gelen iki bürokratın farklı yaklaşımlarından ileri geldiği değerlendirilmektedir.

Bürokratların yaklaşımlarında oluşan zıtlıkların sebebinin bir nebze de sürgünlerin bazılarında isnad edilen suçların asılsız olmasından/sabit olmamasından kaynaklanmıştır. Dahası davaya konu evrakların eksik, yetersiz ve tam olarak hazırlanmamış olması da cabasıydı. Bu eksikliklerle ilgili şikayetler Dersaadet İstinaf Mahkemesi'ne intikal etmiştir. Evrak eksikliklerinin tamamlanması için diğer ön mahkemeler ve bunların müdde-i umumilikleri arasında iç yazışmalar yapılmıştır. Bu arada sürgün edilenler, suçlarına dair sorguların ve müddei konumdakilerin sürgün edilenlere atılı suçlar konusunda belge kayıtlarının olmaması ile uzayan sürgünlükler gibi birçok usulsüzlükle ilgili Dersaadet sürekli biçimde sıkıştırılıyordu. Aşiret mensupları 2. Abdülhamid'den merhamet talebiyle Dersaadet'e geliyordu. Rüesa ve beylerin mazlum olduklarına yönelik arzuhallerin sayısı da artıyordu. Tüm bunlar Dersaadet'i zorlayan sebepler arasında bulunuyordu.⁷⁶ Keza belirtildiği üzere Ma'muretü'l-Aziz Valisi Aziz Paşa'nın mıntıkaya yakın ve ahalinin mizacına aşına olması buna mukabil Kürdistan'a serkomiser olarak tayin edilen Adana Valisi Abidin Paşa'nın mıntıkaya uzak ve ahalinin kültürünü yakinen tanımayışı da değerlendirmelerdeki çelişkilerde etkili olmuş olabilir. Neticede çözüm olarak sürgün projesini öngören bürokratlarla daha yumuşak bir ikazı kafi bulan bürokratlar arasında, bölgenin elitlerine karşı takınılan tutumda belirgin bir ikileme düşüldüğü anlaşılmaktadır.

Şeyh Ubeydullah Hadisesi ve ardından yaşanan bu sürgünlerle bölgedeki Ermeni milliyetçi hareketleri de göz önünde bulundurulduğunda huzursuzlukların yatıştırılmasına yönelik siyaset aksında değişikliğe gidildi. Osmanlı

73 “Şûra-yı Devlet”, BOA, Y. PRK. ŞD., 1/13, 16 M 1298/18.12.1880.

74 “ahali-i gafileye her türlü menfiyat ... ifa ettirmek için bazı talimat ve telkinat-ı hafiyede buldukları” şeklindeki sürgün edilenlerin savunulduğu şeklindeki değerlendirme için bkz. BOA, Y. A. HUS. 167/25, v. 2/1, 14 C 1298/14.05.1881.

75 BOA, Y. A. HUS. 167/25, v. 2/1, 14 C 1298/14.05.1881.

76 BOA, Y. A. HUS. 167/25, v. 1/1, 12 Ca 1298/12.04.1881.

Hükümeti, Kürd aşiretlerini çoğunlukta oldukları bölgede Sultan 2. Abdülhamid'in adını verdiği Hamidiye Alayları teşkilatına katılmaya teşvik ettiler. Kürdlerin hükümete ısındırılma siyasetiyle öncekinden farklı bir şekilde belirgin bir yumuşama politikası izlendi. Hamidiye alaylarına katılan Kürdler birlikte yaşadıkları Ermenilerin muhtemel kal-kışmalarına karşı orduya muavenet unsuru olarak hazırlanmaya çalışıldı. Ayrıca aynı politikanın tamamlayıcı unsuru olarak Kürd aşiret çocuklarının aşiret reislerinin bağlılığını kuvvetlendirmeye yönelik kadimden uygulanagelen rehin siyasetini çağrıştıran biçimde payitahtta Aşiret Mektepleri'ne alındılar. Buradan mezun olanlar doğrudan aşiretleri-nin mensub olduğu alaylarda görev almak üzere eğitim aldılar.⁷⁷ Tüm Osmanlı coğrafyası milliyetçi dalgalarla adeta sarsılırken 2. Abdülhamid, birleştirici politikasının ana eksenini İslamcılık üzerinden yürütüyordu. Böylece son hadi-selerle bağlılıkları zayıflayan Kürdler halifeye, hükümete ve devlete tekrar ısındırılmaya çalışıldı.

2. Sürgün Beyler, Aşiret Reisleri ve Ağalar

Hapishane-i Umumi Müdürlüğü kayıtlarında sürgün edilen çavuş, ağa, şeyh (hem dini önder hem de aşiret reisi anlamında), paşa, tüccar, kasap, çiftçi, bey, aşiret rüesası gibi toplumun ileri gelenlerinin toplam sayısı 128 aded olarak gösterilmiştir. Ancak tabloda tarafımızca ayrıntılarıyla gösterildiği üzere tek tek toplandığında gerçek sayının 132 kişi olduğu ortaya çıkmaktadır. Rakam toplamındaki uyumsuzluk Hapishane idaresinin aynı aileye mensub olan kişileri mesela kardeşleri tek hanede göstermesinden ve aynı sıra numarasıyla kaydetmesinden kaynaklanmıştır. Ay-rıca idare, kayıtlar arasında bulunan on dört şahsı aşiret reislerinin hizmetkarları olarak belirtmiştir.⁷⁸ Fakat hizmetkar oldukları belirtilen bu şahıslar toplam sayıya dahil edilmemiştir. Toplam sayı konusundaki karışıklığa mahal veren neden bu şekilde izah edilebilir. Bu hususla ilgili tesbitler takip eden isimlerle ilgili açıklamalarda yer yer belirtildi. Orijinal tabloda ise kardeş ve akrabalık bağıyla bağlı olanlar birlikte ve tek satırda gösterilmişti. Aded ile ilgili tutar-sızlığın bir diğer sebebi de budur. Bu karışıklık her isim ayrı bir şekilde numaralandırılarak listedeki gerçek sayının ortaya çıkarılmasıyla giderildi. Neticede sürgüne tâbi tutulan 132 bey, aşiret reisi ve 14 hizmetkardan mürekkep 146 kişilik isim listesi şu şekilde sıralanmıştır:⁷⁹

1. Siird Sancağı'nda Reşkotan Aşireti Reisi Mustafa Kutto Ağa⁸⁰, 2. Garzanlı Hacı Fettah Bey, 3. Merkur Hacı Fettah Bey'in biraderi Hamid Bey, 4. diğer biraderi Emin Bey, 5. Merkur Hacı Fettah Bey'in oğlu Seyfeddin Bey, 6. Alikan Aşireti ağası Ömer Pertev Ağa, 7. Garzan dahilinde Pencînar Aşireti ağası Çeto Ağa, 8. Şirvan'da Şir Bey-zade İsmail Bey, 9. Şirvan Kazası'nda Said Bey ve 10. oğulları Fettah ve 11. Hurşid Beyler, 12. Şirvan Kazası'nda Usturkan Aşireti ağalarından Şer Bey ve 13. Süleyman Ağalar, 14. Şirvan Kazası'nda Kefre karyesinden (köyünden) Muhammed Bey, 15. oğlu Halil Bey ve 16. diğer oğlu Muhammed Bey ve 17. diğeri Derviş Bey, 18. Şirvan Kaza-sı'nda Nuvin karyeli İbrahim oğlu Abo Ağa, 19. Şirvan Kazası'nda Hizan nahiyesinde Khursi⁸¹ karyeli Muradoğlu Ağa, 20. taallukatından (akrabaları) Çeko oğlu Süleyman, 21. ve Kasım oğlu Selim, 22. Hizan'da Hirid karyeli Aziz oğlu Ali Ağa, 23. Şirvan'da İrun nahiyesinde Telli ve 24. Abdi Beyler ve 25. Hanedan'dan Şerif Bey, 26. Şirvan'da Hob karyeli Kerim Bey, 27. Hacı Fettah Bey'in taallukatından Reşid Bey oğlu Muhammed Ali Bey, 28. Sason Ka-zası'nda Bekiran Aşireti Ağası KekVe(y?)s Ağa⁸², 29. Pencînar Aşireti Ağavatından Bekiro Ağa, 30. Alikan Aşireti Ağası ZohrabAğa, 31. Beranlı Aşireti'nden Şiro Ağa, 32. Pencînar Aşireti'nden Cindî Ağa'nın oğlu Lindî Ağa, 33. refiki (arkadaşı) Celil bin Halid Ağa, 34. Reşkotan Aşireti'nden Salih bin Sili Ağa, 35. Sason'da Papo karyeli Hüseyin Ağa'nın oğlu Genco Ağa, 36. Milikan karyesi ağavatından Mûri Ağa, 37. refiki Halef Ağa, 38. Sason Kazası'nda Comanlı Aşireti reisi Hacı Hamo Ağa, 39. Pervarili Nahiyesi'nde Khaskhar karyeli Telli Ağa, 40. Timur bin Cihangir Ağa, 41. A'taf karyeli diğer Cihangir Ağa, 42. Derviş Ağa, 43. Deştê Tan karyesinde Kasım bin Fendi Ağa, 44. Erde Kazası'na tâbi Çan karyeli Ömer Ağa, 45. Beşiri Nahiyesi ağavatından Tilmizli Mîrza Ağa, 46. Zercil karyeli İbrahim Haso Ağa, 47. oğlu Haso, 48. diğer oğlu Zerko, 49. karye-i merkurmeli (aynı köyden) Ali Muhammed Bey Ağa, 50. Sinan karyeli Hacı Reşid Ağa, 51. El-Hadîn (Medine?) karyeli Said Ağa 52. Ganco Veyş karyeli Şuveys (Şoli?) Ağa,

77 Mehmet Rezan Ekinci, "1897 Tarihli Hamidiye Hafif Süvari Alayları Taksimati". Şarkiyat 9/2 (Kasım 2017), 703-724. Garo Sasuni, *Kürt Ulusal Hareketleri ve 15. yy.dan Günümüze Ermeni Kürt İlişkileri*, 172-175; Abdurrahman Qasimlo, *Kürtler ve Kürdistan*, (İstanbul: Avesta Yayınları, 2009), 61; Rehin siyaseti, bağımsız grupların kontrolü için rakiplerin oğullarını merkezde alkoyma şeklinde kadimden birçok siyasal yapı tarafından uygulanagelen politik bir stratejik mekanizmanın unsurudur. Bkz. Fasih Dinç, "Osmanlı-İran Sınır Boyunda Sadakat Sağlama Biçimi Olarak Rehine Siyaseti", (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017), 97-134.

78 BOA, Y. A. HUS. 167/25, varak 5/2, 3, 4, 14 C 1298/14.05.1881.

79 . Parantez içi çeviri ve isimlerin Kürdçedeki ve bölgedeki kullanımı tarafımızca eklenmiştir. Osmanlıca orijinali ile karşılaştırınız. BOA, Y. A. HUS. 167/25, varak 5/2, 3, 4, 14 C 1298/14.05.1881.

80 Orhan Örs, "Reşkotan Aşireti Reisi Mısto Quto: Bir Halk Kahramanı mı? Yoksa Eşkiya mı?", Şekavet, Hıyanet, İsyan Genç Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Eşkiyalık, (ed. Yalçın Çakmak-Ahmet Özcan), (İstanbul: İletişim Yayınları, 2023), 265-284.

81 "Kh" veya "x" sesi, Arabça alfabedeki hırıltılı "h" sesini karşılamaktadır.

82 Kek Vês Ağa büyük ihtimalle Kek Veysî isminden bozulmuş ve Kek Veys olması muhtemeldir.

53. Şeyh Şoban karyeli Emin Ağa 54. İsa Ağa 55. Hamid Ağa 56. Milli Aşireti Ağaları Timavî-zade İbrahim⁸³ ve 57. Muhammed ve 58. Ali Ağalar ve 59. Karakeçi Aşireti reisi Halil Bey 60. biraderi Dirê'ê⁸⁴ 61. Silvanlı Abdullah Bey 62. Kulblu Telli Ağa ve 63. biraderi Mîrza Ağa 64. Silvanlı Reşid Ağa 65. Hazrolu Seyfeddin Ağa 66. Kasır karyeli Hasan Ağa 67. biraderi Ali Ağa 68. Dilêser karyeli Hüseyin bin Ali 69. Hesar nahiyesi Ağası Abdurrahman oğlu Muhammed Ağa 70. Ayn Kâf karyesi muhtarı Hasan Kanco 71. Kercos⁸⁵ nahiyesi ağası Hasan Şemdin-zade Hüseyin Ağa ve 72. biraderi Osman Ağa 73. Kifri karyeli Cibtil bin Abdi Ağa 74. 'Arnaslı Osman Timur Ağa 75. Saruhan bin Osman Ağa 76. Nefs-i Siirdli Hamid Ağa 77. biraderi Reşid Ağa 78. diğer biraderi Hacı Musa Ağa 79. oğulları İsa⁸⁶ ve 80. Hamza ağalar 81. Zabtiye Mülazımı sabık Hacı Süleyman Ağa 82. Yusuf Ahmed Hacı 83. karındaşı İsa Efendi 84. Hacı Nimet Çavuş 85. Hüseyin Çavuş 86. Hamid oğlu⁸⁷ Abdurrahman 87. Fettah oğlu Mustafa 88. Şırnaklı Ağa Yusuf oğlu Muhammed Ağa 89. Tayy şeyhi Abdurrahman 90. Çilbeg (Çilpêk, Çêlik?) ağası Ali bin Remo 91. Hesar nahiyesinin Ağası Abdurrahman Ağa'nın oğlu Muhammed Ağa 92. Habizbinî nahiyesi Ağası Hasan Temo 93. biraderi Ali 94. Timurili Şeyh Abdulhay 95. Taşlıbiro Halilo oğlu Dilli 96. biraderi Fethi 97. Ahmed Muhyi 98. Kefer-havar karyeli Muhammed Bey bin Halef Bey 99. İsmail Virdî 100. Millü Ağası Yusuf Ağa⁸⁸ 101. Kercoslu (Gercüş) Hasan Şemdin-zade Hasan ve⁸⁹ 102. Osman Ağalar 103. Ramanlı Abdi Halef 104. Bâraflı Süleyman el-Hüseyin oğlu İbrahim Ağa 105. Alıkan ağası Abdi Ağa 106. İsí karyeli Serokhan 107. İnotlu Şa'bo 108. Hasankeyfli İbrahim Nimet'in oğlu Nu'man 109. Ramanlı Abdi Halef'in oğlu Halef 110. Kefêrîli (Kifri) Halil bin Abdulhay 111. Meşkinli Ahmed Ağa 112. Meşkinli Hami Paşa 113. Midyatlı 'Anter 114. Ali Bali Bey ve 115. refiki Hasan Bey 116. Mardinli tüccardan Ahmed Ağa bin Mustafa 117. Mardinli Kasab Hamid Ağa bin Mahmud 118. Çiftçi Veli Ağa bin İbrahim 119. biraderi Kaso 120. Milli Aşireti reisi Yusuf Ağa bin Şeyh Musa 121. Midyatlı Hacı Abdullah Ağa bin Halef 122. oğlu Halef Ağa 123. Midyatlı çiftçi Abdi Ağa bin Bozo 124. Midyatlı tüccardan Numan Ağa bin İbrahim 125. Midyatlı Ali Ağa bin Ali 126. İbrahim Ağa bin Süleyman 127. Ahmed Ağa bin Abdi 128. Meşayihden Abdullah Efendi 129. Çiftçi Ali Ağa bin İsa 130. Safer Tamaç Ali oğlu Derviş 131. Midyat Kaza'lı Muhammed Bey⁹⁰ ve 132. Abdi Kahya

Balada muharrer beylerin teba'ası olduğu Bab-ı Zabtiyye'ce gönderilen defterde esamisi muharrer bulunanlar

133. Siirdli Rikkat bin Numan 134. Hızanlı Şeyh Muhammed bin Şeyh Resul 135. Hobanlı Abdi bin Osman 136. Şırnaklı Abdullah bin Şahin 137. Garzanlı Muhammed bin Hacı Maruf 138. Siirdli Abdal bin Seyyid Muhammed 139. Siirdli Mecid bin Hasan 140. Garzanlı Hamo bin Cundî 141. Midyatlı Hasan bin Gayr 142. Midyatlı Hasan bin Muhammed 143. Kolaklı Kıtto bin Osman 144. Diyarbakırlı İskender bin Muhammed 145. Siirdli Ali bin Abdullah 146. Silvanlı Feyo bin Abdullah⁹¹

Görüldüğü üzere sürgüne gönderilen kişiler sıradan insanlar olmayıp toplumun ileri gelenleri ve elitleridir. Bunların bir kısmı döneminin aşiret reisleri, beyi, ağası, muhtarı ve hatta yurtluk-ocaklık hanedanından olup idari ve askeri vasfa sahip paşa ve çavuş gibi kişiler olduğu görülmektedir. Tüccar, ve çiftçi gibi iktisadi sınıftan kişilerin yanında

83 Karakeçili ve Milli aşiretleri riyasetinin nefy edilme sebeplerine dair *Hapishane-i Umumi Müdürlüğü*'nün tuttuğu kayıta, iki aşiret halkının da reislerinin teşvikiyle vergi vermekten kaçındıkları belirtilmiş ve devam edegelen çatışmalarının müsebbibinin de bu reisler olduğu iddia edilmiştir. Bkz. BOA, Y. A. HUS. 167/25, v. 5/3, 14 C 1298/14.05.1881.

84 Dirê'e ya da Direhê, Abdurrahman adının mahaldeki ahali tarafından kısaltılmak suretiyle kullanılan biçimi olabilir. Bu yorumla ilgili olarak bkz. Şevket Beysanoğlu, *Antları ve Kitabeleri ile Diyarbakır Tarihi*, C.2., (Ankara: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sanat Yay., 2003), 768. Bununla birlikte Karakeçili Aşireti mensubu Enver Karakeçili, bu ismin kadimden *Direhê* biçiminde kullanılageldiğini ve aşiret yaşlıları arasında bu ismi taşıyanların bulunduğunu belirtti. (Enver Karakeçili, "Karakeçili Aşireti ile İlgili Meseleler", 20.05.2022).

85 Kefrczew günümüzde Gercüş. Kefr Süryanca köy, yerleşim yeri cevz de ceviz anlamındadır.

86 Hamza ve İsa Ağalar (79 ve 80 numaralı) kardeşirler ve iki kişi olmalarına rağmen orijinal vesikada aynı sırada "bu dahi" şeklinde bir kişi gibi sayılmıştır. *Hapishane-i Umumi Müdürlüğü*'nün kayıtlarındaki 128 sayısındaki tutarsızlıkların müsebbibinin biri de bu kayıttan kaynaklıdır. Dolayısıyla sayı 132 olmalıdır. Bkz. BOA, Y. A. HUS. 167/25, v. 5/3, 14 C 1298/14.05.1881.

87 Bir noktada katibin Arapça oğlu anlamında "bin" yazımını terk ettiği görülmektedir. Dolayısıyla m listedeki "oğlu" ibaresi katibe aittir.

88 *Millü ağası Yusuf Ağa* ile *Şeyh Musa oğlu Milli Aşireti Reisi Yusuf Ağa*'nın (sıra 120'de) benzer kimseler olma ihtimali mümkün olup bu şekilde mükerrer kayıt düşülmüş olabilir. Ayrıca Yusuf Ağa'nın, Millilerin Mardin şubesi olan *Milli-i Kebîr* aşiret ağası olmalıdır. Zira, , Urfâ, Karacadağ ve Viranşehir cenahlarındaki çöl ve kırsal *kesimdeki Milli Aşireti Reisi Timavîzade Milli İbrahim Ağa*'dır. Bkz. BOA, Y. A. HUS. 167/25, v. 5/4, 14 C 1298/14.05.1881.

89 101 ve 102. sıradaki (Gercüş) Kefrczewli Hasan Şemdin-zade Hasan ve Osman Ağalar da aynı satırda bir kişi olarak sayılmıştır. Bkz. BOA, Y. A. HUS. 167/25, v. 5/4; Kefr Süryanca'da köy ya da yerleşim yeri anlamına gelir. Cewz ise Kürdçe'deki "güz" kelimesinden alınmadır. Güz, ceviz demektir.

90 Midyat Kaza'lı Muhammed Bey ve Abdi Kahya (131 ve 132. sırada ayrı saydığımız) dahi tek sırada gösterilmişlerdir. Bu noktadan sonra bir çizgi çekilmiş ve 128 şahıs olduğu takip eden notla belirtilmiştir: "*Ekrad-ı merkumeden mevcut bulunan 47+81 na-mevcut olan= Yekûn 128.*" *Balada muharrer beylerin teba'ası olduğu Zabtiye'den gönderilen defterde esamisi muharrer bulunanlar*", kaydından sonra da beylerin hizmetkarı olduğu yazılan 14 kişinin ismi yazılmıştır. Sonra *cümle-i yekûn (toplam aded): 142* yazılarak yekunun 132+14=146 olması beklenirken belgenin aslında toplam 142 gösterilerek sehiv yapılmıştır. Bkz. BOA, Y. A. HUS. 167/25, v. 5/4.

91 BOA, Y. A. HUS. 167/25, varak 5/2, 3, 4, 14 C 1298/14.05.1881.

dini ve/ya yönetici vasfını haiz şeyh/meşayih gibi önderler de bulunmaktadır. Ayrıca dikkati çeken husus Şirvan⁹², Sason, Silvan, Mardin, Siird gibi kadimden hükümet ve yurtluk-ocaklık, Meşkin, Milli, Raman, Garzan, Reşkotan, Pencînar, Usturkan, Alikan gibi mîr-i aşiret türü idari statüye sahip mahal ve muntikalardan aşiretler de yer almıştır.

Kürdistan Serkomiseri Abidin Paşa'nın nefy ettiği bu kişilerin adları cezaevi idaresi tarafından *Esami Defteri*'ne kaydedilmiştir. Tüm Kürd beyleri ile ilgili kaydedilen belgeler, 1881 Mayıs'ının 14'ünde hala Bağdad müdde-i umumiliği/başsavcılık görevinde bulunan Seyyid Ahmed Efendi, Suriye eski müdde-i umumisi İsmet ve Hakkari eski müdde-i umumisi tarafından birebir tahkik edilmiştir. Buna göre, hiçbir tahkikatın ve sorgunun Ceza Muhakemat Usulü ile hukuk kurallarına uygun yürütülmediği sonucuna varılmıştır. Savcıların incelediği tüm evrak mütalaa edilmiş ve bu evrak içinde Abidin Paşa'nın birkaç satırlık raporu, Komiser Mustantıki/Sorgu Hakimi'nin rapor biçimindeki bir fezlekesi/karar özeti, Mardin İdare Meclisi'ne ait bir mazbata ile türlü iddia ve değerlendirmelerin bulunduğu yazışmalar olduğu görülmüştür. Buna göre, Suriye, Hakkari ve Bağdad savcıları fezleke maddelerine ve Mardin Meclis İdaresi'nin kaleme aldığı tutanak örneğinden hareketle Abidin Paşa'ya ve yetkililere arz etmek üzere özet çıkarmışlardır. Özetle yer alan tesbitlere göre, sürgün edilen beylerden bazılarının adlarının yer almadığı tesbit edilmiştir. Ayrıca Bab-ı Zabtiye'den alınan bilgilere ve bu kişilerin ifadelerine göre onlar Halep'te sorgulanmıştır. Evrakta belirtildiği üzere, bu beylerden 2 kişi suçsuzdur ve 14 kişi ise bazı beylerin hizmetkarlarıdır. İsimleri yazılı beylerle ilgili iddialar Hapishane Umum İdaresi tarafından gönderilen *Esami Defteri*'nde belirtilmiştir.⁹³

3. Sürgün'den Firar: Vatan-ı Aslî'ye Dönüş

Sürgünlere ilişkin mahallerinden gönderilen resmi belgeler, arzuhaller, raporlar, telgraflar ve yazıların tümü Şûra-yı Devlet Dahiliye Dairesi'nde toplanmıştır. Bunların içerisinde "Kürdistan serkomiseri Abidin Paşa'nın sürgün ettiği Rüesa-i Ekrad'dan ve saireden Çeto ve Muhammed'le yüz küsür ahabının sadrazam makamına, Dahiliye ve Harbiye nezaretlerine çektikleri telgraflar vardır. Ayrıca o havali ahali tarafından patrikanelere gelen şikayetnameler üzerine memleketlerine döndürülmemeleri için Rum, Ermeni, Süryani ve Yakûbî patrikleri tarafından verilen takrirler gönderildiğine dair Adliye ve Mezahib Nezareti'nin tezkireleri mevcuttur. Keza Sivas ve Haleb vilayetlerinden doğrudan cevabi yazışmalar, telgrafnameler, Kürdistan'a memur olarak gönderilen Mamuretü'l-aziz valisi sabık Aziz Paşa tarafından çekilen telgrafnameleri içermektedir. Değişik zamanlarda yollanmış bu vesikaların tamamı Şûra-yı Devlet'e havale ile Dahiliye dairesinde birleştirilerek okunmuştur.⁹⁴ Bu vesika grubu daha önce belirtildiği üzere Sivas ve Haleb'e gönderilen sürgün beylerle ilişkin evrakta oluşmaktadır. Dolayısıyla evrak içerisinde gerek Sivas gerekse Haleb sürgünlerine ayrı ayrı değinilmiştir.

Şûra-yı Devlet'e iletilen evraka göre, Sivas Vilayeti'nden gelen telgrafnamede, Sivas'ta sürgün bulunan beylerin 13 şahıstan ibaret olduğu bildirilmiştir. Ancak tek tek sayıldığında bu sayının 14 olduğu görülmektedir. Bunlar arasında ikisi Karakeçi, üçü Milli Aşireti, biri Pencînar, biri Reşkotan reisi bulunmaktadır. Bazılarının üzerine atılı suçlar belirtilmişse de diğer beyler hakkında bir suç tanımı dahi yapılamamıştır.⁹⁵ Bazı sürgün beyler için bir suç isnadı bile yapılamadığı hesaba katıldığında, meselenin Şeyh Ubeydullah hadisesiyle aynı döneme denk gelişle bu nefy/sürgün tecziyelerinin bölgenin teskinine yönelik bir tedbir olduğu düşüncesi güç kazanmaktadır. Sürgün meselesine dair bir layihada geçen Abidin Paşa ve ekibinin ahaliyi gizlice kışkırtarak ve suç icad ederek sürgünleri haklı göstermeye çalıştıkları şeklindeki suçlamalara bakıldığında da yapılan bu işle toplumun, kanaat önderlerinden soyutlanmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır. Sivas'tan gelen telgrafta 14 sürgün reislerle birlikte toplamda 90 kişinin olduğu ve bunlardan bazılarının üzerine atılı suçlar belirtilmiştir. Buna göre;

(1) "Eyub Beğzade Halil ve (2) kardeşi Dire'î beğlerle (3) Milli Aşireti reisi İbrahim ve (4) Kardeşi Muhammed ve (5) Amcaları Ali Ağalar birbirlerine karşı saldırı ve öldürme hadiselerine karışmakla ve halktan hayvan ve eşya gasb etmek fiilleriyle ithamlarının mahalli komisyonca zabıt altına alındığı" belirtilmiştir. "(6) Pencînar Aşireti reisi Çeto, öldürme, gasb ve yol kesme fiillerinden" suçlanmıştır. "(7) Reşkotan Aşireti reisi Misto Kutto rapor ve inceleme evrakına göre çokça cinayete karışmakla ve eşkıyalığa devam etmekle" itham edilmiştir. "(8) Midyat Kazası Meclis-i İdare üyesi Mehmed Bey, üzerine atılı suç olmayıp beraati için ikinci komiserlikten muameleli arzuhal yollanmıştır. (9) Abdi Kahya, hükümetçe çağrıldığı halde gelmemiştir. Bunun dışında incelemelere göre, edeb dışı bir davranışı ve

92 Salihê kurê Xan Budaq, *Dîroka Nijada Şêrwan*, (İstanbul: Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, 2004).

93 BOA, *Y. A. HUS. 167/25*, v. 5/4.

94 "Şûra-yı Devlet 889"dan bkz. BOA, *Y. PRK. ŞD., 1/13*, v. 2b, yeni no: 1.13.8, 16 M 1298/18.12.1880.

95 Belgede Sivas'ta tutuklu bulunan beylerin adedinin 13 olduğu yazılıdır. Ancak bu sayı gerçekte 14'tür. Belgenin aslında isimler sayı olarak belirtilmemiştir. Rakamlandırma ve toplam tarafımızca yapılmıştır. Bir kişi bey olmadığı ve belki de hizmetli olduğu için sayılmamış olabilir. Ancak bu durum belirtilmediği için net olarak anlaşılamamıştır. Okurların sahalardaki akraba oldukları kişileri sözlü tarih yöntemiyle tesbit etmeleri mümkün olabilir. bkz. BOA, *Y. PRK. ŞD., 1/13*, v. 2b, yeni no: 1.13.8, 16 M 1298/18.12.1880.

hakkında şikayetçi de yoktur. (10) Viranşehir Kazası'ndan Hüseyin Kanco, belgesi yoktur ve hangi fiil ile suçlandığı da bilinmemektedir. (11) İsmail ve (12) pederi ve (13) Şa'bo ve (14) 'Anter isimli kişilerin Diyarbekir'den gönderilen telgrafa göre, eşkıyalık erbabından ve zararlı şahıslar oldukları halde firar ettikleri" bildirilmiştir.⁹⁶

Buraya kadarki isimlerin arasından "Mıstoyê Kutto, İsmail ve pederi ve Şa'bo ve 'Anter Zabtiye Nezareti altında iken kaçmışlardır. Ayrıca Eyub Beyzade Halil ve Dire'î ve Milli Aşireti reisi İbrahim⁹⁷ ve Muhammed ve Ali zaptiye görevlileri ile beraber hamama giderler iken kaçmışlardır. Takip edildikleri halde yakalanamamışlar ve onları korumakla vazifeli olanlar soruşturularak tutuklanmışlardır. Kaçaklarla Sivas'ta mevcut kişilerin başka vilayet halkından olmaları sebebiyle bunların yargılanmalarının Nizamiye Mahkemelerinde görülmesi için bu makama havale edilmesi ve eldeki soruşturma belgelerinin de mahallerine gönderilmesi" kararlaştırılmıştır. "Halep'ten gelen yazılardan anlaşıldığına göre bunların 90 kişiden oluştuğu ve bir o kadar da hizmetkarlarının bulunduğu" bildirilmiştir.⁹⁸ Buradan doksan kişinin yanında doksan kişi de hizmetkar var ise bunların asli sayıya dahil edilmediği anlaşılmaktadır.

Şûra-yı Devlet'ten gönderilen soruşturma raporlarında sürgünlerin içerisinde bey, aşiret reisi, bunların oğulları, kardeşleri ve aşiret erbabından olup ancak bunların reis ve beylerin hizmetlileri olup olmadığı anlaşılamayan kişiler de mevcut görünmektedir. Vesikada "Kürdistan" adıyla belirtilen coğrafyanın hemen hemen her mıntikasından, mahallinden ve farklı farklı aşiret reislerinin sürgün potasına dahil edilmesi dikkat çekicidir. Bir kısım ileri gelenin de masum olduğu halde suç isnadıyla sürgün potasına dahil edildiği anlaşılmaktadır. Bazıları da sürgün mahallini firar ile terk etmişlerdir.

Sivas sürgün mahallinin yanında Halep Kumandanlığı, Halep'teki sürgünlerin adedinin fazlalığından ve tümünün zapt edilmesinin güçlüğünden ve sürgünlere giydirilen kıyafetlerin askerlerinkiyle aynı olmasından şikayet etmiştir. Tüm bunlarla birlikte Kumandanlık, asker sayısının yetersizliğinin de firar olaylarını kolaylaştırdığını vurgulamış ve artık ne yapılacaksa bir an önce yapılmasını isteyerek aciziyetini ve çaresiz kaldığını itiraf etmiştir. Buna mukabil Harbiye Nazırlığı mevcut yetersizliklere rağmen kışla mahallinin cezaevi biçimine çevrilmesini hoş karşılamayarak bunun düzeltilmesini istemiştir⁹⁹. Halep Kumandanlığı'nın ani bir kararla, anılan bu sayıdaki bir tevkifata hazır olmadığı anlaşılmaktadır. Belirtilen hususlar cezaevinden kaçışları kolaylaştırmıştır. İhmallerin yanısıra üretilen bahanelerin yetersizliklerle açıklanması, bu sayıdaki bir tevkifata ne Harbiye Nezareti'nin ne de Halep ve Sivas derdest mahallerinin hazır olduğunu ortaya koymaktadır. Zira asker sayısının sürgünlerden az oluşu, aynı elbiseleri giymeleri ayrıca tutuklu mekanının bir tevkifhane/cezaevi değil de kışla oluşu Halep Kumandanlığı'nın çaresizliğini yeterince göstermektedir. Buna göre, merkezin tasarısı ile mahallin bölgedeki eylem çözüm yaklaşımlarının ortak bir akıl ve projenin ürünü olmadığı, koordinasyonsuz ve emrivaki hareket edildiği sonucuna varılabilir. Bu da beklentilerin sadadaki gerçeklerle uyuşmadığını kanıtlamaktadır.

Nitekim Halep Vilayeti, tevkif edilen beylerin kışladan uygun mahallere nakledilememesi nedeniyle bazılarının kaçtığını, kaçanlardan bazılarının ise yakalandığını Dahiliye Nezareti'ne bildirmiştir.¹⁰⁰ Beylerden 16 kişi, kaçış hadiselerinin yaşandığı dönemde Halep'te uzayıp giden sürgün hallerinden darlandıklarını ve tahliye taleplerini direkt olarak 2. Abdülhamid namına Yıldız Sarayı'na telgrafla iletmışlerdir.¹⁰¹ İki ayı müteakib bu defa Sadaret'ten Diyarbekir'e yazılan telgrafa göre, Halep'te tevkif edilmiş olan bey ve reislerin hepsi kaçmıştır. Birçoğunun Diyarbekir'e döndüğüne dair bilgilerin ulaştığı ve buna göre vakanın gerçekte ne durumda olduğu bilgisinin beklendiği ifade edilmiştir.¹⁰²

Abidin Paşa üzerinden ortaya konulan sürgün politikası her ne kadar hükümet tarafından ilk başlarda doğrudan reddedilmese de bilahare bundan vaz geçilmek durumunda kalınmıştır. Zira Kürd riyasetinden mahrum bırakılma politikası sonucu saha, Ermeni menfaatlerine açık ve savunmasız hale gelmiştir. Bu durum özellikle Mamuretü'l-Aziz Valisi Aziz Paşa tarafından eleştirilmiştir. Nitekim bu durum bilahare bölgede 2. Abdülhamid'in aşiret taraftarı politikasına doğru yön değiştirmiş ve sürgün gibi tecziyelerden peyderpey vazgeçilmiştir.

96 Vesikada "()" içindeki aded bilgisi bulunmamakta olup şahıslar tarafımızca numaralandırılmıştır. Metin günümüz Türkçesine çevrilerek verilmiştir. "Şûra-yı Devlet Dahiliye Dairesi Aded 889" dan bkz. BOA, Y. PRK. ŞD., 1/13, v. 2b, yeni no: 1.13.8

97 Milli İbrahim Bey'in firarı ve sonrasındaki faaliyetleri için bkz. Mark Sykes, *The Chalip's Last Heritage*, (London: A Short History of the Turkish Empire, Macmillan and Co., Ltd., 1915), 323; BOA, Dahiliye Nezareti Mektubü Kalemi (DH. MKT.), 1574/37, 9 R 1306/13.12.1888; BOA, A. MKT. MHM., 499/57-1, 28 L 1306/27.06.1889; BOA, A. MKT. MHM., 499/57-2, 2 Za 1306/30.06.1889.

98 "Şûra-yı Devlet Dahiliye Dairesi Aded 889" dan bkz. BOA, Y. PRK. ŞD., 1/13, v. 2b, yeni no: 1.13.8.

99 Şûra-yı Devlet Dahiliye Dairesi Aded 889'dan, Nusha-i Saniye, BOA, Y. PRK. ŞD., 1/13, v. 2b, yeni no: 1.13.8.

100 "Halep Vilayeti Vekaleti'nden Gelen Şifreli Telgrafname'nin Halli" için bkz. BOA, Y. PRK. ŞD., 1/13, 28 Ş 1297/05.08.1880.

101 "Mabeyn-i Hümayun Serkitabeti Vasıtasıyla Daire-i Hazret-i Şahane'ye", BOA, Y. PRK. ŞD., 1/13, 27 Temmuz 1296/08.08.1880.

102 "27 Eylül 1296 tarihinde Diyarbekir Vilayeti'ne Yazılan Telgrafname-i Sami Sureti" Bab-ı Ali Daire-i Sadaret-i Uzma Telgraf Odası' BOA, Y. PRK. ŞD., 1/13, 27 Eylül 1296/09.10.1880.

Ayrıca mıntıkadaki bey ve reisler muhalif konumda bulunan halkın bu reislerin mahallerine dönmelerine müsaade edilmemesi noktasındaki taleplerini ve şikayetlerini Yakubi, Rum, Süryan ve Ermeni patriklerine iletmeleri, onların da yetkililere ve yurtdışı misyon görevlilerine belirterek bir taraf olarak belirmeleri bölgedeki dengelerin aldığı durumun boyutunu ortaya koymaktadır.¹⁰³ Abidin Paşa'nın zayıf mahalli unsurları öne çıkararak onlara verdiği rolle etkili bir politika yürütmeye gayret ettiği anlaşılmaktadır. Böylece ahaliye yüklediği bu misyonla sürgün politikasının meşruiyetini sağlamaya çalışmıştır.

1880 yılında "Kürdistan Serkomiseri Abidin Paşa"nın Kürdistan'daki 132 elitin Halep ve Sivas'a sürgün edilmesi biçiminde aldığı tedbirler, batılı devletlerin azınlık haklarına yönelik taleplerini içeren 1878'de Berlin Antlaşması'yla başlayarak 1896 ve 97 yıllarına kadar Anadolu İslahatı¹⁰⁴ kapsamında süren aşamanın bir ayağı ve ilk halkalarındandır. Gerek Berlin Antlaşması'nda azınlıkların Kürdlere karşı korunması taahhüdü gerekse 1880 yılında cereyan eden Şeyh Ubeydullah kıyamının mıntıkadaki ulusalcı talepler doğrultusunda hareketlenmelere yol açtığı göz önüne alındığında kıyamın ardından mıntıkada yapılan nefy politikasının gerçek amacının Ermeni ulusalcılığına karşı veya onunla birlikte alevlenen Kürd siyasi emellerinin yatıştırılması olduğu anlaşılmaktadır. Sürgünler yoluyla Abidin Paşa, Anadolu'da yapılacak ıslahatlar için münasib bir atmosferin tesisini amaçlamıştır.

1880 Şeyh Ubeydullah İsyanı, Osmanlı Devleti'nde bölge ve aşiretler nezdinde izlenen siyasetin revize edilmesi gerektiği kanaatini oluşturdu. Yeni dönem, hem dış tehditlere hem de bölge içinde oluşabilecek muhalefete karşı Kürdlerin devlete ısındırılması sürecini başlattı. Nitekim aşiretler, hem dışardaki Rus hem de içerdeki Ermeni tehdidine karşı *Hamidiye Alayları* projesiyle silahlandırılmış oldu.¹⁰⁵ Böylece 2. Abdülhamid, bölgedeki Kürd aşiretlerini Osmanlı Devleti'ne ısındırmaya ve devletle bağlarını sıkılaştırmaya yönelik bir siyaset izlemeye başladı. İslamcılık politikası doğrultusunda izlenen bu siyasette Kürdlerin halifeye bağlılığı ve devlete ısındırılması konusunda 2. Abdülhamid başarılı sonuçlar elde etmiştir.

Sonuç

Şeyh Ubeydullah Hadisesi'nin Osmanlı cenahındaki cereyanı ile Kürd aşiretleri üzerindeki tesiri bölgedeki hassas dengeyi sarsıcı mahiyettedir. Zira aynı bölgede yaşayan ve Berlin Antlaşması'yla Kürd ve Çerkeslere karşı koruncakları taahhüd edilen Ermenilerin de milliyetçi karakterle donandığı siyasi atmosfer oldukça tehlikeli bir zemine evrildi. Zira Rus yayılcılığı ile İngiliz tahrikine dayalı Ermeni Devleti projesi için başlayan politik hareketlilik Kürdlerin milli reflekslerini de alevlendiren bir rekabeti doğurdu. Özellikle İngiliz menşeli yabancı misyonlar, mevcut yapının Kürdleri de kapsar mahiyette bir değişikliğe uğramasına karşı Bab-ı Ali'yi ciddi biçimde ikaz ettiler. İngilizler, Berlin Antlaşması'nın Gayrimüslimler ve Ermeni haklarına yönelik reformların garantörü olarak bölge politikasına müdahildi.

Şeyh Ubeydullah İsyanı'na yabancı misyonların *Kürd Ligi/İttihadı* olarak adlandırdıkları toplantısına 220 Kürd eliti katılmıştı. Bunların bir kısmının bu kalkışmanın tesiriyle milli reflekslerle hareket ettikleri bilinmektedir. Bölgede yapılması düşünülen ıslahatlar kapsamında "*Kürdistan Serkomiserliği*"ne tayin edilen *Abidin Paşa*, tedbir olarak bir anlamda sahada engel oluşturacağı düşünülen bu ileri gelenler için sürgün siyasetini uygulamaya koydu. Hatta bazılarını üç saat içinde aileleriyle birlikte Arnavutluk'a sürgün yoluna çıkardı. Bunların bir kısmı peyderpey tasfiye edilen kadimden yurtluk-ocaklık idari mahallerindendi. Vesikada belirtildiği üzere bunlardan bazıları "âmâl-ı siyasi" tesiriyle listeye dahil edilmişlerdi. Bu çerçevede hem dini hem de kabile reisi olarak şeyh, paşa, bey, ağa, aşiret rüesası, çavuş, tüccar, kasap, çiftçi gibi toplumun ileri gelenlerinden oluşan 132 Kürd eliti tedbir olarak hızlı bir biçimde Sivas'a ve Halep'e sürgüne gönderildiler.

Ancak Mamuretü'l-Aziz'de valilik vazifesini yürüten Aziz Paşa bu siyaseti bölge kültürüne uygun görmeyerek ciddi bir biçimde eleştirmiştir. Zira bölgeyi tümüyle Kürd riyasetinden mahrum ve boş bırakmak Ermeni lehine bir süreci doğuracağı endişesini beslemekteydi. Ermeni meselesinin yanında Rus yayılcılığı tehdidinin varlığı, sürgünleri eleştiren bürokratların değerlendirmelerini makul kılmıştır. Ayrıca mıntıkada bey ve reisler muhalif bulunan halkın sürgündeki beylerin mahallerine dönmelerine mani olunması gibi talep ve şikayetlerini Süryani, Ermeni ve

103 BOA, Şura-yı Devlet Dahiliye Dairesi no. 889, Nüsha-i Saniye, Y. PRK. ŞD., 1/13.3, 16 M 1298/19.12.1880.

104 Karaca, *Anadolu İslahatı ve Ahmet Şakir Paşa*, 37-39, 162-163; karşılaştırmız. "Vaktiyle Rumeli'de önem verilen politikaya nazaran, hamdolsun İslam unsurlarının Ermenilere göre 7-8 kat fazla olması bu önem derecesini ve tehlikeyi yavaş yavaş ortadan kaldıracaktır" şeklindeki açıklamayı, BOA, Y. PRK. ŞD., 1/13, 3 B 1297/11.06.1880; "bu mıntıkada gerekli ıslahatla ilgili alınacak gerçek tedbirler ahalinin karakterine ne kadar münasib olursa o kadar tesir edecektir" şeklindeki görüşlerle karşılaştırmız. Ma'muretü'l-Aziz Valisi Ahmed Aziz Paşa'nın gönderdiği şifreli telgrafın çözümü için bkz. BOA, Y. PRK. ŞD., 1/13, 22 Ağustos 1296/14 Ağustos 1880.

105 Abdulla, *İmparatorluk, Sınır ve Aşiret*, 269.

Rum patriklerine ilettikleri görülmüştür. Hristiyan temsilcileri de bu şikayetleri ilgili makamlara ve yabancı misyonlara ileterek bir şekilde duruma taraf olmuşlardır. Bu sebepler ve gelişmeler, Bab-ı Ali'nin tasarladığı politikanın uygulamada bölgedeki dengeleri istemeden de olsa daha olumsuz bir hale getirdiğinin yine kendileri tarafından görülmesini sağlamıştır. Böylece bir müddet sonra sürgün tedbirini ve tecziyesini sert bulan hükümet, Abidin Paşa'yı görevden el çektirip Sivas valiliğine tayin ile meseleden uzaklaştırmıştır.

Şeyh Ubeydullah isyanının bölgedeki ulusalcı taleplere muzahir hareketlenmelere sebep olduğu göz önünde bulundurulduğunda isyanın ardından mıntıkada yapılan sürgün siyasetinin hedefinin en azından bir kısmı için Kürd milli mefkuresinin teskin edilmesi olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Anadolu'da yapılacak ıslahatlar için uygun bir zeminin meydana getirilmesi de amaçlanmıştır. Ancak bu tedbiri hükümet ilk başlarda benimsediyse de sonradan bu politikanın faydadan ziyade zarar getireceğini öngörerek etkili ve sert buldu ve mezkur uygulamadan zımnen de olsa vazgeçti. Zira başlangıçta sürgünlerle boşalan meydanın Rus ve İngiliz sömürgeciliğinin ve bunlara muzahir Ermeni Devleti tasavvurunun tesisine yönelik tehditlerin belirmesi hesaba katılmamıştır.

Nihayetinde bu ileri gelenler, peyderpey Halep ve Sivas'taki sürgün mahallerinden kaçarak vatan-ı aslilerine geri döndüler. Hükümet bu dönüşlere belirtilen gerekçelerle göz yumdu ya da sessiz kaldı ve böylece bir nebze de olsa sürgün projesinden döndü. Ayrıca belirtilen tehditler sebebiyle de 2. Abdülhamid bölgede eskinin zıddına daha büyük çıkarlar için aşiret yanlısı bir siyaset izlemeye başladı.

Kaynakça

BOA. (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi)

BOA, Sadaret Mektubî Kalemi Mühimme Evrakı,

A.MKT.MHM., 499/57-1

A.MKT.MHM., 499/57-2

BOA, Dahiliye Nezareti Mektubî Kalemi,

DH.MKT., 1574/37

BOA, Yıldız Sadaret Hususi Evrakı,

Y.A.HUS., 167/25

Y.HUS. 167/25, varak 2/1

Y.A.HUS., 167/25, varak 5/2

Y.A.HUS. 167/25, varak 5/3

Y.A.HUS. 167/25, varak 5/4

Y.A.HUS. 160/111-2

Y.A.HUS. 164/119

BOA., Yıldız Perakende Evrakı Yaveran ve Maiyyet-i Seniyye Erkan-ı Harbiye Dairesi,

Y.PRK.MYD. 1/85-1

Y.PRK.MYD. 1/85-2

Y.PRK.AZJ, 4/12-1

Y.PRK.AZJ., 22/21

BOA. Yıldız Perakende Evrakı Elçilik, Şehbenderlik ve Ataşemiliterlik,

Y.PRK. EŞA. 2/73

BOA, Yıldız Perakende Şûra-yı Devlet Evrakı,

Y.PRK.ŞD., 1/13

Y.PRK.ŞD., 1/13.3

Y.PRK.ŞD., 1/13, varak 2b, yeni no: 1.13.8

Y.PRK.ŞD., 1/13, varak 3

BOA, Yıldız Sadaret Resmi Maruzat Evrakı,

Y.A.RES., 8/23

BOA, Yıldız Perakende Evrakı Arzuhal Jurnal,

BOA, Yıldız Perakende Evrakı Tahrirat-ı Ecnebiye ve Mabeyn Mütercimliği,

Y.PRK.TKM, 4/10-1

Berlin Kongresi, Matbaa-yı Amire, H. 1298.

TNA: The National Archives-İngiliz Ulusal Arşivi

Turkey No. 5, Correspondence Respecting The Kurdish Invasion of Persia, London: Printed by Harrison and Sons, 1881.

Turkey No. 5, Clayton to Trotter, Bashkala, (11 September 1880), 1881.

Araştırma Eserler

Aştıyanî, Abbas İkbâl-Nevâî, Abdülhüseyn, *Şerh-i Hali Abbas Mirza Mülkâra*, Tahran: Babek, 1361.

Abdulla, Nejat, İmparatorluk, *Sınır ve Aşiret*, İstanbul: Avesta Yay. 2009.

Akpınar, Alişan vd., “Şeyh Ubeydullah İsyanı Üzerine Yeni Belgeler”, *Vesta Dergisi*, Sayı 6, (2006), <https://www.art-izan.org/artizan-arsivi/seyh-ubeydullah-isyani-uzerine-yeni-belgeler/>, Erişim Tarihi: 05.10.2024.

Ateş, Sabri, “In the Name of the Caliph and the Nation: The Sheikh Ubeidullah Rebellion of 1880-81”, *Iranian Studies* (September 2014), Vol. 47, No. 5, Special Issue: The Kurds and their History: New Perspectives, pp. 735-798.

Avyarov, *Osmanlı-Rus ve İran Savaşları'nda Kürdler 1801-1900*, çev. Muhammed Varlı (Hoko Xani), Ankara: Sipan Yay. 1995.

- Aytemur, Hüseyin Siyabend, *Osmanlı Arşiv Belgeleriyle Şeyh Ubeydullah, Sınır Savaşları ve Antlaşmaları*, İstanbul: Hivda, 2020.
- Başçı, Veysel, *Şeyh Ubeydullah Nehri ve Tuhfetü'l-Ahbâb Mesnevisi*, İstanbul: Avesta yay. 2022.
- Baqî, Mihemed Heme, *Şêx Ubeydullahê Nehri 1880 Di Belgeyên Qacarî de*, Ji Soranî: Ziya Avcî, İstanbul: Nûbihar, 2016.
- Bayraq, Ali Sadiq, *The Revolt of Sheikh Ubeydullah (1880-1881): An Instrumentalist Study of a Nationalist Movement*, İstanbul: Yeditepe University Graduate School of Social Sciences, Master Thesis, 2024.
- Beysanoğlu, Şevket, *Anıtları ve Kitabeleri ile Diyarbakır Tarihi*, C.2. Ankara: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sanat Yay. 2003.
- Oktay Bozan, "Osmanlı Rus Savaşı'nın Diyarbakır Vilayeti'ne Etkileri ve İslahat Komisyonun Faaliyetleri", *Turkish Studies*, Sayı: 10/13 Sonbahar 2015, 263-288.
- Bozarslan, Hamit, *La Question Kurde Etats et Minorités au Moyen-Orient*, Paris: Presses de Sciences Po. 1997.
- Bruinessen, Martin van, *Kürdistan Üzerine Yazılar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Baskı, 1995.
- Bruinessen, Martin van, *Ağa, Şeyh, Devlet*, çev. Banu Yalkut, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- Celil, Celile, *1880 Kürd Ayaklanması Şeyh Ubeydullah Nehri*, İstanbul: Avesta Yay., 2014.
- Celil, Celile vd., *Yeni ve Yakınçağda Kürd Siyaset Tarihi*, İstanbul: Peri Yay., 1998.
- Deniz, Ahmet, *Şeyh Ubeydullah Nehri'nin Siyasi Faaliyetleri*, Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Diñç, Fasih, "Osmanlı-İran Sınır Boyunda Sadakat Sağlama Biçimi Olarak Rehine Siyaseti", İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017, 97-134.
- Diñç, Fasih, *Osmanlı-İran Sınırında Devlet ve Toplum: Caf Aşireti ve Nasturi Cemaati 1839-1914*, İstanbul: İletişim, 2024.
- Ekinci, Mehmet Rezan, *Osmanlı Devleti Döneminde Milli Aşireti XVIII.-XIX. YY.*, Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2017.
- Ekinci, Mehmet Rezan, "1897 Tarihli Hamidiye Hafif Süvari Alayları Taksimatı". *Şarkiyat* 9/2, Kasım 2017, 703-724. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.339530>.
- Ekinci, Mehmet Rezan, "Beylikten Sancağa Osmanlı İdari Teşkilatında Atak (16.-19. yy, *Osmanlı Devleti'nde Yönetim Pratikleri, Yurtluk-Ocaklık ve Hükümet Sancaklar*, ed. Erdal Çiftçi, Veysel Gürhan, Mehmet Rezan Ekinci, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay. 2022, 143-186.
- Ekinci, Mehmet Rezan, "Hudud-ı Serhadde Hamidiye Alaylarındaki İlk Aşiretler: Spikan-Zilan", *Eskiçağ'dan Günümüze Tutak ve Hamur (Şelve)*, Hazırlayanlar: Hakan Kaya-Erdal Çiftçi, İstanbul: Libra Kitapçılık ve Yay. 2002, 227-277.
- Ekinci, Mehmet Rezan, "İngiltere'nin Şark Siyaseti ve Osmanlı Vilayat-ı Şarkiyesi'ne Etkileri". *Şarkiyat* 15/1, Temmuz 2023, 392-415. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1276500>.
- Ertem, Özge, "Önce Ekmekler Bozuldu: 1880 Diyarbakır Ekmek İsyanı," *Toplumsal Tarih* 194, (Şubat 2010), 74-79.
- Görür, Emel Demir, *Vilâyât-ı Sitte İslahatı 1878-1899*, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Gümüş, Ercan, "Vilayat-ı Şarkiyeye'nin Osmanlı Devleti'ne Bağlanması ve Amid Kalesi Direnişi", *Diyarbakır'ın Gelecek Tasavvuru, Şehir ve Tarih: Maziden Atıye Diyarbakır*, ed. A. Karakaş-A. Ertekin- S. Aslan, İstanbul: Ensar Yayınları. 2024, 225-264.
- Gümüş, Ercan, "Mihrani Ekrad Sancağı: Kadim Bir Aşiret Yurtluk Ocaklığı", *Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi*, 6/1, (2021), 1-27, <https://doi.org/10.46628/itbhsj.853741>
- Halfin, *19. Yüzyılda Kürdistan Üzerinde Mücadeler*, İstanbul: Komal Basım Yayın, 2008.
- Hassanpour, Amir, "Kürt Kimliğinin İnşası: Yirminci Yüzyıl Öncesi Tarihsel ve Edebi Kaynaklar", Abbas Vali (ed.), *Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri*, İstanbul: Avesta Yayınları, 2005, 135-198.
- Jwaideh, Wadie, *Şoreşê Şêx Ubeydullayê Nehri li Belgenameyê İngilîzî û Emrikî da Wergêr bo Soranî*: Mihemed Hemê Baqî, Hewlêr: Çapxane ya Dezge ya Aras, 2007.
- Jwaideh, Wadie, *Kürd Milliyetçiliğinin Tarihi*, İstanbul: İletişim Yay., 2009.
- Kamsarakan, K. P, "Şeyh Ubeydullah'ın 1880 Yılında Acemistan Saldırısı" *Asya Üstüne Coğrafi, Topografik ve İstatistik Yazılar Derlemesi*, XI. Baskı, 1884.
- Karaca, Ali, *Anadolu İslahâtı ve Ahmet Şakir Paşa (1838-1899)*, İstanbul: Eren Yay., 1993.
- Kerece, Fahri, *Di Çarçoveya Têgiha Netweperweriyê da Nirxandinek li ser Şêx Ubeydullahê Nehri*, Mêrdîn: Zanîngeha Mardîn Artukluyê, Teza Lisansa Bilind, 2018.
- Kılıç, Avni, *Şeyh Ubeydullah İsyanı*, Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Kırmızı, Abdülhamit, "1880'de Diyarbekir Vilayetine Gelen İlk Adliye Müfettişinin Sergüzeşti", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, Sayı: VII, (Nisan 2012), 73-90.
- Kodaman, Bayram, "Hamidiye Hafif Süvari Alayları, 2. Abdülhamid ve Doğu Anadolu Aşiretleri", *Devr-i Hamid Sultan*, C. I, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediye Kültür A.Ş. Yayınları, 2011, 341-379.
- Kodaman, Bayram, *Sultan II. Abdulhamid Devri Doğu Anadolu Politikası*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., 1987.

- Qasımlo, Abdurrahman, *Kürtler ve Kürdistan*, İstanbul: Avesta Yayınları, 2009.
- Lazarev, M. S., Mihoyan Ş. X. (ed.), *Kürdistan Tarihi*, İstanbul: Avesta, Birinci Baskı, 2001.
- Mardukh, Abdullah, *Qiyam-e Sheikh Ubeidullah dar Ahd-e Shah Naser al-Din, Tehran: 1356*.
- Mehmed Hurşid Paşa, *Seyâhatnâme-i Hudûd*, (çevirimi yazı): Alâattin Eser, İstanbul: Simurg Yayınları, 1997.
- Mirza Abdürrahim Vefayî-i Savucbulağî, *Tuhfetü'l-Muridîn*, yazma nüsha, trhsz. (Veysel Başçı özel arşivi).
- Mirza Cafer Han-ı Müşiriddevle, *Risale-i Tahkikat-ı Serhadiye*, (thk.) Muhammed Muşiri, Tahran: İntişarat-ı Bunyad-ı Ferheng-i İran, 1348.
- Olson, Robert, *Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyânı 1880-1925*, Ankara: Özge Yayınları, 1992.
- Örs, Orhan, *Aşiretçilik, Milliyetçilik ve İslamcılık Kavşağında Osmanlı'nın Kürt Siyaseti (1876-1909)*, İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2019.
- Örs, Orhan, "İslamcılık/Panislamizm Penceresinden Osmanlı Devleti'nin Kürt Şeyhleriyle İlişkisi" *Kürt Araştırmaları Dergisi*, Sayı:3, 2020, 156-183.
- Örs, Orhan, "Milliyetçiliğin Osmanlı'daki Tezahürleri: Hristiyan Halkların Milliyetçiliği ile Müslüman Halkların Milliyetçiliği", *Nûbihar Akademi*, 2021, no. 15, 67-108.
- Örs, Orhan, "Reşkotan Aşireti Reisi Misto Quto: Bir Halk Kahramanı mı? Yoksa Eşkıya mı?", Şekavet, Hıyanet, İsyân Genç Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Eşkıyalık, (ed. Yalçın Çakmak-Ahmet Özcan), İstanbul: İletişim Yayınları, 2023, 265-284.
- Peşeng, Remzi, *Dördüncü Bakış*, İstanbul: Hivda Yayınevi, 2011.
- Salihê kurê Xan Budaq, *Dîroka Nijada Şêrwan*, İstanbul: Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, 2004.
- Safrastian, Arshak, *Kurd û Kurdistan, Wergêr: Ergîn Opengîn*, İstanbul: Weşanên Avesta, 2007.
- Sasuni, Garo, *Kürt Ulusal Hareketleri ve 15. Yıdan Günümüze Ermeni Kürt İlişkileri*, İstanbul: Med Yayınları, 1992, 172-175.
- Soleimani, Kamal, "Islamic revivalism and Kurdish nationalism in Sheikh Ubeydullah's poetic oeuvre", *Kurdish Studies*, Volume: 4, No: 1, May 2016, pp. 5-24.
- Sykes, Mark, *The Chalip's Last Heritage, A Short History of the Turkish Empire*, London: Macmillan and Co., Ltd., 1915.
- Tuna, Serhat Aras, *Tanzimat Döneminde Van*, Ankara: Sonçağ Akademi. 2022.
- Zeydanhoğlu, Baran, "Yabancıların Gözüyle Şeyh Ubeydullahê Nehrî, *Kürt Tarihi* Sayı. 49, 2022.

Gazete

Vakit Gazetesi, 29 Teşrin-i Evvel 1880, Tarihli Sayı No: 1807/s. 2, P. 2-3.

Wermlands Allehanda, 02.12.1880.

Sözlü Kaynak

Karakeçili, Enver. "Karakeçili Aşireti ile İlgili Meseleler", (Görüşmeci: Mehmet Rezan Ekinci, Telefon Görüşmesi). 20.05.2022.

Ek: Şeyh Ubeydullah'ın İngiliz Diplomatlarına Vermesi için Dr. Cochran'la Gönderdiği Mektup, Turkey No. 5, Correspondence Respecting The Kurdish Invasion of Persia, London: Printed by Harrison and Sons, 1881.

Inclosure 3 in No. 61.

Sheikh Ubeydullah to Dr. Cochran.

(Translation.)

October 5, 1880.

I SEND Mollah İsmail to explain, confidentially, as I have verbally explained to him the state of affairs here, and I specially request that you will inform the English Government of the facts of the case in Kurdistan, and respecting the going of my son to Souj Boulak.

The Kurdish nation, consisting of more than 500,000 families, is a people apart. Their religion is different (to that of others), and their laws and customs are distinct. It is known among all nations as mischievous and corrupt. This is how Kurdistan

has been depicted. If one person (from among them) does an evil deed, a thousand peaceable and orderly persons gain an ill repute. Be it known to you for certain that this has all been caused by the laches of the Turkish and Persian authorities, for Kurdistan is in the midst between these two countries, and both Governments, for their own reasons, do not distinguish between good and evil characters. It is thus that bad characters remain unreformed, and respectable people get an ill repute, and become ruined. Among other evil things, you have probably heard of the tribe of Ali Agha Shekak, who are famous for their evil and ruin-causing deeds—ruinous alike to native and foreign sects, Mahomedans and others. Every Government has heard of their wicked doings. Owing to neglect or want of power on the part of Persia, these people will never be civilized, and will remain in their savage state. The evil deeds of the Harkee tribe, who are Turkish subjects, are also apparent. The Ottoman Government also, like the Persian, either has not the means of civilizing these people or else neglects them. Kurdistan has got a bad reputation, and has been disgraced. Distinction is not made between peaceable and evil-disposed persons. The Chiefs and Rulers of Kurdistan, whether Turkish or Persian subjects, and the inhabitants of Kurdistan, one and all are united and agreed that matters cannot be carried on in this way with the two Governments, and that necessarily something must be done, so that European Governments having understood the matter, shall inquire into our state. We also are a nation apart. We want our affairs to be in our own hands, so that in the punishment of our own offenders we may be strong and independent, and have privileges like other nations; and respecting our offenders, we are ready to take upon ourselves that no harm or damage shall accrue to any nation. This is our object, and the reasons of my son's going to Souj Boulak, so as to obtain inquiry into the state of Kurdistan, and no mischief occur, otherwise the whole of Kurdistan will take the matter into their own hands, as they are unable to put up with these continual evil deeds, and the oppression which they suffer at the hands of the two Governments.

Extended Abstract

The course of the Sheikh Ubeydullah Incident on the Ottoman side and its impact on the Kurdish tribes had the potential to shake the delicate balance in the region. In a region inhabited by tribes with nationalist character, the atmosphere in the region, which was already characterized by Russian expansionism and the movement for an Armenian state project, evolved into a very dangerous ground. Foreign missions, especially those of British origin, seriously warned Bab-ı Ali against a change in the existing structure to include Kurds. In response, the Ottoman government addressed the issue and first exiled Sheikh Ubeydullah from the region. Immediately afterwards, reform initiatives were undertaken as promised in the Berlin Treaty. Abidin Pasha, who was appointed as the Chief Commissioner of Kurdistan within the scope of the reforms to be made in the region, implemented the policy of exile as a precautionary measure after the Sheikh Ubeydullah Rebellion of 1881. 132 Kurdish Beys, Tribal Chiefs and Aghas who were thought to have participated in the Sheikh Ubeydullah Rebellion in the form of the Kurdish League/Unity were quickly exiled to Sivas and Aleppo as a precaution.

However, Aziz Pasha, who served as the governor of Mamuretü'l-Aziz, criticized this policy severely, deeming it inappropriate for the culture of the region. Because leaving the region completely devoid of Kurdish leadership and empty fed the concern that it would lead to a process in favor of the Armenians. The existence of the threat of Russian expansionism alongside the Armenian issue made the assessments of the bureaucrats who criticized the exiles reasonable. It was also observed that the people who opposed the beys and chieftains in the region conveyed their demands and complaints to the Assyrian, Jacobite, Armenian and Greek patriarchs, such as preventing the exiled beys from returning to their neighborhoods. Christian representatives also became a party to the situation in some way by forwarding these complaints to the relevant authorities and foreign missions. These reasons and developments led them to see that the policy implemented by the Sublime Porte was unintentionally making the balances in the region more negative. Considering the fact that Sheikh Ubeydullah's rebellion caused movements open to nationalist demands in the region, it is understood that the aim of the exile policy in the region after the rebellion was to appease Kurdishness. Abidin Pasha aimed to create a suitable ground for reforms to be made in Anatolia.

However, although the government initially adopted this effective and harsh measure, they later tacitly abandoned the said practice, foreseeing that this policy would bring more harm than good. Because initially, the threat of the establishment of an Armenian state in the area vacated by the deportations, which would be open to Russian and British colonialism and this influence, was not taken into account. Eventually, beys, tribal elders and aghas gradually fled their places of exile in Aleppo and Sivas and returned to their homeland. The government turned a blind eye or remained silent on these returns for the reasons given, and thus, to some extent, the mistake was reversed. In addition, due to these threats, Abdülhamid II began to pursue a pro-tribal policy in the region. Harsh measures such as exile were also abandoned in the region.

In the records of the Directorate of Prisons, the total number of beys, tribal officials and aghas exiled is shown as 132. However, when they are added up one by one, it turns out that the real number is 132 people. It is also stated that along with these gentlemen, they had as many servants and friends. The ambiguity and confusion in the numbers is due to the fact that the prison administration recorded some names belonging to the same family in the same line and indicated them with the same number. Moreover, it was due to the fact that they were not fully aware of the policy on deportations and did not have unity in the policy pursued. The fact that the place of deportation was chosen as a barracks and this inappropriateness was another factor motivating the chaos.

ÎMAJA EWROPA Û EWROPIYAN DÎ PEYWENDA OKSÎDENTALÎZMÊ DE DÎ BERHEMÊN FERHAD PÎRBAL DE

Mehmet Şirin Filiz

Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye'de Yaşayan Diller Enstitüsü, Kürt Dili ve Kültürü Anabilim Dalı,
mehmetsirinfiliz@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0622-5510

İbrahim Tarduş

Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye'de Yaşayan Diller Enstitüsü, Kürt Dili ve Kültürü Anabilim Dalı,
ibrahimtardus1@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8292-0921

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 28/02/2024

Accepted / Kabul Tarihi: 28/12/2024

Doi: 10.26791/sarkiat.1507988

Îmaja Ewropa û Ewropiyan di Peywenda Oksidentalîzmê de di Berhemên Ferhad Pîrbal de

Kurte

Oksidentalîzm herçend wekî dîsîplîneke akademîk berevajîkirina oryantalîzmê bê dîtin jî di rastiyê de hewl-dana fêmkirina Rojavayê ye. Digel vê yekê oksidentalîzm li gelek deverên cuda yên cîhanê jî ber sedemên dîrokî û civakî formên cuda girtiye. Oksidentalîzm li gor oryantalîzmê nêzîkahiyeke nû ye ku di nava rexneya edebî de tê bikaranîn. Sedema sereke ya vê yekê ew e ku oksidentalîzm hêj jî di nav guherînê de ye. Oksidentalîzm di edebiyatê de di fêmkirina yên din de amûreke gelekî girîng e, jî ber ku problema xwebûnê û yên din gelek caran di edebiyatê de hatiye vekolan. Di edebiyata kurdî de problema xwebûnê û yên din bêtir di çarçoveya dîtina serdestan de bûye mijar. Lêbelê wekî şêweyeke dîtina yên din li ser îmaja Ewropayê û ewropiyan xebat tunene. Ji vî aliyê ve ew xebat dil dîke ku dest nîşan bike ka li derdora nîqaşên oksidentalîzmê îmaja Ewropayê û ewropiyan di berhemên Pîrbal de çawa hatiye bikaranîn. Di encamê de hatiye dîtin ku di berhemên Pîrbal de hem aliyên neyînî û hem jî aliyên erênî yên îmaja Ewropayê û ewropiyan hene. Ewropî jî hêlekê ve wekî kesên kolonyalist, emperyalîst, bêruh û oryantalist hatine teswîrkirin; jî hêlekê ve jî ew wekî kesên ku huner û zanîstê pêş ve birine hatine destnîşankirin.

Peyvên Sereke: Oksidentalîzm, Oryantalîzm, Kolonyalîzm, Ewropa û Ewropî, Ferhad Pîrbal

Oksidentalîzm Bağlamında Ferhad Pîrbal'ın Eserlerinde Avrupa ve Avrupalı İmajı

Öz

Oksidentalîzm bir akademik disiplin olarak oryantalîzmin tersi olarak görülse de özünde Batı'yı anlama çabasıdır. Bununla beraber oksidentalîzm dünyanın farklı coğrafyalarında birçok tarihsel ve toplumsal nedenden dolayı farklı biçimler almıştır. Oksidentalîzm, oryantalîzme nazaran edebiyat eleştirilerinde kullanılan daha yeni bir yaklaşımdır. Bunun temel nedeni bir düşünce biçimi olarak oksidentalîzmin halen değişip dönüşmekte olan bir ideoloji olmasıdır. Bununla beraber oksidentalîzm edebiyatta ötekilik sorununu anlamada kullanılabilir önemli bir araçtır; çünkü benlik ve ötekilik sorunu edebî yapıda sıklıkla işlenmektedir. Kürt edebiyatında benlik ve ötekilik sorunu daha çok Kürtlerin egemen ulusları görme biçimi olarak işlenmiştir. Ancak bir ötekini görme biçimi olarak Avrupa ve Avrupalı imgesinin bu edebiyatta nasıl işlendiği üzerinde yeterince durulmamıştır. Bu açıdan bu çalışma, oksidentalîzm tartışmalarından yola çıkarak Ferhad Pîrbal'ın eserlerinde Avrupa ve Avrupalı imgesinin nasıl işlendiğini göstermeyi amaçlamaktadır. Sonuç olarak görülmüştür ki Pîrbal'ın eserlerinde Avrupa ve Avrupalı imajının hem olumlu hem de olumsuz yönleri bulunmaktadır. Avrupalılar bir yandan kolonyalist, emperyalist, ruhsuz ve oryantalist olarak resmedilirken bir yandan da sanata ve bilime katkısı olan kişiler olarak gösterilmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Oksidentalîzm, Oryantalîzm, Kolonyalîzm, Avrupa ve Avrupalılar, Ferhad Pîrbal

In the Terms of Occidentalism Europe and European Image in the Works of Farhad Pîrbal

Abstract

Although Occidentalism as an academic discipline is seen as an inverted form of orientalism, it is essentially an effort to understand the West. However, Occidentalism has taken different forms in different areas of the world due to many historical and social reasons. Occidentalism is a more recent approach used in literary criticism compared to Orientalism. The main reason is that Occidentalism, as a way of thinking, is an ideology that is still changing and transforming. However, it is also an important tool for understanding the problem of otherness in literature, as the issue of self and otherness is frequently addressed in literary works. In Kurdish literature, the problem of self and otherness is primarily addressed in the context of viewing dominant nations. However, the way Europe and the European image are portrayed in this literature has not been sufficiently emphasized. In this respect, based on discussions on Occidentalism, this study aims to show how the image of Europe and Europeans is treated in Ferhad Pîrbal's works. As a result, it is seen that the image of Europe and Europeans in Pîrbal's works has both positive and negative aspects. On one hand, Europeans are portrayed as colonialists, imperialists, soulless, and Orientalists; on the other hand, they are described as contributors to art and science.

Keywords: Occidentalism, Orientalism, Colonialism, Europe and Europeans, Farhad Pîrbal

Destpêk

Problema yê din ango yê ku ne ji me ne ji demên kevnare ve heye. Em gelek caran mirovên din wekî ku ne ji me û nebaş pênase dikin. Bo nimûne li gor yewnaniyan yê din hemû barbar bûn, li gor rûmiyan jî etruskî barbar bûn. Mirov her dem ji xwe re kesên din ava dikin û ev yek heya serdema modern jî berdewam dike. Ev yek problemeke sereke ya felsefeyê jî bû. Bo nimûne, ji Platon û Parmenîdes bigirin heya kesên wekî Husserl û Habermas li ser vê problemê hûr bûne. Freud ji aliyê psikolojîk ve û Marks jî ji aliyê sosyolojîk ve li ser vê mijarê sekîniye. Lê dibe ku yê ku herî zêde li ser vê problemê sekîniye Hegel e. Wî hewl daye ku vê problemê di berhema xwe ya navdar *The Phenomenology of Spirit (Fenomenolojiya Hiş)* de çareser bike (Kearney, 2012, 15-21). Li gor wî însan dixwaze bibe biker, lewra cihana ku ew tê de dijî dixwaze bi kirinên xwe biguherîne û derdikeve rêwîtiyekê. Di vê rêwîtiya xwe de insan rastî kesên din tê û di encama vê yekê de şerê di navbera du bikeran de dest pê dike ku ew vî şerî wekî “Diyalektîka Kole û Efendiyan” pênase dike (Hegel, 1986). Ev rewş gelek caran di metnên edebî de jî tê dîtîn. Lewra Girard (2013, 101-102) bi şêweyê Hegelrew îddîa dike ku di metnên edebî de herçend em û yê din biguherin jî bi awayên cuda ev problem derdikeve pêşberî me.

Di edebiyatê de problema yê din parçeyekî xebatên îmajolojiyê ye. Lê berî ku em derbasî îmajolojiyê bibin, divê behs bikin ka îmaj di edebiyatê de tê çî wateyê. Îmaj ango îmge di hişmendîya mirovên kevnare de cihekî giring digirt ku ew yek di serdema modern de jî berdewam dike. Lewra îmaj parçeyekî giring ya hişmendîya mirovahiyê ye (Eliade, 1992, 12). Îmaj herçend zêdetir di helbestê de bê bikaranîn û têgeheke nezelal be jî, bêtir di wateya metafor û zimanê figuratîv de tê bikaranîn. Mirov dikare bibêje ku îmaj bîr û baweriyên mirovan yê li ser objeyan e. Îmaj kapasîteya hiş e ku di derbarê objeyan de hin wêneyan ava dike. Ew sînonîma bêjeya fantazî ye, ji ber vê ye ku ew berevajîya rastiya objeyan, avakirina fantazyên li ser objeyan e (Baldick, 2001, 122). Li gor Baudelaire îmajînasyon di rastiya xwe de cîhaneke nû diafirîne ku ev teybetmendiyê xweser a hunermend e. Hunermend ne tenê ew kes e ku tiştên heyî kopî dike, di heman demê de ew kes e ku bi rêya îmajînasyonê cîhaneke nû diafirîne (Lenoir, 2002, 77). Lê digel îmajên ku di helbestê de tene bikaranîn di xebatên îmajolojiyê de îmaj tê wateya têgihîştîneke derbarê komek an gelekî de. Bi gotîneke din îmaj ew tişt e ku temsîla milletekî di hişê milletekî din de ye. Ji ber vê yekê em dikarin bibêjin ku îmaj bi karakter û taybetmendiyên gelekî ve girêdayî ye. Bo nimûne fransîz nazîk in, alman hezkiriyê azadiyê ne, îngilîz sîyasetmedar in û hwd. Ev îmaj ji aliye sosyolojîk û psikolojîk ve tene avakirin û di nav pêvajoya dîrokê de dikarin biguherin. Lê ev rastiyeke e ku her gelek derbarê gelên din de xwedî îmajan e (Leerssen, 2007).

Weku berê jî hat behskirin, problema yê din ji bilî îmajolojiyê di zanistên civakî de bi taybetî jî di felsefe û sosyolojiyê de problemeke sereke ye. Lê ev problem bi taybetî bi rêya oryantalîzm û oksîdentalîzmê bûn dîsîplînên serbixwe. Herçend ew her du dîsîplîn wekî dîsîplînên dijberî hev xuya bikin jî li gor Said (2013, 343) oksîdentalîzm ne mecbûr e ku bibe dijberê oryantalîzmê. Lê em dikarin bibêjin ku ev her du têgeh ne bi tevahî diwateyê hev bin jî bi hevdu re têkildar in û sînorê hev diyar dikin (Massad, 2015). Bo nimûne; li gor oksîdentalîzmê çawa ku oryantalîstan hewl dida ku Rojhilatê pênase bikin, divê rojhilatîyan jî bi awayekî zanistî Rojava pênase bikira. Ev raman bêtir ji hêla Hasan Hanefî ve hatiye parastin. Oksîdentalîzm li gor wî bersiveke pozîtîf ya ereban ji bo pênasekirina Rojavayê bû. Wî bi taybetî bi pirtûka xwe ya bi navê *Muqaddima fi ilm al-İstighrab (Destpêkek Ji Bo Zanista Oksîdentalîzmê)* hewl daye ku oksîdentalîzmê rave bike. Wî dixwast bi rêya oksîdentalîzmê çandeke rewşenbîriyê di nav ereban de bide destpêkirin. Lewra digot ku heya niha em ji Rojavayê hîn bûn, lê divê êdî em Rojavayê pênase bikin û derbarê wê de agahiyan hilberînin (Tonneson, 1993, 17).

Dema ku mirov li nîqaşên li ser oksîdentalîzmê binhêre, mirov bi hêsanî dikare bibêje ku ev têgeheke ne zelal e. Lewra pênasekirinên gelek ji hev cuda û heta dijberî hev yê oksîdentalîzmê jî hene. Bo nimûne mirov dikare behsa oksîdentalîzma çînî, oksîdentalîzma îslamî, oksîdentalîzma tirkî, heta oksîdentalîzma sosyalîst jî bike (Metin, 2020, 196). Lê tiştên ku van oksîdentalîzmên cuda digihîjîne hev, ew e ku her oksîdentalîzmek ji çavê civaka xwe Rojavayê dibîne û wê pênase dike. Di vê çarçoveyê de têgihîştînen cuda yê oksîdentalîstan xwe di metnên edebî yê cîhanê de jî nîşan didin. Bo nimûne di romana Halide Edip ya bi navê *Ateşten Gömlek (Îşlîkê Ji Agir)* de îngilîz û amerîkî xwedî îmajeke neyînî ne (Engin, 2012, 60). Bi heman awayî weku Salhi (2019, 46) jî destnîşan dike îmajeke erênî ya Rojavayê di edebiyata erebî de jî tune ye. Îmaja rojavayîyan di edebiyata îranê de guherbar e. Bo nimûne di serdema Şah de di edebiyata îranê de Rojava cihekî baş û warê şaristaniyê bû. Lê di serdema Humeynî de ev îmaj guherî û Fransa wekî şeytanê biçûk hate dîtîn, şeytanê mezin jixwe Amerîka bûye (Laetitia, 2013, 95-97).

Heger em ji bo edebiyata kurdî biaxivin, mirov dikare bibêje ku herçend hin xebatên li ser îmajolojiyê yê wekî Îmaja Ermenî di Romanên Kurdî Yê Sovyetê de ya Kanê (2019) û Mehmet Uzun Romanlarında Türk İmgesi (Îmaja Tirkî di Romanên Mehmet Uzun de) a Göktaş (2022) hebin jî ji bilî xebata Bavli Özek (2021) ya bi navê *Self-Oryantalîzm An Ji Oksîdentalîzm?: Temsîla “Rojava” (“Occident”) di Filmên Kurdî de* li ser îmaja ewropiyani di ede-

biyata kurdî de xebatek nehatiye kirin. A rast gelek sedemên cuda yên vê yekê hene. Lewra di navbera civaka kurdan û ewropiyan de têkiliyeye rasterast pêk nehatibû. Ji ber vê jî em di nav edebiyata kurdî zêde rastî îmaja ewropiyan nayên. Lê edebiyata dîasporayê, îstîsnaya vê yekê ye, ji ber ku nivîskarên dîasporayê rastî çanda Ewropayê hatibûn û vê yekê bandor li ser edebiyata wan jî kiribû. Di vê çarçoveyê de mirov dikare bibêje ku Ferhad Pîrbal di nav edebiyata kurdî de yek ji wan kesan e ku herî zêde cih daye jiyana Ewropayê û kesayetên ewropî di berhemên xwe de. Ji ber vê sedemê armanca vê xebatê ew e ku di cihana edebî ya Ferhad Pîrbal de îmaja Ewropa û ewropiyan dest nîşan bike. Di vê xebatê de ji bilî berhema wî ya bi navê *Reîs Remezana(ekan)* xebatên wî yên ku li kurmancî hatine wergerandin, di çarçoveya nîqaşên li ser oksîdantalîzmê de dê bîna analîzkirin. Me *Reîs Remezana(ekan)* li derveyê vê xebatê hişt, lewra di vê berhemê de Ewropa û ewropî tune.

1. Oksîdantalîzm: Dîtina li Ser Rojava û Rojavayîyan

Oksîdantalîzm herçend ketibe nav xebatên rexneya edebî jî hêj jî têgeheke nezelal û nesabît e. Li gelek welatên cîhanê şikl û formên cuda digire (Ning, 1997). Lê mirov bi giştî dikare bibêje ku oksîdantalîzm îdeolojiyek e ku hewl dide Rojavayê pênase bike. Li gor oksîdantalîzmê Rojava ji aliyê çandî û siyasî ve yekpare ye. Lê ev wêneya Rojava guherbar e, carinan pozîtîf û carinan jî negatîf e. Ji ber vê jî gelek oksîdantalîzmên ji hev cihê derketine holê (Jouhki û Riekka Pennanen, 2016, 4)

Li gor Carrier (1992) oksîdantalîzm ew tişt bû ku berevajîyê oryantâlîzmê Rojava pênase dikir; wekî oryantâlîzmê, oksîdantalîzm jî pêvajoyeke diyalektîk û dînamîk bû. Ango çawa ku Rojhilatek tekane tunebe, Rojavayek tekane jî tune ye û ne mimkûn e hebe jî.¹ Li gor Ahiska (2010, 5-6) jî oksîdantalîzm têgeheke nezelal e, lê ev nezelaliya vê têgehê bi xwe tiştêkî baş e, lewra ji ber vê nezelaliya xwe ew dê bibe amûreke bikêrhatî. Ji ber ku oksîdantalîzm dîtina li ser Rojavayê ye û di vê dîtînê de jî gelek tiştên ji hev cuda hene. Mirov di nav van dîtînan de dikare Ewropaya kolonyal jî û navenda şaristaniyê jî bibîne. Salhi (2019, 47) van dîtînan cuda yên oksîdantalîzmê bi giştî bi sê awayan dabeş dibe:

- Hezkirina li hember Rojavayê
- Rika li hember Rojavayê
- Nezelaliya li hember Rojavayê; di navbera hezkirin û rikê de

Metin (2013, 66-68) kategorîzasyonên Salhiyî dipejirîne û ew wan têgihiştînan cuda yên oksîdantalîzmê wekî tabloya jêr formûle dibe:

Tablo 1 Senifandina Oksîdantalîzmên Cuda (Metin, 2020, 193)

Nerîn	Pênasekirina Oksîdantalîzmê	Oksîdantalîst	Nûnerên Sereke	Têgihiştina Navend û Periferiyê	Têgihiştina Yên Din	Têgihiştina Cîhanê
Nêrîna 1.	Erênî. Çawa ku mafê Rojavayê heye ku li ser Rojhilatê bixebite mafê Rojhilatê jî heye li ser Rojavayê bixebite. Oksîdantalîzm xweparastin ya Rojhilatê li hember Rojavayê ye.	Tenê rojhilatî	Hasan Hanefî	Armanca ne anîna Rojhilatê bi navendê ye, bêtir avakirina dengeyeyeke di navbera Rojhilat û Rojavayê de ye.	Taybetiyên yên din guherbar in	Rojhilat û Rojava wekî parçeyekî hevpar yê şaristaniyê ne
Nêrîna 2.	Neyinî. Oksîdantalîzm bi pêşdarazîyan têkilhev e. Ew dijminahî û şerê li hember nîrxên Rojavayê ye.	Hem Rojavayî hem jî Rojhilatî.	Ian Buruma Avishai Margalit.	Avrupa-Navendî (Euro-Centric). Rojava di navendê de Rojhilat di periferiyê (periphery) de ye.	Yên din ji aliye ontolojîk ve naguherin.	Tenê Rojava û yên mayî.

¹ Ji bo awayên cuda yên oksîdantalîzmê binêrin (Carrier, 2003)

Nêrîna 3.	Erênî. Oksîdenalîzm ev tişt e ka gelo mirov çawa dikare nixên Rojavayê pêş ve bibe.	Hem Rojhilatî hem Rojavayî.	Couze Venn.	Ewropa-Navendî (Euro-centric).	Sentezek Ewropa û di navbera yên din de.	Rojava û Rojhilat avakirina blokek berfireh di navbera wan de.
-----------	---	-----------------------------	-------------	--------------------------------	--	--

Nûnerê nêrîna yekemîn Hasan Hanefî ye. Wî hewl da bi awayekî zanistî pênaseya hişmendiya Ewropayê bike (Elsherif, 2015, 624). Li Gor Hanefî (2004) Rojava ji bo xetereyên li ser xwe berteraf bike dijminan ava dike û li gor vê gotarê divê ev dijmin jî Rojhilat be. Lêbelê li gor wî di eslê xwe de ev herdu çand ne pir durî hev in, heta di navbera van çandan de gelek tiştên hevpar hene. Heya niha oryantalist, ji ber ku hêzdar bûn, wan Rojhilat pênase dikir; Rojava kirde û Rojhilat jî bireser bû. Lê êdî dor hatiye ser Rojhilatê. Rojhilatî jî êdî dikarin li ser Rojavayê bi axivîn û wê pênase bikin û di derbarê wê de agahiyan hilberînin. Ev yek guhestina oryantîzme ber bi oksîdentalîzmê ve ye ku ev jî bo her du cîhanan jî tiştêkî baş e. Lewra bi saya oksîdentalîzmê Rojava jî dikare li ser xwe bifikire û bibîne ka Rojhilatî çawa li wê dinîherin.

Li gor nêrîna duyemîn ku nûnerê vê nêrînê Buruma û Margalit in, oksîdentalîzmê bi konferansa Kyotoyê dest pê kiribû. Di vê konferansê de rewşenbîrên japonî îddîa dikirin ku ew dijberî modernîteyê bûn. Modernîte herçend têgeheke nezelal be jî li gor Buruma û Margalit (2004, 1-5) tiştên ku ew rewşenbîr dijberî wê bûn, ne modernîte bû, ew dijminê Rojavayê bûn. Lewra li gor wan modernîteya Rojavayê aqil û nixên Rojavayê temsîl dikir. Vî eqlê Rojavayê rihê japoniyana xera dikir û divêyabû li hember vê yekê gelê japon li ber xwe bidana. Rojava kapitalîst bû, takekesî diparast û di heman demê de ji bo gêlên Asyayê dihat wateya kolonyalîzmê jî. Ji ber van sedeman e ku Buruma û Margalit vê îmaja neyînî ya ku dijminê Rojavayê çêkiribû wekî oksîdentalîzm pênase kir.

Nûnerê nêrîna sêyemîn Couze Venn (2000) e. Ew di pirtûka xwe ya bi navê *Oksîdentalîzm Modernîte û Xweyîfî (Occidentalism Modernity and Subjectivity)* de li ser parçebûna çanda Ewropayê sekiniye. Li gor wî divê çanda modernîteyê ango çanda Ewropî bi pêş ve bê birin. Modernîte di nav krîzekê de ye û em bi rêya pêşvebirina çanda Ewropayê dikarin ji nav vê krîzê derkevin. Oksîdentalîzm jî bo vê yekê amûreke giring e, ango bi argûmanên oksîdentalîzmê modernîte dikare bê têkûzîkirin.

Ji bilî van sê cureyên giştî yên oksîdentalîzmê, oksîdentalîzmên gelek cuda jî hene. Her gel xwedî oksîdentalîzmeke cuda ye, heta mirov dikare bibêje ku oksîdentalîzma her gelekî jî di nav pêvajoya demê de dikare biguhere. Nimûneya herî berbiçav ya vê yekê jî tirk in. Li gor Ahiska (2010, 15-18) nimûneya Tirkiyeyê gelek balkêş e, li gor wê oksîdentalîzm di heman demê de rê dide ku mirov têkiliyên di navbera Rojava û Rojhilatê de analîz bike. Bi taybetî jî di navbera çanda Rojhilat û Rojavayê de mirov dikare bi saya oksîdentalîzmê têkiliyên hêz û hêzdarîyê fam bike. Lewra ev têgeh dibe amûreke baş ku mirov têkiliyên di navbera osmanî û ewropiyana de fam bike. Ji ber ku Împaratoriya Osmaniyana di navbera Rojava û Rojhilatê de pirek bû. Ev jî dibû sedem ku di hişmendiya osmaniyana de têgihîştinên tevlihev derkevin. Wan ji hêlekê ve xwe wekî parçeyekî Ewropayê diditin û dixwestin hem jî aliyê Rojavayê ve û hem jî jî aliyê Rojhilatê ve bîn qebûlîkirin. Ev rewşa taybetî ya Tirkiyeyê dibû sedem ku rewşenbîrên tirk hem bixwazin bibin Ewropî û hem jî bixwazin wekî xwe bimînin. Lewra Ewropa di hişmendiya rewşenbîrên tirk de hem sembola modernîteyê û pêşveçûnê bû hem jî xwedî îmajêke kolonyalîst bû (2010, 186). Ji ber van yekan mirov dikare bibêje ku oksîdentalîzma tirk xwedî du aliyana bû; ji hêlekê ve tirk heyranî çand û hunera Ewropayê bûn û ji hêla din ve jî ew jî ber aliyê kolonyalîst yê Ewropayê dijminê wê bûn. Em van yekan di gotara oksîdentalîstê yekemîn Ahmet Mîthat Efendî de dibînin. Bo nimûne li gor Findley (1998, 30) di hişmendiya Ahmet Mîthat de Rojava xwedî îmajêke erênî ye. Herçend di serdema wî de îmajêke kolonyal ya Ewropa hebe jî li gor wî kesên wekî Madam Gulnarê îmaja erênî ya Ewropayê temsîl dikir. Ew keseke zana bû, bi gelek zimanan dizanî û qîmet dida çanda Rojhilatê jî. Herçend Ahmed Mîthat Efendî di şexsê Madam Gulnarê de heyranê Ewropayê be û çanda rojavayê bi civaka osmaniyana dabe naskirin jî li gor Yavuz (1998, 71) wî dixwest wekî rojhilatîyekî bimîne, lewra jî aliyê rewşenbîrîyê ve dijberiya çanda rojavayê dikir.

Vê nakokiyê di serdema Tirkiyê de jî berdewam kiriye. Erê tirk heyranê çanda rojavayê bûn, lê rojavayîbûn jî ber ku wekî teqlîda Rojavayê dihatê dîtî li Asyayê ne tiştêkî muteber bû. Lê rewşa tirkan îstîsnaya vê yekê ye. Bo nimûne Gökalp ku bandoreke mezin hem li rewşenbîrî û hem jî li siyaseta tirkan kiriye, di vê meseleyê de cuda difikire. Li gor Gökalp divê berê tirkan li Rojavayê be. Lewra li gor wî tirk bixwe parçeyekî Ewropayê bûn. Wan digel parastina çand û hunera xwe dikarî bibûna parçeyekî Ewropayê. Wî vê teza xwe jî wiha formule kir. Tirkbûn, misilmanbûn û medenîbûn ango rojavayîbûn (Bonnett, 2004, 63-76). Berevajî tirkan oksîdentalîzma ereban bêtir li ser dijminahiya Ewropayê hatibû avakirin. Îmajêke nerênî ya Ewropa û Amerîkayê heye di nav cîhana ereban de. Mohammed (2015, 167) di xebata xwe de diyar dike ku ev îmaj piştî bûyera Yazdehê Îlonê betir derketiye pêş û bi dagirkirina Iraqê bêtir berbelav bûye. Ji sinemayê bigirin heya berhemên edebî Amerîkî û Ewropî wekî kesên dagirker hatin teswîrkirin. Ew

xaçperest bûn ku li hember misilmanan şer îlan kiribûn.

Japonya di nav nîqaşên oksîdentalîzmê de nimûneyeke balkêş e; oksîdentalîzm li vir dest pê kiribû; lê êdî ew welat jî wekî parçeyekî Rojavayê tê dîtîn. Lewra weke ku Coronil jî diyar dike, (1991, 54) Rojava ji erdnigariyek bêtir hişmendiyek û nêrîneke li cîhanê ye. Bo nimûne; heya sala 1945an dema ku Rojava dihat gotin bêtir Ewropa dihat fêmkirin, lê êdî navenda Rojavayê Amerîka ye. Îro Japonya jî bûye parçeyekî Rojavayê. Ji ber vê yekê ye ku Bonnet (2004, 15) dibêje herçend rojavayîbûn wekî spîbûnê hatibe pênasekirin jî ev ne parametreyê tekane ye çimkî di bingeha Rojavayê de sazîyên polîtîk û civakî û hin nîrxên ku li Rojavayê hatine avakirin hene ku çênabe ev nîrx tenê ji aliyên etnîkî ve bîn pênasekirin. Ji ber vê sedemê Buruma û Margalit (2004, 12) bi mafdarî dibêjin ku Japonya herçend cihê zayîna oksîdentalîzmê be jî niha oksîdentalîst wê jî wekî dijmin dibînin. Di encamê de em dikarin bibêjin ku herçend gelek cureyên oksîdentalîzmê hebin jî di nav pêvajoya demê de bi ihtîmalen ew ê hin oksîdentalîzmên nû jî derkevin.

Li derdora van nîqaşan heger em di çarçoveya vê xebatê de bifikirin ka gelo mirov dikare behsa oksîdentalîzmeke kurdan bike? Ev pirseke giring e ku em nikarin di vê gotarê de bibersivînin. Lê em dizanin ku nîqaşên li ser oksîdentalîzmê û dê ji bo gotara me bibin amûreke sereke. Lewra em dê di vê gotarê de li derdora van nîqaşan hewl bidin nîşan bidin ka Ferhad Pîrbal di berhemên xwe de Ewropa û ewropiyani çawa teswîr kiriye. Lewra wî gelek salên xwe li Ewropayê derbas kiriye. Wî doktoraya xwe ji Sorbonnê wergirtiye û ew li Danîmarkayê cîgirê sernûserê kovarên *Yakgirtin û Derwaza* bû. Digel nasnameya xwe ya akademîk ew wênesaz û aktor e jî. Ew mirowekî pîralî ye û di berhemên xwe de îmaja Ewropa û ewropiyani bi kar anîye.

2. Ewropaya Emperyal û Kolonyal

Li gor Hanefî rola oksîdentalîzmê xelaskirina nasname û hebûna Rojhilatê ji bin desthilatdariya epîstemolojîk ya Rojavayê bû. Lewra jî vî aliyê ve oksîdentalîzma Hanefî parçeyekî dekolonyalizasyonê bû (Metin, 2020, 187). Ji ber vê yekê ye ku rabêja oksîdentalîst di nav rewşenbîrên welatên cîhana sêyemîn de tê dîtîn. Di vê mijarê de mirov dikare xebatên kesên wekî Albert Memmî *The Colonizer and the Colonized (Kolonyalîst û Kolonîzebûyî)*, Abdelkebir Ketebî *the Tattooed Memory (Bîranîn Nîşankirî)*, Frantz Fanon *Cihêliyên Cîhanê (Black Sin, White Mask And The Wretched of the Earth)* nîşan bide (Salhi, 2019, 26). Van rewşenbîran wêneyeke kolonyal ya Rojavayê nîşanî me didan. Sartre bal dikişîne li ser vê yekê û dibêje ku Fanon nîşanî me da ka gelo Rojava ji çavê yekî reşik çawa tê dîtîn (Fanon, 2007, 9). Li gor Memmî (2003, 166) jî kolonyalîstên Ewropî serdest bûn û gelên kolonîzekirî hewl didan bibûna wek serdestên xwe çimkî kolonyalîstan giyanê wan ji wan stendibû.

Ev rabêja antîkolonyal di nav nîqaşên oksîdentalîst de paşê guherî û rengekî cuda stand. Fanon li hember kolonyalîzma Ewropayê rexnegîrekî tûj bû, lê ev rabêj di destên îslamîstan de jî bû amûreke bêhempa. Îslamîstên radîkal Ewropayê wekî dîstopyayekê teswîr dikirin, li gor wan ev der maka xerabî û nebaşiyê bû. Rojava wekî webayekê ye ku ketiye nava laşê gelên misilman (Bonnett, 2004, 144-145). Oksîdentalîzm bi giştî di van demên dawî de bi Amerîkayê ve hate girêdan, lewra Amerîka dijminê gelên bindest bû. Ew alîkariya antîkomunîstan dike, Îsrailê diparêze, IMF di destê wî de ye û hêzeke emperyal e (Buruma û Margalit, 2004, 8). Buruma (2004, 279) jî ber vê yekê dibêje ku bi taybetî piştî Yazdehê Îlonê hem di çavên çepgirî de hem jî di çavê îslamîstan de Rojava maka emperyalîzm û kolonyalîzmê bû û divêt ji holê bihata rakirin.

Di encamê de mirov dikare bibêje ku di çavên gelên rojhilat û cîhana sêyemîn de îmajêke kolonyalîst û emperyalîst ya Rojavayê hebû. Lê ji bo kurdan ev rewş çawa bû? Gelo îmajêke kolonyalîst û emperyalîst ya Rojavayê hebû di nav kurdan de? Weku berê jî hatibû behskirin, em nikarin bersiva van pirsan bidin; lê em di berhemên Pîrbal de rastî vê rabêja rojavayiyên kolonyalîst û emperyalîst tînin. Bo nimûne Parîs herçend bajarê romantîzmê be jî ji bo karakterê sereke yê *Santiago de Compostela* Dara ne cihekî baş e, ev der giyana wî dike. Fransa ne welatê wî ye û fransîz jî ne ewqas baş in. A rast îmaja fransîzan bi giştî jî wisa bû. Bo nimûne Florack (2007) dibêje ku îmaja fransîzan guherbar e. Fransîz mêvanperwer, aristokrat û dewlemend in, digel van aliyên erênî ew şerûd, kolonyalîst û birokrat in jî. Parîs hem bajarê romantîzmê ye û hem jî bajarekî ku bi penaberan tejiye. Di berhemên Pîrbal de jî îmajêke bi vî rengî heye. Bo nimûne di *Santiago de Compostelayê* de Dara kurdekî Helebceyî ye û mecbûr maye ku li Parîsê bibe penaber. Li welat şer heye û Dara mecbûr maye ku biçê Ewropayê, lewra heger neçe ew dê mecbûr bimane ku bibe leşkerê Seddam (Pîrbal, 2013, 14-15). Hevalên Dara ji wî re piştî bombebarana Helebceyê dibêjin ku ew dê li pêş NYê (Neteweyên Yekbûyî) konek vekin û dest bi greva birçîbûnê bikin, lê Dara dibêje ez nayem. Ew di wê baweriyê de ye ku di navbera hikûmetên Ewropî de li ser kirinên Seddam lihevkiyên nepenî heye. Tenê derdê wan bazirganî ye û bi çalakîyên bi vî rengî dê gunehê fransîzan bi kurdan neyê. Ew dê vegehin jiyanê xwe ya berê û kurd ne di xema wan de bin. Jixwe ev şer ne Îran û Iraqê, lê Ewropa û Amerîka derxistiye. ewropî û amerîkî qehp in. Dara difikire ku

ew êdî nexwedî welatek e. Li bal Filip hevalekî wî heye. Ew ji van gotinên Dara aciz dibe û ji wî re dibêje ku ewropî û amerîkî ne qehp in, we rojhilatîyan ew diktator hilbijartine. Dara ji wî re dibêje ku ew diktator ne serokê wî ye, berevajî wî hemû ewropî û amerîkî li piştê wî diktatorî sekinîne da ku welatê wî kaviil bikin û ji ber vê jî ew mecbûr maye ku li Ewropayê bibe penaber û êdî welatekî wî tuneye ku bikaribe vegere (67-68).

Weku ji van gotinên Dara tê fêmkirin ku li gor wî, kurd ne di xema ewropiyani de ne. Ji bo wan berjewendiyên wan giring in. Di heman demê de em îmaja kolonyal ya Ewropayê di *Hôtel Europeyê* de jî dibînin. Pîrbal di dawiya *Hôtel Europeyê* de nivîsandîye ku bûyerên di vê romanê de derbas dibin, bûyerên rasteqîn in û karakterê bi navê Mr. Luciana heval û hevrêyê wî ye (Pîrbal, 2012, 205). Lê em hîn dibin ku Lucianayê ku di vê romanê de wekî mirovekî zana û hezkiriyê çanda rojhilatî tê pêşkeşkirin di eslê xwe de neviyê kolefiroşekî ye. Di sedsala 16an de pîraniya welatên Efrîqayê di destên portûgaliyan de bûne. Bapîrê wî Deven Cohen çûye van welatan bi nirxekî erzan reşîk kirîne û li Ewropa û Asyayê firotine. Wî daye pey Françoi Xavier da ku ola xaçperestiyê li welatê Asyayê berbelav bike. Wî li Esfahanê cihû li derdora xwe kom kirine û sînagogek ava kiriye. Hemû çavkaniyên derbarê cihûyan de li Esfahanê li Beyt Lehmê kom kirine. Lewra ev der ji bo çand û hunera cihûyan gencîneyek e. Ev yek gelek bala Luciana dikişîne (87-89).

Berevajî Luciana, Hacîzade heye ku ew oksîdentalîstek misilman e. Li gor Hacîzade ewropî ji bo ku di demên teng de bikaribin bi kar bin hemû gencîneyên xwezayî yê Rojhilata Navîn didizin û dixin depoyên xwe. Ji hêla din jî çîçek û sîlehên giran yê wekî top, napalm, firokeyên şer didin diktatorên rojhilatî da ku gelên rojhilatî li wê derê hev bikujin. Li gor wî, berpirsyarê birçîbûn û feqîriya Rojhilata Navîn ne gelên Rojhilata Navîn in, berpirsyarê rasteqîn amerîkî û ewropî ne (Pîrbal, 2012, 64). Li gor Hacîzade Fransiz mirovên bêexlaq bêdelat in. Ew guh nadin penaberan û wan wekî kêzikan dibînin (66). Herçend Hacîzade hîn rexneyan li ser sîstema Îranê bike û ji ber vê sîstemê mecbûr mabe ku bibe penaber jî ew dîsa di wê baweriyê de ye ku sîstema Îranê di nav gelên misilman de sîstema herî baş e. Ew her dem bi misilmanbûna xwe û îranîbûna xwe serbilind e. Berevajî vê yekê ew ji hikûmeta Fransayê aciz e, lewra OFPRyê² gelek caran serdena wî ya penaberiyê red kiriye (18-19). Hacîzade, Cemaledîn Efxanî wekî nimûne nîşan dide, li gor wî Efxanî ronesansa misilmanan daye destpêkirin (33). Efxanî di modernîzma misilmanan de roleke sereke listiye û wekî îslamîstê serdema modern jî tê zanîn (Aydın, 2017, 81). Efxanî di wê baweriyê de bû ku bi teknîkên rojavayî û bi exlaqê îslamê gelên misilman dikarî bi pêş ve biçûna. Ji ber vê yekê mirov dikare bibêje ku Hacîzade hemû rabêja oksîdentalîstan bi kar anîye, lewra ew hem ji Ewropa û ewropiyani hez nake hem jî dixwaze têkeve şûna wan. Di dawiya romanê de ji ber ku pir dişibe Luciana, ew ê têkeve şûna wî. Hacîzade digel ku qîmetê dide çanda îslamê û Îranê jî ji neçarî dibe pêlistokê mêrekî fransiz. Ew mecbûr dimîne ku bi fransizekî kal û homoseksuel re bijî. Ew pir dewlemend e û ji bo her careke şabûna bi wî re 150 frank dide wî (Pîrbal, 2012, 104). Hacîzade ji neçarî vê yekê qebûl dike. Lewra ew nikare debara xwe bike ew jî wekî gelek penaberan bûye pariyekî hêsan ji bo kalekî fransiz (108).

Di rastiya xwe de ne tenê ji bo Hacîzade ji bo hemû penaberên ku li vî welatê dijîn, jiyan ne baş e. Jixwe penaberî xaleke sereke ye di berhemên Pîrbal de (Ağdal, 2022). Parîs bi penaberan tije ye û tu qîmeta penaberan li vî bajarî tuneye (Pîrbal, 2012, 12). Bo nimûne; Luciana herçend mirovek baş be û alîkariya Ferhad bike jî Ferhad baş dizane ku ew ji bo Luciana û diya wî ji bilî karmendekî ku di hotela wan de kar dike ne tiştêkî din e (74). Ew hevalê Ferhad e; lê dîsa jî di wê baweriyê de ye ku Ferhad bi karê wênesaziyê mijûl bibe jî tu carî ew dê nikaribe bibe ewropî çimkî kurdek nikare ji aliye hunerî ve rikberiya ewropiyani bike (Pîrbal, 2012, 169). Ev yek gelek caran nîqaşên oksîdentalîst tene dîtî, ji ber ku ew wekî teqlîda Rojavayê tê dîtî û rojavayîbûn li Asyayê ne tiştêkî muteber e. Bi gotineke din Asyayî dema ku bixwazin bibin rojavayî tenê dikarin bibin teqlîdeka xerab ya Rojavayê (Bonnett, 2004, 63-76). Di nav vê çarçoveyê de weku Salhî (2019, 95) jî îfade dike, herçend mirovekî rojhilatî gelek ji Rojavayê hez bike jî û her dem bixwaze bibe rojavayiyek jî ew dê tu carî nikaribe bibe mîna yekî rojavayî. Rewşa Ferhad jî kêm zêde wisa ye. Ew wekî penaberên din ji neçarî hatiye xwe li Ewropayê girtiye; lê digel aliye wî yê hunermendiyê jî nekariye bibe wekî ewropiyani. Jixwe ewropî bi êşa penaberan re ne eleqedar in, li gor Ferhad penaber ne di xema wan de ne. Li vê derê nijadperestî heye. Bo nimûne; Ferhad rastî endameke Jean-Marie Le Pen tê ku partiyeke nijadperest e, ew jê re dibêje ku ji ber ku we dengê xwe daye Seddam Husên hûn bi xwe ji kirinên wî berpirsyar in. Ew di wê baweriyê de ye ku hem gelê Iraqê hem jî yê Îranê dengê xwe dane desthilatdaran û ew anîne ser kar (Pîrbal, 2012, 63).

Penaber di cihana edebî ya Pîrbal de her dem darê şikestî ne. Bo nimûne; di çîroka *Penaber* de karakterê sereke ji ber ku Almanya mafê penaberiyê nedaye wî aqil diavêje û tevgerê şaşo maşo dike (Pîrbal, 2001, 43). Ew roj di hemû qenalên Almaniyayê de behsa vî penaberî tê kirin (46). Di çîroka *Perawêzên Ewropayê* de Kurdo karakterê sereke ye. Li gor Kurdo penaber wekî kaxizên avêtî ne li Perwazên Ewropayê. Ewropa ji bo kesên wekî wan ne bihûşt bû. Di dawiyê de ew jî mecbûr dimîne ku bi pîrejinekê re bizewice (27). Em penaberên bêçare di *Santiago de Compestelayê*

2 Saziya serlêdana penaberiyê ya Fransayê ye.

de jî dibinin, jixwe penaberî koletiya hevdemî bû. Ewropa ji bo penaberan ne cihekî baş bû. Dara heft mehan li kampa penaberan li bajarê Oslo birçî û bê pere maye (Pîrbal, 2013, 11). Li Ewropayê nijadperest jî hene ew penaberan difiroşin. Dara rastî mirovekî nijadperest tê jê re dibêje ku tu çi difiroşî, mêrik dibêje ku ew japon û ereban difiroşe (Pîrbal, 2013, 84). Dema ku hûn li vî welatî penaber bin tu taybetmendiyên we li vî welatî bi kêr nayên. Bo nimûne Nuriyê belanz ji Qamişloyê ye, ji diya xwe re gotiye, yadê ez diçim Parîsê doktoriyê dixwînim; lê ew jî bi ser neketiye. Ew sêzdeh sal in bi penaberî li Ewropa dijî, li pêşber baxê Luxemburg dikan vekiriye û rojnameyan difiroşe (19-20).

Dîsa di çîroka “Şîzofren” de Bextiyar kurdekî Iraqê ye. Wî berê xwe daye Fransayê da ku endazyariyê bixwîne; lê di dawiya sêzdeh salan de nikare tu tiştekî bike û wekî penaber mecbûr dimîne ku li vî welatî xerîb bijî û di dawiyê de wî dişînîn şêtxaneyê (Pîrbal, 2001, 57). Di çîroka “Lamartîne” de karakterê sereke ji xwe re li kar digere; lê tenê pisporiya wî “Kafiye di Helbestên Lamartine de” ye ku ew pisporî bi kêrî tiştekî nayê. Lê ji bo ewropiyani ew taybetî bi kêrî tiştekî nayê (36). Di encamê de mirov dikare bibêje ku di berhemên Pîrbal de îmajêke kolonyalist û emperyal ya Ewropiyani heye ku ew penaberan li gor dilê xwe dikirin û difiroşin, li Rojhilata Navîn tevliheviyan derdixin û wekî tiştekî nekiribin ji derve li bûyeran temaşe dikin. Ligel van aliyên neyînî yê Ewropa û ewropiyani aliyên wan ên baş jî hene. Ew jî pêşvebirina huner û zanistê ye.

3. Ewropaya Warê Zanist û Hunerê

Di bingeha oksîdentalîzmê de hem heyraniya li hember Ewropayê hem jî nefreta li hember Ewropayê heye. Hem aliyê kolonyal ê Ewropayê heye hem jî Ewropa maka modernîteyê ye. Dijminên Rojavayê herçend kolonyalîzm û emperyalîzma Rojavayê rexne bikin jî di heman demê de qebûl dikin ku Rojava cihekî utopîk e û dergûşa şaristaniyê ye. Dîroka pêşveçûna mirovahiyê gelek tiştan deyndarê çanda rojavayê ye (Bonnett, 2004, 131). Ji ber van sedeman e ku kesên wekî Fukuyama (1989) îddîa dikirin ku di dawiya dîrokê de çanda rojava bi ser ketiye. Cihê dawî yê ku mirovahî bikare bigihîje qonaxa demokrasiya neo-lîberal e, ji ber ku ev cure demokrasiya li hember awayên politik yê din wekî marksîzm, komunîzm û sistêmên totalîter bi ser ketiye. Lewra Buruma û Margalit (2004, 72) di wê baweriyê de bûn ku oksîdentalîst, ne tenê ji ber ku Rojava sistemeke alternatîf ya nirxan ava kiriye dijminê wê bûn, di heman demê de ji ber ku Rojava azadiya takekesî diparêze û qadeke bikomfor pêşkeşî mirovahiyê dikir dijminahiya wê dikirin. Di vî mijarê de di navbera oksîdentalîstan, dîndarên radîkal, sistêmên totalîter û kesên komunîteryan de hevalbendiyek heye. Lewra hemû jî di wê baweriyê de bûn ku nirxên ku li Rojavayê hatine hilberandin ji bo çanda wan xetere bûn. Lê digel van endîşeyan jî wan bi xwe jî dizanî ku Rojava ji gelek aliyên ve ji Rojhilatê pêşketîr bû. Rojava xwedî rasyanolîte, saziyên demokratîk bû û ji aliyê aborî, zanistî, hunerî û civakî ve gelek pêşketî bû (Turner, 2003, 45).

Li gor Huntington (1993, 39) bivênevê di navbera şaristaniyan de ji ber gelek sedeman şer û pevçûn hene. Lê di navbera van şer û pevçûnan de Ewropa şaristaniya herî bihêz e. Ew ji aliye leşkerî çandî, siyasî û aborî ve ji şaristaniyên din pêşketîtir e. Ewropa dikare hemû siyaseta cîhanê domîne bike û li ser navê gelên din biryarên siyasî, çandî, aborî û leşkerî bigire. Li hember Ewropayê tu hezek nikare bisekine. Digel van yekan li gor kesên wekî Tonneson (1993) ne şert bû ku di navbera Rojhilat û Rojavayê de dijberiyek hebe. Ango mirovekî rojhilatî jî dikarî nirxên rojavayê biparêze. Nimûneya herî baş ya vî yekê jî Edward Said e; lewra ew ji aliye etnîkî ve ereb bû û li hember têgihîştina oryantalist têkoşiyabû, lê di heman demê de bi zanist û nirxên rojavayî ve perwerde dîtibû. Li gor Saîd (2016, 29-30) jî ew di navbera herdu çandan de bû. Hem aîdî herdu çandan bû hem jî ne aîdî tu deverê bû. Erê ew ereb bû lê di nav cîhana rojavayî de perwerde dîtibû. Li gor wî sirgûniya wî tiştekî baş bû lewra bi rêya sirgûnê herdu cîhanan jî dikaribû fêhmî bikin. Em heman tiştî di cîhana edebî ya Pîrbal de jî dibînîn. Herçend ew rexneyan li hember çanda ewropiyani bike jî di heman demê de heyraniya wê çandê ye jî.

Di *Santiago de Compestela*³ de li gor karakterê sereke Dara, Ewropa cihê şaristaniyê ye. Ew dema ku digihîje Îspanyayê şaş dimîne ka çawa Îspanya piştî ew qas şer û pevçûnan cihê xwe yê kevnare û dîrokî parastîye (Pîrbal, 2013, 89). Bajarên Ewropayê her yek di nav xwe de çand û hunereke qedîm dihewîne. Ewropê di heman demê de warê felsefeyê ye jî. Bo nimûne di çîroka “Perawêzên Ewropayê” de Kurdo ji pîrejina Ewropî re dibêje ku em dizanin Ewropa cihê şaristanî û pêşketinê ye (Pîrbal, 2001, 19). Li gor Kurdo, Danîmarka welatê filozofê mezin Kierkegaard û hunermend Rimbaud e. Lê digel vî bîr û baweriyê xwe ew salek e li Danîmarkayê û êdî di wê baweriyê de ye ku ew welat ne wekî serdema Kierkegaard e (16-17).

Ewropê ligel ku cihê felsefê û edebiyatê ye di heman demê de warê azadiya takekesî ye jî. Em di *Hôtel Europeyê* de rastî van nîqaşan tên. Li gor Hacîzade ku parêzvanê çanda Îran û Îslamê bû, Ewropa warê azadiyê ye. Ew dibêje bi-

3 Pîrbal berheva navê berhemê Santiago de Compestela nedaniye. Lewra ev bajer di sala 2000an de wekî navenda çanda Ewropayê hatiye hilbijartin.

zin jî li welatê me ji mirovan azadtir in. Lê Ewropa ne wisa ye mirov azad in di navbera welatan de sînor tunene. Lê li welat ne çûyîna welatekî din çûyîna bajarekî din jî gelek zehmet e. Herçend lê li vir jî problemên penaberiyê hebin jî ew azad bû. Beravajî Ewropayê serokê misilmanan welatên wan ji bo gelên xwe kiribûn dojh (Pîrbal, 2012, 32-33).

Ligel çand û hunera Ewropayê em di nav cîhana wî ya edebî de rastî gelek hunermendên ewropî tên. Bo nimûne Libardo yek ji wan kesan e, bavê wî kolombî diya wî portekîzî ye li Parîsê dijî hunermendê fotografîyê ye. Kamera li ser milê wî ye û li her kolanê wêneyan digre, ji bo galeriyan kar dike (Pîrbal, 2013, 97). Filip li Parîsê xwediyê galeriyeke navdar e (64). Oraiana Erno hevala Dara ye. Wê bi xaça sor re kar kiriye û gelek senaryo û roman nivîsîne. Li ser hunera îdealîst ew û Dara nîqaşan dikin. Monsieur Luciana li zanîngeha Sorbonneê di beşa îrannasiyê de doktorayê dike. Ew gelek ji çanda rojhilat bi taybetî jî çanda Îranê hez dike û farîsî baş dizane. Teza xwe ya doktorayê li ser bandora helbesta fransîz li ser şairê mezin yê Îranî Nîma Yûsîf dinivîse (Pîrbal, 2012, 76-77). Di *Heft Wêney Rûti Jini Cenabî Wezîr* de Margîrêt keçeke fransîz e ku Ferhad evîndarê wê bûye. Ew akademisyen e di heman demê de ji hunere jî hez dike (Pîrbal, 2014, 32).

Di nav dîtina Ewropayê de berhema herî zêde derdikeve pêş *Santiago de Compestela* ye, jixwe ev berhem li ser alegoriyeke Ewropayê hatiye avakirin. Di vê berhemê de Venus Ewropayê temsîl dike. Ji bo karakterê sereke Dara, Ewropa warê hunere ye, ew li Parîsê wênesaz e û bi xêra vî karî debara xwe dike. Lê ev kar li Kurdistanê pere nake lewra kurd qîmetê nadin hunerê û wêneyên wî. Heger li Kurdistanê bûna kesî bi du qirûşan jî wêneyên wî nedikerî lê Parîs ne wiha bû ev der warê hunere bû (Pîrbal, 2013, 25). Jixwe wî jî wekî penaberên din ji bo xeyalên xwe berê xwe dabû Ewropayê. Ji bo wî Ewropa wekî jineke ciwan bû lewra her dem dixwest xwe bigihîjîne vê derê; lê dema ku gihîştê fêhm kir ku rastî û xeyal ne wek hev in. Venusa ku ew di xewneşevê de dîtibû mîna Ewropayê xeyalek bû. Dema ku li pey vê xeyalê çû û gihast Santiago de Compestelayê dît ku Venus pîrejinek e. Gelek ciwanên wekî wî ketibûn pey vê xeyalê û hatibûn Santiago de Compestelayê lê êdî Venus bûbû pîrejinek (160). Venus mîna sihirbazêke tê xewnên ciwan û hunermandan û wan aşîqî xwe dike (143). Ew jî wekî Ewropayê derew e, çîrav e, xeyal e. Dara ji bo hatina xwe poşman dibe û ji ber vê ligel nebaşiya rewşa welat her dem fikara vegeerê dike. Hevalê wî Behcet ji vê fikra wî aciz dibe û dibêje ev tiştê ku tu bêriya wî dikî ne Kurdistan e, fikra Kurdistanê ye. Dara bersiva wî dide û dibêje ev tiştê ku tu jê hez dikî jî ne Ewropa ye, fikra Ewropayê ye (35).

4. Ewropaya Oryantalîst

Di cîhana edebî ya Pîrbal de aliyekî oryantalist yê Ewropa û ewropiyan jî heye. Oryantalîzm di dîrokê de bi giştî helwesta Ewropayê li hember Rojhilatê temsîl dikir. Lê di vî warî de gelek têgihîştinên ji hev cuda derketin holê. Hinan ji wan oryantâlîzm wek dijminahiya li hember Rojhilatê teswîr dikir û ji bo vê bîr û baweriya xwe piştrast bikin jî *Oryantalîzma* Said bi kar dianîn. Lê Said (2013, 346) bixwe jî ji têgihîştinên bi vî rengî aciz e çimkî ew behsa hişmendiya oryantalist dike lê nabêje oryantâlîzm bi tevahî dijminahiya Rojhilat e. Ew di xebata xwe de hewl dide awayên cuda yê oryantâlîzmê raxe ber çavan; lê beravajî vê armancê, îddîayên wî ji aliyê ereban ve weke parastina Rojhilat hatin xwendin.

Di rastiya xwe de oryantâlîzm serê ewil wekî zanistêke akademîk bû ku dixwest di derbarê Rojhilatê de agahiyan hilberîne. Lewra weku Saîd jî îfade dike oryantâlîzm ne dijminahiya Rojhilatê ye. Ji ber vê yekê em dikarin bibêjin ku hemû oryantalist jî ne dijminê gelên rojhilat bûn. Lê berevajî vê yekê ji bo hin oryantâlîstan Rojhilat ew der e ku divê bê dagirkirin û di heman demê Rojhilatê wateya ruhaniyetê, hevaltî û dostaniyê. Ew cihekî egzotîk e ku em dê van yekan di berheman Pîrbal de bibinin. Nimûneya yekemin a hişmendiya oryantalist ya bi vî rengî di *Penaberekî Fransî Li Kurdistanê* de tê dîtin. *Christophe* rojnamevanekî fransîz e. Ew hatiye Kurdistanê da ku hîn bibe ka ji bo çî kurd berê xwe didin Ewropayê (Pîrbal, 2015, 8-9). Li vir rastî Şehrazadê tê evîndarê wê dibe. *Christophe* dibêje ku hemû tiştên wî hene lê tenê tiştêk kême ew jî xoşewîsta wî ye. Li Ewropa û Amerîqa her tişt heye lê hezkirin kême (27-28). Li gor wî Kurdistan cihekî egzotîk e. Erê hatiye ji bo lêkolînê lê li vê derê ji bo xatîrê Şehrazadê hewl dide kurdî hîn bibe (31-33). Şehrazad xewn û xeyalên *Christophe* dixemilîne (45). Lê Şehrazad nikare bersiva evîna *Christophe* bide. Ji ber ku heger birayên wê bibihîzin ew ê ji bo wê gelek nebaş be. Kurd civakek feodal in, evîn li van deran bi aşkerayî pêk nayê (64). Şehrazad bi birayên xwe bi rêzîkên eşîrî ve girêdayî ye. *Christophe* jî mîna yekî xelasker hatiye ku wê ji vê sîstema feodal xelas bike. Çûyîna Ewropayê ji bo Şehrazadê rêya felatê ye (70). Ev têgihîştin gelek caran di hişmendiya oryantâlîstan de cih digire. Rojhilatî feodal û barbar in û jinên wan divê ji bin desthilatdariya feodalîtayê bên xilaskirin. Ev rewş li gelek deverên cîhanê jî wisa ye. Bo nimûne, Spivaka (2016, 16) ku rexnegirek femînîzma postkolonyal e, li ser vê yekê nîqaş dike û dibêje; rojavayî ji ber tevgerên wan yê li hember jinên rojhilatî mîrên rojhilatî wekî kesên feodal teswîr dikin. Lewra li ser navê jinên rojhilatî diaxivin.

Em van tiştên ku li jor hatin behskirin di *Hôtel Europeyê* de jî dibinin. Luciana gelek dewlemend e û dil berdide keçeke Îranî bi navê Zîbayê. Digel ku ew jê re dibêje ew ê hemû mal û milkê xwe li ser wê çêbike jî Zîbayê vê yekê qebûl nake û vedigere Îranê çimkî ew ê malbata wê tu carî qebûl neke ku ew bi yekî cihû re bizewice (Pîrbal, 2012, 141). Ev tişt gelek caran di nav edebiyatên cîhanê de têne dîtin. Jinên welatên cîhana sêyemîn di bin pêkûtiya mîrên feodal de ne û mîrêkî çermispî ji bo ku van jinan ji bin destiltdariya mîran xelas bikin derdikeve holê. Di vê senar-yoyê de jî heman tişt heye. Erê Christophe nikare Şehrazad bigire û biçê, lê ji bo evîna wê amade ye ku li Kurdistanê bibe penaber (Pîrbal, 2015, 67).

Li gor têngihîştina oryantalist, rojhilatî bi taybetî jî misilman di derbarê fikra azadiyê de tu tiştêkî nizanin. Fikrên bi vî rengî ji wan dûr in (Said, 2013, 184). Rojhilatî mirovên reben in û nikarin xwe bi rê ve bibin (219). Ev gotar jî di berhemên navborî de têne dîtin. Digel aliyê egzotîk yê Kurdistanê, Christophe dilê xwe, bi halê bêzar yê Kurdistanê dişewitîne, li vî welatî hilberîni tuneye hemû xelk ji ber birçîtî û belangaziyê berê xwe didin Ewropayê. Heta hin eşîr hene ku bi tevahî dev ji welatê xwe berdane û çûne Almanyayê. Ev der welatekî paşvemayî û kavil e (Pîrbal, 2015, 36-37). Christophe ji ber van sedeman ji Rebwar re dibêje ku kurd divê Ewropaya xwe ava bikin (43).

Aliyekî din yê oryantâlîzmê jî ew e ku rojhilatî ji bo wan tenê çavkaniyê agahiyan in (Said, 2013, 324). Ji ber vê jî em di cihana edebî ya Pîrbal de gelek caran rastî ewropiyan tîn ku ew bi awayekî profesyonel li ser Rojhilat kar dikin. Bo nimûne Margîrêt keçeke fransîz e ku Ferhad evîndarê wê bûye. Ew oryantalist e, li Zanîngeha Moskovayê di beşa komelnasiyê de li ser jinên rojhilatê teza doktorayê dinivîse. Bakelaryoya xwe ji enstîtûya zimanê rojhilatî di beşa erebî de girtiye. (Pîrbal, 2014, 32). Bi heman awayî Lucina li Zanîngeha Sorbonnê di îrannasiyê de lêkolêrê herî çalak û berhemdar e (Pîrbal, 2012, 137). Ew herdu jî li ser rojhilat kar dikin û hewl didin di derbarê rojhilat de agahî hilberînin. Bi taybetî jî Margîret li teswîra Spivak tam rûdine. Ew weke jineke çermispî hewl dide îspat bike ka çawa jinên rojhilatî ji aliyê dewletên rojhilatî hatine kolekirin û ji bo berjewendiyê van dewletan hatine bikaranîn. Rojavayî zana ne û hewl didin ku rojhilatîyan ji bin zilm û zordestiya mîrên feodal xelas bikin. Rojhilatî jî bi tenê dikarin Rojavayê teqlîd bikin. Di vê mijarê de li gor Saîd (2013, 171) oryantalist dikare rojhilatîyan teqlîd bike; lê rojhilatî nikarin heman tiştî bikin. Ji bo oryantâlîstan rojhilatî tenê bireser in. Bo nimûne, em di *Santiago de Compestela* de dibinin ku Oriana bi şeweyekî oryantalist nêzikî Dara dibe û dixê bîra wî ka ew ji ber çî hatiye Ewropayê (Pîrbal, 2013, 56). Bi heman awayî em di çîroka *Perewazên Ewropayê* dibinin ku pîrejina ewropî bi awayek oryantalist ji Kurdo re dibêje, hûn jî ji xwe re Ewropaya xwe çêkin (Pîrbal, 2001, 19). Ji ber ku Kurdo bê welat e ew nikare bibe mîna yekî ewropî. Ji ber van sedeman mirov dikare bibêje ku di cihana edebî ya Pîrbal de aliyekî oryantalist yê îmaja Ewropa û ewropiyan heye. Hin ji wan Rojhilat weke cihekî egzotîk hin ji wan jî wekî cihekî paşvemayî dibînin. Heta hin kesên wekî Margîret bi awayeke profesyonel li ser Rojhilatê kar dikin ku ew ji aliyê akademîk ve jî oryantalist bûn. Lê wekî me berê jî behs kir ji bo van oryantâlîstan Rojhilat warê evîndariyê ye û ji ber vê jî gelek jî wan dixwastin berê xwe bidin Rojhilat û li wir rastî evîna rasteqîn bihatana lewra ewropî bêruh û hedonîst bûn û tenê li pey kêfa xwe bûn.

5. Ewropaya Bêruh û Hedonîst

Li gor oryantâlîstan, Rojhilat xwedî ruh bû. Bi heman awayî oksîdantalîst jî di wê baweriyê de bûn ku Rojava ji aliye aborî, sîyasî û teknolojîk ve pêşketî ye lê bêruh e fêm nake ka gelo ji bo mirovahiyê çî giring e (Buruma û Margalit, 2004, 75). Okdîdantalîst dijberî nîrx û modernîteya Rojava ne. Lewra ew takekes e û xwedî rasyonelîzmek bêruh e. Beravajî vê yekê li rojhilat qîmeta nîrxên çandî û malbatê heye. Erê, Rojava xwedî aqil bû lê Rojhilat jî xwedî giyan bû (Jouhki û Riekkä Pennanen, 2016, 4). Ji ber van sedeman e ku gelek caran di hişmendiya rojhilatîyan de bi taybetî jî di nav rabêja rewşenbîrên rojavayîyan de Rojava wekî bêruh dihate dîtin. Rojava nexweş e û çanda wê xera bûye Ewropî tev materyalîst in û ew şaristanî dê rojekî ew ê hilweşe (Bonnett, 2004, 79-83). Bi heman awayî li gor Buruma û Margalit (2004, 10) oksîdantalîst di wê baweriyê de ne ku hemû gelên rojava wekî mirovên bêruh, bêşeref, bêesil û bêbawerî ne. Bi taybetî jî di çavê oksîdantalîstên dîndar û marksîst de, rojavayî tenê qîmetê didin pere û eşyayê (110). Di nav vê çarçoveyê de metropolên Rojavayê yên wekî New York, Paris, Berlîn û Londrayê ji bo oksîdantalîstan bajarên bêruh in, sembola xerabiyê ne û bajarên bêxweda ne (21). Ev bajar di heman demê de warê oksîdantalîstan in. Bi gotineke din gelek oksîdantalîst li wan bajaran dijîn û van bajaran wekî bajarên bêruh pênase dikin. Bo nimûne em li bajarên wekî Paris mirovên antî kolonyal, antî emperyalîst yên wekî serokê rejîma Pol-Pot Khmer Rouge û Frantz Fanon dibînin. Ew niştecihê van bajaran bûn û li gor wan ev bajar maka xerabiyê bûn (43). Hin aliyên heqdar yên van îddiyên oksîdantalîstan hebûn çimkî ewropiyan bixwe jî Ewropa li gora aqil modernîte û sekuleriyê ve pênase dikin. Ev parametreyên sereke yên Rojava bûn ku rojavayî bi xwe jî ji van parametreyan aciz bûn û berê xwe didan rojhilat. Bo nimûne di *Santiago de Compestelayê* de Lîbardo ji ber ku li Ewropayê Xwedê nemaye dixwaze biçê Hîndîstanê. Ew dixwaze li Hîndîstanê di bin siya xwedawendan de bijî. Dara li dijî vê baweriyê wî derdikeve, li gor wî li Îranê û Iraqê jî Xweda heye lê li van deran tu aramî tuneye. Li gor Lîbardo ruhaniyet û sozdarî

tenê li rojhilat maye. Dara bersiva wî dide û dibêje belkî ev gotinên wî ji bo sedsala 19. rast bin lewra romantikên Ewropî bi qeflan berê xwe didan Rojhilat lê ev yek ji bo niha ne derbasdar e (Pîrbal, 2013, 98).

Bi heman awayî di *Penaberekî Fransî Li Kurdistanê* de li gor Christophe, bextewarî ne li Ewropayê li hemû derên cihanê ye; lê li Kurdistanê mirov bextewartir in (Pîrbal, 2015, 75). Ji ber vê, ew jî dixwaze li Kurdistanê bibe penaber. Di *Hôtel Europe* de Luciana ji çanda Îranê gelek hez dike. Lewra helbestên Hafîz, Mewlana, Xeyam, Nîma Yûsîç û Firûxîzad ji ber kiriye lewra ew xîtabî giyana mirov dikin (Pîrbal, 2012, 96). Di çîroka *Perwazên Ewropayê* de li gor pîrejîna ewropî Danîmarka welatê tenhayî û bêkesî ye yên ku ew hest li ba wî tunebe ne danîmarkî ye. Li vî welatî xelk xwe ji ber tenhayiyê dikujin. Tenhayî bûye parçeyekî jiyana ewropî û danîmarkîyan. Ew ji ber vê tenhayiyê berê xwe didin Asya û Afrîkayê û bi taybetî jî ber bi Rojhilata Navîn diçin (Pîrbal, 2001, 17). Ewropî digel ku bêruh in di heman demê de hedonîst in jî ew tenê li pey kêfa xwe digerin ku ev yek di vê çîrokê de jî xwe dide der. Ewropî dikevin pey penaberên bêçare da ku wan ji xwe re bikin pêlîstokên seksê. Di vê çîrokê de jî Kurdo digel ku li ber xwe jî dide, di encamê de mecbûr dimîne wekî her penaberî bi pîrejîneke Ewropî re bizewice (13-14). Em heman rewşê di *Hôtel Europe* de dibînin. Homoseksuel li San Fransiscoyê gelek in. Kafeyeke bi navê The Cellar heye ev der bi homoseksûelan tije ye û her yek weku li bendî neçîra xwe be li bendî penaberên bêçare ne da ku wan bi xwe re bibin û ji xwe re bikin pêlîstok çimkî li gor wan penaber pariyê erzane in (Pîrbal, 2012, 155).

Encam

Me di vê xebata xwe de hewl da ku em îmaja Ewropî û ewropîyan di berhemên Pîrbal de dest nîşan bikin. Di encama vê xebatê de hate dîtîn ku gelek îmajên ji hev cuda yên Ewropa û ewropîyan di berhemên wî de hene. Herçend di navbera kurdan û ewropîyan de paşxaneyek kolonyalîzmên wekê gelên efrîqî û asyayî de tunebe jî îmaja kolonyal û emperyalîst di berhemên Pîrbal de tê dîtîn. Lê divê were gotin digel vê îmajeke erênî ya Ewropa û ewropîyan jî di berhemên wî de heye. Herçend ev taybetiya xwe wenda kiribe jî Ewropa cihê zanist û hunerê ye. Pîrbal aliyê oryantalist yên Ewropa û ewropîyan jî radixe ber çavan. Lê ev alî divê were gotin ku bi tevahî ne neyînî ye. Ewropa û ewropî di heman demê de bêruh û hedonîst in jî ber vê jî gelek ji wan di berhemên Pîrbal de ji bo jiyaneke çêtir berê xwe didin rojhilat.

Çavkanî

- Ahiska, Meltem. *Occidentalism in Turkey: Questions of Modernity and National Identity in Turkish Radio Broadcasting*. London û New York: I.B. Tauris, 2010.
- Ahiska, Meltem. Occidentalism: The Historical Fantasy of the Modern. *The South Atlantic Quarterly*, 102(2), 351-379, 2003.
- Aydın, Cemil. *The Idea of Muslim World, A Global Intellectual History*. London: Harvard University Press, 2017.
- Ağdal, Meki. *Di Romanên Ferhad Pîrbal de Şopên Bêciwariyê*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2022.
- Baldick, Chris. *The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Bavli-Özek, Kübra. *Self-Oryantalizm An Ji Oksidentalizm? : Temsila "Rojava" ("Occident") Di Filmên Kurdî De*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, 2021.
- Bonnett, Alastair. *The Idea of The West Culture, Politics and History*. New York: Palgrave Macmillan, 2004.
- Burma, Ian. Oksidentalizmin Kökenleri. *Cogito*(40), 278-286, 2004.
- Buruma, Ian, & Margalit, Avishai. *Occidentalism The West in The Eyes of It's Enemies*. New York: The Penguin Press, 2004.
- Carrier, James G. Occidentalism: The World Turned Upside-down. *American Ethnologist*, 19(2), 195-212. <https://www.jstor.org/stable/645033>, 1992.
- Carrier, James. G. *Occidentalism Images of the West*. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- Coronil, Fernando. Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories, *Cultural Anthropology*, 11(1), 51-87. <https://www.jstor.org/stable/656209>, 1991.
- Culler, Jonathan. *Yazın Kuramı*. (H. Gür, Wer.) Ankara: Dost, 2007.
- Eliade, Mircea. *İmgeler Simgeler*. (M. Kılıçbay, Wer.) Ankara: Gece, 1992.
- Elsherif, Amr. Occidentalism and Cultural Identity. *International Journal of Postcolonial Studies*, 621-639. doi:<https://doi.org/10.1080/1369801X.2014.984616>, 2015.
- Engin, Ertan. İmagology. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*(27), 57-66. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/151793> adresinden alındı, 2012.
- Fanon, Frantz. *Yeryüzünün Lanetlileri*. (L. F. Topaçoğlu, Wer.) İstanbul: Avesta, 2007.
- Fanon, Frantz. *Siyah Deri Beyaz Maske*. (C. Koytak, Wer.) İstanbul: Versus, 2009.
- Findley, Carter Vaughn. An Ottoman Occidental in Europe: Ahmed Midhat Meets Madame Gulnar. *The American Historical Review*, 103(1), 15-49,. https://www.jstor.org/stable/pdf/2650772.pdf?refreqid=fastly-default%3A591ef0c6d7fc3847c3b6382e7460047b&ab_segment-s=&origin=&initiator=&acceptTC=1, 1998.
- Florack, Ruth. French. M. Beller, & J. Leerssen (Dü) Di nav, *Imagology The cultural Construction and Literary Representation of National Characters* (s. 154-159). Amsterdam-New York: Radopi, 2007.
- Fukuyama, Francis. *The End of History*. 3 25, 2020 tarihinde www.emble.de.: https://www.embl.de/aboutus/science_society/discussion/discussion_2006/ref1-22june06.pdf, 1989.
- Göktaş, Melahat. *Mehmet Uzun Romanlarında Türk İmgesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2022.
- Girard, Rene. *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat, Edebi Yapıda Ben ve Öteki*. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- Hanefi, Hasan. İslam ve Batı: Çatışma mı Diyalog mu? *Cogito*(40), 2004.
- Hegel, Georg Friedrich. *Tinin Görüngübilimi*. (A. Yardımlı, Wer.) İstanbul: İdea Yayınevi, 1986.
- Huntington, Samuel. P. The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs*, 72(3). url: <http://www.jstor.org/stable/20045621>, 1993
- Jouhki, Jukka., & Riekkä Pennanen, Henna. The Imagined West: Exploring Occidentalism. *suomen antropologi*, 41(2), 1-10, 2016.
- Kan, Güneş. *İmaja Ermenî Di Romanên Kurdî Yên Sovyetê De*. Stenbol: Peywend.
- Kearney, Richard. *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar Ötekiliği Yorumlamak*. (B. Özkul, Wer.) İstanbul: Metis, 2012.
- Laetitia, Nanquette. *Orientalism Versus Occidentalism Literary and Cultural Imaging between France*. London and New York: I.B. Tauris, 2013.
- Leerssen, Joep. Image. M. Beller, & Leerssen (Amd.) di nav, *Imagology The cultural Construction and Literary Representation of National Characters* (s. 342-345). Amsterdam-New York: Radopi, 2007.
- Lenoir, Beatrice. *Sanat Yaptı*. (A. Derman, Wer.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- Massad, Joseph. Orientalism as Occidentalism. *History of the Present*, 83-94, 2002. <https://www.jstor.org/stable/10.5406/historypresent.5.1.0083>, 2015
- Memmi, Albert. *The Colonizer and the Colonized*. (H. Greenfeld, Wer.) London: Earthscan 2003.

- Metin, Abdullah. *Oksidentalizm: İki Doğu İki Batı*. İstanbul: Açılım Kitap, 2013.
- Metin, Abdullah. Occidentalism: An Eastern Reply to Orientalism. *Bilig*(93), 181-202, https://bilig.yesevi.edu.tr/shw_artcl-2335.html, 2020.
- Mohammed, Eid. *Arab Occidentalism_Images of America in the Middle East*. London û New York: I.B. Tauris, 2015.
- Ning, Wang. Orientalism versus Occidentalism? *New Literary History*, 28(1), 57-67. <https://www.jstor.org/stable/20057401>,1997.
- Pîrbal, Ferhad. *Çolistan*. (Ş. Salih, & F. Keleşkî, Wer.) İstanbul: Avesta, 2001.
- Pîrbal, Ferhad. *Hôtel Europe*. (B. Mistefa, Wer.) Stembol, 2012.
- Pîrbal, Ferhad. *Santiago de Compostela*. (B. Mistefa, Wer.) İstanbul: Avesta, 2013.
- Pîrbal, Ferhad. *Heft Wêney Rûtî Jinî Cenabî Wezîr*. (Ç. Zêdo, Wer.) İstanbul: Avesta, 2014.
- Pîrbal, Ferhad. *Penaberekî Fransî Li Kurdistanê*. (I. Farqînî, Wer.) İstanbul: Avesta, 2015.
- Said, Edward Wadie. *Şarkiyatçılık Batı'nın Şark Anlayışları*. (B. Eyüpoğlu, O. Koçak, Dü, & B. Ülner, Wer.) İstanbul: Metis, 2013.
- Said, Edward Wadie. *Kültür ve Emperyalizm*. (N. Alpay, Wer.) İstanbul: Hill, 2016.
- Salhi, Zahia Smail. *Occidentalism Literary Representations of the Maghrebi Experience of the East-West Encounter*. Great Britain: Edinburgh University Press, 2019.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *Madun Konuşabilir mi?* (E. Koyuncu, Wer.) Ankara: Dipnot, 2016.
- Tonneson, Stein. Orientalism, Occidentalism and Knowing about Others. *Nordic- European Workshop in Advanced Asian Studies*, (s. 15-18). Copenhagen. <https://www.cliostein.com/documents/1994/94%20orientalism%20niasnytt.pdf>,1993.
- Turner, Bryab. S. *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*. (İ. Kapaklıkaya, Wer.) İstanbul: Anka, 2003.
- Venn, Couze. *Occidentalism Modernity and Subjectivity*. Goldsmith: Sage, 2000.
- Yavuz, Hilmi. *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*. İstanbul: Boyut Kitapları, 1998.

Extended Abstract

The problem of otherness is often addressed in literature. Occidentalism as a way of seeing the other is a new approach in this respect, yet it is an important tool used in literary studies. Although Occidentalism is often seen as the opposite of orientalism, it is greatly a different and complex ideology from orientalism. The main reason is that Occidentalism takes different forms in different parts of the world. There are three mainstream occidental approaches. According to the first approach, Occidentalism is a science that studies the west. Until now, the West has always tried to define the East, but thanks to Occidentalism, easterners can now define the West, which is positive for both worlds. In terms of the second approach, Occidentalism is based entirely on hostility to the West. For the third approach of Occidentalism, one can still be a westerner by preserving the values of the east. In this view, the West has a positive image. However, it is possible to see different Occidentalisms such as Turkish Occidentalism, Arab Occidentalism, Chinese Occidentalism, etc., due to the fact that each nation has its own way of seeing the West. There are quite a number of academic studies on these occidental understandings. Although, it is an important question whether we can speak of a Kurdish Occidentalism, academic studies in this field are quite limited. At the same time, there are few studies on how Occidentalism is treated in Kurdish literature because the Kurds have no direct contact with Europe and its peoples. However, this situation changed when Kurds were forced to migrate to western countries, especially European countries, due to their own historical and social traumas. The Kurds are an important diasporic community in countries such as Germany, France, Sweden and the UK. The problems the Kurds face in European countries are reflected in their literature. However, in this literature, which we can call diaspora or immigrant literature, we are witnessing the gradual emergence of the image of Europe and Europeans along with the problems experienced by immigrants. In this framework, Ferhad Pîrbal is probably one of the most prominent writers who have intensively used the image of Europe and Europeans in his works. Pîrbal is an important writer in Kurdish literature. In addition to being a prolific writer, he is also a painter and actor. He spent many years of his life in Europe and received a doctorate at the Sorbonne University. Pîrbal, who has an important place in Kurdish literature as an academic and artist, has also been subjected to attacks from time to time for being critical of Kurdish society. Pîrbal also criticizes Europe and European society in his works. In this respect, this study aims to show how the image of Europe and Europeans appears in Pîrbal's works based on the discussions on Occidentalism. In this framework, his works translated into Kurmanji dialect of Kurdish were analyzed. As a result, it has been observed that there are quite different images of Europe and Europeans in his works. In his works, Europe and Europeans have been described as colonialist and imperialists. Europeans are portrayed as those who do not care about the peoples of the Middle East, but only support totalitarian regimes for their own interests and make these peoples suffer. Because of all these actions, European cities are full of refugees. As modern slaves, refugees have no choice but to be the sex toys of Europeans. In addition to this negative image, Europe is also seen as the center of science and art. In particular, Santiago de Compostela is an allegory of Europe. In this work, Pîrbal tries to show how Europe is a utopian place for many people, but in reality it is full of disappointments. Europe and Europeans also have an orientalist image. Many Europeans who are interested in his works are those who are interested in Eastern culture or who are doing academic studies on this culture. For these people, the East is an exotic place to be seen. For this reason, they travel to the East. While the East is portrayed as exotic and full of emotions, Europe is portrayed as a soulless geography. In this regard, Europeans are portrayed as people who pursue their pleasure. European cities are cities of individualization and isolation. In these cities, old and lonely people use desperate refugees to satisfy their own desires. Despite all these negative aspects, Europe is still the center of modernity in his works, and for this reason, the idea that Kurds should also build their own Europe often comes to the fore in his works.

1908 ÇIRÇIR (FATİH) YANGINI: BİLANÇO, YAPILAN YARDIMLAR, YARDIM FAALİYETLERİNİN SİYASALLAŞMASI VE YANGIN MAHALLİNİN İMARI

Hayrettin PULAT

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi

hpulat@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3852-5924>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 24/09/2024, Accepted / Kabul Tarihi: 04/10/2024
<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1508892>

1908 Çırçır (Fatih) Yangını: Bilanço, Yapılan Yardımlar, Yardım Faaliyetlerinin Siyasallaşması ve Yangın Mahallinin İmarı

Öz

Osmanlı idaresinde İstanbul'da pek çok yangının yaşanmıştır. 23 Ağustos 1908'de Çırçır semtinde çıkıp geniş bir alanı etkileyen ve daha çok Çırçır Yangını olarak literatürde anılan yangının maddi ve mali bilançosu, yangından sonra yapılan yardımların toplanma ve dağıtılma biçimi ve son olarak da yangın bölgesinin imarının incelenmesi bu çalışmanın amaçları arasında yer almaktadır. Yangın, Osmanlı-Türkiye tarihinin dönüm noktalarından biri olan 1908 devriminin hemen akabinde meydana gelmiştir. Devrim ile yangın arasındaki sürenin azlığı, başka bir deyişle yangının devrimin balayına denk gelmesi, yeni iktidar odağı tarafından toplumsal tabanın tahkimi maksadıyla oldukça işlevsel bir araç olmuştur. Yangın sonrasında basın da gücünden yararlanan İttihatçılar yaydıkları enformasyonla yangının asıl müsebbinin eski rejimin bakiyesi olan hafiyeler olabileceğini, cılız bir şekilde olsa da, bazı gazeteler vasıtasıyla dile getirmişlerdir. Fakat yangının asıl sebebinin anlaşılmasından sonra bu defa da yangınzedelere dönük yapılan yardım faaliyetlerinde eski rejimin bir şekilde gadrine uğramış kesimin edebi ve entelektüel birikiminden faydalanma yoluna gidilerek toplumsal anlamda tabanlarını genişletme ve destek sağlama siyasetine devam etmişlerdir. Örnek vaka incelemesi olan bu çalışmanın yöntemi belge analize dayanmaktadır. Bu doğrultuda Osmanlı arşiv belgeleri ve dönemin basınından elde edilen veriler tahlil edilerek belirtilen amaç doğrultusunda çalışmada kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Çırçır Yangını, yardım faaliyetleri, tiyatro, muhalefet, imar, istimlak.

1908 Çırçır (Fatih) Fire: Balance Sheet, Aid Provided, Politicization of Aid Activities And Reconstruction of The Fire Site

Abstract

There were many fires in Istanbul during the Ottoman rule. The financial balance sheet of the fire, which broke out in the Çırçır district on August 23, 1908 and affected a wide area and is mostly referred to in the literature as the Çırçır Fire, the way the aid was collected and distributed after the fire, and finally the examination of the zoning of the fire area are among the aims of this study. The fire occurred immediately after the 1908 revolution, which was one of the turning points in Ottoman-Turkish history. The short period between the revolution and the fire, in other words, the fact that the fire coincided with the honeymoon of the revolution, became a very functional tool for the strengthening of the social base by the new power center. After the fire, the unionists, who also benefited from the power of the press, stated through some newspapers, albeit weakly, that the real cause of the fire might be sleuth, who were the remnants of the old regime, with the information they spread. However, after the real cause of the fire was understood, they continued their policy of expanding their social base and providing support by benefiting from the literary and intellectual knowledge of the people who were somehow victimized by the old regime in aid activities for the fire victims. The method of this study, which is a case study, is based on document analysis. In this regard, Ottoman archive documents and data obtained from the press of the period were analyzed and used in the study for the stated purpose.

Keywords: Çırçır Fire, aid activities, theatre, opposition, zoning, expropriation.

GİRİŞ

Doğal afetlerden sonra meydana gelen maddî ve manevî hasarın giderilmesi için dayanışma ve yardımlaşma doğal bir refleks olarak ortaya çıkmaktadır. 1908 yılının ağustos ayında meydana gelen Çırcır Yangını¹ da bu kapsamda değerlendirilebilecek bir afettir. Yangının meydana geldiği zaman dilimi ve mekân Osmanlı-Türkiye tarihinin dönüm noktalarından birini teşkil etmesi bakımından oldukça önemlidir. Her şeyden önce uzun süren, toplumun bir kesimi tarafından nihayete ermesi arzulanan Sultan II. Abdülhamid iktidarının son bulmaya başladığı bir dönemde yangın çıkmıştır. Ayrıca Jöntürk ihtilalinden yaklaşık olarak bir ay sonra Osmanlı payitahtında meydana gelen yangın dolaşısıyla toplanan yardımlar ve yardımların toplanma metodu giderek siyasallaşmış, İttihatçı kadrolar tarafından kendi tabanlarının tahkimi maksadıyla araçsallaştırılmıştır. Söz konusu yangının önemi, çıkış nedeninden ziyade yangından sonra yaygınlaştırılan enformasyon ile yangının esas müsebbibinin hafiyeler olarak gösterilmeye çalışılması² gibi siyasal nedenlerden ileri gelmektedir. Bu durum muhtemelen sultanı ve onun idarî aygıtlarından olan hafiyeleri toplum nezdinde kötü göstermek, böylece olaya siyasî bir mahiyet kazandırmak istemelerinin bir neticesidir.

Meşrutiyetin 24 Temmuz 1908’de tekrar ilanının hemen akabinde İstanbul’da meydana gelen maddî hasarlı Çırcır yangının –Gürtunca’nın çalışması bir tarafa bırakılırsa- dayanışma yönü üzerinde neredeyse hiç durulmamıştır.³ Buradan hareketle dönemin Türkçe basını başta olmak üzere, arşiv kayıtlarında yangınzedelere yönelik yardım kampanyalarının dikkat çekici bir boyuta ulaştığı söylenebilir. Öyle ki İngiltere Kraliçesi, Fransa, Avusturya ve diğer Avrupa devlet idarecileri ile farklı uyruklardan insanların bu yardım kampanyasına katılması, bahse konu dayanışma ve yardımlaşmanın tezahürü olarak görülmelidir. Bunun yanı sıra düzenlenen yardım kampanyaları kapsamında yarışmalar, tiyatro gösterileri, balolar, konserler düzenlenmesi ve bu etkinliklere geniş çaplı katılımların olması, sadece yangınzedelere yardım motivasyonu ile açıklanabilecek bir durum olmadığı intibahı uyandırmaktadır. Bu da esasen dönemin sosyo-kültürel faaliyetleri, eğlence telakkisi, Meşrutiyetin tekrar yürürlüğe konulmasının getirdiği siyasal ve toplumsal atmosfer ile açıklanabilir. Zira uzun süren ve –bir kesim tarafından- *istibdat* olarak isimlendirilen bir dönemin ardından gelen –yine aynı kesim tarafından kavramsallaştırılan- *hürriyet* ortamı, basının bu doğrultudaki faaliyetleri ve gazetelerde yazılan yazılar, büyük olasılıkla böyle toplumsal bir katılım ve dayanışma sonucunu doğurmuştur.

24 Ağustos 1908’de çıkan yangına dair yazılar, Osmanlı basınından takip edildiğinde bu içeriklerin iki ay içerisinde asgari düzeye indiği görülmektedir. Buna mukabil arşivlerdeki kayıtlar sonraki yıllarda da bu olaya dair yazışmaların yapıldığını göstermektedir.

1 Çırcır semtinde meydana gelen yangına dair münferiden yapılan çalışmaların sayısı yok denecek kadar azdır. Buna mukabil bazı çalışmalarda yangına dair bazı genel bilgiler bulmak mümkündür. Bu çerçevede ilk çalışma Reşad Ekrem Koçu tarafından hazırlanan İstanbul Ansiklopedisi’nde yer alan Çırcır Yangını maddesidir. Burada yangının neden çıktığı üzerinde durulmakta ve yangın dolayısıyla ahalinin içerisinde bulunduğu durumu anlatan bir şiire yer verilmektedir. Reşad Ekrem Koçu, “Çırcır Yangını”, İstanbul Ansiklopedisi, (İstanbul: Reşad Ekrem Koçu ve Mehmet Ali Akbay İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat Kolektif Şirketi, 1965), 7/3947-3948. Bunun haricinde dönemin tanıklarından II. Abdülhamid’in son Mabeyn Başkâtibi Ali Cevat Bey’in Fezlekesinde sultanın yangına ve yangın sonrasında bizzat İttihatçılar tarafından organize edilen yardım kampanyalarına yönelik eleştirel tutumuna değinilmiştir. Ali Cevat, İkinci Meşrutiyetin İlanı ve Otuzbir Mart Hâdisesi: II. Abdülhamid’in Son Mabeyn Başkâtibi Ali Cevat Beyin Fezlekesi, nşr. Faik Reşit Unat, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1985), 13. Osmanlı Devleti’nde meydana gelen doğal afetlere dair yazılan ve literatür çalışması olarak değerlendirilebilecek iki çalışmada Çırcır Yangını’ndan özet olarak söz edilmiştir. Bunlardan ilki Mustafa Cezar, “Osmanlı Devrinde İstanbul Yapılarında Tahribat Yapan Yangınlar ve Tabii Afetler” *Türk Sanat Tarihi Araştırma ve İncelemeleri*, 1, (1963), 376’da yer alan kısa bir paragraftır. İkinci çalışmada ise yangın dolayısıyla yazılan bir şiire temas edilmiştir. Fatma Ürekli, “Osmanlı Döneminde İstanbul’da Meydana Gelen Afetlere İlişkin Literatür” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 8/16 (2010), 116. II. Meşrutiyet’in İlk Yılı adı altında yayınlanan bir kitapta önceki çalışmalara göre daha detaylı bilgiler mevcuttur. Yangının tahrip ettiği alanların yanı sıra meydana gelen mal ve can kayıplarına dair dönemin basınından yola çıkılarak bazı bilgiler verilmiştir. II. Meşrutiyet’in İlk Yılı: 23 Temmuz 1908-23 Temmuz 1909, (İstanbul: Yayıncı Yayınları, 2018), 97-99. Yangına dair en detaylı ve olayın farklı bir veçhesine dikkatleri çeken bir makale de Ebru Aykut tarafından yazılmıştır. Makalede yangının, mevcut iktidar tarafından nasıl yorumlandığı ve basında ne şekilde ele alındığı, yangın sonrasında olası şüpheliler ve devr-i sabık kalıntısı olan hafiyelerin yeni düzende güvenlik kaygısı oluşturduğuna değinilmiştir. Ebru Aykut, “Devr-i Hürriyette İstibdat Hayaleti: 1908 Çırcır Yangını’nın Ardından İstanbul’da Kundakçılık, Söylentiler ve Asayiş”, *Toplum ve Bilim Dergisi*, Sayı 136, (2016), s. 5-39. Fransızca gazete *Le Moniteur Oriental* örneğinden yola çıkarak Fransa basınının 1908 yılında İstanbul’da meydana gelen yangınlara nasıl baktığı Evrim Şencan Gürtunca tarafından incelenmiştir. Bu yangınlardan Çırcır Yangını da büyük ölçekli yangınlar kategorisinde değerlendirilmiş hatta İstanbul Felaketi olarak isimlendirildiği de belirtilmiştir. Bk. Evrim Şencan Gürtunca, “Fransızca Basında 1908 Yılı İstanbul Yangınları: *Le Moniteur Oriental* Örneği” *Karadeniz Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 6/9, (2020), s. 81-102.

2 Örneğin bu doğrultuda Metin gazetesinde çıkan bir yazıda Sultan II. Abdülhamid –ki yazar devr-i istibdat demektedir- döneminde hafiyelerin cahil, vatan duygusundan yoksun, din ve millet şuurundan habersiz, sadece paraya tamah eden bir kesim olarak tanımlanması, hatta çok daha ağır ithamlarla suçlanması zikredilebilir. Bk. Musa Akyığızade, “Kundakçılar ve Fenn-i Ruh Denilen Psikoloji” *Metin*, (5 Ağustos 1324/18 Ağustos 1908), s. 1-2. Sadece Metin gazetesinde değil, hemen hemen bütün Osmanlı kamuoyunda da hem Sultan II. Abdülhamid dönemine hem de onun idarî aygıtlarından olan hafiyelere dönük eleştiriler bu süreçte oldukça görünür olmuştur. Bk. Aykut, “Devr-i Hürriyette İstibdat Hayaleti”, 5-39.

3 Gürtunca, “Fransızca Basında 1908 Yılı İstanbul Yangınları”, s. 95-99.

Araştırmanın kaynakları Osmanlı Arşivi ve dönemin süreli yayınlarından oluşmaktadır. Döneme tanıklık etmesi bakımından süreli yayınların oldukça önemli bir kaynak gurubu olduğunu söylemek mümkündür. Osmanlı Arşivleri'nden de farklı fonlarda kayıtlı olan resmî yazışmalar, şikâyet ve talepler, yangın bölgesinin imarı, yangınzedeler için oluşturulmaya çalışılan sivil toplum kuruluşlarının izin taleplerine dair yazışmalar noktasında istifade edilmiştir. Bu çerçevede Milli Kütüphane ve İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığının süreli yayın kataloglarından temin edilen gazeteler ile Osmanlı Arşivinden elde edilen belgeler çalışmada kullanılmıştır.

1. Yangının Çıkışı, Büyümesi ve Bilançosu

Çırcır'da çıkan yangın Tanin gazetesindeki veciz ifadeyle “*ufak bir kaza, büyük bir felaket*”tir.⁴ Yangın, 23 Ağustos 1908'de (R. 10 Ağustos 1324) Arabacı Mehmed Ağa isimli birinin kiralık olarak ikamet ettiği Ömer Efendi isimli birine ait ahşap⁵ evde saat 14.30 civarında⁶ çıkmış, rüzgârın şiddeti ve civardaki yapıların da ahşap olmasından dolayı kollara ayrılarak büyük bir felakete dönüşmüştür. Birkaç kola ayrılan yangın, teknik imkânların yetersizliği ve yangın mahallinin gittikçe büyümesinden ötürü başa çıkılması zor bir afet halini almıştır. Yangının bir kolu Atpazarı, Destgâhçılar, Yemenciler, Devehanı Yokuşu, Kavafhâne (Haffafhâne), Saraçhâne taraflarında büyük hasarlar meydana getirmiş ve Fatih Camii yakınlarına dek ilerlemiştir. Diğer bir kol İskender Paşa Camiine kadar gitmiştir. Üçüncü kol ise Atmeydanı civarında bulunan Ortaçeşme sokağına varmıştır.⁷ İkdâm gazetesinde yangının çıkışı ve yayılması hususunda daha detaylı bilgiler mevcuttur. Nakledilen habere göre yangın evvela Arabacı Mehmed ile Kayıkçı Hasan'ın kiracı olduğu evde çıkmıştır. Etraftan yetişenler her ne kadar yangını söndürmeye muvaffak olsalar da alevler tekrar yükselmiş ve bundan sonra alınan tedbirler işe yaramamıştır. Daha sonra Mühendis Mehmed Bey'in evine sirayet eden yangın, sokakların dar ve evlerin birbirine yapışık olmasından dolayı söndürülememiş ve itfaiye taburlarının bütün gayretleri boşa gitmiştir. Rüzgârın da şiddetiyle yangın hızlıca diğer evlere sirayet etmiş, mahalle sakinleri ancak canlarını kurtarabilmiştir. Yangının farklı yerlere sirayeti, müdahale eden ekiplerin işlerini zorlaştırmıştır. Beyoğlu ve Bahriye itfaiye taburlarının olay yerine intikallerine kadar yangın üç kola ayrılmış, yanan yerleri söndürmek mümkün olmamıştır.⁸

Yangının maddî bilançosuna dair farklı bilgiler mevcuttur. İkdâm gazetesi 5.000 civarında ev, işyeri ve barınağın yangından zarar görüp kullanılamaz hale geldiği bilgisini vermiştir.⁹ Buna mukabil Tanin gazetesinde 1.294 yapının yangından zarar gördüğüne dair haberler vardır.¹⁰ Zabtiye Nezâreti'nden alınan bazı verileri paylaşan Millet gazetesine göre de 2.100 civarında yapı yangından zarar görmüştür.¹¹ Can kaybına dair de sadece İkdâm'da bir kaç satırlık bir haber var iken diğer gazeteler bu minvalde bir bilgi vermemiştir. Buna göre kesin olmamakla birlikte birkaç tulum bacı neferi, 4-5 kadın ve çocuk ile bir iki zaptiyenin öldüğü yazılmıştır.¹² Meskenlerin yanı sıra ahırların ve bazı üretim mekânlarının yanması, maddî hasarın boyutunun oldukça büyük olduğunu göstermektedir. Tablo 1'de Osmanlı Arşivi'nden tespit edilen bir belgedeki bilgiler ile Millet, İkdâm, İttifak ve Tanin gazetelerinden yola çıkılarak yangının bilançosuna dair bazı bilgiler verilmiştir. Yangının bilançosuna dair gazetelerde birbirinden farklı bilgilerin mevcudiyeti söz konusudur.¹³ Buna göre Manisalı Mehmed Paşa, Dülgerzâde, Çarhacı (Haraççı) Muhyiddin, İskender Paşa, Hüsamettin Bey, Mustafa Bey, Mimar Ayaz ve Sofular gibi mahallelerde çok sayıda dükkân, hane, cami, türbe, okul, ahır, polis kulübesi ve karakolhânesi, hamam, mezbaha ve han yanmıştır. Buna mukabil tespit edilen bir

4 Tanin, “Yangın”, (12 Ağustos 1324/25 Ağustos 1908), 3.

5 Osmanlı İstanbul'unda evler genel olarak ahşaptan inşa edilmişlerdir. Üç kategoride değerlendirilen bu evlerden tek katlı olanlara *süfli*, iki katlı olanlara *fevkanî*, son olarak daha genişçe olanlara da *mükellef* denilmektedir. Bu evlerin ortak özelliği hepsinin de ahşap olmasıdır. Cem Doğan, İtfâiye-i Hümayûn: Osmanlı İstanbul'unda Yangın, Modernleşme ve Kent Toplumları (1871-1921), (İstanbul: Libra Yayınları, 2019), 40.

6 Gürtunca, “Fransızca Basında 1908 Yılı İstanbul Yangınları”, s. 95.

7 *Servet-i Fünûn* (Sabah Nüshası), “Dünkü Harik”, (11 Ağustos 1324/24 Ağustos 1908), 4. Benzer bilgiler ufak değişikliklerle *Servet-i Fünûn*'un akşam nüshası ve diğer gazetelerde mevcuttur. Bk. *Servet-i Fünûn* (Akşam Nüshası), “Dünkü Harik-i Hâil”, (11 Ağustos 1324/24 Ağustos 1908), 4; *Metin*, “Metin”, (12 Ağustos 1324/25 Ağustos 1908), 3; *Sabah*, “Muhterik Mahaller”, (11 Ağustos 1324/24 Ağustos 1908), 2; İkdâm, “Dünkü Hanemansûz Yangın”, (11 Ağustos 1324/24 Ağustos 1908), 3.

8 İkdâm, “Dünkü Hanemansûz Yangın”, (11 Ağustos 1324/24 Ağustos 1908), 3.

9 İkdâm, “Dünkü Hanemansûz Yangın”, 3.

10 Tanin, “Başlıksız haber”, (13 Ağustos 1324/16 Ağustos 1908), 4.

11 Millet, “Harik-i Hanemansûz”, (12 Ağustos 1324/25 Ağustos 1908), 2. *Le Moniteur Oriental* gazetesine göre de 7 kişi alevler arasında can vermiş, birçok itfaiyeci yanmış veya ağır yaralanmıştır. Gürtunca, “Fransızca Basında 1908 Yılı İstanbul Yangınları”, s. 96.

12 İkdâm, “Harik-i Hâil”, (11 Ağustos 1324/24 Ağustos 1908), 2.

13 Millet, “Harik-i Hanemansûz”, (12 Ağustos 1324/25 Ağustos 1908), 2.

belgede yanan binaların türleri hakkında bilgi verilmeksizin toplam 1.334 adet mekânın yandığı bilgisi mevcuttur.¹⁴ Tablo 1’de belirtilen rakamlar incelendiğinde yangından zarar gören yapılar hakkında verilen bilgilerin birbirine oldukça yakın olduğu görülmektedir. Tabloda yer alan sayılar yangının hemen akabinde derlenen ve kamuoyu ile paylaşılan bilgilerdir. Arşivden tespit edilen belge ise yangından yaklaşık olarak beş ay sonrasına aittir. Bundan dolayı burada belirtilen 1.334 rakamının doğru olma ihtimali oldukça yüksektir. Tablo 1 incelendiğinde başta mesken ve dükkânlar olmak üzere nüfusun barınmak ve geçimlerini sağlamak için kullandıkları mekânların sayısının diğer yapıların sayısından hayli fazla olduğu görülmektedir. Bunun haricinde eğitim veren mektep ve medreseler, hayvan barınakları ve kamuya ait karakol ve camiler de hasar gören yapılar arasında yer almaktadır. Manisalı Mehmed Paşa mahallesinde meydana gelen hasarın diğer mahallere göre daha fazla olduğu verilen bilgilerden anlaşılmaktadır. Bu da buranın hem yangının başlangıç yeri olması hem de kullanılan yapı malzemesinin ahşap olmasından kaynaklanmaktadır. Gazetelerin esas alınan nüshalarının aynı gün çıkmış olması, gazetelerin birbirinden haberdar olmadıkları ve kendi imkânları ile tahkikat yaptıklarını göstermektedir. Nitekim Millet gazetesi hem kendi tahkikatının neticesini hem de Zabtiye Nezareti’nin verdiği verileri aynı sayıda vererek bu düşüncüyü teyit eder mahiyette bilgiler vermiştir.

Tablo 1. Yangının maddî bilançosu.

Mahalleler	İ. HUS., 168/114-2 ¹⁵	Millet ¹⁶	İttifak ¹⁷	Tanin ¹⁸	İkdam ¹⁹
Manisalı Mehmed Paşa mah.	380 hane, 500 dükkân, 8 han, 2 mektep, 3 cami, 4 tekke	380 hane, 500 dükkân, 8 han, 2 cami, 2 türbe, 2 inas rüştiyesi, 5 ahır, 2 polis kulübesi	380 hane, 500 dükkân, 8 han, 3 cami, 1 türbe, 2 inas rüştiyesi, 50 ahır	300 hane, 500 dükkân, 8 han, 3 cami, 1 türbe, 2 mektep, 50 ahır, 1 polis kulübesi	380 hane, 500 dükkân, 8 han, 3 cami, 4 tekke, 2 mektep
Dülgerzâde mah.	24 hane, 330 dükkân, 1 tekke	77 hane, 250 dükkân, 5 han ve selhhâne (mezbahane), 5 beylik selhhâne, 1 ibtidaî mektep, 1 tekke, 1 polis kulübesi,	77 hane, 250 dükkân, 7 selhhâne, 1 ibtidaî mektep, 1 dergâh, 1 han, 1 polis kulübesi, 150 kulübe	77 hane, 250 dükkân, 50 han ve selhhâne, 1 beylik selhhâne, 1 ibtidaî mektep, 1 tekke, 150 kulübe	77 hane, 250 dükkân, 5 han, 150 baraka, 4 selhhâne, 1 mektep, 1 tekke
Çarhacı (Haraççı) Muhyiddin mah. ²⁰	93 hane, 60 dükkân, 4 han	93 hane, 60 dükkân, 4 han	93 hane, 60 dükkân, 4 han, 1 matbaa	93 hane, 60 dükkân, 3 han, 1 matbaa	93 hane, 60 dükkân, 3 han
İskender Paşa mah.	14 hane, 1 dükkân	14 hane, 1 dükkân, 1 polis karakolu	1 hane, 1 dükkân, 1 polis karakolu	14 hane, 1 dükkân, 1 polis karakolu	14 hane, 1 dükkân,
Hüsamettin (Hüsam) Bey mah.	35 hane, 34 dükkân, 1 han ²¹ / 84 hane, 7 dükkân, 1 mektep, 1 cami	84 hane, 35 dükkân, 2 han, 2 cami, 1 mektep	131 hane, 35 dükkân, 2 han, 1 cami, 1 mektep	84 hane, 35 dükkân, 2 han, 1 cami, 1 mektep	135 hane, 35 dükkân, 1 han, 1 cami, 1 mektep,

14 (BEO, No. 3541, Gömlek No. 265540-7).

15 (İ. HUS, No. 168, Gömlek No. 114-2).

16 *Millet*, “Harik-i Hanemansüz”, (12 Ağustos 1324/25 Ağustos 1908), 2.

17 *İttifak*, “Yangın Hakkında Tetkikat”, (12 Ağustos 1324/25 Ağustos 1908), 2.

18 *Tanin*, “Yangın”, (12 Ağustos 1324/25 Ağustos 1908), 3.

19 *İkdam*, “Evvvelki Geceki Harik-i Hanemansüz”, (12 Ağustos 1324/25 Ağustos 1908), 2.

20 Gazelerde hem Çarhacı hem de Haraççı olarak geçmektedir.

21 Verilen tabloda iki farklı Hüsam Bey Mahallesi kaydedilmiştir.

Mustafa Bey mah.	100 hane, 35 dükkân, 2 han, 2 cami	100 hane, 35 dükkân, 2 han, 2 cami, 1 mektep, 1 hamam, 1 medrese	100 hane, 35 dükkân, 2 han, 2 cami, 1 mektep, 1 medrese, 1 hamam	100 hane, 35 dükkân, 2 han, 2 cami, 1 mektep, 1 hamam, 1 medrese	100 hane, 35 dükkân, 2 han, 1 hamam, 2 cami, 1 tekke, 1 mektep, 1 medrese
Mimarbaşı mah.	100 hane, 23 dükkân, 1 cami	-	-	-	119 hane, 23 dükkân, 1 cami
Mimar Abbas Sokağı	-	-	19 hane, 23 dükkân, 1 ahır, 1 cami	65 hane, 3 dükkân, 1 ahır	-
Mimar Ayaz mah.	100 hane, 23 dükkân, 1 cami	92 hane, 3 dükkân, 1 cami, 1 ahır	20 hane	Bu iki mahalle birleştirilerek yazılmış ve toplam 33 hane ile Firuz Ağa Camii-i Şerifin bir kısmının yandığı belirtilmiştir.	-
Firuz Ağa mah.	-	-	14 hane, Firuz Ağa Camii-i Şerifi de kısmen	-	14 hane
Ferhat Ağa mah.	-	-	-	-	4 hane
Atpazarı	-	-	-	-	40 ahır
Esir Pazarı	-	-	-	-	Tahminen 200 baraka
Sofular mah.	25 hane, 1 han, 1 cami, 1 tekke	25 hane, 1 han, 1 tekke, 1 bekâr odası, 1 mektep	25 hane, Süpürgeci hanının bir kısmı	-	25 hane, 1 han, 1 tekke, 1 cami
Molla Fenâri mah.	-	-	1 dergâh, 1 bekâr odası, 1 türbe	-	-
Toplam	891 hane, 993 dükkân, 12 han, 3 mektep, 8 cami, 6 tekke	865 hane, 884 dükkân, 27 han ve selhhâne, 7 cami, 2 türbe, 8 eğitim kurumu, 6 ahır, 4 polis merkezi, 2 tekke, 1 hamam, 1 bekâr odası	860 hane, 904 dükkân, 25 han ve selhhâne, 8 cami, 1 türbe, 6 eğitim kurumu, 51 ahır, 2 polis merkezi, 2 dergâh, 150 kulübe, 1 bekâr odası, 1 hamam	766 hane, 884 dükkân, 67 han ve selhhâne, 7 cami, 1 türbe, 6 eğitim kurumu, 51 ahır, 2 polis kulübesi, 150 kulübe, 1 matbaa, 1 hamam	961 hane, 904 dükkân, 24 han ve selhhâne, 8 cami, 350 baraka, 4 eğitim kurumu, 3 tekke, 40 ahır

Yangının verdiği hasarın bu denli büyük olması, doğal sayılabilecek rüzgârın şiddeti bir yana, beşerî kaynaklı olduğu hakkında Osmanlı kamuoyunda bazı bilgiler vardır. Bu meyanda evvela mesken ve diğer yapılarda kullanılan yapı melezlemesinin ahşap olması üzerinde durulmuştur.²² Bunun haricinde bazı teknik aksamaların ve yeterince iyi organize olamamanın da yangının cesameti üzerinde tesiri olduğuna dair Osmanlı kamuoyunda yazılar kaleme alınmıştır. Bu çerçevede Tanin gazetesinin 25. sayısında “mahalle tulumbaları 5-10 kuruş istifade mukabilinde birkaç kişi tarafından kiralanarak yangın tehlikesine maruz bulunmayan hanelerin bahçelerinde, damlarında birkaç tulumba işsiz güçsüz dolaştırılmakta. Hâlbuki asıl yangının göbeğinde itfaiyeden başka kullanılacak tulumba bulunamamakta imiş.” duyumunun paylaşılması suiistimali ve organize olunamadığını göstermektedir. Bunun haricinde Terkos²³ muslukları arasındaki mesafenin birbirine uzak olmasından dolayı borulardan istenilen düzeyde tazyikli suyun akmaması, yine muslukların dengeli bir biçimde ilgili yerlere konumlandırılmamış olması da teknik aksaklıklar arasında sayılmaktadır. Yangının büyümesinde sigorta şirketleri ile Terkos Su Şirketi (Terkos Su Kumpanyası) arasındaki sözleşmeye göre sigorta şirketlerinin ödeme yapmamasından dolayı su şirketlerinin su temin etmemesi

22 Millet, “Harik-i Hanemansûz”, (12 Ağustos 1324/25 Ağustos 1908), 2; Tanin, “Yangın”, (12 Ağustos 1324/25 Ağustos 1908), 3; Servet-i Fünûn, “Düinkü Harik-i Hâil”, (11 Ağustos 1324/24 Ağustos 1908), 4; Sabah, “Harik-i Hâil”, (11 Ağustos 1324/24 Ağustos 1908), 2; Metin, “Metin”, 3.

23 Literatüre harik-i kebir olarak geçen 1870 Beyoğlu yangının akabinde yangınlarla etkin mücadele kapsamında şehrin bu minvaldeki ih-

etkili olmuştur. Ayrıca sigortalı evlerden su teminine sigorta şirketlerinin çalışanlarının mani olması da yangının büyümesi ve söndürülememesi sonucunu doğurmuştur.²⁴ Osmanlı Arşivi'nden tespit edilen bir belgede Terkos Su Şirketi'nin yangında suyu kesmesinden dolayı yangının büyüdüğüne dair bir şikâyetin olması Tanin'deki bilgiyi teyit edermahiyettir.²⁵

Maddî hasar bilgileri Tablo 1'de verilen Çırcır yangının malî bilançosu hakkındaki bilgilere Osmanlı Arşivi'nden yangın için teşkil edilen komisyonun toplantı tutanağından ulaşılabilmektedir. Buna göre 1.334 yapının gördüğü hasarın maliyeti 17.228.395 kuruştur. İlave olarak yangında yanan eşyanın da maliyeti 7.582.712 kuruş olarak hesaplanmıştır. Yangından zarar gören nüfus ise 5.153 kişiden ibarettir. Bu yapılardan sigortalı olan ve gelir getiren mekânlar çıkarılınca yapıların maliyeti 14.930.440; bunlardaki eşyanın maliyeti de 6.665.620 kuruşa düşmektedir. İstanbul ile alakası bulunmayan ve han odalarında barınan bazı Kürtlerin memleketlerine dönmek istemeleri üzerine iane akçesinden bunlara harcırahları verilerek memleketlerine gönderildikleri yine komisyonun toplantı tutanağında dile getirilmiştir. Bunlardan 254 kişiye ikişer, 31 kişiye de birer lira olmak üzere toplamda 539 lira ve vapur ücreti ile sair ihtiyaçları için de 21.388 kuruş sarf edilmiştir.²⁶ Yangından yaklaşık olarak iki hafta sonra Mizan gazetesinde Ali Suad isimli biri tarafından yangının malî bilançosuna dair bir yazı kaleme alınmış ve yazar bazı tahminlerde bulunmuştur. Millî servet açısından meseleye yaklaşan yazar, bir mukayese yaparak İstanbul'da meydana gelen yangınların Amerika'da çıkan yangınlara göre toplumsal hasarının çok daha büyük olduğunu belirtmiştir. Çünkü yazara göre Amerika'daki yangınlar az sayıda kişiyi mağdur ederken, İstanbul'daki bir yangın bütün bir mahalle sakinine zarar vermektedir. Bu mukayeseden sonra bazı tahminlerde bulunan Ali Suad, yangının zararı hakkında "*harikte yanan hanelerin üzerine 150'şer lira farz olunsa yalnız ebniyeden 450 bin lira zarar edilmiş demektir. Bu meblağa eşya mukabili olarak aile başına elli lira tahsis edilse mecmuû hasarât 600 bin lirayı bulur. Bu hesaptan medrese, cami, tekke, han ve hamam gibi müessesat ile miktarı 500'den ziyade olan büyücek haneler ve eşyası muntazır olan aileler müstesnadır. Bunlar için de o meblağın sâlisi veya rabii ilave edilse milyona karip edilir. Bu para kim bilir kaç senelerin dıştan tırnaktan artırılan ufak ekonomileri ve kaç sahib-i hayrâtın îaneleriyle meydana gelmişti ve bunlar tekrar yerine gelmek için acaba kaç yıllar o ailelerin sıkıntı çekmeleri icap edecektir.*"²⁷ ifadeleriyle bazı tahminlerde bulunmuştur. Yazar yaklaşık olarak 1.000.000 liralık malî bir hasarın meydana geldiğini ve bunun pek çok kişiyi etkilediğini dile getirmiştir. Yazarın verdiği meblağ biraz abartılı gözükmemektedir. Zira 1 liranın 100 kuruş olduğu dik-kate alındığından 100.000.000 kuruşluk bir maliyet tablosu ortaya çıkmaktadır. Bu da yukarıda değinilen komisyon raporunun yaklaşık olarak dört katı kadardır.

2. İnsanî Seferberlik: Yardım Faaliyetleri

Toplumsal bir varlık olan insanın yardımlaşma ve dayanışma içerisinde yaşaması hem dinin hem de yerleşik kültürün bir biçimde tezahürüdür. Toplumsal dayanışma, aynı zamanda toplumsal birlikteliğin devamı için de oldukça önemlidir. Dayanışma, bir amacın gerçekleştirilmesi için toplumsal planda işlerliğe sokulan işbirliği olarak tanımlanabilir. Ayrıca dayanışmanın görüldüğü toplumlarda toplumsal bağ güçlüdür. Yardımlaşma olgusu da dayanışma, adil olma, dürüst davranma ve paylaşma gibi kavram ve eylemleri ifade etmek için kullanılır.²⁸ Din temelli bir örgütlenme görünümüne sahip Osmanlı toplumunda dayanışma ve yardımlaşma noktasında gerek dinin gerekse dinî ve sosyal kurumların etkisi oldukça büyüktür. Semavî kitaplarda toplumsal yardımlaşmayı öven ve teşvik eden çok sayıda hükmün olması,²⁹ geleneksel-dinî toplumlarda yardımlaşmaya oldukça önem verildiğini göstermektedir. Meşrutiyetin tekrar ilan edildiği bir ortamda toplumsal dayanışma ve yardımlaşma duygusu ve iştiağının yüksek olduğu, dönemin basınından tespit edilebilmektedir. Buna bir de yukarıda değinildiği üzere yangının müsebbibi olarak *devr-i sabıkın* yönetim aygıtlarından olan hafiyelerin gösterilmesi, dayanışma ve yardımlaşma ruhunu toplumun hemen her kesimine yayılması ile sonuçlanmıştır.

tiyacının karşılanması için Terkos suyu üzerinde araştırmalar yapılmış ve neticesinde Terkos Gölü'nden Beyoğlu, Galata, Haliç'in batı sahili ve Boğaziçi'nin Rumeli taraflarına su götürme çalışmaları başlatılmıştır. Buranın işletilmesinin imtiyazı da önce 45, daha sonra ise 75 seneliğine Hariciye teşrifâtçısı Kâmil ve mühendis Temo'ya verilmiştir. Bundan sonra bir anonim şirket tesis edilerek İstanbul'un ilgili yerlerine su verilmeye başlanmıştır. Doğan, İtfâiyye-i Hümâyûn, 75.

24 Tanin, "Yangınlar ve Su", (14 Ağustos 1324/27 Ağustos 1908), 3.

25 (DH. MKT, No. 1291, Gömlek No. 15).

26 (BEO, No. 3541, Gömlek No. 265540-7).

27 Ali Suad, "İstanbul Yangınları", *Mizan*, (3 Eylül 1324/16 Eylül 1908), 2.

28 Abdulmuttalip Baycar, "Dini ve Sosyolojik Boyutlarıyla Dayanışma- Yardımlaşma Olgusu", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/39, (2029), 200-201.

29 Baycar, "Dini ve Sosyolojik Boyutlarıyla Dayanışma", 210-212.

Yangın dolayısıyla toplanan yardımın niceliğine ve niteliğine dair kesin ve genel bir şey söylemek mümkün değildir. Kesin bir yargıda bulunmayı zorlaştıran etmenlerin başında belirtilen hususa dair bilgilerin perakende olması gelmektedir. Gerek resmî (zaptiye, belediye ve bakanlıklar gibi) gerekse sivil (gazeteler) merci ve bilgi kaynaklarında toplu bir bilginin bulunmaması bu meyanda zikredilebilir. Gazete ve arşiv kayıtlarında dağınık bir şekilde yer alan yardım haberleri ve yardımlara dair niceliksel verileri bir araya getirmek de oldukça zor, hatta imkânsızdır. Fakat yine de Osmanlı Arşivi'nden tespit edilen 26 Kasım 1908 tarihli bir belgede belirtilen tarihe kadar toplanan ianenin 2.650.730 kuruş olduğu, şehzadelerin vermeyi taahhüt ettiği 3.500 kuruşun da gelmesi halinde toplanan yardımın 3.000.000 kuruşu geçeceği görülmüştür.³⁰ Dolayısıyla bu kısımda yardımın organizasyonu, yardımların toplanma biçimi, toplanan yardımları dağıtma usulü ve nihayetinde kimlerin bu faaliyetlere iştirak ettiğine değinilecektir.

Teşkil edilen yardım komisyonunun başkanlığına Dâhiliye Nazırı Hakkı Bey getirilmiş. Komisyonadaki azalar ise Şehremini Ziver Bey ile bazı bankerlerden oluşmuştur.³¹ Yangın dolayısıyla toplanan yardımlar ise genel olarak sivil toplum kuruluşları, bireysel girişimler ve bazı resmî kurumlar tarafından organize edilmiştir. Bu çerçevede gazetelerin öncü bir rol aldığını, yapılan yardımları günbegün neşrettiklerini, hatta teşvik olması maksadıyla yardım yapanların bilgilerinin paylaşıldığını söylemek mümkündür. Bireysel girişim noktasında Mısırlı Aziz Paşa'nın düzenlediği organizasyonun diğer organizasyonlara göre profesyonel bir şekilde hazırlandığı da gazetelerden anlaşılmaktadır.³²

Yardımların organize edilmesi ve halka duyurulması noktasında gazetelerin önemli bir işlevi olmuştur. Gazetelerin yanı sıra Harbiye Nezâreti de yardım maksadıyla bazı faaliyetlerde bulunmuştur.³³ Bu dönemin siyasal ve edebî atmosferine uygun olarak Namık Kemal'in *Vatan yahut Silistre* piyesi sürekli olarak gündemde tutulmuş ve her fırsatta izleyici ile buluşturulmaya çalışılmıştır. Bu dönemde çıkan hemen hemen bütün gazetelerde yangınzedelere dönük yardım faaliyetlerinin yapıldığına dair haberler görebilmek mümkündür. Yöntem olarak genelde tertip edilen bir eğlence veya kültürel etkinlikten elde edilen gelirler yangınzedeler için toplanmıştır. Bu doğrultuda Namık Kemal'in *Vatan yahut Silistre* piyesi,³⁴ Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın *Mürebbiye* isimli eserinin tiyatroya uyarlanmış hali,³⁵ Fuad isimli birinin *Mesâib-i İstibdad* isimli piyesi³⁶, Mısırlı Aziz Paşa'nın düzenlendiği³⁷ ve ayrıca muhtelif kesimler tarafından tertip edilen yarışlar,³⁸ Metin gazetesinde yer alan *Mezunîn-i Mülkiye İttihad ve Teâvün Cemiyeti*'nin yaptığı bağış ve bunun kimler tarafından yapıldığına dair bilgilerin bulunması³⁹ yardım için yapılan organizasyonlar arasında zikredilebilir. Metin Gazetesi, gelirinin %10'unu yangınzedelere bağışladığını belirterek bunu gazetenin ilk sayfasında belirtmiştir.⁴⁰ Bu etkinliklerin yanı sıra konserler,⁴¹ balolar,⁴² müsamereler⁴³ ve konferanslar⁴⁴ da düzenlenerek

30 (BEO, No. 3541, Gömlek No. 265540-7).

31 (İ. HUS, No. 168, Gömlek No. 114-3); Millet, "Harik-i Hanemansûz", (12 Ağustos 1324/25 Ağustos 1908), 2; Sabah, "Başlıksız haber", (14 Ağustos 1324/27 Ağustos 1908), 3.

32 İkdâm, "Moda Kayık Yarışı" (22 Ağustos 1324/4 Eylül 1908), 2; Servet-i Fünûn (Akşam Nüşası), "Başlıksız haber", (22 Ağustos 1324/4 Eylül 1908), 4. Yapılacak kayık yarışında saat kaçta hangi kayık türleri ile yarışılacağı, ödülün ne olduğu gibi hususlara dair detaylı bilgiler yarış ilanında yer almaktadır.

33 Millet, "Başlıksız haber", (27 Ağustos 1324/9 Eylül 1908), 4.

34 Tanin, "Vatan Tiyatrosu", (13 Ağustos 1324/26 Ağustos 1908), 4; Servet-i Fünûn (Sabah Nüşası), "Harbiye Nezâretinde Meydanında Tiyatro ve Konser" (24 Ağustos 1324/6 Eylül 1908), 4; Sabah, "Harbiye Nezâretinden Konser ve Tiyatro", (24 Ağustos 1324/6 Eylül 1908), 3; İkdâm, "Başlıksız haber", (21 Ağustos 1324/3 Eylül 1908), 3; İttihad ve Terakki, "Başlıksız haber", (19 Ağustos 1324/1 Eylül 1908), 3; Metin, "Vatan-Silistre", (26 Ağustos 1324/8 Eylül 1908), 4.

35 İkdâm, "Başlıksız haber", (21 Ağustos 1324/3 Eylül 1908), 3; Millet, "Başlıksız haber", (31 Ağustos 1324/13 Eylül 1908), 3.

36 Mizan, "Başlıksız haber", (31 Ağustos 1324/13 Eylül 1908), 4. Oyunun tam adı Mesâib-i İstibdattan: Sansür Darbeleri'dir. Burada sansür uygulamasını deldiği iddia edilen bir gazetecinin ve ailesinin hafiye ve jurnal aracılığı ile nasıl perişan edildiği anlatılır. Ahmet Benli, II. Meşrutiyet Dönemi Tiyatro Eserlerinde II. Abdülhamid Algısı, (Bilecik: Bilecik Şeyh Edebalı Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021) 128.

37 İkdâm, "Moda Kayık Yarışı", (22 Ağustos 1324/4 Eylül 1908), 2; Servet-i Fünûn (Akşam Nüşası), "Başlıksız haber", (22 Ağustos 1324/4 Eylül 1908) 4.

38 Mizan, "Büyük Yarış", (19 Ağustos 1324/1 Eylül 1908), 4; Sabah, "Büyük Bisiklet ve Yaya Yarışı", (23 Ağustos 1324/5 Eylül 1908), 3.

39 Metin, "Mezunîn-i Mülkiyenin Harikzedegâna İanesi" (12 Ağustos 1324/25 Ağustos 1908), 3; Metin, "Mezunîn-i Mülkiye İttihad ve Teâvün Cemiyeti Tarafından Toplanan Harik İanesinin Mabaadi", (13 Ağustos 1324/26 Ağustos 1908), 3; Metin, Mezunîn-i Mülkiye İttihad ve Teâvün Cemiyeti Tarafından Toplanan Harik İanesinin Mabaadi", (14 Ağustos 1324/27 Ağustos 1908), 4.

40 Metin, "Başlıksız haber", (15 Ağustos 1324/28 Ağustos 1908), 1.

41 Millet, "Başlıksız haber", (24 Ağustos 1324/6 Eylül 1908), 2; Millet, "Çırcır Harikzedegânına", (16 Ağustos 1324/29 Ağustos 1908), 3; Mizan, "Konser ve Tiyatro", (14 Ağustos 1324/27 Ağustos 1908), 4; Sabah, "Sabah", (15 Ağustos 1324/28 Ağustos 1908), 2; Sabah, "Be-yoğlu'nda Konser", (20 Ağustos 1324/2 Eylül 1908), 3.

42 Sabah, "Mürebbiye", (21 Ağustos 1324/3 Eylül 1908), 4; Tanin, "Balo, Tiyatro ve Konser", (24 Ağustos 1324/6 Eylül 1908), 4.

43 Servet-i Fünûn (Akşam Nüşası), "Başlıksız haber", (15 Ağustos 1324/28 Ağustos 1908), 4.

44 Millet, "Başlıksız haber", (16 Ağustos 1324/29 Ağustos 1908), 4; Sabah, "Başlıksız haber", (15 Ağustos 1324/29 Ağustos 1908), 4.

katılımcılardan alınan giriş ücretleri yangınzedelere verilmek üzere ilgililere gönderilmiştir. İlave olarak Niyazi ve Enver Beyler için yapılması planlanan kruvazörler dolayısıyla İane-i Milliye adı altında başlatılan yardım kampanyasının Millet gazetesinin yaptığı çağrı⁴⁵ üzerine Enver Bey, gazetelere bir telgraf göndererek toplanan iane akçesinin yangınzedelere hibe edileceğini bildirmiştir.⁴⁶ Arşivden tespit edilen bir belgede hibe edilen meblağın yekûnunun 25.000 lira olduğu görülmüştür.⁴⁷

Harik İane⁴⁸ Komisyonu teşkil edildikten sonra 14 Ağustos'ta gerçekleşen oturumda toplanacak yardımlarda izlenecek yola dair bazı bilgiler gazetelerde yer almıştır. Dayanışma çağrısı mahiyetinde olan resmî ilanda, Osmanlı toplumunun yardımlaşmada yarışacağına vurgu ile yapılacak yardımların Galata, Beyoğlu ve Dersaadet'teki Osmanlı Bankası şubelerine komisyon adına yatırılması, makbuzların komisyona gönderilmesi gerektiği belirtilmiştir.⁴⁹ Toplanan yardımın yangınzedelere nasıl ve ne oradan dağıtılacağı noktasında komisyon bazı kararlar almıştır. Mesken ve eşyalar esas alınarak bir dağıtım yapılması kararlaştırılmıştır. Buna göre meskenlerin ve eşyanın kıymetlerinin belli bir oranı emlak sahiplerine verilecektir. Burada dikkati çeken husus düşük geliri olanların gözetilmiştir. Mesken ve eşyasının değeri düşük kimselerin ianeden elde edecekleri pay biraz daha yüksek tutulmuştur. Tablo 2 incelendiğinde bu husus daha iyi anlaşılacaktır. Tabloya geçmeden önce toplanan yardımlardan bir kısmının memleketlerine gönderilen Kürtlere sarf edildiği belirtilmişti. İlave olarak yangınzedelerin iâşe ve ibatesi için de bir miktar paranın bu ianeden harcandığı komisyonun toplantı tutanağından anlaşılmaktadır.

Tablo 2. Toplanan ianenin dağıtılmasında izlenecek usul.⁵⁰

Meskenler için		Eşya için	
Hasar miktarı	Verilecek oran	Hasar miktarı	Verilecek oran
5.000 kuruşa kadar	%25	500 kuruş	%40
5.000-15.000 kuruş	%18	500-1.500 kuruş	%25
30.000-40.000 kuruş	%7	2.000-8.000 kuruş	%15
40.000 kuruş ve üzeri	%5	8.000-12.000 kuruş	%10
-	-	20.000-40.000 kuruş	%7
-	-	40.000 kuruş üzeri	%5

Toplantı tutanağından anlaşıldığı kadarıyla yapılan bu hesaplamada toplanan iane esas alınmıştır. Çünkü meskenler için 1.867.528; eşya için de 1.168.522 olmak üzere toplamda 3.036.050 kuruşluk bir dağıtım yapılması kararlaştırılmıştır. Toplanan ianenin de 3.000.000 kuruşu bir miktar aştığı göz önüne alındığında yardımla orantılı olarak bir dağıtım yapıldığı görülmektedir. Alınan bu kararın uygulama usulünü de belirleyen komisyon, mahallî yönetimlerce görevlendirilen memurların yangınzedelerin zararlarını tespit edip bunu kendilerine bir makbuz ile iletceği ve yangınzedelerin de belirlenen meblağı Osmanlı Bankasından alacağı şeklinde bir yol izlenmesine karar verilmiştir. İane parasının artması durumunda ise itfaiye için gerekli alet ve edevatın alınmasının uygun olacağı dile getirilmiştir.⁵¹ Bunun yanı sıra daha evvel farklı ianelerden ve Hicaz Demiryolu İanesinden yardım alanlara yangın ianesinden dağıtımın yapılmaması görüşü de dile getirilmiştir.⁵²

Yukarıda belirtilen şekilde bir tevziatın yapılması kararlaştırılmış ise de buna riayet edilmediğine dair şikâyetler gündeme gelmiştir.⁵³ Hatta yangınzedeler meydana gelen bu adaletsizliğin giderilmesi için Çırçır *Harikzedegâni* İttihad ve *Teâvün Cemiyeti* adı altında bir cemiyet kurmak istemişler ise de hükümet tarafından kanunda yeri olmadığı

45 Millet, "Harikzedegân ve İane-i Milliye", (12 Ağustos 1324/25 Ağustos 1908), 1.

46 Millet, "Millet Gazetesi İdarehânesine", (13 Ağustos 1324/26 Ağustos 1908), 1.

47 (BEO, No. 3493, Gömlek No. 261934-1).

48 Osmanlı Devleti olağanüstü durumlar için farklı zamanlarda değişik isimlerle vergiler almıştır. Muvakkaten alınan bu vergiler zamanla düzenli bir şekilde toplanmış ve kamu başta olmak üzere pek çok alanın finansmanında harcanmıştır. İane de bu çerçevede 19. yüzyılın hemen başlarında Balkanlarda meydana gelen isyanlar ve Osmanlı-Rus savaşı esnasında *iane-i cihadiye* adı altında savaşın finansmanı için başlatılan bir kampanyada kullanılmaya başlanmıştır. İaneler başlangıçta ahalinin malî gücü ve kazaların gelirine göre toplanmıştır. Sonraki süreçte biraz daha gönüllülük esas alınmıştır. İanenin Osmanlı malî literatürüne yerleşmesi askeri reformları finanse etmek amacıyla toplanan *iane-i cihadiye* ile olmuştur. Sonraki süreçte karşılaşılan nakit sıkıntısının giderilmesi ve olağanüstü durumlar için ianelere başvurulmuştur. Abdülkadir Özcan, "İane", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999) 19/228-232.

49 *Servet-i Fünûn* (Sabah Nüşası), "İlân-ı Resmî", (15 Ağustos 1324/28 Ağustos 1908), 4.

50 (BEO, No. 3541, Gömlek No. 265540-7); (DH. MKT, No. 2686, Gömlek No. 98-18).

51 (BEO, No. 3541, Gömlek No. 265540-7).

52 (MV, No. 122, Gömlek No. 28).

53 (BEO, No. 3468, Gömlek No. 260045-3)

gerekeceğiyle buna müsaade edilmemiştir.⁵⁴ Meclis-i Vükelâ'nın gündemine gelen bu şikâyet üzerine iane parasının dağıtılması esnasında adil ve şeffaf olunması, alınan kararların gazetelerde neşredilmesine karar verilmiştir.⁵⁵ Yangın dolayısıyla zarar görenlerin genel olarak bir arzuhâl ile yardım talep ettikleri arşiv kayıtlarına yansımıştır. Bunlar yangından dolayı ev ve eşyalarını kaybettiklerini ve verilecek yardıma muhtaç olduklarını belirtmişlerdir. Gelen arzuhâller Dâhiliye Nazırından Sadrazama, Sadrazamdan da ilgili komisyonun riyasetine veya azalarına havale edilmiştir.⁵⁶

Yardım için düzenlenen faaliyetlerin yanı sıra nakdî yardımlar da yapılmıştır. Başta Sultan II. Abdülhamid ve aile efradı olmak üzere, devlet erkânı, değişik düzeylerde görev yapan memurlar, gazete sahipleri, yabancı devlet başkanları ve uyrukları nakdî yardım yapan kesim arasında yer almaktadır. Sultan II. Abdülhamid 5.000 ve şehzadeler de 2.000 olmak üzere 7.000 lira bağış yapmışlardır.⁵⁷ *Mezûnîn-i Mülkiye İttihad ve Teâvün Cemiyeti*, *Reji İdaresi*, *Mürettibîn-i Osmaniye Cemiyeti*, *Kadıköy Mühürdâr Kadınlar Cemiyeti*, *Dersaadet Fenerler Cemiyeti* gibi kurumlar ile ferdî bazı yardımlar yapılmıştır.⁵⁸ Bunların yanı sıra İngiltere Kralı,⁵⁹ İngiliz Elçisi ile elçilik memurları,⁶⁰ Avusturya İmparatoru⁶¹ ile bazı hükümet mensupları,⁶² İtalya Kralı⁶³ ve İstanbul'da ikamet eden yabancı uyruklu vatandaşlar⁶⁴ da nakdî yardım yapanlar arasındadır. İnsanî seferberlik maksadıyla yürütülen faaliyetler sadece Osmanlı basınında değil, yabancı basında da yer bulmuş ve hatırı sayılır yardımlar toplanmıştır. Bunun yanı sıra yürütülen organizasyonların detayları da gazete satırları arasında yer bulmuştur.⁶⁵

3. Yardım Faaliyetlerinin Siyasallaşması

Sultan II. Abdülhamid iktidarı süresince Osmanlı Devleti'nin ve kendisinin hem ülke çapında hem de uluslararası alanda imajının korunması için büyük çaba sarf etmiştir. Bunun için diplomatik temsilcilikler başta olmak üzere basın yayın ve kültürel faaliyetler gibi araçlara sıklıkla başvurulmuştur.⁶⁶ Fakat meşrutiyetin ilanı ve Sultan'ın güç ve otorite kaybından sonra kamuoyu muhalif bir konum almıştır.⁶⁷ Aslında Sultan'a dönük olumsuz bir imaj oluşturma gayreti 19. yüzyılın sonlarına doğru Jöntürk neşriyatının başlamasından sonra belirmektedir. Sultan Abdülhamid'e dönük eleştiriler ve söz konusu imaj 1908'den sonra daha da belirgin bir hal almıştır. Hatta cumhuriyetin ilanından

54 (BEO, No. 3493, Gömlek No. 261934-1).

55 (MV, No. 124, Gömlek No. 68).

56 (DH. MKT, No. 2686, Gömlek No. 98; DH. MKT, No. 2621, Gömlek No. 14; DH. MKT, No. 2621, Gömlek No. 24; DH. MKT, No. 2673, Gömlek No. 12; ML. EEM, No. 698, Gömlek No. 86; ML. EEM, No. 704, Gömlek No. 44; BEO, No. 3402, Gömlek No. 255078; BEO, No. 3399, Gömlek No. 254890; BEO, No. 3407, Gömlek No. 255523; ZB, No. 326, Gömlek No. 133; Belirtilen arşiv vesikaları gibi çok sayıda kayıt vardır. Fazla yer kaplamaması için burada zikredilmeyerek bunlarla iktifa edilmiştir.

57 *Servet-i Fünûn (Sabah Nüshası)*, "İlân-ı Resmî", (15 Ağustos 1324/28 Ağustos 1908), 4.

58 *Sabah*, "Resmî", (15 Ağustos 1324/28 Ağustos 1908), 2-4.

59 *Tanin*, "Başlıksız haber", (22 Ağustos 1324/4 Eylül 1908), 4.

60 *Servet-i Fünûn (Sabah Nüshası)*, "Harik İanesi", (22 Ağustos 1324/4 Eylül 1908), 4.

61 İkdâm, "Avusturya İmparatoru ve Harikzedegân", (19 Ağustos 1324/1 Eylül 1908), 2; *Millet*, "Başlıksız haber", (19 Ağustos 1324/1 Eylül 1908), 3.

62 *Sabah*, "Harikzedegân İçin", (20 Ağustos 1324/2 Eylül 1908), 3.

63 *Millet*, "Çırçır Harikzedegânı", (18 Ağustos 1324/31 Ağustos 1908), 4.

64 (DH. MKT, No. 2630, Gömlek No. 58-2).

65 Görtünca, "Fransızca Basında 1908 Yılı İstanbul Yangınları", s. 96-99.

66 Selim Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, ÇEv. Gül Çağalı Güven, (İstanbul: Doğan Kitap, 2014), 151-166.

67 Söz konusu muhalefet bizzat Padişah'a hedef almaktan ziyade yönetim aygıtlarına dönüktür. Nitekim hafiyelere dair yazılan bir yazıda bu bariz bir biçimde görülmektedir. Musa Akyığıtzade tarafından kaleme alınan bu yazının ilgili kısmı aynen şöyledir: "... Hafiyenin vicdan ve tefekkürâtını hülâsa edelim. Devr-i istibdattaki hafiyeler cahil olduktan başka vatan nedir, din nedir, millet nedir, İslamiyet nedir, Osmanlılık nedir buralarını tanımaz bilmez, tanıdığı bildiği bir şey varsa o da kendisinin bitmez tükenmez köşkleri, akarları, bankalardaki paralarıdır. Hafîye sırasına göre Girit kadar bir vilayeti vermektan imtina etmez. Hafiyenin cebine para girsin sızılı çıkarmasın da ne olursa olsun müsâvibtir. Gayr-ı meşru surette efrâd-ı ahaliye hâkim olmak ve nüfuzunu ceplerini doldurmak yolunda istimal etmek. İşte hafiyenin en büyük emelleri! Kamı bu emellerle yoğrulmuştur. Ruhu, hayatı bu emellerin zevk-i daimi içinde bulunmaya alışmış. Farz edin ki öyle bir hafiyenin kuvve-i şeytaniyesi birdenbire millet tarafından nez' edilmiş, alınmış olsun. Hafîye cahil olduğu için başka bir sanata da sevk edemez ki sanatıyla eski zevk ve sefa ve rahatını istihsal etmeye muvaffak olmasın. Çaresiz kalmış olan hafîye kendince gayet mantıkî bir düşünüşle düşünerek eski nüfuzunun iadesi için birtakım vesait-i hainaneye teşebbüs eder. Gizlice olsun millete karşı elinden gelen hıyaneti icradan geri durmaz. Hafiyenin ruhiyatı ahz-ı intikam hevesiyle müttesiftir. Bu da hafiyenin psikolojisidir denilebilir. Böyle vicdana malik olan hafîye hangi cinayetin irtikâbından hayf eder. Bir hafîye yangın ikandan çekinmez. Zaten haneman söndürmeye alışmıştır." Akyığıtzade, "Kundakçılar ve Fenn-i Ruh Denilen Psikoloji" Metin, s. 1-2

sonra da bu durum devam etmiştir.⁶⁸ Çırçır Yangını dolayısıyla yapılan yardım faaliyetlerinde de bu husus görülmektedir. Gazetelerden tespit edilebildiği kadarıyla söz konusu yardım faaliyetlerinin seyri zamanla politik bir hüviyete bürünmüştür. Bu yangın aslında İttihatçı kadroların toplumu yeni idare biçiminin etrafında konsolide etmek maksadıyla yardım faaliyetlerini kullandıklarını göstermektedir. Nitekim yapılan pek çok etkinlikte Harbiye Nezaretinin aktif bir rol alması, Abdülhamid döneminin sembol isimlerinden Namık Kemal'in oğlu Ekrem Bey'in meydanlarda şiir okuması,⁶⁹ sahnelenen tiyatro oyunlarının II. Abdülhamid devrine dönük eleştiriler ihtiva etmesi,⁷⁰ İttihad ve Terakki Cemiyeti üyelerinden Kolağası Mehmed İhsan Bey'in verdiği konferans, yine yangın faaliyetlerinin değişen seyri hakkında bilgiler vermektedir. Verilecek konferansta işlenecek konular arasında Receb Paşa'nın vefatı, mektep-kışla işbirliği, mebus seçimine dair yasal bilgilendirmeler, İslamî açımdan bilim ve sanayi, toplumsal birliktelik, özgürlüğün temelinde ittihadin olduğuna dair oturum ve son olarak da insanlığın kardeşlik olduğu gibi mevzular işlenmiştir. Toplumsal bütünlük, hürriyetin temelinde birliğin yattığı düşüncesi ve insanlığın kardeşlik olduğuna dair konu başlıklarının Ermeni, Rum ve Yahudi cemaatine mensup kanaat önderleri tarafından konferans olarak verilmesi hem Osmanlı vatandaşlığının tesisi hem de mevcut siyasal ve toplumsal atmosferin mahiyeti hakkında bilgiler vermektedir. İlan metninin sonuna bu konuların bizzat Mehmed İhsan Bey tarafından kaleme alındığı da belirtilmiştir.⁷¹

Belirtilen doğrultuda değinilecek gazete haberlerinden biri de İkdam'da çıkmıştır. 28 Ağustos 1908'de icra edilen bir dizi sosyo-kültürel faaliyet hakkında bilgilerin verildiği gazete nüshasına göre Namık Kemal'in Vatan tiyatrosu askerler tarafından icra edilmiş ve açılan ipek bir örtünün üstüne *vatan, adalet, askerlik* ve *itaat* yazılmıştır. Tophane neferleri tarafından oyun başlamadan önce *Hürriyet Marşı* çalınmış ve aralarda izleyicilerin katılımıyla marş sık sık bölünmüş ve coşkulu izleyici kitlesi tarafından okunmuştur. Habere göre 10.000'i aşkın izleyicinin katılımıyla gerçekleştirilen bu etkinlikte oldukça coşkulu anlar yaşanmıştır. Etkinliğin sonunda toplumun hemen her kesiminin katılımıyla resmi geçit yapılmış ve *Vatan Marşı* okunmuştur. Aynı haberde bu defa İane-i Milliye için Büyük Ada'da yapılan bir baloda da benzer faaliyetlerin yürütüldüğü yazılmıştır. Balonun yapıldığı otelin fener ve bayraklarla süslediği, hürriyetin getirdiği kardeşlik ortamının bütün gönüllere verdiği zevk ve huzur ile gayet keyifli bir zaman geçirildiğine değinilmiştir. Balonun sonunda vatan ve ordu için bazı nutuklar okunmuş ve danslar yapılmıştır.⁷² Bütün bu faaliyetler bir arada düşünüldüğünde Sultan'a ve onun eski idaresine karşı toplumsal bir muhalefetin oluşturulmaya çalışıldığını söylemek mümkündür. Nitekim Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin 1909 yılında yayımlanan nizamnamesinde kulüplere ayrılan kısımda "*kulüpler fırsat düştükçe köylülerin, Meşrutiyete muhabbetini ve istibdatı nefretini isticlâb edecek surette telkinat ve irşadatta bulunmaya gayret edecek*" şeklinde ifadelerin bulunması da bu bağlamda düşünülebilir.⁷³

Etkinlikler esnasına manevi değeri yüksek kavramlar söz konusu dönemde yaygın bir şekilde karşımıza çıkmakta ve bilhassa İttihad ve Terakki Cemiyeti'ni hatırlatmaktadır. Sözelimi Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin armasında yer alan *adalet, uhuvet, hürriyet* ve *müsavat*⁷⁴, kavramları gibi yine aynı cemiyetin sancağı/flaması sayılan kırmızı zemin üzerine beyaz yazıyla yazılan *Allah, vatan, ittihat* ve *namus* kavramları da bu çerçevede düşünülebilir.

68 Murat Yılmaz, "Olumsuz Abdülhamid İmajı Yaratımına Bir Örnek: Sultan Hamid'in Çapkınlıkları", *Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2023), 1-2.

69 Bu hususa dair yazılan yazıda şu ifadeler yer almaktadır: *Kemalzade Ekrem Bey tarafından devr-i istibdadın mezalimine dair bir şiir-i belîğ kıraat olunmuş, bu şiir hazirîn üzerinde gayet 'amîk bir tesir husule getirmiştir*. Devamında ise Ekrem Bey aşağıdaki şiiri okumuştur:

Ne canlar yandı, kanlar aktı me'valar harap oldu

Ne meskenler yıkıldı cûş-ı seyl-i sefahatten

Şehidân-ı hamiyet belki on bin ferde varmıştır

Vatan mahrum olurdu belki yüz bin merd-i gayretten

Bütün erbâb-ı namus iltica etmişti Allah'a

Kararmıştı cabbar millet idbâr-ı hakaretten

Çocuklar ağlar, inler anneler.. biçare mazlumın

Duyarlardı bu müthiş nâleyi zindan-ı gurbetten.

Şiirin devamında katılımcıların coşkun bir hisle alkışlamaya ve ağlamaya başladığı akabinde ise *yaşasın vatan, yaşasın ordu* şeklinde tezahüratta bulunulduğu belirtilmiştir. *Millet*, "Başlıksız haber", (31 Ağustos 1324/13 Eylül 1908), 3.

70 *Mizan*, "Başlıksız haber", 31 Ağustos 1324/13 Eylül 1908), 4.

71 *Millet*, "Başlıksız haber", (16 Ağustos 1324/29 Ağustos 1908), 4.

72 İkdam, "Başlıksız haber", (16 Ağustos 1324/29 Ağustos 1908), 2.

73 Tanık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler: İkinci Meşrutiyet Dönemi*, C. 1, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 105.

74 Süleyman Tekir, *İttihatçılık Doğuşu*, (İstanbul: Kronik Yayınları, 2024), 19-20.

Vatan tiyatrosunun askerler tarafından icra edilmesi esnasında açılan ipek bir örtünün üstüne *vatan, adalet, askerlik ve itaat*⁷⁵ kavramlarının olduğu bir flama açılması da bu bağlamda yorumlanabilir. Benzer şekilde Hürriyet Marşı'nın okunması da bu çerçevede oldukça önemlidir. Zira hürriyet kavramı Sultan II. Abdülhamid döneminde edebî ve siyasî literature yerleşmiş ve Sultan karşıtlığının sembol kavramlarından biri olmuştur. Gerek Sultan Hamid devrinde gerekse II. Meşrutiyet döneminde hürriyetin istibdata muhalif manada kullanıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Buradan hareketle Hürriyet Marşı'nın tiyatro ve benzeri gösterilerde okunması bir biçimde istibdat karşıtlığı olarak yorumlanabilir

4. Mekânın Modernleştirilmesi: Yangın Bölgesinin İmarı

Yapılan geniş çaplı yardım kampanyalarının neticesinde toplanan yardım paraları yangında zarar görenler ve yangın sonrası bölgenin imarında kullanılmak için muhafaza edilmiştir. Yangın mahallinin onarım ve yeniden inşası hususunda Osmanlı kamuoyunda da görüş belirten yazılara denk gelinmektedir. Bu çerçevede yangının hemen akabinde Tanin'de kaleme alınan bir yazıda salgın hastalıkların önüne geçmek maksadıyla bölgenin temizliğine itina gösterilmesi ve onarım işlemleri için mühendislerin görevlendirilmesi gerektiği dile getirilmiştir.⁷⁶ Benzer doğrultuda fakat bu defa daha detaylı bazı öneriler Mizan yazarlarından Ali Suad tarafından kaleme alınmıştır. Ali Suad'a göre yapılacak en mühim iş yangın yerlerinin haritası çıkarılıp ızgara plana göre her adaya 4-5 ev sığacak şekilde bir planlamaya gitmektir. Bunun yanı sıra üç dereceye taksim edilecek ve büyüklüklerine göre cadde ve sokaklar tanzim edilmek suretiyle birbirini yatay ve dikey olarak kesecek sokak ve caddeler inşa etmek ve belirli yerlerde meydanlar bırakmak da yapılacak planlamalar arasında yer almalıdır. Ayrıca evlerin ahşaptan inşa edilmesi durumunda ateş yakılacak yerlerin mutlaka tuğla ve taştan yapılması, evlerin bacalarının bilimsel usullere uygun yüksekliklerde inşa edilmesi de Ali Suad tarafından dile getirilmektedir. Nitekim bütün bu önerileri ileride de değinileceği üzere ilgili karar verici mercilerin toplantı tutanaklarında gündeme gelmiş ve bu doğrultuda bazı kararlar alınmıştır. İlave olarak bazı üretim mekânları ile kamusal hizmet veren mahallerin –fırın, helvacı, şekerçi ve hamam gibi- şehrin belirli yerlerinde inşası da yapılan öneriler arasındadır. Belirtilen hususlardan farklı olarak altyapıda da bazı yeniliklere gidilmesi söz konusu edilmiştir. Ali Suad'a göre her mahallede ya mahalle imamının ya da muhtarının evinde telefon⁷⁷ bulundurulması etkin bir iletişim ağı kurulmalıdır. Ayrıca yangın tulumlarının dolu olması, suyu tazyikli bir şekilde intikal ettirecek hatlara ve borulara sahip olması da önerilmiştir.⁷⁸

Yangın bölgesinin imarına dair kurumlar arasındaki yazışmalarda kamu yararının yanı sıra mağdurların da faydasının gözetildiği hususlarının üzerinde durulmuştur. Herkesi memnun etmenin zorluğundan bahisle 12 Nisan 1909'da alınan karar gereği kimsenin mağdur edilmemesi üzerinde durulmuş, bütün tarafların da hoşuna gidebilecek şekilde kanuna uygun istimlak yapılmasına karar verilmiştir. Burada anlaşıldığı kadarıyla belediyenin altyapı hizmetlerini icra edebilmesi maksadıyla da istimlakin zaruri olduğu düşünülmüştür.⁷⁹ Şehremaneti tarafından teşkil edilen bir heyet-i fenniye (bilim kurulu) tarafından hazırlanan harita ve raporlara göre birbirini yatay ve dikey olarak kesecek cadde ve sokaklarda oluşturulacak adalara mesken ve dükkanlar inşa edilecektir. Bunun için yangın bölgeleri ile periferisinde kalan 29.318 m²'lik alanın istimlak edilmesi planlanmıştır. Plana göre 30 metre genişliğinde iki ana cadde ile 15 ve 9 metre genişliğinde ikinci derecede cadde ve sokaklar açılarak burada 53 adet ada⁸⁰ oluşturulacaktır. Bu adalardan 48'i mülk sahiplerinin arsalarıyla uygun bir şekilde taksim edilecek geriye kalan 27, 32, 51, 52 ve 53 numaralı adalar da boş bırakılacaktır.⁸¹ İstimlak hususu gerek mülk sahipleri gerekse bürokrasi kanadının bir kesiminde mulafetle karşılaşmıştır. Ancak İstanbul'un imarı, halk sağlığının muhafazası ve şehrin görünümü için istimlak ve belediyece hazırlanan raporların tatbikine şiddetle ihtiyaç duyulduğu belirtilmiş, bu türden olağanüstü olayların da bu uygulamalara imkan vermesi bakımından önemli olduğu üzerinde durulmuştur.⁸² Vurgulanan hususlardan biri de yanan bölgelerin *umran ve terakkisinin* istimlak kanununun ve Şehremaneti'nin teşkil ettiği heyet-i fenniyenin görüş-

75 İkdâm, "Başlıksız haber", (16 Ağustos 1324/29 Ağustos 1908), 2.

76 Tanin, "Yangın", (12 Ağustos 1324/25 Ağustos 1908), 3.

77 Bu fikir, Osmanlı itfaiye teşkilatını kurumsallaştırmak ve modernleştirmek için İstanbul'da bulunan Ziçini Paşa'nın geliştirdiği projelerden biridir. Buna göre yangın istasyonları kablolarla birbirine ve merkeze bağlanacaktır. Ayrıca her sokağın başında yangın ihbar hattı denilebilecek harik muhbir telefonu bulundurulacaktır. Böylece etkin bir haberleşme sağlanacak ve erken uyarı sistemi daha aktif kullanılacaktır. Doğan, İtfâiyye-i Hümâyûn, 126-127.

78 Ali Suad, "İstanbul Yangınları", *Mizan*, (3 Eylül 1324/16 Eylül 1908), 2.

79 (BEO, No. 3536, Gömlek No. 265133-3).

80 Adalar için EK III ve IV'e bk.

81 (ŞD, No. 845, Gömlek No. 6).

82 Bazı yabancı gözlemciler, Osmanlı kamuoyu ve ahali arasında da istimlak için devlet eliyle yangınların çıkarıldığı hususunda bir fikrin mevcudiyeti söz konusudur. Doğan, İtfâiyye-i Hümâyûn, 140-141.

leri doğrultusunda imarı ile genel ihtiyaçları karşılayacak bir modern şehir görünümüne kavuşulacağıdır. Hatta bunun için Paris Belediyesi Başmimarı ve aynı zamanda Umur-ı İnşaiye Müdürü de İstanbul'a getirilmiş, onun görüşlerine debaşvurulmuştur.⁸³

İstimlak noktasında heyet-i fenniye detaylı bir rapor hazırlamıştır. 29.318 m²'lik alanın ne suretle istimlak edileceği Tablo 3'te gösterilmiştir. Yapılması planlanan istimlak neticesinde Şehremaneti'ne 22.037m²'lik bir alan kalacaktır. Geriye kalan 7.281 m²'lik alan ise yol olarak belirlenmiştir.

Tablo 3. Şehremanet-i Heyet-i Fennesince hazırlanan istimlak planlaması.⁸⁴

İstimlak edilecek alanlar		Şehremaneti'ne yol için bırakılacak alanlar	
Açıklama	m ²	Açıklama	m ²
Yangın bölgesinde taksim edilemeyen alan	17.884	Yeni adalar dahilinde taksim edilemeyip daha sonra satılacak alan	4.167
Saraçhane, Kavvafhane ve Arabacılar cadde-lerinde yanmayan binalar	3.763	27, 32, 51 ve 52 numaralı adaların yüzölçümü	9.970
Saraçhane dahilinde yanan ve yanmayan dükkan arsaları	7.671	Hal alanı olarak ayrılan 53 numaralı adanın alanı	7.900
Toplam	29.318	Bedelinin ödenmesi ile yol yapılacak alan	7.281

Heyet-i fenniye tarafından yapılan bu planlamanın detaylarına göre taksim edilen 48 adaya yangın bölgesinde hasar gören 1.024 parça emlakten 835'i yerleştirilecektir. Geriye kalan ve taliplerine satılması öngörülen yerlerin ise dört yılda dört eşit taksitte olmak üzere hak sahiplerinin hukuku gözetilerek satılması kararlaştırılmıştır. Ayrıca bina yapacakların ruhsat harcı hususunda da gerekli kolaylıklar tanınacağı, güçlerine göre ödeme planı hazırlanacağı belirtilmiştir.⁸⁵ Çağın ihtiyaçları gözetilerek bir şehir planlaması yapılması noktasında en azından kağıt üzerinde büyük bir uğraş verildiği gözükmektedir. Şehrin mamur, güzel bir görüntüsünün olması, altyapının inşası, cadde ve sokakların geniş, ulaşım elverişliliği hususunda gerek Şûrâ-yı Devlet karar mazbatalarında gerekse kurumlar arası yazışmalarda sıklıkla dile getirilmesi, kentin modernizasyonu için bir çaba içerisinde olduğunu göstermektedir.

Yangının akabinde yangınzedelerin barınmak için muhterik mahalde bina yapmaları noktasında merkezî hükümet ve mahalli idareler tarafından bazı durumlarda engellemeler olmuştur. Şehremanetinden Dahiliye Nezaretine, oradan da Sadarete gönderilen bir arizada yangınzedelerin fakir ve muhtaç bir halde bulunmalarına vurgu yapılarak iki sene beri herhangi bir yerde barınmadıkları ve bundan dolayı belirtilen kesimin büsbütün zor durumda bıraktığına değinilmiş, heyet-i fenniye tarafından yapılan taksimat icabınca ahşap evler inşasına müsaade istenmiştir.⁸⁶ Ayrıca yapacakları ahşap evlerin yangından muhafazası için de yapıların sağ tarafına yangın duvarlarını usulünce inşa edeceklerini taahhüt etmişlerdir.⁸⁷ Belirtilen husus için Şûrâ-yı Devlet'ten alınan kararın padişahın onayına sunulması gerekmektedir. Nitekim bu doğrultuda yapılan bir girişim neticesinde ahalinin zor durumda, fakir ve muhtaç olduğuna vurgu yapılarak gerekli izin verilmiştir.⁸⁸ Yangın mahalline dair yapılacak kanunî düzenlemeleri beklemezsizin ev inşa edenler için yapılan yazışmalarda, bu yapıların yıkılması kararlaştırılmıştır. Yapılan tahkikat neticesinde 151 yapının inşa edildiği, kârgir binalar var ise de ekserinin baraka olduğu belirtilmiştir. Bunların da masrafinin 133.523 kuruşa balığ olduğu, sahiplerine bir defalık tazminat ödeneceği belirtilerek yıkıma karar verilmiştir.⁸⁹

Ahşap mesken inşasına dair tespit edilen 1 Aralık 1912 tarihli bir belgede kıymetsiz ve kenar mahalle olarak tavsif edilen yerlerde meskun olan kimselerin fakr û zaruretlerinden dolayı evlerini ahşaptan inşa edebilmelerine dair gerekli izinlerin alındığı belirtilmiştir. Söz konusu izinden bazı kimselerin faydalanabildiği, ancak bazılarının da faydalanamadığı anlaşılmaktadır. Bunun üzerine suiistimale mahal ve toplumun adalet duygusuna zarar vereceği düşüncesiyle söz konusu izinden gerçek anlamda ihtiyaç sahiplerinin faydalanabilmesi için Şehremaneti'nin tayin

83 (İ. ŞE, No. 25, Gömlek No. 12).

84 (İ. ŞE, No. 25, Gömlek No. 12-12).

85 (BEO, No. 3675, Gömlek No. 75591).

86 Ahşap ev yapma isteğinin ya da tercihinin hem malî hem de pratik olmak üzere iki yönü vardı. Ahşaptan yapılan evlerin kârgir olarak yapılan evlere göre maliyeti oldukça düşük olması ahşap ev inşasını cazip kılan ilk hususdur. Diğer bir husus ise ahşap evlerin kârgir evlere nazaran daha çabuk ve kolay inşa edilebilirliğidir. Hatta yıkılması durumunda da daha kolay onarım ve bina edilebilme gibi özelliklere sahiptir. Doğan, İtfâiyye-i Hümayûn, 137.

87 (ŞD, No. 847, Gömlek No. 30).

88 (İ. ŞE, No. 25, Gömlek No. 21).

89 (ŞD, No. 848, Gömlek No. 32); ŞD, No. 848, Gömlek No. 39).

ettiği heyet-i fenniyece belirlenen yerlerde ahşap yapıların inşasına izin verilmesi kararı alınmıştır.⁹⁰ Fakat Dahiliye Nezaretinden Sadarete gönderilen bir arızada Ebniye Kanununa aykırı bir şekilde inşa edilen ahşap yapıların şehirde meydana gelen yangınların asıl sebebi olduğuna değinilmiş ve ahşap yapı inşasının yasaklanmasının gerekliliği üzerinde durulmuştur. Ayrıca yukarıda da değinilen ahşap mesken inşası meselesi için verilen izin muvakkat bir süreyi kapsadığı, kârgir yapıların inşa edilmesinin kanunî bir zorunluluk olduğu vurgulanmıştır. Kısmî bir müsaadenin suiistimallere açık olduğu bundan dolayı ahşap bina inşasının yasaklanması gerektiğine değinilmiştir.⁹¹ 1913 yılına gelindiğinde ahşaptan bina yapılmabilmesi için bazı teşebbüslerin olduğu görülmektedir. Şehremanetinden Dahiliye Nezaretine gönderilen bir arızada kârgir bina yapılması hususunda bir ısrarın olduğu, aynı ısrarın Dahiliye Nezaretinden Sadarete gönderilen arızada da mevcut olduğu tespit edilmiştir. Fakat Şûrâ-yı Devlet mazbatasından nihaî olarak ahşap yapıların inşa edilmesine dair karar çıkmıştır.⁹² 1908'de meydana gelen yangının izlerinin 1913 senesinde halen devam etmesi ve yangın kaynaklı ibate sorunlarının çözülememesi afet yönetimi noktasında, genel olarak Osmanlıların, özel olarak da yeni yönetim ve rejimin başarılı olmadığını göstermesi bakımından oldukça önemli bir delildir. Bunda devlet tecrübesinin olmaması, verili koşulların noksanlığı gibi hem yeni yönetimden hem de sabık yönetimden kaynaklanan bazı faktörlerin etkili olduğunu söylemek mümkündür.

Sonuç

Fatih semtinde çıkan ve literatürde daha çok Çırçır Yangını olarak anılan bu yangın, 20. yüzyılın başlarında çıkan İstanbul'un büyük yangınlarından biridir. Yangının maddî bilançosuna dair farklı haber kaynaklarında değişik bilgiler var ise de bunlar birbirine oldukça yakın rakamlar ifade etmişlerdir. Yangının meşrutiyetin ilanını takip eden bir aylık süreç içerisinde çıkması, Osmanlı kamuoyunda yangının sebebi olarak hafiyelerin ve eski rejimin gösterilmesine neden olmuştur. Fakat bu iddiayı destekleyecek herhangi bir kaydın olmaması, yeni rejim tarafından yangının yarattığı atmosferin kullanılabilirliği neticesini doğurmuştur. Nitekim yangın sonrasında basında hafiyelere ve önceki döneme dönük eleştirel yazıların yazılması, Sultan II. Abdülhamid döneminde kaynakların kamu yararına kullanılması gerekirken başka bazı hususlar için sarf ettiği gibi tenkitlerin kaleme alınmasına neden olmuştur. Ayrıca düzenlenen etkinliklerde Namık Kemal gibi hürriyetçi fikirleri savunan birinin piyeslerinin oynatılması, İttihatçı kadroların konferanslar düzenlenmesi, Namık Kemal Bey'in oğlunun benzer etkinliklere davet edilerek ona şiir okutulması gibi girişimler de yardımın bahane, toplumsal muhalefeti konsolide etmenin şahane olduğunu düşündürmektedir. Meşrutiyetin balayı denilebilecek bir zaman diliminde meydana gelen yangın, belirtilen noktaların yanı sıra toplumsal dayanışmanın oldukça yüksek olduğu bir ortamda toplumu daha da bütünleştiren bir işlev husule getirmiştir. Toplumsal muhalefetin temin ve tesisi hususunda Çırçır Yangını vesilesi ile Sultan II. Abdülhamid döneminde sürgünde olup yurda dönenlerden de istifade edilmeye çalışılmıştır. Nitekim yangınzedeler için toplanan yardımlardan bir kısmının *menfâdan* dönenlerin yaşamlarını idame etmeleri için bunlara verileceğinin gazetelerde yer alması bu iddiayı destekler mahiyettedir. Bütün bunlar bir arada düşünüldüğünde İttihatçı kadrolar iktidarlarını tahkim etmek için her araca başvurma yolunu tercih ettikleri görülmektedir. Çırçır Yangını da bu amacın gerçekleşmesi için bir bakıma can suyu olmuştur.

Çırçır Yangını kısa bir sürede büyümüş ve etki sahasında olan pek çok yapıya zarar vermiştir. Ayakkabıcıların bulunduğu Haffâfhâne, eyer üretiminin olduğu Saraçhâne gibi üretim mekânlarının yanı sıra, At Pazar'ında bulunan ahırlara da sirayet ederek buralarda tahribata neden olmuştur. Ayrıca 900 civarında mesken ve işyerinin de yanması veya kullanılamaz derecede harap olması ise burada ikamet ve gelir elde eden 5.000'i aşkın insanı da evinden/işinden etmiştir. Meydana gelen hasarın giderilmesi için yardım kampanyaları düzenlenmiş ve hasarın yaklaşık olarak % 33'üne tekabül eden bir meblağ toplanmıştır. Toplanan yardımın dağıtılması noktasında yerel ve merkezî otorite suiistimallere ve toplumun adalet duygusuna halel getirecek uygulamalara mahal vermemek adına, en azından, kâğıt üzerinde oldukça titiz davranmıştır. Kâğıt üzerinde, zira, adalete aykırı davranıldığına dair çok sayıda şikayetin olması, uygulamada istenilen düzeyde adil davranılmadığını göstermektedir. Şûrâ-yı Devlet'te alınan kararların mazbataları incelendiğinde toplanan yardımların yangınzedelerin malî durumlarına göre dağıtılması hususunda bir yolun belirlenmesi ve bu kararların şeffaf olunmak adına gazetelerde ilanı gibi bazı tedbirler, kurulan komisyonun adilâne çalışmaya gayret ettiğini düşündürmektedir.

Yangın yerinin tanzimi ve istimlaki için Şehremaneti tarafından heyet-i fenniye, yani bir tür bilim kurulu, teşkili asrın gereklerine göre modern veçheye sahip bir kent inşa arzusunun tezahürü olarak görülmelidir. Nitekim Paris Belediyesinin *Umur-ı İnşaiye Müdürü*nün İstanbul'a getirilerek fikirlerinin alınması da bu çerçevede düşünülebilir.

90 (ŞD, No. 850, Gömlek No. 1-1).

91 (ŞD, No. 850, Gömlek No. 1-3).

92 (ŞD, No. 850, Gömlek No. 16).

İstanbul'un temel sorunlarından olan yangının esas sebeplerinden birinin ahşap binalar olduğu, yangın sonrasında yangın mahallinde benzer yapıların inşa edildiği göz önüne alındığında, bunların inşasının terki için 19. yüzyıl boyunca yapılan kanunî düzenlemelerin yeterince uygulanmadığını göstermektedir. Yine de şehrin *umran ve terakkisi* ile asrın gerekleri doğrultusunda hareket edilmeye çalışılması, Osmanlı bürokratlarının üzerinde ısrarla durduğu konulardandır. Çırçır Yangınında kendisini gösteren bu hususiyet, Şehremaneti, Dahiliye Nezareti ve Şûrâ-yı Devlet arasında cereyan eden yazışmalarda da görülmektedir. 1908'de çıkan yangının 1913 yılına gelindiğine halen kamu kurumlarının gündeminde olması, Osmanlı maliyesinin vaziyeti, inşası planlanan yapıların ahalinin malî durumunu aşması gibi daha çok ekonomik nedenler ile ahalinin yapı malzemesi olarak ahşabı tercih etmesinden kaynaklanmıştır.

Kaynakça

T.C. Devlet Arşivleri Başkanlık Osmanlı Arşivi

- BOA, Osmanlı Arşivleri Bâbîâlî Evrak Odası (BEO), Dosya/Gömlek, 3399/254890; 3402/255078; 3407/255523; 3468/260045/3493/261934; 3536/ 265133; 3541/265540; 3675/75591.
- BOA, Osmanlı Arşivleri Dahiliye Mektûbi (DH. MKT), 1291/15; 2621/14; 2621/24; 2630/58; 2673/12; 2686/98.
- BOA, Osmanlı Arşivleri İrade Hususi (İ. HUS), Dosya/Gömlek, 168/114.
- BOA, Osmanlı Arşivleri İrade Şehremaneti (İ. ŞE), Dosya/Gömlek, 25/12; 25/21.
- BOA, Osmanlı Arşivleri Maliye Nezareti Emlak-i Emiriyye Müdüriyeti (ML. EEM), Dosya/Gömlek, 698/86; 704/44.
- BOA, Osmanlı Arşivleri Meclis-i Vükela Mazbataları (MV), Dosya/Gömlek, 122/28; 124/68.
- BOA, Osmanlı Arşivleri Şura-yı Devlet (ŞD), Dosya/Gömlek, 845/6; 847/30; 848/32; 848/39; 850/1.
- BOA, Osmanlı Arşivleri Zabtiye (ZB), Dosya/Gömlek, 326/133.

Sürelî Yayınlar

- Ali Suad, “İstanbul Yangınları”, *Mizan*, (3 Eylül 1324/16 Eylül 1908).
- İkdam, “Avusturya İmparatoru ve Harikzedegân”, (19 Ağustos 1324/1 Eylül 1908), 2.
- İkdam, “Düinkü Hanemansüz Yangın”, (11 Ağustos 1324/24 Ağustos 1908).
- İkdam, “Evvelki Geceki Harik-i Hanemansüz”, (12 Ağustos 1324/25 Ağustos 1908), 2.
- İkdam, “Harik-i Hâil”, (11 Ağustos 1324/24 Ağustos 1908).
- İkdam, “Moda Kayık Yarışı” (22 Ağustos 1324/4 Eylül 1908), 2.
- İkdam, “Başlıksız haber”, (16 Ağustos 1324/29 Ağustos 1908).
- İkdam, “Başlıksız haber”, (21 Ağustos 1324/3 Eylül 1908), 3.
- İttifak, “Yangın Hakkında Tetkikat”, (12 Ağustos 1324/25 Ağustos 1908).
- İttihad ve Terakki, “Başlıksız haber”, (19 Ağustos 1324/1 Eylül 1908), 3.
- Metin, “Metin”, (12 Ağustos 1324/25 Ağustos 1908).
- Metin, “Mezunîn-i Mülkiye İttihad ve Teâvün Cemiyeti Tarafından Toplanan Harik İnesinin Mabaadi”, (13 Ağustos 1324/26 Ağustos 1908), 3.
- Metin, “Mezunîn-i Mülkiyenin Harikzedegâna İnesi” (12 Ağustos 1324/25 Ağustos 1908), 3.
- Metin, “Vatan-Silistre”, (26 Ağustos 1324/8 Eylül 1908), 4.
- Metin, “Başlıksız haber”, (15 Ağustos 1324/28 Ağustos 1908).
- Metin, Mezunîn-i Mülkiye İttihad ve Teâvün Cemiyeti Tarafından Toplanan Harik İnesinin Mabaadi”, (14 Ağustos 1324/27 Ağustos 1908), 4.
- Millet, “Çırçır Harikzedegân”, (18 Ağustos 1324/31 Ağustos 1908).
- Millet, “Çırçır Harikzedegânına”, (16 Ağustos 1324/29 Ağustos 1908), 3.
- Millet, “Harik-i Hanemansüz”, (12 Ağustos 1324/25 Ağustos 1908).
- Millet, “Harik-i Hanemansüz”, (12 Ağustos 1324/25 Ağustos 1908), 2.
- Millet, “Harik-i Hanemansüz”, (12 Ağustos 1324/25 Ağustos 1908), 2.
- Millet, “Harikzedegân ve İlane-i Milliye”, (12 Ağustos 1324/25 Ağustos 1908).
- Millet, “Millet Gazetesi İdarehânesine”, (13 Ağustos 1324/26 Ağustos 1908).
- Millet, “Başlıksız haber”, (16 ağustos 1324/29 Ağustos 1908), 4.
- Millet, “Başlıksız haber”, (16 Ağustos 1324/29 Ağustos 1908), 4.
- Millet, “Başlıksız haber”, (19 Ağustos 1324/1 Eylül 1908).
- Millet, “Başlıksız haber”, (24 Ağustos 1324/6 Eylül 1908), 2.
- Millet, “Başlıksız haber”, (27 Ağustos 1324/9 Eylül 1908), 4.
- Millet, “Başlıksız haber”, (31 Ağustos 1324/13 Eylül 1908), 3.
- Mizan, “Büyük Yarış”, (19 Ağustos 1324/1 Eylül 1908), 4.

- Mizan*, “Konser ve Tiyatro”, (14 Ağustos 1324/27 Ağustos 1908), 4.
- Mizan*, “Başlıksız haber”, 31 Ağustos 1324/13 Eylül 1908), 4.
- Musa Akyığızade, “Kundakçılar ve Fenn-i Ruh Denilen Psikoloji” *Metin*, (5 Ağustos 1324/18 Ağustos 1908).
- Sabah*, “Beyoğlu’nda Konser”, (20 Ağustos 1324/2 Eylül 1908), 3.
- Sabah*, “Büyük Bisiklet ve Yaya Yarışı”, (23 Ağustos 1324/5 Eylül 1908), 3.
- Sabah*, “Harbiye Nezaretinden Konser ve Tiyatro”, (24 Ağustos 1324/6 Eylül 1908), 3.
- Sabah*, “Harik-i Hâil”, (11 Ağustos 1324/24 Ağustos 1908), 2.
- Sabah*, “Harikzedegân İçin”, (20 Ağustos 1324/2 Eylül 1908).
- Sabah*, “Muhterik Mahaller”, (11 Ağustos 1324/24 Ağustos 1908),
- Sabah*, “Mürebbiye”, (21 Ağustos 1324/3 Eylül 1908), 4.
- Sabah*, “Resmî”, (15 Ağustos 1324/28 Ağustos 1908).
- Sabah*, “Sabah”, (15 Ağustos 1324/28 Ağustos 1908), 2.
- Sabah*, “Başlıksız haber”, (14 Ağustos 1324/27 Ağustos 1908), 3.
- Sabah*, “Başlıksız haber”, (15 Ağustos 1324/29 Ağustos 1908).
- Servet-i Fünûn (Akşam Nüshası)*, “Dünkü Harik-i Hâil”, (11 Ağustos 1324/24 Ağustos 1908).
- Servet-i Fünûn (Akşam Nüshası)*, “Başlıksız haber”, (15 Ağustos 1324/28 Ağustos 1908).
- Servet-i Fünûn (Akşam Nüshası)*, “Başlıksız haber”, (22 Ağustos 1324/4 Eylül 1908), 4.
- Servet-i Fünûn (Akşam Nüshası)*, “Başlıksız haber”, (22 Ağustos 1324/4 Eylül 1908) 4.
- Servet-i Fünûn (Sabah Nüshası)*, “Dünkü Harik”, (11 Ağustos 1324/24 Ağustos 1908).
- Servet-i Fünûn (Sabah Nüshası)*, “Harbiye Nezareti Meydanında Tiyatro ve Konser” (24 Ağustos 1324/6 Eylül 1908), 4.
- Servet-i Fünûn (Sabah Nüshası)*, “Harik İanesi”, (22 Ağustos 1324/4 Eylül 1908).
- Servet-i Fünûn (Sabah Nüshası)*, “İlân-ı Resmî”, (15 Ağustos 1324/28 Ağustos 1908).
- Servet-i Fünûn*, “Dünkü Harik-i Hâil”, (11 Ağustos 1324/24 Ağustos 1908), 4.
- Tanin*, “Balo, Tiyatro ve Konser”, (24 Ağustos 1324/6 Eylül 1908), 4.
- Tanin*, “Vatan Tiyatrosu”, (13 Ağustos 1324/26 Ağustos 1908), 4.
- Tanin*, “Yangın”, (12 Ağustos 1324/25 Ağustos 1908), 3.
- Tanin*, “Yangınlar ve Su”, (14 Ağustos 1324/27 Ağustos 1908), 3.
- Tanin*, “Başlıksız haber”, (13 Ağustos 1324/16 Ağustos 1908).
- Tanin*, “Başlıksız haber”, (22 Ağustos 1324/4 Eylül 1908).

Araştırma Eserler

- Ali Cevat, İkinci *Meşrutiyetin* İlâm ve *Otuzbir Mart Hâdisesi: II. Abdülhamid’in Son Mabeyn Başkâtibi Ali Cevat Beyin Fezlekesi*, nşr. Faik Reşit Unat, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1. Baskı 1985.
- Aykut, Ebru, “Devr-i Hürriyette İstibdat Hayaleti: 1908 Çırçır Yangını’nın Ardından İstanbul’da Kundakçılık, Söylentiler ve Asayiş”, *Toplum ve Bilim Dergisi*, Sayı 136, (2016), 5-39.
- Baycar, Abdulmuttalip, “Dini ve Sosyolojik Boyutlarıyla Dayanışma- Yardımlaşma Olgusu”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/39, (2029). 199-225.
- Benli, Ahmet, *II. Meşrutiyet Dönemi Tiyatro Eserlerinde II. Abdülhamid Algısı*. Bilecik: Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021.
- Cezar, Mustafa, “Osmanlı Devrinde İstanbul Yapılarında Tahribat Yapan Yangınlar ve Tabii Afetler” *Türk Sanat Tarihi Araştırmaları ve İncelemeleri*, Cilt 1, (1963). 327-414.
- Deringil, Selim, İktidarın Sembolleri ve İdeoloji II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909), ÇEv. Gül Çağalı Güven, İstanbul: Doğan Kitap, 1. Baskı 2014.
- Doğan, Cem, *İtfâiyye-i Hümayûn: Osmanlı İstanbul’unda Yangın, Modernleşme ve Kent Toplumu (1871-1921)*, İstanbul: Libra Yayınları, 1. Baskı 2019.
- Gürtunca, Evrim Şencan, “Fransızca Basında 1908 Yılı İstanbul Yangınları: Le Moniteur Oriental Örneği” *Karadeniz Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 6/9, (2020), s. 81-102.

II. Meşrutiyet'in İlk Yılı: 23 Temmuz 1908-23 Temmuz 1909, İstanbul: Yapıkerdi Yayınları, 1. Baskı 2018.

Özcan, Abdülkadir, "İâne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 19/228-232. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Reşad Ekrem Koçu, "Çırçır Yangını", *İstanbul Ansiklopedisi*, 7/3947-3948. İstanbul: Reşad Ekrem Koçu ve Mehmet Ali Akbay İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat Kolektif Şirketi, 1965.

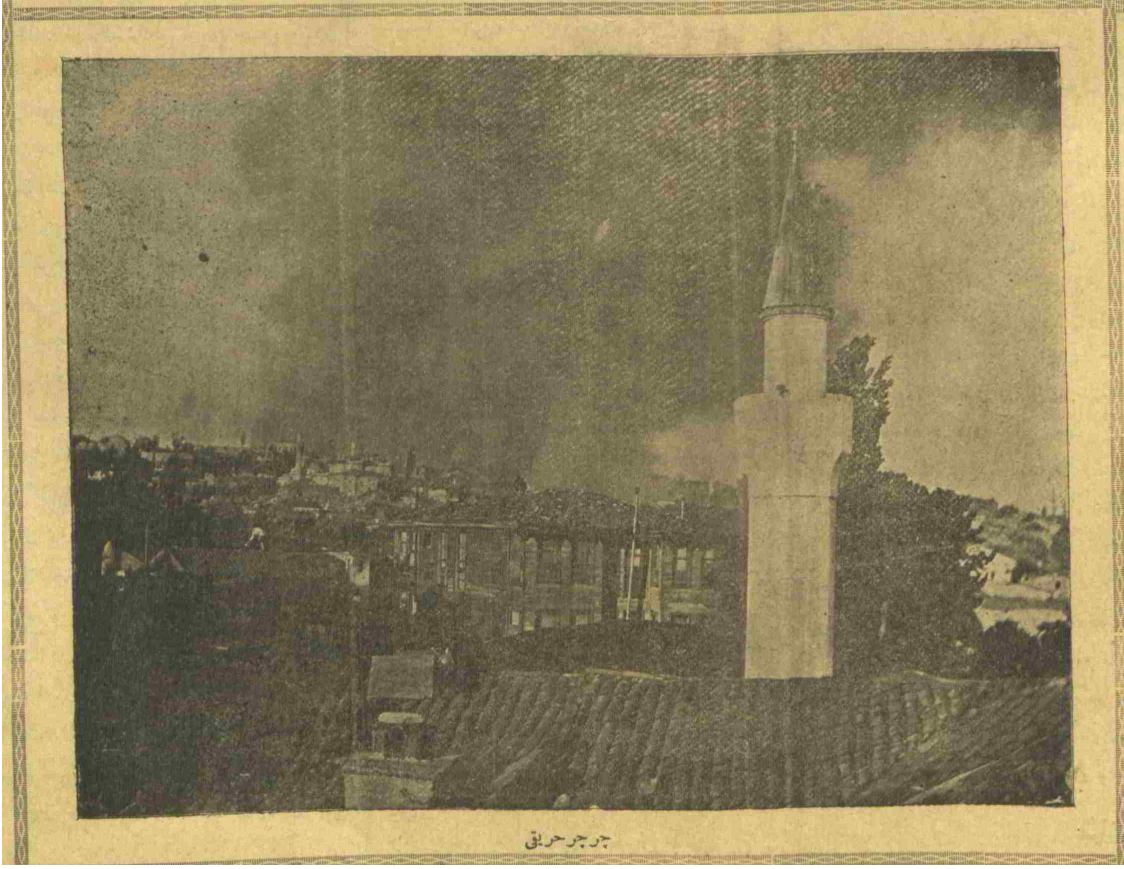
Tekir, Süleyman, *İttihatçılık Doğuş*, İstanbul: Kronik Yayınları, 2024.

Ürekli, Fatma, "Osmanlı Döneminde İstanbul'da Meydana Gelen Âfetlere İlişkin Literatür" *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 8/16 (2010), 101-130.

Yılmaz, Murat, "Olumsuz Abdülhamid İmajı Yaratımına Bir Örnek: Sultan Hamid'in Çapkınlıkları", *Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2023), 1-24.

Ekler

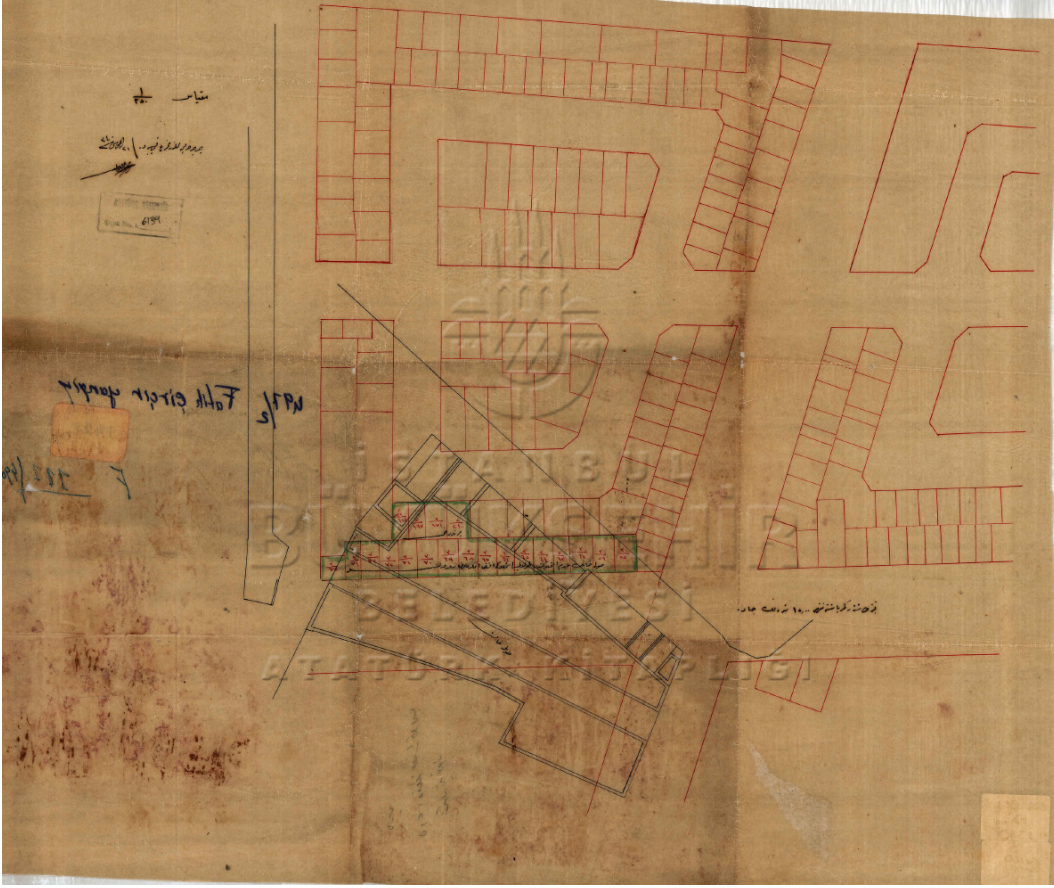
EK I: Çırçır yangın anını gösteren bir fotoğraf. Servet-i Fünûn, (Akşam Nüshası), 23 ağustos 1324/5 Eylül 1908), 1.



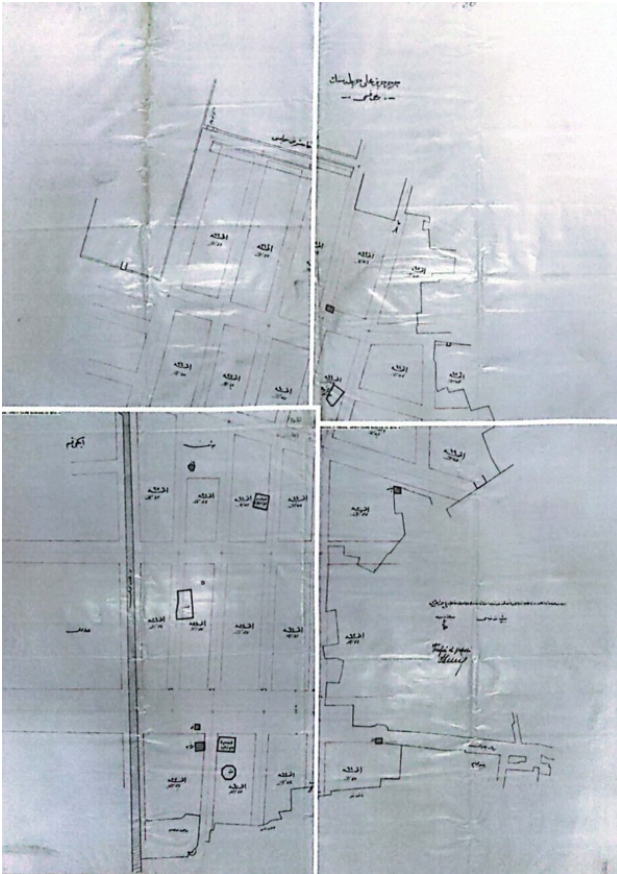
EK II. İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Atatürk Kitaplığından temin edilen yangına ait bir fotoğraf.



EK II: 21 Ağustos 1340/21 Ağustos 1924'e tarihlenen Çırçır yangın mahallinin parselasyonu (İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı).



EK IV: Yangın bölgesindeki bazı adaları gösteren kroki (İ. ŞE. No. 25, Gömlek No. 20-3).



Extended Abstract

Purpose: The financial balance sheet of the fire, which broke out in the Çırçır district on August 23, 1908 and affected a wide area and is mostly referred to in the literature as the Çırçır Fire, the way the aid was collected and distributed after the fire, and finally the examination of the zoning of the fire area are among the aims of this study. The course of the Çırçır Fire and the developments that took place afterwards, the way the fire was perceived in the Ottoman press, and the political atmosphere of the aid provided to the fire victims are the other topics examined in the study. To determine the financial damage caused by the fire, many newspapers and archive documents were scanned and the findings were presented in the form of tables. In addition, an attempt was made to determine the method of distribution of the collected aid and how the bureaucratic process works.

Finding: The fact that the fire occurred right after the revolution carried out by the Young Turks in 1908, that is, at a time when the feeling of social solidarity was at its peak, resulted in the fire becoming extremely functional for the center of power in question. The Young Turks not only determined the aid provided and the content of their own aid, but also Sultan II. They also tried to create a social opposition against Abdulhamid and his state administration devices. The staging of Namık Kemal Bey's national plays, the official parades of the soldiers, and the organization of conferences and panels on justice, brotherhood and unity should be seen as manifestations of the stated policy. In addition, many domestic and foreign institutions, state administrators and bureaucrats made serious donations to help the fire victims. After the fire, the money collected for the repair of buildings damaged by the fire was kept. Approximately 33% of the total cost was collected in these aid campaigns. As a result of the meetings held for the distribution of aid money, it was decided to cover some of the losses of those who were harmed. From the aid money collected, a maximum of %25 of the damage to the houses of the fire victims and a maximum of %40 of the damage to their other belongings were covered. Thus, fire victims were able to benefit from all the aid money collected. The method followed in terms of city planning was the expropriation of the fire area and the construction of avenues and streets that intersect each other vertically and horizontally. It was thought that the city would have a modern appearance with the decisions taken in this direction. However, financial problems prevented the desired level of success from being achieved.

Conclusion: It does not seem possible to say that the Ottoman Empire was successful in disaster management and response in the early 20th century. Although approximately five years have passed since the fire, the fact that the zoning and settlement of the fire area has not been carried out supports the stated claim. Nevertheless, the fire led to positive results such as an intense sense of social togetherness and solidarity. In addition, the fire had a functional aspect in establishing the authority of the Young Turks and finding a response in society.

ROMANANÊ DENİZ GUNDUZÎ DE TEMAYA MERGÎ

Pınar YILDIZ

Unîversîteya Artukluyî ya Mêrdînî, Enstîtuya Ziwananê Ganîyan yê Tirkîya,
Şaxê Mayzanistê Ziwan û Kulturê Kurdan,
pinaryildiz@artuklu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-8175-0879>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 12/02/2024
Accepted / Kabul Tarihi: 19/06/2024
<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1435930>

Romananê Deniz Gunduzî De Temaya Mergî

Kilmvate

Destpêkê tarîxê edebîyat û hunerî ra mefhûmê mergî zafê berhemanê hunerî ser o tesîr kerdo. Fikrê fanî-bîyayîşê insanî bi xo eşkîno sey welidnayîşê berhemanê hunerî pê nase bibo. Seba hemverê na fanîti de vindertişî huner bi xo yew rayer û çare yo. Zafê berhemanê edebîyan de merg sey temayêka bingeyêne ameyo şuxulnayene. Seba felsefeyî zî mîyanê wextî de ewnîyayîşê cîyayî vejîyayê meydan ke perspektîfanê cîya-cîyayan ra ewnîyayê mefhûmê mergî ra. Reyna goreyê dewranê tarîxîyan bîlhesa dewranê modernan de, mergî 'kedîkerdişê' xo yo tebiî vindî kerd, sey çîyêkê viraşeyî ame vînayene, merg bî 'wehşî' û mîyanê cûya rojane ra îzole bî û mîyanê komelî de cayê mergî bedilîya. Deniz Gunduz serra 2000î ra nat romananê xo weşaneno û ewro bi hîrê romananê xo edebîyatê kirmanckî (zazakî) mîyan de çayêko muhîm yê romananê ey est o. *Kilama Pepûgî* (2000) romano verên yê Gunduzî yo. Badê nê romanî ey bi romananê xo yê bi nameyê *Soro* (2010) û *Kalaşnikofî* (2013) romannuştoxîya xo domna. Ma na xebate de, her hîrê heme romananê Deniz Gunduzî de, kewtî rêçanê mergî dima. Ma hewl da ke romananê Deniz Gunduzî de şuxulnayîşê temaya mergî ser o vinderê. Ma do nê romanan de mana, şidet û hukmê mergî ser o vinderê û mefhûmê mergî, unsurê serekeyê romanan ra karakter, mekan, wext, mûnîteyî ser o senîn hewa tesîr kerdo, bimojnê ra.

Kilîçekuyî: Romanê Kirmanckî (Zazakî), Merg, Deniz Gunduz, Kilama Pepûgî, Soro, Kalaşnikof.

Deniz Gunduz'ün Romanlarında Ölüm Teması

Öz

Edebiyat ve sanat tarihinin başlangıcından itibaren ölüm mefhumu başat bir tema olarak birçok sanat dalını etkilemiştir. İnsanın fani olma gerçekliği adeta sanat eserlerinin üretimindeki temel itkilerden biri haline gelmiştir. Sanat bu faniliğe karşı koymak için üretimsel bir yol ve yordama bürünmüştür. Birçok edebi metinde ölüm tema olarak kullanılmıştır. Felsefe tarihinde de zaman içerisinde ölüm mefhumuna farklı perspektiflerden yaklaşan farklı bakış açıları ortaya çıkmıştır. Yine tarihi süreç içerisinde özellikle modern dönemlerde ölüm tabii 'evcilliğini' yitirerek, 'vahşileşip' ötekileştirilerek ölümün toplum içerisindeki yeri ve konumu değişmiştir. Deniz Gunduz 2000 yılından itibaren romanlarını yayımlamaktadır ve bugün yayımlanan üç romanıyla Kirmanckî (Zazakî) romancılığı içerisinde yazarın önemli bir yeri vardır. *Kilama Pepûgî* (2000) yazarın ilk romanıdır. Bu romandan sonra yazar *Soro* (2010) ve *Kalaşnikof* (2013) adlı romanlarıyla roman yazarlığını sürdürmüştür. Bu çalışmamızda Deniz Gunduz'ün romanlarında ölüm temasının izlerini sürmeye çalıştık. Bu romanlarda ölümün anlamı, hükmü, ölümün şiddeti gibi kavramları ve ölüm kavramının kendisinin romanların temel unsurları olan karakter, mekân, zaman, kurgu gibi unsurları üzerindeki etkilerini göstermeye çalışacağız.

Anahtar Sözcükler: Kirmanckî (Zazaca) Romancılığı, Ölüm, Deniz Gunduz, Kilama Pepûgî, Soro, Kalaşnikof

The Theme of Death in Deniz Gunduz's Novels

Abstract

Since the beginning of the history of literature and art, the notion of death has influenced many branches of art as a dominant theme. The reality of human mortality has become one of the main impulses in the production of works of art. Art has taken on a productive way and procedure to resist this mortality. Death has been used as a theme in many literary texts. In the history of philosophy, different perspectives that approach the concept of death from different perspectives have emerged over time. Again, in the historical process, especially in modern times, death has lost its natural 'tameness', has been 'brutalized' and otherized, and the place and position of death in society has changed. Deniz Gunduz has been publishing her novels since 2000 and has an important place in Kirmanckî (Zazaki) novelism with his three novels published today. *Kilama Pepûgî* (2000) is the author's first novel. After this novel, the author continued his novel writing with the novels *Soro* (2010) and *Kalaşnikof* (2013). In this study, we tried to trace the theme of death in Deniz Gunduz's novels. In these novels, we will try to show concepts such as the meaning, judgment and severity of death and the effects of the concept of death on the basic elements of the novels such as character, space, time and fiction.

Keywords: Kirmanckî (Zazaki) Novelism, Death, Deniz Gunduz, Kilama Pepûgî, Soro, Kalaşnikof

DESTPÊK

Destpêk ra heta ewro mergî sey temayêka bingeyêne bala zafê nuştoxan û hunermendan anto. Sey heme edebîyatê dinya na temaya mergî bala zafê nuştoxanê kurdan zî anta. Şîire, hikaye û romananê kurdkî ra her yewe de bi şekilêkê cîyayî na tema xo mojnena ra. Edebîyatê klasîkî de, bi ewnîyayîşê tesewufî merg sey metaforêkê “xoresnayîşê waştîye” yanî “xoresnayîşê Homayî” bi xo yo. Coka nê metnan de merg sey şînek ney sey veyveyêk, sey roja xilasi teswîr bîyo. Zafê nuştoxanê kurdan dewrê modernî de edebîyat sey dej û derdê miletê xo mojnayîş, neheqî û zulm ê ke ameyê şarê kurdî ser bi terzêko realist derûdormeyê babetanê komelkîyan de mojnayo ra. Coka edebîyatê kurdkî de çî şîire, çî hikaye, çî roman zafê berhemana ra vengê şuwareyan berz beno, helmê mergî nê berhemana ra vila beno. Zafê nuştoxanê modernan bi terzêkê realistî zafê meseleyê komelkî yê ke derûdormeyê mergî de, kiştîşî de, qesas û heyf girewtîşî de çerixîyenê sey babetanê serekeyan berhemana xo de mûnitê.

Her di romananê xo yê verênan de Deniz Gunduz, bi terzêkê realistî meseleyanê komelkîyan ser o vinderto. Romanê xo yê peyênî de zî ey reyna nê meseleyê komelkî û tarîxî bi terzêkê hîna cîyayî, bi terzê sayinsfîkşîni nuştê. Nê her hîrê heme romanana de zî nuştoxî meseleyê tarîxî û komelkî derûdormeyê şîdet û wehşetê mergî de mûnitê. Berhemê ey ê edebîyî tenya sey babete, mûnite û teknîkî balkêş nîyê, bi temayê ke şuxulnayê, terz û uslubêkê ey o xoser est o. Çike romananê kirmanckî de hetê babete û tema ra wexto ke merdim ewnîyeno ci ra babete û temayê hemparî yê komelkî tekrar benê. Aslanoğulları û Çiftçi izah kenê ke merdim romanana de rastê mîtolojî, bawerî, meseleyê tarîxî, têkilîyê komelkî, pîrozkerdişî, şayî, rituelê dînî û urf û adetanê komelî zî yeno.¹ İbrahim Dagilma bala ma anceno ser ke romanê zazakî de yew kontekso *sîyasî, cematkî û tarîxî* est o. Mewzûyê armenîyan, qirkerdişê Dêrsimî, serewedartişê Şêx Seîdî nê meseleyanê tarîxîyan ra yê.² Seke Bozkurt zî bala ma anceno ser zafane romananê kirmanckî de temayê bingeyênî yê sey veyşanî, şer, asîmîlasyon û ziwanê dayike, macirîye, talan, merg, eşq, heskerdiş, erotîzm, îşkence, ters, heyfgirewtîş, temayê komelkî û şexsî ameyê şuxulnayene.³ Nê temayê bingeyênî yê ke cor ra rêz bîyê romananê Gunduzî de zî zaf zêde ameyê şuxulnayene. Goreyê Bozkurtî, Gunduz mûnitişê hedîseyanê xo temayanê şexsîyan û temayanê komelkîyan ser o virazeno. O bîlhesa romananê xo de temayanê sey asîmîlasyon, ziwanê dayike, meseleyê armenîyan, talan, şer, veyşanî, merg, macirîye, îşkence, heskerdiş, eşq, erotîzm, heyfgirewtîş û ters şuxulneno.⁴ Berhemana Deniz Gunduzî de destpêk ra yew teknîk, mûnite û amanco realist est o. Yanî berhemana ey de seke amanco (meqsedo) sereke mojnayîşê realîteya şarê kurdî yo. Ey na realîte ge-ge bi meseleyanê tarîxîyanê ke ci ra zaf zêde merg vila bîbî mojna ra. Ge-ge bi hedîseyanê tarîxê hîna nêzdî yo ke esasê xo de zaf çî zî nêbedilîyabî û reyna mîyanê komelî de tesîrê mergî zaf zêde bî, mojna ra. Ge-ge zî o bi teknîkêkê hîna modernî şîyêne demê vîyarte yê ke mergî morê xo dabî heme cuye û nasnameyê şarî ro, mojna ra. Romananê Gunduzî de merg herçiqas sey temayêka bingeyêne hertim zereyê romanana de sey xeyaletêk bigeyro zî esasê xo de manaya mergî ca-ca bedilîyena û na temaya bingeyêne sey karakterêkê bingeyênî bi şekilanê cîya-cîyayan morê xo dayo romananê ey ro. Cêr ra ma do verê cû mefhûmê mergî ser o vinderê ke manaya nê mefhûmî mîyanê wextî de senîn bedilîyaya, mergî berhemana edebîyan ser o senîn tesîr kerdo, înan bimojnê ra. Badê cû ma do goreyê tarîxê çapbîyayîşê romananê nuştoxî nê romanana de şuxulnayîşê temaya mergî ser o vinderê û nê romanana bi nê ewnîyayîşî analiz bikê.

1. Mefhûmê Mergî

Destpêkê tarîxê edebîyatî ra mergî ge-ge sey yew efsûnî, ge-ge sey yew qehremanî morê xo dayo tarîxê edebîyatî ro. Esasê xo de tenya mîyanê tarîxê edebîyatî de ney hema-hema heme waranê hunerî de merdim tesîrê mergî vînen. Schopenhauer izah keno ke “Merg perîya îlhamî ya rastikêne ya felsefeyî yo yan zî hêzê îlhamî yo û coka Sokratesî felsefe sey ‘amadekarîya mergî’ terîf kerdo.”⁵ Destpêkê tarîxê însanetî ra heta ewro mergî sey yew sirê pîlî bala însanan anto, înan ser o tesîr kerdo û cuya înan mîyan de sey sir û efsûnêkê nêasîyayeyî mendo. Îsanî ge-ge hemverê nê sirî de bêçare mendê, ge-ge bi heme hêz û ganîtiya xo waştî ke hemverê mergî de vinderê coka ê dermanê nê derdê xidarî dima gêrayê. Destanê *Gilgamişî* û hikayeya *Lokman Hekîmî* nê gêrayîşî ser o awan bîyê. Wexto ke dostê Gilgamişî yo qedîm Enkidu yo wêrek mireno tersê mergî dekeweno pîzeyê Gilgamişî û o wext, o hemverê mergî de bêçaretîya heme însanan û însanetî vînen. Gilgamişo wêrek o ke bêters hemverê her çî de sere wedarneno, mergê

1 Mehmet Aslanoğulları - Hasan Çiftçi, “The Denomination of Mother-Tongue, Characters Suffering Language Problems and Belonging in Selected Zazaki Novels”, *Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi*, 8/16 (2022), 119.

2 İbrahim Dağilma, *Edebîyato Modern ê Zazakî (Dewir, Tewir u Mewzu)*, (İstanbul: Vir, 2022), 105.

3 Harun Bozkurt, *Hetê Awanî û Temayan ra Analîzê Romananê Deniz Gunduzî* (Mêrdîn: Unîversîteya Artukluyî ya Mêrdînî, Enstîtuya Ziwananê Ganiyan yê Tirkîya, Şaxê Mayzanîstê Ziwan û Kulturê Kurdan, Tezê Lisansê Berzî, 2022), 4.

4 Harun Bozkurt, *Hetê Awanî û Temayan ra Analîzê Romananê Deniz Gunduzî*, iv.

5 Arthur Schopenhauer, *Ölümün Anlamı, açr. Ahmet Aydoğan* (İstanbul: Say, 2022), 50.

Enkiduyî de, bêçaretîya xo, bimerğîya/fanîtiya xo vînen: “Ax ez do bimir, qay ez do zî sey Enkiduyî biba? Derd û qesawet dekwet zerrîya mi, ez bi tersê mergî çol û yabanî de çerexîyena.”⁶ No ters û bêçaretî hende dest û linganê Gilgamişî girê danê ke o, Homaya sereke Îştare rê destanê xo akeno û dua keno: “Heme nîyaz û duayê mi sereka Homayan Îştare rê yê. Mi nê tersan ra bixelisne.”⁷ Xeliknayîşê însanî ra Habîl û Kabîlî ra nat merdeyanê xo temernayîş seba însanan yew nîşaneyê qîymetdayîş û hurmet/rêz mojnayîşî yo. Yanî xeliknayîşê însanî ra nat merdeyanê xo definkerdiş, rîtuêlê definkerdiş û şîn tepîştîşî erjeyêko berz dano însanî û na rewşe, însanî mehlûqatanê bînan ra abirrena. *Antîgonîyê Sofoklîsî* na temaya binge-yêne ya însanetî ser o awan bîyo.⁸

Dewrê Entîkî de însanî hemverê ê homayan de vindertêne û înan reyde şer kerdêne ke eksê însanan înan awa bê-merğîye şimitîbî. Nê dewrî de ferqê însanan û homayanê Dewrê Entîkî hema-hema çin o. Ferqê însanan û homayanê Dewrê Entîkî o bi ke însanî fanî bî la homayî bêmerğ bî. Şerê Troya yo ke di şaheserî bexşê dinyaya edebîyatî kerdê esasê xo de tenya şerê troyayîjan û akayîjan nîyo heman wextî de no şer, şerê homayanê bêmerğan û însananê fanîyan o. Destpêkê şerî ra heta peynîya şerî homayî zî terefdar ê.⁹ Her di destanê Homerosî¹⁰ zî bîlhesa Îlyada, qehremanî, şerwanî û mergî rê şuwareyêk û xelatêk a. Nê destanan de esasê xo de ma vînenê ke verê ra huqûqêkê herbî û mergî est o. Merdeyan rê gorêk/mezelêk kenayîş şerefê mergî ra û camêrdîya her di hetan ra yena ke ê zî mîyanê huqûqê şerî de yê. Nê sir û efsûnê însanetîyê pîlî îlham dayo zafê nuştuxan. Însanî bi serran o bi meraqê na nedîyarîye qîlqîlyayê. Bîlasebeb nîyo ke Dante Îlahî *Komedîyaya* xo de teswîrê cenet, cehenem û arafî keno.¹¹ Reyna kitabane pîrozan de zaf zêde teswîrê dinyaya bîne est ê. Fikrê nuştîşî bi xo yan zî bi vatişêkê hîna hîrayî fikrê vejîyayîşê hunerî bi xo hemverê na bêmecalîya fanîtiya însanî de çareyêk o, mergî ra remayîş o. Ê însanê verênê ke herinda destanê xo dêsane eşkeftan de (*Eşkefta Destan*, 13.000-9.000, *Arjantîn*) verdaya, seke biwazê ma ra vajê, ma tîya yê/ma tîya bî, Helin Anter¹² manaya nê herindanê destan wina îzeh kena:

Merdîm ke ê herindan ra ewnîyeno, wayîrê ê destan seke yew çemî mîyan de bê û hema vajê fetesîyenê la reyna zî kenê ke xo awe ser o verdê, înan winî destê xo berz kerdî. Nê herindî, herindê estbîyayîşî yê, herindê ciwîyayîşî yê, herindê lebata mergî ra feletîyayîşî yê, nê herindî nawnenê ma ke êdî wayîrê destan çinî yê, nawnenê ma ke wextê xo de ciwîyayê, nişane yê, nê herindî sey goristanî verba ma de vinderte yê. Nê herindî waştîşê mergî ra remayîşî yê.¹³

Bi şekilêkê muceredî hetêk ra zî nuştîş û huner, bêmerğî dima gêrayîş o. İnsan ancax bi hunerî eşkeno bêmerğîya bedenî berteraf biko û heta ke berhemê ci rîyê dinya ser o biciwîyê o bi xo zî bi nê şekilîya ciwîyeno. Çike seke Lévinas zî vano, “Merg o çî yo ke telafîyê ci çin o, nêşkîno apey de bêro. Merg xeripîyayîş o, çinbîyayîşê cewaban o.”¹⁴ Huner yan zî nuştîş nêşko bedenî apey de bîyaro zî bi saya huner û nuştîşî ruh û fikrî eşkenê heta peynîya na dinya bimanê û beno ke bi nê şekilîya bieşkîyo telafîyê mergî bibo.

Destpêkê tarîxê însanetî, huner û edebîyatî ra merg sey tewirêkê xoserî însanan û xoza (tebîet) reyde bi şekilêkê ‘kedîkerde’yî ciwîyayêne. Yanî esasê xo de merg zî qasê estbîyayîşê însanî û ganîtiya însanî gandar bî û estbîyayîşê însanî bi şekilêkê tebîî ancax bi mergî ya tamam bîyêne. Çike “İnsanêk senîn ke yeno na dinya êdî seba mergî qasê xo îxtîyar o. Mecbûr bîyayîşê bîyene mecbûrê mergî bîyene yo. Merg mîyanê wextî de cayêk de nîyo la wext bi şekilêkê esasî seba ‘zu sein’ [estbîyayîş/bîyene], yanî seba ‘zu sterben’ [merğ]î yo.”¹⁵ Seba estbîyayîş û rastîya însanî ganîti çiqas elzem bibo merg zî hende elzem û rastikên o. Na rastîya bêhêviye, bêhêvîti û şînî ra vêş reyna zî hêzê cuye dana însanan ke seba estbîyayîşê însanan no hîs û na rastîye fikrêko dualîst o. Yanî bi vatişê Baumanî “Merg mexlubîyetê aqilî yo tewr pîl o.”¹⁶ La hemverê nê mexlubîyetê aqilî de zî kes bawer nêkeno ke do rojêk o bi xo zî bimiro. Yanî aqilê ma, bi ma dano bawerkerdiş ke seke ma bêmerğ ê û ma do çirey nêmirê. Goreyê Freudî binhişmendîya ma, mergê xo ra bawer nêkena seke o/a bêmerğ ê têwgêrena.¹⁷ Bauman hemverê na dualîstî de tewgerê însanan wina îfade keno: “Ma wina ciwîyenê ke seke ma do qet nêmirê. Her şert û mercan de no serkewtişêko muazam o, hemverê aqilî de no

6 *Gilgamiş Destani*, açr. Sait Maden (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022), 85.

7 *Gilgamiş Destani*, 85.

8 Sofoklîs, *Antîgonî*, açr. Tahirxan Giravî (Stenbol: Avesta, 2021).

9 Homeros, *İlyada*, açr. Azra Erhat - A. Kadir (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019).

10 Homeros, *Odyssea*, açr. Azra Erhat - A. Kadir (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019).

11 Dante, *İlahî Komedîya*, açr. Rekin Teksoy (İstanbul: Oğlak, 2013).

12 : Helin Anter, *Sanat Yapıtlarında Ölüm Teması (Batman: Batman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Resim Anasanat Dalı, Tezê Lîsansê Berzî, 2018)*.

13 hêlîn, “Eseranê Hunerî de Temaya Mergî”, açr. Serhat Kiliç, *Ewro, Kovara Teorî, Huner û Edebîyatî* 4 (2021), 46.

14 Emmanuel Lévinas, *Ölüm ve Zaman*, açr. Nami Başer (İstanbul: Ayrıntı, 2021), 11-14.

15 Emmanuel Lévinas, *Ölüm ve Zaman*, 47.

16 Zygmunt Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, açr. Nurgül Demirdöven (İstanbul: Ayrıntı, 2018), 25.

17 Sigmund Freud, *Savaş ve Ölüm Üzerine Düşünceler*, açr. Saffet Emrem (İstanbul: Can, 2023), 38.

xalibîyetê îradeyî yo.”¹⁸ La no serkewtişê îradeyî seraser ruh û hişêko bêkeder û bêendîşe nêdano însanan, hemverê mergî de ters, endîşe û melankolîyê însanan dewam keno. Çike însanî, mergî reyde bi hişmendîya fanîtîya xo ciwîyenê û keder, elem û endîşeyê na rastîye hertim pîzeyê înan de ya.

Mefhûmê mergî mîyan de taybetmendîyêka muhîme zî “xofedakerdiş” yan zî “xoqurbankerdiş” o. No “xofedakerdiş” yan zî “xoqurbankerdiş” zafane seba bêmergîya grûbêk (qefleyêk) a. Na grûbe eşkena grûbêka milî, dînî, yan zî sîyasî biba, coka merg eşkeno destanê îqtîdaran de bibedilîyo û bibo çek û hêzêko pîl. Fikrê neteweperwerîye bi xo zafane na taybetmendîya mergî ser o awan bîya. Seba bêmergîya milletêk û welatêk; xo û bedenê xo qurbankerdiş o, la ruhê qurbanî, netew û welat do heta û hetayî biciwîyo. La hetêk ra zî seke Lévînas bala ma anceno ser bêmergîya ruhî sey dogmatîzmêkê pozîtîfî seba ke sey “afyonê şarî” vînîyayêne neslêk bi guman nê fikrî ra ewnîyayo.¹⁹ Reyna zî no mefhûmê bêmergîya ruhî komelan û ewnîyayîşê înan ser o hende tesîrêko gird kerdo ke zafê reyî hêzdarane na kitleya cesedan ser o zaf çiyî awan kerdê yan zî rijnayê. Yanî bi vatişêkê bînî zafê îqtîdar yan zî medenîyetî na kitleya cesedan ra, meyîtan ra welidîyayê. Goreyê Canetti “Hîrê fenomenê muhîm û şinasîyî est ê ke kitleya/loda cesedan virazenê. Nê fenomenî nê yê: herb, întixarê kitleyan û epidemîyî. Armançê herbî o yo ke merdeyanê dişmenan ra lodêk virazo.”²⁰ Wextanê şerî de, bîlhesa şerê yewin yê dinya de merg êdî bi heme rastîya xo her cayê dinya de bî. Seke Freud bala ma anceno ser êdî merg nêşkîno bêro înkâr kerdene; însanî mecbûr mendê ke bawerî bi mergî bîyarê. Rast a zî însanî mirenê û wina tektuk zî ney zafane rojêk de des hezarî. Merg êdî tesadufêk nîyo.²¹

Mîyanê wextî de mergî, bîlhesa rojawan de, şekil bedilna. Seke Ariés îzeh keno seserra mîyanên de însanî aşî-nayê merg û merdeyan bî. La peynîya seserra 18. de merg û merdeyî seke mîyanê cuye ra bêrê dûrîkerdiş na aşînatî werte ra wedarîya.²² Êdî merdeyî nêweşxaneyan de sey ‘nêweş’ name bîyêne, verê cû senîn ke derheqê meseleyanê cînselî û zewqan de qîseykerdiş çiyêko eyb û şerm bî êdî ewro zî mergî ra, dejan ra behskerdiş eyb û şerm o. Verê cû domanan ra vajîyayêne ke ê zereyê kelemêk de ameyê dinya. La nê gedeyan peyê sereyê bawkalanê xo yê ke ganî ver de yê de heme ê xatirwaştîşê peyênî dîyêne. Ewro êdî domanî qijekîya xo ra fîzyolojîyê eşqî musenê la wexto ke bawkalê înan bimîrê û ê persê înan bikê înan ra vajîyeno ke o zereyê bexçeyêko vilikanê weşan de arîşîyeno.²³ Seke Baudrillard îzeh keno “Îxtîyaran şekil bedilna, bîyê sey mehlûqatanê ke teberê însanîyê de yê û sînoranê normalîye ra ameyê eştene.”²⁴

Yanî seserra 18. de merg sey skandalêkê însanî ame vînayene. Nê ra verê cû merg ‘kedî’ bî mîyanê cuya rojane de însanan reyde sey rastîya însanî bi şekilêkê zaf tebî û ‘kedîkerde’yî ciwîyayêne. Zafane mezêlê însanan zî zereyê hewş û bexçeyanê înan de bî. La seserra 18. de merg kedîkerdene ra vejîya û bî ‘kovî’. Êdî merg sey sucêk, cirmêk, qusurêk, gemarîniye ame vînayîş û coka mîyanê komelî de ame nimitîş. Merdeyî û merg mîyanê cuya moderne ra seke bêrê qewernayene, îzole bîyê.²⁵ Seke Elias îzeh keno, mîyanê metnanê edebîyan de zî bi şekilêkê hîna eşkerayî behsê merg û merdeyan bîyêne. La dewrê modernî de ne mîyanê edebîyatî de ne zî mîyanê komelî de na eşkeratî menda. “Cuye bena derg û merg hêdî-hêdî yeno taloqkerdene. Merdeyan û ê ke verê ganî de yê vînayîşê êdî çiyê ke reze ra nîyo. Mîyanê cuya rojane de, merg zaf asan eşkîno bêro xovîrakerdene.”²⁶

Temaya mergî bala zafê nuştox û şairan anta û înan berhemanê xo de ge-ge hemverê nê mefhûmî de sere wedarto, ge-ge bêçarefîya xo nawita, ge-ge merg seba înan bîyo metaforêko gird. Seke Victor Brombert²⁷ bala ma anceno ser temaya mergî berhemanê nuştoxanê sey Tolstoy, Thomas Mann, Kafka, Virginia Woolf, Albert Camus, Giorgio Bassani, J.M. Coetzee û Primo Leviyî de temayêka bingeyên a ke nê nuştoxan ser o tesîr kerdo. Helbet no tesîrkerdiş û sebebê ci nuştox ra nuştox, goreyê terz û uslûbê înan bedilîyeno la na temaya esasî nêbedilîyena.²⁸ Edebîyatî mîyan de hîna zaf merg wextanê herban de, bîlhesa herbê yewin û dîyin yê dinya, nuştoxan ser o zaf tesîr kerdo sey temayêka bingeyêne ameyo şuxulnayene. Mîyanê tarîxê edebîyatî de mergê wextanê pandemîyan zî zafê nuştoxan ser o tesîr kerdo û berheman de ameyo mojnayene.²⁹ Bîlhesa dinyaya fikirîyayîşê seserra vîstine, seserra bîyayîşê

18 Zygmunt Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, 31.

19 Emmanuel Lévinas, *Ölüm ve Zaman*, 11.

20 Elias Canetti, *Kitle ve İktidar*, açr. Gülşat Aygen (İstanbul: Ayrıntı, 2023), 295-296.

21 Sigmund Freud, *Savaş ve Ölüm Üzerine Düşünceler*, 32.

22 Philippe Ariés, *Batı'da Ölümün Tarihi*, açr. Işın Gürbüz (İstanbul: Everest, 2015), 138.

23 Philippe Ariés, *Batı'da Ölümün Tarihi*, 84.

24 Jean Baudrillard, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, açr. Oğuz Adanır (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021), 237.

25 Zygmunt Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, 184-190.

26 Norbert Elias, *Ölmekte Olanların Yalnızlığı Üzerine*, açr. Oğuzhan Ekinci (İstanbul: İletişim, 2023), 14.

27 Victor Brombert, *Fanilik Üzerine Düşünceler, Tolstoy'dan Primo Levi'ye*, açr. Akın Terzi (İstanbul: Kolektif Kitap, 2016).

28 Victor Brombert, *Mussing on Mortality, From Tolstoy to Primo Levi* (London: The University of Chicago Press, 2013).

29 Pınar Yıldız, “Berhemê Wextanê Pandemîyan û Merg”, *Ewro, Kovara Teorî, Huner û Edebîyatî*, 4, (2021).

felsefeyê estbîyayîşî yo. Çike na dinya, dinyaya herban, rijnayîşan, nêweşîyan, bêomîdî, merg û bêçaretî ya. Hetêk ra zî na dinya de însanî nasnameyê xo yo komelkî reyde nasnameyê xo yo ferdî zî kifş kerdo.³⁰

Seke aseno merg zafê hetan ra mefhûmêko komplike û tesîrdar o ke felsefeyî ra heta edebîyatî zaf hetê ci est ê. Fanîtiya însanî bi xo, yanî hişmendîya însanî ya ke heta roja ke bimiro mergî reyde ciwîyayîş; rîtuêlê temernayîşê merdeyan; şerî de temernayîşê heqê merdeyan yan zî merdeyan ser o muameleyo xirab; seba yew îdealî merdiş yan zî xofedakerdiş; dewrê modernî de îzolekerdişê mergî û merdeyan tayê hetê na babete yê ke merdim bi şekilêk nê meseleyan mîyanê metnanê edebîyan de zî vînenê. Mergî zaf hetan ra her hîrê heme romananê Deniz Gunduzî ser o zî tesîr kerdo. Nê romanê ke babeta xo meseleyanê tarîxîyan ra gêne înan de, merg êdî sey çiyêkê zaf rêze ra yo. Nê roman de merg, meyît û cesedî hende zêde yê ke merg bi şekilêkê tebîî êdî peynîya cuye nêano. Cêr ra ma do goreyê tarîxê vejîyayîşê romanan, romananê Deniz Gunduzî de mefhûm û temaya mergî ser o vînderê.

2. Romanê Kilama Pepûgî de Temaya Mergî

Romanê *Kilama Pepûgî* seba ke romanê dewrêk o û no dewr zî dewrêkê şerî yo sere ra heta peynî mergî morê xo dayo nê romanî ro. Nê romanî de merg sey yew qehremanê serekeyî paye û sereberzî bexşê qehremananê xo keno. Zafane zî merg û şîdetê mergî bi xo vileçewtî ya, wehşet o. Seke ma xebatêka bîne de îzeh kerdîbî dewrê nê romanî dewrêko qisawetin o. Sey zafê romananê tarîxîyan nê romanî de zî lej û şer, merg û talan sey yew karakterê serekeyî mîyanê romanî de gênenê. Qisawetê nê wextî seserra xo ra yeno û no qisawet zereyê romanî de gêreno. Yanî peynîya yew seserre ya û qisawetê destpêkê seserra newa yo. Sey heme dinya, tewa qedîyayîşê seserra newêsine û destpêkerdişê seserra vîstine kurdan zî girewta. Çike nê romanî de dewr yanî wext peynîya seserra newêsina ke zafê împaratorî wel kerdî û verdayî ya.³¹ Seke sey ‘tewa’ destpêkê seserra newa roman bi kiştîşê Îbrahîmê Talî dest pêkeno û heta ke roman qedîyeno zî boya mergî, wehşet û talanê mergî zereyê romanî ra vila beno. Nê romanî de ma şahidê mergê zafê qehremanan benê, seraser ma zaf zêde merganê trajikan vînenê. Şîdetê mergî hende giran o ke şaro bawermend êdî estbîyayîş û çinbîyayîşê Homayî (Heqî) pers keno.³²

No roman bi teswîrê tebîetî dest pêkeno ke no teswîr teswîrêko şên û ganî yo. Badê cû qismo dîyin bi epîgrafêkê deyîrêk dest pêkeno ke na deyîre ra vengê mergî berz beno. Nê beşî de ma serekê xormeçikan Îbrahîmê Talî nas kenê ke o qisawetêk mîyan de yo. Çike dewr dewrêko xidar o, alayê Hamîdiye ronîyayê û cîbraniyan Îbrahîmê Miliji ra فرمانê xormeçikan veto. Nê beşî de o qisawetê deyîra ke Îbrahîmê Talî vatêne rast beno û Îbrahîmê Talî hetê cîbraniyan ra yeno kiştene. Lajê Îbrahîmê Talî yo qij Zeynel İstanbul de mekteba Eşîre de waneno. Birayê ey Welî yeno İstanbul û xeber dano ey. Êdî mergê pîyê ey, mergê Îbrahîmê Talî û qesasê ey sey deynêk Zeynelî ser o yo. Êdî seke Zeynelî ver de di rayerî est ê yan do dewamê mekteba Eşîre biko û beno ke badê cû o zî sey Xalîte Cîbraniji bibo albayêk û bikewo mîyanê şerî yan zî qesasê pîyê xo dima agêro dewe. Zeynel qesasê pîyê xo dima agêreno dewa xo û êdî heme ê serebûtê tarîxî û şero xomîyanên yê eşîran bi heme wehşetê xo dest pêkeno.

Nê romanî de merg û kiştîş zafane bi terzêkê realîstî rasterast ameyo mojnayene. No şîdet û xidarîya mergî girêdayeyê seserre û dewrê xo bî ke seke însano ke resabî astêka medenîyetî reyna bi nê şeran agêraybî dewro mîyanênî. Elias dewrê mîyanênî hetê komelkî ra sey dewrêkê bêhuzurî pênase keno. Çike nê dewrî de şîdetê mergî mîyanê komelî ra vila bibî. Nê dewrî de şîdet hedîseyêka rojane bî, pêrodayîşî zaf adirîn bî, zafane şer qayîde bî, aşitî hîna vêş îstîsna bî. Dewrê mîyanênî de merg tenya pêrodayîşan ra vila nêbîyêne. Epîdemîyî zî (jan, çorr) heme dinya ra gêrayêne; bi hezaran însanî bê ke hetkarî û teselîyêk bivînenê mîyanê izdirab û pîsitî de merdêne. Çend serran de yew hesadanê xiraban nanê feqîran hîna tay kerdêne.³³ No teswîrê Eliasî yo seba Dewrê Mîyanênî, seke seba teswîrê tarîxê nê romanî yo ke no roman peynîya seserra newêsine û destpêkê seserra vîstine de vîyareno. Nê romanî de zî sey nê îzehetê Eliasî yê Dewrê Mîyanênî rewşêk esta. Zereyê nê romanî de merg, kiştîş, şîdeto rojane, lej û reqabetê eşîran, qesasê merdeyanê xo girewtîş û meyîtanê xo erd de nêverdayîş, merdeyê bêgorî, mezêlê bêwayîrî zaf zêde yê. Hewnanê însanan de zî merg est o ke hewnanê însanan ra zî gonî nesilîyena. A xoza ya ke destpêk de bi şekilêkê şên, rengin û gandarî teswîr bîya zî nê mergî ra para xo girewta. Seraser na xoza zî bi mergî, merdeyan, meyîtanê bêmezêlan xeripîyena û pûyena/poyena. Nê romanî de êdî erdanê bereketinan ser o, vewra sipîya xaseke ser o, zîyar û dîyaran ser o gonî pijik dana û nesilîyena.

30 Fatma Didem Altunay, *Varoluşçu Felsefede Ölüm Kavramı (Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 24.*

31 Pınar Yıldız, “Sey Yew Romanê Verênî Kilama Pepûgî Ser o Analîzêk”, *The Journal of Mesopotamian Studies, Issue on Zazakî and Zazas (2020), 85.*

32 Deniz Gündüz, *Kilama Pepûgî (Ankara: Vartan, 2000), 200.*

33 Norbert Elias, *Ölmekte Olanların Yalınzlığı Üzerine, 22.*

2.1. Hewnê ke Bi Gonî Herimîyayê

Kilama Pepûgî de şidetê mergî mîyanê komelî de hende xidar o ke hewnê însanan zî gonî mîyan de mendê. Hewnanê însanan de zî merg, merdeyî û gonî bi şekilêkê qisawetin û metaforîkî ca gênê. Badê ke birayê ey Welî xebera mergê pîyê înan dano Zeynelî û İstanbul ra agêreno, Zeynel hewnêk vînenê ke nê hewnî de seraser merg û gonî hukm kenê. Hewnê xo de, Zeynel vejîyayo nêçîrê luyan, zaf qefelîyayo û binê darêka murîyan de, tîfingê ci ey dest de arisîyeno. Zeynelî dare ra gilêk tera kerdo û ê gilê dare taşeno. La cayo ke ey gilê dare birnayo uca ra gonî yena û destê Zeynelî zî mîyanê gonî de manenê. Dima merikêko aspar o ke qaputê rusan pira yo yeno, no mêrdêk pîyê ey o la o destpêk de ey nas nêkeno. Nê hewn û teswîrî de çend çîyê metaforîkî yê bînî zî est ê. Wexto ke no espar nêzdîyê Zeynelî beno vayê koyî kengeran hejnenê, kengeri benê derg, gipikê kengeran qasê sereyê însanan gird beno. Gilê dare zî gonî nê û gonî destanê Zeynelî ra nêbena. Nê hewnê Zeynelî de qesawet, giranî û sucdariya mergî est a. Xewfê bawî yo ke bi destanê şarê xo (eşîrêka ‘dişmen’) ameyo kiştene û qesasê ey/heyfê ey erd de mendo, hewnê Zeynelî herimneno. Hewnî ra, destanê Zeynelî ra, gilânê dare ra gonî nesilîyena. İnsan dekewto dilqê darêk la êdî darî zî mergî ra bêpar nîyê, merg xo resneno gilânê daran û coka gilânê daran ra zî gonî nesilîyena. Seba însananê nê dewrî hewnê de zî, dilqê darêk de zî mergî ra xelas û felat çin a.

Nê romanî de hewnêko bîn zî hewnê gedeyê armenîyan Artînî yo. Hewnê Artînî zî bi merg beno sey kabûsêk. Artînî armenî keyeyê xo reyde seba ke nêrê kiştene remenê. Artînî rayer de leyê maya xo de xo ra şino û hewnêk vînenê ke qilancikî ameyê daranê dewe ser o halîn viraştê. La domanê dewe îşkence bi înan kenê, înan kişenê û vanê “Ti qey ama daranê ma ser ra halen viraştê.”³⁴ Badê qefleyêkê qilancikan gonîya xo kenê çimanê xo, yenê hêrişê domanan kenê û qilancikan destê domanan ra xelisnenê. Çêlikêk xo xelesneno yeno nişeno Artînî ser. No hewnê Artînî seke metaforêkê rewşa armenîyan bi xo yo ke êdî na herre ser o ê nêwazîyenê ke xo rê halînêk awan bikê.

Wexto ke herbo verên yê dinya dest pêkeno hedîseyê Sarikamişî zî mîyanê romanî de vîyarenê. Çend eskerî, ê şerî ra remayê û xo resnayo dewêk. Wexto ke ê, a dewe de rakewenê, nê xortan ra yew Mikayîl hewnêk vînenê û hewnî de bi qesawet û tersê mergî xona vano: “Serdo, daye serdo, ya xizir serdo, babo serdo, ez çîno ez mireno, goşte mi kutik niweno, serdo, beno kemer maneno.”³⁵ Herçiqas Mikayîl çend embazanê xo reyde remayo û xo resnayo keyeyê dewijêk û uca cila xo ya germine mîyan de rakewte bibo zî ma hewnê ey de reyna ê tersê mergî vînenê.

2.2. Mezelê Bêwayîrî

Dewrê nê romanî de şer hende xidar o ke, merg û kiştîş hende zaf o ke însananê merdeyan rê çengêk herrî zî zafane nêkewena. Zereyê nê romanî de mezêlê bêwayîrî, meyîtê ke nêameyê temernayene û boya înan xoza herimnaya, meyîtê ke çimê înan akerde mendê zaf zêde yê û êdî normalîze bîyê. Armenîyê ke çol û yabanî de ameyê kiştene bê mezelan ê. La destpêk de ê kesî yê ke leyê merdîmanê xo de merdêne merdîmanê înan, înan rê mezêlêk zî bibo viraştêne. Kalikê Artînî Dîgran rayer de wexto ke veyveka ey mirena bi ê tersê remayîşî zî aye rê çalêk keneno û aye senîn ke merda bi ê şekilîya aye keno zereyê a çale, temerneno. Tîya de vatexo keso hîrêyin îzeh keno ke eke wextê înan bibîyêne, înan aye rê mezêlêk kinitêne la heta ke rojî zereq nêdayo ganî ê rayer bikewê. La reyna zî bi omîdê beno ke ê rojêk agêrê bi livîka varekî di daran pêser sey xaçî girê danê û serê a çale de ronane.³⁶ La badê cû zafane nê mezêlî, yenê akerdene û texrîb kerdene. Reyna wexto ke herbê verên yê dinya de rûsî yenê û zafê şarê mintîqa rayeran de şuxulnenê uca de ê ke mirenenê înan rê mezelan nêkenenê û înan nêtemernenê. Badê ke şer qedîyeno seke êdî her cayê welatî, seraser, kozik û kofikê daran zîyar û dîyarê bimbarekî zî tede bîyê warê merdeyanê bêmezelan. Badê şerî rojêk nêçîrvanî ver bi Girê Boxayî vejîyenê nêçîrê xozan, cayêk de vînenê ke qilancikî erzîyayê pêser. Wexto ke ê nêzdî benê vînenê ke uca de kozikêk est o derûdormeyê ci de qilancik û xozî est ê, ê tîfingan teqnenê heywanî remenê û şinê. Badê cû ê zereyê ê kozikî de weşetêk vînenê:

Oxro ke Hermenîye ke remê, jû kalek, di pîrî teba çar domanê des serrî, tersa ra xo rê kozik viraştê û kewtê ci. (...) Kalek zere kozik de hena zê roja verî vineyîyo. Her cayê xo cemed girê do û henî bîyo zê kemer, mendo. Meyitê ê bîna ê ca û canga ra bîyê vila. Tayîna ra teyna astî vîş mendê.³⁷

Nê romanî de dewr û dewran bedilîyeno, hêz û hêzdarî bedilîyenê la çîyêko esasî o yo ke merdeyê ‘mexlûb’ an zafane bêmezêl manenê. Esasê xo de ge-ge zî şidet û xidariya şerî hende zêdîyeno ke merdeyî hende zaf û rêze ra yê ke sey ‘vaş’î her ca ra vila bîyê û seke seba mezêlêk cayêk zî nêmendo, seke xîretê kesî seba mezêl kenayîşî çin o.

34 Deniz Gündüz, *Kilama Pepûgî*, 113.

35 Deniz Gündüz, *Kilama Pepûgî*, 339.

36 Deniz Gündüz, *Kilama Pepûgî*, 114.

37 Deniz Gündüz, *Kilama Pepûgî*, 478.

Coka merdeyê bêmezeli sey rastîya serdine ya herbî zereyê nê romanî de sey qarakerêkê serekeyî ca gênê.

2.3. Hêzê Şidet û Mergî

Mefhûmê mergî sey hêzêk eşkîno bêro vînayena. No hêz tena girêdayeyê kiştiş û şerî nîyo ke hetêk, ‘hêzdarî’ keno ‘xalîb’ û o ke hîna zaf merdeyan meydanê şerî de verdano keno ‘mexlûb’. Seke Baudrillard bala ma anceno ser fikrê badê mergî ciwîyayîş/cuya badê mergî yew meseleya esli ya ke bîya sebebê bîyayîşê îqtîdarî. Yanî seba ke îqtîdar bieşko vejîyo meydan û badê cû seba ke bieşko bitemamî cuye bêra ‘binê bandure kerdene’ ganî merg azadîya xo vîndî biko û gani merdeyî ‘bêrê binçimkerdene’.³⁸

Nê romanî de dewrê xo ra girêdaye merg û kiştiş esasê xo de temsîliyetê hêzî yê. Hêzdarî û serkewtişê tarîxî bi xo esasê xo de kiştiş û mexlûbkerdişê ê bînan ser o awan bîyo. Seke Walter Benjamin bala ma anceno ser “Tarîxnasî sey yew xezîna, sey yew mîrasî behsê demê vîyarteyî kenê. La seba bindestanê tarîxî, tarîx enqazêk o, xirbe, page û qûça kerrayan a, warê talanî yo.”³⁹ Nê romanî de zî hedîse û şerê tarîxî seba bindestan warê talanî yo. La seke nameyê romanî ra zî dîyar o, nê romanî de sey binge seke nuştoxî waşto bala ma bianco şerê xomîyanênî ser o. Yanî kurdî alayanê hemîdiye reyde kerwayanê xo yê armenîyan kişenê, mabênê cîbranîyanê sunîyan û xormeçikanê elewîyan de zî dişmenîyêka kehene esta. La bilhesa bi polîtîkayanê sîyasetê ê dewrî na dişmenî resena wehşetêk ke êdî qayîde û usulê eşirtî û camêrdîye zî binê lingan de şonê. Nê wehşetî de tesîrê alayanê Hemîdiye zaf zêde yo. Çike heto ke paştîya xo şaneno nê alayan hîna beno hêzdar û nê hêzî ra kiştiş û şidetêko hîna xidar berz beno. Tîya de seke Norbert Elias zî pers keno û bala ma anceno ser persêka wina est a ke wexto ke no heme şer virazîyayêne wijdanê însanetî kotî de bî? Elias sey cewabê na perse behsê bedilîyayîşê psîşîkan (ruhîyan) keno. Goreyê ey însanî zereyê yew rewşe de ciwîyenê ke însananê bînan kiştiş qetîyen ameyo qedexekerdene û seba ci cezayê girdî est ê. La na rewşe reyna bi destê hêzêk eşkîna bibedilîya, wazeno dewlete, wazeno partî, wazeno zî wa yew grûbe bibo, seba kiştişî destûr danê û heta ê kiştişî teşwîq kenê.⁴⁰ Nê romanî de zî esasê xo de ma vînenê ke o şerê mabênê cîbranîyan û xormeçikan de zî destûrdayîşêkê grûbêka (qefleyêka) hêzdar ya tarîxî est o: “Buko waxto ke Osmanîye fermanê ma elewîya vet hard û azmen ma ser ra ame pê. Yavuzî ke gonya ma kerde helal, îndî dar û kemer ma de bî dişmen.”⁴¹ Reyna rewşa vejîyayîşê fermanê armenîyan û kiştişê înan de zî destûrdayîşêko hêzdar est o. Elias nê bedilîyayîşanê psîşîkan û encamanê destûrdayîşanê hêzdar aneno û bi şekilêkê hîna hîrayî wina îzeh keno:

Komelî mîyan de tayê elementî yê ke mergî berteraf kenê est ê. Elementê ke insanî bi xo zor danê xo, elementê ke bi zorê dewlete teber ra yenê -nê elementê teberî tayê rewşan de eşkînê aîdê terîqatan û grûbanê mucadelekerdoxan bibê-. Eke nê elementê teberî paştîya xo bidê tayê doktrînanê bawerîyanê kolektîfan û emrê kiştişê însanan bidê o wext zaf lez vila benê. Wextanê şerî de, hemverê kiştişî de, ê ke ganî ver de yê de, merdeyan de hesasîyet lez vîndî beno.⁴²

Elias domneno û îzeh keno ke o wext cewabê “mi fermanî ardê ca” mojneno ma ke wijdano ferdî çiqas girêdayeyê aygîte ke teber ra hetê dewlete ra bi zor yenê kerdene yo. Freud zî herbê yewin yê dinya û tewgeranê welatan yê herbî sey xeyalşikîyayîşêk pênase keno. Goreyê ey seba her kesî seba ke heme erjê însanetî, medeniyet û kulturî bi şekilêkî wehşî û barbarane binê lingan de şiyê hende xeyalşikîyayîşêko pîl û bêhêvî bî. Labelê Freud ê fikr û qenaatî de yo ke xora însanê ke parçeyêkê însanetî, medeniyet û ê kulturê pîlî bî esasê xo de çirey rasta zî nêresabî sewîyeyêka hende girde. Coka seba ey nê tewgerê wehşî yê nê însananê ê kulturê girdî, keder û xeyalşikîyayîşêk nîyo beno ke rastîya însanî bi xo bî. Eke ma reyna agêrê ê fikranê Eliasî ser ke yanî seba meşrukerdişîya mergî elementanê teberî û nê romanî bi nê perspektîfî analiz bikê ma vînenê ke no şiroveyê Eliasî heta yew ca rast o. Labelê seke nê romanî de tayê karakteranê sey Bakî ra aseno ke wijdanê tayê karakteran yo şexsî nê şert û mercan de zî (şer, herb û pêrodayîş) nêxeripîyeno. La helbet hemverê nê karakteran de zafê karakterê ke eksê Bakî yê est ê û ê hîna zafî yê. Mabênê şarî de hemverê nê wijdanê ferdî de xoverdayîş hîna zaf o. Wexto ke qolê Mamî yew cinîya digane bi gedeyo ke pîzeyê aye de yo, ey reyde, kişenê şar zaf eciz beno. “Nê ro Mam o. Nê ro bênamus, ka heq esto. Ma nîyamayme ke zav-zeçî qir kerîme. Na sene camêrdîn a. Ma seba qesasê mordemê xo amayme. Gonya nê feqîra nişkîna ra ma. Şitê ma pak o.”⁴³ “Ka şima Yezîdî ra kî vêro ra. Şima hayrê xo yê?”⁴⁴

38 Jean Baudrillard, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, 245.

39 Walter Benjamin, *Son Bakışta Aşk (Walter Benjamin'den Seçme Yazılar) amd. Nurdan Gürbilek (İstanbul: Metis, 2014)*, 34.

40 Norbert Elias, *Ölmekte Olanların Yalnızlığı Üzerine*, 59.

41 Deniz Gündüz, *Kilama Pepûgî*, 121.

42 Norbert Elias, *Ölmekte Olanların Yalnızlığı Üzerine*, 60.

43 Deniz Gündüz, *Kilama Pepûgî*, 150.

44 Deniz Gündüz, *Kilama Pepûgî*, 160.

Hêz destê kamî de bibo, kam hetê sîyasetî ra bihêz bibo, şîdetê mergî zî dekweno destê înan. Coka mexdurê dewrêk eşkîne bibê zulumkarê dewrêkê bîni. Êdî hêzdarê her dewrî hemverê ê bînan de şîdetê mergî zêdnênê. Badê mexlubîyetê rusan na reye hemverê armenîyê ke apey de mendî de reyna şîdetê mergî zêdîyeno. No wehşet mîyanê barbarîya herbî de hende biyo çiyêko rêze ra ke na gonîserdîni teswîrê vatoxê romanî (keso hîrêyin) de û vatoxîya ey ser o zî tesîr kerda. Vatoxo hîrêyin bi gonîserdîni, bê ke hîsanê xo dekerê zereyê nê teswîran behsê nê mergan keno:

Miletê ujay, ê berdêne kerdêne zerê ê bona û bado kî adir nêne pa û çê vêşnêne. Zere de bîyêne qarîya-warîya îsana û weş û weş vêşnêne. Boya goştê dîna ê ca û canga ra bîyêne vila. Gonya ke dîna ra dîlopîna kewtêne mîyonê ronê goştî û wertê ra dîlopîyêne. Tayê waxta hondaye zaf îsan zerê ê bona de vêşnêne ke, ronê dîna zê awa şîlye, verê ê bona de bîyêne gol. Bado kî cemedîyêne û bîyêne don.⁴⁵

Çike herbêko rastikên ancax bi koma merdeyanê dişmenî beno ‘herbêko heqîqî’. Seke Canetti bala ma anceno ser herbî de çîyo muhîm kiştîş o. Koma dişmenan yena tay kerdene. Herb, pêsero/yewver kiştîş o, çiqas ke merdimî ra yeno dişmenî kiştîş o. Armanc o yo ke, o kitleyo talûkeyin yê dişmenanê gandaran merdim biko komêka merdeyan. O ke hîna zaf dişmenan bikişo beno serkewte. Dişmenê herbî, ê ke derûdorme de ciwîyenê û her ke şono benê kitleyêka girde, ê yê.⁴⁶ No şîdetê mergî êdî hewn, xeyal û rastî dekeno têmîyan. Peynîya romanî de wexto ke şer qedîyeno merg bi heme şîdet û telefkerdişê xo apey de mendo. La îsanê ke bîyê şahidê heme ê tehrîbatê mergî, ê ke bîyê kerdox û kiştoxê dewrê xo bi heme cirmanê xo apey de mendê. Barê hende merg, şîdet û wijdanî her kesî rê giran o çike ê bî şahidê ê wextan ke rasta zî maye weledê xo eştêne. Peynîya romanî de Dewrêş yew reyde sey qehremanêkê mîstîkî dekweno zereyê romanî û behsê ey beno. Badê şerî Dewrêş êdî rastî û hewnî dekeno têmîyan. Dewrêş hewnê xo de (beno ke manzarayêka rastikêna dewrê herbî ya) vînenê ke dadîyêk gedeyê xo kerrayêk ser o sere birnayo û werdo. Cinîyê ke derûdormeyê aye de yê pê arqîlyenê û ê zî yenê ke tikê gedeyî biwerê. La maye meyîtê gedeyî kena verika xo û remena. Nuştox na rewşê sey “Seke kerge verê ê kerganê bîna ra non bitiro û bêro henî.” teswîr keno û no teswîr bi heme wehşet û barbarîya herbî wina dewam keno û tamam beno, “Labelê xo destê cênîyanê bîna ra ranixelesno. Cênîya destê daye ra meyîtê layikî veto û berdo verê çima de werdo. Maye zaf cêra ver ke, o lajê daye wo, goşte dê kî heqê daye wo.”⁴⁷ Nê romanî de nuştoxî bi terzêko zaf akerde û eşkera teswîrê mergî kerdo. Yanî merg, bi şekilêkê nimite yan zî tenya bi tayê metaforan nêameyo teswîr kerdene. Seke nuştoxê ke destpêkê seserra vîst û yewine de no roman nuşto wenîşto astorêk û badê herban ê meydanan de heme o talan û wehşetê mergî yo ke dîyo bi kamerayêk qeyd kerdo û rasterast nê dîmenî daxîlê romanî kerdê. Nê dîmenê wehşet û mergî teswîrêko hende wehşî yo ke teswîrkerdişê nuştoxî ser o zî tesîr kerdo. Coka îsanî meydanê cengî de mîyanê gonî de sey ‘kerga serebirîyaye’ xo erzenê we û wina ameyê teswîrkerdene.⁴⁸

2.4. Qesas Girewtîş û Meyîtanê Xo Meydanê Şerî de Canêverdayîş

Romanê *Kilama Pepûgî* romanê dewr û dewranêk o coka nê romanî de erj û hukmê dewr û dewranêk est ê. Nê erj û hukman ra yew zî qesas girewtîş o. Wexto ke camêrdêk bi destê hêzêkê bîni bêro kiştene heme merdim, qewm û eşîra ey dekwenê qesasê ey dima. Yanî gonî bi gonîya yena şutene. Coka nê romanî de zaf reyî camêrdî sond wanenê ke heta qesasê merdimê xo nêgîrê înan rê cila cinîya înan heram a, rîyê xo taştene heram a. Coka nê romanî mîyan de zafî camêrdî û eşîrî qesasê xo dima gêrenê. Heta yew ca de tayê merdimî Erzirom ra ameyê Gimgim ke qesasê merdimanê xo bigîrê. Çike Gimgim de kesêko qesasê ey bigîro nê mendo.

Mîyanê hukm û qayîdeyanê şerî de erjêko bîni zî meyîto ke meydanê cengî de merdo yo, şert û mercî çî benê wa bibê ganî meyîtê ci dişmenî rê nêmano. Coka zaf reyî ma nê romanî de cumleyanê winasîyan vînenê, “Eke meyîtê xo, dişmen rê caverderê şorê, îndî dîna rê merdene heca wa. Eke meyîtî dişmena rê caverderê şorê, aşîre îna hewa wena.”⁴⁹ Reyna wexto ke birayê Xalitê Cibranîjî Evdîrehman yeno kiştene merdimê ey hemverê heme zehmetîyan de zî nêwazenê meyîtê ey uca de caverdê û wina agêrê, vatoxê romanî yo keso hîrêyin zî bala ma anceno na rewşê ser: “Meyîtê birayê xo ke henî uja caverdo, îndî ci rê merdene heca wa. Şar tûyê rûyê de keno.”⁵⁰ Seba meyîtê Evdîrehmanî, eşîra ey ra esparêk bi xo zî beno birîndar la reyna zî seba şerefê xo û eşîra xo nê meyîtî, meydanê şerî de nêverdano û beno resneno keye.

45 Deniz Gündüz, *Kilama Pepûgî*, 498-499.

46 Elias Canetti, *Kitle ve İktidar*, 72.

47 Deniz Gündüz, *Kilama Pepûgî*, 511.

48 Deniz Gündüz, *Soro (İstanbul: Vate, 2010)*, 404.

49 Deniz Gündüz, *Kilama Pepûgî*, 138.

50 Deniz Gündüz, *Kilama Pepûgî*, 186.

Reyna nê dewrî de mîyanê şarî de tayê erjê bînî zî est ê ke rasterast mergî ra eleqedar ê. Senîn ke merdeyanê xo meydanê herbî de canêverdayîş qayîdeyêkê camêrdîye yo, cinîyî zî nêwazenê ke bikewê destê dişmenanê xo û merdene seba înan hîna erjaye ya. Ciniya Zeynelî Xece seba ke nêkewa destê cendermeyan misayîbê xo ra rîca û minet kena ke o aye nêdo destê cendermeyan û aye bi destanê xo bikişo. La seba ke goreyê îtîqadê misayîbî no çî nêbeno vistewreyê aye Welî nano pa Xeca digane kişeno. Badê cû ma vînenê ke dewijî sey qehremanîyêk behsê na mesele kenê û wina zerrî û diyax danê Zeynelî: “Heyran no şer o, ti kî zana ma kî zanîme. Şer de her waxt kî merdî estê. Çêna Pore [Xece] jîhat vejîya. Xo nido destê cenderma. Îndî se vana, çî wazena?”⁵¹ Seke aseno nê romanî de merg goreyê erj û qayîdeyanê dewrê xo eşkîno bibedilîyo. Seba însanan qayîde û erjê komelkî hîna muhîm ê û hemverê nê erjanê komelkîyan de, merg hîna beno bêhemmiyet û zaf reyî beno waştîşêk. Hemverê vileçewtî û komelî mîyan de qijnêvînayîşî, merg beno waştîş, çare û erjêko hîna berz ke payeberzî û rûmet behsê însanan keno. Ê bi saya mergî û qehremanîya mergî eşkenê mîyanê komelî de bi sereberzî bigeyrê yan zî xatirayêka birûmete xo dima biverdê.

Nê romanî de rasterast nêbo zî heyfgirewtîşêko nimite zî est o. Destpêkê romanî de wexto ke reya verêne Zeynel sono keyeyê pîyê Xece, verê cû maya Xece Pore, Zeynelî û semtîya ey ferq kena. Badê cû kênaya Pore Xece û Zeynel zewicîyenê. Vatoxê romanî reyna behsê nê hîsîyatê Pore nêkeno. La badê cû Pore tepîştîşê mêrdeyê xo Mistî ra Zeynelî mesûl vînena û înan ra heredîyena. Tewr peynî zî gereyê înan kena, înan dana tepîştîş û esker erzeno înan ser. Zeynel remeno la Xece seba ke nêkewa destê eskeran bi destanê birayê Zeynelî yena kiştene. No qesas sey qesasêkê eşkerayî romanî de nêbêro mûnitiş zî seke Pore qesasê zewicîyayîşê înan, qesasê rindî û xortanîya Xece -herçiças Xece kênaya aye biba zî- Xece ra bi kiştîşê Xece gêna.

2.5. Tebîeto Gandar û Pak o ke Bi Mergî Herimîyayo

Romananê Deniz Gunduzî de unsurêko bingeyên zî tebiet o. Romananê ey de teswîrê balkêş û serkewteyî ye tebietî est ê. Nê roman de mabênê însan û tebietî de têkilîyêka girde est a ke ê yewbînan tamam kenê. Zafane destpêk de ma nê roman de xozayêka zaf tebîî, şên û gandare vînenê ke însanî zî zereyê na xozaya tebîî û gandare de bi halêkê sadeyî ciwîyenê. La gama ke şert û mercê komelkî bedilîyenê û a xozaya gandare bena erd û warê şeranê giranan xoza zî qasê însanan para xo na qilêrîya şerî ra gêna. Seba ke habitâtê înan xeripîyayo însanî însanetî ra, xoza tebietê xo ra vejîyena. Parçeyêkê bînê nê habitâtî heywan ê û ê zî para xo nê şerî ra gêne. Her ke şer giran beno seke cayê însanan û heywanan bedilîyeno û seke ferqê însanan û heywanan yewbînan ra nêmaneno. Yanî nêçîrvanê tebîî (însan) eşkenê herinda nêçîranê tebîîyan (heywan) bigîrê. Meyîtî hende zaf ê ke êdî ê seba heywanan nêçîrê tebîî ye ke ê zî parçeyêkê nê habitâtî yê: “Vereşan ra qilancikê sîyayî amay niştî ra cendekanê astora û meyîtanê alaye ser.”⁵² Senîn ke bi şekilêkê tebîî însanî heywanan kişenê û wenê, dewran çerixîyeno û êdî ferqê meyîtanê însanan û heywanan nêmaneno ke êdî heywanî meyîtan ser o gêrenê.

Dewrê nê romanî de şidetê mergî hende zêde yo ke, hende zêde meyîtê her şerî est ê ke êdî nê meyîtî nêne hûmaritiş û seke seba temernayîşê înan erd zî qîm nêkeno. Bîlhesa wextê hereketê Sarikamişî de xidarîya zimistanî û herbî dekewena tēmîyan û însanan ser o varena, “Pîyawo ke kewtêne sungî ver gonya xo hena nireşta hard bîyêne cemed û mendêne. Dolimêna kî kesî dîna ra xebere niguretêne. Vayî vare kerdêne ser û ê uja henî mendêne.”⁵³ Ê eskerê ke şerê Sarikamişî ra remayê behsê na hûmara meyîtan kenê, “Meyîtî îndî honde ke zêde bî nîyamêne mardêne. A serdo şawat de kam şikîno ke hondaya meyîta wadaro. Meyîte zêderî kewtêne binê vare û mendêne.”⁵⁴ Êdî wisar sey tersî yo ke wexto ke vewre bihelîya, do wisar xo reyde renginî, bereket û xohesîyayîşê xozayî nêaro. Wisarî reyde ê meyîtê ke binê vewre de ameyê temernayene zî do vejîyê meydan, “Nika ke bî usar îndî şar bîvînero. Maye ewladê xo erzena. Boya meyîta êna resena nê caya.”⁵⁵ Her meyît qaso ke binê vewre de temernaye bimano bişans nîyo, çike “Meyîtî verga rê bibî xenîmet. Defe-defe her vergode henên raştê ma amêne ke to vatêne beno ke cendekê herî ser ra wo. Honde ke girs bî.”⁵⁶ Wehşet û neçarîya herbî o çî yo ke însanî xela de veşanî ra mirenê la hetêk de zî vergî bi mirdbîyayîşê cendeganê însanan bîyê xurt û girdî.

Wexto ke şer qedîyeno apey de, her ca de sey vaş, kerra û qûçan meyîtî mendê. Seke êdî ê zî bêwayîr, bêruh, bênasname, bê ke aîdê tewirêkê gandarani yanî însanan bibê sey cendega luyêk, xozêk, kutikêkê mirdarî her ca ra vila

51 Deniz Gündüz, *Kilama Pepûgî*, 296.

52 Deniz Gündüz, *Kilama Pepûgî*, 192.

53 Deniz Gündüz, *Kilama Pepûgî*, 344.

54 Deniz Gündüz, *Kilama Pepûgî*, 342.

55 Deniz Gündüz, *Kilama Pepûgî*, 342.

56 Deniz Gündüz, *Kilama Pepûgî*, 344.

bîyê, “Labelê emser heywananê kuvîya honde ke meytê îsana werdê îndî feyvza malî nêne.”⁵⁷ Zereyê habitâtê xoza de êdî ferqê meytê însanêk û heywanêk nêmeno ke heywanê kovî bi werdene meytanê însanan mirdîya xo mird bîyê. Nuştoxî tenya şidetê şerî yo ruhî nêmoto ra ey rasterast pûyayîşê xoza, meytan, cendeganê însanan zaf cayan de moto ra. Êdî mana û ferqêkê mewsiman nêmeno, heme mewsiman de heme tebtatî ra boya mergî û merdeyanê ke teyr û tûrê xozayî rê bîyê ‘qut’ vila bena û wedarîyena, “A payîz zaf meytî henî çola de têyr û tûrî rê bî qut. Boya meytî ra îsanî nişkîyêne ke çola ra bicêrê.”⁵⁸ Coka zimistano ke ge-ge sey temernayîşê xozayî yo zî zafane nêşkeno hende meytan bitemerno. Zimistan yeno, vewre û seqemê zimistanî seke biwazê nê şerê xidarî bivindarnê û xoza zî bi tebeqaya xo ya sipîye bitemernê û pak bikê. La hewêk heme erjê însanetî, heme xoza û tebiet xeripîyayo û reyna pakbîyayîş hende asan nîyo:

Vare ke vare rûyê hardî de, çixa xirabiye û qiler esto kulî kerdê binê xo û kerdî vîndî. Zafêrî meytî henî çola ra verê ra poyîyêne. Boye û puxade henêne kewtîbî welatî ser ke miletî nidawrêne ke bîna xo bico. Boya meytanê îsana nîšta dar û berî ser û cira nibena. Hetanî mîyonê zimistanî jû, kewtêne ra vayî ver û ca bi ca na boye fetelîyêne. Daye ra qapaxê serê îsanî darîyêne we. Daye ra xêlê mordema nêweşîye gurete.⁵⁹

Wextê seferberlixî de hetêk ra zî veyşaniye, nêweşî, meytê ke boya înan xoza ser o vila bîya bena sebebê nêweşîyan, na reye nê sebebana ra zî merg dekeweno mîyanê şarî. Nê teswîran ra yewî de ma vînenê ke îxtîyarêk, veyşaniye ver zaf zêde vaş werdo û merdo. Mîyanê hende şer û mergî de heywan, teyr û tûr yanî xoza bi xo zî herimîyaya la seke hema xoza heme pakî û efsûnê xo seranser vîndî nêkerdo, seke ge-gane pakîya xozaye û tayê însananê başan sey omîdêkê peyênî yewbînan ra hêz gênê. Romanî de Bak karakterêko baş û mîstîk o. Wexto ke dişmenê Bakî, ey zereyê hêga de dorpêç kenê û tîfîngê înan teqeno bena qare-qara qilancikan û ê verba dewe şonê. Badê wexto ke lajê Bakî Xid şino meytê piyê xo ser vînenê ke qilawetî cesedê piyê ey ser o qare-qare kenê, bermenê.⁶⁰ Xoza seba însananê ke sey aye pak ê, şîn girê dana. Bak seke qewm û cinsê însanan ra ney ê xozayî ra bibo xoza wayîrê ey vejîyena û lajê ey ra ver teyr û tûr ey ceneno sêneyê xo ser û seba ey şîn girê dano. Merg û meytî hende zaf ê ke tesîrê înan, înan rê şîntepîştîş hetêk ra bîyo para teyr û tûrî.

3. Romanê Soroyî de Temaya Mergî

Nê romanê xo yê dîyînî de zî Gunduzî o terzo realist o ke *Kilama Pepûgî* de şuxulnabî bi tecrubeyê romanê dîyînî hîna aver berdo. Nê romanî de yew endîşeyo edebî xo mojneno ra ke nuştoxî waştî xo hetkarîya îdeolojîk û sîyasî ra bipawo.⁶¹ Nê romanî de zî meseleyê tarîxê nêzdîyî, rastîvîniyo komelkî û teswîrê mekananê bihêzî bi terzêkê realîstî ameyê dayîş. Nê romanî de zî mergî sey yew temaya bîngîyêne ca girewto û şuxulnayîşê temaya mergî eşkera û balkêş a. Merg û gonî destpêkê nê romanî ra xo eşkera kenê ke na gonî û merg tenya merg û gonîya însanan nîya. Seke heme mekan, heywan, teyr û tûr, bexê berardeyî, mîlçikî, erd, vewre, her çîyo ke zereyê na xoza de ciwîyeno qasê însananê na cografya para xo mergî ra gênê. No roman o ke wayîrê teswîranê xurtan yê mekanî yo bi teswîrê derûdormeyî dest pêkeno. Badê nê teswîran qehremanê romanî yo sereke Soro dekeweno zereyê nê teswîrî. La Soro yo ke zereyê na xozaya rengine de raywanîye keno rastê refêkê kelaxan yeno ke refêkê mîlçikan ê şanayê xo ver û kewtê înan dima û înan benê. No teswîr o ke xidarî û rastîya xoza xo eşkera mojneno ra xof dano Soroyî. Mîlçikî ke bi tersê mergî ‘cîzî û wîzîye’ kewta înan ser bi ‘gujîne’ Soroyî ser ra vîyarenê şonê simzêran ser o ronanê. Êdî merg û gonî dekewena teswîrê xoza mîyan. “Kelaxan zinaran û simzêran ser o sey yew hewro sîya na ro. Wîni bîbî ke cîvte-cîvte û qîşte-qîşte kewtîbî tîmîyan, teyran mehşer vaznaybî ra. Helmê de vewra verê zinaran gonîya mîlçikan ra pol-pol bîye sûre.”⁶² No halê kelaxan û mîlçikan Soroyî ser o zaf tesîr keno, seke hema destpêk ra Soro na rewşa înan de halê xo yê ameyoxî vînenê: “Mîlçikan xo kerdîbî wertê telîyan ra û şanîtibî verê kemerî û xo xelesnaybî ra. Labelê kelaxan reyna kî înan ra fek nêverdayêne ra. Nê halê kelaxan yew dej, yew hêrs vitîbî serê zerrîya ey, birûyê xo naybî pêser bi nefret kelaxan de nîyadayêne.”⁶³ Seke nuştox bi na manzara û nê teswîrî, xidarîya mergî, gonî û çarenusê Soroyî destpêkî ra dano hîskerdene. Nê serebûtê kelaxan yê mîlçikan zereyê xozayî de sey çîyêkê zaf normalî aseno la pêro mûnîyê romanî mîyan de beno sey sembolêk û manayêka bîne dano. No teswîrê merg û kiştîşê xoza dewam keno, wexto ke Soro sey mîmanêk şono keyeyê Muradî, wayîrê keyeyî destê ey de kardî cendekê luyêk

57 Deniz Gündüz, *Kilama Pepûgî*, 466.

58 Deniz Gündüz, *Kilama Pepûgî*, 473.

59 Deniz Gündüz, *Kilama Pepûgî*, 475-476.

60 Deniz Gündüz, *Kilama Pepûgî*, 417.

61 İbrahim Dağılma, *Edebiyato Modern ê Zazakî (Dewir, Tewir u Mewzu)*, 109.

62 Deniz Gunduz, *Soro*, 15.

63 Deniz Gunduz, *Soro*, 16.

seba werdîya şamî cêser fineno. Soro ravêreno keye û xoşebere dest pêkena. Domanî zî bi meraq ge-ge berî akenê û mêmanî ra ewnîyenê, Soroyo mêman zî bi peşmirîyayîş înan de nîyadano la na gama sade û masume de zî pey ra vengê Murado ke cendekê luye xax kerdêne yeno.⁶⁴ No sehneyê xaxkerdişê luye seke sey metaforêk, qedere Soroyî û wehşet û şîdetê mergî yo ke do zereyê romanî de her ke şoro bizêdiyo, destpêkî ra mojneno ra. Çike badê cû wexto ke reya verêne Fîrig meytê Soroyî miyanê birrî de vînenno ke kermî dekewtê meytî a game de a saye ke gaz kerdîbî ey qirike ra nêşina war û tif keno. Badê nê vînayîşê cesedî, Fîrig hewnê xo de Selimî (Soro) vînenno ke o sipûsaxlem o û sifreyêk ser o goştê luye weno la destê ey ra kermî ginayêne sifreyî ser, goştê luye ser.⁶⁵ Badê cû tewr peynî reyna cesedê Soroyî bi saya luyêka şîya ke cesedê Soroyî ser û cesedî biwera yeno vînayîş. Reyna tîya de luye ge-ge sey nêçîrêk ge-ge sey nêçîrvanêk zereyê mûnityê romanî de bena sey sembolêk. Yanî şîdet û xidarîya şer û pêrodayîşî hende giran o ke nê romanî de zî ferqê insanan û heywanan nêmaneno. Senî ke insanêk seba werdê şamî bieşko luyêk xax biko, luyêk zî eşkena cesedê yew insanî yo ke bêwayîr mendo û nêameyo temernayene, biwera. Yanî o insan o ke bi heme sereberzîya xo heme xoza û heywanan ser o hukm kerdêne miyanê xidarî û bêrûmetîya şerî de o bi xo narey beno nêçîrê luyan û kutikan. Coka zafê teswîr û sehneyan de, karakterî bi xo, nê cabedilîyayîş û nê muameleyê ke ferqê insanan û heywanan nêmendo, hîs kenê. Wexto ke zindan de Sîtvan kutikêkê har û sîyayî anceno Soroyî ser ke kutik ey parçe biko, a game de nêçîrê vergan yeno Soroyî vîrî. Yanî înan senî vergan rê dame ronayêne, vergî senî tepîştene, ardêne cayêk de dayêne pêser û kutikî ramitêne înan ser. O wext Soro xo sey ê verganê nêçîrî vînenno û hîs keno. Zindan de, binê emir û fermananê Sîtvani de êdî tu ferqêkê Soroyî û ê verganê nêçîrî yê ke gilêz înan fek ra ameyêne nêmendo.

Beşo dîyin bi teswîrê zimistanî dewam keno, vewre heme pakîya xo xoza ser o ronaya. Labelê zereyê sipîti û pakîya vewre de zî reyna gonî, tehrîbat, xezeb û neçarîya xoza û insanan est a. Na reye cendegê heywananê ke ber eşto nê tebtê sipîyî ser o sey hewranê sîyayan û sey xewfêk ronayo. Gonîya nê heywananê berardeyanê ke hetêk ra zî nê heywanê berardeyî rizqê keyeyêk ê ke sey kedêka venge şîyê. Gonîya înan zî êdî gonîyêka çilmine û pilarin a û xozayî ser o herikîyena û şona:

Gilanê di valêranê verê bostanî ra veracêr gonîyêda cilmine, gonîyêda pilarine xelesiyabî ra şîyêne. Tayê cayan de gonî rastê qîşîk û qîtan ameyêne, uca tenê vînetêne xo dayêne arê. Peyê cû ra ancîna xelesiyayêne ra. Sey mar nata-weta civir dayêne ra xo û şîyêne.⁶⁶

Êdî sipîtiya vewre û sûriya gonîya cendeganê heywananê ke ber eşto dekewena têmîyan: “Gilanê yew valêra hetê gomeyî ra kî gonî xelesiyaybî ra. Gilanê aye ra kî dilopî çilq-çilq çilqiyêne û peyê cû kî dilopê gonî xelesiyayêne ra û vewra kane ser o bîyêne vila.”⁶⁷ Na boya gonî êdî heme xoza ser o ekosistemê na xoza û heywananê nê ekosistemî ser o tesîrêko xorîn virazena. Na manzaraya bêyome ra xewf gineno heywanan ro zî.

Darkutikê ame na ra qewaxan ser. Bi vengê xo yê zîzî di-hîrê rey pêser o wend. A gile ra vazda bi na gile. Di-hîrê rey nîklike kuwaye ra dare û kerd kute-kute. Labelê vengê gonî, vengê ey qilotna ra. Kut, kut, kut... Şîrp, şîrp, şîrp... Darkutikî boya mergî anite û tersa. Seke helîyê pey ra sere bino ra ey ser winî kerd cizî û wizîye, rema.⁶⁸

Teswîrê nê heywananê berardeyanê ke daran ser o bîyê huşk, sey xof û çilmisîyayîşê xoza yê. “Varekî gile ra bîbîy huşkî, êdî vayî ver ling û goşê înan nêhejîyayêne.”⁶⁹ Mabênê insanan û heywanan de hetêk ra zî girêdayîşêko hîsî est o. Miyanê hende pêrodayîş, merg û meytanê bêwayîr û bêgoran de, maya Fîrigî Xase seba medega xo ya ke hetê bêrtîyan ra ameya kîştene ser o seke kênaya ci ba (xora Xase medega xo sey Delal name kena) şîn girê dana.

3.1. Têkilîya İnsan, Ca/Mekan û Mergî

Miyanê romanêk de ca (mekan) elementanê bingeyênanê romanî ra yew o. Nê teswîrê meknan zafane sey roman kotî de vîyareno eşkîno bêro pers kerdene. La esasê xo de miyanê romanan de ehemîyetê teswîrê meknan na perse ra bihêztir ê. Romananê Deniz Gunduzî de zî çîyanê tewr balkêşan ra yew nê teswîrê mekanî yê. Nê romanê ke zafane dewan de vîyarenê de teswîrê şenber yê xoza est ê. La ganî nê teswîrê meknan tenya sey teswîrêkê cayêk nêbêrê vînayene. Çike miyanê romanêk de sehne çiqas ke rêzila hedîseyan û karakteran ser o tesîr biko hende zî parçeyêkê

64 Deniz Gunduz, *Soro*, 21.

65 Deniz Gunduz, *Soro*, 468.

66 Deniz Gunduz, *Soro*, 28.

67 Deniz Gunduz, *Soro*, 28-29.

68 Deniz Gunduz, *Soro*, 29.

69 Deniz Gunduz, *Soro*, 40.

romanî yo. Yanî sehne zereyê romanî de wayîrê yew fonksîyonê dramatîkî yo zî.⁷⁰ Çike ge-ge mekanêko zaf hîra û akerde zî eşkîno bi hedîse û mûnîteyî seba karakteran bibo mekanêko zaf teng û tarî. Sey nimûne Maşala û Murad seba ke Soro keyeyê înan de mendo verê cû zindan de manenê, heqeret û îşkence bi înan yeno kerdene. La badê cû wexto ke Soro vîndî beno na reye embazê Soroyî înan tepişenê, înan ra hesab û persê Soroyî kenê. Tîya de zî ê reyna kuwayîş wenê. A game de zereyê na xozaya gandar û rengin a ke tede mîlçikê ke bi purtanê xo yê renginan perrenê de îşkence vînayîş nê mekanê akerde û renginî keno mekanêko girewte û teng. Rindekîya a mîlçika rengine hîna zaf dej dana Muradî. Çike goreyê ey “dêsanê serdinan ver de îşkence çîyêna bî, tîya verê na rindekîye de çîyêna”⁷¹ Badê cû wexto ke Soro zereyê na xozaya hîra de tekûtenya maneno û kes ca nêdano ey çimê ey de her çî seke asin ra virazîyayo. Yanî erd û asmên, darûber, koyî, deştî, gul û vilikî, şaristan û dewî, merdimî, ruhê merdiman her çî seke asin ra virazîyayo.⁷² Mîyanê na bêçaretî de o û heşêk pîya embazîye kenê ke yew ca ra pey ferqê ey û heş nêmaneno.

Nê romanî de têkilîya ca (mekan), însan û mergî est a. Beşo çarin bi epîgrafêkê şîra Edip Canseverî dest pêkeno ke no epîgraf têkilîya cografya û merdimî zî eşkera mojneno ra. No beş bi cumleya “Koyê tîyayî berz ê, tîk ê, çetin ê.”⁷³ dest pêkeno. Na çetiniya koyan esasê xo de çetiniya cûya tîyayî ya. No mekano ke romannusî sey “welatê telîyan”, “welatê mazêrî”⁷⁴ pênase kerdo têkilîya xo bi merg û pûyayîşî est a. Metafor û teşbîhê “welatê telîyan” derheqê nê welatî de û însananê nê welatî de zî zaf çî mojneno ra. Çike cayo ke telîyî û çetini tede bibo peyên de destê merdimî gonî mîyan de manenê, “Ti nêşikîyenî pira bê, destê to mîyanê gonî de manenê.”⁷⁵ La reyna zî mîyanê nê welatê telîyinî de zî hêvî û zergûnbîyayîş nêqedîyeno. Çike no welat welatê mazêrî yo zî û “Mazêr yew darode har o, hal bi hal nêbeno huşk bi seseran emir keno.”⁷⁶ La reyna zî no welat welatêko bêjî û xidar o. Coka zafê hêgayî bi serran nêramîyayê û netîceyê nê de zî na cografyaya ke hetê ciwîyayîşî ra zaf çetin a aye ra koçî dest pêkenê. Hetêk ra zî binê na çetini û beyarîya erdî de meseleyê tarîxî est ê. Badê ke armenîyê nê welatî tîya ra yenê surgunkerdene erdê înan û bîlhesa rezê înan zî binê laseran de mendê, kor bîyê û şîyê.⁷⁷

Nê romanî de mekan zafane mintiqaya Gimgimî û dewê ci yê ke zafane bi gonî û mergî herimîyayê yo. Tenya beşêk de wexto ke Paşa şino İstanbul, nê beşî de mekan bedilîyeno; İstanbul û İzmir zî dekenwê zereyê nê romanî. Nê beşî de tesîrê mekanî yo ke karakteran ser o yo zaf eşkere xo mojneno ra. İstanbul mekanêko hîna rehet o ke seba Paşayî tede merg û gonî zaf zêde çin ê, tîya de o zî sey xortanê hemserranê xo ciwîyeno. La İzmir de reyna seba a nasnameya ke înan reyde ya, mabênê karkeran de lej vejîyeno. Nê romanî de mekanêko bîn zî zindan û hepis o ke reyna tîya de heme erjê însanetî wedarîyayê û nê mekanê girewteyî de merg ge-ge beno sey xelasêk.

3.2. Tarîxo Nêzdî de Merg

Nê romanî de merg tenya rîpelanê tarîxî mîyan de, hafîzaya kolektife ya şarî mîyan de nêmendo. Zereyê romanî de o tarîx û wexto ke roman tede vîyareno de zî merg leteyêkê na cografya yo. Wextê vîyartişê hedîseyanê nê romanî serrê newayan ê ke zereyê ci de zaf zêde merg, pêkewtiş, pêrodâyîş û înfazkerdişî est ê. Yanî sîya mergî tenya babete û hedîseyanê tarîxîyan de nîya ke şar behsê înan keno. Merg germa-germ wextê nikayinî de zî sey bextêkê sîyayî û raştîyêk qîlqîlyeno. Bîlhesa teswîranê qawexaneyan de cûya derûdormeyî bi şekilêkê gandarî ameya mojnayene. La rêça mergî yena resena yarî û xoşebera weşa dewijan mîyan û na xoşebere kena gonên. Beşê heştinî de badê teswîrêkê wina gandarî, veraşan ra pey na xoşebera bi yarîyan û bicoşe, bi kiştîşê lajê Hemê Alî bena xoşeberêka sîya û gonên.⁷⁸ Reyna no şer û pêkewtiş, cûya şên û bi çoşe ya domanan zî bedilnena. Ê domanî yê ke ko ra, hêga û mergan ra gêrenê, şiwaniya heywananê xo kenê, malê xo çerênênê û tereyde embazîye kenê zî para xo nê şer û pêkewtişan ra gênê. Romanî mîyan de teswîrê cûya domanan zî balkêş o ke na cûye bi şekilêkê zaf gandar û rastikênî ameya teswîr kerdene. Teswîrêko winasî de ma vînenê ke domanî bi kaviranê xo keyfê xo anê “Law wile çî kavira rind a, qaytî varekê xo ser a se şên a.”⁷⁹ La badê vîstikêk çîpê leşkeran dekenwê zereyê merge û êdî vengê tîfinganê înan na merga çoşe de zimeno. O kaviro rind û şên zî qasê domanan para xo nê tersî ra gêno:

70 D.S. Bland, “Romanda Fiziksel ve Sosyal-Kültürel Çevre”, açr. Prof. Dr. Sevim Kantarcıoğlu, *Roman Teorisi, amd: Philip Stevick (Ankara: Akçağ, 2004), 264.*

71 Deniz Gunduz, *Soro*, 432.

72 Deniz Gunduz, *Soro*, 251.

73 Deniz Gunduz, *Soro*, 67.

74 Deniz Gunduz, *Soro*, 69.

75 Deniz Gunduz, *Soro*, 69.

76 Deniz Gunduz, *Soro*, 69.

77 Deniz Gunduz, *Soro*, 73.

78 Deniz Gunduz, *Soro*, 160.

79 Deniz Gunduz, *Soro*, 78.

Domanan pesî ver bi hêgayanê boran ramitêne. Pesan verê ra xo darayêne vengê tifingan, sey verî mebîyêne kî reyna vengê tifangan de seke verg biverdo ci winî pijîqîyayêne û bîyêne qefle. Yilmazî varek kerdîbî virana xo, dima înan lingî darnayêne we. Kavire sere naybî ey ser, dima ey kalayêne û ca bi ca remayêne. Virana Yilmazî de varekî kerdîbî kale-kale û her teqayîşê tifangî de o kî Yilmazî de cinîqîyayêne.⁸⁰

Pêkewtiş û şer o ke mabênê ‘domananê koyî’ û eskeran de yo zî bi heme şidetê xo germa-germ dewam keno. Her ke şono no şer hîna xidar beno û heme derûdorme beno meydanê cengî. Nê şerê xidarî de erjanê exlaqîyan pawitiş zaf zehmet o. Badê pêkewtişêkê xidarî Rojhat (Doktor) çend eskeranê hêsîran tedawî keno û tayê embazê ey na rewşe rexne kenê la o nê gureyê xo ca nêverdano. Mîyanê nê şerê xidarî de, o zî mîyanê şerî de sey leşkerêk têtewgêreno la badê cû bi hîs û exlaqê însanetî û hekîmtî têtewgêreno. Reyna zî zafane nê şerê xidarî mîyan de erjê exlaqî binê lingan de şonê. Cinîyêk dest pêkena behsê serebûtanê lajê xo Orhanî kena, yeno fehm kerdene ke lajê aye ‘faîlî meçhulêk’ o. Maya ey serebûtê ey wina behs kena, “Qereqolî va bero teslîm bêro, ma îfada cênîme hema verdanîme ra. Gûret berd hîrê aşmî bîy tam ma nêzana ke kamcî qule ra gûreto berdo. Hîrê aşman ra tepîya meyît ard da ma dest, va ‘xo bîna ra eşto’”⁸¹ Na mesele de tenya vindîkerdiş yan zî kiştişêk çin o îşkenceyêk zî est o, îşkenceyo ke merde û meyîtî ser o ameyo kerdene.⁸² Maye bi ê halê lajê xo yo ke îşkence bi ey ameyo kerdene û badê cû kişiyayo zaf xemgîn û bêçare ya. Beno ke a ê heme îşkence û kiştişî zî heta cayêk fehm kena. Labelê a nêşkîna ê hêrs, heyfgirewtiş û weşetî fehm bika ke kulmêk welî fekê lajê xo ra veta.

3.3. Pêkewtişanê Xomîyanênan de Ewnîyayîşêko Newe

Mabênê şarê na mintîqa de tarîx ra mucadeleyêko xomîyanên est o. La no mucadeleyê sunî û elewîyan bingeyê hedîseyanê nê romanî nîyo. Seke sey ruhê dewrê xo yê neweyî, şar mîyanê xezebê şerî de, meseleyanê sunîtî û elewîtî ser o zaf zêde nêkeweno pê. Seke peynîya dewr û dewranêk ameya ke êdî axayê binufuzî zî nêşkenê na mesele de şarî ser o tesîr bikê. Wexto ke Ūsên (Axa) gereyê ‘domananê koyî’ keno, xortê eşîra ey zî hemverê ey de vîndenê. O na rewşa newa fehm nêkeno: “Mi kişenê bira, mi kişenê heyran! Hem kî domanê ma, hem kî mordemê ma. Hem kî axayê xo... Hem kî ez nêzano kam ê. Hem kî bîyê zê kurmanca. Hemî kî bîyê tornê Şêxî...”⁸³ O sereyê xo de dano têtewr la nêşkeno mîyanê mesele ra vejîyo ke peynîya dewr û dewranêk ameya. Domanî peyên de ey kişenê. Vatoxê romanî yo keso hîrêyin na rewşe sey yew destpêkê neweyî wina îzeh keno, “Merdene teyna merdena ey bîyê? Merdena ey merdena îfîqatê hezar sera...”⁸⁴ Labelê nê dewrî de, mîyanê nê romanî de pêkewtişê xomîyanênî seraser nêqêdîyayê. Ma mîyanê romanî de şerê bêrtîyanê koçeran û xormeqîkan vînenê. Xeto bêrtî, Kemalê xormeqîkî kişeno. La birayê Kemalî İbrayîm o ke İzmîr de mamostatî keno nêwazeno na meseleya gonî û qesasî ya tradisyonele dewam bika û derg biba: “Ez kî nêwazena nê di hetî seba çere û heywanan sey weşîyan gonîya yewbînî birişnê. Labelê ez gonîya birayê xo senî bi pera biroşa.”⁸⁵ Mucadeleyêko bîn zî mîyanê rêxistine (organîzasyon) bi xo de yo. Soro wexto ke mintîqa de zaf beno namdar hetê tayê embazanê xo ra yeno tecrîd kerdene. Reyna meseleya Neslîxane û Saîdî de zî rolê cinsîyetî yê komelkî vejîyenê werte û Neslîxana digane hetê piyê xo ra yena kiştene.

3.4. Sey Hafizaya Kolektîfe Merg û Mezeli

Nê romanî de mergî binhişê însanan de, mîyanê hafizaya kolektîfe ya şarî de ca girewto. No roman zî sey romanê Gunduzî yo verênî êdî sey romanêkê tarîxî eşkîno bêro vînayîş. Çike nê romanî de behsê hedîseyanê serranê newayan bîyo. Merkezê nê romanî de herçiqaş hedîseyê serranê newayan bibê zî sey hafizaya kolektîfe binhişê şarî de meseleyê verênî yê gonênî yê sey hedîseyê 38î, hedîseyê armenîyan, dewrê osmanîyan de mucadeleyê şarê elewî û şarê sunîyan ca girewto. Wexto ke şarê tîyayî, ‘ewro’yî, yanî ê demê serranê newayan şirove keno hertim referansê înan û binhişê înan nê meseleyê tarîxî yê. Seke tarîx her hetan ra tekerur keno. Nê sebebî ra hemverê dewlete de bawerîya şarî çin a. Wexto ke dewlete wazena rayeranê dewan vîraza, seba birran nobedaran bigîra, dewan de qereqolan rona dewijî seke zereyê tarîxêkê tekerurkerdeyî de bibê, şik kenê ke hukmat reyna keno sey hîris û heştî, “Bawo Dêsim de ancîya verde hukmatî nîya dêne pira ray û qereqolî viraştêne, peydo kî anîya mîlîsî pêgirewtêne. Aynî ma kena dara Hîris û Heştî bawo. Ancîya pepûkî ma rê veng do!”⁸⁶

80 Deniz Gunduz, *Soro*, 80.

81 Deniz Gunduz, *Soro*, 178.

82 Deniz Gunduz, *Soro*, 178-179.

83 Deniz Gunduz, *Soro*, 189.

84 Deniz Gunduz, *Soro*, 191.

85 Deniz Gunduz, *Soro*, 359-360.

86 Deniz Gunduz, *Soro*, 53.

Nê romanî de mîyanê şarê tîyayî de sey hafizaya kolektîfe, meseleyanê tarîxîyan mîyan de tenya şerê dewlete û şarî çin o. Şerê şarê elewî û sunî zî hafizaya kolektîfe ya şarî mîyan de gandar mendo. Coka polîtîkaya serranê newayan yê dewlete de xebitnayîşê nê nîfaqan zî est o. La hetêk ra esasê xo de serranê newayan de bi şekilêkê pêroyî şarê kurdî mîyan de sey hêzêk, ewnîyayîş û fikrêkê neweyî nê nîfaqan orte ra wedartiş est o. Çike şaro kurd çî elewî çî sunî êdî fehm keno ke no nîfaq û hemverê yewbînan de neyartî çîyêk safî nêkena. Bîlhesa merg û zulmo hempar o ke ê têri benê înan ano têhet. Sey nimûne Evdiremano sunî û Mexsûdê Keskîyo elewî di embazê zaf nêzdî yê ke dejê înan, înan yewbînî ra girê dano:

Embaziya Evdiremanî û Mexsûdê Keskî des serrî naye ra ver girêdîyaybî. Lajê her dîyînan hetê Kanîreşê de ameybî kiştene û her dîyan yewbînî dayîreyanê hukumatî de nas kerdîbî. Her dîyî kî merdime eşîran bîy û eşîrê înan verî ra yewbîn de haşt nêbî labelê dejê herdîyan ê yewbînî ra heta roja peyêne girêdaybî.⁸⁷

Merg hişmendîyêka bîne înan de virazeno, ê badê mergê domananê xo heme cîyayîyanê komelkî yê sey eşîranê cîyayan ra bîyayîş, mezhebanê cîyayan ra bîyayîş hetêk de ca verdanê û derûdormeyê dejê mergî de yenê têhet û benê leteyêk.

Mezelî sey tarîxêkê nuşteki serebût, tarîx, esl û kok, rûmetê însanetî û hafizaya însanetî yê. Seke Sayın zî bala ma ancena ser xeyal û xatiraya ê kesanê ke zereyê mezêlêk de nêrakewenê vîrê şarî ra yeno vîrreşîyayîş û demêk ra dima ê yenê vîrakerdene.⁸⁸ Mezelanê merdeyanê xo ser o însanî tenya xatiraya kesêk yad nêkenê û şînê înan nêtepişenê. Mezelî hetêk ra zî esasê xo de heme ê tarîxê baw û bawkalanê înan, serkewtiş û mexlûbîyetê baw û bawkalanê înan zî mojnênê înan. Helbet eke baw û bawkalê înan wayîrê mezêlêk bibê. Eke nêbê zî zafane însanî û şarî seba yad kerdene, bi nişankerdişêk, niçikêk ronane ke hafizaya azê neweyî û komelî de ê baw û bawkal û qehremanî bimanê. Çike seke Sayın zî îzeh kena kerrayê mezelan, xatiraya merde yo ke rakewte yo danê weriştîş. Yanî kerrayê mezelan, ê xeyalî yê ke, delîl ê ke cendeg (cesed) zemanêk ganî bî, delîl ê ke cendeg zemanêk insan bî. Xeyal merdeyan keno baw û kal.⁸⁹ Nê romanî de seba ê kesanê ke germa-germ mîyanê şerê rojaneyî de mirenê mezêlêk kenitiş zafane zehmet o. La hetêk ra zî goristanê tîyayî, her cayo ke bi nameyê tayê kesanê tarîxîyan seba înan niçikêk ronîyaya, mîyanê romanî de cayêko muhîm gênê. Vatoxo hîrêyin yê romanî, nê kulturê niçik ronayîşî wina îzeh keno:

Dewijanê nê zerreyan wexto ke yew merdimo namdar merd yan kî yew hadîseyo muhîm ke qewemîya bi nameyê ê merdimî yan kî hadîseyî, cayanê berzan de, yan kî cayê hadîseyî bi xo de niçikî nayêne ro. (...) Nê niçikî sey yew abîdeyî merdim û hadîseyo tarîxî ardêne vîrê komelî.⁹⁰

Nê romanî de sey mekan goristanêko kan est o ke êdî seba şarî mertebeyê ziyarete de yo ke nameyê ci ‘Çala Şeyîdan’ a. Corê na çale de zereyê yew hewşê qijî de hîrê mezêlê zaf kanî est ê. Mexsûdê Keskî, zereyê romanî de sey pawitox û temsîliyetê hafizaya kolektîfe ya şarî yo û behsê meseleyanê kanan keno. Mexsûdê Keskî nê mezelanê ‘Çala Şeyîdan’ wina îzeh keno: “Ê şeyîdê bawo, ê şeyîdê Rojika Kerbelayî yê. Ê bi destê cinsê Merwanî, cinsê Yezîdî amey şeyîdkerdene. Wextê şimşêr û rîman de...”⁹¹ Esasê xo de nê hîrê mezêlê mezêlê Murxan, Aristan û Milqoçî yê ke çar-panc neslî verê cîbranîyan ê seba qesasgirewtîşê beganê xo, seba erdanê xo yê ke ‘rafîziyê kumsorî’ amey ser o niştê ro, sey qurban ê dayê kiştîş. Hîrê xortîyê egîdî yê xormeqikanê ke sey qurban deyayê cîbranîyan: “Ma, hetê koyî şima rê ca verdanîme labelê qurbananê ma biderê. Înan begê ma kiştê, ma îna benîme xo rê mezelanê beganê xo ser o serebirnenîme, gonya înan şanenîme adîrê zerya xo, xow ra kenîme!”⁹² Rast a zî nê hîrê xortî seke sey beranêk ‘qurban’ bibê, ê sereyê înan bedenê înan ra cira kenê û cesedanê înan benê mezelanê beganê xo ser o nanê ro. Nê mezelan ser o kermî, meyîtan heta asteyê înan wenê. Piyê Aristanî hewl dano ke nê sereyan dekeroyê zereyê şalagêk û bero la o wext ma heme wehşetê dişminatî û neyartîya ke ê bînî kiştîş ser o awan bîya vînenê:

Weledê herê sîyayî, ez xal o, xalê hîrê began o. Ti qurbananê ma kamta bena! Ma xo rê can û cesetê înan herenayo. Ma cesedê înan erdê xo nêkenîme, wela xo qîlerin nêkenîme! Ma sond werdo, sondo tamam! To rê çî ero! Ma bi keyfê xo, ma înan xo rê kenîme werdê vergê yabanî!⁹³

Seke aseno şer, lej û herb çî xomîyanên bibo çî hemverê hêzêkê teberî de bibo bi heman wehşetî vejîyeno meydan û êdî her kes dişmenê xo sey insan ney sey gayêk, sey bizêk, sey qurbanêk vînenê. Dişmen yanî ‘o bîn’, o bîno ke ge-ge mezheb yan zî dînê ci cîya yo, yan kok û nesebê ci cîya yo yan zî eke destfînayîşê parçeyêkê erdî werte de

87 Deniz Gunduz, *Soro*, 108.

88 Zeynep Sayın, *Ölüm Terbiyesi (İstanbul: Metis, 2021)*, 13.

89 Zeynep Sayın, *Ölüm Terbiyesi*, 10-11.

90 Deniz Gunduz, *Soro*, 219.

91 Deniz Gunduz, *Soro*, 221.

92 Deniz Gunduz, *Soro*, 227.

93 Deniz Gunduz, *Soro*, 229.

bibo, êdî sifetanê xo yê însanetî ra vejîno û heme wehşet eşkîno bi înan bêro kerdene. Beno ke ancax dej bieşko dejê ê bîni bişinasno û ey reyde empatî biko. Wexto ke esparêk wazeno, pîyê Aristanî ê mezelan ser o bi ê qisayanê xo yê tûjan biqewerno yew cinîya îxtiyara leçegesîya vejîyena yena leçega xo ya sîyaye verê linganê esparî de erzena erd. A şegala sereyanê cirakerdeyan gêna û înan reyna bena mezelanê began ser û pîyî ra wina vana, “Kalo, hîrê gulê mi bî, mi hîrê gulê xo kerdî virana erdê sîyayî. Bê ma gulanê to kî kîştâ gulanê mi de erdê sîyayî kerîme.”⁹⁴ Bi hewl-dayîşê na cinîya îxtiyare ancax o kal eşkîno ê meyîtanê qurbanan yê poyaye û boyinan sabûn biko, kefen biko û kîştâ mezelanê lajanê a cinîya îxtiyare de wedarno. O hîrê rojî zî nê mezelan ser o şîn girê dano û mirdîya xo bermeno. Nê wehşetê şerî yo ke xortî sey beranêk bîyê ‘qurban’, ancax eşkîno bi cesaretê a cinîye, ê sey însanêk binê herrî de bêre temernayîş. Çike seke a zî vana a û kal derd û kulê yewbînan rê bîyê pepûgê wisarî yê ke pîya wanenê û bermenê. Na cenîye, pîrika, pîrika, pîrika Evdiramanî ya ke do serran ra dima na reye bi heman dej û şingirewtîşî Evdiraman û Mexsûdê Keskî, do dejanê yewbînan rê bibê pepûkêk. La badê wedarnayîş û temernayîşê ê hîrê xortan zî no prosesê şîntepîştîşî seba xormeqikan tamam nêbeno. Çike ê xortê ke sey ‘qurban’ seba eşîra xo, seba qesasî, seba erd û waranê xo ameyê kiştene, erd û herrîya xo ser ney, ê ‘dişmenî’ de ameyê temernayene. Yanî erd û warê înan ser o seba înan seba şingirewtîş, yadkerdiş û paya dayene mezlekê çin o. Badê cû misayîbê Aristanî Kup (kalikê, kalikê, kalikê Mexsûdê Keskî) şino hêdî-hêdî asteyanê ê hîrê xortanê ‘qurbanan’ ano û ‘Çala Dedewanî’ ya ke ewro zafane sey ‘Çala Şeyîdan’ name bena de dano we. Mezelê (goristanê) na mintîqa û nameyê înan hafizaya kolektife ya şarî de bi manayanê xo ganî yê. Nê romanî de goristanêko balkêş yo bîn zî ‘Mezelê Kutikan’ o. Çike nê wareyan de zamanêk di eşîran kutikan ser o dayo pêro û her di hetan ra bi seyan merdim kişiyayo. Seba ke merdeyê nê goristanî kutikan ser o kişiyayê şarî no goristan sey ‘Mezelê Kutikan’ name kerdo ke esasê xo de tede rastî û trajedîya şarî est a.

3.5. Cûya Sîyasî ya Meyîtan

Şerî mîyan de badê mergî, badê kiştîşê ‘dişmenî’ her çî, heyf girewtîş nêqedîyeno. Seke Canetti îzeh keno merdeyî êdî nêşkenê merdimî tehdît bikê la merdeyî eşkinê bêre tehdît kerdene.⁹⁵ Nê komê cesedan bieşnawê zî nêşnawê zî eşkinê bêre tehdît kerdene û no tehdîdkerdiş hêzêko pîl dano ‘serdest’ û ‘xalîb’î. La hetêk ra zî mîyanê xidarîya şerî de zî ganî rûmetê însanetî bêro seveknayene. Coka exlaqê şerî mîyan de Dewrê Entîkî ra nat yeno vatene ke şerî mîyan de ganî muameleyêko xirab bi merdeyan nêbêro kerdene û her di hetî zî hemverê merdeyanê xo de rêz bigîrê. Bîlhesa temernayîşê merdeyan de ganî exlaqêk bibo. Na babete de *Antîgonîyê* Sofoklîsî nimûneyêko balkêş û sereke yo. Reyna Platon *Dewleta* xo de, şerî de huqûq û heqê meyîtan ser o vindeno ke goreyê ey merdim o ke cesedêk rê muameleyêko xirab biko na qancixî ya.⁹⁶ La hertim nê exlaqî ser o nêpawîyayo. Bîlhesa serdestî; cûya merdeyî û rûmetê însanetî ser o qerar danê. Çike neteweperwerîye mergî ra hêz gêna û mergî seba ke erjanê xo berz bikero şuxulnena. Seke Bauman zî bala ma anceno ser seba ke bêmergîya netewî bivirazîya merg yew verdestik o. Çike ‘welat’ bi xo erd (herrî) û merdeyî yê. Coka qehremanî amade yê ke cûya xo zî feda bikê.⁹⁷ Seke Butler bala ma ancena ser “Merdeyê Amerîka bi xo, seba awankerdişê neteweperwerîye bi îlananê mergî yenê pîrozkerdene.”⁹⁸ Wexto ke merg bibo wasitayêkê awankerdişê netewî o wext serdest qerarê şînî û şingirewtîşî dano ke ganî merdeyê ‘ê bînan’ berz nêbê û badê mergî nêbê sembolêkê qehremanîye, sembolê qehremanêkê neteweyî û bi nê şekilîya qehreman û şarê ey nêbo bêmerg. Fîkrê qehremanê neteweperwerî de ancax merg eşkeno qehremanêk biko bêmerg. Coka meydanê şerî de serdest hertim dima yo ke merdeyan ra qehremanêko neteweyî yo bêmerg nêvejiyo. Nê sebebî ra heme rûmet û heqê însanetî binê lingan de şonê. Çike êdî mexlûb û serdestê şerî qerarê her çî, qerarê mergî zî dano, tenya merg zî ney qayîdeyê şîn girêdayîşî, kam hêja yê rûmetê însanetî yo kam nîyo, şînê kamî eşkîno bêro girewtene ê kamî nêşkîno ûsn. Butler na mesele wina îzeh kena:

Tenya şînê tayê cûyan eşkîno bêro tepîştene, şînê ê bînan nêşkîno bêro tepîştene. Yew mercîyê qerarî yo cîyakar est o ke tayê mefhûmanê cîyakaran virazeno û înan domneno. No mercî qerar dano ke şînê kamî eşkîno bitepişîyo û ê kamî nêşkîno bitepişîyo. Yanî kam bi şekilêkê normatîfî insan o, yew cûya ke eşkîna bêra ciwîyayene û yew mergo ke eşkîno şînê ci bitepişîyo çî yo.⁹⁹

Reyna Butler bala ma ancena ser ke seba ê kesanê ke şer de hetê Dewletê Yewbîyayeyî yê Amerîka ra ameyê kiştene îlanê mergî çin ê û nêşkînê bibê çike eke çayêk de îlanê mergî bibo îtîbar dayene, ehemîyet dayene est o. Bi îlananê mergî waro umûmî de şînê nê însanan tepîştîş dîyar keno ke ê yenê qebûlkerdene, no qebûlkerdişêko netewî

94 Deniz Gunduz, *Soro*, 229.

95 Elias Canetti, *Kitle ve İktidar*, 74.

96 Platon, *Devlet, açr. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022)*, 176-177.

97 Zygmunt Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, 144-178.

98 Judith Butler, *Kırılğan Hayat; Yasın ve Şiddetin Gücü, açr. Başak Ertür (İstanbul: Metis, 2018)*, 12.

99 Judith Butler, *Kırılğan Hayat; Yasın ve Şiddetin Gücü*, 12.

yo.¹⁰⁰ Seke Evren Balta, Verdery¹⁰¹ ra neqil kena “Her îqtîdaro newe vîyarteyê xo bi saya mergî reyna awan keno. Merdeyanê xo yê pîrozan awan keno û ê ke hemverê ey de yê, bêmezel/bêgor verdano.”¹⁰² Romanê *Soroyî* de destpêk ra merg sey realîteyêka sert û xidare mîyanê cuya şarî de, qedera şarî de û mintiqa de yo. Coka nê romanî de merdeyî tenya merdeyî nîyê, ê badê mergî zî wayîrê hêzêkê sembolîkî yê coka bi mergê qehremanan her çî nêqediyeno. Seke her çî newe dest pêkeno. Merdeyanê xo seveknayîş û binerdkerdiş bi xo beno mucadeleyêko pîl. Seke Evren Balta, Verdery ra neqil kena cuya sîyasî ya meyîtan est a, yanî meyîtî halê merdene de zî nê nasnameyê sîyasî ra nêşkinê bixelisîyê:

Seke Verdery îzeh keno merdeyî bi cunameyêk yenê hemverê ma. Bi saya nê cunameyî ma ê merdeyan bi înanê ke heman cuye ciwîyenê reyde vînenê. Bedenê înan hem merde yo, hem gandar o. Bi şekilêkê fizîkî ê merde bibê zî sey sîyasî ciwîyenê. Bedenê înan o merde û ê çîyê ke bi nê bedenê merdeyî yenê kerdene halo tewr eşkera yê sîyasîyê yo.¹⁰³

Coka nê romanî de merdeyê bêmezelî, merdeyê ke halê însanetî ra vejîyayê, mezelê akerdeyê ke pabeyê merdeyanê xo yê sey sembol û metaforêk zereyê nê romanî de gêrenê. Çike badê mergê merdeyî zî o nasname û cuya ey/aye ya sîyasî dewam kena yanî o/a tenya merdeyêk nîyê, ê hema ra zî terefêkê, hêzêkê, sembolêkê, dişmenêk yan qehremanêkê. Eke o yan a dişmenêk bibê a dişmenatî bi mergê înan zî nêqediyeno û huqûqê dişmenatî hemverê meyîtê înan de zî berdewam o. Çike eke o/a seba îdeolojîyêk yan zî netewêk ‘qehreman’ bibê, badê mergê înan reyna her çî nêqediyeno eksê ci seke ê wela asteyanê xo ra biwelidîyê benê sembolêkê ê neteweyî, ê îdeolojîyî û qehremanîye. Balta na babete wina îzeh kena:

Eke ma şerî sey çinkerdişê hêzê fizîkî yê ê hemverê xo fehm bikê o wext ma nêşkenê o wehşeto ke hemverê merdeyan de yeno kerdene, ey fehm bikê. La senîn ke serkewtene tenya bi mergê fizîkî ra girêdaye nîyo, şîdet zî tenya seba bedenê gandan nîyo. Hemverê adet û tore, hafiza û rîtuellan de çinkerdene û şîdet hertim parçeyêkê şerî yo û bîlhesa parçeyêkê berteraf kerdişê serewedaritişan o. Şer, o çîyo ke tarîx, hafizaya înanê ke sey neyarî yenê vînayene çinkerdiş o, vernîya vejîyayîşê ci girewtiş o. Ê hetê ke yewbînan de şer kenê tenya nêwazenê ke ê bedenê rastekîn û hereketinî ke înan reyde şer kenê, înan bikişê, ê wazenê o komelo ke derûdormeyê nê bedenê de virazîyayo û ê hîsîyatê komelî yê daîmî zî bikişê.¹⁰⁴

Tarîxê kurdan mîyan de nimûneyê nê meseleyî zaf ê. Merdeyê kurdan zî seba ke wayîrê cuyêka/nasnameyêka netewî û sîyasîyî yê, marûzê zaf çîyan biyê. Coka ewro hema ra zî mezelê Seyîd Rizayî û Şêx Seîdî dîyar nîyê.¹⁰⁵ Romanê *Soroyî* de zî coka zaf reyî merdeyî/meyîtî gandan ra hîna bihêzê ê yan zî bedenêko merde eşkeno bedenêkê gandarî ra hîna zêde xof û ters vila biko. Çike aste û gonî ya ke cendeg û bedeno ke êdî înan nîyo ra mendê wexto ke bieşko cematê ganîyan virazo êdî merg beno sîyasî.¹⁰⁶ Çike merdeyê nê romanî zî wayîrê cuyêka sîyasî yê ke înan ser o cematêko ganî û hêzdar virazîyeno. Coka badê mergê înan zî ê nê nasname û cuya sîyasiye ra nêxelisîyenê.

Romanê *Soroyî* bi zîwan û uslûbê xo, bi teswîranê xo yê ganîyan beno ke mîyanê romanê zazakî de romanêko tewr başan ra yew o. La nê romanî de rexneyo tewr pîl serkarakter o ke nameyê xo dayo romanî, Soroyî, ser o eşkîno bêro kerdene. Çike sey serkarakterêk Soro mîyanê romanî de zaf baş nêameyo teswîr kerdene û daşinasnayene. Yanî nameyê romanî *Soro* bibo zî mûnîteyê romanî û tengijîyayîşê romanî tenya derûdormeyê Soroyî de nê mûnîyayê. Eksê ci Soro zereyê romanî de zaf reyî apey de maneno, ge-ge tenya sey sîyêk aseno. No romano ke 26 beşan ra werê yeno de tenya şeş beşan de rasterast behsê Soroyî bîyo. Hîrê beşanê peyênan de zî behsê cesedê Soroyî, hetê domananê dewe ra temernayîşê cesedî bîyo. Beşêk de zî embazê Soroyî yenê mezelê eyo nimite yo ke domananê dewe seba ey amade kerdo, ser. La balkêş o ke nê beşan ra, nê beşê ke derheqê serkarakter Soroyî de yê, beşo tewr balkêş û cayo ke mûnîteyê romanî resneno tîtikêk, mergê Soroyî yo. Yanî meyîtê ey o ke mîyanê darûber û hêgayan de bêkes û bêwayîr pabeyê mezelêk o hîna balkêş o. Yanî nuştoxî meyîtê Soroyî, Soroyî ra başêr bi şekilêkê hîna eşkerayî teswîr kerdo. Yanî ma meyîtê Soroyî, Soroyê gandarî ra hîna zaf nas kenê. Beşanê peyênan de tengijîyayîşê mûnîteyî, meyîtê Soroyî vînayîşê û bi şekilêkê înanî ey temernayîşê ser o awan bîyo. O wext, o mezelo ke Mexsudê Keskî seba xo kinitibî hîna beno bimana û sembolîk. Çike nê welatî de hetêk ra mezelê vengî pabeyê merdeyanê xo yê. La hetêk ra zî tayê merdeyî ke cesedê înan halê însanetî ra vejîyayo, mîyanê darûber û hêgayan de boye dekewta ci, o meyîto

100 Judith Butler, *Kırılğan Hayat; Yasın ve Şiddetin Gücü*, 49.

101 Katherine Verdery, *The Political Lives of Dead Bodies: Reburial and Postsocialist Change*, (Columbia University, 2013).

102 Evren Balta, “Ölü Bedenlerin Siyasal Yaşamları”, Öteki *Olarak Ölmek*, amd. C. Evrim İflazoğlu - A. Aslı Demir (Ankara: Dipnot Yayınları, 2016), 157.

103 Evren Balta, *Ölü Bedenlerin Siyasal Yaşamları*, 159.

104 Evren Balta, *Ölü Bedenlerin Siyasal Yaşamları*, 147-148.

105 Hışyar Özsoy, “Araf’ta Kalmak: Tarih Mezarda Başlar”, Öteki *Olarak Ölmek*, amd. C. Evrim İflazoğlu - A. Aslı Demir (Ankara: Dipnot Yayınları, 2016).

106 Zeynep Sayın, *Ölüm Terbiyesi*, 14.

ke beno nêçîrê heywananê yabanî, cêser kewto û her yew parçeyê ci cayêk de xerxelîyayo pabeyê mezêlêk o. La nê welatî de hema luksê îxtîyaran çin o ke pabeyê mergê xo vinderê, seba mergê xo mezêlanê vengamade bikê. Coka Mexsûdê Keskî û Evdiraman o ke lajê înan koyî de ameyê kiştîş, êdî pabeyê mergê xo yê la badê cû ê mecbur manenê ke tîfînganê xo bigîrê xo dest û şer bikê. Çike nê welatî de merg îxtîyaran ra vêş, bîyo para xortan û herinda îxtîyaran de xortî binê erdî de, binê herrîya serdine de rakewenê. Coka binê her nîçik, çale û tûmêkê na cografya de, mezêlêk est o ke êdî bîyê efsaneyêk û ê merdeyê ke uca de rakewenê bi nê efsaneyan resayê bêmergîye.

Seba ke cuya sîyasî ya meyîtan est a, şîntepîştîş nê romanan de zaf zêde verê çîman de nîyo. Çike amanco sereke her kes verê cû dima yo ke meyîtanê xo rê mezêlêk, nîçikêk awan biko. Zehmetî û zorî ya tewr girde yan zî lukso tewr gird no yo. Lajê Evdiramanî Kerem û lajê Mexsûdê Keskî Heyder, Karêr de pîya yenê kiştene. Karêrijê ke domanê înan zî ko ra yê nê her di domanan kenê herinda domananê xo ke domananê xo bixelesnê. Yanî seke Mexsûdê Keskî zî vano yew dewr û dewran o ke, “Ma rê zulim amo, kewtîme çî hal jubîn ra meyîtanê domananê xo tirnenîme.”¹⁰⁷ Wexto ke eskerî înan ra persenê, Evdiraman vano ke o lajê mi nîyo. O, mêriko ke Kerem kerdo herinda lajê xo ra vano, “Xora lajê mi merdo şîyo, qe ke wa lajê to bixelesîyo.”¹⁰⁸ La Mexsûdê Keskî xo nêtepişeno û bi ê dejî xo erzeno meyîtê lajê xo ser la badê cû seba ke o zî nêşkayo sey Evdiramanî ‘pêt vîndero’ poşman beno “Mî rê koranîye ame, mî çîta cinîya este xo ser, meyîtê Heyderî meyîtê Keremî ra kerd cêra, dard we ard! Karêrijan wertê xo de Keremî rê mezêlade sipîye, Kerem û Heyderî rê wertê xo de nîçik na ro.”¹⁰⁹ Yanî êdî merdeyê ke wayîrê yew cuya sîyasî yê tenya merdeyê keyeyê xo nîyê ke tenya maye û pîyê înan şînê înan girê bidê û înan rê mezêlan bikenê.

4. Romanê Kalaşnikofî de Temaya Mergî

Romanê *Kalaşnikofî* sey teknîk romananê bînan yê Gunduzî ra çîya yo. No roman sey tewirê xo romanêko sayinsfîkşin o. Nê romanî de behsê yew dewir, cemat, ca û şexsanê xeyalîyan bîyo. Na cuye, ca û dewir yew mûnîtişo fantastîkî reyde mûnîyayo.¹¹⁰ Hetê teknîkî ra zî Gunduzî no romanê xo sey ê verênan sey romanêkê klasîkî nênuştio. Nê romanî de nîşaneyê romananê postmodernî, fantastîk û sayinsfîkşinî est ê. La reyna zî na dinyaya fantastîk û sayinsfîkşine de zî ma realîteya kurdan ya tarîxî û mergî vînenê. Çike seke Anuk zî behs keno, “Bi taybetî mîyanê tarîxê xo ra terteyê Dêrsim 38î hema hema romanê zazakî de êdî bîya sey kanonêkî.”¹¹¹ No roman demêkê ameyoxî de vîyareno ke nê demî de seke heme neslê însanan qir bîyo û planetijê neweyî, înan nas nêkenê û ancax bi simîlasyonanê neweyan eşkenê însananê verênan nas bikê. Wexto ke nê planetijê neweyî dekewenê zereyê cuya nê însananê verênan ma vînenê ke ê kesê ke zereyê ê simîlasyonî de cemedîyayê û zeleqîyayê yanî Rojda, Şaîr û kalaşnikof, di kesê şahidê terteyê Dêrsimî yê. Tîya de kalaşnikofê ke nameyê xo dayo romanî sey karakterêk o ke esasê xo de alet û sembolêkê kiştîşî yo. Romanî de rasterast behsê ci nêbo zî, beno ke nê kalaşnikofî, kiştîş û şeran peynîya dinyaya însanan arda. Ê cayêkê tarîxî ra zeliqîyayê û mendê ke êdî tenya bi çend simîlasyonan însanê planeta newa eşkenê înan nas bikê. Herçiqaş mîyanê romanî de behsê sebebê çinbîyayîş û weşîyayîşê nê planetî nêbo zî beno ke bi şerêk û peyêne de bi merg peynîya nê medenîyetî ameya. Wexto ke ma zî simîlasyonî reyde dekewenê zereyê cuya Rojda û Şaîrî ma vînenê ke cuya înan mîyanê tarîxî de, vîstikêka tarîxî ya ke hedîseyê Dêrsimî qewimîyayê, na vîstika tarîxî de zaf zêde kiştîş, qirkerdiş, merg, zulm û neçarî esta. Nê romanî de eksê zafê metnanê edebîyanê ke na babete ser o nusîyayê Gunduzî dergûdîla biteferuat behsê nê talan û qirkerdişî nêkerdo. Bi saya Rojda û Şaîrî merdim hîna zaf nê dejî û tesîrê ci vînenê. O dej û bêçaretîya însanan tayê cayan de helbet vîyareno la hoka mûnîteyî tenya nê ser o nêronîyaya. La reyna zî tayê teswîran de bi şekilêkê eşkerayî behsê na bêçaretî, ters, xewfê mergî û na bobelate ra remayîşî bîyo:

Cinî, camêrdî, zav-zeç û heywanî ver bi koyan ti vana qey tofan ameyo bi yew hesemete remenê. Mîyanê înan de ez zî remena, ez xo vînena û pîze bi nê halê xo veşnena. (...) Merdimî sey morcelayan niştê yewbînî ser, xirxilînê û yewbînî wenê. Dewrê kerreyan ra, dewrê rim û şimşêran ra bigê heta dewrê jetan kewtê tê, yewbînî qir kenê.¹¹²

No pasaj, badê ke Rojda beng werdo ameyo nuştene ke esasê xo de beno ke bi saya halusînasyonan Rojda mîyanê wextî de dekewena raywanîyêk. Çîyo ke a xususen meseleya Dêrsimî ser o û esasê xo de seba heme însanetî vînena qirkerdişê yewbînan o. Bîlhesa bêçaretîya bindestan a ke ê hîna zaf maruzê kiştîşî benê. Nê romanî de zî merg sey

107 Deniz Gunduz, *Soro*, 193.

108 Deniz Gunduz, *Soro*, 193.

109 Deniz Gunduz, *Soro*, 193.

110 İbrahim Dağılma, *Edebiyato Modern ê Zazakî (Dewir, Tewir u Mewzu)*, 112.

111 Nevzat Anuk, *Hetê Awanî û Tematîkî ra Romanê Zazakî* (Çewlîg: Unîversîteyê Çewlîgî, Enstîtuyê Ziwananê Ganîyan, Beşê Ziwan û Edebîyatê Zazakî, Tezê Doktorayî, 2023), 55.

112 Deniz Gunduz, *Kalaşnikof* (İstanbul: Vate, 2013), 27.

kişiyayîşê bindestan, temsîlê qirkerdişî yo. La esasê xo de nê romanî de merg bi karakterê Rojda beno yew çiyê bîn: qesas, heyfê xo û şarê xo girewtiş. Rojda û Şair nê bobelatî ra sax feletiyenê la maruzê asimilasyonî manenê heta Rojda ziwane xo zî xo vîr ra kena û tewr peyêne de bena sey serdestan. La a û Şair esasê xo de, sey zafê insananê xo nê bobeletan, dejê xo û dejê şarê xo, xo vîr ra nêkenê û no dejê hêzê qesas girewtişî dano înan:

Dej dejî nas keno, ê anceno virana xo, pilosînê yewbînan ra, yewbînan kewenenê. (...) Her ke şono ma yewbînan ra hîna zaf hêz gênîme. Belê sey maran ma ancînîme binê erdî. Sey ê maranê ke musayê ke Şahê înan ameyo kiştene û bi hêrs hezar yew qule ra fetelînê ke qesasê xo bigêrê. Sey ê maranê ke çermeyê xo dirnenê û linganê xo binê pîzeyê xo vejenê û vera-vera benê ejderhayek.¹¹³

Nê hîsê Rojda mojnênê ra ke esasê xo de nê romanî de temaya bingeyên a ke mûnite ser o awan bîyo no heyf-girewtiş û qesas o. Yanî kerdoxanê ê heme kiştîşan kiştîş o. Êdî fikir û xeyalê Rojda de tenya çiyêk, kiştîşê pîyê xo Mistê Korî est o. Çike merg tenya yew mefhûm o ke peynîya kesî ano, nîyo. Kiştîşê şarêk çî hetê bedenî ra çî hetê fikir û kulturî ra kiştîşê şarêk sembolê çinbîyayîşê ê bînî yo. Coka êdî hemverê mergî de vindertiş beno sembolê hemverê nê çinbîyayîş û înkârî de vindertişî. Çike merg çî bi kiştîşê şarî û xoza çî bi kiştîşê kulturî çinkerdiş û vindîkerdişêk o. Ê ke apeyde mendê zî esasê xo de nê çinkerdişî ra vêş bi vêş para xo gênê. Karaktera romanî ya sereke, Rojda ya ke apey de menda zî seke çin a, kokê xo vîndî kerdê, hîs kena:

Nika ez kî sey pîyê xo yew pînc a. Kokê mi xo rê, şaxê mi xo rê şonê. Ez mîyan ra bîyo di cayî. Rastîya min a ke kokê mi de veng mi dana bîya zure. Zura ke bîya amayeyê mi, nika rastîya min a. Ez mîyanê di dêsan de bêvin nana ro, dana we, xo rê yew ber gêrena. Berê mi o yo ke ez pîyê xo kişena, bombe şanena bine, zura ey kena vila. Ez bi naye xo kî kişena û rastî û zura xo kî kena vila. Nişena ro mîyanê nê weşaniteyî de xo newe ra munena.¹¹⁴

Rojda sax menda la wayîrê vîyarteyêk nîya çike o vîyarte binê lingan de, bi mergî wel bîyo û şîyo. La ewro û ameyoxê aye zî zurêk ser o awan bîyê ke a sey merdayêk orte ra bîya di leteyî. Felat, xelas û reyna xo ser ameyîş, kiştîş o. A hêvî kena ke, bi mergê/kiştîşê kerdoxê ê heme kiştîşan do a mîyanê wela kiştîşî ra reyna biwelidîya û reyna biresa kamîya xo, nasnameyê xo û ziwane xo. Goreyê Rojda, nê heme çî û îdealî, do reyna kiştîşê pîyê aye ra biwelidîyê: “Ez pîyê xo kişena, senî ke Şayîrî newe ra ziwane ma ardo ra cuyî, ez kî winî pîyê xo kişena...”¹¹⁵ Tarîxî reyde têrî ameyîş, o tarîxo ke hetê serdestan ra nusîyayo û zereyê ci ra boya mergî vila bena ey reyde, ê mergî reyde têrî ameyîş û uca ra welidîyayîş tenya na hêvî û waştîş hêz dano karakteranê serekeyan. Yanî seke Akman zî îfade keno nê romanî de, “Seke milaketê tarîxî, seba ke merdeyan rê gan bida parçeyanê şikîyayeyan newe ra pêra besta, awirê xo zîq verdayo hedîseyê Dêrsimî yanî nê kopanê felaketî ke pêser bî.”¹¹⁶ Nê awirê Rojda yê ke tarîxî ra zeliqîyayê felata nikayî, kiştîşê pîyî de vîna û no waştîş romanî de cayêko sereke de yo ke hetê Rojda ra zaf zêde tekrar beno. Seke Bozkurt zî îfade keno “kiştîşê pîyê xo waştîş” nê romanî de sey leîtmotîfêk ameyo şuxulnayîş û beşanê cîya-cîyayan de zaf zêde tekrar bîyo.¹¹⁷ Êdî Rojda zî wazena sey ê bînî, sey dişmenê xo a zî bikişa, seke ancax kiştîş bieşko kiştîşî safî biko. Merg bieşko mergî safî biko, coka Rojda nê biryarê qesasî ser o seke çermê xo bedilnena, kewena dilqê zalimî û a zî wazena ke ê çiyê ke bi înan ameyê kerdene a zî hemverê înan de bika: “Ax ez pîyê xo kişena. Ziwane ey tira kena. Goştê ey verê tîje de huşk kena û kena werdê kerm û kêzan û adirê zerrîya xo rê kena awe!”¹¹⁸ Esasê xo de yew hêz o ke kiştîş û heyf-girewtişî ra yeno û “ê bînî” ‘bindest’î keno bihêz û qet peynîya ci nêano. Hemverê heme şer û qirkerdişan de, mergî de, o reyna pay ra yo. Seke Baudrillard zî îzeh keno “O bîn seraser nêşkîno bêro îmhâ kerdene, yanî estbîyayîşo bêpeynî yê ê bînî.” Çike “O bîn seraser, bin ra hemverê her çiyî de xo ver dano: Hemverê fethî de, hemverê nijadperestîye de, hemverê vîrusê cîyayîye de, hemverê psikodramayê xerîbîye de. Hetêk ra o bîn hertim rewne ra yo merde yo, hetê bînî ra zî sip û saxlem pay ra yo.”¹¹⁹ Rojda û Şair bi xo ê heme wehşetî ra sax feletiyayê la tarîxî mîyan de hemverê ê bînî de mesulîyetê şahidîye est o. Seke Lévinas bala ma anceno ser ke “sempatî (gonîgermîye) û guneyê xo bi ci ardene, seba ê bînî dej antene yan zî seba ey/ayê hezar merg xo çim kerdene; seba ke nê heme çî mumkun bibê ganî merdim ê bînî reyde bibo yew parçe.”¹²⁰ Goreyê Lévinasî na merhaleyêka winasî ya ke wexto ke merdim dej û mergê ê bînî de xo zî sey oyo/ayê ke nêmerdo/a sax mendo mesul vînenê û êdî seba ê bînî xo qurbankerdiş vejîyeno meydan.¹²¹ Rojda zî ameya yew merhale ya ke seba ê bînan, seba qesasê şarê xo, xo çin bika, qurban bika.

113 Deniz Gunduz, *Kalaşnikof*, 49.

114 Deniz Gunduz, *Kalaşnikof*, 42.

115 Deniz Gunduz, *Kalaşnikof*, 44.

116 İlyas Akman, *Edebîyatê Zazakî - Analîzê Eseran-* (Van: Peywend, 2020), 144.

117 Harun Bozkurt, *Hetê Awanî û Temayan ra Analîzê Romananê Deniz Gunduzî*, 136.

118 Deniz Gunduz, *Kalaşnikof*, 42.

119 Jean Baudrillard, *Kötülüğün Şeffaflığı, Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme, açr. Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı, 2021), 148.*

120 Emmanuel Lévinas, *Ölüm ve Zaman*, 45.

121 Emmanuel Lévinas, *Ölüm ve Zaman*, 45.

PEYNIYE

Her hîrê heme romananê xo de zî Deniz Gunduzî mesele û babetê tarîxî û komelkî derûdormeyê şîdet û wehşetê mergî de mûnitê. Romananê Gunduzî de mergî sey qehremanêkê serekeyî morê xo dayo mûnite, uslub û terzê roman-ro, nê romanan de merg bi heme şîdetê xo sey leîtmotîfêk bêvindertiş tekrar beno. Her di romananê xo yê verênan de nuştox bi terzêko realîst meseleyanê komelkîyan ser o vinderto. Romanê xo yê peyênî de zî ey reyna nê meseleyê komelkî û tarîxî bi terzêkê hîna cîyayî, bi terzê sayînsfîkşîni nuştê. Nê romanan de merg û şîdetê tarîxî bi heme kiştoxîya xo cuya rojane ser o zaf zêde tesîr kenê. Reyna qayîdeyê komelî bi xo esasê xo de zaf reyî merg û kişîşî ser o ronîyayê ke qesasê xo girewtîş mîyanê normanê komelî de qayîdeyanê serekeyan ra yê. Coka heme romananê Gunduzî ra gonîyêka sûre seke bêrabêr nesilîyena ke her kes wazeno bi nê qesasê gonî, zerrîya xo biney honik biko û prosesê şîngirewtîşê xo tamam biko. Hemverê na gonî û mergî de; insan, tebîet û cuya rojane para xo gênê.

Romananê Gunduzî de şer, merg, kişîş, şîdeto rojane, lej û reqabetê eşîran, qesasê merdeyanê xo girewtîş û meyîtanê xo erd de/mezdanê şerî de canêverdayîş, merdeyê bêmezeli, mezeli bêwayîrî zaf zêde yê. İnsanê ke nê şeranê bêrabêran de 'hetêk' ê wexto ke mirenê zî nê nasnameyanê xo ra bêpare nîyê. Yanî nasname û cuyêka sîyasîye û temsîliyete hetêkbîyayîşî yê merdeyan û meyîtan zî est o. Coka nê şeran de şer û pêrodayîş tenya hemverê gandarane de nîyo, heman şîdet, şer û lej hemverê meyîtan û merdeyan de zî yeno domnayene. Çike mezdanê cengî de, merdeyan û meyîtan ra zî eşkîno qehremanî vejîyê û seba serkewtişêkê seraserî hemverê înan de zî serkewtiş lazim o. Nê romanî, romanê tarîxî yê û heme talankerdiş û wehşetê tarîxî nê romanan de aseno. Coka nê romanî hetêk ra zî hafizaya kolektîfe ya şarî zî mojnênê ra reyna na hafizaya kolektîfe de zî zaf zêde merg, kişîş û qirkerdiş est o.

Romananê Gunduzî de merg dekewto hewnanê insanan zî coka nê romanan de hewnanê insanan ra zî gonî nesilîyena. A xozaya ke destpêkê romanan de bi şekilêkê şên, rengin û gandarî teswîr bena, a zî nê mergî ra para xo gêna. Seraser na xoza zî bi mergî, merdeyan, meyîtanê bêmezelan xeripîyena, pûyena û erdanê bereketinan ser o, vewra sipîya xaseke ser o, zîyare û dîyaran ser o gonî pijk dana û nesilîyena. Nê romanan de mabênê insan û xoza de têkilîyêka girde est a ke ê yewbînan tamam kenê. Zafane destpêk de ma nê romanan de xozayêka zaf tebîî, şên û gandarê vînenê ke insanî zî zereyê na xozaya tebîî û gandarê de bi halêkê sade û tebîîyî ciwîyenê. La gama ke şert û mercê komelkî bedilîyenê û o tebîeto gandar beno erd û warê şeranê giranan tebîet zî qasê insanan para xo na qîlêrîya şerî ra gêno. Seba ke habîtatê înan xeripîyayo insanî insanetî ra, xoza tebîetê xo ra vejîyena. Parçeyêkê bîne nê habîtatî heywanî yê û ê zî para xo nê şerî ra gênê. Her ke şer giran beno seke cayê insanan û heywanan bedilîyeno yan zî ferqê înan yewbînan ra nêmaneno. Yanî nêçîrvanê tebîî (insan) eşkîne herinda nêçîranê tebîîyan (heywan) bigîrê. Meyîtî hende zaf ê ke êdî ê zî seba heywanan nêçîrê tebîî yê û ê zî parçeyêkê nê habîtatî yê. Nê romanan de nê heme merg, kişîş û nêçîrbîyayîşê insanan sey teknîk bi teswîranê zaf eşkera û akerdeyan ameyo dayene.

ÇIMEYÎ

- Akman, İlyas. *Edebiyatê Zazakî -Analîzê Eseran-*. Van: Peywend, 2020.
- Altunay, Fatma Didem. *Varoluşçu Felsefede Ölüm Kavramı*. Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Anter, Helin. *Sanat Yapıtlarında Ölüm Teması*. Batman: Batman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Resim Anasanat Dalı, Tezê Lîsansê Berzî, 2018.
- Anuk, Nevzat. *Hetê Awanî û Tematîkî ra Romanê Zazakî*. Çewlîg: Unîversîteyê Çewlîgî, Enstîtuyê Ziwananê Ganîyan, Beşê Ziwan û Edebiyatê Zazakî, Tezê Doktorayî, 2023.
- Ariés ,Philippe. *Batî'da Ölümün Tarihi*. açr. Işın Gürbüz. İstanbul: Everest, 2015.
- Aslanoğulları, Mehmet - Çiftçi, Hasan. "The Denomination of Mother-Tongue, Characters Suffering Language Problems and Belonging in Selected Zazaki Novels". *Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi*, 8/16 (2022), 117-145.
- Balta, Evren. "Ölü Bedenlerin Siyasal Yaşamları". *Öteki Olarak Ölmek*. amd. C. Evrim İflazoğlu - A. Aslı Demir. 145-161. Ankara: Dipnot Yayınları, 2016.
- Baudrillard, Jean. *Kötülüğün Şeffaflığı, Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme*. açr. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı, 2021.
- Baudrillard, Jean. *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*. açr. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021.
- Bauman, Zygmunt. *Ölümülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*. açr. Nurgül Demirdöven. İstanbul: Ayrıntı, 2018.
- Benjamin, Walter. *Son Bakışta Aşk (Walter Benjamin'den Seçme Yazılar)*. amd. Nurdan Gürbilek. İstanbul: Metis, 2014.
- Bland, D.S. "Romanda Fiziksel ve Sosyal-Kültürel Çevre". açr. Prof. Dr. Sevim Kantarcıoğlu. *Roman Teorisi*. amd: Philip Stevick. 263-273. Ankara: Akçağ, 2004.
- Bozkurt, Harun. *Hetê Awanî û Temayan ra Analîzê Romananê Deniz Gunduzî*. Mêrdîn: Unîversîteya Artukluyî ya Mêrdînî, Enstîtuya Ziwananê Ganîyan yê Tirkîya, Şaxê Mayzanîstê Ziwan û Kulturê Kurdan, Tezê Lîsansê Berzî, 2022.
- Brombert, Victor. *Fanilik Üzerine Düşünceler, Tolstoy'dan Primo Levi'ye*. açr. Akın Terzi. İstanbul: Kolektif Kitap, 2016.
- Brombert, Victor. *Musing on Mortality, From Tolstoy to Primo Levi*. London: The University of Chicago Press, 2013.
- Butler, Judith. *Kırılğan Hayat; Yasın ve Şiddetin Gücü*. açr. Başak Ertür. İstanbul: Metis, 2018.
- Canetti, Elias. *Kitle ve İktidar*. açr. Gülşat Aygen. İstanbul: Ayrıntı, 2023.
- Dağılma, İbrahim. *Edebiyato Modern ê Zazakî (Dewır, Tewır u Mewzu)*. İstanbul: Vir, 2022.
- Dante. *İlahi Komedy*. açr. Rekin Teksoy. İstanbul: Oğlak, 2013.
- Elias, Norbert. *Ölmekte Olanların Yalnızlığı Üzerine*. açr. Oğuzhan Ekinci. İstanbul: İletişim, 2023.
- Freud, Sigmund. *Savaş ve Ölüm Üzerine Düşünceler*. açr. Saffet Emrem. İstanbul: Can, 2023.
- Gulgamiş Destanı*. açr. Sait Maden. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022.
- Gunduz, Deniz. *Soro*. İstanbul: Vate, 2010.
- Gunduz, Deniz. *Kalaşnikof*. İstanbul: Vate, 2013.
- Gündüz, Deniz. *Kilama Pepûgî*. Ankara: Vartan, 2000.
- hêlin, "Eseranê Hunerî de Temaya Mergî". açr. Serhat Kiliç. *Ewro, Kovara Teorî, Huner û Edebiyatî* 4 (2021), 42-57.
- Homeros. *İlyada*. açr. Azra Erhat - A. Kadir. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Homeros. *Odysseia*. açr. Azra Erhat - A. Kadir. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Lévinas, Emmanuel. *Ölüm ve Zaman*. açr. Nami Başer. İstanbul: Ayrıntı, 2021.
- Özsoy, Hişyar. "Araf'ta Kalmak: Tarih Mezarda Başlar". *Öteki Olarak Ölmek*. amd. C. Evrim İflazoğlu - A. Aslı Demir. 137-144. Ankara: Dipnot Yayınları, 2016.
- Platon. *Devlet*. açr. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022.
- Sayın, Zeynep. *Ölüm Terbiyesi*. İstanbul: Metis, 2021.
- Schopenhauer, Arthur. *Ölümün Anlamı*. açr. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say, 2022.
- Sofoklîs. *Antîgonî*. açr. Tahirxan Giravî. Stenbol: Avesta, 2021.
- Yıldız, Pınar. "Sey Yew Romanê Verênî Kilama Pepûgî Ser o Analîzêk". *The Journal of Mesopotamian Studies*, Issue on Zazakî and Zazas (2020), 74-97.
- Yıldız, Pınar. "Berhemê Wextanê Pandemîyan û Mergî". *Ewro, Kovara Teorî, Huner û Edebiyatî*, 4, (2021), 106-120.

Extended Abstract

The concept of death, which is as natural and old as the reality of human existence, has deeply affected all fields of art. The concept of death has changed and transformed over time. Especially in modern times, death's place and position in society has changed by losing its natural 'tame'ness', becoming 'wild' and becoming other. Despite all these changes and transformations, the effectiveness of death has not decreased. The theme of death has affected many fields, as well as literature, and death has been used as a theme in many literary texts. This theme is also frequently used and stands out in Kurdish literature. In this study, we traced the effects and traces of the theme of death through the analysis of three novels from Kurdish literature. Deniz Gunduz, the author of the novels that are the subject of this study, has been publishing his novels since 2000, and with his three novels published today, the author has an important place in Kirmanckî (Zazaki) novelism. *Kilama Pepûgî* (2000) is the author's first novel. After this novel, the author continued his novel writing with his novels *Soro* (2010) and *Kalaşnikof* (2013). In this study, we tried to trace the theme of death in Deniz Gunduz's novels. In these novels, we examined concepts such as the meaning of death, its sentence, the violence of death, and the effects of the concept of death itself on the basic elements of the novels, such as character, place, time, and fiction.

In his novels, Deniz Gunduz weaves historical and social issues around the violence and brutality of death. In Gunduz's novels, death affects the style and fiction of the novels like a protagonist. In these historical novels written with a realistic technique, death, with all its violence, is used as a leitmotif. In these novels, death and the violence of history deeply affect daily life with all its lethality. In these historical novels, social rules are generally based on death and killing, and taking revenge on the 'other' is one of the most basic social norms. That's why it's as if a red blood constantly bleeds from Gunduz's novels. Because most of the novel's heroes try to take their revenge, relax a little, and complete their mourning process thanks to this red bloodshed.

In Gunduz's novels, war, death, killing, violence in daily life, tribal rivalries, avenging the dead, not leaving the dead on the battlefield, graveless dead and unattended graves are very common. In these ongoing wars, people who are 'on one side' cannot get rid of their identity as 'on one side' even when they die. In other words, dead bodies also have a political life, identities that belong to 'one side' and represent 'one side'. That's why in wars, fighting is not only waged against living, fighting people, but the same war and violence is waged against dead bodies as well. Because heroes of the battlefield can be created from dead bodies, so in order to talk about complete defeat on the battlefield, it is necessary to win against dead bodies. Since the novels examined in this study are historical novels, all the destruction and brutality of history can be seen in these novels. Therefore, these novels also represent the collective memory of the society, and death has a place in this collective memory.

In Gunduz's novels, death has also entered people's dreams, which is why blood flows from people's dreams in these novels. Death also greatly affects nature, which is depicted in a lively, colorful and cheerful manner at the beginning of the novels. This lively and colorful nature is completely rotting due to death, dead people and graveless corpses. Blood gushes, splashes and flows over the fertile lands, over the white snow, over the holy pilgrimages. In these novels, there is a strong bond between humans and nature that nature and humans almost complete each other. At the beginning of the novels, we encounter a description of a lively and joyful nature that continues in its natural flow, and people live in this nature in a simple and natural way. However, when social conditions change, that living nature turns into a battlefield, and nature gets its share of the violence of war as much as people do. As the conditions of war get worse, it is as if people and animals change their places or become no different from each other. In other words, humans, who are 'natural predators', can replace animals that are 'natural prey'. The number of corpses left over from wars is so high that they are now natural prey for animals in this habitat. In these novels, all these deaths, killings, and the violence of war are depicted very realistically and clearly.

ORTAOKUL TÜRKÇE DERS KİTAPLARINDAKİ DİNİ TERİMLER

Mahir Kavun

Bayburt Üniversitesi, Bayburt Eğitim Fakültesi

mahirkavun@gmail.com

ORCID NO: 000-0003-1319-5145

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 28/02/2024, Accepted / Kabul Tarihi: 28/12/2024
<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1534950>

Ortaokul Türkçe Ders Kitaplarındaki Dinî Terimler

Öz

Bu araştırmanın amacı, Millî Eğitim Bakanlığına bağlı imam hatip ortaokullarında ve ortaokullarda 2023-2024 eğitim-öğretim yılında kullanılan Türkçe ders kitaplarındaki dinî terimlerin tespit edilmesidir. Bu amaç doğrultusunda öncelikli olarak Türk Dil Kurumu tarafından 2023 yılında 12. baskısı yapılan Türkçe Sözlük'teki "din bilimi" kategorisinde bulunan sözcükler incelenmiştir. Sonrasında ise ortaokul (5, 6, 7 ve 8. sınıf) Türkçe ders kitaplarında bu sözcüklerin geçiş sıklıkları tespit edilmiştir. Nitel araştırma yöntemlerinden biri olan doküman incelemesi ile elde edilen veriler, doküman analizi yöntemi ile analiz edilmiştir. Araştırmanın bulgularına göre Türkçe Sözlük'te 475 adet dinî terim bulunmaktadır. Bu terimlerin 38'i (222 geçiş sıklığı ile) ortaokul Türkçe ders kitaplarında geçmektedir. Tespit edilen dinî terimler şunlardır: abdest, Allah, ayet, cami, cehennem, cennet, cuma namazı, din (I), diyanet işleri, dua, eren, gazi, hacı, haç, Hak, halife, hatim, helal, ibadet, iftar, iman, inanç, kıyamet, kilise, kurban, kutsal, mabet, medrese, melek, Mevla, mihrap, Musevi, namaz, ruh, şeytan, tanrı, Tanrı ve veli. Bu çalışmada ortaokul Türkçe ders kitaplarındaki dinî terimler araştırılmıştır. Daha sonra yapılacak çalışmalarda farklı ders kitaplarındaki dinî terimler üzerine araştırmalar yapılabileceği önerilebilir.

Anahtar Kelimeler: Türkçe ders kitapları, din, dinî terim, dinî kavram, Türkçe Sözlük.

Religious Terms in Middle School Turkish Textbooks

Abstract

The aim of this study is to determine the religious terms in the Turkish textbooks used in imam hatip middle schools and secondary schools affiliated to the Ministry of National Education in the 2023-2024 academic year. For this purpose, firstly, the words in the category of "religious term" in the Turkish Dictionary, the 12th edition of which was published by the Turkish Language Association in 2023, were analyzed. Then, the frequency of occurrence of these words in middle school (5th, 6th, 7th and 8th grade) Turkish textbooks was determined. The data obtained through document review, which is one of the qualitative research methods, were analyzed by document analysis method. According to the findings of the study, there are 475 religious terms in the Turkish Dictionary. 38 of these terms (with a frequency of 222 occurrences) appear in secondary school Turkish textbooks. The identified religious terms are as follows: ablution, Allah, verse, mosque, hell, heaven, Friday prayer, religion (I), religious affairs, prayer, eren, veteran, veteran, pilgrim, cross, Hak, khalifa, hatim, halal, worship, iftar, faith, belief, doomsday, church, sacrifice, holy, sanctuary, madrasah, angel, Mevla, mihrab, Jewish, prayer, spirit, devil, god, God, and guardian. In this study, religious terms in secondary school Turkish textbooks were investigated. It can be suggested that future studies can be conducted on religious terms in different textbooks.

Keywords: Turkish textbooks, religion, religious term, religious concept, Turkish Dictionary.

GİRİŞ

Dil, insanların ve toplumların özelliklerini taşıyan, dünyayı etkileyen olaylardan etkilenen kendine has yapısıyla da çeşitli olayları etkileyebilme kabiliyetine sahip bir sistemdir. “Dil, yaşayan ve yaşarken onu konuşan topluluğun deneyimlediği her şeyi belleğine kaydeden organik bir yapıdır” (Eriş, 2023, 123). Dilin organik bir yapı olması, onun toplumsal olaylardan (ekonomik, sağlık, siyasi vb.) etkilenebileceği, bu olayların şiddeti ve süresine bağlı olarak dildeki sözcük sayısında ve bazı sözcüklerin kullanım sıklığında çeşitli değişikliklerin olabileceğine işaret eder. Kültür taşıma ve aktarma gibi önemli işlevleri bulunan dil, toplumun mensubu olduğu dine ilişkin de çeşitli terimleri bünyesinde barındırır.

Din, toplum hayatı içinde şekillenen ve toplumu da şekillendiren önemli yapılardan biridir. Türkçe Sözlük’te din; “1. Tanrı’ya, doğaüstü güçlere, çeşitli kutsal varlıklara inanmayı ve tapınmayı sistemleştiren toplumsal bir kurum; diyanet. 2. Bu nitelikteki inançları kurallar, kurumlar, töreler ve semboller biçiminde toplayan, sağlayan düzen” (Türk Dil Kurumu, 2023, 1018) olarak tanımlanmaktadır. Bu tanımda belirtildiği üzere din bir kurum olarak da değerlendirilebilir. Toplumsal hayatın düzenlenmesinde, insan ilişkilerinin daha sağlıklı bir şekilde ilerletilmesinde evrensel ve ulusal değerlerin yaygınlaştırılmasından dinin etkisinden söz edilebilir.

Dinin hem insan hayatı hem de toplum hayatı açısından önemi göz önüne alındığında dilde de kendine özgü bir alana sahip olması kaçınılmazdır. Türklerin tarihsel süreç boyunca “Animizm, Totemizm, Dinamizm, Budizm, Maniheizm, Zerdüştilik, Hristiyanlık, Musevilik, İslamiyet, Kamlık (Şamanlık-Şamanizm) Gök Tanrı Dini” (Eroğlu - Kılıç, 2005, 755-762) gibi çeşitli din ve inançlara sahip oldukları bilinmektedir. Kabul edilen dinlerin, Türkçe üzerinde çeşitli değişiklikler meydana getirmesi olağandır. “Yeni benimsenmiş dinlerin Türkçede yol açtığı değişiklikler önemli bir yer tutmaktadır. Bunlar, yeni kelime ve terimleri Türkçeye dâhil ederken dilin bünyesinde bulunan bazı kelimelerin de önce kullanım sahasının daralmasına daha sonra da kullanımdan düşmesine neden olur” (Yavi, 2019, 1402). Din ve inanış değişiklikleri, toplumsal etkileşimlerin bir sonucudur. “Etkileşim, dilde izler bırakır” (Eriş, 2023, 17). Bu etkileşimlerin dile yansması da son derece doğaldır.

Eğitim öğretim faaliyetlerinin en önemli materyallerinden biri olan ders kitapları, “Öğretim programları doğrultusunda hazırlanan, belirli düzeydeki öğrenciler için yazılan, öğretim amacıyla kullanılan, öğrenmeyi ve hatırlamayı kolaylaştıran, kolaydan zora uzanan, sistemli ilerleme ve gelişme sunan teknik bir kitap” (Güneş, 2022, 19) olarak tanımlanır. Ders kitapları, öğrencilerin toplum hayatına hazırlanmaları dışında, toplumun bir ferdi olarak karar alma, davranış sergileme gibi eylemlerinin toplumsal normlardan ve evrensel değerlerden hareketle uygun bir zemine oturmasına katkı sağlayabilecek bir güce sahiptir.

Öğrencilerin yazınsal metinlerle tanışmasına olanak sağlayan kitapların başında Türkçe ders kitapları gelmektedir. Türkçe ders kitapları, metinler üzerine inşa edilir ve öğrencilere aktarılacak istenen değerler ve kültürel unsurlar, metinler yoluyla iletilir. Bu metinlerde dinî terimlerin yer alması kaçınılmazdır. Zira din de kültürel bir unsurdur ve toplum yaşamında geniş bir yer tutar. Örneğin, İslam özelinde düşünüldüğünde ramazan ayında kamu kurumları ve özel kurumların personel giriş-çıkış saatlerinde bazı değişiklikler yapıldığı görülmektedir. Din, bir toplumda sosyal hayattan çalışma hayatına kadar geniş bir alanda etkili olan sistemlerden biridir.

Dinî kavram ve terimlerle ilgili alan yazınında Mu’înü’l-Mürîd (Özçam ve Deniz, 2022), Tarama Sözlüğü (Yavi, 2019), Divânu Lugâti’t-Türk (Erdoğan, 2016) gibi çeşitli eserlerde yer alan dinî terimlerin incelendiği görülmektedir. Ders kitaplarındaki dinî terim, kavram ve sembollerle ilgili alan yazınında Babataev (2003) tarafından hazırlanan “SSCB Dönemi Kırgızistan’da ortaöğretim ders kitaplarında yer alan dinî terimlerin değerlendirilmesi” adlı yüksek lisans tezine ve Özer vd. (2022) tarafından hazırlanan “temel eğitim ders kitaplarının dinî kavramlar ve semboller açısından incelenmesi” adlı bir araştırmaya ulaşılmıştır.

Alan yazınında ders kitaplarındaki dinî terim ve kavramlara ilişkin bahsi geçen iki çalışma dışında başka bir çalışmaya rastlanmamıştır. Özer vd. (2022) tarafından yapılan araştırmada Hayat Bilgisi, Fen Bilgisi ve Sosyal Bilgiler ders kitaplarındaki dinî kavram ve sembollerin araştırıldığı görülmektedir.

Bu araştırmada ise ortaokul Türkçe ders kitaplarında bulunan dinî terimlerin tespit edilmesi amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki sorulara yanıt aranmıştır:

Ortaokul Türkçe ders kitaplarındaki;

1. Dinî terimlerin sınıf düzeylerine göre dağılımı nasıldır?
2. Dinî terimlerin sınıf düzeylerine göre geçiş sıklığı nasıldır?

3. Dinî terimlerin geçiş sıklığı nasıldır?
4. Dinî terimlerin yer aldıkları sınıf düzeyi sayısı nedir?
5. Dinî terimler ve anlamları nedir?

1. Yöntem

Bu araştırma, nitel araştırma olarak tasarlanmıştır. Araştırma, doküman incelemesi yöntemiyle yürütülmüştür. “Doküman analizi, hem basılı hem de elektronik (bilgisayar tabanlı ve internet üzerinden iletilen) materyallerin incelenmesi veya değerlendirilmesi için sistematik bir prosedürdür” (Bowen, 2009, 27). Türkçe Sözlük ve ders kitapları incelendiği için bu çalışmada doküman analizi yöntemi tercih edilmiştir.

1.1. İnceleme Nesnesi

Araştırmanın inceleme nesnesi, Türk Dil Kurumu tarafından 2023 yılında yayımlanan Türkçe Sözlük (TS) ve Tablo 1’de bilgilerine yer verilen ders kitaplarıdır.

Tablo 1: Araştırmada Kullanılan Kitaplar

Sıra No	Kitap	Yazar(lar)	Yayınevi
1	5. Sınıf Türkçe Ders Kitabı	Beşir SEVİM	Koza Yayın Dağıtım
2	6. Sınıf Türkçe Ders Kitabı	Deniz YAVUZ Gökmen KAHRAMAN	Anka Yayınevi
3	7. Sınıf Türkçe Ders Kitabı	Nihat ERDAL	Dörtel Yayıncılık
4	8. Sınıf Türkçe Ders Kitabı	Selahattin SAYGI	Ferman Yayıncılık

1.2. Veri Toplama Aracı

Araştırma kapsamındaki dinî terimleri belirlemek ve bu terimlere ilişkin bilgileri işlemek amacıyla araştırmacı tarafından geliştirilen Dinî Terim İnceleme Formu (DTİF) kullanılmıştır. DTİF’te terimin geçtiği Türkçe ders kitabı ve sınıf düzeyi ile geçiş sıklığı bilgilerine yer verilmiştir. Söz konusu form, **çalışma öncesinde** bir alan uzmanı tarafından incelenmiş ve alan uzmanının uygun görüş bildirmesinden sonra, araştırmada kullanılmıştır.

1.3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırma kapsamındaki verilerin toplanması ve analiz edilmesine ilişkin işlem basamakları şu şekildedir:

1. Türkçe Sözlük incelenerek “din bilimi” kategorisindeki sözcükler belirlenmiştir.
2. Belirlenen sözcükler, bir Microsoft Word dosyasında liste hâline getirilmiştir.
3. Ortaokul Türkçe ders kitaplarında sırasıyla belirlenen sözcükler taranmıştır.
4. Tarama sırasında bahsi geçen dinî terimlerin Türkçe ders kitaplarında sadece metinler, sorular ve etkinliklerde geçmeleri hâlinde araştırma kapsamında değerlendirilmiştir. Bu nedenle İstiklal Marşı, sözlük ve kaynakça bölümlerinde geçen dinî terimler araştırma kapsamı dışında tutulmuştur.
5. Türkçe Sözlük’te cami, “1. Müslümanların ibadet etmek için toplandıkları yer. 2. Toplayan, bir araya getiren, bir arada bulunduran” (Türk Dil Kurumu, 2023, 668) olmak üzere iki anlamı ile verilmiştir. Ancak bu anlamlardan sadece birincisi Türkçe Sözlük’te “din bilimi” kategorisinde gösterilmiştir. Ders kitapları incelenirken bu ayrıma da dikkat edilmiştir.
6. Tarama sonucunda ulaşılan sözcükler, DTİF’e eklenmiştir.
7. Tespit edilen sözcükler, tablo ve grafikler hâlinde sunulmuştur.

1.4. Geçerlik ve Güvenirlik

Araştırma kapsamında elde edilen veriler, iki alan uzmanı tarafından incelenmiştir. Ayrıca araştırmacı tarafından

farklı zamanlarda dinî terimlerin tespit edilmesi ve ders kitaplarındaki geçiş sıklıklarıyla ilgili dosyalar, 2 kere hazırlanarak olası veri kaybının önüne geçilmeye çalışılmıştır.

2. Bulgular

2.1. Dinî Terimlerin Sınıf Düzeylerine Göre Dağılımına İlişkin Bulgular

Tablo 2: Dinî Terimlerin Sınıf Düzeylerine Göre Dağılımı

Sıra No	Sözcük	5. Sınıf	6. Sınıf	7. Sınıf	8. Sınıf	Toplam
1	abdest	0	1	0	2	3
2	Allah	3	7	17	5	32
3	ayet	0	0	0	1	1
4	cami	4	38	0	3	45
5	cehennem	1	0	1	1	3
6	cennet	0	1	2	1	4
7	cuma namazı	0	0	0	1	1
8	din (I)	5	0	0	0	5
9	diyanet işleri	2	0	0	0	2
10	dua	5	3	2	10	20
11	eren	0	1	0	0	1
12	gazi	0	0	1	0	1
13	hacı	0	0	3	0	3
14	haç	0	0	0	1	1
15	Hak	0	1	0	0	1
16	halife	21	0	0	0	21
17	hatim	0	0	0	1	1
18	helal	0	0	0	3	3
19	ibadet	0	1	0	0	1
20	iftar	0	0	0	1	1
21	iman	0	0	2	1	3
22	inanç	0	0	1	3	4
23	kıyamet	0	4	0	0	4
24	kilise	0	0	1	0	1
25	kurban	0	2	1	0	3
26	kutsal	0	7	5	2	14
27	mabet	0	0	0	1	1
28	medrese	0	0	0	5	5
29	melek	2	0	0	0	2
30	Mevla	1	0	0	0	1
31	mihrap	0	0	0	1	1
32	Musevi	0	0	1	0	1
33	namaz	2	1	0	4	7
34	ruh	0	3	3	2	8
35	şeytan	0	1	1	0	2
36	tanrı	0	4	0	0	4

37	Tanrı	3	4	0	3	10
38	veli	0	1	0	0	1
Toplam		49	80	41	52	222

Tablo 2’de görüldüğü üzere; toplam 38 dinî terim, ortaokul Türkçe ders kitaplarında 222 kere geçmektedir.

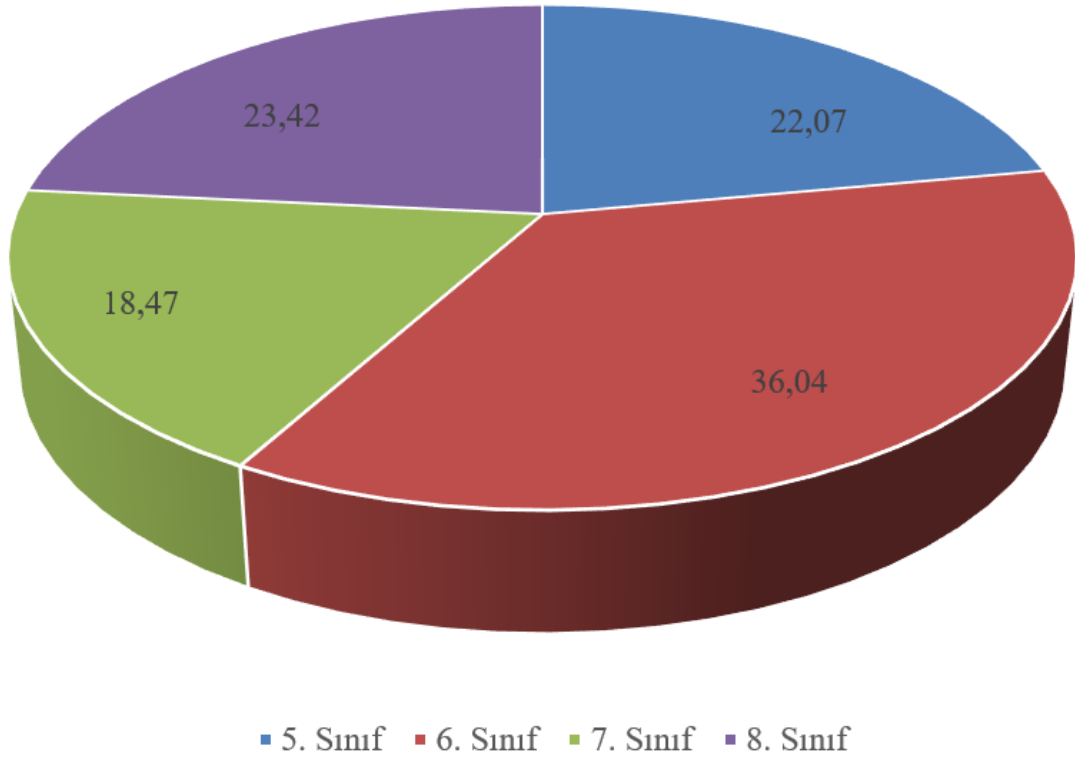
2.2. Dinî Terimlerin Sınıf Düzeylerine Göre Geçiş Sıklığına İlişkin Bulgular

Tablo 3: Dinî Terimlerin Sınıf Düzeylerine Göre Geçiş Sıklığı

Sıra No	Sınıf Düzeyi	f	%
1	5. Sınıf	49	22,07
2	6. Sınıf	80	36,04
3	7. Sınıf	41	18,47
4	8. Sınıf	52	23,42
Toplam		222	100

Tablo 3’te görüldüğü üzere; dinî terimler, geçiş sıklığına göre en çok sınıf 6. Sınıf Türkçe ders kitabında (%36,04) bulunmaktadır.

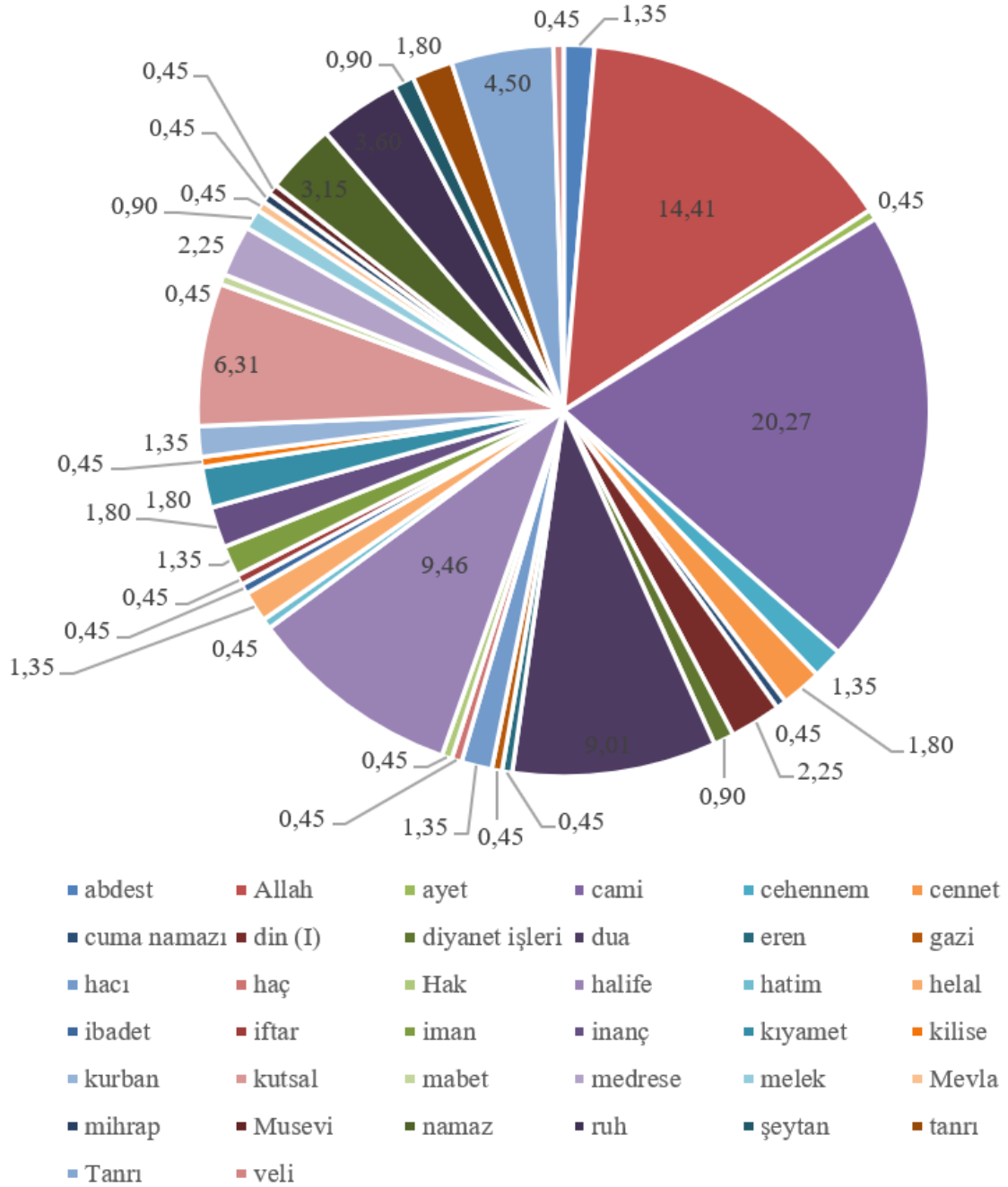
Şekil 1: Dinî Terimlerin Sınıf Düzeylerine Göre Geçiş Sıklığı (%)



Şekil 1’de görüldüğü üzere 5. ve 6. sınıf Türkçe ders kitaplarında geçen dinî terimler oran olarak birbirine oldukça yakındır.

2.3. Dinî Terimlerin Geçiş Sıklığına İlişkin Bulgular

Şekil 2: Dinî Terimlerin Geçiş Sıklığı (%)



Şekil 2 incelendiğinde Türkçe ders kitaplarında tespit edilen dinî terimlerin %20,27'si camidir.

2.4. Dinî Terimlerin Sınıf Düzeyi Sayısına İlişkin Bulgular

Tablo 4: Dinî Terimlerin Yer Aldıkları Sınıf Düzeyi Sayısı

Sıra No	Geçtiği Sınıf Düzeyi Sayısı	f	%
1	1	24	63,16
2	2	5	13,16
3	3	7	18,42

4	4	2	5,26
Toplam		38	100

Tablo 4 incelendiğinde 24 (%63,16) dinî terimin sadece 1 sınıf düzeyinde yer aldığı görülmektedir. (Örneğin, ibadet sözcüğü, sadece 6. sınıf Türkçe ders kitabında bulunmaktadır.

2.5. Türkçe Ders Kitaplarında Tespit Edilen Dinî Terimler ve Anlamlarına İlişkin Bulgular

- abdest:** “İslam dinine göre namaz kılmak, Kur’an okumak, Kâbe’yi tavaf etmek gibi ibadetleri yerine getirebilmek için niyet ederek el, ağız, burun, yüz, kol ve ayakları yıkamak; baş, kulaklar ve boynun iki yanını mesh etmek yoluyla arınma” (Türk Dil Kurumu, 2023, 1018).
- Allah:** “Semavi dinlere göre kâinatı ve kâinattaki her şeyi yaratan ve idare eden tek yüce varlık; Çalap, Tanrı, Yaradan, Oğan, Cenabıallah, Cenabıhak, Hak, Halik, Hu, Hüda, İlah, Mevla, Rab” (Türk Dil Kurumu, 2023, 151).
- ayet:** “Kur’an’daki sureleri meydana getiren kelime veya cümlelerden her biri; ayetikerime” (Türk Dil Kurumu, 2023, 316).
- cami:** “1. Müslümanların ibadet etmek için toplandıkları yer” (Türk Dil Kurumu, 2023, 668).
- cehennem:** “1. Dinî inanışlara göre, dünyada günah işleyenlerin öldükten sonra ceza görecekleri yer; tamu” (Türk Dil Kurumu, 2023, 689).
- cennet:** “1. Dinî inanışlara göre imanlı ve iyi kimselerin ölümden sonra Allah tarafından mükâfat olarak konulacakları ve içinde ebediyen yaşayacakları, her türlü tasavvurun üstünde güzellik ve nimetlerle dolu yer; uçmak (II), behişt” (Türk Dil Kurumu, 2023, 696).
- cuma namazı:** “Cuma günü öğle vaktinde cemaatle kılınan namaz; cuma” (Türk Dil Kurumu, 2023, 733).
- din (I):** “1. Tanrı’ya, doğaüstü güçlere, çeşitli kutsal varlıklara inanmayı ve tapınmayı sistemleştiren toplumsal bir kurum; diyanet. 2. Bu nitelikteki inançları kurallar, kurumlar, töreler ve semboller biçiminde toplayan, sağlayan düzen (Türk Dil Kurumu, 2023, 1018).
- diyanet işleri:** “Dinle ilgili işler” (Türk Dil Kurumu, 2023, 1037).
- dua:** “1. Allah’a yalvarma, bir şeyin olmasını veya olmamasını isteme; alkış” (Türk Dil Kurumu, 2023, 1085).
- eren:** “Ermiş” (Türk Dil Kurumu, 2023, 1197).
- gazi:** “İslam dini ve vatan uğruna düşmanla savaşan ve şehit olmadan dönen kimse (Türk Dil Kurumu, 2023, 1331).
- hacı:** “Din buyruklarını yerine getirmek için hacca gitmiş Müslüman” (Türk Dil Kurumu, 2023, 1479).
- haç:** “Doksan derecelik açılarla birbirini kesen iki doğru parçasından oluşarak Hz. İsa’nın çarmıhtaki duruşunu temsil eden Hristiyanlık sembolü; istavroz, put (I), salıp (Türk Dil Kurumu, 2023, 1481).
- Hak:** “Allah” (Türk Dil Kurumu, 2023, 1491).
- halife:** “1. Hz. Muhammed’in vekili olarak Müslümanların imamlığını ve din koruyuculuğunu yapmakla görevli kimse” (Türk Dil Kurumu, 2023, 1499).
- hatim:** “1. Kur’an’ın tamamını okuma” (Türk Dil Kurumu, 2023, 1535).
- helal:** “1. Dinin kurallarına aykırı olmayan, dinî bakımdan yasaklanmamış olan, haram karşıtı” (Türk Dil Kurumu, 2023, 1561).
- ibadet:** “İnsanın Allah’a veya inandığı güce kulluğunu göstermek üzere yaptığı hareketler; namaz niyaz, taat” (Türk Dil Kurumu, 2023, 1639).
- iftar:** “1. Oruç açma, oruç bozma” (Türk Dil Kurumu, 2023, 1661).
- iman:** “1. İnanç” (Türk Dil Kurumu, 2023, 1699).
- inanç:** “4. Allah’a, bir dine inanma; akide (I), iman, itikat” (Türk Dil Kurumu, 2023, 1705).

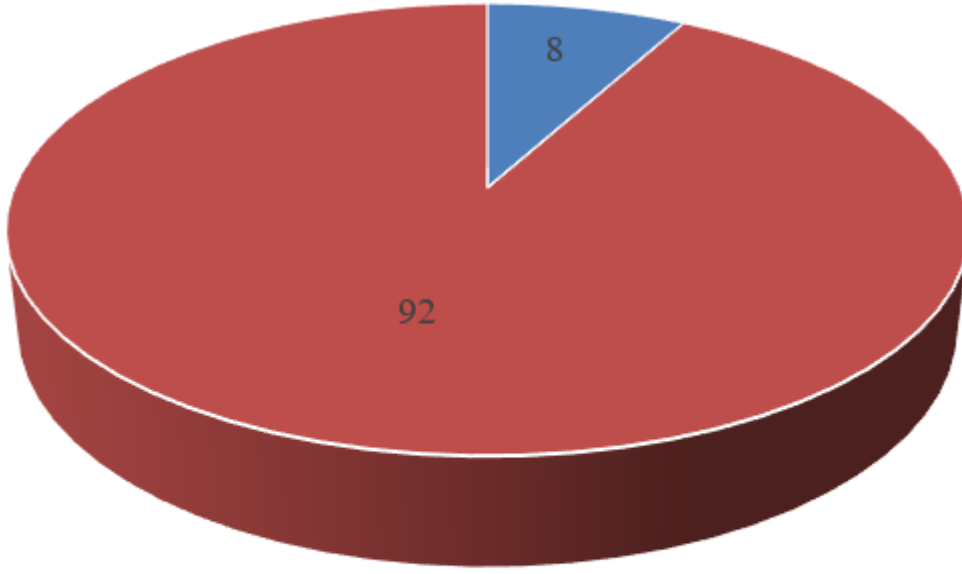
23. **kıyamet:** “1. Tek tanrılı dinlerin inanışına göre dünyanın sonu ve bütün ölümlerin dirilerek mahşerde toplanacağı zaman; hesap günü, kıyamet günü, mahşer günü” (Türk Dil Kurumu, 2023, 2035).
24. **kilise:** “1. Hristiyanların ibadet etmek için toplandıkları yer” (Türk Dil Kurumu, 2023, 2046).
25. **kurban:** “1. Dinin buyruğunu veya bir adağı yerine getirmek için kesilen ve belli özellikleri taşıyan hayvan. 6. Müslümanlarda Kurban Bayramı” (Türk Dil Kurumu, 2023, 2162).
26. **kutsal:** “1. Güçlü bir dinî saygı uyandıran veya uyandırması gereken; kutsi, mukaddes, mübarek” (Türk Dil Kurumu, 2023, 2183).
27. **mabet:** “1. İçinde ibadet edilen yapı; tapınak, ibadethane, ibadetgâh” (Türk Dil Kurumu, 2023, 2257).
28. **medrese:** “1. İslam ülkelerinde, genellikle İslam dini kurallarına uygun bilimlerin okutulduğu yer” (Türk Dil Kurumu, 2023, 2320).
29. **melek:** “1. Tanrı ile insan arasında aracılık yaptığına ve nurdan yaratıldığına inanılan manevi varlık; ferişte” (Türk Dil Kurumu, 2023, 2326).
30. **Mevla:** “Allah” (Türk Dil Kurumu, 2023, 2355).
31. **mihrap:** “1. Cami, mescit vb. yerlerde Kâbe yönünü gösteren, duvarda bulunan ve imama ayrılmış olan oyuk veya girintili yer” (Türk Dil Kurumu, 2023, 2369).
32. **Musevi:** “Yahudi” (Türk Dil Kurumu, 2023, 2414).
33. **namaz:** “İslam’ın beş şartından biri olan ve Müslümanların günde beş vakit, dinî kurallara göre yapmak zorunda oldukları ibadet; salat” (Türk Dil Kurumu, 2023, 2460).
34. **ruh:** “1. Allah tarafından insan bedenine üflenen, ölümden sonra da varlığı devam eden ve mahiyeti tam olarak bilinmeyen ilahi ve manevi cevher; tin (I)” (Türk Dil Kurumu, 2023, 2792).
35. **şeytan:** “1. Hz. Âdem’e secde etmediği için cennetten kovulan, insanları Allah’ın emirlerine karşı kıskırtan, kötülüğe yönelten cin; iblis” (Türk Dil Kurumu, 2023, 3107).
36. **Tanrı:** “Allah” (Türk Dil Kurumu, 2023, 3175).
37. **tanrı:** “Çok tanrıcılıkta var olduğuna inanılan insanüstü varlıklardan her biri; ilah” (Türk Dil Kurumu, 2023, 3175).
38. **veli:** “Ermiş” (Türk Dil Kurumu, 2023, 3477).

Yukarıda Türkçe ders kitaplarında tespit edilen dinî terimler anlamlarıyla birlikte verilmiştir. Söz konusu sözcükler ve anlamları incelendiğinde TS’de farklı anlam sıralarında din bilimleri kategorisine uygun anlamlar olduğu görülmektedir.

2.6. Dinî Terimlere İlişkin Genel Değerlendirme

Türkçe Sözlük’te din bilimleri kategorisinde toplam 475 sözcük bulunmaktadır. Türkçe ders kitaplarında bu sözcüklerin 38 tanesinin (farklı geçiş sıklıklarıyla birlikte) yer aldığı saptanmıştır.

Şekil 3: Dinî Terimlerin Türkçe Ders Kitaplarında Bulunma Durumu (%)



- Türkçe Ders Kitaplarında Yer Alan Dinî Terimler
- Türkçe Ders Kitaplarında Yer Almayan Dinî Terimler

Şekil 3'e göre Türkçe Sözlük'te yer alan dinî terimlerin; %8'inin ortaokul Türkçe ders kitaplarında yer aldığı, %92'sinin ise ortaokul Türkçe ders kitaplarında yer almadığı söylenebilir.

Sonuç

Bu araştırmada Millî Eğitim Bakanlığına bağlı imam hatip ortaokullarında ve ortaokullarda 2023-2024 eğitim-öğretim yılında kullanılan Türkçe ders kitaplarındaki dinî terimlerin tespit edilmesi amaçlanmıştır. Dinî terimler belirlenirken Türk Dil Kurumu tarafından 2023 yılında 12. baskısı yapılan Türkçe Sözlük'teki "din bilimi" kategorisinde bulunan sözcükler tespit edilmiştir. TS'de 475 madde başı dinî terim olduğu saptanmıştır. Bu 475 dinî terimin ortaokul (5, 6, 7 ve 8. sınıf) Türkçe ders kitaplarında yer alma durumları ve geçiş sıklıkları belirlenmiştir.

Araştırmanın sonuçlarına göre 475 dinî terimden 38 tanesi (222 geçiş sıklığı ile) ortaokul Türkçe ders kitaplarında yer almaktadır. Tespit edilen dinî terimler geçiş sıklıklarıyla birlikte şu şekildedir: abdest (3), Allah (32), ayet (1), cami (45), cehennem (3), cennet (4), cuma namazı (1), din (I) (5), diyanet işleri (2), dua (20), eren (1), gazi (1), hacı (3), haç (1), Hak (1), halife (21), hatim (1), helal (3), ibadet (1), iftar (1), iman (3), inanç (4), kıyamet (4), kilise (1), kurban (3), kutsal (14), mabet (1), medrese (5), melek (2), Mevla (1), mihrap (1), Musevi (1), namaz (7), ruh (8), şeytan (2), tanrı (4), Tanrı (10) ve veli (1).

Bu terimler arasında dinî bir mekân olarak değerlendirilebilecek caminin (45 geçiş sıklığı ile) ilk sırada olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Özer vd.'nin (2022) araştırmalarında da cami en sık geçen kavramlardan biri olarak tespit edilmiştir. İki araştırmanın da bu konuda benzer sonuçlara ulaştığını söylemek mümkündür. Caminin ders kitaplarında sık tekrar eden bir terim olması, onun toplum yaşantısında gerek mimarisi gerekse de vakit namazlarıyla birlikte özellikle bayram namazı, cuma namazı ve cenaze namazı gibi ibadetlerin gerçekleştirildiği bir mekân olmasıyla ilişkilidir. Dinî bayramlar ve cenaze namazının kılınmasında insanların bir araya gelmesi ve ortak değerler etrafında birleşmelerine de olanak sağlaması, camileri, toplum yaşantısının bir parçası durumuna getirmiştir.

Sınıf düzeylerine göre dinî terimlerin geçiş sıklığında ise en fazla geçiş sıklığının 6. sınıf Türkçe ders kitabında olduğu sonucuna ulaşılmıştır. 222 dinî terimin 80'i bahsi geçen kitapta yer almaktadır.

Araştırmanın ilginç bir sonucu ise dinî terimlerin yer aldıkları sınıf düzeyine göre geçişleridir. 24 terimin sadece 1 sınıf düzeyinde geçtiği belirlenmiştir. Sadece 2 terimin ise tüm sınıf düzeylerinde bulunduğu saptanmıştır. TS'de bulunan 475 dinî terimden 38 tanesinin (%8) ortaokul Türkçe ders kitaplarında yer aldığı tespit edilmiştir.

Bu araştırmada ortaokul Türkçe ders kitaplarındaki dinî terimler araştırılmıştır. Daha sonra yapılacak çalışmalarda farklı ders kitaplarındaki dinî terimler üzerine araştırmalar yapılabileceği önerilebilir.

Kaynakça

- Babataev, Abdıraşit. *SSCB Dönemi Kırgızistan'da Orta Öğretim Ders Kitaplarında Yer Alan Dinî Terimlerin Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Bowen, Glenn A. Document Analysis as a Qualitative Research Method. *Qualitative Research Journal*, 9/2, (2009). 27-40. DOI 10.3316/QRJ0902027.
- Erdal, Nihat. *7. Sınıf Türkçe Ders Kitabı*. Dörtel Yayıncılık, 2019.
- Erdoğan, İsmail. (2016). Divânu Lugâti't-Türk'te Yer Alan Bazı Dinî Kavramlar. *Journal of Islamic Research*, 27/2, 164-172.
- Eriş, Mahir Ünsal. *Babil Kulesi Kitabı (Kelime ve Kavramların Dilden Dile Yolculukları)*. Epsilon Yayınevi, 2023.
- Eroğlu, Türker - Kılıç, Hatice Çiğdem. Türk İnançları ve İnanışlar. *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, 49, (2005). 749-770.
- Güneş, Firdevs. *Ders Kitaplarının Özellikleri ve İncelenmesi*. Sınırsız Eğitim ve Araştırma Derneği Yayınları, 2022.
- Özer, Bayram vd. Temel Eğitim Ders Kitaplarının Dinî Kavramlar ve Semboller Açısından İncelenmesi. *Disiplinlerarası Eğitim Araştırmaları Dergisi*, 6/12, (2022). 248-259.
- Özçam, Çimen - Deniz, Sunay. Mu'înü'l-Mürîd'de Dinî Terimler. *Littera Turca, Journal of Turkish Language and Literature*, 8/4, (2022). 1094-1123.
- Saygı, Selahattin. *8. Sınıf Türkçe Ders Kitabı*. Ferman Yayıncılık, 2023.
- Sevim, Beşir. *5. Sınıf Türkçe Ders Kitabı*. Koza Yayın Dağıtım, 2023.
- Türk Dil Kurumu. *Türkçe Sözlük 1 (a-j)* Türk Dil Kurumu Yayınları, 12. Baskı, 2023.
- Yavi, Fecri. Tarama Sözlüğü'nde Türkçe Dinî Terimler. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 8/3, (2019). 1402-1436.
- Yavuz, Deniz - Kahraman, Gökmen. *6. Sınıf Türkçe Ders Kitabı*. Anka Yayınevi, 2019.

Extended Abstract

Language is a system that carries the characteristics of people and societies, is affected by events affecting the world and has the ability to affect various events with its unique structure. “Language is an organic structure that records everything experienced by the living and speaking community in its memory” (Eriş, 2023, 123). The fact that language is an organic structure indicates that it can be affected by social events (economic, health, political, etc.), and that there may be various changes in the number of words in the language and the frequency of use of some words depending on the intensity and duration of these events. Language, which has important functions such as carrying and transmitting culture, also contains various terms related to the religion to which the society is affiliated. Religion is one of the important structures that take shape in social life and shape society. In the Turkish Dictionary, religion is defined as; “1. A social institution that systematizes belief in and worship of God, supernatural powers, and various sacred beings; religious affairs. 2. It is defined as “the order that collects and provides such beliefs in the form of rules, institutions, customs and symbols” (Turkish Language Association, 2023, 1018). As stated in this definition, religion can also be considered as an institution. The effect of religion can be mentioned in the dissemination of universal and national values in the organization of social life and in the healthier progress of human relations.

Turkish textbooks are at the forefront of the books that allow students to meet literary texts. Turkish textbooks are built on texts and the values and cultural elements that are intended to be transferred to students are transmitted through texts. It is inevitable that religious terms will be included in these texts. Because religion is also a cultural element and has a large place in social life. For example, when considered specifically in the case of Islam, it is seen that some changes are made to the personnel entrance and exit hours of public and private institutions during Ramadan. Religion is one of the systems that are effective in a wide area from social life to working life in a society.

This research aims to determine the religious terms found in secondary school Turkish textbooks. For this purpose, the following questions were answered:

In secondary school Turkish textbooks;

1. What is the distribution of religious terms according to grade levels?
2. What is the frequency of occurrence of religious terms according to grade levels?
3. What is the frequency of occurrence of religious terms?
4. What is the number of grade levels in which religious terms are included?
5. What are the religious terms and their meanings?

This research was designed as a qualitative research. The research was conducted using the document analysis method. Since Turkish Dictionary and textbooks were examined, the document analysis method was preferred in this study.

According to the results of the research, 38 of the 475 religious terms (with a frequency of 222 occurrences) are included in secondary school Turkish textbooks. The religious terms identified with their frequency of occurrence are as follows: ablution (3), Allah (32), verse (1), mosque (45), hell (3), heaven (4), Friday prayer (1), religion (I) (5), religious affairs (2), prayer (20), saint (1), veteran (1), pilgrim (3), cross (1), Truth (1), caliph (21), hatim (1), halal (3), worship (1), iftar (1), faith (3), belief (4), apocalypse (4), church (1), sacrifice (3), holy (14), temple (1), madrasah (5), angel (2), Mevla (1), mihrab (1), Jewish (1), prayer (7), soul (8), devil (2), god (4), God (10) and guardian (1). It was concluded that the mosque, which can be considered as a religious place, is in the first place (with a frequency of 45 occurrences). In the research of Özer et al. (2022), mosque was also found to be one of the most frequently used concepts. It is possible to say that both studies reached similar results on this subject. The fact that mosque is a frequently repeated term in textbooks is related to its architecture and being a place where worships such as Eid prayer, Friday prayer and funeral prayer are performed, along with the daily prayers. The fact that people come together and unite around common values during religious holidays and funeral prayers has made mosques a part of social life.

In terms of the frequency of occurrence of religious terms according to class levels, it was concluded that the highest frequency of occurrence was in the 6th grade Turkish textbook. 80 of the 222 religious terms are in the aforementioned book.

An interesting result of the research is the occurrence of religious terms according to the class level they are in. It was determined that 24 terms were only used at the 1st grade level. Only 2 terms were found at all grade levels. It has been determined that 38 of the 475 religious terms (8%) found in TS are included in secondary school Turkish textbooks.

This study investigated the religious terms in secondary school Turkish textbooks. It can be suggested that research on religious terms in different textbooks can be conducted in future studies.

KALEBEND MAHKUMU BİR BÖLÜKBAŞININ BEYLERBEYLİĞİ PAYESİNE YÜKSELİŞİ: MİLLİ PAZKURİ/BAHAEDDİNLÜ ÖMER AĞAZADE TİMUR PAŞA HAKKINDA BİR DEĞERLENDİRME

Ercan GÜMÜŞ

Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü

ercangumus1977@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9904-748X>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 04/08/2024

Accepted / Kabul Tarihi: 02/01/2025

DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1510618>

Kalebend Mahkumu Bir Bölükbaşının Beylerbeyliği Payesine Yükselişi: Milli Pazkuri/Bahaeddinlü Ömer Ağazade Timur Paşa Hakkında Bir Değerlendirme

Öz

Diyarbakir Eyaleti'nden Erzurum ve Van Eyaletleri'nin verimli yaylaklarına doğru yıl boyunca hayvanlarıyla iki taraflı devinim içinde olan Milli Aşireti'ne tabi kabileler zaman içinde buralarda da yerleşmişti. 19. yüzyılda Mardin çevresinde 4 süvari alayı bulunan Milli Aşireti'nin Van'da da bir alayı mevcuttu. Bu durum aşiretin Osmanlı askeri sistemi içinde edindiği konumu göstermesi bakımından önemlidir. Nitekim bu önem daha önceki bir dönemde yani 1723 Gence Seferi ve Osmanlı-Safevi savaşlarında da sürmüştü. Diyarbakir Eyaleti'ndeki Pazkuri/Bahaeddinlu Kabilesi'nin kethüdası olan Ömer Ağazade Timur Ağa, kabilesinin cengaver erleriyle bu seferler esnasında önemli başarılarla imza atmıştı. Bu sebepten 1730 yılında İran merkezine yakın bir yerde teşkil olunan Zencan, Sultaniye, Ebher ve Târim sancaklarından oluşan Zencan beylerbeyliğinin başına paşa sıfatıyla beylerbeyi olarak atanmıştı.

Timur Ağa'nın bu yükselişinin arkasında yönettiği aşiretin sefer lojistiğinde Osmanlı ordusuna sağladığı ulaşım hizmeti ve askeri operasyonlardaki savaşçı desteği yadsınamayacak derecede ehemmiyete haizdi. Oysa kısa bir süre önce 1723 yılında Diyarbakir Eyaleti'nde Milli Pazkuri lideri (kethüdası) olan Timur Ağa, kendisinden istenen zahireleri Diyarbakir'den Tatvan İskelesi'ne taşıma emrine direndiği gerekçesiyle Adana'ya kalebend olarak sürülmüştü. Ancak Gence Seferi dolayısıyla kendisine karşı devlet yöneticilerinin teveccühü artmış, daha önce bir takım idarecilerin kıskançlığı nedeniyle haksızlığa uğradığı bildirilerek verilen cezanın özürlü sunulmuştu. Çalışmada Milli Ömer Ağazade Timur Paşa ve aşiretinin İran merkezine askeri amaçla konuşlandırılmasına değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Pazkuri/Bahaeddinlu, Ömer Ağazade Timur Paşa, Milli Aşireti, Gence Seferi, Zencan Beylerbeyliği.

The Rise of A Kalebend Prisoner To The Rank of Beylerbeylik (Pasha): An Evaluation of Milli/Milan Pazkuri/Bahaeddinlu Omar Aghazade Timur Pasha And His Rise

Abstract

Tribes belonging to the Milli/Milan confederation, which moved bilaterally with their animals from Diyarbakir province to the fertile plateaus of Erzurum and Van provinces throughout the year, settled here over time. The Milli Tribe, which had 4 cavalry regiments around Mardin in the 19th century, also had a regiment in Van. This situation is important as it shows the position of the tribe within the Ottoman military system. As a matter of fact, this importance continued in a previous period, that is, in the Ganja Campaign of 1723 and the Ottoman-Iranian wars. Omar Aghazade Timur Agha, the chieftain of the Pazkuri/Bahaeddinlu tribe in Diyarbakir province, achieved important successes during these campaigns with the warriors of his tribe. For this reason, in 1730, he was appointed as the beylerbeyi, with the title of pasha, to the head of the Zanjan beylerbeylik, which consisted of the sanjaks of Zanjan, Sultaniye, Ebher and Târim, which was established in a place close to the center of Iran.

Behind this rise of Timur Agha, the transportation service provided by the tribe he ruled to the Ottoman army in campaign logistics and the warrior support in military operations were of undeniable importance. However, recently in 1723, Timur Agha, who was the leader (kethuda) of the Milli Pazkuri in Diyarbakir province, was exiled to Adana as a kalebend on the grounds that he resisted the order to transport the grains requested from him from Diyarbakir to Tatvan pier. However, due to the Ganja Expedition, the favor of the state administrators towards him increased, and an apology was made for the punishment given by stating that he had previously been treated unfairly due to the jealousy of some administrators. In this study, the deployment of Milli Omar Aghazade Timur Pasha and his tribe to the center of Iran for military purposes will be discussed.

Keywords: Pazkuri/Bahaeddinlu, Omar Aghazade Timur Pasha, Milli/Milan Tribe, Ganja Expedition, Zencan Beylerbeylik.

GİRİŞ

Esasen Diyarbakır, Ruha ve Mardin taraflarında mukim iken koçer (konargöçer) hayat tarzının getirdiği devinimle Erzurum, Kars, Van ve çevresine yayılarak zamanla burada meskûn hale gelen¹ ve 19. yüzyılda anılan bölgede Hamidiye Aşiret Alayları'nda² bir süvari alayıyla temsil edilecek büyüklüğe varan Milli Aşireti'nin Osmanlı sınır hattında imparatorluğun askeri gücü olarak nasıl konumlandığı bu çalışmanın temel sorunsalıdır. Nitekim Zencan çevresinde geçmişteki örneklerine benzer şekilde oluşturulan pašalığın başına erken dönemde atanan Pazkuri/Bahaeddinli Ömer Ağazade Timur Paşa buraya götürdüğü Milli Aşireti kabilelerinin burada iskan edilmesinin de mimarı olmuştur. Aşiretin cevelengahının önemli bir kısmı Diyarbakır-Mardin ve Ruha çevresinde iken bir kısmı da İran taraflarına adeta nakledilmişti. Bu çalışmada mezkur insan hareketini talep eden iki adet padişah ricası okuyucunun dikkatine sunulmuştur. Nitekim bu 2 mühimme kaydında Timur Paşa'nın Milli Aşireti'nin seçkin mensuplarını buraya götürüp eyaleti şenlendirmesi ve adalet çerçevesinde elde tutması istenmişti. Dolayısıyla çalışma Milli koçerlerinin yerleşik iken bu hayat tarzını terkederek güvenlik endişesiyle cevelan etmesi³ sonucu kuzey düzlüklerine yerleşmesi, diğer taraftan serhadde sefer iştirakinin getirdiği yükümlülük neticesinde erken tarihli bir iskan politikasının (güneyde Rakka'da olduğu gibi) Osmanlı Devleti tarafından teşvik edildiğini de gözler önüne sermektedir.

Milli Aşireti'nin askeri amaca matuf olarak mensuplarının Zencan ve çevresine yerleştirilmesinde tarihsel tecrübeler de rol oynamıştı. Özellikle 10. yüzyıl ve sonrasında Gence ve çevresindeki Kürt hanedanlarının kurduğu askeri ve idari yapılar ve bu meyanda Şeddadiler ve Revvadiler gibi devletlerin tesiri unutulmamalıdır.⁴ Zira bu devletler hakimiyetlerinde birçok Kürt aşiretlerini barındırmaktaydılar ve buradaki Kürtlerin Timur Paşa'ya daha rahat tabi olacakları hesaplanmıştı. Gence ve çevresindeki Kürt hanedanları ve bunların yönetimindeki Kürtler kaynaklara da yansımıştı. Ahmet Demir bu hususta özellikle Minorsky'yi kaynak olarak bazı veriler paylaşmıştı; Arran'lı Mesud b. Namdar'ın Kürt kökenli olması, dönemin en önemli şairleri arasında yer alan Genceli Nizami'nin Leyl u Mecnun'un önsözündeki otobiyografik arasözünde tespit edilen kayıtlarla annesinin Kürtlüğünün belirlenmesi, Şerefname kaynak olmak üzere 16. yüzyılda Karabağ'da 24 Kürt boyunun bulunması, SSCB döneminde buradaki Kürtlerin büyük çoğunluğunun Gence'nin güneyinde yerleşmesi ve Kura Nehri kıyısındaki birçok yer isminin Kurd-/Kürd ekiyle oluşturulması gibi birçok örnek bu mahallin kadimden Kürt siyasi hakimiyet bölgesi olduğunu tescil etmektedir.⁵

Milli Aşireti mensuplarının Gence Seferi sırasında Güney Kafkasya'da yer alan Zencan bölgesine yerleştirilmesi/iskani Kafkasya bölgesindeki Kürt göçlerine de bir projeksiyon tutmaktadır. Nitekim Kafkasya'da meskûn Kürt aşiret ve topluluklarının⁶ evvela Rusya ile İran arasında imzalanan 1828 Türkmençay Antlaşması ve akabinde Osmanlı Devleti ile Rusya arasında akdedilen 1829 Edirne antlaşması ile başladığına dair bir genel kabul söz konusudur.⁷ Oysa bu çalışmada ele alınan belgeler de göstermektedir ki Diyarbakır Eyaleti'nde cevelan halindeki Milli Aşireti mensuplarının 1723 yılı gibi çok daha erken bir tarihte Rusya ve İran nüfuzundaki bölgeye iskan edildikleri kesinlik kazanmaktadır.

Gerek aşiret gerekse de mahalli yönetim tecrübelerinin ürettiği ayan ve eşrafların asilzadeleşmesi olgusunu Timur Paşa özelinde sorgulamak gerekir. Zencan Beylerbeyliği gibi neredeyse İran merkezinde teşekkül edilmiş bir eyaletin valisi olmasından bir süre sonra Timur Paşa'nın haleflerinin eşraflaşması ve bir hanedana dönüşmesi muhtemeldi.

- 1 E. B. Soane'nin nakline göre Türk ve İran sınırında 20. yüzyıl başında 20 büyük Kürt aşiret konfederasyonu mevcuttu. Bunlardan ilki olan Haydaranlılar Ermenistan platosu ve İran sınırı arasında yer almaktaydı ve konfederasyona dahil aşiretler arasında Milan da yer alıyordu. Haydaranlılara tabi diğerleri ise Zilanlı, Hasananlı, Adamanlı, Sipkanlı, Cibranlı, Zirkanlı, Şadi ve Mamanlı aşiretleriydi (E. B. Soane, *Mezopotamya ve Kürdistan'a Gizli Yolculuk*, çev: Fahriye Adsay, (İstanbul: Avesta Yayınları, 2007), 413).
- 2 Kaynaklara göre 1897 tarihinde teşkil edilen Hamidiye Süvari Alayları'nın Başkale merkezli olan 5. livasının (tuğ) 6 alayından biri Milan Aşireti'ne aitti ve yine aynı tarihte Mardin merkezli 6. livadaki (tuğ) 10 alayın 4'ü Milan Aşireti'ne tahsis edilmişti. (M. R. Ekinci, "1897 Tarihli Hamidiye Hafif Süvari Alayları Taksimatı", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, (Kasım-2017) 9/2, 703-724, 714-715; Bayram Kodaman, "Hamidiye Hafif Süvari Alayları, II. Abdülhamid ve Doğu Anadolu Aşiretleri", *Tarih Dergisi*, Edebiyat Fakültesi Yayınları, (1979), 427-480; Veysel Gürhan, "Hamidiye Alayları ve Mardin", *I. Uluslararası Mardin Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, ed.: İ. Özcoşar-H.H. Güneş, (İstanbul: İmaj Ofset, 2006), 833-840).
- 3 Aşiretlilerin güvenlik ve üretimde bozulma gibi nedenlerle yerleşik hayatı terkederek avcı toplayıcı dönem şartlarını hatırlatan konargöçer hayata dönüşleri hakkında bir değerlendirme için bkz. Ercan Gümüüş, "Osmanlı Ayanlık Devri'nde Milli Keleş Abdi Hanedanı", *Mukaddime*, 2023/14 (2), 284-313, 290-292.
- 4 Ahmet Demir, *Şeddâdiler Devleti Tarihi I, Gence ve Dvin Şeddâdileri (948-1200)*, (İstanbul: Nubihar Yayınları 2024); Gürsoy Solmaz, *Selçuklular'dan Osmanlılar'a Gence*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997).
- 5 Demir, *Şeddâdiler Devleti Tarihi I, Gence ve Dvin Şeddâdileri (948-1200)*, 96.
- 6 T. F. Aristova Zilanlı, Hasana(n)lı, Milan, Sipki, Bur(i)ki gibi aşiretlerin 19. yüzyılın başında Kafkasya'ya yerleştiğini ancak Celali, Zilanlı, Milan, Sipki, Bur(i)ki, Herki, Şikak, Caf, Goran aşiretlerinin de kısmen Kafkasya ile Irak, Suriye ve Türkiye arasında yaşadıklarını ileri sürmüştür (T. F. Aristova, *Kürtlerin Maddi Kültürü, Rusçadan Çeviren: İbrahim Kale-Arif Karabağ*, (İstanbul: Avesta Yayınları, 2002), 77).
- 7 T. F. Aristova, *Kürtlerin Maddi Kültürü*, Rusçadan Çeviren: İbrahim Kale-Arif Karabağ, (İstanbul: Avesta Yayınları, 2002), 169.

Bu bakımdan Zencan ve çevresine atanan bu Timur Paşa'nın, Van'da 18 ve 19. yüzyıllarda yönetimi elinde tutan Timurpaşazadeler'in de bânisi olma ihtimali var mıdır? Çalışmada bu soru da önem arz etmektedir.⁸ Nitekim Gence Seferi'nden sonra Timur Paşa liderliğinde Zencan Eyaleti'ni idare etmeye görevlendirilen Milli Aşireti mensuplarının muhtemel bir çekilme esnasında tarihsel yerleşimleri üzerinde bulunan Van'a gelmeleri kuvvetli bir ihtimaldi. Bu sebeple bu çalışmanın Ömer Ağazade Timur Paşa ve ardılarını ele alacak mikro tarih ya da aile tarihi denecek türden araştırmalar için ilk adım olması umulmaktadır.

Millili Timur, 1723 yılında "Diyarbakir Çavuşlar Kethüdası Milli oğlu Timur" olarak anılmıştı. Aşağıda ayrıntılarına yer verileceği üzere ondan 1723'te İran Seferi'ndeki askere yetiştirilecek zahirenin taşınması için gereken davaları temin etmesi istenmişken O, buna direnmiş, bu sebeple hem aşiret kethüdalığından alınmış, hem de Çavuşlar Kethüdalığı vazifesine son verilmişti. Bu azillerin yanında Adana Kalesi'nde kalebendlik cezasına çarptırılmış ve bu işin takibi için Adana valisi ve kadısı görevlendirilmişti. Bu çalışmada 1723 ile 1730 yılları arasında aşiret kethüdası, bölükbaşı, çavuşlar kethüdası ve nihayet mir-i miran mertebesine yükselen Ömer Ağazade Timur Paşa'nın serencamı ele alınmıştır. Ancak şunu belirtmek gerekir ki Timur Ağa ve kısa bir süre sonra Timur Paşa olarak ünlenen bu ayan, "Milli Timurlar" arasında en az tanınandır ve Keleş Abdi hanesiyle her hangi bir bağı yoktur. Bilakis O, bu hanedana rakip olarak beliren diğer bir Milli kabilesindedir.

1. Osmanlı Aşiret Düzeni

Milli Timur'un parçası olduğu 18. yüzyıl geleneksel aşiret düzenine değinmek gerekir. Osmanlı devlet yönetiminde aşiretlerin idaresi daha önceki beylik ve devletlerin teşekkül ettiği sistemin tatbikinden çok farklı değildi.

Osmanlı yönetim düzeninde ve onun bu geleneği devraldığı Türkmen aşiret konfederasyonlarında konargöçerler "İl" ya da "Ulus" adıyla gruplandırılmıştı. Hiyerarşik olarak yukarıdan aşağıya sırasıyla boy (aşiret), oymak (cemaat), oba (mahalle) bölümlerine taksim olunmuştu. Boy ve oymakların başına bir bey tayin edilirdi. Araplar'da ise bu unvan "şeyh"e karşılık gelirdi. Her aşiret hangi bölgede yoğunlukta ise en yakın eyalet beyinin idaresi altına bağlanırdı. Örneğin Arap aşiretlerinin bey atamasını yani azl ve nasbını Halep valisi yapardı.⁹ Ayrıca Arap kabilelerinin başında "çöl hakimi" denen birinin bulunduğu da kaydedilmişti.

Kürt aşiretleri ise bu dönemde başta Diyarbakir, Erzurum, Van, Musul, Rakka, Şehr-i Zor (Şehrizol) gibi eyalet valilerinin idaresi altındaydı. Ancak gerek hükümet gerekse de yurtluk ocaklıklara genellikle bu paşalar müdahil olamıyordu. Çünkü bunlar kayıt ve müdahale dışında tutulurdu.¹⁰ Yerleşik Ekrad aşiret konfederasyonlarının başında çoğu zaman bu aşiretlerin üstünde konumlanmış hanedanlar yani mirlikler mevcuttu ve bunlar aşireti oluşturan kabilelerin üstünde ve bunlardan olmamak gibi bir iddiaya sahip olagelmışti.¹¹ Ancak koçer (konargöçer) halde yaşayan çok geniş Ekrad aşiretleri de vardı. Ayn Ali Efendi bunların başlarında mir-i aşiret bulunduğunu, anıların sancak altında zeamet statüsünde bulunduğunu ve 400'den fazla olduklarını kaydetmişti.¹²

Aşiretlerin idaresi ise eğer onlara tanınmış irsi atama gibi bir imtiyaz bulunmuyorsa boyu oluşturan kabilelerin başındaki kethüda ve rihspî/ihtiyarların kendi aralarında belirleyecekleri bir ismi lider yahut boy beyi¹³ olarak üst

8 Erdal Çiftçi, "19. Yüzyıl Vanı'nda Ayan Bir Aile: Timurpaşazadeler", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2022 (58), 68-85.

9 Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretlerin İskânı*, (İstanbul: Eren Yayıncılık, 1987), 14.

10 Akkoyunlu Türkmen beyleri de Ekrad ümeraya bu selahiyeti tanımıştı. Örneğin bunlardan biri olan Eğil (Gil) hakimine Eğil ülkesi "soyugal" olarak verilmişti. Buna dair fermanda "mefrûzü'l-kalem ve maktu'u'l-kadem" (vergi gelirleri kayda geçirilmez ve resmi unvanlılar adım atmaz) manasındaki bir formülasyon söz konusuydu. Osmanlı Devleti bu geleneği sürdürmüş, Ekrad hakimlerinin bu imtiyazları neredeyse eskisiyle çok yakın bir şekilde "mefrûzü'l-kalem ve maktu'ül-kadem" olarak tanımlanmıştı (Ayn Ali Efendi, *Osmanlı Kanunları ve Devlet Teşkilatı*, haz.: Seyit Ali Kahraman, (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2021), 30; Kumiko Saito, "16. Ve 17. Yüzyıllar Doğu ve Güneydoğu Anadolu'sunda Tımarların Çeşitli Biçimleri: Farklı Uygulamalara Tek İsim Koymak", *Osmanlı Araştırmaları*, 2018 (LI), 63-113, 89); Christopher Houston, "Set aside from the pen and cut off from the food": Imagining the Ottoman Empire and Kurdistan" *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 2007 (2), 397-411. Bu formülasyonu yani "mefrûzü'l-kalem ve maktu'ül-kadem" terkinini mukataa gelirinin bütünüyle tasarruf sahibinin eline geçmesi olarak tanımlayanlar da olmuştur (Tufan Gündüz, *XVII. Ve XVIII. Yüzyıllarda Danişmentli Türkmenleri*, (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2005), 74). Ayn Ali Efendi, Hükümet sancakların bu formülasyona tabi olduğunu belirtmişti.

11 Kumiko Saito, "16. ve 17. Yüzyıllar Doğu ve Güneydoğu Anadolu'sunda Tımarların Çeşitli Biçimleri: Farklı Uygulamalara Tek İsim Koymak", 67.

12 Ayn Ali Efendi'nin Kavanin Risalesi, (H. 1018), *Kavanin-i Âl-i Osman der Hulasa-i Mezamin-i Defter-i Divan*, 35'ten naklen Mehmet Ali Ünal, "İstimalet Siyaseti Çerçevesinde Osmanlı İmparatorluğu'nun Kürd Politikası", *Tarihte Türkler ve Kürtler Sempozyumu Kitabı*, ed: Orhan Kılıç,1, (Ankara: TTK, 2014), 153.

13 Boy beyi Bozulus ile ilgili kaynaklarda mir-i aşiret yerine kullanılmıştı. Tufan Gündüz'e göre aşiretlerin birleşmesiyle boy oluşurdu. Bu

yönetime bildirmesi ile olurdu. Hükümet bu meclisin verdiği ismi ya da uygun gördüğü birini bey olarak atar ve kendisine bir berat gönderirdi. Reis olarak atanan boy beyi ise daha sonra kethüdalar tayin ederdi.¹⁴ Ancak bu atama tamamen boy beyinin iradesine bırakılmazdı. Kethüda atanan kişinin oymak ahalisinin kefaletini alması gerekirdi ve kanunen tayin edilen vergileri has voyvodalarına vermeyi taahhüt etmeleri şarttı. Ancak böylece daha sonra hükümetin bu hususları kabul ettiğine dair bir berat gönderilirdi. Eğer ahalinin şikayeti ya da görevde bir ihmali vuku bulursa azledilip yerine başka biri tayin edilebilirdi.¹⁵

İrsi tevarüs ile yönetilen aşiret ve boylarda bey ailesinin yanında bir “torun” grubu mevcuttu. Cengiz Orhonlu’ya göre, bunlar konargöçer yapıların idarecileriyle birlikte bir aristokrasi oluşturuyordu.¹⁶ Koçer Kürt aşiretlerinde de benzer bir durum söz konusudur.¹⁷ Özellikle Van, Kars ve Bayezid gibi serhad bölgesi yerleşimlerinde de bu ibare kullanılmaktaydı.¹⁸ Öte yandan bu ifadenin asaletin tersine bir anlam ifade ettiğine de rastlanmıştır. Buna göre torun, daha aşağı bir statüyü tanımlamak üzere kullanılır. Kürt aşiretlerinde torun ifadesiyle kast edilen aşirete dışarıdan gelip dahil olanlardır.¹⁹ Nitekim bu bölgedeki aşiretler akrabalık ilişkilerinin üstünde bir siyasi teşekkül anlamı taşır.²⁰ Yani aşiret birliğine katılmak için aynı kan bağından olmaya gerek yoktur. Bu olgu tarihsel kökeni ve pratiği olan bir uygulamaydı. Ekrad kabilelerinin yakın ya da uzak Türkmen, Urban ve başka Ekrad aşiretlerine bağlandığına dair çok sayıda örnek bulunmaktadır.²¹

Aşiret yönetiminde voyvodalar da müstesna bir ehemmiyete sahipti. Konargöçer aşiret üniteleri ödeyecekleri vergi itibariyle has şeklindeki bir sancağın vergi dairesine bağlanırdı. Bu ünite ise mukataaya verilir ve bu surette idare edilirdi. Mukataaları yöneten ise voyvodaydı. Voyvodalar hükümet tarafından tayin edilirdi. Ancak aşiretlerin bağlı olduğu sancakbeyinin maiyyetinden ya da yerel hanedanlardan seçilen voyvodanın ahalinin rızasını da almış olması gerekirdi. Böylece vazifeyi yani mukataayı alan voyvoda bu daireye bağlı konargöçerlerden vergilerini toplar ve bunların idaresi ve güvenliğinden sorumlu olurdu. Voyvodalar bir yerde aşiretleri malikane üzere alırdı. Türkmen aşiretlerinde bu kişiye “Türkmen Voyvodası” ya da “Türkmen Ağası” denirdi. Boz Ulus, Kara Ulus, At Çeken ve Üsküdar Türkmen Voyvodalığı bu hususa örneklerdir.²² Bazen yılda bir değişen voyvodaların görevi hayvan başına tahsil edilecek vergileri önceden belirleyip belli bir düzen içinde toplamaktı.

Osmanlı merkez hazinesinin özellikle padişah haslarının toplanması ve idaresinden sorumlu olan voyvodanın bu yetki sahasına aşiretler de girmektedir. Dolayısıyla padişah namına aldığı vergi toplama işinde voyvoda, hem sancaktaki kamu geliri olan işletmeleri yani mukataaları idare ederdi ve hem de bunlardan bir üniteyi/kalemi oluşturan aşiretlerin idaresinden sorumluydu.²³ Bu itibarla Diyarbekir Eyaleti’nden sorumlu bir voyvoda bulunurdu. Anılan

birliğin başındaki sorumlu boy beyiydi. Bozulus aşiretinin Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da bulunduğu sıralarda bu makama rastlanmamıştır. Ancak bu makamın vazifesini kethüda yürütmüştü. (Tufan Gündüz, *Anadolu’da Türkmen Aşiretleri- Bozulus Türkmenleri 1540-1640*, (Ankara: Bilge Yayınları, 1997), 47-112.

14 Enver Çakar, kethüdaların boy beyleri tarafından nasbedildiğinin bilinip bu hususun Dulkadirli Kanunnamesi’nde kaydedildiğinin bilinmesine karşın bu atama usulunun kesin bir uygulama olduğunun bilinmediğini kaydetmiştir (Enver Çakar, *17. Yüzyılda Haleb Eyaleti ve Türkmenleri*, (Elazığ: FÜB, Elazığ, 2006), 168.

15 Cengiz Orhonlu, *Aşiretlerin İskanı*, 14-15; Tufan Gündüz, *Bozulus Türkmenleri 1540-1640*, 110-112.

16 Cengiz Orhonlu, *Aşiretlerin İskanı*, 15.

17 Thomas Bois, Nikitine’den naklen Kürt aşireti içinde sosyal bir tabakalaşma bulunduğunu, torn denen soylu ailelerin üstünlük iddiasında bulunarak bir çeşit aşiret aristokrasisini oluşturduğunu kaydetmiştir (V. Minorsky-Th. Bois- D. N. Mac Kenzie, *Kürtler ve Kürdistan*, çev. Kamuran Fıratlı, (İstanbul: Doz Yayınları, 2004) 137.)

18 Hakan Kaya, “Diyarbekir’den Serhad’a Kadim Bir Aşiret: Zilan”, *Aktör, Müteffik*, Şakî Kürt Aşiretleri, Der. Tuncay Şur-Yalçın Çakmak, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2022), 502.

19 Evrensel gazetesinde 2023 yılında online olarak kaleme alınan ve Zülküf Kışanak imzası taşıyan bir makalede aşirete dışarıdan gelenlere “torın/torin” dendiği kaydedilmişti. Bunun yanında aşiretin asli unsurlarına ise “kurreş” dendiği ve bu ikiliğin yani anolojinin bir devamlılık arzettiği vurgulanmıştır. Okunduğu dönemde notlar arasına alınan bu makaleye ne yazıkki sonraki süreçte internette rastlanmamıştır. Ancak etik bir gereklilik olarak burada belirtmek gerekmektedir.

20 Emiroğlu-Aydın, aşiret ve kabile arasındaki temel ayrıma değinmiştir. Buna göre, kabile örgütlenmesi kan bağına ve akrabalığa dayalı bir sistemdi. Ancak aşiret ise bu akrabalık ve kan bağının üstünde bir birliktelik idi. Aşirete bağlı kabilelerde kan bağı aranmaz hatta başka topluluklardan olanlar da bu ittifakta yerini alabilirdi (Kudret Emiroğlu-Suavi Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003), 77-79; Ercan Gümüş-Recep Ayhan, *Aşîti: Osmanlı Devleti’nde Bir Kürt Aşireti*, (İstanbul: Nubihar Yayınları, 2023), 34).

21 Örneğin bir dönem Milli Aşireti mensupları her geçen gün üzerlerine artarak gelen baskınlardan bıkmınca Rakka İskanı’nı terk ederek Fırat Nehri’nin batısına geçmek istemişlerdi ve bu amaçla Urban’dan Bakkara ve Seccane liderleriyle anlaşarak bunların aşiret birliklerine tabi olmuşlardı. Hatta bazılarının da Anaze ve Beni Sahra bedevilerine katıldığı kaydedilmişti (Gümüş, “*Osmanlı Ayanlık Devri’nde Milli Keleş Abdi Hanedanı*”, 307).

22 Cengiz Orhonlu, *Aşiretlerin İskanı*, 18; Tufan Gündüz, *Bozulus Türkmenleri 1540-1640*, 110.

23 Diyarbekir voyvodalığının gelir kalemleri arasında pazar, debbağhane, bevvab-i erbaa-i Amid (Amid kalesinin dört kapısından gelen gelir), bac-ı bazar ve bezirgan mukataası, ağnam, tabi aşairden ve kadim mahallelerde meskûn zimmilerden elde edilen vergi, sair resimler, mahsulat ve malikane gelirleri başlıcalarıydı (*Diyarbekir Şer’iye Sicil Defteri* (1169), Milli Kütüphane, No. 313 Mil 26 Safer 1160, 173-2;

voyvodanın aynı zamanda sancaklardaki benzer işlerden sorumlu olduğu düşünülebilir. Zira Diyarbakir ve Mardin'deki voyvodalıklar özellikle daha önceki yani Akkoyunlu döneminden kalan Bozulus²⁴ ve Karakoyunlu döneminden kalan Karaulus²⁵ idarî/nizam tecrübesi üzerine kurgulanmış olması kuvvetle muhtemeldir.

Akkoyunlular, Karakoyunlu aşiretlerini kendi idari düzenlerine dahil ettikten sonra Akkoyunlu boylar birliğini teşekkül etti. Bir süre sonra ise Akkoyunlular Şah İsmail tarafından ortadan kaldırılınca bu aşiret konfederasyonu İran'da kurulan "Türkmen Oymak" birliğine bağlandı.²⁶ Anadolu'nun doğusunda kalan aşiretler ise Osmanlı Devleti'nin bölgeyi ele geçirmesinden sonra "Bozulus" adıyla ayrı bir idari hüviyete kavuşarak yeni bir vergi düzenine bağlandı.

Osmanlı arşiv belgelerinde sıklıkla karşılaşılan "Ulus Aşairi" ifadesi Bozulus konfederasyonuna karşılık gelmekteydi. Bruinessen'e göre Milli Aşireti konfederasyonu da bir dönem Bozulus içerisinde yer almıştı. Bruinessen, Diyarbakir Eyaleti'nde, Cizre ve Bitlis'teki büyük göçer toplulukların mevcudiyetine değinmişti. Bunlar arasında en büyüğü Bozulus'tu. Bozulus Erzincan ve Erzurum'un ötelere yayılan Kürt ve Türkmen aşiretlerden oluşan Akkoyunlu Konfederasyonu'nun bakiyesiydi. Bunlar kışı Suriye çölünde geçirir yazın ise Murat Nehri'nin kuzeyindeki yaylalara çıkardı. 1540 yılında bu Bozulus yapısına bağlı 7.500 hane mevcuttu ve bunlar yaklaşık iki milyon koyun besliyordu.²⁷ Bu rakamlar aşiretin sosyo-ekonomik gücü hakkında oldukça önemli bir birikimi ifade eder.

Bozulus Konfederasyonu, Diyarbakir Eyaleti'ndeki sancaklar arasında paylaşılmıştı ancak bunun bir önemi yoktu. Çünkü konfederasyonun başında bir sancakbeyi yoktu. Ayrıca bu birliğe liderlik eden biri de bulunmuyordu. Osmanlı Devleti'ne karşı her hangi bir askeri yükümlülüğü bulunmayan konfederasyon aşiretlerinden beklenen tek şey mükellef oldukları vergileri ödemeleriydi. Konfederasyonun çevredeki güçlerce sömürülmesini önlemek için "Kanunname-i Bozulus" kaleme alınmıştı. 17. yüzyılın başından itibaren Bozulus Konfederasyonu dağılmaya başlamıştı. Bunun sebebi ise İran Seferleri'nin doğurduğu güvensiz ortamı. Huzursuz haldeki konfederasyona tabi aşiretlerden bazıları bu dönemde otlak ihtiyacı için Batı Anadolu'ya yönelmişti.²⁸ Evliya Çelebi'nin eserini kaleme aldığı dönemde yani 1655 yılı dolaylarında artık bu konfederasyondan geriye bir şey kalmamıştı. Evliya Çelebi'nin Çabakçur ve Adilceviz taraflarında gördüğü Pesyan (Bisyan), Pozan (Bociyan) gibi aşiretlerin, Bozulus bakiyesi olan konargöçerler olması muhtemeldir.

Anadolu'nun doğusundaki Bozulus Konfederasyonu'na tabi aşiretler Mardin'in güneyinde kışlarken, yazları Erzurum ve Erzincan taraflarına yönelerek burada yaylardı. Bozulus konfederasyonu üç büyük parçadan mürekkepti; Diyarbakir, Dulkadirli ve Halep Türkmenleri.²⁹ İç ve Batı Anadolu'daki Türkmen varlığının kaynağını teşkil eden Bozulus Konfederasyonu'nun Vilayat-ı Şarkıyye'den Anadolu'ya göçü 1613 yılından sonraydı. Bunun en mühim sebebi ise Celali Fetretiydi. Bu göçlerden sonra anılan kabileler bir daha eski yerlerine döndürülemedi. 1691'den sonra Bozulus Konfederasyonu 4'e ayrılmıştı. Nitekim iskanı uygun görülen bu topluluklardan Danişmendli Türkmen Oymağı Aydın ve çevresine, Dulkadirli eline tabi 20 oymak Çukurova'ya, İlbeli Türkmenleri ise Menbic yöresine gönderilmişti.³⁰

Yukarıda anılan iskan girişimlerinden sadece Danişmendli Türkmenleri'nin Aydın ve çevresindeki iskanı olumlu sonuç vermişti. Çukurova ve Rakka'ya gönderilen Türkmenler bu dönemdeki iskana uymayarak yerleştirildikleri bölgelerden çevreye yayılmışlardı. Yerleşenler için ise konargöçerlikten çiftçiliğe dönüşen yeni bir sosyal dönüşüm süreci başladı. Türkmenler konargöçerlikten tamamen vazgeçerek davarlarını dağıtıp ziraat ve hırsasete (üretim ve ürün muhafazası) başlarsa artık yörüklükten çıkıp raiyyet yani çiftçi olurlardı.³¹

Ercan Gümüş, *18. Yüzyılın İlk Yarısında Amid Kazası*, (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 375). Milli-yi Esbak, Kara Ulus, Karacıyan, Behramki, Döğerli gibi aşiretlerin içinde yer aldığı aşiret mukataalarındaki gelirler şunlardı; öşür, bostan öşürü, bad-ı heva ve resm-i arus, resm-i kışlak, resm-i zemin, adet-i ağnam, resm-i ağıl, resm-i yaylak, bac-ı rah ve resm-i koşum (Ercan Gümüş, *Amid Kazası*, 375; Gökür Göğebakan, *XVI. Yüzyılda Malatya Kazası (1516-1560)*, (Malatya: Malatya Belediyesi Yayınları, 2012), 363; Özlem Başarır, *18. Yüzyılda Malikane Uygulaması ve Diyarbakir Voyvodalığı*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 120).

24 Tufan Gündüz, *Bozulus Türkmenleri 1540-1640*, 38.

25 Tufan Gündüz, *Bozulus Türkmenleri 1540-1640*, 43.

26 Tufan Gündüz, *Bozulus Türkmenleri 1540-1640*, 33-37.

27 Martin van Bruinessen-Hendrik Boeschoten, *Evliya Çelebi Diyarbakir'de*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1997), 59-69.

28 Bruinessen-Boeschoten, *Evliya Çelebi Diyarbakir'de*, 60.

29 Faruk Sümer'e göre eski "Akkoyunlu eli"nin bakiyesi olan Diyarbakir Türkmenleri Tabanlı, Oğulbeyli, Musullu, Hamza Hacı, Çavuldur (Çavundur), Dodurga, Karkın ve Alpogut oymaklarından oluşurdu. Dulkadir oymakları ise Cevid Sultan Hacı, Köçekli, Avcı, Dodurga, Ceceli, Gündeşli, Çağıranlı, Kızılkocalı, Şam Bayatı ve Karkın idi. Halep Türkmenleri oymağı ise Köpekli Avşarı, Gündüzlü Avşarı, Harbendeli, Beydilli, Acürlü, İnallı Bayat ve Karakoyunlu obalarından müteşekkildi (Faruk Sümer, "Türkmenler", *DİA*, C. 41, (İstanbul: DİBY, 2012), 41/609.

30 Faruk Sümer, *Türkmenler*, 610-611.

31 T. Gündüz, *Anadolu'da Türkmen Aşiretleri Bozulus Türkmenleri 1540-1640*, Ankara, 1997'den naklen Enver Çakar, *17. Yüzyılda Halep*

Aşiretlerin iskan edilmesi siyasetinin Milli Aşireti örneğinde iki yönlü bir görünüme neden olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki bu siyaset bir yönden zayıf kalmıştı ama diğer bir taraftan ise başarıya ulaşmıştı. Nitekim Rakka ve çevresine iskan emredilen Milli Aşireti'ne bağlı kabilelerin çoğu zaman yaylak ve kışlak ihtiyacı dolayısıyla kuzeye yani Diyarbekir, Van ve Erzurum eyaletlerindeki sancak ve kaza gibi meskûn alanlara gittiği anlaşılmaktadır. Ancak Rakka Eyaleti'nin mevcudiyeti ve bekası Milli Aşireti üzerine inşa edilmişti. Osmanlı valilerinin kaleme aldıkları raporlarında bu olguyu betimleyen bir metafor dahi belirmişti; “*Rakka'nın Kilidi*”.³² Dönemin Rakka Eyaleti, en büyük sancağı olan Urfa/Ruha ve çevresindeki Siverek, Viranşehir ve Mardin, Milli Aşireti'ne bağlı kabilelerin yurdu olmuştu. Mir-i aşiretlik statüsünden beri bir devamlılık arz eden Milli Aşireti bu iskan siyaseti ile daha güçlü yeni bir pozisyonu elde etmiştir. Nitekim hatırlanacağı üzere Martin van Bruinessen, aşiretlerden hükümet ve yurtluk ocaklık gibi statü edinemeyen bazılarının daha düşük statüde de olsa bir otonomi edindiklerini kaydetmişti. Ayn-i Ali'yi kaynak gösteren Bruinessen, Diyarbekir, Van ve Şehrizur eyaletlerinde 17. yüzyılda bu türden 400 mir-i aşiretin bulunduğunu nakletmiştir. Unvanlarını patrimoniyal bir devirle alan bu mir-i aşiretler, sancakbeylerine bağlı zaimlerin askeri sorumluluklarına sahiplerdi. Evliya Çelebi'ye göre, Pesyan/Bisyan ve Pozan/Bociyan emirleri, Akçakale, Hançuk ve Mihrani şehri mirleri bu tür mir-i aşiretlerdi.³³ Bu mirliklerden bazıları önceleri sancak statüsündeydi. İdari pozisyonlarındaki düşüş bölgedeki Osmanlı idari otoritesinin merkezileştiğini işaret etmektedir.

Osmanlı Devleti'nin güçlü bir merkez görünümü sergilediği dönemde etkilerini yitiren aşiretlerin kendi iç ayrışmaları da neredeyse her konfederasyonda görülmekteydi. Milli Aşireti de buna dair bir örnekti.

1.1. Milli Aşireti'nde Ayrışma: Abdi Ağa (Milli-yi Kebir) ve Ömer Ağa (Milli-yi Sağır) Dubendiliği

Milli Aşireti'ne tabi kabilelerden ikisi arasındaki liderlik mücadelesi dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu rekabet tarihsel süreçte daha sonra “Kebir (Büyük) ve Sağır (Küçük)” ayrışmasına da zemin oluşturmuştu. Bu cümleden olmak üzere, Milli Aşireti üzerine yapılan çalışmalarda sıklıkla yönetici konumundaki Abdi ve Ömer dubendiliğine değinilmiştir. Bu iki yönetici hanesinden ikincisi olan Ömer Ağa hanesinin daha az tanındığını ve bunların Keleş Abdi hanesinin gölgesinde kaldığını belirtmek gerekir. Milli-i Kebir Tavan aşiretinin bir kolu olan Pazkuri/Bahaeddinlü Aşireti'nin lideri olan Ömer ve oğlu Ali ile Ömer'in kardeşi Numan belgelerde karşılaşılan kethüdalardır. Ancak Ömer Ağa kolundan üzerinde durulması gereken daha önemli figür Timur Ağa'dır.

Milli Aşireti yönetimi birliği oluşturan yedi asli kabileden biri olan Milli-i Kebir olarak bilinen ve ana kurucu unsur iddiasında olan Hıdrekanların elinde idi.³⁴ Esas ayrışma yani dubendilik Mardin çevresindeki Milli-yi Kebir ile Viranşehir'de meskûn Milli-yi Sağır arasındaydı.³⁵ Anlatıya göre, Mardin'de meskûn Hıdrekanlar yani “Hıdır Ağa Ailesi” Milli-yi Kebir'in merkeziydi. Bunların lideri Fed'an/Fedgan Araplarından Ömer ve Abdi adlı iki yetimi evlat edinmişti. Bu iki genç zamanla cengaverlikleriyle ün kazanmışlar ve aşiretin savaşçı liderleri olmuşlardı. Anlatıya göre Abdi Ağa ve Ömer Ağa hanelerinin soyu bu iki yetime dayanmaktaydı ve bunların ise Milan Aşireti'nin kabileleri ile her hangi bir kan bağı bulunmuyordu. M. R. Ekinci'ye göre ise bu iki hanedan aslında Arap değil, Kürt'tü.³⁶ Kaynaklara göre, Milli Aşireti'nin çekirdeğini teşkil eden ve yedi esas kabileden oluşan “Gamirîyan”³⁷ yöneticileri Abdi Ağa'yı aşiretin başına bey olarak seçmişler ve buna dair bir metni mühürlerini basmak suretiyle kayıt altına almışlardı. Böylece bu yedi aşirete “Yedi Mühür Sahipleri” adı verilmişti.³⁸ Ancak belirtmek gerekir ki aşiretli sosyolojiye sahip Kürtler arasındaki eşitlikçi yapı anıların büyük birliktelikler kurmasına mani teşkil etmişti. Bu sebepten kendileriyle aynı tabana sahip olan kabileler arasından sıyrılarak liderlik etme sevdasındaki hanedanlar sık sık soylarını toplumda daha muteber sayılan seyyidlik-şeriflik gibi Arap figürlerine dayandırma gayretinde olmuş ve

Eyaleti ve Türkmenleri, 172.

32 Gümüş, “Osmanlı Ayanlık Devri'nde Siverek'te Rakip İki Güç: Millizadeler ve Fettahzadeler (1743-1756)”, *Mukaddime*, 2022, 13 (2), 383-407, 386.

33 Martin van Bruinessen-Hendrik Boeschoten, *Evliya Çelebi Diyarbekir'de*, 61.

34 Ziya Gökalp, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2009), 38; Mehmet Rezan Ekinci, *Osmanlı Devleti Dönemi'nde Milli Aşireti (XVIII.-XIX. YY.)*, (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017), 127.

35 İbrahim Bozkurt, *Tarih Boyunca Aşiretçilik ve Şanlıurfa Aşiretleri*, İmaj Ofset, Şanlıurfa, 2003,148; İbrahim Bozkurt, *Aşiretler Tarihi*, Kitap Matbaası, İstanbul, tarihsiz, 187; Ekinci, *Milli Aşireti*, 127.

36 Ekinci, Bozkurt'tan naklen Millilerin kökeniyle ilgili olarak Ahmed Vasfi Zekeriya'nın eserini kaynak göstererek bunların Arap olmayıp Kürt olduklarını vurguladığını nakletmiştir (Bkz. Bozkurt, *Aşiretler Tarihi*, s. 184-185; Ahmed Vasfi Zekeriya, *Aşa'iru'ş-Şam*, C. 1-2, Daru'l-Fikr, Dimaşk 2009, s. 665'ten naklen Ekinci, *Milli Aşireti*, 127).

37 Kürtçe “Öküzü Ölenler” manasına gelir.

38 Ekinci, *Milli Aşireti*, 127.

buna dair şecereler üretmişlerdi. Arap kökene izafe edilen Abdi ve Ömer'in durumu bu olguya bir başka örnek teşkil etmektedir. Keza toplumsal çatışma çözümlerinde daha adil davranabileceği düşünülen aşirete dışarıdan adil bir yönetici kabul ederek üzerinde ittifak etme formülü burada da işletilmiştir. Aşiretlilerin ürettiği ve onlara münhasır olmayan bu çatışma çözümünün tüm toplumlarda örneklerini bulmak mümkündür.

M. Rezan Ekinci, Milli Aşireti konfederasyonun genel liderinin Abdi Ağa olduğunu ve 1724 yılında aşiretin başında bulunduğunu kaydeder ki bunlara aynı zamanda Milli-yi Kebir de denirdi. Buna göre hakkında yeterli bilgi bulunmayan Keleş Abdi Ağa ile kardeşi Ömer Ağa aynı dönemde Milli Aşireti'ni yönetmekteydi ve Milli-yi Sağır idaresi Ömer Ağa'nın elindeydi.³⁹ Ekinci, Ali Emiri'nin, "Diyarbakir A'yanı'nın Mevakıb ve Eşrafı'nın Terceme-i Halleri" adlı eserinde aşiretin riyasetini gösteren bir şecereye yer verdiğini ve bu şecerede liderliğin Keleş Abdi Bey ile başlatılmasına karşın kardeşi Ömer Bey'e dair bir malumata yer verilmediğini kaydetmiştir.⁴⁰ Ancak Abdi Bey ile Ömer Bey'den bahseden 1724 tarihli arşiv belgesi Ömer Bey'in Milli-yi Sağır aşireti ihtiyarı sayılmasından hareketle anılanların kardeş olmasına yorumlanmıştır.⁴¹

1728 yılında Rakka iskanını terkederek Erzurum taraflarındaki yaylaklara yönelen "Koçer/Göçer Ulusu" aşiretlerini engellemeye çalışan Osmanlı yöneticileri Diyarbakir beylerbeyi ve buradaki kadıları görevli kılmıştı. Pazkuri (Bahaeddinlu) ağası Ömer ve oğlu Ali, Abdi (Keleş Abdi olabilir) oğlu Numan, Hızır ve Abdurrahman ile Milli Aşireti'ne bağlı Musyanlu, Hasenanlu, Dodikanlu, Cemaleddinlu ve başkaları, Sipki ağası Hüseyin ve diğerleri, Zırki ağası Celali Mustafa ve tabileri, Memanlu ağası Maksud ve Yezidi taifeleri ile başkaca "Koçer Ulusu Eşkıyası" yaylalarına giderken yol üzerindeki yerleşik ahaliye ve mülklerine büyük zarar vermişti. Anılanların Palu Köprüsü'nde durdurulması mahalli beylere emredilmişti. Bu işe ayrıca Rakka, Diyarbakir, Erzurum eyalet idarecileri ve kazalardaki kadılar görevlendirilmişti. Öte taraftan Milli ve bağlısı/müttefiki/tevabisi olan aşiretlerin Pasin, Kiğı, Hınıs, Tekman ve Malazgird kazalarında yol açtıkları zararın da tespit edilmesi emredilmiş, anılanlardan ele geçirdikleri hayvanları, nakit ve diğer eşyaları sahiplerine ödemesi istenmişti.⁴² Eğer sıralamada önde gelenleri etkilerine ve üyelerine göre resmi görevlilerin zikrettiğini varsayarsak Milli Aşireti kabilelerinden özellikle Pazkuriler ve başlarındaki Ömer Ağa hanesinin diğerlerine göre daha etkili olduğu sonucuna varılabilir.

1731 tarihli bir mühimme kaydında Ergani ve Keban madenlerine zarar veren Milli Aşireti'ne tâbi kabilelerin kontrol altına alınmasına değinilmişti. Bu zararı önlemek için derlenecek askeri kuvvetin komutası Palu hakiminde olacaktı. Tertip edilecek orduya hükümet ve yurtluk ocaklık statüsündeki Ekrad sancakları ve mir-i aşiretleri memur kılınmıştı.⁴³ Rakka iskanı firarilerinden olup aynı zamanda Ulus tabir olunan Millilü-yi Kebir Tavan Aşireti'nden Ömer ve Numan'a/Nimet'e bağlı olan Pazkuri (Bahaeddinlu) kabilesi bu zararların başlıca aktörleri arasındaydı. Aynı yerde Millilü-yi Kebir Abdi'ye bağlı Şeranlu/Siratlu(?) ve Millilü Bişşar oğlu Yusuf'a bağlı Cemaleddinlü aşiretleri de anılmıştı. Bahaeddinlu kabilesinin lider hanesi olan Ömer Ağa hanesi ile Şeranlu ve Cemaleddinlü hanelerinin lider hanesi olan Keleş Abdi hanelerinin Milli-yi Kebir Tavan aşireti yönetiminde başı çektikleri anlaşılmaktadır.

Diyarbakir Eyaleti'nde askeri pozisyonlara sahip olmuş Ömer Ağazade Timur, Keleş Abdi Hanesinden bağımsız olarak incelenmesi gereken bir idarecidir. Bu nedenle 1728 yılı gibi erken tarihli bir mühimme kaydında rastlanan Ömer Ağazade Timur ve Milli Aşireti içindeki dubendilik⁴⁴ ya da diğer bir şekilde belirtmek gerekirse Keleş Abdi Hanesine rakip güçlü bir başka hane müstakil bir biçimde ele alınmayı hak etmektedir.

39 Ekinci, *Milli Aşireti*, 127-129.

40 Ekinci, *Milli Aşireti*, 128.

41 Ekinci, *Milli Aşireti*, 129.

42 Osmanlı Arşivi (BOA), Mühimme Defterleri [A.DVNSMHH.d.], No. 134, Gömlek No. 1290/1291/1292/1293.

43 Osmanlı Arşivi (BOA), Mühimme Defterleri [A.DVNSMHH.d.], No. 136, Gömlek No. 1649.

44 Mehmet Rezan Ekinci, "Osmanlı Merkez ve Taşra İdaresi Altında Ocaklık ve Aşiret İlişkilerinde Dubendî/Dikotomik Siyaset Pratiği", *Ege 9th International Conference On Social Sciences Proceedings Book, Academy Global Publishing House, İzmir, ss. 1073-1085*.

1.1.1. Milli Ömer Ağazade ve Pazkuri/Bahaeddinlü Aşireti

Yukarıda ele alınan ayrışma bahsinden hareketle belirtmek gerekir ki Milli-yi Kebir Aşireti'nin güçlü kabilelerinden olan Pazkuri⁴⁵ ya da diğer adıyla Bahaeddinlü⁴⁶ Aşireti zamanla dışarıya doğru çoğunlukla Diyarbekir Eyaleti'nin doğusuna hareket etmişti. Bu aşiretin liderliğini Osmanlı aşiret idaresinde kethüda olarak tanınan Ömer Ağa yapmış ve liderlik ardıllarına geçerek devam etmiş olmalıydı. Bu aba an cedd/soya dayalı iktidar aktarımını Ömer Ağazade Timur Paşa şahsında takip etmek mümkündür.

1728 tarihinde bölükbaşı unvanıyla Timur Ağa, Serasker Hasan Paşa idaresindeki süreçte bir iftiraya maruz kalmış ve gözden düşürülmüştür. Bilahare Gence Seferi sırasında hizmetine ihtiyaç duyulduğunda ise Gence Muhafızı vezir Mustafa Paşa emrine görevlendirilmiştir.⁴⁷ Bu bağlamda hatırlanmalıdır ki Osmanlı yönetiminin serhad bölgesine yaptığı seferlerde hükümet, yurtluk ocaklık sancaklar ve aşiret yapılarının da askeri güçlerinden sıklıkla yararlanmıştı.⁴⁸

2. Görev İhmaliyle Mahkum Edilmiş Bir Kalebend Cezası

“Milli Oğlu Timur” kabilesinin idarecisi olması ve dirayeti sebebiyle 1723 yılında Diyarbekir’de “Çavuşlar Kethüdası”⁴⁹ unvanıyla merkezi idarece akredite edilmiştir. 1723’te İran Seferi’nin başında bulunan Tebriz ve Van valisi Vezir Abdullah Paşa emrindeki ordunun zahire ihtiyacını karşılamak ve bazı tedbirler almak üzere Milli Timur’a bir görev vermişti. Ordunun ihtiyacı olan zehair/zahire Tatvan İskeleyi’nden Van’a ulaştırılacaktı. Diyarbekir’in özellikle İran üzerine yapılan seferlerde büyük önemi haizdi.⁵⁰ Diyarbekir’de lojistik işlerinin önemli bir kısmı Milli Aşireti mensuplarınca yapılmaktaydı. Diyarbekir’de hayvanlara yüklenecek zahirenin belirtilen hedefe ulaştırılması işi için taşıyıcı hayvanlara ve insan emeğine ihtiyaç vardı. Bu hayati göreve memur kılınan bir sorumlu da Timur Ağa idi. Ancak Timur Ağa bu işi yapmakta direnç göstermişti. Zahireyi tedarik ile görevli Dergah-ı Ali kapıcıbaşı Şeyh Mehmed bu nakilden acil bir şekilde sorumlu olan Diyarbekir Çavuşlar Kethüdası Milli Oğlu Timur’un bu işi yapmak istemediğini ve emre muhalefet ettiğini üst idarecilere beyan etmişti. Bunun üzerine devlet; Diyarbekir valisine hitaben gönderdiği emirde, Timur Ağa’nın ele geçirilip derdest edilerek Adana valisine gönderilmesini ve

45 Pazkovî Kürtçe dağ keçisi, elik, yağmurca, yaban keçisi anlamlarını taşımaktadır (Zana Farqînî, Ferhenga Kurdî-Türkî, Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, İstanbul, 2022, s. 1707). Bu kelimenin Osmanlıca belgelerde yer alan Pazkuri ile yakınlığı dikkatlerden kaçmamalıdır (incelenen çok sayıdaki belgede genellikle bu isim پزکوری (Pazkûrî/Pazgûrî) şeklinde geçmekteydi (Mühimme Defterleri [A.DVNSM-HM.d.], No. 136, Gömlek No. 1649). Ancak elimizdeki bir diğer belgede ise پزکوی (Pazkuvî) şeklinde bir kullanım da mevcuttur (Mühimme Defterleri [A.DVNSM-HM.d.], No. 134, Gömlek No. 1166). Çalışmada belgelerde daha sık geçen Pazkuri kullanımı tercih edilmiştir. Ancak bu kelimenin Pazkuvî olma ihtimali de azımsanmayacak derecede önemlidir. Nitekim Osmanlı Devleti’nin Diyarbekir Eyaleti’nde kayda geçtiği ilk kadastro yazımında Mardin ve çevresinde meskûn olup tüm sancak nüfusunun kahir ekserini oluşturan konar göçer ahaliyi Milli-yi Akgeçilü ifadesiyle tanımlamasından hareketle (Yılmaz Kurt, “Mardin ve Çevresinde Aşiretler”, *Uluslararası Ömerli/Ömeryan Sempozyumu Kitabı*, ed: Ercan Gümüş-Veyssel Gürhan, (İstanbul: Kent Işıkları, 2012), 58-64) keçi türü hayvancılığın mezkur aşiretteki önemi dikkatlerden kaçmamalı ve bunun isimleştiği ihtimali üzerinde durulmalıdır. Dolayısıyla Pazkuvî şeklindeki Kürtçe tanımın Pazkuri şeklinde sıklıkla yazıya geçtiği ve bu ifadenin keçi güden Milli mensuplarını tanımladığı düşünülmektedir.

46 18. yüzyıla ait çok sayıda belgede Osmanlı merkez yönetimi bu ayrıntıyı kayda geçirmişti. Osmanlı arşivinde çoğunluğu Mühimme Defterleri’ndeki hükümler olmak üzere çok sayıdaki vesikada “Milli Ekradı cemaatinden Bahaeddinlü (nam-ı diğer Pazkuri) ve Cemaeddinlü ve Hasenanlu ...” gibi ifadelerle sıralanan bir dizi kabile ismi bulunmaktadır. Bu belgelerden bazıları şunlardır: Osmanlı Arşivi (BOA), Mühimme Defterleri [A.DVNSM-HM.d.], No. 132, Gömlek No. 373; Osmanlı Arşivi (BOA), Mühimme Defterleri [A.DVNSM-HM.d.], No. 134, Gömlek No. 1166; Osmanlı Arşivi (BOA), Mühimme Defterleri [A.DVNSM-HM.d.], No. 136, Gömlek No. 1649; Osmanlı Arşivi, (BOA), Ali Emiri Tasnifi, AE.SAMD.III., No. 11, Gömlek No. 1031.

47 Osmanlı Arşivi (BOA), Mühimme Defterleri [A.DVNSM-HM.d.], No. 135, Gömlek No. 746.

48 Hakan Kaya, “18. Yüzyılda Mahmudî Hükümetinin İdari Yapısı ve Çevresiyle Etkileşimine Dair Bazı Tespitler”, *e-Şarkiyat*, 15/2, 2023, 774-775.

49 Ayn Ali Efendi’nin 17. yüzyıl başında kaleme aldığı *Kavânîn-i Âl-i Osman* adlı eserde neredeyse tüm Osmanlı memur ve askeri rütbelilerinin gelirlerine yer verilmişti. Bu eserde Yeniçeri teşkilatının bir parçası olan Çavuşbaşı ve kapucular kethüdalarının yevmiyesi yetmiş akçe olarak hatırı sayılır bir değerdedi (Ayn Ali Efendi, *Osmanlı Kanunları ve Devlet Teşkilatı*, haz.: Seyit Ali Kahraman, (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2021), 83). Merkez teşkilatındaki bu görevlilerin taşraya çıktıkları ve neredeyse aynı haklara sahip oldukları bilinmektedir. İstanbul’daki yapının adeta bir kopyası olan beylerbeyliği merkez sancaklarında paşa kapısında ihdas edilmiş ve bu mansıplar zamanla mahalli idarecilere devredilmeye başlanmıştı. Haliyle Milli Aşireti’nin kethüdaları da zaman içinde bu askeri unvanlara sahip olabilmişlerdi. Öte yandan Dersaadet’te Dergah-ı Âlî Çavuşları unvanıyla görevli 324 mansıp sahibine yevmiye olarak 8.802 akçe verilir ki bu aylık 264.060 akçe ederdi (Ayn Ali Efendi, *Osmanlı Kanunları ve Devlet Teşkilatı*, 85). Dolayısıyla ilki yeniçeri askerleri arasında çavuş unvanı taşıyan mansıp ile ikincisi sarayın ve padişahın yakınında görevli grubun gelirleri ve haliyle protokoldeki önemleri arasında da derin bir fark söz konusuydu.

50 Uğur Demlikoğlu, *Osmanlı-İran Savaşlarında Askeri ve Lojistik Bir Üs: Diyarbakır (1723-1747)*, (Ankara: Gece Yayınları, 2022), 37-48.

burada kalebend/tutuklu olarak cezalandırılmasını emretmiştir.⁵¹ Timur Ağa'nın aşiret kethüdalığının da kaldırıldığı bildirilmiştir. Adana kalesindeki bu kalebend cezasının kontrolü de Adana kadısı ile valisine verilmişti. Bu durumdan hareketle devlet yönetiminin yerel beyler ve aşiretlerin sefere katılmasını istediği ve sefere katılmayanların görevden azl edilerek cezalandırılacaklarına dair sıklıkla emirler gönderdiği hatırlanmalıdır.⁵²

Milli Timur Ağa'nın Çavuşlar Kethüdalığı, onun Milli Aşireti'nden bir kabilenin kethüdası olması hasebiyleydi. Sefer esnasında aşiretlerden beklenen deve, bargir, öküz ve diğer nakliye hayvanlarını⁵³ temin vazifesi askeri bir gereklilik olarak kendisinden beklenmişken O, buna muhalefet etmiş, bu vazifeyi yerine getirmediği için de Çavuşlar Kethüdalığı ve Milli Aşireti Kethüdalığından men edilmişti. Cezası bununla da kalmamış sürgün ve kalebend edilmesi kararı verilmişti.⁵⁴

Timur Ağa'nın görev ihmali sergilediği ve cezaya mahkum olduğu askeri hareket Osmanlı Devleti'nin doğuya yani İran üzerine yöneldiği bir sefer sırasında gerçekleşmişti. Ama ne gariptir ki aynı sefer ortamında, Timur Ağa'nın askeri görevler için vazgeçilmez biri olduğu anlaşılmış ve kişisel kariyerinde yükselişi zirveye ulaşmıştı. Bu itibarla Millizade Timur'un Paşa mertebesine kavuştuğu ve devlet nezdinde taltif edildiği bu askeri hareketliliğe değinmek yerinde olacaktır. Timur Bey'i sürgüne mahkum aşiretli bir asker olmaktan Paşa mertebesine yükselten gelişme Gence Seferi'nin getirdiği aşiretlilere duyulan bir dizi büyük ihtiyaçtı.

2.1. Gence Seferi

İran'ı Kafkasya ve Anadolu'ya bağlayan Gence, Kura Irmağı kollarından olan Genceçay üzerinde kurulmuş bir kentti. Azerbaycan bölgesinin kadim ve büyük yerleşim yerlerinden biri olan Gence, Çin'den başlayıp İran'a gelen ve buradan Avrupa ve Afrika'ya dağılan tarihi İpek Yolu üzerinde büyük bir önemi haizdi. Bunun yanı sıra Kafkasya ve Azerbaycan yerel ağında da hayati bir önemi bulunuyordu. Ayrıca Gence, Bakü ile Tiflis arasındaki ticaret yolunun üzerindedir. Bu stratejik konumu kenti tarihsel süreçte büyük devletler arasında paylaşılmak istenen bir konuma yükseltmişti. İnceleme dönemi olan 18. yüzyılın başında da Gence üzerinde Kafkasya'yı kontrol altında tutmak isteyen Osmanlı Devleti ile Safevi Devleti arasında büyük çekişmeler yaşanmaktaydı. Bu çatışma 16 ve 17. yüzyıllar boyunca devam etmişti. 1723'te İran'ın Afgan ve Rus meseleleri ile başının derde girdiği bir süreçte Osmanlı egemenliği Gence'de tesis edilmişti.⁵⁵ Sultan III. Ahmed dönemindeki bu fetih sonrası İran ordusunun buraya saldırıları devam etmiş, Osmanlı Devleti için hayati önem arzeden Gence'nin elde tutulması için çok yoğun gayret sarfedilmişti.

Gence Seferi 1723 ile 1747 yılları arasına yayılmıştı. Nitekim bu süreçte Safeviler derin bir bölünme yaşıyorlardı ve Osmanlı Devleti bu fırsattan yararlanmaktan geri durmadı.⁵⁶ Gence Kalesi, Osmanlı güçlerinin eline kesin olarak 5 Eylül 1725 tarihinde geçti. Erzurum valisi İbrahim Paşa'nın 1722 yılı sonunda başlattığı sefer 28 Eylül 1723 tarihinde Gence'ye ulaşılmasıyla nakıs kalmış, şehrin kesin surette fethi Erzurum valisi Hacı Mustafa Paşa'nın sonraki yıl Revan'dan gelerek iki günlük kuşatmanın sonucunda Gence'yi ele geçirmesiyle tamamlanmıştı. Böylece çevre bölgeden askeri güçlerin buraya kaydırılması ile bölge tahkim edildi.⁵⁷

Osmanlı serhadindeki bölgenin elde tutulması önem arzemiş bu sebeple buraya yakın eyalet ve kazalardan zahire tedarikine özel bir önem verilmişti. Bu ihtiyacı hususen Diyarbakir, Mardin, Van, Erzurum ve Kars gibi kendi eyalet-

51 Osmanlı Arşivi (BOA), Mühimme Defterleri [A.DVNSMHM.d.], No. 132, Gömlek No. 250.

52 Hakan Kaya, "Bayezid ve Tevabihasının (Diyadin, Eleşkird ve Şelve) Yurtluk-Ocaklık Gelirleri", *Osmanlı Devleti'nde Yurtluk-Ocaklık ve Hükümet Sancaklar*, haz. Erdal Çiftçi-Veynel Gürhan-Mehmet Rezan Ekinci, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2022), 191.

53 Milli Aşireti'nin başta voyvodaya ve dolayısıyla merkezi hükümete karşı yerine getirmesi gereken sorumluluklardan biri de sefer esnasında yük hayvanı temini ve tevziilerde talep edilen yükleri taşımak idi. Milli Aşireti mensuplarının deve beslediği ve Diyarbakir ve tevabisinde devecilikte mahir olduğu bilinmektedir. Mahalli kaynaklardan sayılan Şer'iyye Sicilleri'nde Milli Aşireti mensuplarının bu etkinliklerine rastlanmaktadır. İlgili bir sicil kaydında Çağal (Çakal) Mahallesi'nde sakin Millizade Hasan Ağa adlı kişi babası Milli Mehmed Ağa'dan kendisine miras kalan ve "Millizade Develiği" adıyla çevrede bilinen mülkünü yirmi kuruş bedel karşılığında satmıştı (*Diyarbakir Şer'iyye Sicilleri Amid Mahkemesi 2. Cilt*, Ed: Ahmet İzgöer, (Diyarbakir: A Grafik, 2013), 344). H. 1159/M. 1746 yılında kaleme alınan bu belgeden de anlaşılacağı üzere develiği satan kişiye babadan miras kalan bu mülk Milli mensubu ailenin devecilikteki ekonomik etkinliğinin en az bir kuşak önceye dayandığını kanıtlamaktadır. Bu belge, Milli Aşireti mensuplarının devecilik türündeki ekonomik etkinliklerini Amid merkezde sürdürdüklerinin bir kanıtıdır.

54 Milli Timur Ağa'nın kethüdalığa getirilerek merkezce akredite edilmesi ve azli ile makbulden madunluğa geçiş olgusuna benzer çok sayıda örnek vardır. Bu olgunun tafsilatlı bir değerlendirmesi için bkz. M. Rezan Ekinci, "Mîr-i Aşiretten Eşkıyalığa: Aşiret Hanedan Üyelerinin Makbulden Madunlaşma Sürecine Bakış 1800-1855". *Nubihar Akademi*, 4 (16) (2021), 143-168.

55 Uğur Demlikoğlu, "Osmanlı Ordularının Gence'yi Fethi, Askeri ve Lojistik Durumu (1723-1735)", *Tarih Okulu Dergisi* XLIII (2019), 1448.

56 Uğur Demlikoğlu, "Osmanlı Hakimiyetinde Gence Kalesi'nin İaşesi ve Temin Edildiği Bölgeler (1723-1735)", *Karadeniz İncelemeleri Dergisi* 36 (2024), 51.

57 Demlikoğlu, "Osmanlı Hakimiyetinde Gence Kalesi'nin İaşesi ve Temin Edildiği Bölgeler (1723-1735)", 56.

lerinin hububat merkezi olan Osmanlı sancak ve kazaları sağlayacaktı. Ayrıca bu zahireyi nakletmek üzere büyük sayıda yük hayvanına ihtiyaç duyulmakta ve bunları ise genellikle aşiretler temin etmekteydi. Diğer taraftan Diyarbekir Eyaleti'nin bu nakliye işinde özel bir önemi vardı. Evvela bu zahireyi taşıyacak yük hayvanlarının bölgeden temini söz konusuydu. Saniyen ise Gence ve Şirvan'da bulunan orduya tedarik edilecek zahirenin Kura Nehri üzerinde inşa edilecek kelek sefineleri işini yapacak ustaların Diyarbekir Eyaleti'ndeki kelekçilerden temini gerekiyordu.⁵⁸ Ömer Ağazade Timur Ağa işte böylesi bir hengamede özellikle kabilesinin Diyarbekir voyvodalığına tabi olması itibarıyla talep edilen işleri yerine getirme sorumluluğundan ötürü teveccüh edilen bir figüre dönüşmekteydi. Ayrıca Timur Ağa'nın başında bulunduğu Milli Pazkuri Aşireti özellikle konargöçer olmaları itibarıyla nakliye ve taşımacılıkta askeri vazifeler için vazgeçilmezdi. Aşirete tabi kabile mensuplarının devingenlikleri açısından sahip oldukları savaşçılık özellikleri onları mükemmel müttefiklere dönüştürmekteydi. 1725 yılında planlanan bu sefer işlerini Mustafa Paşa yürütmekteydi ve Timur Ağa'yı bir süre sonra Zencan adlı nevezuhur eyalete beylerbeyi⁵⁹ olarak atayacaktı.

Seferin lojistik ihtiyaçları dışında harekatta kullanılacak askerler ve bunların temini de önem arz ediyordu. Başta Yeniçeri odaları/bölükleri olmak üzere mücavir bölgeden çok sayıda asker de buranın muhafazasına görevlendirilmişti. 1723 yılındaki görevlendirmede hem Erzurum beylerbeyi hem de Tiflis'e serdar unvanıyla atanan Vezir İbrahim Paşa Gence Eyaleti valisi olarak vazifelendirilmişti. Merkezi yönetim, bu sırada Tiflis'te bulunan Diyarbekir Valisi Ahmed Paşa'ya, Kars ve Trabzon mutasarrıfı Vezir Mustafa Paşa'ya, Karahisar-ı Şarki ve Gori mutasarrıfı Ömer Bey'e, Çıldır beylerbeyi İshak Paşa'ya ve Sivas beylerbeyi Rışvanzade Seyyid Mehmed Paşa'ya ve maiyetindeki hükümet, zeamet ve timar askerlerine burada kışlaması emrini vermişti.⁶⁰ Bu görevlendirmelerden de anlaşılacağı üzere Rus, Safevi ve Osmanlı Devletleri arasında Güney Kafkasya'da yer alan Gence'nin muhafazası için hemen yanbaşındaki idare merkezlerinden askeri destek istenmekteydi. Diyarbekir Eyaleti'nde voyvodalığa tabi bir aşiretin başında olan Timur Ağa'nın bu askeri hareketlilik içinde itibar kazandığı ve görevde yükseldiği anlaşılmaktadır. Timur Ağa'yı Osmanlı askeri organizasyonunun bağlamı önemli kılmıştır ancak gözden kaçırılmaması gereken bir diğer husus ise onun devlet için askeri bir ehemmiyeti haiz olan büyük bir koçer aşiretinin lideri olmasıydı. Osmanlı askeri organizasyonu bu dönemde muvazzaf askerlerden daha ziyade mahalli güçlere dayanmakta ve özellikle savaşçı özellikleriyle bilinen aşiretlilere alan açmaktaydı.

2.1. Bölükbaşılığı'ndan Beylerbeyliği'ne Ömer Ağazade Timur

Yukarıda Osmanlı aşiret sistemine dair nakledilen bilgiler Ömer Ağa oğlu Timur'un parçası olduğu tarihi bağlamı anlamak bakımından önemlidir. Timur Ağa'nın Milli-yi Kebir Tavan aşiretinin lideri/kethüdası olan Ömer Ağa'nın oğlu olması kuvvetle muhtemeldir.

Hatırlanacağı üzere Ömer Ağa'nın Milli Tavan Aşireti'nin kabilelerinden Pazkuri/Bahaeddinli cemaatinin kethüdası olduğu kaydedilmişti. Timur Ağa'nın Ömer Ağa'nın oğlu olması hususu kendisine hitaben kaleme alınmış bir mühimme kaydından anlaşılmaktadır. Diyarbekir mukataasına bağlı Milli Aşireti kethüdalarından olan Ömer'in yerini oğlu ya da oğullarına bırakmış olması gerekmektedir. Nitekim kethüda ve boy beyi gibi mevkilerin babadan oğula miras yoluyla devredilebildiğine yukarıda değinilmişti. Ömerzade Timur'a hitaben kaleme alınan mezkur belgede Timur "zide kadruhu/kudreti-gücür artsın" duasıyla övülmüştü. Timur Ağa'nın bu tarihten önce Osmanlı Devleti'nin Doğu Seferleri Seraskeri Müteveffa Hasan Paşa'nın kapısında bölükbaşı olduğu anlaşılmaktadır. Bu vazifesi esnasında yanına bir miktar asker verilerek Kazvin tarafına askeri bir görevle gönderilmişti. Burada Cevher Sancağı'nda başarılı bir şekilde işler görmüş, bu başarısı ve cesareti Osmanlı yöneticileri tarafından da takdir edilmişti. Ancak Müteveffa Hasan Paşa'nın baş bölükbaşısının Timur Ağa'yı kıskanması, nefretin bir süre sonra düşmanlığa varması neticesinde Hasan Paşa'nın da Timur Ağa'ya cephe almasına neden olmuştu. Burada hayatının tehlikede olduğunu anlayan Timur Ağa "*hicret etmek*" zorunda kalmıştı. Ancak yazının kaleme alındığı tarihte hayatına yönelik bu tehdidin bertaraf olduğu kendisine bildirilerek Osmanlı Devleti'nin hizmetine duyduğu ihtiyaç nedeniyle geri dönmesi, ayrıca masumluğunun tescil edilerek özrü kabul etmesi istenmişti. Anlaşıldığı kadarıyla serhaddaki Şia tehdidiyle bu sıralarda baş etmekle görevlendirilen Anadolu ve Tebriz eyaletlerinin yeni valisi Vezir Mustafa Paşa'nın emrine girmesi istenmişti. Adı geçen paşaya da Timur Ağa'yı yanına almasının emredildiği ilgili metinde kaydedilmişti. Timur Ağa'ya yanındaki askerleri alarak Mustafa Paşa'nın nezdine varması ve İran Seferleri'nde "*hizmet-i dîn ve devlet-i*

58 Demlikoğlu, "Osmanlı Hakimiyetinde Gence Kalesi'nin İaşesi ve Temin Edildiği Bölgeler (1723-1735)", 63.

59 Malikane sisteminin hayata geçmesi ve 1726 yılında ısdar olunan bir ferman gereği sancak beylerinin merkezden atanmasına son verilerek ücreti mukabilinde ulaşılabilir bir mansıba dönüşmesinin taşıra seçkinlerini güçlendirdiği olgusundan hareketle (Carter V. Findley'den naklen Gümüş, *Osmanlı Ayanlık Devri'nde Siverek'te Rakip İki Güç: Millizadeler ve Fettahzadeler (1743-1756)*, 390) Timur Ağa'nın paşalık makamına yükselmesinde bu gelişmenin de önem arz ettiği unutulmamalıdır.

60 Demlikoğlu, "Osmanlı Hakimiyetinde Gence Kalesi'nin İaşesi ve Temin Edildiği Bölgeler (1723-1735)", 58.

aliyyemde vezir-i müşarünileyhe rây-ı savâb-dîdî üzere amel ve hareket ile hizmet'e memur olması bildirilmişti.⁶¹

Bu yazışmadan kısa bir süre sonra Timur Ağa'nın talihi dönmüştü. Nitekim bu sıralar firar halinde olan Milli Timur Ağa askerleriyle yani cemaatiyle hareket halinde olmalıydı. Koçer yaşam tarzının ele geçirilmeyi neredeyse imkansız kılan döngüsü⁶² Timur Ağa'yı yerelde değerli bir ortak kılmaktaydı. Yerleşik bir kentli subayın/bölükbaşının bu talih seyrine sahip olması mümkün değildi. Nitekim Osmanlı sarayında ve bunun küçük kopyaları olan yereldeki bey/mir saraylarında benzer tasfiyelerin sonunda genelde görevden alınan canından da olurdu. Ancak koçerlik yaşamına sahip aşiretliyi öldürebilmek için öncelikle ele geçirmek gerekliydi. Bu ise yerleşik askeri güçler için neredeyse imkansızdı.

Gence Seferi esnasında Osmanlı yönetiminin Timur Ağa'yı affetmesinin pragmatik sebebi, Timur Ağa'nın yanındaki aşiretli askerlerine duyulan ihtiyaçtı. Bu ihtiyaç sebebiyle önceki serasker Hasan Paşa'nın tecziye edici tutumu kınanarak Timur Ağa'ya haksızlık edildiği tebliğ edilmiş ve daha önemli bir göreve yani aşağıda ayrıntılarına değinilecek olan mir-i miran makamına tayini gerçekleştirilmiştir.

Milli Timur'a ayrıca Diyarbakir voyvodalığına bağlı Milli-yi Espiyan Aşireti'nin mukataaya bölünmüş gelirlerini takip eden malikane mutasarrıfları arasında rastlanır. Nisan 1728 tarihli bu yazı bir emirname olup Diyarbakir valisine hitaben yazılmıştı. Rakka'ya iskana mecbur kılınan Milli Aşireti kabilelerinden olan Bayezid'e tabi Milli-yi Espiyan aşiretinin iskandan affolunması buyurulmuştu.⁶³ Milli-yi Espiyan aşiretinin mir-i aşiretlik statüsüne sahip olduğu "*Diyarbakir voyvodalığı aklamından mir-i aşiret-i Bâyezide tabi Millili-yi Espiyan aşireti*" ifadesi ile netlik kazanmaktadır. Öte yandan Bayezid'in 1677 yılında 12.000 akçe bedel ile mezkur kabilenin beyi olduğu bilinmektedir. Bu tarihte Milli-yi Espiyan aşiretinin senelik 2388 guruş geliri olan bir mukataa olduğu anlaşılmaktadır. Bu mukataa timar erbabı olan Timur, Hasan, Kasım ve Yusuf'a malikane şartıyla devredilmişti. Timar mutasarrıfı olan bu Timur'un araştırma konusunun baş aktörü olduğu düşünülmektedir. Nitekim Diyarbakir voyvodalığına tabi olarak askeri sıfatı haiz olduğu bu belgeyle netleşmektedir. Onun Milli-yi Espiyan timarını işletmesi sebebiyle bu kabile ve cemaatlerden birinin başında bey olduğu izlenimi verir. Ayrıca Milli-yi Espiyan'ın onunla birlikte doğuya giderek burada özellikle sonradan Van ve çevresinde kalıcı hale gelecek Milli iskanında da rol oynadığı anlaşılmaktadır. Zencan Eyaleti valisi olarak gittiği doğu serhadinde Milli Aşireti örgütlenmesinin askeri açıdan mimarı olduğu düşünülmektedir. Rakka iskanının lider hanesi olarak yükselen Keleş Abdi hanesinden farklı olarak Timur Ağa'nın diğer bir Milli lideri olarak Diyarbakir eyalet merkezinde ve daha sonra da Van ve doğusunda kalıcı hale dönecek bir yerleşimin banisi olması önemlidir.

61 Osmanlı Arşivi (BOA), Mühimme Defterleri [A.DVNSMHM.d.], No. 135, Gömlek No. 746.

62 Konargöçer yaşam tarzının güvenlik saikiyle geliştiği sanılmaktadır. Bu yaşam türünün yerleşik yaşama geçildikten sonra benimsendiğini ileri sürenler de olmuştur. Buna göre göçebe hayvancılığa dayalı ekonomi hayvan ve bitkilerin ehlileştirilmesinden sonra gerçekleşti. Bu dizilimde evvela bitkiler ehlileştirildi ve hayvanlar daha sonra evcilleştirildi. At, eşek, deve gibi binek hayvanlarının evcilleştirilmesi yaklaşık İ.Ö. 3200 ile İ.Ö. 4000 yılları arasına kadar geriye gitmektedir. Transhüman denilen hayvan sürüsüyle hareketli yaşam ise İ.Ö. bin yıllarının ilk yüzyılında yani Demir Çağı'nda ortaya çıkmış olmalıydı (Suavi Aydın, "Toroslarda Yaylacılık ve Çukurova'nın Önemi", *Kebikeç İnsan Bilimleri İçin Kaynak Araştırmaları Dergisi* 21 (2006), 111). İnceleme döneminde gözlemlenen Ekrad aşiretlerinin koçerliğinin altında güvenlik endişesinin ve kontrol altına alınmak istemeyen mütegalibe savaşı kültürün etkin olduğu düşünülmektedir. Öte yandan merkezileşme temayülündeki güçlü hanedan devletlerinin vergi elde etme gayretinin de koçerliği teşvik etmesi muhtemeldir. Nitekim sayma/tahrire karşı tepki veren aşiretler cela-yi vatan etmiş, hatta celalilik denen olgunun kaynağı olmuştur. Ayrıca kayda girmek istemeyen taşra halkının klasik dönemde mezra denen takibi neredeyse imkansız yerleşim türü ürettiklerine Karen Barkey (*Eşkıyalar ve Devlet, Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi*, çev: Zeynep Altok, (İstanbul: TVYY, 1999, 117) gibi araştırmacılar da değinmişti.

Bu itibarla koçer yaşam dendiğinde nasıl döngünün anlaşılması gerektiğine eğilmek gerekir. 1960'lı yılların Türkiye'sinde Alikan Aşireti'nin bu koçer yaşamını gözlemleyen İsmail Beşikçi sürekli hareket halindeki aşiretin yılda dört devreye yayılan cevalanını tanımlamıştı. Aşiret ilkbahar başlarında 1-1,5 ay boyunca yaylaya göç yolunda olurdu. Yaylaya varanlar burada takriben 4-5 ay kalırlar, sıcaklıkların düşmesiyle de sıcak bölgelere doğru 1-1,5 ay sürecek ikinci bir yolculuğa çıkarlardı. Step bölgesine varıldığında ise 4-5 ay sürecek bir kışlak periyodu başlardı. (İsmail Beşikçi, *Doğu'da Değişim ve Yapısal Sorunlar (Göçebe Alikan Aşireti)*, (Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 1992), 43). Belirtilmelidir ki Beşikçi, konargöçer Kürt aşiretlerini tam göçebe kavramı ile ele almış ve bunları yerleşik saydığı yaylacı, yarı yaylacı ve transhüman gruplardan farklı tanımlamıştı. O, transhüman denilen yaşam şeklinin de bir şekilde hayvancılık dışındaki ekim ve biçim yaşamı kapsadığını kaydetmiş, oysa gerçek göçebeliliğin ise tamamıyla hayvanlarla mevsimsel göçü içerdiğini belirtmişti (Beşikçi, *Alikan Aşireti*, 38-39). Oysa Suavi Aydın gibi daha güncel çalışmalar kaleme alan araştırmacılar transhüman kavramını hayvanlarıyla hareket eden neredeyse tüm toplulukları kapsayacak şekilde geniş tutmuşlardı (Aydın, *Toroslarda Yaylacılık*, 111).

Koçer hayat benimsemiş aşiretlerin sadece tehdit durumunda bir araya geldiğini ve genelde dağınık halde kırdan yaşadığını belirterek bu yaşam türünün takibi ve kontrole alınmasının geleneksel dönem için neredeyse imkansız olduğunu belirtmek gerekir. Bu hususa dair bir örnekte, 1838 yılındaki gezisinde James Brant, notlarında gözlemlediği Haydaranlı aşiretine yer vermişti. 2000 çadıra hükmedip 2000 atlı adam çıkarmak gibi muazzam bir güce sahip olduğunu düşündüğü ve bundan ötürü ziyaretinde büyük bir kalabalık görmeyi umarken aşiret lideri Sultan Ağa ve yanında az sayıdaki çadırı görünce bu hayretini gizleyemeyen Brant bu yaşam tarzının tedbirli ve olağan olduğunu hayretlerle betimlemişti (James Brant, *1838 Yılında Kürdistan*, çev: A. Celil Kaya, (İstanbul: Rupel Yayınları, 2018), 144-145).

63 Osmanlı Arşivi (BOA), Mühimme Defterleri [A.DVNSMHM.d.], No. 135, Gömlek No. 120.

İlgili kayıt başka açıdan da önemlidir. Mezkur mutasarrıfların idaresindeki aşiretliler Rakka iskanına zorlanınca “parekende ve perişan” olmuştu. Bunların maiyyetindeki reaya, üzerlerine düşen vergileri ödeyemeyecek hale gelmişti. Oysa anılanlar 1720 yılından beri üzerlerine düşen yıllık 500 guruş akçeyi düzenli olarak iltizamına bağlı buldukları voyvodaya ödeyegelmişti. Ayrıca bazı aşiret mensuplarının çevreye verdikleri zararları gerekçe göstererek yaylak ve kışlaklarına gidişlerine engel olunan Milli-yi Espiyak Aşireti’nin şimdi ise Rakka’ya iskana zorlanması söz konusuydu. Bu gelişmeler aşiret ahalisini vergi veremez hale getireceğinden bunun engellenmesi gerekmektedir. Bunun için Rakka’ya iskana zorlanan Milli Aşireti’ne bağlı kabilelerden olmadıkları ve Diyarbekir voyvodalığı kalemine bağlı malikane reayası oldukları da merkezce tasdik olununca Milli-yi Espiyan’ın güçlü bir şekilde nezre bağlanarak yerlerinde cvelan etmelerine izin verilmişti. Ayrıca Erzurum’a gidiş gelişte çevreye zarar veren bazı aşiretlilerin şer’i mahkemece cezalandırılarak zararların tazmin edilmiş olması da affolunmalarında rol oynamıştı. Ancak kuvvetli bir nezri aşiretin yöneticileri de taahhüd ettikten sonra bu karar kaldırılmıştı. Erzurum taraflarındaki yaylaklarına gitmelerinin düzen içinde sağlanması için de yine nezrin yanında kuvvetli kefiller gösterilmesi şartı istenmişti. Rakka, Milli Aşireti’nin geneli için bir sürgün yeri iken Timur Ağa’nın yönetimindeki kabilenin bu sürgünden muaf tutulduğu ve Diyarbekir Eyaleti’ndeki eski yerlerinde kalmalarının nezir ve kefil şartıyla sağlandığı sonucuna varılmaktadır. O halde merkezi yönetim ve temsilcileri nezdinde Timur Ağa ve kabilesinin diğer Milli Aşireti kabilelerinden ayrıştığı, muteber bir konum elde ettiği sonucuna da varılabilir. Nitekim gerek lojistik destek ve gerekse de asker temininde Timur Ağa ve kabilesinin önemine yukarıda değinilmişti.

Bölükbaşı Ömer Ağazade Timur Ağa’nın İran seferine katıldıktan sonra buradaki başarılarına binaen kısa sürede yükseldiği ve 1730 yılında beylerbeyi olarak Zencan’a⁶⁴ paşa unvanıyla atandığı anlaşılmaktadır. Zencan Beylerbeyliği bu tarihlerde Zencan, Sultaniye, Ebher ve Târım adlarındaki dört sancaktan müteşekkildi. Tebriz muhafızı ve bu dönemdeki İran seferinin seraskeri olan Vezir Mustafa Paşa, Timur Ağa’yı Osmanlı Devleti’ne karşı gösterdiği sadakat ve sergilediği üstün hizmet karşılığında buraya atamış, kabilesi olan Milli Aşireti’nden “yarar adamlar” ile Zencan’ı muhafaza etmesi istenmiştir.

İran seferinin sonraki serdarı olan Ahmet Ahmet Paşa döneminde de Milli Timur Paşa’nın Zencan Eyaleti’nin başında bulunduğuna anlaşılmaktadır. Timur Paşa’nın 1731 yılında Osmanlı Devleti’nin İran sınırındaki önemli askeri operasyonlardan birinde görevli olduğu kaynaklara yansımıştır. İran’ın doğudan gelen Afganlar tarafından saldırıya maruz kaldığı ve işgal edildiği bu dönemde Osmanlı Devleti de İran’ın batı ve kuzeybatı bölgelerine yönelmişti. Erdelan bölgesi bu saldırılar neticesinde Osmanlı egemenliğine alındı. Nadir Şah’ın İran tahtını ele geçirdiği sırada Erdelan beyliğini de Baban beyleri ele aldı. Baban Hane Paşa, Erdelan’ı eline geçirmişken Serdar Ahmet Paşa ise Kirmanşah eyaletini almıştı. 1731 yılında Nadir Şah’ın Afganları İran’dan hızla çıkarması üzerine yeni hedefi batıdaki Osmanlı güçleri oldu. Nadir Şah, Hemedan’ı elinde tutan Serdar Ahmet Paşa’yı büyük bir ordu ile yenilgiye uğrattı. Ahmet Paşa bu sırada Erdelan hakimi Baban Hane Paşa’dan yardım istedi. Hane Paşa ve Milli Timur Paşa komutasındaki 30-40 bin kişilik bir ordu Ahmet Paşa’ya destek olmaya gittiyse de başarısız oldu.⁶⁵ Milli Timur Paşa’nın bu operasyonun başında anılması Batı İran’daki etkisini göstermesi bakımından ehemmiyet arz etmektedir.

Milli Aşireti mensuplarından belki de böylesine erken tarihlerde bu derecede yüksek rütbeye ulaşılanına henüz tesadüf edilmemiştir. Bu itibarla Ömer Ağazade Timur Ağa’nın Milli Aşireti tarihinde müstesna bir yer işgal ettiği belirtilmelidir. Kendisine hitaben kaleme alınan hükümde Milli Timur “dame ikbalehu/başarın daim olsun” duasıyla anılmıştı. “*Beylerbeylik payesiyle ber vech-i arpalık*” Zencan beylerbeyi atandığının Vezir Mustafa Paşa’nın aracılığı

64 Zencan, Kazvin ve Tahran üzerinden Tebriz’e giden yol üstünde adını aldığı Zengânerüd Nehri yakınında 1625 rakımında kurulmuş bir yerleşkedir. Burası evvela “Şahin” ismiyle Sasani hükümdarı Erdeşir-i Babekan tarafından kurulmuştu. Tarihsel süreçte Zengan, Zendeğân, Zendigân isimleriyle tanınmışken Arap fetihlerinden sonra Zencan şeklinde anılmıştır. Üstan-ı Zencan denen eyaletin kuzeyinde Erdebil, kuzeydoğusunda Gilan/Geylan, batısında Azerbaycan-ı Garbî, kuzeybatısında Azerbaycan-ı Şarkî, güneyinde Hemedan ve nihayet doğusunda ise Kazvin Eyaleti bulunmaktadır. Eyaleti meydana getiren şehirler ise Ebher, İcerüd, Hudâbende, Zencan, Târım ve Mâhnişan’dır. Son yıllarda eyaletin nüfusu 955.610, Zencan şehrinin nüfusu ise 360.347 olarak (2010 sayımı) kayıtlara yansımıştır. Ortaçağ tarihçilerinin Cibâl bölgesi olarak vurguladığı eyaletin münbit bir belde olduğu kaynaklarda yerini almıştır. 645 yılında Araplar tarafından fethedilen bu bölge, Babek isyanı sırasında tahrib edilmiş, maden açısında zengin bölge 9. yüzyılda Tahiriler’in denetimine geçmişse de kısa süre sonra tekrar Abbasi egemenliğine girmişti. Bir süre Samani egemenliğinde kalan eyalet, Müsafiriler ve Büveyhiler’e de tabi oldu. Gazneliler’in de 11. yüzyılın başında burada egemen oldukları bilinmektedir. Ancak Tuğrul Bey döneminde Zencan Selçuklular’a bağlandı. 13. yüzyılın başında Kafşutoğulları’nın elinden Zencan’ı alan Harzemli 10.000 süvari burayı talan etti. Abbasi halifesinin liderliğiyle toplanan güçlerin karşılık vermesiyle Harzemşahlar buradan 1211 yılında çıkarılmıştı. 1220 yılında Moğol İlhanlı idaresine giren Zencan, 1383 yılında ise Timur tarafından ele geçirildi. 1430 yılına doğru Sultaniye, Ebher, Kazvin ve Zencan, Timurlular’dan Karakoyunlular’ın eline geçti. Safeviler devrinde ise Zencan Eyaleti Osmanlı Devleti ile çatışma sahasında yer aldı. 1724 yılında Ruslar ile yapılan İstanbul Muahedesi uyarınca İran toprakları Osmanlı ve Rus güçleri arasında paylaşıldı ve bu anlaşmayla İran şahı II. Tahmasb’a yalnızca Hazar Denizi’nin güneyindeki Kazvin, Tahran, Reşt, Zencan ve Kum şehirleri bırakıldı. Kısa bir süre sonra ise yeni bir anlaşma gereği Huzistan, Zencan, Kazvin ve Sutanıye Osmanlı Devleti’ne bağlandı. 1782 yılında Kaçarlı Ağa Muhammed Şah tarafından İran’a tekrar katılan Zencan bir süre sonra Tebriz beylerbeyliğine bağlandı (Abdülkerim Özyayın, “Zencan”, *DİA*, (İstanbul: TDVY, 2013), 44/251-253).

65 Açar, *İmparatorluk ve Emirlik: Erdelan Emirliği*, 185-186.

ğıyla gerçekleştiği vurgulandıktan sonra Zencan, Sultaniye, Ebher ve Târım adlı dört sancağa Milli Aşireti'nin cesaretleriyle ön plana çıkmış meziyet sahibi askerlerini götürmesi ve burada ahaliye adaletle muamele etmesi emredilmişti.⁶⁶ “Mir-i Miran” unvanı verilen Timur Ağa'nın Milli Aşireti'nin beylerbeyi olan ilk paşası olduğunu belirtmek gerekir. Hemen yakın yıllarda Rakka'da Milli Aşireti'nden Keleş Abdi Ağazade Bişar/Beşşar Paşa da bu yükselişe yakın mevkide bir liderdi. Ancak Timur Paşa, 1755 yılında paşa olarak anılmış Bişşar Paşa'dan⁶⁷ farklı bir mahalde İran'a sınır bir eyaletin beylerbeyi olmuştu. Ömer Ağazade Timur Ağa'nın Zencan beylerbeyi olması ve buraya aşiretinden seçkin askerler götürüp bölgeyi idare etmesinin Osmanlı yöneticileri tarafından emredilmesinin gerek Zencan ve buraya bağlı dört sancakta ve gerekse de Van ve çevresinde mukim olan Milli aşireti mensuplarının kalıcı hale gelmesinde önemli sonuçları olmuştur. Aşiret mensuplarının bu bölgede hala güçlü bir temsiliyete sahip olduğunun belirtilmesi gerekir.

Milli Timur Ağa'nın Zencan beyi olarak atanmasında Tebriz muhafızı Mustafa Paşa'nın etkisi büyüktü. Buranın önceki valisi Sübhanverdi Paşa idi. Ancak Mustafa Paşa anılan valinin görev yerini terkederek idarede boşluk oluşturduğunu merkeze bildirerek burada idari bir değişiklik istemişti.⁶⁸ Mustafa Paşa'nın bu idari tasarrufa gitmesinde Zencan Eyaleti'nden merkeze giden şikayetlerin etkisi olduğu söylenebilir. Buradan gelen haberlere göre fetihten kısa bir süre sonra görevi devralan askeri sınıf mensupları buradaki ahaliye hayli zulmetmiş, ahaliiden kimseleri esir alarak satmak suretiyle gelir elde etmişlerdi. Osmanlı yönetimi ise derhal bu adaletsiz uygulamaların durdurulmasını emretmişti.⁶⁹ İdari boşluktan bezmiş Zencan Eyaleti ahalisinden bazılarının İstanbul tarafına göç etmek istemesi üzerine Dersaadet yönetimi derhal idari yöneticilere bu göçün önlenmesi için tedbir almalarını istemişti.⁷⁰ İran merkezine doğru yapılan askeri seferin ve fethin getirdiği kaotik ortamda Tebriz muhafızı Mustafa Paşa, şikayetlerin önünü almak ve adalet dairesinin sağlanması adına Milli Timur Paşa'yı buraya vali olarak atamıştı.⁷¹

Sonuç

18. yüzyılın başında Diyarbakir'de bölükbaşı unvanına sahip Ömer Ağazade Timur Ağa olarak anılan “Milli Timur” figürü içinden doğduğu aşiret temelli sosyal yapı ve yükselişindeki etmenler bakımından dikkate şayandır. Timur Ağa 1723 yılında başlayan İran Seferi sırasında başta ordunun zahire daha sonra da asker ihtiyacını temin etmekteki kabiliyeti dolayısıyla taltif edilmiştir. O'nun havalideki Kürt aşiretleri üzerindeki tesiri gibi lojistik de dahil olmak üzere önemli ihtiyaçları devlet adına giderme kapasitesinin tespiti önemlidir. Milli Timur Paşa'nın 1730 yılından sonra Batı İran'da Osmanlı Devleti adına hareket eden 30-40 bin kişilik bir orduyu Baban Hane Paşa ile yönetmesi, kudretinin ulaştığı boyutu göstermektedir. Milli Timur Ağa özelinde ele alınan bu çalışmada, Van ve İran'da kalan Milli Aşireti mensuplarının buraya yerleşmeleri konusunda 18. yüzyılda önemli olgulara vakıf olunmuştur. Özellikle Milli Aşireti'nin Osmanlı Devleti'nin İran içlerine yönelen siyasi emellerinin hayata geçebilmesi için gereken insan kaynağına ve bölgeyi tahkim edecek önemli bir askeri potansiyele sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Gence Seferi sırasında Osmanlı Devleti'nin askeri amaçlara matuf gayretiyle Milli Aşireti kabilelerini Güney Kafkasya ve daha ötede İran içlerine yönlendirme çabası bir iddiayı da berheva etmektedir. Buysa 19. yüzyılda Rusya'nın Kafkas bölgesini idaresi altına almasıyla Kürtlerin buralarda yerleşik olduğu saviydi. Nitekim çalışmada elde edilen sonuca göre Kafkasya ve Merkez İran'a (sadece) Milli Kürtlerinin iskanı neredeyse bir asır önce yani 18. Yüzyılın ilk çeyreğine kadar geriye gitmektedir.

Diyarbakir Eyaleti'nde Milli Aşireti'nin güçlü kabilelerinden biri olan Pazkuri/Bahaeddinli cemaatinin 1723 yılında kethüda sıfatıyla başında bulunan Timur Ağa, babası Ömer Ağa'dan devraldığı kabile liderliğiyle Milli Aşireti içinde mevcut olan bir ayrışmanın da göstergesiydi. Timur Ağa, kabilesinin Diyarbakir'den Zencan taraflarına askeri bir amaçla nakline aracı olmuş, bu itibarla da burada meskûn hale gelmiş aşiretinin kendi adıyla anılacak bir hanesinin banisi olmuştu. Ayrıca Van'da bir dönem oldukça güçlü olan Timurpaşazadeler'in bu idareciyle ve ardıllarıyla bir yakınlığı muhtemeldi. Ancak bu hanedanın tarihinin ileri bir tarihte yazılmayı beklediği ayrıca tespit edilmiştir.

Milli Aşireti içinde ün kazanmış aynı isme sahip çok sayıda şahsiyet mevcuttur. Ancak Ömer Ağazade Timur Ağa, Milli Aşireti mensupları içinde en erken dönemde paşa unvanı edinmiş olanıydı. Bu itibarla aşiret tarihinde önemli bir yeri haiz bir isim olarak tebarüz etmiştir.

66 Osmanlı Arşivi (BOA), Mühimme Defterleri [A.DVNSMHH.d.], No. 137, Gömlek No. 93.

67 Gümüüş, “Osmanlı Ayanlık Devri'nde Milli Keleş Abdi Hanedanı”, 302.

68 Osmanlı Arşivi (BOA), Mühimme Defterleri [A.DVNSMHH.d.], No. 136, Gömlek No. 65.

69 Osmanlı Arşivi (BOA), Mühimme Defterleri [A.DVNSMHH.d.], No. 135, Gömlek No. 259.

70 Osmanlı Arşivi (BOA), Mühimme Defterleri [A.DVNSMHH.d.], No. 135, Gömlek No. 1505.

71 Osmanlı Arşivi (BOA), Mühimme Defterleri [A.DVNSMHH.d.], No. 136, Gömlek No. 65.

Kaynakça

Arşiv Belgeleri:

- BOA, *Osmanlı Arşivi. Ali Emiri Tasnifi*, AE.SAMD.III., No. 11, Gömlek No. 1031.
- BOA, *Osmanlı Arşivi. Mühimme Defterleri* [A.DVNSMHHM.d.], No. 132, Gömlek No. 250/373.
- BOA, *Osmanlı Arşivi. Mühimme Defterleri* [A.DVNSMHHM.d.], No. 134, Gömlek No. 1166/1290/1291/1292/1293.
- Osmanlı Arşivi (BOA), *Mühimme Defterleri* [A.DVNSMHHM.d.], No. 135, Gömlek No. 65/120/259/746/1505.
- BOA, *Osmanlı Arşivi, Mühimme Defterleri* [A.DVNSMHHM.d.], No. 136, Gömlek No. 65/1649.
- BOA, *Osmanlı Arşivi, Mühimme Defterleri* [A.DVNSMHHM.d.], No. 137, Gömlek No. 93.
- DŞS, *Diyarbakır Şer'îye Sicil Defteri* (1169). Milli Kütüphane, No. 313 Mil 26 Safer 1160, 173-2.

Telif Eserler:

- Açar, Cafer. *İmparatorluk ve Emirlik: Erdelan Emirliği Osmanlı ve İran İmparatorlukları Arasında Bir Kürt Emirliği*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2022.
- Ahmed Vasfi Zekeriyâ, *Aşa'îru's-Şam*. C. 1-2, Dimaşk: Daru'l-Fikr, 2009.
- Aristova, T. F. *Kürtlerin Maddî Kültürü*. Rusçadan Çeviren: İbrahim Kale-Arif Karabağ, (İstanbul: Avesta Yayınları, 2002.
- Aydın, Suavi. "Toroslarda Yaylacılık ve Çukurova'nın Önemi", *Kebikeç İnsan Bilimleri İçin Kaynak Araştırmaları Dergisi* 21 (2006), 111-134.
- Ayn Ali Efendi, *Osmanlı Kanunları ve Devlet Teşkilatı*, haz.: Seyit Ali Kahraman, İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2021.
- Barkey, Karen *Eşkiyalar ve Devlet, Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi*. çev: Zeynep Altok, İstanbul: TVYY, 1999.
- Başarır, Özlem. *18. Yüzyılda Malikane Uygulaması ve Diyarbakır Voyvodalığı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Beşikçi, İsmail. *Doğu'da Değişim ve Yapısal Sorunlar (Göçebe Alikan Aşireti)*. Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 1992.
- Bozkurt, İbrahim. *Tarih Boyunca Aşiretçilik ve Şanlıurfa Aşiretleri*. Şanlıurfa: İmaj Ofset, 2003.
- Bozkurt, İbrahim. *Aşiretler Tarihi*. İstanbul: Kitap Matbaası, tarihsiz.
- Brant, James. *1838 Yılında Kürdistan*. çev: A. Celil Kaya, İstanbul: Rupel Yayınları, 2018.
- Bruinessen, Martin van- Boeschoten, Hendrik, *Evlıya Çelebi Diyarbakır'de*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.
- Çakar, Enver. *17. Yüzyılda Halep Eyaleti ve Türkmenleri*. Elazığ: FÜB, 2006.
- Çiftçi, Erdal. "19. Yüzyıl Vanı'nda Ayan Bir Aile: Timurpaşazâdeler". *Yüzcüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 58 (2022), 68-85.
- Demir, Ahmet. *Şeddâdiler Devleti Tarihi I, Gence ve Dvin Şeddâdileri (948-1200)*. İstanbul: Nubihar Yayınları, 2024.
- Demlikoğlu, Uğur. "Osmanlı Hakimiyetinde Gence Kalesi'nin İaşesi ve Temin Edildiği Bölgeler (1723-1735)". *Karadeniz İncelemeleri Dergisi* 36 (2024), 51-76.
- Demlikoğlu, Uğur. "Osmanlı Ordularının Gence'yi Fethi, Askeri ve Lojistik Durumu (1723-1735)". *Tarih Okulu Dergisi* XLIII (2019), 1448-1479.
- Demlikoğlu, Uğur. *Osmanlı-İran Savaşlarında Askeri ve Lojistik Bir Üs: Diyarbakır (1723-1747)*. Ankara: Gece Yayınları, 2022.
- Diyarbakır Şer'îye Sicilleri Amid Mahkemesi 2. Cilt*. Ed: Ahmet İzgöer, Diyarbakır: A Grafik, 2013.
- Ekinci, Mehmet Rezan. "1897 Tarihli Hamidiye Hafif Süvari Alayları Taksimatı". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 9/2 (Kasım-2017), 703-724.
- Ekinci, Mehmet Rezan. *Osmanlı Devleti Dönemi'nde Milli Aşireti (XVIII.-XIX. YY.)*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Ekinci, Mehmet Rezan. "Mîr-i Aşiretten Eşkiyalığa: Aşiret Hanedan Üyelerinin Makbulden Madunlaşma Sürecine Bakış 1800-1855". *Nubihar Akademi*, 4 (16) (2021), 143-168.
- Ekinci, Mehmet Rezan. "Osmanlı Merkez ve Taşra İdaresi Altında Ocaklık ve Aşiret İlişkilerinde Dubendî/Dikotomik Siyaset Pratiği", *Ege 9th International Conference On Social Sciences Proceedings Book*, Academy Global Publishing House, İzmir (2023), 1073-1085.
- Emiroğlu, Kudret-Aydın. *Suavi Antropoloji Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- Gögebakan, Gökür. *XVI. Yüzyılda Malatya Kazası (1516-1560)*. Malatya: Malatya Belediyesi Yayınları, 2012.
- Gökçalp, Ziya. *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2009.

- Gümüş, Ercan-Ayhan, Recep. *Aşîti: Osmanlı Devleti'nde Bir Kürt Aşireti*. İstanbul: Nubihar Yayınları, 2023.
- Gümüş, Ercan. *18. Yüzyılın İlk Yarısında Amid Kazası*, Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2014.
- Gümüş, Ercan. "Osmanlı Ayanlık Devri'nde Milli Keleş Abdi Hanedanı". *Mukaddime*, 14/2, (2023), 284-313.
- Gündüz, Tufan. *XVII. Ve XVIII. Yüzyıllarda Danişmentli Türkmenleri*. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2005.
- Gündüz, Tufan. *Anadolu'da Türkmen Aşiretleri- Bozulus Türkmenleri 1540-1640*. Ankara: Bilge Yayınları, 1997.
- Gürhan, Veysel. "Hamidiye Alayları ve Mardin". *I. Uluslararası Mardin Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, ed.: İ. Özcoşar-H.H. Güneş, İstanbul: MTİK, 2006, 833-840.
- Houston, Christopher. " "Set aside from the pen and cut off from the food": Imagining the Ottoman Empire and Kurdistan". *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27/2 (2007), 397-411.
- Kaya, Hakan. "Diyarbakır'den Serhad'a Kadim Bir Aşiret: Zilan", *Aktör, Müttefik, Şakî Kürt Aşiretleri*, der.: Tuncay Şur-Yalçın Çakmak, İstanbul: İletişim Yayınları, 2022.
- Kaya, Hakan. "18. Yüzyılda Mahmudî Hükümetinin İdari Yapısı ve Çevresiyle Etkileşimine Dair Bazı Tespitler", *e-Şarkiyat*, 15/2, (2023), 764-777.
- Kaya Hakan. "Bayezid ve Tevabihasının (Diyadin, Eleşkird ve Şelve) Yurtluk-Ocaklık Gelirleri", *Osmanlı Devleti'nde Yurtluk-Ocaklık ve Hükümet Sancakları*, haz.: Erdal Çiftçi-Veyssel Gürhan-Mehmet Rezan Ekinci, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2022.
- Kodaman, Bayram. "Hamidiye Hafif Süvari Alayları, II. Abdülhamid ve Doğu Anadolu Aşiretleri". *Tarih Dergisi*, Edebiyat Fakültesi Yayınları, (1979), 427-480.
- Kurt, Yılmaz. "Mardin ve Çevresinde Aşiretler", *Uluslararası Ömerli/Ömeryan Sempozyumu Kitabı*. Ed: Ercan Gümüş-Veyssel Gürhan, İstanbul: Kent Işıkları, 2012), 57-67.
- Minorsky, V.- Bois ,Th. - Mac Kenzie, D. N. *Kürtler ve Kürdistan*. Çev.: Kamuran Fıratlı, İstanbul: Doz Yayınları, 2004.
- Orhonlu, Cengiz. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretlerin İskânı*, İstanbul: Eren Yayıncılık, 1987.
- Özaydın, Abdülkerim. "Zencan". *DİA*. İstanbul: TDVY, 2013, 44/251-253.
- Soane, E. B. *Mezopotamya ve Kürdistan'a Gizli Yolculuk*. Çev: Fahriye Adsay, İstanbul: Avesta Yayınları, 2007.
- Saito, Kumiko. "16. Ve 17. Yüzyıllar Doğu ve Güneydoğu Anadolu'sunda Timarların Çeşitli Biçimleri: Farklı Uygulamalara Tek İsim Koy-mak". *Osmanlı Araştırmaları*, LI (2018), 63-113.
- Solmaz, Gürsoy. *Seçuklular'dan Osmanlılar'a Gence*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Sümer, Faruk. "Türkmenler", *DİA*. İstanbul: DİBY, 2012, 41/607-612.

Extended Abstract

Some tribes from the Milli tribe lived in Diyarbekir, Ruha and Mardin, but with the movement brought by the nomadic lifestyle, they spread to Erzurum, Kars, Van and its surroundings and settled here in time. One of the questions this study aims to answer is the positioning of the Milli tribe, which had a cavalry regiment in the Hamidiye Tribe Regiments in the Van region in the 19th century, as the military power of the empire on the Ottoman border. In the first quarter of the 18th century, the Milli tribe formed the military power of a pasha's office formed in the vicinity of Zancan, similar to its past examples. Pazkuri/Bahaeddinlu Omer Aghazade Timur Pasha, who was appointed as a pasha to this province in a very early period in 1730, was also the architect of the settlement of the Milli tribe tribes he brought here. Thus, while a significant part of the tribe's roaming area was around Diyarbekir-Mardin and Ruha, some of them were virtually transferred to the Iranian side. In this study, two requests from the sultans requesting the mentioned human movement are presented to the attention of the reader. In fact, in these two orders (Muhimme registers), Timur Pasha was asked to take the distinguished members of the Milli Tribe here, to liven up the province and to hold it within the framework of justice. Therefore, the study first proves that the Milli nomads, while they were settled, abandoned this lifestyle and settled in the northern plains as a result of the transition to a transhuman life due to security concerns. Secondly, the study also reveals that an early settlement policy (as in Raqqa in the south) was encouraged by the Ottoman Empire as a result of the obligations brought by participation in the frontier campaign.

Historical experiences played a role in the placement of members of the Milli Tribe in Zanjan and its surroundings for military purposes. The Kurdish dynasties in Ganja and its surroundings and the Kurds under their rule were also reflected in the sources. For example, the military and administrative structures established by the Kurdish dynasties in Ganja and its surroundings in the 10th century and later, and the influence of states such as the Shaddadids and the Rawadis in this regard, should not be forgotten. Because these states had many Kurdish tribes under their rule, and it was calculated that the Kurds here would be more easily subject to Timur Pasha, who was one of them. The settlement of the members of the Milli Tribe in the Zanjan region of the South Caucasus during the Ganja Campaign also reflects the Kurdish migrations in the Caucasus region. Indeed, there is a general acceptance that the settlement of Kurdish tribes and communities in the Caucasus began with the 1828 Turkmenchay Treaty signed between Russia and Iran and subsequently with the 1829 Edirne Treaty concluded between the Ottoman Empire and Russia. However, the documents examined in this study also show that it is certain that the members of the Milli Tribe traveling in the Diyarbekir Province were settled in the region under the influence of Russia and Iran much earlier, such as in 1723. It is necessary to question the phenomenon of the nobility and notables becoming noblemen, which was produced by both tribal and local administration experiences, in the specific case of Timur Pasha.

It was possible that Timur Pasha's successors would become notables and turn into a dynasty after he became the governor of a province that was almost established in the center of Iran, such as the Zanjan Beylerbeylik. In this respect, is it possible that Timur Pasha, who was appointed governor of Zanjan and its surroundings, was also the founder of the Timurpaşazades, who held the administration in Van in the 18th and 19th centuries? This question is also important in the study. Indeed, it was highly probable that the members of the Milli Tribe, who were assigned to govern the Zanjan Province under the leadership of Timur Pasha after the Ganja Expedition, would come to Van, which was located in their historical settlement, during a possible withdrawal. For this reason, it is hoped that this study will be the first step towards micro-history or family history research that will examine Omer Aghazade Timur Pasha and his successors. Millili Timur was referred to as "Diyarbekir Sergeants' Chamberlain Milli son Timur" in 1723. Milli Timur was asked to provide the cattle needed to transport the grain to the soldiers in the Iran Campaign in 1723. On the other hand, he resisted this order, and for this reason he was both removed from his tribal chamberlain position and his duty as Sergeants' Chamberlain was terminated. In addition to these dismissals, he was sentenced to imprisonment in Adana Castle and the governor and judge of Adana were assigned to follow up on this matter. This article examines the adventures of Omer Aghazade Timur Pasha, who rose to the rank of tribal chamberlain, division head, sergeants' chamberlain and finally mir-i miran between 1723 and 1730. However, it should be noted that this notable, who became famous as Timur Agha and soon after as Timur Pasha, is the least known of the "Milli Timurs" and has no connection with the Kelesh Abdi dynasty. On the contrary, he is from another Milli tribe that emerged as a rival to this dynasty.

There are many famous figures with the same name in the Milli Tribe. However, Omer Aghazade Timur Agha was the one who received the title of pasha at the earliest period among the members of the Milli Tribe. In this respect, he stands out as a name with an important place in the history of the tribe.

FIKIHTAKİ İSTİHSAN YÖNTEMİNİN GÜNCEL AKİDLERE ETKİSİ

Taha YILMAZ

Ardahan Üniversitesi, Temel İslâmi Bilimler Bölümü, Fıkıh Anabilim Dalı.
Ardahan University, Teology Faculty, Department of Fiqh, Ardahan/Türkiye
tahayilmaz@ardahan.edu.tr, ORCID : 0000-0001-9503-3937

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 06/08/2024, Accepted / Kabul Tarihi: 20/12/2024
<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1528956>

Fıkıhtaki İstihsan Yönteminin Güncel Akidlere Etkisi

Öz

Bu makalede fıkıhî hükümler çerçevesinde istihsan yönteminin işlevselliği ve güncel/yeni akidlere etkisi ele alınmaktadır. Çalışmanın amacı naslara dayalı hükümlerin oluşum sürecinde mevcut olmayıp İslâm toplumunun sonradan karşılaştığı bir takım meselelerin şer'î hükmü belirlenirken akıl ve nakil arasında bir uzlaştırıcı yöntem de olan istihsanın tarihi seyrini muhtasar olarak ele almak ve istihsanın güncel akitler üzerindeki fonksiyonunu değerlendirmektir. Nitekim tarihi fıkıh tecrübesine bakıldığında, mütehidlerin fayda temeline dayalı ve uzlaştırıcı bir köprü kurmuş olduğu görülmektedir. Bu çerçevede dinin makâsıdını esas alarak meşakkati (zorluğu) insanlardan kaldırmak amacıyla, gizli kıyas, örf, maslahat vb. bir nazarla istihsan yöntemini merkeze almış ve bu yolla hüküm vermişlerdir. Bu bağlamda günümüzde yeni sayılabilecek akidlerle karşılaşılmaktadır. Bu akidlerin meşrûiyet problemi fıkıhın tarihi mirası çerçevesinde İslâm hukukçuları tarafından ele alınmaktadır. Akidlerde taraflar, irade beyanı ve akdin konusu akdin unsurlarını oluşturmaktadır. Akdin kuruluş ve diğer şartlarında da bir eksikliğin bulunmaması icap etmektedir. Akdin sıhhatini bozacak hata, hile, ikrah, zarar, garar, cehalet ve ribâ gibi kusurlardan arı olması da şarttır. Ayrıca akdin konusu olan malın mütekavvim, malum, muayyen ve teslimi mümkün olması gerekmektedir. Çalışmada tarihi doküman ve metin analizi metoduyla konu ele alınarak istihsan yönteminin işlevselliği ve yeni akidlere olan etkisi irdelenmiştir. Yaptığımız incelemede zamanın ilerlemesiyle ortaya çıkan bir takım akidlerin şer'î hükmüne dair çözümlere, maslahat, zarûret, örf ve umûmü'l-belvâya dayalı olan istihsan yöntemi dikkate alınarak ulaşıldığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler:İslâm Hukuku, Hüküm, Delil, Akid, İstihsan, Güncel.

The Effect of The Istihsan Method in Fiqh on Current Contracts

Abstract

In this article, the functionality of the phenomenon of istihsan and its impact on current/new covenants are discussed within the framework of fiqh provisions. The aim of the study is to briefly consider the historical course of istihsan, which is a conciliatory method between reason and narration, while determining the religious judgment of some issues that the Islamic community encountered later, which was not present in the formation process of the provisions based on the texts, and to evaluate the function of istihsan on current agreements. As a matter of fact, when we look at the historical fiqh experience, mujtahids have built a conciliatory bridge based on benefit, and they have used secret analogies, customs, benefits, etc. in order to remove harm, difficulty and hardship from people, based on the purpose of religion. They focused on a fact and the method and evidence of istihsan and made a judgment in this way. In this context, today, Muslims are faced with various agreements that can be considered new, especially regarding transactions. The problem of legitimacy of these contracts is also addressed by Islamic jurists within the framework of the historical heritage of fiqh. In contracts, the parties, declaration of will and the subject of the contract are important. There must be no deficiency in the elements, establishment and other conditions of the contract. It is also necessary for the contract to be free from defects such as mistakes, fraud, disgust, harm, greed, ignorance and riba that would damage its validity. In addition, the property subject to the contract must be permanent, known and specific. In the study, the functionality of the phenomenon of istihsan and its impact on new covenants were examined by using the historical document and text analysis method.

Keywords: Islamic Law, Judgment, Evidence, Contract, Istihsan, Current.

GİRİŞ

İnsan sosyal yaşamı ve çalışma ihtiyacı gereği bir takım faaliyetlerde bulunur. Bu faaliyetleri gerçekleştirirken sosyal sözleşme şeklinde olan bir takım örtük veya açık kurallara uymak zorundadır.¹ Bu kurallar bazen din bazen örf ve adet bazen de insan tecrübesinden kaynaklanan ve ortak akıl sonucu konulan ilkeler ile belirlenen yaptırım ve sorumluluklardır.² İslâm dini ise insan için vahiy merkezli bir yaşam tarzı belirlemiştir. Buna göre insan içinde bulunduğu faaliyetleri vahiyle temellendirmelidir. Neticede naslarda doğrudan çözümüne ulaştığı meseleler fıkıh ilminin konusu olduğu gibi ulaşamadığı meseleler de fıkıh ilminin konusu olmuştur. Fıkıhın aslı kaynakları Kur'ân-ı Kerim, Hz. Peygamber'in sünneti ve icmâdır.³ Fer'î deliller ise sahabî kavli, şer'u men kablena ve sahih örfüdür. Delillere ulaştırdığı için kıyas, istihsan, istislâh, sedd-i zerâi' ve istishâbu'l-asl ise fıkıhın yöntemleri arasında sayılmıştır.⁴ Hz. Peygamber, câhiliyede olan bazı uygulamaları ilga bazısını da ibka etmiş, câhiliyede olmayan yeni hükümler belirlemiş ve bu şekilde Müslümanlara bir hukuk çerçevesi sunmuştur. Sonuçta az teklif, tedric ve nesih anlayışıyla hukukî hükümleri ortaya koymaya çalışmıştır. Fıkıh ilminin tarihi geleneğine bakıldığında ilk yıllarda kelâm ilmi içerisinde yer aldığı ve kesin çizgilerle ayrılmış müstakil bir ilim şeklinde teşekkül etmediği görülür. İslâmın ilk yıllarında ulema daha çok itikâdî konuları incelediği için fıkıh usûlüne sistematik olarak ihtiyaç duyulmamıştır. Daha sonra müslümanlar yeni fetihlerle farklı coğrafyalardaki milletlerle karşılaşınca İslâmî bir hukuk nosyonuna ve metodolojisine ihtiyaç duyulmuştur.⁵ Böylece fıkıh ilmi hicretin iki ila dördüncü yüzyılında (II-IV) kavram ve anlam haritasını tam bir forma ulaştırmış⁶, fikhî kavramların birçoğu bu döjfnemden sonra müctehid imamların gayretiyle oluşmuştur.

Fıkıh ilmi ortaya çıkarken binasını nassa dayandırmakla birlikte, akıl da önemsemiş ve yapısını bu temeller üzerine kurmuştur.⁷ İlk dönem âlimleri akıl ve nakil çerçevesinde insanların problemlerine çözümler aramışlar⁸, mükellefin fiillerinin helallik, haramlık, sahihlik ve fâsitlik yönü ile ilgili bahisler açmışlardır.⁹ Fakat müctehid alimler naslarla sadece literal okumalar çerçevesinde sınırsız olaylara çözüm üretmeyince,¹⁰ şer'i delillerden ahkâm-ı şer'i-yeyi istinbat etme yönüne gitmişlerdir.¹¹ Bunu yaparken İslâm dininin özünden kopmadan, küllî deliller zaviyesinden tafsîli delillere yönelerek dinin ve hukuk normunun evrensellik ilkesinin esnekliği çerçevesinde tâli/fer'i delilleri de işleterek tahsis yoluna gitmişlerdir.¹² Sonuçta ictihad hususunda bazen musavvibe (isabet edenler) olurken bazen de muhatta (hata edenler) olmuştur. Bununla birlikte İslâm alimleri ictihadı elden bırakmayarak yeni durumlar hakkında bir takım hükümler ortaya koymuşlar.¹³ Böylece Şari'nin mükellefin davranışlarına yönelik hitabının sonuçlarını belirlemeye çalışmışlardır.¹⁴

Her âlim fikhî kimliğiyle kendisinden sonrası için öğrenci yetiştirmiştir. Öğrenciler hocalarını takip ederek mezhepleşme sürecini tamamlamışlardır. Mezhepler ise kendileri için öncelikli olarak hükümlerin çıkarılması yönünde bazı temel kriterler ortaya koymuşlardır.¹⁵ Bütün mezhepler aynı naslara dayanarak hüküm vermelerine rağmen kul-

- 1 Abdullah Kahraman, *İslâm Hukukunda Kefalet Sözleşmesi ve Günümüzdeki Tatbikatı* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008), 1-5.
- 2 Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun* thk. Ahmet ez-Za'îbî (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 2001), 320-321.
- 3 Sadrü'l-İslâm Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. El-Hüseyn b. Abdülkerim el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, tahrir, Kasım b. Kutluboğa, thk. Said Bektaş (Beyrut: Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 2014), 94-95.
- 4 Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, thk. İbrahim M. b. Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1994), 1/19-20; Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus İbnü'l-Hâcib, *Münteha'l-sûl ve'l-emel fi'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 4; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâiyi' fi usûli'ş-şerâiyi'* (İstanbul: Şeyh Nizame Matbaası, 1289/1872), 1/15.
- 5 Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: yy. 1414/1994), 2/1-19.
- 6 Osman Keskioglu, *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 23-34.
- 7 Ahmed Hasan, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999), 27-33.
- 8 Osman Taştan, "İctihad Sorunu Üzürüne Bir Literatür İncelemesi", *İslâmiyyât* 1/3 (1998), 73-91.
- 9 Necmeddin Ömür b. Ali el-Kâtibi Kazvîni, *Şerhü'ş-şemsîyye* (Kum: Daru İhyai'l-kütübî'l-Arabiyye, 1996), 6.
- 10 Muhammed b. Feramuz Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usûl* (İstanbul: Salah Bilici, 1966), 11-25.
- 11 Abdulkadir Şener, "İslâm Hukukunda Rey ve İctihad", *AÜİFD.*, 19 (1973), 123-132.
- 12 Hasan Ocak, "İslâm Hukuk Felsefesinde İşlevselliği Bakımından Örf ve İstihsan", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* (2018) 15-45.
- 13 H. Yunus Apaydın, "İctihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/432-445.
- 14 Cüneyt A. Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi* (İstanbul: İSAM, 2008, 95-97); H. Yunus Apaydın, "Şer'i Hükümün Tabiatı", *Modern Çağda Fıkıhın Anlam ve İşlevi* (İstanbul: Ensar, 2019), 65.
- 15 Murtaza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi* (İstanbul: DEM Yayınları, 2004), 13-2; Mehmet Boynukalın, *Fıkıh Usûlünde Yenilenme İhtiyacı ve Ortaya Çıkardığı Tartışmalar* (İstanbul: MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999), (Doktora Tezi), 1-30.

landıkları sistemlerin farklı olması gereği ve mezhep tutarlılığı icabı vardıkları sonuçlar farklı olabilmıştır.¹⁶ Dayandıkları temeller ve önceledikleri fikhî yöntemler de bu farklılığa sebep olmuştur. İmam Mâlik nas olmasına rağmen Medine halkının çoğunluğunun pratikteki uygulamasını esas almıştır. Ancak istihsan yöntemine de yeri geldiğinde başvurmuştur. Mâlikî mezhebinde istihsân küllî delile mükabil cüzî maslahatın alınması şeklinde ifade edilmiştir.¹⁷ İmam Şâfiî ise pratikleri değil de nassı esas alarak bir metodoloji kurmaya çalışmıştır.¹⁸ Onun bu konudaki farklı bakışı Medine halkının nassı anlama ve yorumlamasının eksik olma kaygısından ileri gelmiştir. Bu kaygıyla hareket ederek haber-i vahid varsa onu öncelemiş ve istihsan yöntemini benimsememiştir.¹⁹ Ebû Hanîfe ise akıl ve nakil arasında bir izdivaç kurarak tecrübe ışığında bir fıkıh metodolojisi kurmuştur. Bir meselede icma, zarûret, örf, maslahat ve gizli kıyas gibi özel ve daha kuvvetli gördüğü delile dayanarak o meselenin benzerinde verdiği genel kuraldan ve ilk hatıra gelen çözümden farklı bir hüküm vermiştir.²⁰ Burada makâsîd ve maslahat açısından hukukun ruhu ve amacı hedeflenerek genel kural, yerleşik uygulama ve hatıra gelen ilk nassın ayrılarak farklı bir çözüm ortaya konulmuştur. İslâm âlimleri bu uygulamaya “istihsan” demişlerdir.²¹ Bu metodu ilk Ebû Hanîfe uygulamış ancak bu faaliyet tarzını istihsan kavramıyla açık değil örtük bir şekilde ifade etmiştir. Sonraki mezhep alimlerinden olan Kerhî istihsan kavramını açık bir şekilde kullanmıştır.²² Diğer bir ifade ile istihsan iki delilden en kuvvetlisi ile amel etmek olarak değerlendirilmiştir.²³

Zarûret, örf, maslahat, umûmü'l-belvâ, kolaylığı sağlama ve güçlüğü kaldırma esasına dayanan istihsan anlayışı birçok fikhî probleme çözüm üretmiştir.²⁴ Bu anlayıştan akid nazariyesi de etkilenmiştir.²⁵ Müslümanlar Mekke'den Medineye hicret ettiklerinde burada selem (selef) akdi yoluyla peşin para karşılığı iki yıllık bir vadeyle bahçe ürünlerinin satıldığına şahit olmuşlardır. İslâm'da ma'dumun satışı yasaklanmıştır. Hz. Peygamber bu genel kurala dayanarak selem akdini tamamen yasaklamamış, bu akde toplumsal maslahata veya ihtiyaca binaen belirli ölçü, belirli tartı ve belirli bir süre tayin edilmesi şartıyla cevaz vermiştir.²⁶ Yine cahiliye döneminde var olan diyet, kasâme, arûbe, cuma günü vaz ve irşad için toplanma, kırâz (mudârabe), Kâbe'nin örtü ile örtülmesi vb. uygulamalar İslâm'ın gelişile kaldırılmamıştır. Aksine bu uygulamalara örf'e dayanılarak cevaz verilmiştir. Ağaç üzerindeki yaş meyvenin tahmini olarak kuru meyve ile değişimi olan mübâzene/ârâya, tarlada başaktaki ekinin kendi cinsinden belli ölçüdeki kuru buğday karşılığında götürü usûlle/tahminen değişimi olan muhâkale, götürü yani tahmin yoluyla yapılan bey'u'l-cüzâf gibi akidlere genel kaide ve genel nassa aykırı olmasına rağmen zarûret ve ihtiyaç kapsamında ruhsat verilmiştir. Karz akdinde ribe'n-nesîe'nin gerçekleşmemesi şartı da maslahatın celbi mefsedetin def'i hususuyla açıklanmıştır. Çeşitli akitlerde örneklerinin kısaca verdiğimiz bu anlayış hukuk metodolojisinde istihsana işlevsellik kazandırarak nas- akıl okuması birlikteliğinde önemli bir rol oynamıştır.²⁷

Günümüzde güncel akid skalasında sigorta çeşitleri, borsa, fiyat belirlemeden rayiç üzerinden satış, isticrâr (peyderpey satış) akdi, yer altı ürünlerinin satımı, internet yoluyla alım-satımlar, götürü usûlü satışlar, numûne ve katalog üzerindeki satışlar, leasing, tevverrük, sukûk akdi gibi uygulamalar da bulunmaktadır. Bu işlemleri bazı İslâm âlimleri istihsan metodu üzerinden okumaya çalışırken, klasik fıkıh geleneğini benimseyen hukukçular ise kefâlet, vekâlet ve klasik bey' akdi üzerinden okumaya çalışmışlardır. Bu güncel akid ve işlemlerin İslâm hukukunun mantığına uygun şekilde okunmasının istihsan metodunun doğru ve işlevsel bir şekilde kullanılmasıyla ilgili olduğu kanaatindeyiz. Çalışmada bu konular nitel yöntemin metin analizi usûlüyle ele alınarak istihsan metodunun bu problemlerin güncel çözümünde uygulanabilme sorunu değerlendirilmiştir. Akıl sınırları ve nassın sınırları birbiriyle mezc ettirilmeye çalışılıp Müslüman kişinin dini hassasiyetleri de öncelenerek istihsan konusu ele alınmıştır.

16 Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 155-205; Abdulkadir Şener, *Kıyas İstihsan, İstislâh* (Ankara: Diyanet İşleri Yayınları 1971), 115-136.

17 İbrahim b. Musa Ebu İshak eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, thk. Abdullah Duraz (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2006), 1/266, 4/206.

18 Muammer Bayraktutar, İmam Şâfiî'de Lafza Bağlı Hadis/Sünnet Yorumu (Ankara: AÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), (Doktora Tezi), 12-15; Soner Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı* (İstanbul: MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), (Doktora Tezi), 48.

19 Şamil Dağcı, *İmam Şâfiî: Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlimindeki Yeri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 31-35.

20 Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Keskiöğlü (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 277-281.

21 Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 178-194.

22 Ali Bardakoğlu, “İstihsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/339-347.

23 Ebû İshâk İbrahim Ali b. Yusuf eş-Şirâzî, *et-Tebîra fî usûlü'l-Fıkıh* thk. Muhammed Hasen (Dimeşk: Dârü'l-Fikr, ts.) 1/493.

24 Ali Bardakoğlu, “Tabii Hukuk Düşüncesi Açısından İslâm Hukukçularının İstihsan ve İstislâh Görüşü”, *EÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1986), 111-138; A. Cüneyd Köksal, “Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı”, *MÜİFD* 40/1 (2011), 5-44.

25 Yunus Vehbi Yavuz, “Hanefî Müctehidlerinde İstihsan Metodu”, *UÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1986), 111-138; Hamza Aktan, İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 709-726.

26 Buhârî, “Büyü”, 55; Ebu Dâvud, “Büyü”, 70.

27 Hayreddin Karaman, “Akid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/251-256.

1. İstihsan Yönteminin Güncel Akidlere Etkisi

Akid, hukukî işlem ve borç kaynağı olup mülk edinme sebeplerinden birisidir.²⁸ İslâm dini gelmeden önce câhiye toplumunda bu kavram bilinmekteydi. Bu sebeple Kur’ân-ı Kerîm “Ey iman edenler! Akidlerin gereğini yerine getiriniz” mealinde bir hitapta bulunmuştur.²⁹ Hz. Peygamber’in hadislerinde de bu konu sıkça tekrar edilmektedir. Ayrıca müdâyene ayetinde konu detaylandırılmıştır.³⁰ Mecelle’de “akid tarafeynin bir hususu iltizam ve taahhüt etmeleridir ki icap ve kabul irtibatından ibarettir.”³¹ şeklinde bir kavramsal çerçeve çizilmiştir. Taraflar irade beyanı ve akdin mahalli akidlerin unsurlarıdır. Yine doktrinde akdin mahallinin zâtı, cinsi, nevi, niteliği, miktarı yönünden bilinir olması gerekirken teslim ve tesellüm zamanının da belirlenmiş olması gerekir. Aynı şekilde akdin mahalline konu malın teslimine güç yetirilmesi, malın mevcut olması ve akid meclisinde hazır bulunması gibi şartlar da bulunmaktadır. Olmayan mal akdin konusu olduğunda akid nazariyesinin genel kuralları çerçevesinde bilinmezliklerin ortadan kaldırılması gerekmektedir. Akdin sahih olması için kabulün icaba uygun olması gerekir.³² Zaman ve imkanların değişimiyle birlikte akid nazariyesi çerçevesinde bu kavramlara yüklenen anlamlar değişikliklere uğrayabilmiştir. Akidler meşruiyet bakımından; meşru ve gayr-ı meşru, sıhhat bakımından; sahih, batıl ve fâsîd, ayna bağıllık bakımından; ayna bağlı ve ayna bağlı olmayan, geçerlilik zamanı hususunda; nafiz ve mevkuf, şekil bakımından; şekli akidler ve rızâî akidler, isimli ve sınırlı olması bakımından; isimli akidler ve isimsiz akidler olarak bir ayırımı tabi tutulmuşlardır.³³ Akidlerdeki bu ayırım ve İslâm hukukçuları tarafından tarihi fıkıh tecrübesinden yola çıkılarak yapılmıştır.³⁴ Zamanla anlaşma ve mukavele gibi genel adlarla anılan hukukî tasarruflar da ortaya çıkmıştır. İsticrâr³⁵, icâreteyn ve bey’u’l-vefâ bu akidlere örnek olarak gösterilebilir.³⁶ Zamanla ortaya çıkan bazı akit türleri de olmuştur. Telif hakkı sözleşmeleri, taahhüt sözleşmeleri, sigorta çeşitleri, borsa, rayiç bedel üzerinden satış, selem ve sipariş kapsamına giren peyderpey satım, ekin ve meyvelerin satımı, internet yoluyla yapılan alım-satımlar, götürü satış, numune üzerinden satış veya katalog üzerinden satışlar günümüz akidlerine örnek verilebilir. İslâm hukukçuları tarafından fıkıhın tarihi tecrübesi ve perspektifinden yararlanılarak incelenen ve haklarında bir takım değerlendirmelerde bulunan bu yeni akidler istihsan kavramı ile yakından ilgilidir. İslâm dininin dinamik yapısı, bütün zamanlara ve mekanlara hitap etmesi ve fıkıhın güncel konulara da cevaplar araması istihsan yöntemini gündeme getirmektedir.

Hz. Peygamber ve sahabenin genel kurallar dışında verdikleri bir takım hükümler vardır. Bunları istihsânın me’hazı yani vechü’l-istihsân olarak kabul etmek mümkündür. Bu gayretleri çerçevesinde mevcut nas, icma’, zarûret, kapalı kıyas, örf veya maslahat sebebiyle farklı hükümler verebilmişlerdir. İslâm hukukçuları istihsan yöntemi ile yeni akidlerin mahiyetini anlamak istemiş ve bu bakışla uzun bir araştırma yapmışlardır. Bazı akidlerde bulunan fâsîd şartlar tashih edilerek zamanla sahih hale gelebilmektedir. Detaylı ve küllî bir bakış makâsıdu’ş-şerîanın da icabıdır. Zarûret, hâciyat ve tahsiniyat prensibiyle hayatı kolaylaştırmak, güzelleştirmek ve konforlu hale getirmek İslâm dininin de hedefleri arasındadır. Ancak bu istek ve ihtiyaçların helal çerçevede karşılanması gerekmektedir. Dinin, canın, malın, aklın ve neslin korunması zarûri görülmüştür.³⁷ Malı korumanın sadece olanı olduğu gibi korumak şeklinde anlaşılması dar bir perspektif olmuştur. Oysa malı korumak mal ve servetin elde edilmesi, nemalandırılması, sahip olunan hak ve varlıkların hukuken korunması konularını da içermektedir. Helal yollarla bu gayeler yerine getirilirken, bunlara yönelik olan olumsuz hallerden hırsızlık, gasb, ölçüde ve tartıda hile, rüşvet, faiz ve tefecilik, karaborsacılık, kumar, kalpazanlık, tahşiş, alım satımlarda aldatma, galat, ibhâm, garar, ikrah ve aşırı derecede cehalet yasaklanmıştır.³⁸ Akidlerde irade ayıplarını/rızâyı bozan sebepler bu şekilde ifade edildiği gibi akdin konusunda da yeterli bilgi sahibi olunması istenmiştir. Bu tedbirler zarûrî durumu koruyarak, hâcî, ve tahsînî konulara da bir perspektif çizmek hedefiyle yapılmıştır. Alimler konuyu İslâm hukukundaki “muâmelatta asıl olan ibâhadır” kuralıyla formülize etmişlerdir. Muhkem naslarla yasaklanmayan bir hususun helal oluşuna dair deliller aramışlardır. Bir ticari

28 Akit kavramı iki taraftan sadır olan icap ve kabulün bir konu üzerinde birbirine bağlanmasıdır. Orhan Çeker, *İslâm Hukukunda Akidler* (Konya: AHİ Yayıncılık, 2006, Doktora Tezi), 153.

29 el-Maide 5/1.

30 el-Bakara 2/282.

31 Mecelle, mad. 103.

32 Alaüddin Ebû Bekr b. Mesud Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, thk. Ali Muhammed Muavviz ve Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2010), 5/136; Orhan Çeker, *İslâm Hukukunda Akitler* (Konya: İttifak Holding A.Ş. 1999), 69.

33 Karaman, “Akid”, 2/251-256.

34 Orhan Çeker, *İslâm Hukukunda Akidler* (Konya: AHİ Yayıncılık, 2006, Doktora Tezi), 153.

35 İsticrar, kişinin ihtiyaç duyduğu mal veya hizmeti tedarikçiden peyderpey almayı sürdürdüğü, her bir teslimat esnasında pazarlığın yapıldığı, bedelin önceden ya da vadeli olarak ödendiği, mahsuplaşmanın ise vade sonunda gerçekleştirildiği akit türüdür.

36 Abdülaziz Bayındır, “Bey’ bi’l-Vefâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/20-22.

37 Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 1/266.

38 Süleyman Uludağ, *İslâm’da Emir ve Yasakların Hikmeti* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 183-196.

işlemede garar, gabn, galat, kumar, ibhâm ve faiz bulunmadığı sürece kolaylık/teysir, zarûret ve örf çerçevesinde toplumsal hayatta işlevselliğinden yana bir tavır ortaya koymuşlardır. Hukukî işlemlerdeki az olan cehaleti tolere etmeye çalışmışlardır.³⁹ Akidlerin karşılıklı rıza ve güvene dayalı olarak kurulmasının ve tarafların yapılan işlem hakkında yeterli bilgiye sahip olmasının gerekliliğini vurgulamışlardır. Karşılıklı güven ve rızaya zarar verme ihtimali olan, hayvanın memesindeki sütün satımı, karnındaki yavrusunun satımı, sütün içindeki yağın satımı, hurma çekirdeğinin satımı, dalgıcın inci çıkarmak için yapacağı dalışın veya balıkçının bir kere ağ atmasının satımı gibi akidler akdin konusunun sıfatları ve miktarı bilinmediği için yasaklanmıştır. Çalışmada İslâm hukuku çerçevesinde akidler genel olarak değerlendirildikten sonra günümüzde iktisadi hayatı ilgilendiren konular ve en çok karşılaşılan güncel bazı akidler istihsan yöntemi perspektifinde ele alındı. Bu güncel akidler İslâm alimleri tarafından istihsan yöntemi kapsamında zarûret, maslahat, gizli kıyas vb. bir nazariye ile ele alınmaktadır. Zamanın değişimi ve hal karineleri bu yöntemi zorunlu kılmaktadır.

1.1. Borsa

Borsa, menkul kıymetlerin alım-satımının yapıldığı, zirai ve sanai ürünlerle ilgili ticari akidlerin yapıldığı düzenli bir pazardır.⁴⁰ Borsa misliyat ve dayanıklı eşya çerçevesinde yapılmaktadır.⁴¹ Normal piyasada eşyanın fiyatı belli iken borsada fiyatlar çok oynaktır.⁴² İnsanlık tarihinde ticarî muâmelâtteki alış-veriş denilen bey' akdi klasik formunda devam etmesinin yanında, aşama aşama karakter değiştirerek dijital alanda da yapılmaya başlamıştır. Bugünkü borsa denilen dijital pazar da bu gelişmenin sonucunda oluşmuştur.⁴³ Borsa konusuna göre hazır emtia borsası, menkul kıymetler borsası ve akidler veya kontratlar borsası olmak üzere üçe ayrılır. Borsa yine para ve malın teslim edilme vaktine göre, hazır işlem ve vadeli işlem şeklinde ikiye ayrılmaktadır.⁴⁴

Bugünkü borsalar, İslâm ekonomi sisteminin bir ürünü olmamakla birlikte Müslümanların karşı karşıya kaldığı bir muâmele şeklidir. Borsa işlemi hakkında İslâm hukukçuları hüküm verirken konuyu, içerisinde cehâlet unsuru bulunan ve bulunmayan akid olarak değerlendirmişlerdir. İslâm hukukçuları şirketlerin mülkü olan hisselerin belli bir fiyatla satılmasını caiz görmüştür.⁴⁵ Ancak şirketlerin, hisselerinin daha sonra tarafların üzerinde anlaşacağı bir tarihte piyasa rayicine göre satılmaları İslâm hukukçularının çoğunluğu tarafından caiz görülmemiştir.⁴⁶ Bu bakımdan sanal olmayan, helal üretimde bulunan, hisselerini kâr ve zarar ortaklığı şeklinde piyasaya süren şirketlerin kıymetli evrağını almak caiz görülümüştür.⁴⁷ Kontratlar borsasında, akid meclisinde bulunmayan malın, kesin bir fiyatla veya sınırlı tasfiye işlemine bağlı olarak değişebilen borsa fiyatına endeksli bir fiyatla satılması söz konusudur. Akid meclisinde hazır bulunmayan borsadaki bir malın satışı da hazır bulunmayan malın/bey'u ayni'l-ğaibe satışı gibi değerlendirilmiş ve oradaki hüküm burada da geçerli sayılmıştır.⁴⁸ Malın fiyatı belirlenmeden ilerideki mahdud bir zamanda borsanın belirleyeceği bir bedelle satılması ise caiz görülmemiştir. Hazır emtia borsasında yapılan akidlerde mal belli ve hazırdır. Ayrıca satılan malın bedeli de bellidir. Bedelin bir kısmı ya da tamamı peşin verilir. Tarafların rızalarıyla yapılan bu akidde İslâm ticaret hukuku açısından bir sakınca bulunmamaktadır.⁴⁹ İslâm hukukunda akdin caiz olması için kişilerin tasarrufunda bir engelin bulunmaması gerekir. Tarafların akıllı ve baliğ olması, kısıtlı/mahcur olmaması, karşılıklı rızalarının olması, akdin konusu olan maldan yararlanmaya bir manilerinin olmaması, satılan malın kişinin malı olması, malın teslim ve tesellüme uygun olması, fasit şartlardan hali olması, akdin konusunun mevcut olması, ma'dum olmaması ve vadeli satışlarda süresinin belli olması gibi şartların yerine gelmesi gerekmektedir. Ahmed b. Hanbel akid sırasında mebinin bedeli belirlenmeden veya sınırı çizilmeden belli bir tarih sürecinde malın gelecekteki rayiç bedeli üzerinden satılmasının caiz olduğu görüşüne sahiptir.⁵⁰ İnsanların yaptığı bu muameleler her yerde ve her

39 Ali Kumaş, İslâm Boçlar Hukukunda Gabin, (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011 Doktora Tezi) 72-80, 265.

40 Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu* (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 2004), 7/ 5033; Abdullah Muslih – es-Selâh Savi, *Mâ lâ yese'u'l-tâcîre cehlühü* (Beyrut: Dârü'l-Müslim, 2005), 237.

41 Muhammed İslâm el-Bervârî, *Borsatu'l-evrâki'l-mâliyye* (Dimaşk, Dârü'l-Fikr, 2001), 31.

42 Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu*, 7/ 5033.

43 Ali Muhammed es-Sâlus, *Mevsûatu'l-Kazâya'l-fikhiyye'l-muâsıra* (Katar: Dârü's-Sekâfe, ts.) 361-362.

44 Abdulaziz Beki, İslâm'da Güncel Ticari *Meseler* (Kayseri: Kahraman Ofset, 2005), 295.

45 Süleyman İbn Teyyân, *et-Te'mîn ve ahkâmuhü* (Beyrut: Dârü'l-Avâsım, ts.) 81.

46 İbn Teyyân, *et-Te'mîn ve ahkâmuhü*, 80-81.

47 Mustafa Ahmed Zerkâ, *Nizâmu't-temîn* (Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1984), 58.

48 Zerkâ, *Nizâmu't-temîn*, 27-28.

49 Beki, İslâm'da Güncel Ticari *Meseler*, 303.

50 Takîyuddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm İbn Teymiyye, *el-Muharrer fi'l-fikhi 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmeb b. Ahmed* (Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif 1984), 1/299.

zamanda örf ve teâmül olmuştur. Nikâh yapıldığında mehir zikredilmediği takdirde mehr-i misil dikkate alınarak akid sahih kabul edilir. Aynı şekilde alım-satımlarda bedel zikredilmediğinde nikâh akdine kıyasla satılan malın piyasa değeri esas alınarak akid caiz olur.⁵¹

Borsa hakkında ele alınan diğer bir konu satıcının elinde bulunmayan hisselerin satışıdır. Bu ise açığa satış denilen bir satıştır. İçinde cehalet ve garar barındırdığı için caiz görülmemiştir. Mülkünde olmayan bir şeyin satışı ma'dumun satışı olur, bu da caiz değildir. Hz. Peygamber içinde garar barındıran satışı yasaklamıştır.⁵² Örneğin olgunlaşınca kadar hurmanın, beyazlaşınca ve afetten güvende oluncaya kadar başağın satışını yasaklamıştır.⁵³ Bu yasak satıcı ve alıcıyı kapsar.⁵⁴ Bu itibarla hayvanın sülbündeki meninin, hayvanın karnındaki ceninin ve hayvanın doğmadan önce yavrusunun satışı yasaklanmıştır.⁵⁵

Menkul kıymetler borsasında yukarıdaki verilen örneklere kıyasen borsada “açığa satış işlemi” ise rivayet edilen hadis⁵⁶ çerçevesinde ele alınmıştır. “Altın ve gümüşü peşin olarak mübadele ediniz...”⁵⁷ buyrulmuştur. Bu bakımda mübadele edilecek bedellerin cinsleri farklı olunca, miktar farkına bakılmaksızın satış yapılması meşru görülmüştür.⁵⁸ Ancak borsa da açığa satış işlemi yapmak ise barındırdığı zât, cins, nev', nitelik, miktar ve süre açısından cehalet, teslim edilmeye uygun olmaması ve garardan dolayı caiz görülmemiştir.⁵⁹ Aynı şekilde kontrat sözleşmesinde akid meclisinde bulunmayan malın, kesin bir fiyatla veya sınırlı tasfiye işlemine bağlı olarak değişebilen borsa fiyatına endeksli bir fiyat ile satılması söz konusudur. Burada hazır olmayan bir malın satışı yapılmaktadır. Ayrıca malın fiyatı ileride belirlenecektir. Mal ve bedel teslim alınmadan taraflar tasarrufta bulunmaktadır. Bu işlem caiz değildir.⁶⁰ Bir şirket sahibinin kendi mülkü olan şirkete ait hisseleri belli bir fiyatla satmasını ise fakihler caiz görmüşlerdir. Borsada oluşan akidler, klasik fıkıh akid teorisinde bulunan akidlerden farklılık göstermektedir. Fakihler borsayı tamamıyla reddetmedikleri gibi topyekün kabul de etmemişlerdir. Borsadaki işlemlere temel İslâm nasları çerçevesinden bakarak değerlendirmeye çalışmışlardır. Bu bakış açısı İslâm hukukundaki istihsan nosyonuyla oluşmuştur. İslâm hukukçuları çağın gereği olarak borsayı İslâm iktisadî çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Bunu yaparken de istihsan yönteminden faydalanmışlardır.

1.2. Sigorta

Sigorta, prim karşılığında cana veya mala karşı oluşan risklerin zararlarını tazmin etme güvencesi anlamına gelir.⁶¹ Sigortacının, prim karşılığında diğer bir kimsenin para ile ölçülebilir bir menfaatini zarara uğratan bir tehlikenin/rizikonun vuku bulması durumunda tazminat vermeyi veya bir ya da birkaç kişinin hayatları süresince veya hayatlarında meydana gelen belli bir takım olaylar sebebiyle para ödemeyi veya diğer edalarda bulunmayı üstlendiği bir akiddir.⁶² Bir tarafın diğer tarafa akidde belirlenen ihtimali olayın meydana gelmesi durumunda diğer tarafın taksitli veya

51 Ebû'l-Hasan Ali b. Süleyman ed-Dımaşkı Merdâvî, *el-İnsâf* (Beyrut: Dârü'l-Hayâi't-Turâsî'l-Arabî, 1419/1998), 4/223; İbn Teymiyye, *el-Muharrer fi'l-fıkıh alâ mezhebi'l-İmaâm Ahmeb b. Ahmed*, 1/299.

52 Ebû Bekr Abdürrezak b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî, *Musannefu Abdürrezâk*, Thk. Habiburrahman el-A'zemî (Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, ts.), 8/109.

53 Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid* (Haleb: Matbaatu Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1975), 2/148.

54 Ebû 'Avâne Yakûp b. İshâk el-İsferâyânî, *Müsnedu Ebî 'Avâne* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rîfe, ts.), 3/291.

55 Rabi b. Habîb b. Ömer el-Ezdî el-Basrî er-Rebî', *el-Câmi'u-sahih Müsnedu'l-İmami'r-Rabî'*, Thk. Muhammed İdris ve Aşûr b. Yusuf (Beyrut: Dârü'l-Hikme, 1415/1994), 1/223.

56 Mülim, “*Müsâkât*”, 81; Tirmizi, “*Büyü*”, 23.

57 Buhârî, “*Büyü*”, 76-78.

58 Mustafa Çakır, “Altın Gümüşün Kendi Cinsi İle Mübadelesinde Kalite Ve İşçilik Farkı Meselesi”, *İslâm Hukuku Araştırmalar Dergisi* 32 (2018), 47-69.

59 İsmail Özsoy, “Faiz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/110-126. “Açığa satış işlemi, sahip olunmayan sermaye piyasası araçlarının (hisse senedi gibi) satılmasını ya da satışına ilişkin emrin verilmesini ifade eder. Borsa da belli hisselerin düşüşe geçeceğine inanan yatırımcıların başvurduğu bir yöntemdir. Fiyatı yüksek olan hisseler satılır ve fiyatlar düştüğünde tekrar satın alınarak sahibine iade edilir. Böylece fiyat farkından kazanç elde edilmesi hedeflenir. Bu işlem, sahip olunmayan hisselerin satışını konu edinmesi, hisselerin borç işlemlerine konu olabilecek misli bir mal olmaması veya borç olarak alınan hisseler karşılığında talep edilecek faiz yasağını ihlal etmesi gerekçesiyle caiz görülmemiştir.” (Din İşleri Kurulu Kararı, 15.09. 2020). Erişim linki 09.12. 2024.

60 Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid* (Haleb: Matbaatu Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1975), 2/129; Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed el-Basrî Mâverdî, *el-Hâvî* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 5/325; Abdullah b. Ahmed b. Kudâme İbn Kudâme, *el-Muğni* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1405/1984), 3/411-412.

61 Nihat Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular* (Samsun: Etüt Yayınları, 2010), 2/538.

62 İsmail Karagöz, *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: DİB Yayınları, 2017), 595.

başka bir biçimde vereceği meblağa karşılık ödeyeceği parasal bir taahhüttür.⁶³ Sigortacının sigortalıya ne zaman ve nasıl ortaya çıkacağı önceden bilinmeyen ve meydana gelme ihtimali olan bir durumun zararını ödemeyi akidde belirlenen şartlara göre garanti etmesidir. Sigorta akdi iki taraflı taahhüt gerektiren ve her iki tarafa da sorumluluk yükleyen ivazlı bir akiddir. Sigortanın, vukuu ve zamanı belli olmayan rizikoya dalyalı bir yönü vardır.⁶⁴ Riziko olmakla birlikte sigorta işleminde zaruret, maslahat ve ihtiyaç durumu bulunmaktadır. Bu hususlar çerçevesinde 14. Yüzyılda İtalya'da deniz aşırı gemilerin yüklerini garanti eden ticari sigorta olarak ortaya çıkmış ve kurumlaşmıştır. İlk kara sigortası ise 18. Yüz yılda İngiltere'de ortaya çıkmıştır.⁶⁵ Türkiye'de ise sigorta uygulamaları 19. yüz yılın sonunda başlamıştır. İlk sigorta şirketi 1974 yılında Osmanlı Umum Sigortası adıyla kurulmuştur.⁶⁶ İslâm dünyasında ilk sigortadan bahseden “sevkerâ” kavramıyla Reddû'l-Muhtâr müellifi İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) olmuştur. O deniz sigortasından bahsetmiş ancak kara sigortasına değinmemiştir.⁶⁷ İbn Âbidîn'e göre Müslümanlar arasında sigorta sözleşmesine dayanarak, telef olan malın bedelini almak caiz değildir. Onun açıkladığı sigorta ile bugünkü sigorta hem keyfiyet hem de kemiyet bakımından farklıdır. Sigortalar, sosyal, teâvünü ve hususî sigorta olmak üzere üç temel başlıkta ele alınmıştır. Hususî sigorta, mal, can/hayat ve malî mesuliyet konularını kapsamaktadır.⁶⁸

Sonraki İslâm âlimlerine göre, devlet tarafından organize edilen sosyal sigortalar, modern birer yardımlaşma müessesesi gibi telakki edilerek caiz görülmüştür.⁶⁹ Hususî sigortalardan olan teavünî/karşılıklı sigorta yardımlaşmayı ve dayanışmayı esas aldığı için meşru görülmüştür. Ticarî sigortalar ise; cehâlet vasfı açısından ele alınmış bazı alimlerce istihsanen caiz görülmesine rağmen bir çoğu tarafından caiz görülmemiştir. Caiz görenler ticari sigortayı velâ akdi, va'd, yol tehlikesinin tazminatı, âkile sistemi, mudârebe şirketi, bekçilik ve ücretli emanetçilik⁷⁰ icâre, cuâle ve selem akidlerine kıyas ederek, primleri faizli işlemlerde kulanmamak şartıyla caiz görmüşlerdir.⁷¹ Sosyal ve teâvünü sigorta çeşitlerine ise zarureten cevaz verilmiştir. Sosyal sigorta devlet tarafından organize edilen ve belirli iş kolunda çalışan kişilerin devlet veya işverenin katkılarıyla kendi aralarında yardımlaşmasını esas almaktadır. Bu tür sigorta modern bir yardımlaşma müessesesi olarak görülmüştür. Sigorta yeni bir akid olduğu için ayet, hadis hatta klasik fıkıh kitaplarında hükmünü doğrudan bulmak mümkün değildir. Çağdaş fıkıh alimleri, sigortayı birey ya da toplum bakımından faydaları, zararları, akdin içerdiği unsurların İslâm hukukunda belirlenmiş kriterlere uygun olup olmadığı gibi genel esaslar açısından değerlendirip hüküm vermişlerdir. Sosyal güvenlik ağında olan kişi sigorta primi ödeyerek sigortadan yardım almaktadır. Bu tür sigortada faiz, garar ve kumar söz konusu değildir. Burada kârdan daha çok yardımlaşma hususu ön plana çıkmaktadır. Bu da istihsan yöntemini gündeme getirmektedir. Genel mahiyetteki nas ve mezhepte yerleşik kural değil de “akidlerde aslanan ibahadır” kuralı ve zaruret, ihtiyaç ve maslahat açısından istihsanen sigortanın bu kısmının caiz olduğu hükmü verilmiştir.

1.3. Fiyat Belirlenmeden Rayiç Bedel Üzerinden Satış veya Emanet Bırakılması

Günümüzde ticaret hayatında birçok ürün, daha piyasa fiyatı oluşmadan satılmakta ya da emanete bırakılmaktadır. Bu tarz bir satışta bedel konusunda garar bulunmaktadır. Emanete bırakıldığında ise emanetin korunmasında bazı ihlaller bulunabilmektedir. Emanete bırakılan ürün bu esnada şirket tarafından satılmakta ya da korunmamaktadır. Fıkıhî açıdan bakıldığında muvazaalı akidlerde bedelin bilinmesi akdin rükünlerinden biridir. Akdin bir rükünü olan semenin belli olmaması akdi bâtil kılmaktadır. Daha piyasası oluşmadan esnafa bırakılan buğday, pamuk, fındık ve diğer tahıl maddelerinde satıcı hangi malı hangi bedelle sattığını bilmediği gibi, alıcı da hangi fiyatla aldığını bilmemektedir. Malların bedellerinde aşırı bilinmezlik (cehâlet-i fahişe) bulunmaktadır.

Piyasa fiyatı üzerine yapılan akidler, bir malın fiyatı belirlenmeden pazardaki benzer malların fiyatı üzerinden akid yapma biçimidir. Cumhura göre akdin tarafları olan satıcı ve alıcının mebiin değerini ve fiyatını bilmeden meydana getirdikleri akidler geçersizdir. Ahmed b. Hanbel ise bir malı fiyatı belirlenmeden pazardaki benzer malların fiyatı üzerinden satmak örf ve teamül haline geldiğinden akid sırasında mebiin bedelini belirlemeden veya sınırlarını çizmeden belli bir tarih diliminde malı gelecekteki rayiç bedeli üzerinden satmanın caiz olduğuna hükmetmiştir.⁷²

63 Süleyman İbn Tenyân, *et-Te'min ve ahkâmuhu* (Beyrut: Dârü'l-Avâsım, ts.), 40.

64 İsa Abduh, *et-Te'minu beyne'l-hilli ve't-tahrîm* (Beyrut: yy. 1978), 30.

65 Ali Ahmed es-Sâlûs, *Mevsûatu'l-kadâya'l-fikhîyye'l-muâsıra* (Katar: Dârü's-Sekâfe, ts.) 371.

66 Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*, 2/541-543.

67 Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2000), 4/170.

68 Zerkâ, *Nizâmu't-temîn*, 122-123.

69 İbn Teyyân, *et-Te'min ve ahkâmuhû*, 80-81.

70 Nihat Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*, 2/559-560.

71 Zerkâ, *Nizâmu't-temîn*, 27-28.

72 Mardâvî, *el-İnsaf*, 4/223; İbn Teymiyye, *el-Muharrer*, 1/299.

Günümüzde bazı hukukçular piyasa rayici üzerinden satılan buğday, pamuk ve fındık gibi ürünlerin fiyatı iki-üç ay sonra belirlendiği ve tarafları nizaya götürmesi ihtimali olduğu için bu akidlere selem akdi formu uygulanabilir demişlerdir. Şirket sahipleri mal sahiplerine gidip satın alacakları ürününün kilo fiyatını belirlemek şartıyla parasını peşin verirler, daha sonra da zamanı geldiğinde üzerinde anlaşmışları malı teslim alırlar. Fakat burada selem akdinde öne sürülen şartların hepsinin yerine getirilmesi gerektiğini de vurgulamışlardır.

Günümüzde ticaret hayatında carî olan bir diğer konu ise mal sahiplerinin depolarının olmaması veya başka sebeplerden dolayı mahsullerini bir esnafa emanet olarak teslim ettikleri usuldür. Fiyatlar belli olduktan sonra mal sahipleri esnafa veya ofise giderek belirlenen piyasa fiyatı üzerinden emanete bıraktıkları malın bedelini almaktadırlar. Fakat burada emanete bırakılan malları esnaflar ya kendi fabrikalarında kullanmış ya da başka firmalara satmış olmaktadır. Bu işlem de emanetin korunması ilkesine uymamaktadır. Çünkü İslâm'da emanet hususunda belirlenen yerleşik kurala göre o mala dokunulmamalı ve mal korunmalıdır. Satışın söz konusu olduğu durumlarda ise fuzûli satışında olduğu gibi mal sahibinin icazeti gerekmektedir.⁷³

Burada sunulan çözüm, malların esnafa ve ofise ödünç/karz olarak verilmesidir. Esnaflar aldıkları bu ödünç ürünler üzerinde tasarruf edebilirler ve mal sahipleri, ödünç verdikleri mallarını geri istediğinde, bu malların mislini ya da bedelini verirler.⁷⁴

Özetle İslâm hukukçuları fiyat belirlemeden ürünlerin satışı veya emanete bırakılması hususunda istihsan deliline dayanarak ihtiyatlı omaya çalışmışlardır. Netice olarak, çiftçiler tarafından hasat döneminden önce, hasat döneminde fiyatları belirlemek üzere şirket sahiplerine satılan ürünlerin bedelinde aşırı bilinmezliğin bulunmasından dolayı, şirketlere ürünlerin emanet olarak verilmesi de emanetin korunma ilkesine bağlı kalındığı için caiz görülmemiştir. Fakat bu uygulama emanet yerine karz/ödünç olarak değerlendirilmesi durumunda veya isticrar akdi çerçevesinde değerlendirilmesi durumunda zarûret ve ihtiyaç ölçeğinde uygun görülmüş⁷⁵ ve bir alternatif olarak sunulmuştur. Bu husus da yine istihsan yöntemi ile ilgilidir.

1.4. Selem ve Sipariş Kapsamına Giren Akidler

Selem akdi, zimmette özellikleri belirlenen bir şeyin satımıdır.⁷⁶ Sipariş akdi ise bir şeyi yapmaları için sanatkârlarla yapılan sözleşmedir.⁷⁷ Faizli işlemlerden uzak durmak isteyen kuruluşlar, sipariş akdinin selem akdinden daha esnek olmasından dolayı sipariş akdini ön plana çıkarmıştır. Yeni çıkan bazı akidler sipariş ve selem akdi formatında yeniden değerlendirilmektedir. Sipariş ve selem akdi insanların ihtiyaçlarına binaen ortaya çıkmıştır. Selem akdinde akid meclisinde bedelin tamamının teslimi istenmektedir. Malın cins, tür ve miktarının beyan edilmesi, teslim tarihinin ve yerinin belli olması gerekir. Nitelikleri belirli olan standart şeylerin akde konu olması ve malın, teslim tarihinde mevcut olması gerekmektedir.⁷⁸ Sipariş akdinde de malın cinsi, nevi, miktarı ve niteliğinin bilinmesi gerekir. Ayrıca sipariş akdi ile yapılan akdin konusu insanlar arasında teâmül ve örfün cereyan ettiği şeyler olmalıdır.⁷⁹

Günümüzde birçok ürün, mevcut olmadan satışa konu olmakta, ya da mevcut olup da alıcıya teslim edilmeden önce bazı aşamalardan geçip değişmektedir. Katalog ve market üzerinden ev daire satışları, sebze ve meyvelerin konservelerinin yapımı, kutuların içindekinin görülmesi mümkün olmadan satılması söz konusudur. Bazen de hükümet veya özel şirketler yapamadıkları büyük yatırımları başka şirketlere yaptırmaktadırlar. Bu işlemlerin yanında bir iş sahibi bankaya gidip banka aracılığıyla istediği özelliklere sahip herhangi bir ürünü satın almakta, üzerine ittifak ettikleri bir fiyatla satın aldığıının bedelini imkânlarına göre taksitle geri ödemektedir. Selem ve istisnâ akidleri şemsiyesi altında değerlendirilen bu akidler istihsan yöntemi çerçevesinde değerlendirilerek ihtiyaç ve zarûret ölçeğinde caiz görülmüşlerdir.

Muâmelât konularında İslâm'ın temel amacı olan insanların maslahatı esas alınmıştır. Hakkında nas olmayan ve

73 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/395; Ebû Zekeriyâ Muhyîddîn Yahyâ b. Şeref b. Murrî Nevevî, *Ravdatü't-tâlib* (Beirut: Dârü'l-'Alemlî'l-Kütüb, 2003), 4/32.

74 Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, 7/395; Nevevî, *Ravdatü't-tâlib*, 4/32.

75 Abdurrahman es-Sadık el-Giryânî, *Fetâva'l-Muâmelâtü's-Şaiâ* (Beirut: Dârü's-Selâm, 2003), 16; Bedri Aslan, İslâm Borçlar Hukukunda Cehâletin Sözleşmelere Etkisi, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 10/3 (2008), 1096-1115; Mustafa Kısabet, İslâm Hukukuna Göre Satım Akdinde Malın *Kabz ve Teslimi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), (Doktora Tezi), 94-126.

76 Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hafîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtac* (Beirut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006), 2/102.

77 Ali Haydar, *Dürerü'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/99; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhü*, 5/3642.

78 İbn Kudame, *Muğni*, 4/196-211.

79 Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, 209.

insanlar için faydalı olan muameleler caiz görülmüş, insanlara zarar verip de temelinde zulüm olan faiz ve aldatmayı içeren muameleler yasaklanmıştır. İnsanların arasında nizâ/ çekişmeye götüren sebepler ortadan kaldırılmak istenmiş, garar ve aşırı cehalet barındıran muameleler yasaklanmıştır. Bu çerçevede finansman sıkıntısı çeken firma ve şahıslar, para temin etmek için yapacakları işyerlerini ve siteleri yapımından önce maket ve katalog üzerinden, taahhüt ederek mevcut olmayan yapılar halinde satmaktadırlar. Bu şekilde yapılan sözleşmeler satıcı ve alıcı için de faydalı olabilmektedir. Fikhî açıdan bakıldığında bu akidler selem ve istisnâ akdine benzemektedir.⁸⁰ Et, balık, mercimek, nohut, peynir, zeytin gibi birçok gıda ürününün ve sebze çeşidinin konserve şeklinde taahhüt edildiği vasıfta satılması da yine caiz görülmüştür. Ancak kapların içindeki malların özellikleri bilinmediği durumda bu akidler caiz görülmemiştir.⁸¹ İhâle (mukavele ve imtiyaz) sözleşmesi çerçevesinde yapılması istenen şeyin cins, nev, miktar ve bilinmezliği ortadan kaldıracak şekilde ayırt edici özellikleri, yapımçı firma tarafından belirlenen işler de sipariş akdi çerçevesinde değerlendirilmiştir. Hatta cuâle akdi kapsamında değerlendirilenler de olmuştur.⁸² Müşterinin talebi üzerine yapılan murabaha satışı da yine bu çerçevede caiz görülmüştür. Murabaha işlemi, alıcının almak istediği özellikteki bir malı alıcı için İslâmî banka veya finans şirketinin satın aldığı ve malın bedelini alıcı kişinin imkânlarına göre taksitle geri ödediği bir akiddir.⁸³ Burada hem vaad hem de satım söz konusudur. Bu akid de sipariş akdine benzetilmiş ve muasır âlimlerin bir kısmı tarafından istihsanen caiz görülmüştür. Tevrîd sözleşmesi de taraflardan birinin, belirli bir malı belirli bir zamanda daimi bir şekilde başka kişiye belli bir bedel karşılığında vermeyi taahhüt etmesidir.⁸⁴ Günümüzde işçi çalıştıran şirketler, hastaneler ve üniversite gibi kurumlar, günlük ve haftalık yemek ve gıdalarını bu şekilde temin etmektedirler. Bu muamele türü tam bir vaad akdi olmasa da murabaha sözleşmesinde olduğu gibi bazı fıkıhçılar tarafından bir müeyyidesinin olmadığına fakat vaad edilen şeyin yerine getirilmesinin diyaneten gerekli olduğuna kanaat edilmiş ve bu akid selem akdi kapsamı altında değerlendirilmiştir.⁸⁵

Yapım öncesi daire satışları (yap-sat) cehalet vasfı açısından hem satım hem selem hem de sipariş akdi içerisinde değerlendirilmiştir. Satım, selem ve sipariş akidlerinin mahiyet ve şartları incelendiğinde bu işlem daha çok sipariş akdine benzetilmiş ve cevaz verilmiştir. Konserve satışları ise fikhî bakımdan akid meclisinde bulunmayan malın satışı gibi değerlendirilmiştir. Ancak kapların içindeki malın özellikleri tam olarak bilindiğinde akid caiz görülmüş, bilinmediği zaman caiz görülmemiştir.

1.5. İsticrâr (Peyderpey Satış) Akdi

İsticrâr, bir kimsenin kendi ihtiyacı için sarf etmek gayesiyle fiyatından bahsetmeden ve akid yapmadan bir tacirden bedelini ileride toptan ödemek kastıyla peyderpey alıp götürdüğü eşyayı tükettikten sonra, eşyanın biriken bedelini piyasa rayıcı üzerinden hesaplayarak toptan ödemesi biçiminde cereyan eden bir ticarî işlemdir. Bazen alıcının ödeme gücü olmadığı için bu muameleye başvurulmaktadır. Bazen de satıcı, enflasyonist ortamda fiyatlar değişiklik gösterdiği için malı müşteriye bu şekilde satmaktadır.

İsticrâr (peyderpey satış) akdi, cumhuru fukahaya göre, akdin fiyatının belli olması şartına uymadığından dolayı batıl olarak görülmüştür. Bazı fıkıhçılar tarafından ise, bu akdin fiyatında bilinmezlik bulunsa da alternatif birçok yolla bu sorun halledilebildiği için bu akdin istihsanen caiz görülmesi gerektiği vurgulanmıştır. Karz-tazmin, mütlefin tazmini, muâtât işlemi, karşılıklı şartlı hibe, teslim alınmış pazarlıklı eşya veya ma'dûmun satışı gibi akidler içerisinde değerlendirilerek caiz olabilir denilmiştir. Sebze, meyve ve diğer ürünlerin götürü satışında (cüzaf veya mucazefe yoluyla satış) fıkıhçıların tespit ettiği bazı şartlara uyulması gerekmele beraber bu satış caiz görülmüştür. Yine numune ve katalog üzerinden yapılan satışlar da ihtiyaç ve zaruretten dolayı caiz görülmüştür.

1.6. Ekin ve Meyvelerin Satışı

Yeşil sebze, meyve ve ekinler üzerine yapılan akidler de klasik akidlerden sayılmakla birlikte günümüzde bu akidlerin alanları daha da genişlemiştir. Bazı sebze ve meyveler günümüzde daha meydana gelmeden ya da meydana gelip olgunlaşmadan sahipleri tarafından satılmaktadır. Daha meydana gelmeden satılan meyve ve sebzelerin satışında

80 Muhammed Tefvik Ramazân el-Bûtî, *el-Buyû 'ş-şâia* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998), 183-184.

81 Sa'duddin Muhammed Kîbîy, *el-Muâmelâtu'l-mâliyyetu'l-muâsıra fi davi'l-İslâm* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 2002), 408.

82 Cizânî, *Fıkhu'n-nevâzil*, 3/317; Muhammed Edib Kelkel, *İthâfû's-sâil bimâ verede mine'l-mesâil* (Dımaşk: el-Matb'atu'l-İlmiyye: 1998), 1/38.

83 Hisâmuddîn b. Musa 'Afâne, *Buyu'l-murâbaha li'l-âmiri bi's-şirâ* (Filistin: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1996), 19-20; Zuhaylî, *el-Muâmelâtu'l-maliyyetu'l-muâsıra*, 69; Gönenç, *Günümüz Meselelerine Fetvalar*, 3/40.

84 Cizânî, *Fıkhu'n-nevâzil*, 3/311.

85 Sa'd b. Türkî el-Haslân, *Fıkhu'l-muâmelâti'l-mâliyyeti'l-muâsıra* (Riyad: 2012), 144.

garar ve cehalet vardır. Akidlerde ma'dumun bey'i caiz değildir. İnsanlar arsında nizâ ve çekişmeye götürebilecek bilinmezlik, akidleri geçersiz kılmaktadır. Hz. Peygamber, olgunlaşmıncaya kadar hurmanın, beyazlaşmıncaya ve afetten güvende oluncaya kadar başağın satışı yasaklamıştır. Yasak hususu satıcıyı da alıcıyı da kapsamaktadır.⁸⁶ Ancak bazı fakihler insanların teamüllerini göz önünde bulundurularak meyvelerin meydana gelmeden satımını caiz görmüşlerdir. Bu konuda mezheplerin farklı görüşleri vardır. Meydana gelip henüz olgunlaşmadan faydalanılabilen çağla ve erik gibi meyvelerin devşirilmesi şartıyla satılabileceği hakkında fıkıhçılar hem fikirdir. Fakat ağaçta bırakılmak şartıyla satışı caiz değildir. Hanefilere göre, akdin taraflarının, devşirme şartını koşmadan, mutlak olarak yaptıkları satış caiz olmakla birlikte alıcı hemen ürünü toplamalıdır. Malikî, Şafî ve Hanbelîlere göre, devşirme şartı koşulmadan mutlak olarak satılan meyve ve sebzelerin satışı caiz değildir.⁸⁷

1.7. Yer Altındaki Ürünlerin Satımı

Toprağın içinde görülmeyen mahsulatın satımı geçmişde de günümüzde de çeşitli formlarda uygulanan bir akid türüdür. Fıkıh kaynaklarında bu meseleyi caiz görenler yapılan sözleşmeyi hazır bulunmayan eşyanın satımı (bey'ü ani'l-gâibe) başlığı altında, caiz görmeyenler ise belirsizlik (garar) başlığı altında ele alarak işlemişlerdir.⁸⁸ Hanefiler yer altındaki ürünleri akid meclisinde hazır bulunmayan gaib olan eşyaya benzetmişlerdir. Dolayısıyla hazır olmayan eşyanın satımında olduğu gibi alıcı, satışa konu olmuş eşyayı gördüğünde beğenmediği zaman muhayyerlik hakkını kullanarak malı satıcıya iade eder. Malikîler ise ihtiyaç ve teâmül haline gelen orfe dayanarak bu akdi caiz görmüşlerdir. Şafî ve Hanbelîlerin çoğunluğu yer altındaki ürünlerin satışında aldatma ve bilinmezlik olduğundan dolayı caiz görmemişlerdir.⁸⁹

1.8. İnternet Yoluyla Yapılan Alım-Satımlar

Asrımızda teknolojik faaliyetler her alanda sürekli olarak gelişim göstermektedir. Bütün alanlarda olduğu gibi ekonomi alanında da yeni muameleler ortaya çıkmaktadır. Alım-satım ve diğer ticarî muamelelerde klasik araçlar kullanılmamaktadır. Eski zamanlarda söz, yazı, elçi ve mektup şeklinde bir faaliyet alanı bulunmaktaydı. Günümüzde ise faks, telefon, telgraf ve internet ağı bulunmaktadır. İnsanlar alış veriş merkezlerine gitmeden internet ağı üzerinden alış veriş yapabilmektedir.

Fıkıhî açıdan bir akdin meydana gelebilmesi için icap ve kabulde kullanılan lafızların anlaşılır olması gerekir.⁹⁰ Lafızlardan kasıt tarafların iradelerini yani rızalarını beyan eden icap ve kabulün birbirlerine uygunluğunu ortaya koyan anlaşma araçlarıdır. Bu araçlar, kitâbet, işaret, delâlet ve yeni sigâlar olan faks, telefon ve internettir. İcap ve kabulde aranan özellik, açıklık ve kesinliktir. Tarafların irade beyanları kapalı veya belirsiz ise, irade beyanı kesin olmasına rağmen bununla hangi akdin kast edildiği açık değilse ya da icap ve kabulleri birbirine uyumluluk göstermiyorsa bu irade beyanları hukuken yok hükmündedir.⁹¹ İslâm hukukçuları internet vasıtasıyla meydana gelen akidleri genel sigâ ve mahallin hazır olmaması şeklinde iki ana başlık üzerinden ele almışlardır. İnternetle yapılan akdi sigâ açısından yazı, dilsizin işareti ve teâtî yoluyla oluşan akidlere kıyaslamışlardır. Yeni iletişim araçlarıyla yapılan akidler eğer ses ve görüntü vasıtasıyla yapılıyorsa akid meclisinde hazır bulunan satıcı ve alıcının hükmünü alır. Eğer bu iletişimde ses ve görüntü kullanılmıyorsa akid meclisinde hazır bulunmayan iki gaip arasında meydana gelen akdin hükmünü alır.⁹² İnternet vasıtasıyla satılan mallar, akid meclisinde var olmayan mallar kapsamında değerlendirilmiştir. Hazır olmayan malların satışının caiz olması için mahallin varlığı, cinsi, sıfatı ve miktarı belli olması gerekir. Ayrıca bu

86 İsfereyânî, *Müsnedu Ebî Âvâne*, 3/291; İbn Mace, *Sünen*, 2/747.

87 Zeynuddîn b. İbrahim b. Muhammed el-Misrî İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râ'ik şerhu Kenzi'l-hakâ'ik* (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1995), 5/324-325; Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf Şirâzî, *el-Muzzeb* (Beyrut: Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/23; Fahrüddîn Osmân b. Ali Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik* (Kahire: Dârü'l-Kutubi'l-İslâmî, 1313/), 4/59; Ebû Muhammed b. Abdulvahhap b. Ali b. Nasr es-Sa'lebî, *et-Tekîn fi'l-fikhi'l-Mâlikî*, thk. Ebû Uveys el-Hasanî (Beyrut: Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 2/147; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref b. Murri Nevevî, *el-Mecmû'*, Thk. Mahmud Marahî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2004), 11/409 Mâverdî, *el-Hâvî*, 5/194-195; Muhammed el-Hatib Şirbinî, *el-İkna'* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1415/1994), 2/289; İbn Kudâme, *Muğni*, Muhammed Ebû Zehra, *Fetâvâ* (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 2010), 352; Ebû Bekir Muhammed b. Ahmet b. Ebî Sehl Serahsî, *Mebсут*, thk. Muhyiddîn Halil (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2000), 12/348-349.

88 Kâsânî, *Bedâ'î's-sanâ'i*, 5/164; 297; Kemâluddin Muhammed b. Abdulvahid es-Sivâsî İbnü'l-Hümmam, Şerhu *Fethi'l-kadir* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 6/345; Nevevî, *el-Mevmu'*, 9/292; İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'-meâd* (Beyrut: Mektebetü Menâri'l-İslâmiyye, 1994), 5/820.

89 İbn Kudame, *Muğni*, 4/67; Mâverdî, *el-Hâvî*, 5/325; İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkiin*, 4/5.

90 Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/29; Ebû'l-Berekât Ahmed b. Muhammed Dardîr, *eş-Şerhu'l-Kebir*, (Kahire: Dârü'l-Kutubi'l-İslâmî, ts. 3/4.

91 Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/29; Dardîr, *eş-Şerhu'l-Kebir*, 3/4.

92 Komisyon, *el-Meâyirü's-Şerfiyye* (Bahreyn: 2010), 520.

malın teslim edilebilir şekilde olması da elzemdir.

Hanefilere göre akid meclisinde hazır bulunmayan mahallin satımında görme muhayyerliği olduğu için bilinmezlik ve aldatma söz konusu değildir. Bu yüzden Hanefiler akid meclisinde hazır bulunmayan mahallin satımını caiz kabul etmişlerdir.⁹³ Şafîiler akid meclisinde hazır bulunmayan mahallin satışını ma'dûmun satışına benzetmişlerdir. Ma'dûmun satışında aşırı bilinmezlik ve aldatma olduğu için akid meclisinde hazır bulunmayan mahallin satımı caiz değildir demişlerdir.⁹⁴ Maliklere göre, akid meclisinde hazır bulunmayan bir konunun ayırt edici özellikleri ve sıfatları ifade edilmeden satılması caiz değildir. Fakat hazır bulunmayan mebiîn özellikleri satıcı tarafından ifade edilir ve bu özellikler de mahallin teslim edilmesine kadar değişecek sıfatlardan dağılse akid geçerli olur.⁹⁵

Özetle akid meclisinde hazır bulunan mal üzerinde meydana gelen akidlerde olduğu gibi, yeni iletişim araçlarıyla meydana gelen akidlerde de icap ve kabul arasında uygunluk şarttır. Bununla birlikte taraflardan herhangi birinde akidden vazgeçtiğine işaret eden bir söz ve yazı bulunsa da aralarında meclis birliği bulunduğundan dolayı bu akdin sahih olduğuna hükmedilir.⁹⁶ Klasik fıkıh kitaplarına bakıldığında işaret, yazı, mektup ve elçilerle yapılan akidlerin, siğa ve meclis şartlarını koruduğu takdirde sahih kabul edildikleri görülür. Günümüzde internet yoluyla yapılan satışlar da klasik fıkıh akid teorisine uymamakla birlikte zarûret menzilesinde kabul edilmiş, meclis birliği konu birliği olarak değerlendirilerek satılan şeyin vasfı, cinsi, teslim tarihi ve kalitesi belli olduktan sonra caiz görülmüştür. Bu konularda istihsan delili büyük rol oynamıştır. İstihsan delili nas, icma, zarûret, örf, gizli kıyas ve maslahat prensibi gibi durumlara dayandırılarak çözümler üretilmeye çalışılmıştır.

1.9. Götürü Satışı

Günümüzde birçok tüccarın başvurduğu akidlerden birisi de tahmine dayanan götürü akidleridir. Ekonomi ve özellikle tarım alanındaki gelişmeler büyük bahçe ve tarlaların ekilmesi zarûretini de beraberinde getirmiştir. Bu bahçe ve tarlalarda yetiştirilen ürünlerin tartılarak veya sayılarak satılması hem zor hem de çok masraflı olmaktadır. Bu sebeple bu ürünler tartılmadan ve sayılmadan satılmaktadır. Fıkıhçılara göre akde konu olan şeyin biliniyor ve görülüyor olması gerekir. Götürü akidlerin geçerliliği konusunda fıkıhçılar hemfikirdir. Tahmine dayanılarak meydana gelen götürü akidlerin içerdiği bilinmezliğe rağmen caiz olması ihtiyaç ve zarurete dayanmaktadır. Fakat fakihler bu konuda bazı şartlar öne sürmüşlerdir. Satın alınacak şeyin satış sırasında veya satıştan önce alıcı tarafından görülmesi gerekir. Satılan şey ne tahmin edilemeyecek kadar çok olmalı ne de kolaylıkla sayılabilecek kadar az olmalıdır. Satıcı ve alıcı götürü akdinde eşyanın miktarını bilmemelidir. Satış esnasında uzman bir kişi tarafından tahmin yapılmalıdır. Götürü akdinde satılan eşyanın üzerinde olduğu yer düz olmalıdır.⁹⁷ Özetle sebze, meyve ve diğer ürünlerin fıkıhçıların tespit ettikleri bazı şartlarla beraber götürü olarak satılmasının caiz olması fıkıhçıların üzerinde ittifak ettikleri bir konudur. Ancak yiyecek ve para gibi ribevî malların aynı cinsle götürü olarak satılması caiz değildir.

1.10. Numune Üzerine Yapılan Satış

Günümüzde birçok eşya numune üzerinden satılmaktadır. Nitekim satılan eşyaları görmek veya satışa sunulan eşyalara tek tek bakmak hem çok zor hem de büyük bir çaba gerektirmektedir. Akdin geçerli olması için mebiîn biliniyor olması gerekir. Mebiîn bilinmesi ise bazı fıkıhçılara göre, işaret edilmesi veya görülmesiyle bazılarının göre ya görülmesi ya da nitelenmesiyle olmaktadır.⁹⁸ Buna göre numune üzerinden satışı yapılan eşyanın görülmesi ve nitelenmesi şarttır. Fıkıhçılar numuneye göre satışı yapılan eşyanın fikhî hükmünü bu şartlara göre vermektedirler. Satılan malın görülmesini şart koşan fıkıhçılara göre numune akdi caiz değildir. Çünkü bu akidde görme şartı yerine gelmemektedir.⁹⁹ Numune üzerine yapılan akidleri her ne kadar bazı fıkıhçılar caiz görmese de cumhura göre bu akid sahihtir.

93 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/129.

94 Mâverdi, *el-Havî*, 5/325.

95 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/129.

96 Hamdi Döndüren, *Ticaret ve İktisat İlmihali* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2000), 111.

97 Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf b. Ebi'l-Kâsım Âbderî, *et-Tâc ve'l-İklil li Muhtari Halil* (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1398/1978), 4/286; Abdullah Sâvî Muslih, *Mâ lâ yese'u'l-tâcîre cecludu* (Beirut: Dârü'l-Muslim, 2005), 74; Ahmed b. Güneym b. Sâlim en-Nefrâvî, *el-Fevâki-hü'd-devânî 'âlâ risâleti ibn Ebî Zeyd el-Kayrevânî*, thk. Rızâ Ferhad (Beirut: Mektebetu's-Sekâfe, ts.), 3/1150.

98 Mâverdi, *el-Havî*, 5/15; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, 5/164.

99 Mansûr b. Yunus Buhûtî, *Keşşafu'l-kınâ'*, (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1402/1982), 3/163.

1.11. Katalog Üzerinden Yapılan Satış

Günümüzde birçok faaliyetin katalog ve broşür üzerinden tanıtımı yapılmaktadır. Bu faaliyetler özellikle ticari alanda yoğunlaşmaktadır. Tüccarlar mallarını alıcılara çekici hale getirmek için bu tekniği kullanmaktadırlar. Çeşitli sanayi kuruluşları, dağıtım ve pazarlama yerleri mallarını kolayca tanıtmak ve müşteriye bilgi vermek için çeşitli biçimlerde kataloglar hazırlamaktadır. Alıcılar da kataloglara bakarak birçok eşyayı satın almaktadırlar. Katalogla yapılan satışlar eski fıkıh kitaplarında geçmemektedir. Klasik fıkıh kitaplarında kapalı olan torbadaki eşyayı tanıtan torba üzerindeki yazı veya tüccarların defterindeki eşya hakkındaki bilgiye dayanarak yapılan satışlardan söz edilmektedir.¹⁰⁰ Fıkıh kitaplarında zikredilen bu şekildeki mal hazır olmakla birlikte katalog şeklinde yapılan mal hazır bulunmamaktadır. Fıkıh kitaplarında söz konusu yapılan malın satışında malın açılması ve görülmesi zordur. Bu olaya kıyas yaparak çağdaş fıkıhçılar katalogla yapılan satışları caiz görmüşlerdir. Hanefî, Malikî, Hanbelî ve Şafiîlerin bir kısmı katalogda belirtilen özellikler tam tespit edildiği zaman alıcıya muhayyerlik hakkını verme şartıyla bu muameleyi caiz görmüşlerdir.¹⁰¹

Sonuç

İslâm dini akidlerde âkibeti belli olmayan, alıcı ve satıcıya zararı dokunan ve içinde tehlike ve risk barındıran, aldatma, hile ve bilinmezlik unsurlarını yasaklamıştır. Örneğin bir dişi hayvanın karnındaki yavrunun/mezâmîn, doğacak yavrunun yavrusunu/habeletü'l-habele, ya da herhangi bir tarlanın birkaç yıllık ürününü /bey'u's-sinîn gibi akidleri ma'dûmun bey'i olarak görmüş, bu tür işlemlere cevaz vermemiştir. Dolayısıyla akdin konusu ile ilgili olan belirsizlik/garar ve vasıfların bilinmezliği/cehalet unsurlarını yasaklamıştır. Ancak İslâm bilginleri bazen klasik akid teorisinin dışında yeni muamelelerle de karşılaşmışlar ve bu durumu istihsan yöntemiyle çözmeye çalışmışlardır. Bir meselede daha kuvvetli bir sebebi göz önüne alarak benzeri meselelerde kabul edilen hükmü vermekten vazgeçmek şeklinde tarif edilen istihsan, İslâm hukuk metodolojisinde önemli bir fonksiyon icra etmiştir. Müctehid, celî kıyası terk ederek hafî kıyasa yönelmesi yoluyla kendi hükmüne bilinenden başka bir nassı mesnet almıştır. Ayrıca icma, zarûret, örf, maslahat, gizli kıyas gibi özel ve daha kuvvetli bir delil çerçevesinde de bilinen çözümden ayrı bir çözüme yönelmiştir. Burada müctehidin, ilk hatıra gelen çözümden başka bir çözüme yönelmesi hukukun amacına daha uygun olduğundan dolayıdır. Şer'î deliller hükmün dinî-hukukî dayanağı olmakla birlikte akıl tarafından makâsîd ve maslahata da menut/yönelik olmaları gerekmektedir. Bu amaçla istihsan, işlevselliği açısından birçok yeni akid türüne de etki etmiştir. İslâm hukukunun tedvin döneminden sonra İslâm hukukçuları mevcut naslar çerçevesinde karşılaştıkları yeni problemlere çözümler üretmeye çalışmışlardır. Kendilerine İslâm dininin ilk hüküm vericisi olan Hz. Peygamber'i örnek alarak hukukî problemlere fetva bulmaya çalışmışlardır. Nitekim İslâm'ın ilk dönemlerinde Hz. Peygamber'in genel kuralın dışına çıkarak "ma'dûmun bey'i caiz değildir" prensibinin dışında malın vadeli, paranın ise peşin olması olan selem akdine cevaz vermesi, bey'u'l-arâyâ'yı uygun görmesi, unutarak yiyip içmekle orucun bozulmadığına hükmetmesi, şart muhayyerliği ile sözleşmenin işlerlik kazanmasına engel olması, eser sözleşmesi gibi uygulamaları İslâm hukukçularına bir pencere açmıştır. Hz. Ebubekir'in, Kur'an'ı mushaf haline getirmesi, Hz. Ömer'in, feth edilen araziye gazilerin arasında paylaştırmaması, İcare ve istisna' sözleşmesinde zarar gören müşterinin malının tazmin edilmesi müellefe-i kulûbe zekât verilmemesi, kıtlık zamanında hırsızlara had cezasının uygulanmaması gibi sahabe icraatları İslâm hukukçuları tarafından istihsan yönteminin arka planına delil gösterilmiştir.

Günümüzde ise teknolojik gelişmelerle birlikte birçok yeni akid ve ürün ortaya çıkmıştır. Dünyadaki hızlı maddî gelişim ve nakliye imkânları yeni akid sayılabilecek bir çok durumu da beraberinde getirmiştir. Bu yeni akidler İslâm hukukunun klasik akid anlayışından farklı olarak bazı hususiyetleri de beraberinde taşımaktadır. Nitekim bir akdin unsurlarında belirsizlik/cehalet ve bilinmezlik/garar bulunduğu zaman akid sahih görülmemiştir. İslâm akid nazariyesine göre irade ayıbı/rızayı bozan sebepler hata, hile, ikrah, gabn gibi kusurlar bu kabildendir. Yine akdin konusu ma'lum ve muayyen ve teslimi mümkün olmadığı zaman akdin şartları oluşmamaktadır. Dolayısıyla taraflar arasında nizâyâ yol açacak durumların telâfi edilmesi, akid konusunun belirli ve bilinir olması gerekmektedir. Mebi'in cins, sıfat, miktar, teslim vadesinin belli olması da istenmektedir. Ancak güncel yeni akidlerden olan telif hakkı sözleşmeleri, taahhüt sözleşmeleri, sigorta çeşitleri, borsa, rayiç bedel üzerinden satış, selem ve sipariş kapsamına giren peyderpey satım, ekin ve meyvelerin satımı, internet yoluyla yapılan alım-satımlar, götürü satış, numune üzerinden satış veya katalog üzerinden satışlara zarûret, maslahat ve örf çerçevesinden bakılarak bir kısmına istihsanen cevaz verilmiştir. İstihsan yöntemi bu yeni akidlerin mahiyet ve çerçevelerinin anlaşılmasında bir vasıta olmuştur. Tarafları

100 Salih b. Abdussami' el-Âbî el-Ezherî, *es-Semerü'd-dâni fî takribi'l-meânî* (Beyrut: Mektebetü's-Sekâfiyye, ts.), 1/521.

101 İbn Nüceym, *el-Baru'r-râ'ik*, 4/31; Mehmet Selim Aslan, "Şafiî Mezhebinde Gâib Malın Satış Akdine Konu Yapılmasıyla İlgili Görüşlerin Analizi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2023), 219-241.

nizâya götürmeyen; ayrıca garar, cehalet, gabn, ibham, faiz ve kumar gibi kusurları da içermeyen yeni akidlere fakihlerce cevaz verilmiştir. Fıkhın teşekkülünden sonra nasıl istihsan yöntemi kullanılarak zikredilen şer'î ameli meseleler çözülmüş ise günümüzdeki İslâm hukukçuları da bu yöntem çerçevesinde yeni akidleri ele almaktadırlar. Çünkü fıkihtaki klasik akid anlayışına göre mahallü'l-akd denilen akit konusunun mevcut, teslimi mümkün ve meşru olmasıyla birlikte malûm olması gerekmektedir. Ancak günümüzde ticari hayatın fazla gelişmesi, istenilen malın hemen elde edilememesi, iletişim ve ulaşım araçlarının gelişmesi, üretimin daha çok fabrikasyon yani misli olması sebebiyle malın cinsi, nev'i ve yeterli derecede ayırt edici özelliklerinin zikredilerek satılması istihsanen uygun görülmüştür.

Kaynakça

- 'Afâne, Hisâmuddîn b. Musa. *Buyu'l-murâbaha li'l-âmiri bi's-şirâ*. Filistin: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1996.
- Âbderî, Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf b. Ebi'l-Kâsım. *et-Tâc ve'l-iklîl li Muhtari Halîl*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1398/1978.
- Abduh, İsâ. *et-Te'mînu beyne'l-hilli ve't-tahrîm*. Beyrut: yy. 1978.
- Aktan, Hamza. İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Ali Haydar. *Düerü'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Apaydın, H. Yunus. "İctihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 21/432-445 İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Apaydın, H. Yunus. "Şer'i Hükümün Tabiatı". *Modern Çağda Fıkıhın Anlam ve İşlevi*. İstanbul: Ensar, 2019.
- Aslan, Bedri. İslâm Borçlar Hukukunda Cehâletin Sözleşme Etkisi, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/3 (2008), 1096 -1115.
- Aslan, Mehmet Selim. "Şâfiî Mezhebinde Gâib Malın Satış Akdine Konu Yapılmasıyla İlgili Görüşlerin Analizi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2023), 219-241.
- Bardakoğlu, Ali. "İstihsan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 23/339-347 İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Bardakoğlu, Ali. "Tabiî Hukuk Düşüncesi Açısından İslâm Hukukçularının İstihsan ve İstislâh Görüşü". *EÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1986), 111-138.
- Bayındır, Abdülaziz. "Bey' bi'l-Vefâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 6/20-22 İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bayraktutar, Muammer. İmam Şâfiî'de Lafa Bağlı Hadis/Sünnet Yorumu. Ankara: AÜ. Sosyal Bilimler Estitüsü, 2006. (Doktora Tezi).
- Bedir, Murtaza. *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi*. İstanbul: DEM Yayınları, 2004.
- Beki, Abdulaziz. İslâm'da Güncel Ticari Meseler. Kayseri: Kahraman Ofset, 2005.
- Bervârî, Muhammed İslâm. *Borsatu'l-evrâki'l-mâliyye*. Dımaşk, Dârü'l-Fikr, 2001.
- Boynukalın, Mehmet. *Fıkıh Usûlünde Yenilenme İhtiyacı ve Ortaya Çıkardığı Tartışmalar*. İstanbul: MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999. (Doktora Tezi).
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır Beyrut: Dâru Tavgî'n-Ne-câh, 1422/2002.
- Buhûtî, Mansûr b. Yunus. *Keşşafu'l-kınâ'*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1402/1982.
- Bûtî, Muhammed Tefvîk Ramazân. *el-Buyû's-şâia*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1998.
- Çakır, Mustafa. "Altın Gümüşün Kendi Cinsi İle Mübadelesinde Kalite ve İşçilik Farkı Meselesi". *İslâm Hukuku Araştırmalar Dergisi* 32 (2018), 47-69.
- Çeker, Orhan. *İslâm Hukukunda Akidler*. Konya: AHİ Yayıncılık, 2006.
- Çeker, Orhan. *İslâm Hukukunda Akitler*. Konya: İttifak Holding A.Ş. 1999.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî. Kuveyt: yy. 1414/1994.
- Dağcı, Şamil. *İmam Şâfiî: Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Dalgın, Nihat. *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*. Samsun: Etüt Yayınları, 2010.
- Derdîr, Ebû'l-Berekât Ahmed b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-Kebir*. Kahire: Dârü'l-Kutubi'l-İslâmî, ts.
- Din İşleri Kurulu Kararı, 15.09. 2020. Erişim linki 09.12. 2024.
- Döndüren, Hamdi. *Ticaret ve İktisat İlmihali*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2000.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslâm Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrı-lıkları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, 1981 (Doktora Tezi).
- Duman, Soner. *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*. İstanbul: MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007 (Doktora Tezi).
- Ebû Zehra, Muhammed. *Ebû Hanîfe*. çev. Osman Keskiöğlü. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Fetâvâ*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2010.
- Ezherî, Salih b. Abdussami' el-Âbî. *es-Semerü'd-dâni fi takribi'l-meânî*. Beyrut: Mektebetü's-Sekâfiyye, ts.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Müstasfâ*, thk. İbrahim M. b. Ramazan Beyrut: Dârü'l-Erkam, 1994.
- Giryânî, Abdurrahman es-Sadık. *Fetâva'l-Muâmelâtü's-Şâiâ*. Beyrut: Dârü's-Selâm, 2003.
- Hasan, Ahmed. *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999.
- Haslân, Sa'd b. Türkî. *Fıkhu'l-muâmelâti'l-mâliyyeti'l-muâsıra*. Riyad: 2012.

- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî. *Reddü'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2000.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî. *Mukaddimetü İbn Haldun*. thk. Ahmet ez-Za'îbî. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 2001, 320-321.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed b. Kudâme. *el-Muğnî*. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1405/1984.
- İbn Nüceym, Zeynuddîn b. İbrahim b. Muhammed el-Mısırî. *el-Bahru'r-râ'ik şerhu Kenzi'l-hakâ'ik*. Beyrut: Dârü'l-Marîfe, 1995.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-Müctehid*. Halep: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.
- İbn Tenyân, Süleyman. *et-Te'min ve ahkâmuhu*. Beyrut: Dârü'l-Avâsım, ts.
- İbn Teymiye, Takîyuddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm. *el-Muharrer fi'l-fıkhî 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmeb b. Ahmed*. Riyad: Mektebetu'l-Ma'ârif 1984.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *Müntehe'l-sûl ve'l-emel fi'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- İbnü'l-Hümmam, Kemâluddîn Muhammed b. Abdulvahid es-Sivâsî. Şerhu *Fethi'l-kadir*. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, ts.
- İbnü'l-Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî. *Zâdü'-meâd*. Beyrut: Mektebetü Menâri'l-İslâmiyye, 1994.
- İsferâyânî, Ebû 'Avâne Yakûp b. İshâk. *Müsnedu Ebi 'Avâne*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rîfe, ts.
- Kahraman, Abdullah. *İslâm Hukukunda Kefalet Sözleşmesi ve Günümüzdeki Tatbikatı*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008.
- Karagöz, İsmail. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: DİB Yayınları, 2017.
- Karaman, Hayreddin. "Akid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/251-256 İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Karaman, Hayreddin. *İslâm Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Kâsânî, Alauddin Ebû Bekr b. Mesud. *Bedâi'u's-sanâi'*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcüd. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Kazvîni, Necmeddin Ömür b. Ali el-Kâtibi. Şerhü's-şemsiyye. Kum: Daru İhyai'l-kütübî'l-Arabiyye, 1996.
- Kelkel, Muhammed Edib. İthâfû's-sâil bimâ verede mine'l-mesâil. Dımaşk: el-Matb'atu'l-İlmiyye: 1998.
- Keskioglu, Osman. *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Kıbfîy, Sa'duddin Muhammed. *el-Muâmelâtu'l-mâliyyetu'l-muâsıra fi davi'l-İslâm*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 2002.
- Kısbet, Mustafa. İslâm Hukukuna Göre Satım Akdinde Malın *Kabz ve Teslimi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010 (Doktora Tezi).
- Köksal, A. Cüneyd. "Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı", MÜİFD 40/1 (2011), 5-44.
- Köksal, Cüneyt A. *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul: İSAM, 2008.
- Kumaş, Ali. *İslâm Boçlar Hukukunda Gabin*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011 (Doktora Tezi).
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed el-Basrî. *el-Hâvî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Merdâvî, Ebû'l-Hasan Ali b. Süleyman ed-Dımaşkî. *el-İnsâf*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1419/1998.
- Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi' fi usûli's-şerâyi'*. İstanbul: Şeyh Nizame Matbaası, 1289/1872.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Feramuz. *Mur'âtü'l-usûl*. İstanbul: Salah Bilici, 1966.
- Muslih, Abdullah- Savi, es-Selâh. *Mâ lâ yese'u't-tâcîre cehlühü*. Beyrut: Dârü'l-Müslim, 2005.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Mislim b. El-Haccâc b. Mülim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-Sahih*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1374/1955.
- Nasr, Ebû Muhammed b. Abdulvahhap b. Ali. *et-Tekîn fi'l-fıkhî'l-Mâlikî*, thk. Ebû Uveys el-Hasanî. Beyrut: Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Nefrâvî, Ahmed b. Güneym b. Sâlim. *el-Fevâkihü'd-devânî 'âlâ risâleti ibn Ebî Zeyd el-Kayrevânî*, Thk. Rızâ Ferhad Beyrut: Mektebetu's-Sekâfe, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref b. Murrî. *Ravdatü't-tâlib*. Beyrut: Dârü'l-'Alemlî'l-Kütüb, 2003.
- Ocak, Hasan. "İslam Hukuk Felsefesinde İşlevselliği Bakımından Örf ve İstihsan", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* (2018) 15-45.
- Özsoy, İsmail. "Faiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 12/110-126 İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Pezdevî, Sadrü'l-İslâm Ebû'l-Yûsr Muhammed b. Muhammed b. El-Hüseyn b. Abdülkerîm. *Usûlü'l-Pezdevî*. tahrîc, Kasım b. Kutluboğa, thk. Said Bektaş. Beyrut: Dâru'l-Beşairî'l-İslâmiyye, 2014.
- Rebî', Rabi b. Habîb b. Ömer el-Ezdî el-Basrî. *el-Câmi'u's-Sahih Müsnedü'l-İmami'r-Rabî'*, Thk. Muhammed İdris ve Aşûr b. Yusuf Beyrut: Dârü'l-Hikme, 1415/1994.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

- Sa'lebî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref b. Murrî Nevevî. *el-Mecmû'*, Thk. Mahmud Marahî. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 2004.
- Sâlûs, Alî Ahmed. *Mevsûatu'l-kadâya'l-fikhîyye'l-muâsıra*. Katar: Dârü's-Sekâfe, ts.
- San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezak b. Hemmâm b. Nâfî'. es- *Musannefu Abdurrezâk*, thk. Habiburrahman el-A'zemî. Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, ts.
- Şâtübî, İbrahim b. Musa Ebû İshak. *el-Muvâfakât*. thk. Abdullah Duraz Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2006.
- Şener, Abdulkadir. "İslâm Hukukunda Rey ve İctihad". *AÜİFD.*, 19 (1973), 123-132.
- Şener, Abdulkadir. *Kıyas İstihsan, İstislâh*. Ankara: Diyanet İşleri Yayınları 1971.
- Serahî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmet b. Ebî Sehl. *Mebсут*, thk. Muhyiddîn Halil. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 2000.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim Ali b. Yusuf. *et-Tebсіra fî usûli'l-Fıkh* thk. Muhammed Hasen Dîmeşk: Dâru'l-Fıkr, ts.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf. *el-Muzzeб*. Beyrut: Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Şirbinî, Muhammed el-Hatib. *el-İkna'*. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1415/1994.
- Şirbinî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatib. *Muğni'l-muhtac*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006.
- Taştan, Osman. "İctihad Sorunu Üzürlerine Bir Literatür İncelemesi". *İslâmiyyât* 1/3 (1998), 73-91.
- Uludağ, Süleyman. İslâm'da *Emir ve Yasakların Hikmeti*. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yavuz, Yunus Vehbi. "Hanefî Müctehidlerinde İstihsan Metodu". *UÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1986), 111-138.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *Nizâmu'l-temîn*. Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1984.
- Zeylâî, Fahrüddîn Osmân b. Ali. *Tebyînu'l-hakâik*. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmî, 1313.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu*. Dîmaşk: Dârü'l-Fıkr, 2004.

Extended Abstract

Humans engage in certain activities due to their social life and need to work. While performing these activities, they must comply with certain implicit or explicit rules in the form of a social contract. These rules are sometimes religion, sometimes customs and traditions, and sometimes sanctions and responsibilities determined by principles that originate from human experience and are the result of common sense. The religion of Islam, on the other hand, has determined a revelation-centered lifestyle for humans. Accordingly, humans should base their activities on revelation. As a result, issues that can be directly resolved in the texts are the subject of the science of fiqh, and issues that cannot be reached are the subject of the science of fiqh. The primary sources of fiqh are the Quran, the Sunnah of the Prophet and ijma. The secondary evidences are the word of the companions, sharia man qablana and authentic customs. Qiyas, istihsan, istislah, sedd-i zerai' and istishâbu'l-asl are counted among the methods of fiqh because they lead to evidence. The Prophet Muhammad abolished some practices that existed in the pre-Islamic period and established some, determined new rules that did not exist in the pre-Islamic period, and thus provided Muslims with a legal framework. As a result, he tried to present legal rules with the understanding of few proposals, gradualism, and abrogation. When we look at the historical tradition of the science of fiqh, we see that in the early years it was included in the science of theology and did not form an independent science separated by clear lines. In the early years of Islam, since the ulema mostly studied theological issues, there was no systematic need for the *usul al-fiqh*. Later, when Muslims encountered nations in different geographies with new conquests, a need for an Islamic legal notion and methodology was felt. Thus, the science of jurisprudence reached a complete form of its conceptual and semantic map between the second and fourth centuries of the Hijra (II-IV), and many of the jurisprudential concepts were formed after this period with the efforts of the mujtahid imams.

While the science of jurisprudence emerged, it based its foundation on the texts, but it also gave importance to reason and built its structure on these foundations. The early scholars sought solutions to people's problems within the framework of reason and narration, and discussed the halalness, haramness, authenticity and wickedness of the actions of the responsible person. However, when the mujtahid scholars could not produce solutions to unlimited events within the framework of only literal readings of the texts, they went in the direction of deducing the rulings of the sharia from the evidences of the Sharia. While doing this, without breaking away from the essence of the religion of Islam, they turned to detailed evidence from the perspective of general evidences, and within the framework of the flexibility of the principle of universality of the religion and legal norm, they also used secondary/subsidiary evidences and adopted the path of allocation. As a result, in the matter of *ijtihad*, sometimes there were *musawwiba* (those who were right) and sometimes there were *muhattia* (those who made mistakes). However, Islamic scholars, without abandoning *ijtihad*, have put forward some rulings about the new situations. Thus, they have tried to determine the results of the Lawgiver's address to the behavior of the taxpayer. Every scholar has trained students for the future with his fiqh identity. Students have completed the process of sectarianization by following their teachers. The sects, on the other hand, have primarily set some basic criteria for themselves in terms of deriving rulings. Although all sects make rulings based on the same texts, the conclusions they reach may differ due to the different systems they use and the consistency of the sects. The foundations they rely on and the fiqh methods they prioritize have also caused this difference. Imam Malik, despite the text, took the practical application of the majority of the people of Medina as basis. However, he also resorted to the *istihsan* method when necessary. In the Maliki school, *istihsan* is expressed as taking the partial benefit in return for the general evidence. Imam Shafi'i, on the other hand, tried to establish a methodology based on the text rather than the practices. His different perspective on this issue stemmed from his concern that the people of Medina would not be able to understand and interpret the texts adequately. Acting with this concern, he prioritized the one-way news if there was one and did not adopt the *istihsan* method.

Abu Hanifa, on the other hand, established a jurisprudential methodology in the light of experience by establishing a marriage between reason and narration. In a matter, he based his opinion on special and stronger evidence such as *ijma*, necessity, custom, expediency and hidden comparison, and gave a different ruling than the general rule he gave in a similar matter and the solution that first came to mind. Here, by targeting the spirit and purpose of law in terms of *maqasid* and expediency, a different solution was presented by separating from the general rule, established practice and the first text that came to mind. Islamic scholars called this practice "*istishana*". Abu Hanifa was the first to apply this method, but he expressed this style of activity implicitly, not explicitly, with the concept of *istihsan*. Karkhi, one of the later scholars of the school of thought, used the concept of *istihsan* explicitly. In other words, *istihsan* was evaluated as acting with the strongest of two evidences.

İDRÎS-İ BİDLÎSÎ'NİN ARAPÇA ESERLERİ

Yusuf BALUKEN

Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Tarihi Bölümü

yusufbaluken@artuklu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-3077-4923>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 09/11/2024

Accepted / Kabul Tarihi: 08/12/2024

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1582062>

İdrîs-i Bidlîsî'nin Arapça Eserleri

Öz

İdrîs-i Bidlîsî, (1457-1520) XV. ve XVI. yüzyıllarda gerek siyasi etkinliği gerekse ilmi yönden ürettikleriyle ön plana çıkan önemli bir isimdir. Hayatının önemli bir kısmını doğup büyüdüğü İran'da geçirmişse de en etkin rolünü Osmanlı himayesi altındayken oynamıştır. Safevî hükümdarı Şah İsmail'in sarayında bir süre kaldıktan sonra Tebriz'deki siyasi istikrarsızlık yüzünden buradan ayrılarak geldiği İstanbul'da II. Bayezid'in himayesine girmiştir. Bir süre başkent İstanbul'da II. Bayezid'in sarayında kalmış ve Osmanlı hükümdarına Farsça kaleme aldığı Heşt Behişt isimli eserini ithaf etmiştir. Ancak Osmanlı sarayından umduğu ilgiyi görmeyince Hac ibadeti bahanesiyle Memlûk ülkesine yöneldi. Ancak burada da umduğu himayeyi göremeyince tekrar Hac farızasını eda etme bahanesiyle Memlûk ülkesinden ayrıldı. İdrîs-i Bidlîsî, bütün bu süre zarfında bir yandan da ilmi faaliyetlerle meşgul oldu. Siyasi yönünü yansıtan eserlerini çoğunlukla Farsça kaleme alırken ilmi yönü ve düşünce dünyasını yansıtan eserlerini ise çoğunlukla Arapça kaleme aldı. İdrîs-i Bidlîsî'nin bir bakıma ilmi yönünün ele alındığı bu çalışmada onun Arapça eserleri irdelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İdrîs-i Bidlîsî, Osmanlı ilim tarihi, Arapça ilmi eserler.

The Arabic Works of İdrîs Al-Bidlîsî

Abstract

İdrîs al-Bidlîsî (1457-1520) was an important figure who came to the forefront with both his political activity and his scholarly productions in the XVth and XVIth centuries. Although he spent a significant part of his life in Iran, where he was born and raised, he played his most influential role under Ottoman patronage. After staying at the court of the Safavid ruler Shah Ismail for a while, he left due to the political instability in Tabriz and came to Istanbul, where he came under the patronage of Bayazid II. He stayed in the palace of Bayazid II in the capital Istanbul for a while and dedicated his Persian work Hesht Behisht to the Ottoman ruler. However, when he did not receive the attention he had hoped for from the Ottoman court, he travelled to the Mamluk country on the pretext of pilgrimage. However, when he did not receive the patronage he had hoped for, he left the Mamluk country on the pretext of performing the Hajj pilgrimage again. İdrîs al-Bidlîsî was also engaged in scholarly activities during all this time. While he wrote his works reflecting his political aspect mostly in Persian, he wrote his works reflecting his scientific aspect and world of thought mostly in Arabic. In this study, which deals with the scientific aspect of İdrîs al-Bidlîsî in a way, his works in Arabic have been tried to be analysed.

Keywords: İdrîs-i Bidlîsî, history of Ottoman science, Arabic scientific works.

GİRİŞ

Osmanlılar ile Safevîler arasında 1514 yılında vuku bulan Çaldıran Savaşı öncesi ve sonrasında mücadelenin başat aktörleri arasında kabul edilen İdrîs-i Bidlîsî, siyasi kimliği kadar almış olduğu iyi bir medrese eğitiminden doğan ilmi kimliği ile de üzerinde çokça durulmayı hak etmektedir.¹ Bu bağlamda İdrîs-i Bidlîsî tarafından telif edilen Arapça eserlerin yanı sıra kendi kütüphanesi için istinsah ettiği Arapça kitapların içeriği üzerinden onun ilmi yönüne ve dünya görüşüne ışık tutmaya çalışacağız. Çalışmada başvurduğumuz ve tanıtımını yaptığımız eserlerin tamamına yakını elyazması nüshalar halinde çeşitli kütüphanelerde muhafaza edilmektedir. Bu çalışma, mevzubahis eserlerin içeriğine dair somut bilgiler sunmayı hedeflemektedir.

Yaşamı ve üstlendiği kritik roller dolayısıyla tarihte hakkında çokça spekülasyon yapılmış şahsiyetlerden biri olan İdrîs-i Bidlîsî, 21 Safer 861/18 Ocak 1457 Salı günü Rey yani şimdiki Tahran şehrinin kuzey batısına düşen Solekân kasabasında doğdu.² İlmi gelenek olarak kendisini babası Hüsâmeddîn el-Bidlîsî'ye dayandıran İdrîs-i Bidlîsî, Tasavvuf'ta tıpkı babası gibi Şeyh Ammâr bin Yâsir el-Bidlîsî tarikatine intisap etmiştir.³ Şeyh Ammâr bin Yâsir el-Bidlîsî XII. yüzyılda Bidlis ve Ahlat bölgesinde etkinlik göstermiş bir sûfi olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴ Ahlat'ta kendisine ait bir hankâh/zâviyede Tasavvufu haşır neşir olan bu zatın çok sayıda müridi vardı. Bu zâviye yüzyıllar boyunca o yörede aktif bir şekilde hizmet sundu. Bitlis'teki Rojkî Kürt beylerinden Emîr Şemseddîn (ö. 1428) tarafından Safer 823/Şubat 1420 tarihinde bu zâviye için bir vakıf kuruldu ki vakfiyesi günümüze ulaşmıştır.⁵

İdrîs-i Bidlîsî'nin ilmi yönü üzerinde derin tesirler bırakmış olan babası Hüsâmeddîn Bidlîsî, Şîi-Nurbahşî gelenekten gelmiş ve 1447-65 yılları arasında Seyyid Muhammed Nurbahş'ın da hizmetinde kalmıştır. 1465 senesinden önce bir ara Rey'den Bidlis'e gelmiş, 1468'den sonra buraların Uzun Hasan'ın ordusunca ele geçirilmesinin ardından ömrünün büyük bir kısmını geçireceği Tebriz'e yerleşmiştir.⁶ İlim öğrenmek için Merağa'ya giden İdrîs-i Bidlîsî, Nâsireddîn-i Tûsî'nin öncülüğünde Moğollar döneminde kurulmuş olan rasathanenin zengin kütüphanesinde ilmi araştırmalar yaptı. Burada bulunduğu nadir kitapları kendi şahsi kütüphanesi için istinsah etti. Tebriz yıllarında İdrîs-i Bidlîsî gerek babasından ve gerek de çağdaşı âlimlerden farklı ilimlere ilişkin eserler okudu.⁷

Okuduğu bazı eserlerin kendi hattıyla nüshalarını çıkarttı. Ortaçağın önde gelen bilginlerinden Nâsireddîn et-Tûsî'nin Astronomi'ye ilişkin *Risâletü'l-tezkire fi'l-hey'e*⁸, Nizâmüddîn el-Hasan en-Neysâbüri'nin Geometri'ye ilişkin *Risâletü's-şemsîyye fi'l-hesâb* isimli eserleri 1 Zilkade 877/30 Mart 1473 tarihinde Tebriz şehrinde bulunduğu bir esnada istinsah etti.⁹ Safiyeddîn el-Urmevî'nin Musiki'ye ilişkin *Risâletü'l-edvâr fi'l-mûsikâ* isimli eserini de 28 Zilhicce 877/1474 26 Mayıs 1473 Çarşamba günü istinsah etti.¹⁰ İdrîs-i Bidlîsî'nin Zilhicce 878/Nisan Mayıs 1474 tarihinde Akkoyunluların başkenti Tebriz'de istinsah ettiği bir diğer eser de Kutbuddîn er-Râzî'ye ait *Tahrîru'l-kavâ'id-i'l-mantikiyye fi şerhi'r-risâleti's-şemsîyye* idi.¹¹

1 Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vusûl ila tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmûd Abdulkadir el-Arnaût (İstanbul: İrcica Yayınları, 2010), 1, 277. Bidlîsî'nin entelektüel biyografisi için bk. Vural Genç, *Acem'den Rum'a Bir Bürokrat ve Tarihi: İdris-i Bidlisi (1457-1520)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2019).

2 Orhan Başaran, "İdrîs-i Bidlîsî Hakkında Bazı Yeni Bilgiler", *Akademik Araştırmalar Dergisi* IV/14 (2002), 202-203. Krş. *Mecmûa* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 919), 221a.

3 Şeref Hân el-Bidlîsî, *Şerefnâme*, thk. Muhammed Ali Avni, nşr. Ferecullah Zeki el-Kürdî (Kahire: y.y. 1930), 448.

4 Tam adı Ziyâüddîn Ammâr bin Muhammed bin Ammâr bin Matar bin Sahab eş-Şeybânî olup büyük olasılıkla 590-604/1194-1207 yılları arasındaki bir tarihte vefat etmiştir. Tasavvufa ilişkin *Behcetü'l-tâife bi'llâhi'l-ârife*, *Savmu'l-kalb*, *Risâletü'l-tîb*, *Kıssatu'l-ğulâm ve zevcetihî ve hüsnî terbiyetihîma*, *Bidâyetü'l-mübtedî ilâ nihâyeti'l-muntehî* isimlerinde çok sayıda eser kaleme aldı. Bkz. Abdurrahman Camî, *Nefehâtu'l-uns*, tsh. Mehdi Tevhidipûr (Tahran: y.y. 1337), 417-418; İsmail Paşa el-Bağdadî, *Hediyyetu'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âsâru'l-musannifin*, thk. Kilisli Rifat Bilge ve İbnülemin Mahmud Kemal İnal (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1951), 1, 779; Edward Baden, *Zwei Mystische Schriften des 'Ammar al-Bidlisi* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1999), 8-9. Ayrıca bk. Veysel Başçı, "Şeyh Ammar Yasir-i Bidlîsî ve Üç Risâlesinde İnsan-ı Kamil Tasavvuru", *Batı İslam Araştırmaları II, Din ve İnsan* (Ankara: Sonçağ Yayınları), 136-174.

5 Rahmi Tekin, *Vakıf Kayıtları Ekseninde Bitlis'in Kültür Mirası* (İstanbul: Hece Yayınları, 2021), 145-146.

6 Genç, *Acem'den Rum'a Bir Bürokrat ve Tarihi*, 2-15.

7 Tebriz'deki medrese yılları için bk. Genç, *Acem'den Rum'a Bir Bürokrat ve Tarihi*, 42-50.

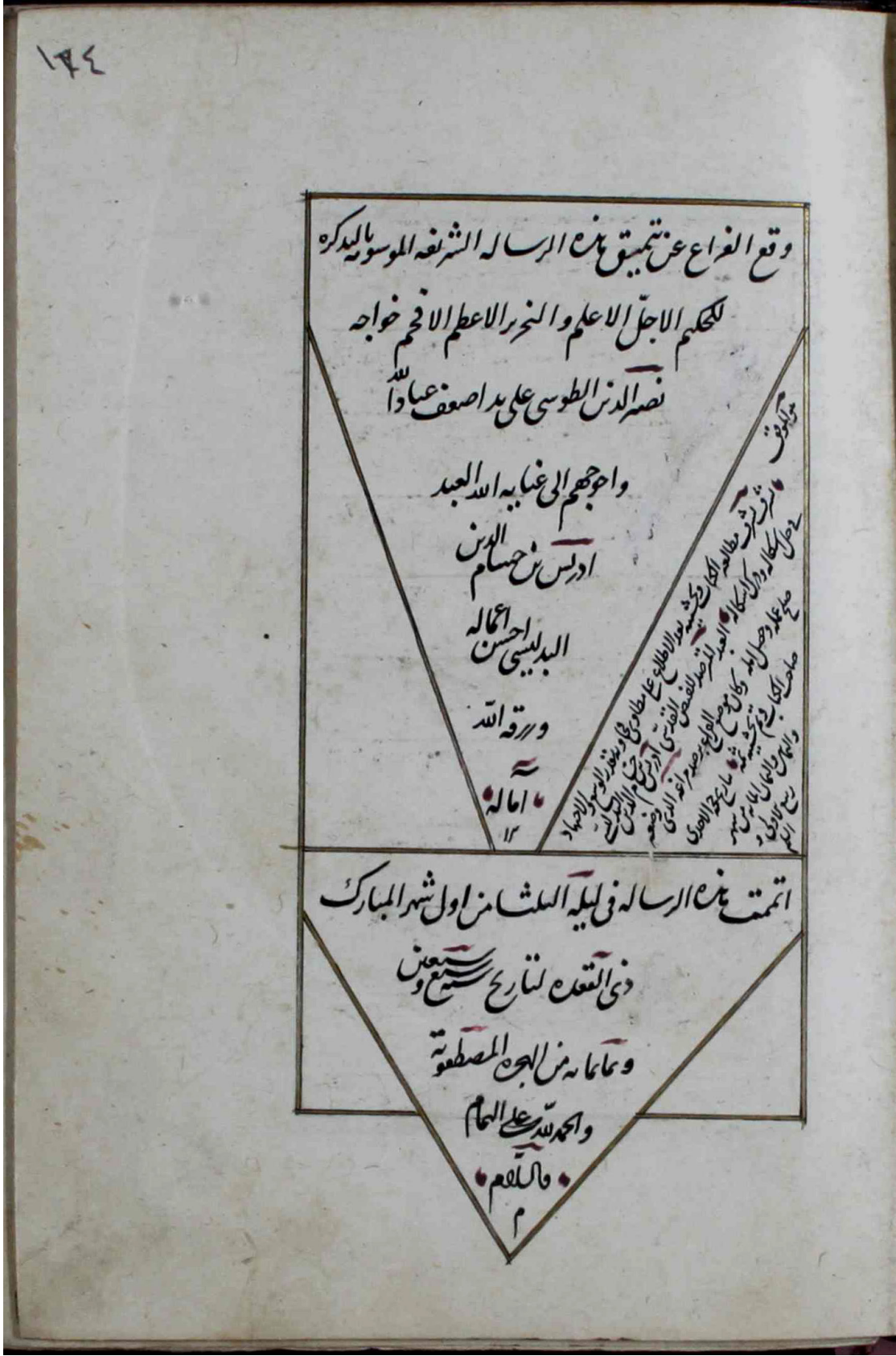
8 Nasîrüddîn et-Tûsî, *Risâletü'l-Tezkire fi'l-Hey'e* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 919), 164a.

9 Nizâmüddîn Hasan en-Neysâbüri, *Risâletü's-şemsîyye fi'l-hesâb* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 919), 71b.

10 Safiyeddîn Abdülmü'min el-Urmevî, *Risâletü'l-edvâr fi'l-mûsikâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 919), 164a.

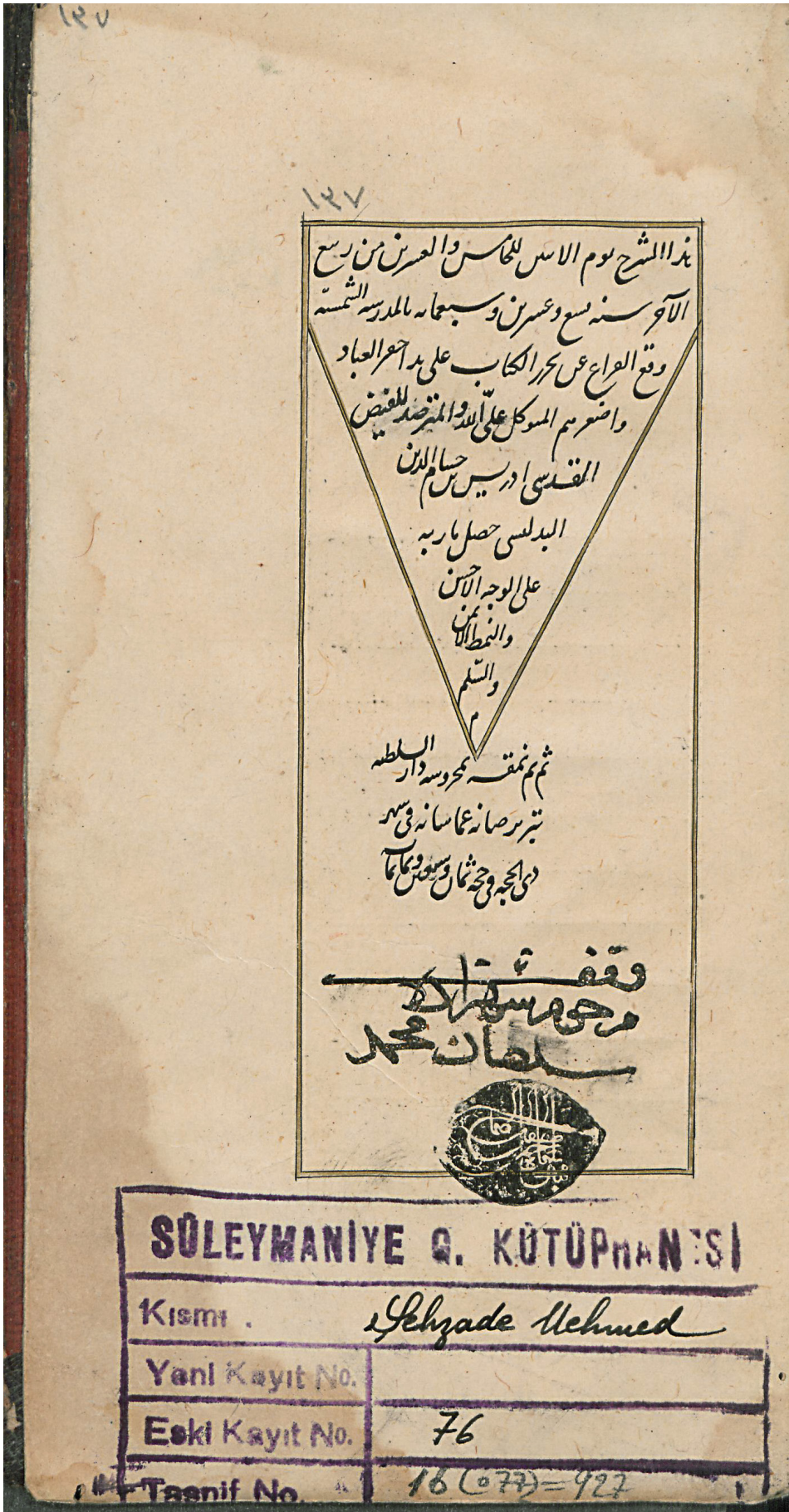
11 Kutbuddîn er-Râzî, *Tahrîru'l-kavâ'id-i'l-mantikiyye fi Şerhi'r-risâleti's-şemsîyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehzade Mehmed, 76), 127a.

880/1476 yılında Tebriz'de henüz 19 yaşında genç bir talebeyken babası Hüsameddin el-Bidlîsî'ye ait *el-Kenzü'l-hafî fî beyâni makâmâti's-sûfî* isimli eserin kendi hattıyla istinsah etti.¹²



Henüz 16 yaşındayken İdrîs-i Bidlîsî'nin istinsah ettiği mecmuanın ferağ kaydı
(İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp, 919, 164a)

12 Hüsameddin el-Bidlîsî, *el-Kenzü'l-hafî fî beyâni makâmâti's-sûfî* (Nevşehir: Ürgüp Tahsin Ağa Kütüphanesi, 201), 83a.



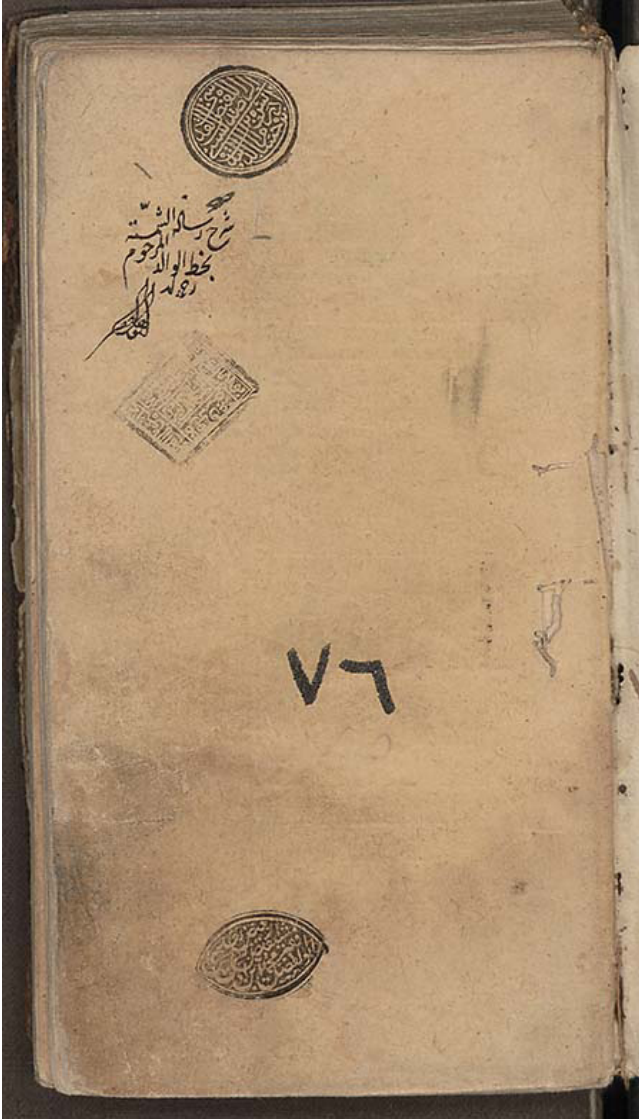
Zilhicce 878/Nisan Mayıs 1474 tarihinde Tebriz'de istinsah ettiği nüshanın ferağ kaydı (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehzade Mehmed, 76, 137a)

الى غاية الكمال في الساء العصريه والمرتبه الاناسه ثم رجعت وعادت
لظهور الاخر في الاخر في عن الاول والاول في عن الاخر و
الظاهر في مظهر الباطن في ان تلك الماديه ووصلت البداهه
الى النهايه ثم اسانف وعادت من الوحد الى الكثر بطرق
المررات وسبل المحللات في النشأ والدورات العرسيه
لكونها في الله وهو غير متناه لا مساع تنامي الذات حيا وعنا
اصح مما ذكر ان الحظ المستقيم الوهمي من الحبه الحبيبه وتقطعه
العلم والمعرفه العظميه في صوره السحره في اللسان يكون دورا
ملاحياد البداهه بالمهايه والنهايه بالبداهه واصال الاول بالآخر
والاخر بالاول هو الاول والاخر والظاهر والباطن هو كل علم

تم الكتاب بوفوق الحق على يد احمق الخلق
ادريس بن مولف الكتاب حسام الدين
البدليسي حامدا ومصليا وسعير

İstinsah ettiği bu yazmaların ilk sayfalarında İdrîs-i Bidlîsî'nin şahsi mührü yer almaktadır. Mührün üzerinde Arapça olan الراصد للفيض القدسي *er-Râsîd li 'l-feyzi 'l-kudsî* (Kudsi feyzi gözleyen) ibaresi yer almaktadır.¹³ Öte yandan İdrîs-i Bidlîsî eserlerinde kendisini tanımlamak için aynı anlama gelecek şekilde kimi zaman Arapça ibareyle المترصد للفيض القدسي *el-Müterassîd li 'l-feyzi 'l-kudsî*¹⁴ yani *kudsî feysi gözetleyen*, kimi zaman da Farsça ibareyle مستفيض از ارواح قدسی *Müstefîz ez fuyûz-i ervâh-ı kudsî* yani *kudsî ruhlardan feyzinden feyizlenmeyi uman* anlamına gelen terkibi kullanması kuşkusuz bilinçli bir tercihtir.¹⁵

Mevzubahis bu terkinin içeriğine ilişkin İdrîs-i Bidlîsî'nin kendisi tarafından yapılmış herhangi bir izaha sahip olmamakla birlikte eserlerinde ve şahsi mühründe ısrarla bu terkinin tekrarlanması onun ilmi ve düşünce dünyasına ilişkin fikir verecek bir ipucudur. Tedrisat hayatı boyunca biriktirdiği müktesebatla yetinmeyen İdrîs-i Bidlîsî, bir bakıma Allah'tan vehbi ilim ummaktadır. Belki de bu nitelemeden haberdar olan XVI. yüzyıl Osmanlı tarihçisi Hoca Sa'deddin onu, *Mazhar-ı fuyûz-ı takdîs Mevlânâ İdrîs* şeklinde yani *kutsal feyizlere mazhar olan Molla İdrîs* diye sunmaktadır.¹⁶ Çağdaşı ve hemşehrisi Şükrî-i Bidlîsî ise onu *menba-ı irfan* yani *irfan kaynağı* diye nitelemektedir.¹⁷



İdrîs-i Bidlîsî'nin ve oğlu Ebu'l-Fazl Mehmed'in şahsi mühürleri
(İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehzade Mehmed, 76, 1a)

13 Başaran, "İdrîs-i Bidlîsî Hakkında Bazı Yeni Bilgiler", 204.

14 İdrîs-i Bidlîsî, *Hâşiye 'alâ tefsîri 'l-Beydâvi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 303), 2b; *a.mlf.*, *Esrâru erkânî 'l-İslâm fî mâ ye-tealleku bi 'ibâdeti 's-siyâm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1994), 2a; *a.mlf.*, *Hakku 'l-mubîn fî şerhi risâleti Hakki 'l-Yakîn*, 3a; *a.mlf.*, *er-Risâletü 'ş-şehinşâhiyye*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1888), vr. 92b; *a.mlf.*, *Mir'âtu 'l-cemâl*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 4241), 41a.

15 İdrîs-i Bidlîsî, *Dîvân-ı Kâdî Safiyeddîn Îsâ ve Şeyh Necmeddîn Mesûd* (Stockholm: National Library of Sweden, Cod. Orient 39), 4a.

16 Hocâ Sa'deddîn, *Tâcu 'l-tevârih* (Paris: Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits, Supplément Turc 524), 78a-78b.

17 Şükrî-i Bidlîsî, *Selîm-nâme*, haz. Mustafa Argunşah (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1997), 199.

İdrîs-i Bidlîsî'nin Arapça Eserleri

İdrîs-i Bidlîsî'nin farklı zaman dilimlerinde kaleme aldığı eserlere ilişkin yapılan son araştırmalar neticesinde ulaşılan isimler içerisinde¹⁸ Farsça olanlar çoğunluğu teşkil ederken Arapça kaleme alınanlar ise birkaç taneyi geçmez. Onun doğup büyüdüğü dönemde hüküm süren Akkoyunlu ve Safevî hanedanlarının resmi dilinin Farsça olması, İdrîs-i Bidlîsî'nin yöneticilerin himayelerinde kaleme aldığı eserlerin çoğunun Farsça olmasını gerektirmiştir. Farsça eserlerin hemen çoğu hakkında yapılan çalışmalara karşın Arapça kaleme alınan eserin içeriği ve tarihsel bağlamı yeterince irdelenmemiştir. Arapça kaleme alınan eserlerde İdrîs-i Bidlîsî'nin dini ve ilmi görüşlerine ilişkin ipuçları bu eserlerde bulmak mümkündür. Fıkıh, Tefsir ve Felsefe gibi farklı alanlara ilişkin kaleme aldığı bu eserlerde bazen birden çok ilmi bir arada işlediği de olmuştur. Şimdi bu eserlerin ithaf edildiği kimselerin yaşadığı döneme dayanarak telif edildiği muhtemel tarih sırasını gözeterak sunmaya çalışacağız.

1. Risâle fi'n-nefs

Eserin literatürde bilinen bir başlığı olmamakla birlikte günümüze ulaşan nüshasının üzerinde yer alan başlığa göre isimlendirilen bu eser, Nefs ve mahiyeti üzerinde durulan bir risale olup bir mukaddime, altı maksad ve bir hatimeden oluşmaktadır. İdrîs-i Bidlîsî bu eserini Akkoyunlu sarayında hizmet verirken dönemin önemli bürokratlarından Kâdi Safiyeddîn İsa (ö. 1491)'ya ithaf etmiştir. Felsefi-Tasavvufî içerikli bir eser olan bu risalenin 66 varaktan ibaret sonu eksik bir nüshası günümüze ulaşmıştır.¹⁹

2. Hâşiye 'alâ tefsîri'l-Beydâvî:

İlim talebeleriyle bir araya gelip Kâdi Beyzâvî tarafından telif edilmiş Tefsir'i mütalaa ederken eserin metnine derkenar ettiği notları kaydeden İdrîs-i Bidlîsî, Fatıha Suresi'nin tefsirine ilişkin bu not ettiği haşiyeleri bir kitapta topladı. Bu eseri o esnada Osmanlı sultanı olan II. Bayezid'e himaye beklentisiyle ithaf etti.²⁰ İdrîs-i Bidlîsî, bu eserde Kâdi Beyzâvî'nin Tefsir'inden istifade etmekle birlikte yer yer Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* isimli Tefsir'ine ve Taftâzânî'ye göndermeler yaparak kısa bir Tefsir telif etme teşebbüsünde bulunmuştur.²¹

Hâşiye 'alâ tefsîri'l-Beydâvî ismiyle II. Bayezid'e sunulan bu esere daha sonraki bir tarihte 923/1517-1518 senesinde yine İdrîs-i Bidlîsî tarafından *Hazihi hevâtır senehet ve vâridât hateret 'alâ ba'di's-suveri'l-furkâniyye fi seferi İskenderiyye ve bahri'n-Nîl*²² başlığı ile bu kez Kur'an'ın Fatıha dışındaki diğer surelerden seçilen ayetlere Tefsir notları eklenmiştir. İdrîs-i Bidlîsî bu notları Osmanlı sultanı Yavuz Selim ile birlikte İskenderiye ve Nil Nehri'nde yaptığı gezinti esnasında yazmıştır. Beyzâvî Tefsiri'ne yazılan bu notlar haşiyeler şeklinde olup düzenli bir tefsirden ziyade kısa anekdotlar derlemesi mahiyetinde olup henüz herhangi bir çalışmaya konu olmamıştır.

18 Christopher Markiewicz, *The Crisis of Kingship in Late Medieval Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 296-304.

19 İdrîs-i Bidlîsî, *Risâletun fi'n-Nefs*, vr. 4b, John Rylands Library, Ms. 403. Bk. Alphonse Mingana, *Catalogue of Arabic Manuscripts in the John Rylands Library Manchester, Sections 7-12* (Manchester: Manchester University Press, 1934), 679-680.

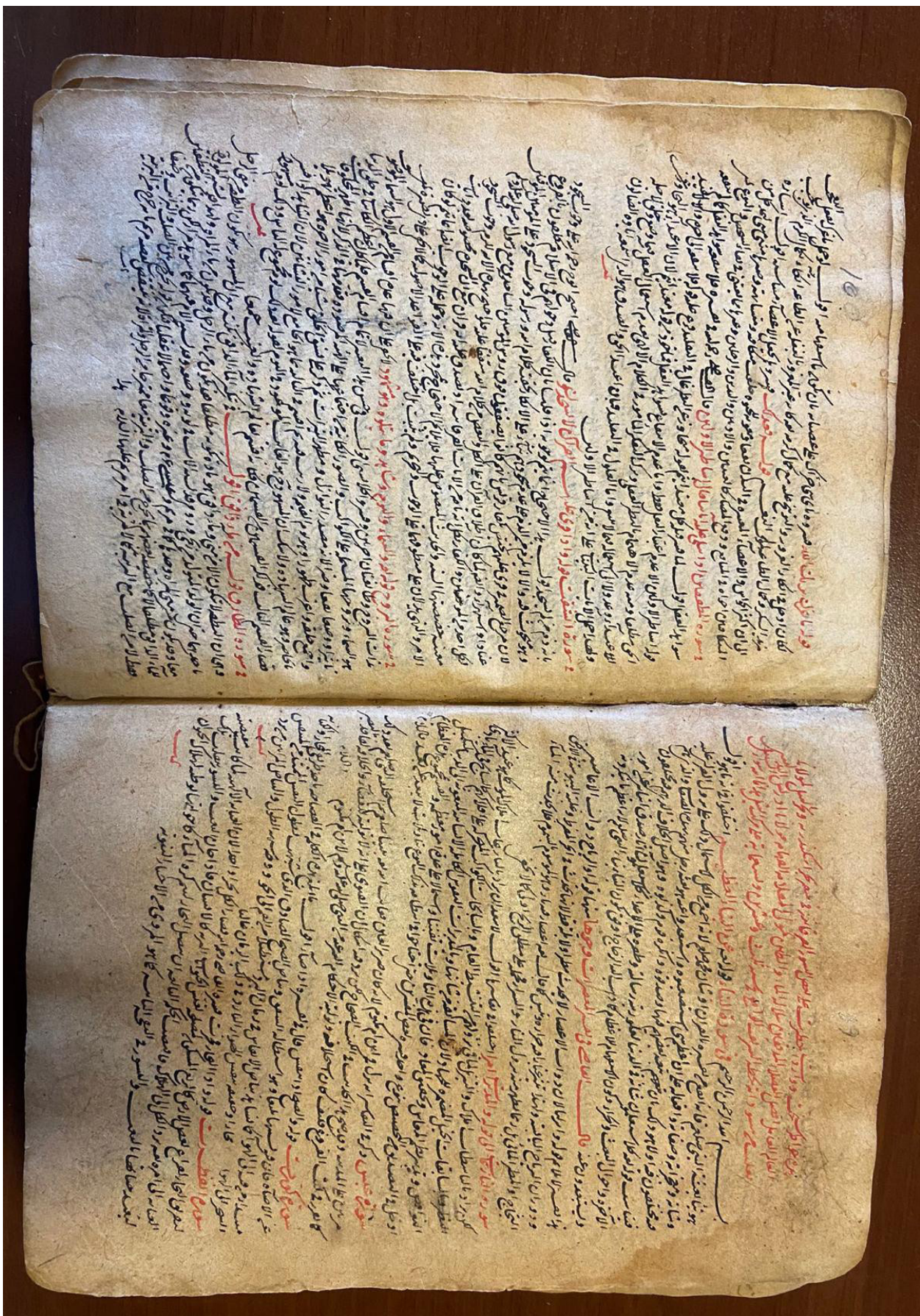
20 İdrîs-i Bidlîsî, *Hâşiye 'alâ tefsîri'l-Beydâvî*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 303), 9b-10a.

21 İdrîs-i Bidlîsî, *a.g.e.*, 133b, 142b-144a. Kâdi Beyzâvî'nin hayatı ve tefsir metodu için bk. İsmail Cerrahoğlu, "Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/260-261; Abdulselam Yusuf, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil* (Ankara İlâhiyat Yayınları, 2021), tahkik edenin mukaddimesi, 22-48.

22 İdrîs-i Bidlîsî, *Hâşiye 'alâ tefsîri'l-Beydâvî* (Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eserler Kütüphanesi, 0957), 99b-115b.

اللہ تعالیٰ ملکہ وورثہ ارضہ وقوی بذاتہ الاقوی احکام احکام السلام
نقلہ وفرضہ وخصہ بالسلطہ الصوریہ واخلادہ المعنویہ من خیر الامم وخص
علہ بالنبیۃ النبویہ والامامہ المرصومہ ککشف الغمہ وکسب السلطان المجاہد
فی سبیل اللہ والبرہان القاطع بخور کل من اخذ اللہ موافقہ المومنین عند اللہ
المحمد المشدوا نضرہ تباید من اللہ بعد تباید سلطان نوع الانسان
شمول الفصل والایمان بحدہ الصد و عدلہ الجمید وباسہ الشد و
رحمہ المرید اللہ سلطان بن الی سلطان بن سلطان
بایزید بن الی سلطان محمد بن سلطان ادخال سبط اللہ تعالیٰ
طلال خلافتہ العلیہ علی الکافین ومداد مال محرمہ ورافہ اجماعہ علی حور الافاق
بالمعین والمشرقین وادام اعلام الملک المستقیم باعلاء لواء المنصور اعلام
شعار الریعة القویہ بقاء اقالہ المشور منی الدمور والشور فوجت
لقاء مدن السعاده مشیا علی الراپس واتدرت الی ما من العافہ من کل
آدم من المحافہ والباس فلما نطلب عن الطیبة ورمضاً السفر
والجات من ضراء امستی بالبدو واخلض الی حث انسط من عدلہ الغام
والتم من مرانط اوصاله شمل کل الانام فصا دف من ملکہ الوسیع

درز



İdris-i Bidlîsi, Mısır'da bulunduğu esnada eklemeler yaptığı Hâşiye 'alâ tefsîri'l-Beydâvi adlı eserin ilk sayfası (Diyarbakır: Ziya Gökalp Yazma Eserler Kütüphanesi, 957, 99b-100a)

3. Esrâru erkâni'l-İslâm fimâ yete'alleku bi 'ibâdeti's-siyâm

Memlûk ülkesinde bulunduğu süre zarfında çoğunlukla dini ilimlerin revaçta olduğunu gören İdrîs-i Bidlîsî muhtemelen bu durumu da dikkate alarak himayesini umduğu Memlûk hükümdarı Kansu Gavri için Oruç ibadetine ilişkin bir eser kaleme almıştır.

Oruç ibadetine ilişkin kaleme aldığı bu eserin girişinde bu durumu ayrıntılı bir şekilde izah eder. Şöyle ki; Acem diyarında başına gelen bazı musibetlerden ötürü anavatanını, ailesini ve dostlarını geride bırakarak Rum diyarına geldiğini, burada Rum ülkesinin sultanı II. Bayezid'den ilgi gördüğünü ancak bir süre sonra burayı da terk ederek kutsal topraklara Hac ibadetini edâ etmek amacıyla yola koyulduğunu söyler. Hac ibadetinden sonra ise bir süre Medine'de kalıp kendisini ibadete vermek istediğini, geçmiş hata ve günahlarından ötürü tövbe etmeyi ve bağışlanmayı umduğunu ifade eder. Bir müddet sonra yola koyularak Mısır'a ulaşır. Burada Memlûk hükümdarının himayesinde Saîd bölgesinde Nil Nehri'ne yakın bir yere yerleşir. Memlûk hükümdarı Kansu Gavri'den gördüğü bu ilgi karşısında minnettarlığını ifade etmek için ilmi birikimince dini içerikli bir kitap kaleme almayı ve bu kitapta ibadetlerin sırlarını izah etmeyi amaçlar. Oruç ibadetinin inceliklerine dair önceki âlimlerin yazdıkları bilgilerin yanı sıra kendi tefekkürü neticesinde Allah'ın onun zihnine bahşettiği ilmi bir araya getirdiği bu eseri Ramazan 917 Kasım/Aralık 1511 tarihinde tamamlamıştır. İdrîs-i Bidlîsî İslam dininin üçüncü rüknü olan Oruç ibadetini iki temel başlıkta incelemiştir. İlk olarak bu ibadetin tanımını yaptıktan sonra bu ibadetle ilintili olan İtikâf ve Kadir Gecesi'ne ilişkin hususları Fıkıh âlimlerinin usul ve terminolojilerini esas alarak açıklamıştır. İkinci bölümde ise Tasavvuf âlimlerinin yaklaşımlarını esas edinerek Oruç ibadetinin incelikleri üzerinde durmuştur.²³

İdrîs-i Bidlîsî ilk bölümde Şâfiî ve Hanefî mezheplerine göre Oruç ibadetine ilişkin fikhî hususlardan söz ederken مذهبنا *mezhebunâ* yani *bizim mezhebimiz* olarak kastettiği kuşkusuz kendisinin de mensubu bulunduğu Şâfiî mezhebidir.²⁴ İdrîs-i Bidlîsî'nin bu kitapta Oruç ibadetinin inceliklerine dair Gazalî'nin görüşlerini tasvip sadedinde zikreder.²⁵

23 İdrîs-i Bidlîsî, *Esrâru erkâni'l-İslâm* (Ayasofya, 1994), 2a-4a.

24 İdrîs-i Bidlîsî, *Esrâru erkâni'l-İslâm*, 4b-5a.

25 İdrîs-i Bidlîsî, *Esrâru erkâni'l-İslâm*, 22a vd.

وقوى بصوته وسطوته شعار الاسلام نغلاه وفرضه مطوق رقاب الابطال لكن
بالمزج الاحسان مسترو اغماق الاقيال باعناق عفو لهدي الامنان سلطان الحرمين
الشريفين كعبة آمال المسلمين في الخافقين امير المؤمنين في بسيط الارض المقدسه
خليفة رسول الله في حمايه حرمه المباركه والمدنه الموسسه ففتح ابواب تنبئه
بينان السنان ومفاتيح السيوف رافع موانع الدخول على مدينه الرسول لكل مشغوف
وملهوف الناشر ماثر سطوته في المشارق والمغرب كعبة آمال ارباب الماربه الحكيم العدل
الذي لا يموت في ملكه حكم جورى السلطان المالك الملك الامير ابو القاسم قانصوه العبد
اعز الله انصار خلافة فضله المنيد واقرب ارباب اعوانه ولته ماوار النابيد
على التبايد ولما احتج بالالى ان ترتب بقدر رضاعتي ومقتضى حالى كتابانى شرح اسرار
العبادات واحرفيه بعض فوايد السلف نابج العبارات والحق به ما نسخ لحاطري الفاني
لدى الاستفاضه عن عالم الغيب واعرض على محافل نخادر العلماء والعرفاء في ااصلاح

İdris-i Bidlîsî'nin Memlük hükümdarı Kansu Gavri'ye sunduğu eserin ithaf sayfası
(İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1994, 3b)

4. Risâletü'l-ibâ' 'an mevâki'i'l-vebâ:

İdrîs-i Bidlîsî'nin en ilginç eserlerinden biri olan bu eser kimi kaynaklarda *Risâletun fi'l-tâûn ve cevâzi'l-firâr anhu* adıyla da zikredilir.²⁶ 919 senesi Receb ayı başlarında/Eylül 1513 tarihinde kaleme aldığı veba salgını üzerine ve Konya'da tamamladığı eserdir. Kendi ifadesine göre 917/1511 yılında Hacca gitmek için İstanbul'dan hareketle deniz yolu ile Mısır-İskenderiye'ye uğramıştır. Mısır'dayken Memlük hükümdarı Kansu Gavri'den himaye görmüş ve Oruç ibadetiyle ilgili eserini ona sunmuştur. Hac ibadetini eda eden İdrîs-i Bidlîsî, Anadolu'dan gelen hacılardan Osmanlı tahtının el değiştirdiğini öğrenince ve İstanbul'dan aldığı davet üzerine kararını değiştirerek Osmanlı başkenti İstanbul'a yeniden dönmek için yola koyulmuştur. Bu amaçla Hicaz'dan Şam'a giden bir hacı kafilesiyle yola çıkan İdrîs-i Bidlîsî, dönüş yolunda ardı adına aldığı haberlerde Mısır'da Kahire ve civarında şiddetli bir veba salgını baş gösterdiğini öğrenmiştir. Anadolu'ya dönüş yolunda yaygın olduğu üzere deniz yolunu takip ederek Mısır üzerinden dönmeyi düşünen İdrîs-i Bidlîsî, gelen haberler üzerine bundan vazgeçerek karayolunu tercih etmiştir. İdrîs-i Bidlîsî'nin bu tutumunu öğrenen Dımaşk ve Halep âlimlerinden ve şeyhlerinden bazıları bu yaklaşımı yadırgamış, Arap ve Acemlerden Tasavvuf erbabına özenen büyük bir kitle ise bu tutumundan dolayı onu sert tenkit etmiştir. Fakat İdrîs-i Bidlîsî onlarla münakaşaya girmekten özellikle kaçınıp Allah'ın kendilerine doğruyu göstermesi için beklemelerini söylemekle yetinmiştir. Nihayet Kayseri'ye ulaşan İdrîs buradayken aldığı haberlere göre vebalı bölgelerden gelenlerin Anadolu'nun büyük şehirlerinde de hastalığın yayılmasına yol açtığını işitince bulunduğu yerde kalmaya karar vermiştir. Fakat muhalifleri onu, Allah'ın takdirinden kaçmakla itham ederek kınayıcı bir dil kullanmaya başlayınca, o da kendi tutumunu müdafaa sadedinde, onların bu itirazlarını dinin temel mesajını anlamamakla yanıtlamış, bu konudaki görüşlerini bir risalede toplayıp Osmanlı padişahı Yavuz Sultan Selim'e sunmuştur.²⁷

Eseri üç temel başlıkta kaleme alan İdrîs-i Bidlîsî, ilk başlıkta kaza ve kader kavramlarını, ikinci başlıkta irade hürriyeti ve cebri davranışları, üçüncü başlıkta ise berzah âlemi ve ona ilişkin hususları irdelemeye çalışmıştır. Alt başlıklarda ise bulaşıcı hastalıkların temel nedenleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Veba gibi salgın hastalıkların olduğu yerlere girmenin haram olduğunu, böyle yerlerden kaçmanın ise daha doğru bir tutum olacağı üzerinde durmuştur. Son olarak da salgın hastalıklarla mücadele ve tedavisine dair önerilerin yanında bedensel ve psikolojik tedavi yöntemlerini işlemiştir.

Bu eser Osmanlı sultanı I. Mahmud zamanında Bitlisli Hocazâde Muhammed Sâlih tarafından tercüme edilmiştir.²⁸ Mütercim çevirinin dibacesinde İdrîs-i Bidlîsî'nin bu eserini nasıl tercüme ettiğini şöylece özetler:

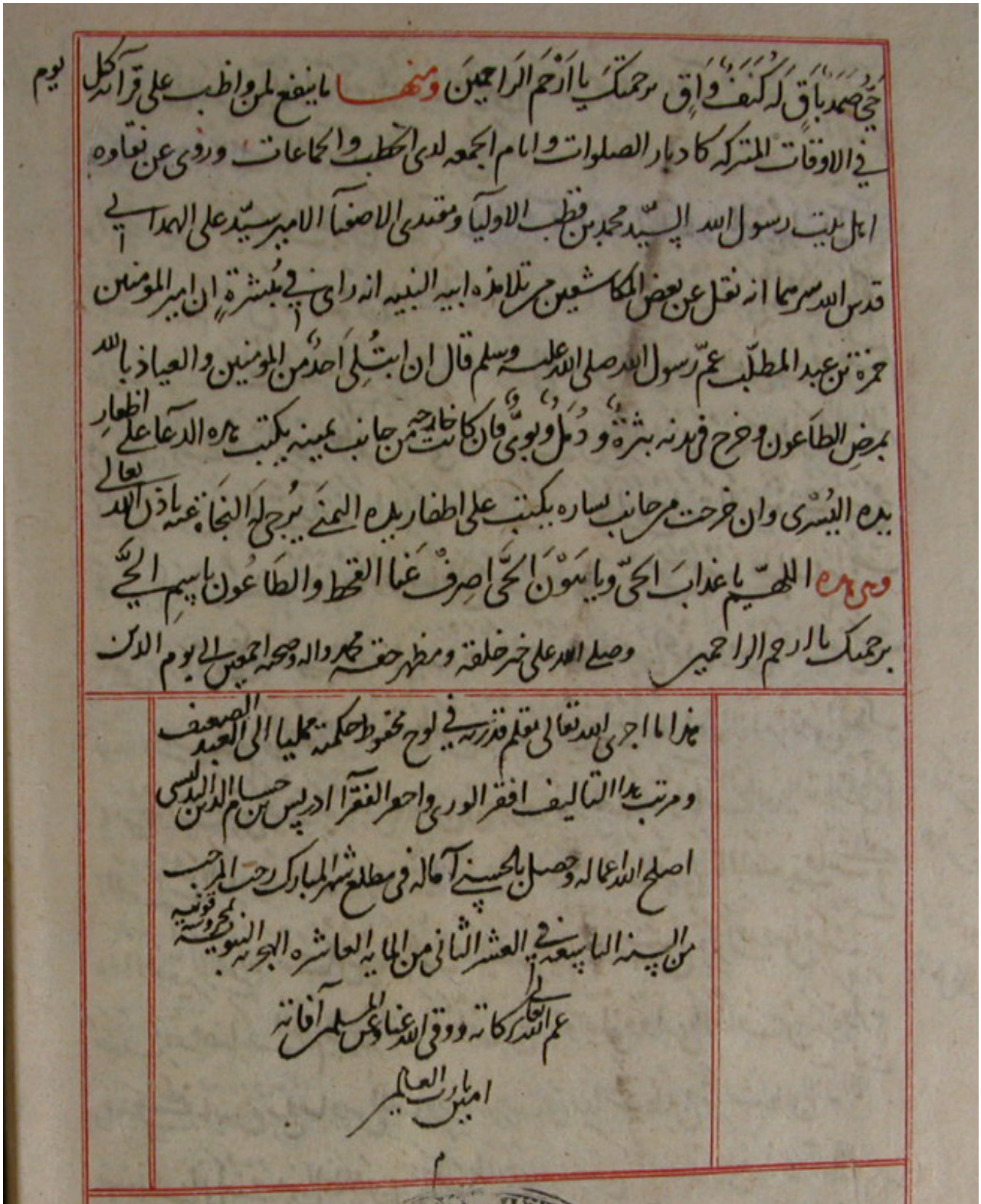
“...lâkin cümleden mümtâz ve müstesnâ Bidlîsî merhûmun sâhi-i kirân-ı deverân fâtihi'l-Arab ve'l-Acem sultan Selîm Han sabbet aleyhi secâlu'r-rahmeti ve'l-ğufrân hazretlerine tertîb ve takdîm eylediği Risâletü'l-ibâ' 'an mevâki'i'l-vebâ nâm risâle olduğu mesmû'u acizânem olmuş ise de henüz destres olunamadığı müzâkereleri güzêran etmişdi. Zât-ı mûmâ ileyhe esbağallahu ni'amehu 'aleyhi risâle-i mezkûreyi bir mahalden tedârik ve istihzâr ... risâle-i mezkûrenin lisân-ı 'azbu'l beyân-ı arabîyyeden tercümesi ... ve Hîsnu'l-vebâ ismiyle müsemmâ kılınup şevketlü kerametlü merhametlü veli ni'met-i 'âlemiyan şehinşâh-ı zaman Sultan Mahmûd Han Gazi efendimiz hazretlerinin bârgâh-ı 'azamet-i destgâh-ı hüsvânê hezar 'acz ü iftikârla ref-'i takdîme ictirâ olundu...”²⁹

26 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'kütübi ve'l-fünûn*, thk. Ekmeleddin İhsanoğlu ve Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetu'l-Furkan li't-türâsi'l-İslâmî, 2021), IV, 136.

27 İdrîs-i Bidlîsî, *Risâletü'l-ibâ' 'an mevâki'i'l-vebâ'* (Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2032), 1b-3a.

28 Abdulkadir Özcan, “İdrîs-i Bidlîsî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/488. Bu tercümenin nüshaları için bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 2466, 2484; Hacı Mahmud Efendi, 4015.

29 Muhammed Sâlih Bidlîsî, *Hîsnu'l-vebâ tercüme-i risâle-i vebâ*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 2484/1), 4a-4b.



İdris-i Bidlîsî'nin vebaya ilişkin eserinin kendi el yazısıyla yazılmış ferağ kaydı
(İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2032, 33b)

Sonuç

İdrîs-i Bidlîsî, yaşadığı dönemin büyük devletlerinin saraylarında kendisine yer bulabilmiş önemli diplomatlardan biridir. Akkoyunlular döneminde doğup yetişmiş olsa da Safevî, Osmanlı ve Memlük saraylarında da bulunmuştur. Çoğunlukla siyasi faaliyetleriyle temayüz etmiş olmakla birlikte yapılacak daha geniş araştırmalar sayesinde İdrîs-i Bidlîsî'nin ilmi yönünün de bir o kadar derin olduğunu açığa çıkaracaktır.

Gerek diplomatik kabiliyetleriyle ve gerek de hizmetinde bulunduğu yöneticiler için telif ettiği Farsça ve Arapça eserler kaleme alan bir ilim adamı olarak tanınmıştır. Yazdığı eserler farklı dillerde olduğu gibi farklı ilim dallarına ilişkindir. Bu eserler içerisinde farsça olanlar büyük oranda yayınlanmışken Arapça olanlar yeterince işlenmemiştir. Arapça yazdığı eserlerin içeriğine bakıldığında çoğunlukla dini veya felsefi ilimlere ilişkin olduğu görülmektedir.

Eserlerini genellikle himayesini gördüğü hükümdara ithaf etme geleneğini Arapça eserlerde de bozmayan İdrîs-i Bidlîsî bu hükümdarların adlarını unvanlarıyla zikreder. Çoğu zaman eseri yazmasına neden olan olayı, yeri ve telif tarihini kaydeden İdrîs-i Bidlîsî böylelikle dönemin kültür tarihi ve siyasi tarihine ilişkin çok ayrıntı sayılabilecek bilgiler de sunar. Bu bağlamda veba salgınına ilişkin eseri en önemli örneği teşkil etmektedir.

Kaynakça

- Baden, Edward. *Zwei Mystische Schriften des 'Ammar al-Bidlisi*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1999.
- Başaran, Orhan. "İdris-i Bidlîsî Hakkında Bazı Yeni Bilgiler". *Akademik Araştırmalar Dergisi* IV/14 (2002) 201-208 .
- Başçı, Veysel. "Şeyh Ammar Yasir-i Bidlîsî ve Üç Risâlesinde İnsan-ı Kâmil Tasavvuru", *Batı İslam Araştırmaları II, Din ve İnsan*, ed. Mehmet Mekin Meçin-Nur Demir, 136-174. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2023.
- el-Beyzâvî, Nâsirüddîn Abdullah bin Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Abdulselem Yusuf, Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2021.
- Bidlîsî, Muhammed Sâlih. *Hısnu'l-vebâ tercüme-i risâle-i vebâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 2484/1.
- Camî, Abdurrahman. *Nefehâtu'l-uns*. tsh. Mehdi Tevhidipûr, Tahran: y.y. 1337.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/260-261. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Genç, Vural. *Acem'den Rum'a Bir Bürokrat ve Tarihçi: İdris-i Bidlisi (1457-1520)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2019.
- Hocâ Sa'deddîn. *Tâcu't-tevârih*. Paris: Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits, Supplément Turc 524.
- Hüsameddin el-Bidlîsî. *el-Kenzu'l-hafî fi beyâni makâmâtî's-süfî*. Nevşehir: Ürgüp Tahsin Ağa Kütüphanesi, 201.
- İdris-i Bidlîsî. *Dîvân-ı Kâdî Safiyeddîn İsâ ve Şeyh Necmeddîn Mesûd*. Stockholm: National Library of Sweden, Cod. Orient 39.
- İdris-i Bidlîsî. *Esrâru erkânî'l-İslâm fî mâ yete'alleku bi 'ibâdeti's-siyâm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1994.
- İdris-i Bidlîsî. *Hâşiye 'alâ tefsîri'l-Beydâvî*. Diyarbakır: Ziya Gökalp Yazma Eserler Kütüphanesi, 0957.
- İdris-i Bidlîsî. *Mir'âtu'l-cemâl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 4241.
- İdris-i Bidlîsî. *Risâletu'l-ibâ' 'an mevâkî'i'l-vebâ'*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2032.
- İdris-i Bidlîsî. *Risâletun fi'n-nefs*. Manchester: John Rylands Library, Ms. 403.
- İdris-i Bidlîsî. *er-Risâletü's-şehinşâhiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1888.
- İsmail Paşa el-Bağdadî. *Hediyetu'l-'ârifîn esmâu'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. thk. Kilisli Rifat Bilge ve İbnülemin Mahmud Kemal İnal, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1951.
- Kâtip Çelebî. *Keşfü'z-zunûn an esâmî'kütübi ve'l-fünûn*. thk. Ekmeleddin İhsanoğlu ve Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Müessesetu'l-Furkan li't-türâsi'l-İslâmî, 2021.
- Kâtip Çelebî. *Süllemü'l-vusûl ila tabakâti'l-fuhûl*. thk. Mahmûd Abdulkadir el-Arnaût, İstanbul: İrcica Yayınları, 2010.
- Kutbuddîn er-Râzî. *Tahrîru'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fi şerhi'r-risâleti's-şemsîyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehzade Mehmed, 76.
- Markiewicz, Christopher. *The Crisis of Kingship in Late Medieval Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Mingana, Alphonse. *Catalogue of Arabic Manuscripts in the John Rylands Library Manchester, Sections 7-12*. Manchester: Manchester University Press, 1934.
- Nasîrüddîn et-Tûsî. *Risâletü't-tezkire fi'l-hey'e*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 919, 72a-164a.
- Nizâmüddîn Hasan en-Neysâbüri. *Risâletu's-şemsîyye fi'l-hesâb*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 919, 1a-71b.
- Özcan, Abdulkadir. "İdris-i Bidlîsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/485-488. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Safiyeddîn Abdülmü'min el-Urmevî. *Risâletu'l-edvâr fi'l-mûsika*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 919, 164a-201a.
- Şeref Hân el-Bidlîsî. *Şerefnâme*. thk. Muhammed Ali Avni, nşr. Ferecullah Zeki el-Kürdî, Kahire: y.y. 1930.
- Şükrî-i Bidlîsî. *Selîm-nâme*. haz. Mustafa Argunşah, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1997.
- Tekin, Rahmi. *Vakıf Kayıtları Ekseninde Bitlis'in Kültür Mirası*. İstanbul: Hece Yayınları, 2021.

Extented Abstract

The family of İdrīs al-Bidlīsī, who lived in the first half of the XVth century and the second half of the XVIth century, originated from Bidlis. However, İdrīs al-Bidlīsī himself was born in Solekan, a town near Tehran in Iran. He lived with his father in Tabriz for a long time. He received most of his scientific education from his father and studied the common sciences of the period. He read many classical works not only in religious sciences but also in humanities and sciences. İdrīs al-Bidlīsī, who was engaged in science from an early age, was also educated enough to serve as a bureaucrat. Since this aspect was distinguished, he served as a bureaucrat under many great rulers throughout his life.

One of the most important conclusions we have reached in this study, which can give a great deal of insight into İdrīs al-Bidlīsī's scholarly direction, is that he had a versatile scholarly acquaintance. We observe that he had a command of terminology and literature in his Arabic works in different fields of religious and human sciences, just like in his Persian works. In addition to the works he personally authored in different branches of science such as Tafsir, Fiqh, Philosophy, Sufism, Medicine, there are books on sciences such as Logic, Music and Astronomy among the works he read and copied during his teaching life. Most of his works have not been published yet and have not been the subject of any study. The Hashiyah he wrote to the commentary of Qāḍī Bayzāwī, which he penned during a cruise on the Nile River after Sultan Selim's Egyptian expedition, has been introduced to the world of scholarship for the first time in this study. In his works on theoretical sciences, instead of quoting from his predecessors, he mostly made his own personal interpretations.

İdrīs al-Bidlīsī, who lived at the intersection of Anatolia and Iran, was originally from the city of Bidlis. After receiving his first education from his father, he had the diplomatic clerical skills to find a place for himself among the bureaucrats of the Aqqoyunlu court. Thanks to his position as a clerk, which required a versatile intellectual education, he managed to attract the attention of the most important statesmen of the period. As he served the rulers under his patronage in the field of diplomacy, he sometimes wrote scientific works in order to find answers to their expectations and dedicated them to their names.

It is possible to find clues about İdrīs al-Bidlīsī's religious and scientific views in these works written in Arabic. In these works, which he wrote on different fields such as Fiqh, Tafsir and Philosophy, he sometimes covered more than one science together. The work he wrote on plague, one of the epidemic diseases, is one of his works in which he dealt with different fields such as history, medicine, mysticism, jurisprudence and theology at the same time.

Although İdrīs al-Bidlīsī generally adhered to the Sunni sect of Islam in his works written in Arabic, he also added his own unique perspective to his interpretations. As it is understood from the terms he used in his personal seal and the expressions he used for himself in his works, there is a preference for intuition among the ways of acquiring knowledge.

We can say that the education he received from his father as well as the method of teaching in Tabriz madrasahs contributed to his writing works in different fields. This can be understood more clearly when we look at the works he read and copied in Tabriz. When we look at the works he wrote or copied in the following period, it will be seen that the need of that day as well as the scholarly tradition and need in the region where he was mostly patronised was the determining factor in the composition of his works.

In these Arabic works, most of which are still in manuscript form, İdrīs al-Bidlīsī, who gathered information mostly in the form of compilation or commentary rather than composition, mostly followed the Sunni Islamic line. While writing his works in a certain systematic manner, he did not neglect to refer to previous literature. However, he does not hesitate to record his own interpretations openly.

İdrīs al-Bidlīsī does not break the tradition of dedicating his works to the ruler whose patronage he received, and he mentions the names of these rulers with their titles. İdrīs al-Bidlīsī often records the event that caused him to write the work, the place and the date of composition, thus providing very detailed information about the cultural and political history of the period. In this context, his work on the plague epidemic is the most important example.

أثر السياق في التعبير بالخبر الابتدائي في القرآن دراسة بلاغية

Yaser Ali HAKÇIOĞLU

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

yasseralimuhammed@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-7548-958X

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 02/08/2024

Accepted / Kabul Tarihi: 28/12/2024

DOI: 10.26791/sarkiat.1527370

ملخص

القرآن كتاب الله المعجز الذي أعجز الإنس والجن، ومما لا شك فيه تنوع صور الإعجاز في القرآن الكريم، فهناك كثير من الدراسات التي عكف فيها الباحثون في آيات القرآن الكريم؛ للوقوف على تلك الصور المتعددة للإعجاز القرآني، فهناك كثير من الدراسات حول إعجاز القرآن من جهة النحو، أو الصرف، أو الدلالة، أو البلاغة... إلخ، وهذا البحث الذي عنونت له «أثر السياق في اصطفاء التعبير بالخبر الابتدائي في القرآن الكريم دراسة بلاغية» يريد أن يكشف لنا عن صورة من صور الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم، وذلك من خلال الكشف عن أثر السياق في التعبير بالخبر الابتدائي في القرآن الكريم، وقد اقتصر في دراسة هذا البحث على بعض النماذج القرآنية، فبينت أثر السياق في التعبير بالخبر الابتدائي في سياق التحذير من المنافقين، وفي سياق التحذير من فتنة المال والبنين، وفي سياق العتاب مع النبي صلى الله عليه وسلم، وختمت البحث بالحديث عن أثر السياق في اختيار واصطفاء التعبير بالخبر الابتدائي في سياق الاستعطاف، وقبل ذلك عرفت بمفهوم السياق لغة واصطلاحاً، وعرفت كذلك بمفهوم الخبر لغة واصطلاحاً، ومفهوم الخبر عند البلاغيين، ثم كانت الخاتمة التي ذكرت فيها أهم النتائج التي توصل إليها البحث

الكلمات المفتاحية: البلاغة، السياق، الخبر الابتدائي، الأثر، القرآن.

Kur'an'da Haber-İ İbtidâînin Kullanımına Bağlamın Etkisi: Retorik Bir İnceleme

Öz

Kur'an-ı Kerim'deki mucizevi surelerin çeşitliliği konusunda şüphe yoktur. Araştırmacıların Kur'an-ı Kerim'in mucizeliğine dair bu çoklu sureleri tespit etmek için Kur'an-ı Kerim ayetleri üzerinde çalıştıkları birçok çalışma vardır, Kur'an'ın gramer, morfoloji, semantik veya retorik açısından mucizeliği üzerine birçok çalışma vardır... «Kur'an'da Haber-i İbtidâînin Kullanımına Bağlamın Etkisi: Retorik Bir İnceleme» başlığını verdiğim bu araştırma, Kur'an-ı Kerim'de bağlamın ilk haberin ifadesine etkisini ortaya koyarak, Kur'an-ı Kerim'deki retorik mucize biçimlerinden birini bizlere göstermeyi amaçlamaktadır ve bu araştırmanın çalışmasını bazı Kur'an örnekleriyle sınırlandırarak, münafıklara karşı uyarı bağlamında, mal ve evlat fitnesine karşı uyarı bağlamında ve Peygamberimiz (sav) ile sitem bağlamında bağlamın ilk haberin ifadesine etkisini gösterdim ve kısas bağlamında bağlamın ilk haber ifadesinin seçimine ve seçimine etkisinden bahsederek araştırmayı sonlandırdım.

Anahtar Kelimeler: Retorik, Bağlam, Haber-İ İbtidâî, Etki, Kur'an.

The Impact of Context on The Expression of Primary News in The Qur'an: A Rhetorical Study

Abstract

There is no doubt about the diversity of the miraculous surahs in the Holy Qur'an. There are many studies in which researchers have been working on the verses of the Holy Qur'an to identify those multiple surahs of the miraculousness of the Qur'an, there are many studies on the miracle of the Qur'an in terms of grammar, morphology, semantics, or rhetoric ... This research, which I titled «The Impact of Context on the Selection of Initial News in the Holy Quran: A Rhetorical Study», seeks to reveal to us one of the forms of rhetorical miracles in the Holy Quran, by revealing the impact of the context on the expression of the initial news in the Holy Quran, and I limited the study of this research to some Quranic examples, showing the impact of the context on the expression of the initial news in the context of warning against hypocrites, in the context of warning against the sedition of wealth and children, and in the context of reproach with the Prophet (peace be upon him), and concluded the research by talking about the impact of context on the selection and selection of the initial news expression in the context of retaliation.

Keywords: Rhetoric, Context, Primary News, Impact, Quran.

تمهيد:

القرآن الكريم كتاب الله المعجز، ومن مظاهر إعجازه عجز الإنس والجن عن الإتيان بمثله، فهو معجز من حيث ألفاظه ومعانيه، وتراكيبه، وتنوع أساليبه؛ ولهذا السبب تحدى الله به العرب وهم أهل الفصاحة والبلاغة، فعجزوا عن الإتيان بمثله، وما كان هذا العجز في الإتيان بمثله ممن اشتهروا بالفصاحة والبيان والبلاغة، إلا لأنهم وجدوا فيه من الترابط، والتناسق بين ألفاظه وعباراته، ووجدوا فيه نظماً لم يألفوه، وأسلوباً لم يتعودوه، فأسر قلوبهم، وألهب عقولهم، وقد تنوع الإعجاز في القرآن الكريم، ولم يقتصر على بلاغة النظم، بل من وجوه الإعجاز التي جاء بها القرآن الكريم الإخبار عن الغيوب التي لا علم لأحد من المخلوقين بها، فقد أخبر القرآن الكريم عن الغيب في الماضي، فقد سرد لنا عن أخبار الأمم الماضية، وعن قصص الأنبياء والمرسلين السابقين، وأخبر عن أمور تحدث في الحاضر، بل وتجاوز ذلك كله وأخبر عن المستقبل البعيد الذي لم يأت بعد، فقد أخبر القرآن على أن العقاب ستكون للمؤمنين كالتمكن في الأرض، ودخول المسجد الأقصى بإذن الله، ومن جانب الإعجاز التشريعي، فقد جاءت آيات القرآن لتشتمل على أحكام تشريعية تنظم للناس أمور حياتهم، وتكفل لهم سعادة الدارين خلافاً لقوانين البشر التي أتعبت البشر، وظهر عجزها، وقصورها في تحقيق السعادة للناس جميعاً

ولم تقتصر مظاهر الإعجاز للقرآن الكريم على ما سبق ذكره، بل هناك من وجوه الإعجاز التي اشتمل عليها القرآن الكريم، ومن ذلك الإعجاز العلمي، فها هو العلم الحديث يخبرنا عن كثير من الحقائق العلمية التي أثبتتها القرآن الكريم قبل أكثر من ألف وأربعمائة سنة، وثبت صدقها، ولم تعد نظريات بل حقائق ثابتة قد أخبر عنها القرآن منذ زمن بعيد، مما يؤكد على أن القرآن الكريم هو كلام الله العليم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهناك كثير من المؤلفات العلمية، والأبحاث، والدراسات حول موضوع الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، وهناك كثير من صور ومظاهر الإعجاز في القرآن الكريم، يضيّق البحث عن ذكر شيء منها، فالقرآن في مجمله « هداية إلهية في أسلوب إنساني يحمل في نفسه دليل إعجازه » كما يقول العلامة الراجعي رحمه الله

وفي هذا البحث سأشير إلى صورة من صور إعجاز القرآن، وإلى مظهر من مظاهر إعجازه من خلال بيان الإعجاز البلاغي في التعبير بالخبر الابتدائي في نماذج من آياته سائلاً المولى عز وجل التوفيق والسداد

مفهوم السياق

مفهوم السياق لغة

إذا نظرنا إلى مفهوم السياق في اللغة، فنجد أن الجذر اللغوي للسياق هو « السين، والواو، والقاف »، وهذا الجذو يدل على معنى حذو الشيء وتتابعه، يقول ابن فارس في معجمه عن مفهوم السياق لغة: « السياق يعني حذو الشيء، فيقال: ساقه يسوقه سوقاً، والسَّيْقَةُ: ما استيق من الدواب ... والسوق مشتقة من هذا، لما يُسَاق إليها من كل شيء»^١.

يقول ابن منظور في لسان العرب: « ساق الإبل وغيرها سَوْقًا وَسَيْاقًا... وقد انسقت وتساوقت الإبل تساوقاً إذا تتابعت... والمساوقة: المتابعة كأن بعضها يسوق بعضها»^٢.

ويؤكد على هذا المعنى الإمام الخليل الفراهيدي فيقول: « والسياق يدل على التتابع؛ ولهذا يقال: ولدت فلانة ثلاثة بنين على ساق واحد، أي: بعضهم على إثر بعض، ليست بينهم جارية »^٣، فالمعنى اللغوي لمفهوم السياق عند أصحاب المعاجم يدل على تتابع الشيء، ومجيئه إثر بعضه؛ ولهذا يقول ابن سيده في المحكم: « وَبَنَى الْقَوْمَ بَيُوتَهُمْ عَلَى سَاقٍ وَاحِدٍ »^٤، أي: جاءت البيوت متتابعة بعضها على إثر بعض، والسياق الكلام تتابعه وأسلوبه الذي يجري عليه

مفهوم السياق اصطلاحاً

إذا نظرنا إلى معنى السياق في اصطلاح العلماء، فإننا نجد هناك تعريفات كثيرة لمصطلح السياق، وهذه التعريفات على كثرتها تحوم حول المعنى نفسه الذي يشير إلى القرائن، والأحوال التي تحيط بالنص، ويفهم منها المعنى المقصود، وأكتفي هنا بعرض بعض التعريفات لبيان معنى السياق اصطلاحاً، ومن هذه التعريفات

قول العلامة ابن دقيق العيد في تعريفه وبيانه لأهمية السياق حيث قال: «وَيَجِبُ أَنْ تَتَّبَعَ لِفَرْقٍ بَيْنَ دَلَالَةِ السِّيَاقِ وَالْقَرَائِنِ الدَّالَّةِ عَلَى تَخْصِيصِ الْعَامِّ، وَعَلَى مُرَادِ الْمُتَكَلِّمِ، وَبَيْنَ مُجَرَّدِ وُرُودِ الْعَامِّ عَلَى سَبَبٍ، وَلَا تُجْرِيهِمَا مَجْرَى وَاحِدًا، فَإِنَّ مُجَرَّدَ وُرُودِ الْعَامِّ عَلَى السَّبَبِ لَا يَقْتَضِي التَّخْصِيصَ بِهِ... أَمَّا السِّيَاقُ وَالْقَرَائِنُ: فَإِنَّهَا الدَّالَّةُ عَلَى مُرَادِ الْمُتَكَلِّمِ مِنْ كَلَامِهِ، وَهِيَ الْمُرْشِدَةُ إِلَى بَيَانِ الْمُجْمَلَاتِ، وَتَعْيِينِ الْمُحْتَمَلَاتِ»^٥.

وابن دقيق العيد في حديثه السابق يعول، ويؤكد على أهمية السياق، وما يحيط به من القرائن في فهم المقصود من الكلام، ومعرفة مراد المتكلم، بل والسياق وحده هو المعين على فهم الكلام، وتحديد المقصود

ويشير العلامة الزركشي إلى أهمية السياق في فهم الكلام، ويجعله شرطاً من الشروط التي ينبغي أن يكون عالماً بها المفسر؛ لفهم مراد الله عز وجل حيث قال: «وَلْيَكُنْ مَحَطُّ نَظَرِ الْمُفَسِّرِ مُرَاعَاةَ نَظْمِ الْكَلَامِ الَّذِي سَبَقَ لَهُ، وَإِنْ خَالَفَ أَضَلَّ الْوَضْعَ اللَّغْوِيُّ؛ لِثُبُوتِ التَّجَوُّزِ، وَلِهَذَا تَرَى صَاحِبَ الْكَشَافِ يَجْعَلُ

١ - أحمد بن زكريا الرازي، ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تج: عبد السلام محمد هارون، (بيروت: دار الفكر، ط ١٩٧٩)، ١١٧١٣.

٢ - محمد بن مكرم أبو الفضل جمال الدين، ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ط ١٤١٤هـ)، ١٦٦١٠.

٣ - الخليل بن أحمد بن تميم البصري، الفراهيدي، معجم العين تج: مهدي المخزومي وآخرون، (بيروت: دار الهلال، د.ت)، ١٩١١٥.

٤ - أبو الحسن بن إسماعيل المرسي، ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، تج: عبد الحميد هندواي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢٠٠٠)، ٥٢٦٦.

٥ - ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، د.ت)، ٢١١٢.

الَّذِي سَبَقَ لَهُ الْكَلَامُ مُعْتَمَدًا حَتَّى كَأَنَّ غَيْرَهُ مَطْرُوحٌ»^٦.

ويشير أيضا العلامة ابن القيم إلى السياق وبيان أهميته، فيقول: «والسياق يرشد إلى تبين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمه غلط في نظره، وغالط في مناظرته، فانظر إلى قوله تعالى: { دُقِّ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ } [الدخان: ٤٩]، كيف تجدد سياقه يدل على أنه الدليل الحقيق»^٧.

وإذا انتقلنا لعلماء البلاغة، فيأتي في مقدمة هؤلاء العلامة عبد القاهر الجرجاني صاحب كتابي دلائل الإعجاز، وأسرار البلاغة، وهو صاحب النظرية التي عرفت عند البلاغيين «نظرية النظم»، وإذا ذهبنا إلى ما ذكره الإمام عبد القاهر الجرجاني في كتابه «دلائل الإعجاز»، وهو يتحدث عن فصاحة الكلمة، وأن هناك ربط بين الكلمة وسياقها الذي وردت فيه من التركيب، نجد أنه يعول على السياق، ويشير إلى أهميته في الكلام حيث قال: «وجملة الأمر أننا لا نوجب «الفصاحة» للقطعة مقطوعة مرفوعة من الكلام الذي هي فيه، ولكنا نوجبها لها موصولة بغيرها، ومعلّقا معناها بمعنى ما يليها، فإذا قلنا في لفظة «اشتعل» من قوله تعالى: { وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا } [مريم: ٤]، إنها في أعلى رتبة من الفصاحة، لم توجب تلك «الفصاحة» لها وحدها، ولكن موصولا بها «الرأس» معرفا بالألف واللام، ومقرونا إليهما «الشيب» منكرًا منصوبا»^٨.

فالإمام عبد القاهر في كلامه السابق عن فصاحة الكلمة، وأن الكلمة لا تكون فصيحة بالنظر إلى حالة أفرادها، وإنما بالنظر إلى حال الكلمة مع غيرها، فقد ربط الإمام عبد القاهر بين الكلمة مع غيرها في التركيب اللغوي الذي وردت فيه كما أوضح من خلال المثال الذي ذكره، وهذا هو مفهوم السياق الذي يعني بترباط الكلام في الجملة من خلال النظر في التركيب اللغوي كاملا؛ لتظهر لنا علاقة الكلمات فيما بينها من خلال التركيب، ويركد على هذا المعنى في موضع آخر في دلائل الإعجاز حيث قال: «فقد أتضح إذن اتضاحا لا يدع للشك مجالاً، أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من حيث هي كلم مفردة، وأن الفضيلة وخلافها، في ملائمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها، وما أشبه ذلك، مما لا تعلق له بصريح اللفظ»^٩.

وبعد أن عرفنا بالسياق لغة واصطلاحا، تنتقل إلى الإشارة إلى بيان معنى الخبر لغة، واصطلاحا، وبيان معناه عند البلاغيين، ثم الوقوف على الأسرار البلاغية وراء التعبير به في أي الذكر الحكيم، وبيان أثر السياق وراء التعبير بالخبر الابتدائي دون غيره من أنواع الخبر الأخرى

مفهوم الخبر

مفهوم الخبر لغة

بالنظر إلى معنى الخبر في معناه اللغوي نجد أن الخبر في اللغة يعني النبأ، ويجمع على أخبار، والخبر: علمك بالشيء، تقول: «ليس لي به خبر» أي: علم.^{١٠}

فالخاء، والباء، والراء تدل في أصل معناها اللغوي على الإخبار بالشيء، والإعلام به، وهو ما عليه أصحاب المعاجم، يقول صاحب في معجمه: «والخبر: ما أتاك من نبأ، فيقال: أخبرته وخبرته، والجمع أخبار»^{١١}.

والخبر في أصل اشتقاقه اللغوي لا يخرج عن هذا المعنى عند أصحاب المعاجم، فهو في كنه معناه يدل على الإعلام بالشيء، ويساويه في المعنى «النبأ» فهو يعني الإخبار والإعلام بالشيء إلا أن علماء اللغة قصروا معنى «النبأ» على الأخبار المهمة ذات الشأن العظيم، فالنبأ يعني الإخبار والإعلام كالخبر، إلا أن الفرق بينهما هو أن «النبأ» لا يكون إلا في الخبر الذي له شأن عظيم، ومنه اشتقاق النبوة؛ لأن النبي مخبر عن الله تعالى.^{١٢}

مفهوم الخبر اصطلاحا

وإذا ذهبنا لتتعرف على مفهوم الخبر في الاصطلاح، فإننا نجد أن معناه الاصطلاح لا يختلف عن معناه اللغوي، فقد عرف العلماء الخبر بتعريفات متعددة، وكلها تؤول إلى المعنى نفسه

فقد عرفه قدامة بقوله: «والخبر هو كل قول أفدت به مستمعه ما لم يكن عنده، كقولك: قام زيد، فقد أفدته العلم بقيامه»^{١٣}، ويقول ابن قتيبة: «والكلام أربعة: أمر، وخبر، واستخبار، ورغبة»^{١٤}، وعند الشيباني لا يقتصر الخبر على النثر بل يوجد في الشعر أيضا، فالعلامة ثعلب الشيباني في كتابه قواعد الشعر يقسم الشعر إلى أربعة أقسام منها الخبر فيقول: «قواعد الشعر أربع: أمر، ونهي، وخبر، واستخبار»^{١٥}.

ولا يختلف الأمر عند ابن وهب في تعريفه للخبر، فقد عرف الخبر وهو يفرق بين الخبر والطلب بقوله: «والخبر: كل قول أفدت به مستمعه ما لم يكن عنده، كقولك: قام زيد، فقد أفدته العلم بقيامه خلافا للطلب وهو كل ما طلبته من غيرك؛ ومنه الاستفهام، والنداء، والدعاء، والتمني»^{١٦}.

٦ - أبو عبد الله بدر الدين بن بهادر، الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تج: محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ط ١، ١٩٥٧)، ٣١٧١.

٧ - أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، ابن القيم الجوزية، بدائع الفوائد، تج: علي العمري، (بيروت: دار ابن حزم، ط ٥، ٢٠١٩)، ١٣١٤٤.

٨ - عبد القاهر بن عبد الرحمن الفارسي الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تج: محمود شاكر، (القاهرة: مطبعة المدني، ط ٣، ١٩٩٢ م)، ٤٠٢.

٩ - الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، ٤٦.

١٠ - الفراهيدي، معجم العين، ٢٥٨١٤.

١١ - صاحب إسماعيل بن عباد كافي الكفاة، المحيط في اللغة، تج: محمد آل ياسين، (بيروت: عالم الكتب، ط ١، ١٩٩٤)، ٣٦١١١.

١٢ - أبو هلال الحسن بن سهل، العسكري، معجم الفروق اللغوية، تج: الشيخ بيت الله بيت (طهران: مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١، ١٤١٢ هـ)، ٥٣٠.

١٣ - قدامة بن جعفر البغدادي، أبو الفرج نقد النثر، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٨٠)، ٤٤.

١٤ - ابن قتيبة أبو محمد بن مسلم الدينوري، أدب الكاتب، تج: محمد الدالي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت)، ٧.

١٥ - ثعلب أحمد بن يحيى الشيباني، قواعد الشعر، تج: رمضان عبد التواب، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط ٢، ١٩٩٥)، ٣١.

١٦ - ابن وهب أبو الحسن بن إبراهيم الكاتب، البرهان في وجوه البيان، تج: حفي شرف، (القاهرة: مطبعة الرسالة، ط ١، ١٩٦٩)، ٩٣.

وتكلم عن الخبر العلامة ابن فارس عند حديثه عن معاني الكلام حيث قال: «ومعاني الكلام عند أهل العلم عشرة وهي: الخبر، والاستخبار، والأمر، والنهي، والدعاء، والطلب، والعرض، والتضيض، والتمني، والتعجب، وأهل اللغة لا يقولون في الخبر أكثر من أنه إعلام، وهو ما جاء تصديق قائله أو تكذيبه، وهو إفادة المخاطب أمراً، وله معاني كثيرة»^{١٧}.

وبعد بيان معنى الخبر في اللغة والاصطلاح، ننطلق لبيان معنى الخبر عند البلاغيين، فمما لا شك فيه أن الخبر عند البلاغيين يكتسب معنى جديداً، ودلالة خاصة، وهذا ما سنقف على بيانه من خلال أقوال البلاغيين في تعريفهم للخبر

مفهوم الخبر في اصطلاح البلاغيين

عرف البلاغيون الخبر بأنه «القول الذي يحتمل الصدق والكذب لذاته، أو الكلام الذي له نسبة خارجية يراد مطابقتها أو عدم مطابقتها، والأول هو تعريف القدماء، والثاني يجري كثيراً على أسنة المحدثين، وفي كتاباتهم»^{١٨}.

ومعنى يحتمل الصدق والكذب أي «ما يصح أن يقال لقائله أنه صادق فيه أو كاذب، فإذا طابق الخبر الواقع وصف الخبر حينئذ بالصدق، وإذا لم يطابق الخبر الواقع وصف الخبر بالكاذب، «ومثال ذلك إذا قلنا: «جاء زيد» فهذه الجملة قد أفادت نسبة المجرى إلى زيد، والحكم به عليه، فإن وافق الواقع كان الخبر صافياً، ووصف الكلام بالصدق، وإن خالفه كان الخبر كاذباً، ووصف الكلام بالكذب»^{١٩}.

ولا أريد أن أزيد من أقوال البلاغيين في تعريفهم للخبر، فهذا التعريف السابق للخبر ما عليه جميع البلاغيين، وبعد أن عرف البلاغيون الخبر قسموه إلى ثلاثة أقسام: الخبر الابتدائي، والخبر الطلبي، والخبر الإنكاري، فالخبر عندهم لا يخرج عن هذه الأقسام أو الأضرب الثلاثة، وذلك بالنظر إلى حال المخاطب الذي يلقي إليه الخبر، فقد يكون المخاطب بالخبر خالي الذهن، وقد يكون متردداً في مضمون الخبر، وقد يكون منكراً له بالكليّة؛ ولأجل هذه الحال المرتبطة بالمخاطب كانت أنواع الخبر الثلاثة التي يناسب كل نوع منها حال معينة بالمخاطب

يقول العلامة الخطيب القزويني: «فإن كان المخاطب خالي الذهن من الحكم بأحد طرفي الخبر على الآخر والتردد فيه استغنى عن مؤكّدات الحكم كقولك: جاء زيد، وعمر ذاهب، فيتمكن في ذهنه، لمصادفته إياه خالياً، وإن كان متصوراً لطرفية، متردداً في إسناد أحدهما إلى الآخر، طالباً له، حسن تقويته بمؤكّد، كقولك لزيد عارف أو أن زيداً عارف، وإن كان حاكماً بخلافه وجب توكيده بحسب الإنكار، فتقول: «إني صادق» لمن ينكر صدقك ولا يبالغ في إنكاره، «وإني لصادق» لمن يبالغ في إنكاره، وعليه قوله تعالى: «وَأَضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ، إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُم مَّرْسَلُونَ، قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ، قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُم مَّرْسَلُونَ». [يس: ١٣، ١٤، ١٥] حيث قال في المرة الأولى: إنا إليكم مرسلون، وفي الثانية: إنا إليكم مرسلون»^{٢٠}.

ويقول العلامة الكرمانى: «المخاطب بالخبر الذي هو خالي الذهن من مضمون الخبر، ولا علم له بأحد طرفي الخبر لا إثباتاً ولا نفيًا، فحينئذ يلقي الخبر للمخاطب مجرداً من المؤكّدات، فالخبر المجرد يصادف ذهنًا خالياً، والمحل الخالي إذا كان فارغاً تمكن فيه الخبر أشد تمكن، ويُسمّى حينئذ بالخبر الابتدائي؛ لأنّه يقع غالباً في ابتداء الكلام، وقد يكون الخبر في حاجة إلى تأكيد خفيف؛ وذلك إذا كان الخبر قد ألقى إلى المخاطب المتردد في حكمه المتحير في إدراك طرفي الإسناد، فيكون من المناسب أن يؤكد له الخبر تأكيداً يزيل هذا التردد، مثل أن تقول لمخاطبك: «لزيد قائم» بالتأكيد بمؤكّد واحد وهو لام الابتداء هنا، أو أن تقول: «إن زيداً قائم» بزيادة أداة التأكيد «إن» ، وحينئذ يسمى الخبر بالخبر الطلبي؛ لأن المخاطب في هذه الحالة يكون طالباً للمؤكّد؛ لإزالة هذا التردد، وقد يكون المخاطب منكراً بالكليّة لمضمون الخبر حاكماً بخلافه، وفي هذه الحالة ينبغي أن يشتمل الخبر على أكثر من مؤكّد واحد لإزالة هذا الإنكار، ويسمى الخبر في تلك الحالة بالخبر الإنكاري، فيزاد توكيده بحسب قوّة إنكاره نحو قولك: «إن زيداً لقائم»؛ لمن ينكر القيام، «والله إن زيداً لقائم»؛ لمن يبالغ في إنكار القيام، ويُسمّى إنكارياً»^{٢١}.

هذه هي أنواع أو أضرب الخبر الثلاثة «الابتدائي، والطلبى، والإنكاري» ، وكل نوع من هذه الأنواع الثلاثة ترتبط بالمخاطب، فالمعول عليه هنا هو حال المخاطب، فإذا كان المخاطب خالي الذهن، كان من البلاغة أن يلقي إليه الخبر الابتدائي، فهو الأنسب والملائم لحاله، وكذلك إذا كان المخاطب متردداً في مضمون جملة الخبر، فالأنسب من جانب البلاغة أن يزال هذا التردد بمؤكّد خفيف يتناسب ويتلاءم مع حال التردد، أما إذا كان المخاطب منكراً للخبر بأن يكون معتقداً بخلافه، ففي هذه الحالة ينبغي أن يزداد من المؤكّدات في مقابلة زيادة الإنكار عند المخاطب، وحال المخاطب حينئذ يناسبه الخبر الإنكاري

وبعد أن عرفنا الخبر وأنواعه عند البلاغيين أنتقل إلى جوهر البحث، وهو الحديث عن بلاغة التعبير بالخبر الابتدائي في القرآن الكريم من خلال بعض النماذج القرآنية التي ورد فيها التعبير بالخبر الابتدائي؛ لنقف على الأسرار البلاغية وراء التعبير بالخبر الابتدائي في القرآن الكريم من خلال بيان دور السياق في اصطفاء التعبير بالخبر الابتدائي دون غيره من أنواع الخبر الأخرى

بلاغة التعبير بالخبر الابتدائي في سياق التحذير من المنافقين.

قال الله عز وجل: وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزَؤُونَ البقرة ١٤

إذا نظرنا في هذه الآية الكريمة نجد أنها تتحدث عن المنافقين من أهل الكتاب، وكيف كانوا يخادعون أهل الإيمان، وقد بينت الآية وأشارت إلى استهزاء المنافقين بأهل الإيمان، ومن خداعهم واستهزائهم بالمؤمنين أنهم عند خلوعهم بشياطينهم في الكفر أي رؤسائهم في الكفر كانوا يؤكدون لهم أنهم

١٧ - أحمد بن زكريا القزويني ابن فارس، الصحابي في فقه العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، (القاهرة: منشورات محمد علي بيضون، ط١، ١٩٩٧)، ١٣٣.

١٨ - عبد المتعال، الصعدي، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، (القاهرة: مكتبة الآداب، ط١، ١٧٠٥)، ٣٦.

١٩ - عبد الفتاح فيود، بسيوني، علم المعاني دراسة بلاغية ونقدية لمسائل المعاني، (القاهرة: مؤسسة المختار، ط١، ٢٠١٥)، ٤٢.

٢٠ - محمد بن عبد الرحمن جلال الدين القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تح: محمد عبد المنعم خفاجي، (بيروت: دار الجليل، ط١، ٣، د.ت.)، ٧٠.

٢١ - محمد بن يوسف شمس الدين الكرمانى، تحقيق الفوائد الغيائية، تح: علي العوفي، (المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ط١، ١٤٢٤هـ)، ص٢٦٦.

معهم على الكفر، وأن قولهم للمؤمنين أنهم معهم في الإيمان كان من باب الاستهزاء فقط، وهم مستمرون على الكفر والنفاق.^{٢٢}

وموطن الشاهد في الآية الكريمة هو قوله تعالى: «وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا» وهذه الجملة من قبيل الخبر الابتدائي حيث ورد هذا الخبر خالياً من كل أنواع التوكيد، وهذا الخبر الابتدائي يشير من خلاله القرآن الكريم إلى حال المنافقين حين يلتقون بأهل الإيمان، فكانوا يدعون زورا وبهتاناً أنهم منهم، وأنهم قد دخلوا في زمرة المؤمنين بالله عز وجل على سبيل الاستهزاء، والنفاق

وسر التعبير بالخبر الابتدائي في الآية الكريمة؛ لأن المخاطبين هنا هم المؤمنون، وهم حين مخاطبة المنافقين لهم لم يكونوا على علم بكذبهم، ونفاقهم، فهم أخصاء الذهن من معرفة حال المنافقين، والمنافقون في قولهم «آمنّا» لم يكونوا صادقين في قولهم للمؤمنين، والمؤمنون لا علم لهم بكذب المنافقين، فحال المؤمنين هنا بعيد عن الشك أو التردد في قول المنافقين؛ ولهذا ألقى الخبر إليهم خالياً من كل أنواع التوكيد تناسباً مع خلو أذهانهم من أي علم بحال المنافقين؛ ومن هنا كان الأنسب التعبير بالخبر الابتدائي دون غيره من أنواع الخبر الأخرى

يقول ابن عاشور رحمه الله: «عَلَى أَنَّهُ قَدْ يَكُونُ الْمُؤْمِنُونَ أَخْلِيَاءَ الذُّهْنِ مِنَ الشُّكِّ فِي الْمُتَأَفِّقِينَ؛ لِعَدَمِ تَعَيُّنِهِمْ عِنْدَهُمْ، فَيَكُونُ تَجْرِيدُ الْخَبَرِ مِنَ الْمُؤَكَّدَاتِ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ»^{٢٣}

ودليل ذلك هذا العدول الوارد في الآية حيث أثر القرآن الكريم التعبير بالجملة الفعلية في مخاطبة المنافقين للمؤمنين في قوله تعالى: «قالوا آمنّا» بينما عدل القرآن إلى التعبير بالجملة الاسمية المؤكدة في مخاطبة المنافقين لرؤسائهم في الكفر والنفاق في قوله تعالى: «قالوا إنا معكم»؛ وذلك لأن في التعبير بالجملة الفعلية مع المؤمنين «قالوا آمنّا» ما يفيد التجدد والحدوث؛ لأن في قولهم هذا ادعاء لإحداث الإيمان، بينما مع المنافقين أمثالهم، كان الحرص الشديد في إثبات أنهم مستمرون على الكفر، وهذا يناسب التعبير بالجملة الاسمية الدالة على الثبوت والدوم

يقول العلامة الألوسي: «وأتى بالجملة الفعلية الدالة على الحدث مع ترك التأكيد فيما ألقى على المؤمنين؛ وبالجملة الثبوتية مع التأكيد فيما ألقى إلى شياطينهم الذين ليسوا كذلك؛ لأنهم في الأول بصدد دعوى إحداث الإيمان، ولم ينظروا هنا لإنكار أحد وتردده إيهاماً منهم أنهم بمرتبة لا ينبغي أن يتردد في إيمانهم؛ ليؤكدوا لعله أن يتم لهم مرامهم بذلك في زعمهم، وفي الثاني بصدد إفادة الثبات دفعا لما يختلط بخواطر شياطينهم من مخالطة المؤمنين ومخاطبتهم بالإيمان»^{٢٤}

ويؤكد على هذا المعنى العلامة العلوي حيث قال: «وإنما كانت تلك المغايرة في التعبير؛ لأن المنافقين في خطابهم مع بني جنسهم من الكفار والمنافقين حريصون على الإخبار عن ثباتهم وتصميمهم على اعتقاد الكفر، وإصرارهم، وتماديهم في الغي والضلال والجحود والإنكار؛ ولهذا السبب كان تعبيرهم بالجملة الاسمية التي جاءت مؤكدة، خلافاً لخطابهم مع أهل الإيمان المبني على الكذب، والنفاق من غير عزم عليه، ولا انشراح صدورهم به»^{٢٥}، وذلك لأن في التعبير بالجملة الفعلية ما يفيد التجدد خلافاً للتعبير بالجملة الاسمية لإفادة الثبوت؛ وهذا متعارف عليه عند البلاغيين أن من شأن الفعلية الدلالة على التجدد، ومن شأن الاسمية الدلالة على الثبوت.^{٢٦}

ومن المعلوم أن سورة البقرة التي وردت فيها هذه الآية الكريمة قد تنوعت أغراضها، وتعددت مقاصدها، وكان للسياق دور في إظهار تلك الأغراض التي اشتملت عليها السورة الكريمة، ومن تلك الأغراض والمقاصد التي حوتها السورة الكريمة هو «الإطناب في وصف المنافقين، وكشف صفاتهم تشويهاً لنفاقهم، وإعلاناً لدخانهم، ورداً لمطامعهم»^{٢٧}.

وقد جاء السياق في الآية بإيثار التعبير بالخبر الابتدائي «وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنّا»؛ للكشف عن سمات هؤلاء المنافقين، وفضح نفاقهم، والتشنيع بقبح معتقدتهم متناسباً، ومتناغماً مع مقاصد السورة وأغراضها، «فمجئ إخبارهم خالياً من التأكيد بما يحقق الخبر خلافاً لمقتضى الظاهر؛ لأن في الأصل المؤمنين يشكون في إيمانهم، فكان ينبغي للخبر أن يكون مؤكداً مراعاة لحال المؤمنين الشاكين في قولهم، إلا أن مجئ الخبر ابتدائياً خالياً من التأكيد؛ لإظهار رغبتهم في ألا يكونوا محلاً للشك منهم؛ لأنهم لا يريدون أن يعرضوا أنفسهم في معرض من يتطرق ساحته الشك في صدقه؛ لأنهم إذا فعلوا ذلك فقد أيقظوهم إلى الشك، وذلك من إتقان نفاقهم، فيكون حينئذ مجئ الخبر ابتدائياً خالياً من التوكيد قد جاء على ما يقتضيه الظاهر»^{٢٨}.

وأيضاً لعدم رواج كذبهم عند المؤمنين، فقد ألقوا الخبر خالياً من المؤكدات؛ لأن المؤمنين حينئذ أخصاء الذهن؛ لعدم علمهم بحال المنافقين، خلافاً لتأكيد الخبر عند خطاب إخوانهم في الغي والضلال؛ لصدق رغبتهم فيهم»^{٢٩}.

بلاغة التعبير بالخبر الابتدائي في سياق التحذير من فتنة المال والبنون.

قال تعالى: (الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمْلاً) الكهف ٤٦.

في قوله تعالى: «المال والبنون زينة الحياة الدنيا» أي: يتجمل بهما فيها، وهذا رد على الرؤساء الذين كانوا يفتخرون بالمال والغنى والأبناء فأخبرهم

٢٢ - أبو عبد الله محمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تح: أحمد البردوني، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ٢، ١٩٦٤)، ٢٠٨١١.

٢٣ - محمد الطاهر بن محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، تونس: الدار التونسية للنشر، ١، ١٩٨٤، ٢٩١١١

٢٤ - شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تح: عبد الباري عطية، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١، ١٤١٥هـ)، ١٥٩١١.

٢٥ - يحيى بن حمزة العلوي، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، (بيروت: المكتبة العصرية، ١، ١٤٢٣هـ)، ١٦١٢.

٢٦ - القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ١٣٣٢.

٢٧ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ٢٠٣١١.

٢٨ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ٢٩١١١.

٢٩ - الصعدي، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، ٤٩١١.

الله سبحانه أن ذلك مما يتزين به في الدنيا لا مما ينتفع به في الآخرة، كما قال الله تعالى في آية أخرى: «إنما أموالكم وأولادكم فتنة»، وقال تعالى: «إن من أزواجكم وأولادكم عدواً لكم فاحذروهم»، وقال تعالى: «لا ينفع مال ولا بنون».^{٣٠}

وذكرَ أَهْلُ التَّفْسِيرِ، وفي أسباب النزول أن سبب نزول هذه الآية أن المشركين كانوا يفخرون بالمل والأولاد على أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من الفقراء كعبيدة بن حصن، وعمار، وبلال، وصهيب، وغيرهم من فقراء المسلمين، وكانوا يقولون لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - لو أبعدت هؤلاء عن مجلسك لجالسناك، وقالوا إن ربحهم يؤذينا، فأزل الله هذه مع آيات أخرى قبلها بين وحذر فيها من الحياة الدنيا ومآلها، ثم أعقب وحذر من فتنة المال والبنين، وهذا اتساق في النظم مناسب.^{٣١}

وهذه الآية الكريمة جاءت في معرض النصح، والإرشاد، والتحذير من فتنة المال والبنون، والخطاب في الآية موجه للنبي - صلى الله عليه وسلم - والمؤمنين معه، والغرض هو التحذير من فتنة المال والبنون التي يفتخر بها اليهود على المؤمنين، فالمال والبنون هما زينة الحياة، وهذه الآية قد نزلت في عينة والأقرع، فقد كانا يتكبران على سلمان وخباب، وصهيب بأتهما يملكان المال والبنون، فذكر القرآن أن هذا المال، وهؤلاء البنون مما يتزين بهما في الحياة الدنيا، ولا قيمة لهما في عداد الآخرة، والأهم من هذا هو الأعمال الصالحة التي يبقى أثرها، وتنفع صاحبها في الآخرة، فالأعمال الصالحة هي معيار القبول، ومقياس التفاضل، فهي الباقي أثرها بعد فناء الدنيا، فهي خير مما يفتخر به المشركون من المال والبنين.^{٣٢}

والغرض من الآية هو التنفير والتحذير من فتنة المال والبنون التي كان يتفاخر بها المشركون على المؤمنين، يقول ابن عطية في تفسيره للآية: «وجملة الخبر في الآية تنفر وتحذر من فتنة المال والبنون، وقربة ذلك أن الآية جاءت بعد آيات سابقة حقر فيها القرآن من أمر الدنيا، فالغرض من الخبر التحقير والضعف للمال والبنين، فكأنه يقول سبحانه وتعالى: «إنما المال والبنون زينة هذه الحياة المحقرة، فلا تتبعوها نفوسكم... وحال الذي يهتم بالأعمال الصالحة قطعاً خير من حال ذي المال والبنين دون عمل صالح».^{٣٣}

وهذه الآية الكريمة قد جاءت في سياق التحذير من فتنة المال والبنين، ودليل ذلك أنها وقعت في جملة آيات سابقة جاءت في سياق التنفير والتحذير، فقد ذكر القرآن في الآيات السابقة على هذه الآية فتنة الدنيا وأنها تافهة لا قيمة لها، وأنها سريعة الانتهاء والانقضاء، فالحياة الدنيا سرعان ما تزول وتنقضي، وتبور وتفتنى، وذلك في قول الله تعالى: «وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَزْنَانُهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَّاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا» (الكهف ٤٥)، والمقصود منها الإشارة إلى حقارة الدنيا، وقلة بقائها، وسرعة انقضائها؛ لئلا تتعلق بها القلوب، وتنشغل بها النفوس، ثم عطف على هذه الآية قوله تعالى: «الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا» (الكهف ٤٦)، مما يدل على أن المقصود هنا أن المال والبنين مما ينبغي أن يُحذَر منه، ويتنبه الناس إلى فتنتهما كحال الدنيا تماماً، فالتحذر في هذه الآية من فتنة المال والبنين داخل في التحذر من الدنيا وحقارتها وسرعة زوالها

يقول العلامة الرازي: «بين الله تعالى في هذه الآية أن المال والبنين من زينة الحياة الدنيا، والغرض هو الإشارة إلى أن هذا التنفير من زينة الدنيا داخل في التنفير من الحياة الدنيا، فهو من باب إدخال هذا الجزء تحت ذلك الكل، فالمال والبنون كما ذكرت الآية زينة الحياة الدنيا، وكل ما كان زينة فهو سريع الانقضاء، والزوال كحال الدنيا في سرعة انقضائها وزوالها، فيكون التحذير من من المال والبنين داخل في التحذير من الدنيا».^{٣٤}

ويقول العلامة أبي حيان: «لما بين الله تعالى في الآية السابقة حال الدنيا واضمحلالها، وأن كل ما فيها من النعيم، والترفيه مآله إلى الهلاك، والفناء، وحقر من شأنها ذكر في هذه الآية أن ما افتخر به المشركون من المال والبنين مصيره مصير الحياة الدنيا المحقرة، وأن المال والبنين سيفنى ويهلك كما فتنى وتهلك الدنيا، فهما في الحقارة سواء؛ ولهذا لا ينبغي للإنسان أن يغتر بهما، ونتج من ذلك أن زينة الحياة الدنيا لا بقاء لها؛ لأنها جزء ما في الحياة، فكما أن الحياة تفتنى، فالمال والبنون أيضاً داخلان في هذا الفناء؛ لأنهما جزء من كل، وأن من بديهته العقل أن ما كان حاله كذلك يقبح بالعقل أن يتمسك به وأن يفتخر به، أو أن يفرح بسببه، وهذا برهان على فساد قول أولئك المشركين الذين افتخروا على فقراء المسلمين بكثرة الأموال والأولاد».^{٣٥}

وبعد وقوفنا على معنى الآية، والسياق الذي وردت فيه الآية الكريمة، يأتي الآن بيان سر مجيء الخبر ابتدائياً في الآية الكريمة في قوله تعالى: «المال والبنون زينة الحياة الدنيا»، وبعد معرفتنا من المعنى والسياق كما تبين لنا من أقوال العلماء والمفسرين أقول: إن هذه الآية المخاطب بها هو رسول الله صلى الله عليه وسلم، والمؤمنون الكرام؛ وهذا هو سر التعبير بالخبر الابتدائي في الآية؛ لأن المؤمنين أخلياء الذهن من مضمون الخبر، فلم يسبق لهم علم بمضمون الخبر؛ ولهذا السبب كان الخبر مطابقاً لمقتضى الحال عند المخاطبين به، لعدم العلم بمضمونه، كما أنهم لا تردد ولا إنكار منهم، فهم يصدقون كلام ربهم، والغرض من الخبر كما سبق القول هو التحذير، والتنفير من فتنة المال والولد إن لم يكن ذلك مصاحباً للأعمال الصالحة الباقية، ومن هنا ندرك أن الآية جاءت وفقاً لما يتطلبه السياق، ويقتضيه المقام، وجاءت مطابقة لاعتقاد المخاطبين: «فإن المخاطبين هنا في الآية لم يكن لهم سابق علم بمضمون الخبر إلقى إليهم الخبر مجرداً من أنواع التوكيد؛ ولهذا سمي هذا الخبر الابتدائي».^{٣٦}

والملاحظ في الآية الكريمة أن التحذير اقتصر على فتنتي المال والبنين دون غيرهما من أنواع الفتن الأخرى؛ وذلك لأن المال والبنين هما زينة أهل الدنيا.^{٣٧} فالمال والبنون هما من أحب الأشياء إلى النفوس دون غيرهما، فأكثر النفوس، بل كلها تتوق إلى المال، والبنين؛ ولهذا كثر التحذير منهما في

٣٠ - صديق خان محمد بن حسن لطف الله الحسيني، فتح البيان في مقاصد القرآن، (بيروت: المكتبة العصرية، ط ١٩٩٢)، ٥٩٨.

٣١ - صلاح الدين خليل بن عبد الله الدمشقي العلائي، جزء في تفسير الباقيات الصالحات، تج: بدر الزمان النبالي، (المدينة المنورة: مكتبة الإيمان، د.ت.د)، ١٦.

٣٢ - أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (مكة المكرمة: دار التراث والترقية، د.ت.د)، ٣١١٨.

٣٣ - أبو محمد بن عبد الرحمن ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تج: عبد السلام عبد الشافي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١٤٢٣ هـ)، ٥٢٠١٣.

٣٤ - أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ١٤٢٠ هـ)، ٤٦٨ ١٢١.

٣٥ - محمد بن يوسف أثير الدين أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، تج: صديقي محمد جميل، (بيروت: دار الفكر، ط ١٤٢٠ هـ)، ١٨٦١٧.

٣٦ - حسن بن إسماعيل بن عبد الرزاق الجناحي، النظم البلاغي بين النظرية والتطبيق، (القاهرة: دار الطباعة المحمدية، ط ١٩٨٣)، ١٢٨.

٣٧ - مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تج: محمد علي النجار، (القاهرة: لجنة إحياء التراث الإسلامي، ط ١٩٩٦).

كثير من آيات القرآن الكريم، كما في قول الله تعالى: {اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ وَزِينَتُهُمْ وَتَفَاخُرُ بَيْنَكُمْ وَتَكَاتُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَغْبَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ} [الحديد: ٢٠]، وقوله تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَرْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ وَإِنْ تَعَفَّوْا وَنَصَفَحُوا وَتَغَفَّرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ } {التغابن: ١٤}، وقوله تعالى: { إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ } {التغابن: ١٥}، إلى غير ذلك من الآيات

وفتنتا المال والبنين من أكثر الفتن التي تتعلق بهما النفوس؛ وذلك لأن في المال جمالا ونفعا يجعل النفوس أشد تعلقا به، كما أن البنين في الغالب يتصفون بالقوة والدفع مما يجعل النفوس أشد تعلقا بهم، «فصارا الاثنتين زينة الحياة الدنيا».^{٢٨}، وفيها أيضا أنهما سببا للوقوع في الفتنة، أو محنة من الله تعالى؛ ليلوكم كيف تحافظون فيهم على حدوده؟^{٢٩}

ومن بلاغة القرآن مجيء المال مقدما على البنين في الآية مع أن كليهما فتنة؛ وذلك اتساقا مع النفس البشرية التي جبلت على حب المال، فالمال محبوب من الجميع؛ لأنه يرغب فيه الصغير، والكبير، والشيخ والشاب، والرجل والمرأة، ومن له أولاد، ومن ليس له أولاد، فالمال محل حب من الجميع، كما أنه أسبق خطورا لأذهان الناس؛ ولهذا جاء مقدما في الآية على البنين، وفي هذا اتساق، وتناسب في النظم القرآني مع ما جبلت عليه النفس البشرية.^{٣٠} ومن بلاغة القرآن أيضا أن اشتملت الآية على لون من ألوان البديع يسمى «الجمع» وهو أن تجمع بين شيئين أو أكثر في حكم واحد كما في هذه الآية الكريمة، فقد جمعت الآية بين المال والبنين في حكم واحد وهو أنهما زينة الحياة الدنيا وبهجتها».^{٣١}

يقول العلامة السبكي: «وبداعة هذا اللون البلاغي الذي يسمى بالجمع يشترط فيها الإخبار عن المتعدد بمفرد يصدق على الجميع لكونه مصدرا، أو نحوه؛ فإن زينة ومفسدة كذلك، وإلا فمجرد الجمع بين متعدد بعطف، أو تثنية، أو جمع من غير أن يكونا من نوعين متباعين، غير متناسبين، ليس فيه بديع».^{٣٢}، وهنا تبدو بلاغة القرآن الكريم في جمعه لشيئين معا المال والبنون مع اختلافهما، والإخبار عنهما بخبر واحد وهو أنهما زينة؛ وهذا يشير إلى أن كلا الشئيين في درجة واحدة من الفتنة، وهذا يتلاقى مع سياق الآية التي جاءت للتنفير، والتحذير منهما

وبعد هذه الإطلالة حول الآية الكريمة تتكشف لنا الأسرار البلاغية الكامنة وراء التعبير بالخبر الابتدائي في الآية، وتكشف لنا عن دور السياق في إثارة التعبير بهذا النوع من أنواع الخبر الذي جاء مطابقا لحال المخاطبين، فقد جاء الخبر خاليا من كل أنواع التوكيد؛ لأن المراد في الآية هو مطلق الإخبار ببيان فتنة المال، والبنين، وتحذير المؤمنين من هاتين الفتنتين، وبهذا تتكشف لنا المعاني الغزيرة وراء التعبير بهذا اللون البلاغي الذي يرمي إلى التنفير، والتحذير من التأثير بفتنة المال والبنين، وأن على المؤمن أن يتطلع إلى الباقيات الصالحات، فهي مناط التفاوت بين المؤمنين، ومقياس التفاضل بينهم

بلاغة التعبير بالخبر الابتدائي في سياق المعاتبة .

قال تعالى: {عَبَسَ وَتَوَلَّى أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهٗ يُرَىٰ أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَىٰ} {عبس (٤-١)}.

هذه الآيات واردة في سورة عبس، وقد ذكر العلماء في أسباب نزول هذه الآيات أن الصحابي الجليل ابن أم مكتوم، وكان رجلا أعمى، قد أتى إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -، وأخذ يناديه، ويطلب منه أن يعلمه شيئا مما علمه الله، وكان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مشغولا حينئذ مع غيره من صناديد الكفر: أمية بن خلف، وعتبة بن ربيعة، وأبي جهل بن هشام، وغيره من صناديد الشرك، وكان رسول الله مشغولا معهم بدعوته لهم، فقد كان يرجو إسلامهم، وقام ابن أم مكتوم وأخذ يلح في النداء والطلب من رسول الله، ولا يدري أنه مشغول مع غيره، وقد ظهرت الكراهية في وجه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لقطعته لكلامه؛ فعبس النبي في وجه ابن أم مكتوم، وأعرض عنه، فأنزل الله جل وعلا هذه الآيات على رسوله صلى الله عليه وسلم معاتباً له على إعراضه، وعبوسه.^{٣٣}

وهذه الآيات عبارة عن أخبار متتالية جاءت في عتاب النبي - صلى الله عليه وسلم -؛ لإعراضه وعبوسه في وجه ابن أم مكتوم عندما جاءه سائلاً، ومتعلماً، فنزلت الآيات لعتابه صلى الله عليه وسلم كما عرفنا من أسباب النزول

وبالنظر في الآيات نجد أنها أخبار ابتدائية، فقد جاءت هذه الأخبار من قبيل الخبر الابتدائي الخالي من أي مؤكدات، والمخاطب بها هنا هو رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد خرجت هذه الأخبار في الآيات إلى معنى العتاب من الله عز وجل لرسوله عليه الصلاة والسلام، وكأن القرآن يعاتبه في إعراضه، وعبوسه في وجه السائل المتعلم، وكأن القرآن يقول لرسول الله - عليه الصلاة والسلام - ما كان ينبغي أن يتعرض في وجه السائل المتعلم وإن كنت مشغولا مع غيره تريد استمالتهم إلى الإيمان، والهداية

والآيات الواردة من قبيل الخبر الابتدائي الخالي من التوكيد؛ ومجيئ الخبر ابتدائياً الغرض منه هو مطلق الإخبار تناسبا مع حال المخاطب وهو رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، والغرض من الخبر العتاب، واللوم على إعراض رسول الله، وعبوسه في وجه السائل

وقد جاءت الآيات متناسقة مع السياق، فقد سلك السياق مسلماً أظهر اللوم والعتاب، حيث جاءت الجملة من قبيل الخبر الابتدائي، وقد خرجت هذه الأخبار الابتدائية عن غرضها الأصلي وهو الإخبار بما وقع من رسول الله من الإعراض إلى غرض آخر يلائم السياق والمقام وهو عتابه - صلى الله عليه وسلم -

٣٨ - أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تح: أحمد البردوني وآخرون، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط٢، ١٩٦٤)، ٤١٣١٠.

٣٩ - شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب، تح: إيد الغوح، (دبي: ط١، ٢٠١٣)، ٨١١٧.

٤٠ - ينظر الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ٣٣٣١٥.

٤١ - حامد عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، (القاهرة: المكتبة الأزهرية، د.ت)، ١٧٠.

٤٢ - أحمد بن علي بهاء الدين السبكي، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، تح: عبد الحميد هندواي، (بيروت: المكتبة العصرية، ط١، ٢٠٠٣)، ٢٥١١٢.

٤٣ - أبو الحسن علي بن أحمد النيسابوري الواحدي، أسباب نزول القرآن، تح: كمال بسيوني زغلول، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١هـ)، ٤٧١.

وسلم - على توليه وإعراضه، فليس المقصود من تلك الأخبار المتتالية هو إخباره عليه الصلاة والسلام بما كان منه من إعراض في حق السائل، وإنما المراد عتابه على ما كان منه في حق السائل ابن أم مكتوم، فالغرض إذا خرج من معناه الأصلي وهو الإفادة إلى معنى آخر دل عليه السياق وهو عتابه صلى الله عليه وسلم على ما كان منه، ولومه على ذلك؛ لذا كان الغرض العتاب من الله عز وجل إلى رسوله عليه الصلاة والسلام عن تلك الغفلة

وقد كان للسياق دور في الكشف عن الغرض المراد من تلك الأخبار، فقد سلك السياق طريقا كشف من خلاله على أن المراد من تلك الأخبار الواردة الغرض منها اللوم، والعتاب، حيث بدأت الآيات بخطاب الغائب «عيس وتولى»، ثم كان الالتفات من الغائب إلى المخاطب وهو النبي - صلى الله عليه وسلم - بكاف الخطاب في قوله تعالى: «وما يدريك لعله يزكى»، وفي الانتقال من الغيبة إلى الخطاب إشارة إلى أنه المقصود بهذا العتاب، وفي الالتفات مزيد من الإنكار عليه صلى الله عليه وسلم

يقول الزمخشري: «وفي الإخبار عما فرط منه، ثم الإقبال عليه بالخطاب دليل على زيادة الإنكار، كمن يشكو إلى الناس جانبا جنى عليه، تم يقبل على الجاني إذا حمى في الشكاية مواجهها له بالتوبيخ وإلزام الحجة».^{٤٤}

ولا يقبل ابن كمال باشا ما ذكره الزمخشري وغيره من المفسرين بأن الالتفات من الغيبة إلى الخطاب في الآيات الغرض منه هو زيادة الإنكار على النبي - صلى الله عليه وسلم -، بل يرى أن في الالتفات تعظيما لمقام النبي عليه الصلاة والسلام

يقول ابن كمال باشا: «والعدول في الآيات من الغيبة إلى الخطاب يشير إلى تعظيم النبي - صلى الله عليه وسلم -؛ لأن هذا العدول ليس عدولا عن مقتضى ظاهر المقام، لأن المقتضى هو الخطاب في الموضوعين، وإنما النكتة في العدول هو التعظيم، والتلطف في تأديبه بالعدول عن الخطاب في مقام العتاب، والإيابة عن المواجهة بما فيه الكراهة»، وأما ما قاله الزمخشري في أن العدول من الإخبار ثم الإقبال عليه بالخطاب دليل على زيادة الإنكار لا ينبغي أن يذهب إليه فهم».^{٤٥}

وأرى أن ما ذهب إليه ابن كمال باشا في أن الغرض من الالتفات في الآيات هو التعظيم من قدر النبي عليه الصلاة والسلام، - وليس زيادة إنكار عليه كما ذكر العلامة الزمخشري - أولى بالقبول، وهو المناسب للسياق والمقام معا؛ لأن الأخبار الواردة في الآيات - وإن كان الغرض منه هو العتاب للنبي صلى الله عليه وسلم - إلا أن الآيت بدأت بأسلوب الغيبة، وفي ذلك إجلال، وتعظيم للنبي - صلى الله عليه وسلم -، فكان من الممكن أن تبدأ الآيات بأسلوب الخطاب للنبي عليه الصلاة والسلام، ولكن مع إينار الغيبة في عتاب النبي في أول الآيات، وفي بداية السورة إشارة إلى تعظيم مقامه، وفي الالتفات إلى الخطاب في الآيات التالية ما يشعر بالإيناس في خطابه، ودليل ذلك أنفي كل آيات العتاب الواردة في حق النبي في القرآن الكريم، نراها قد اقترنت بما يدل على اللين، والرفق في العتاب، والعمو قبل العتاب، كما ورد في قوله تعالى في سورة التوبة: «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذُنْتُ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ» التوبة ٤٣، فالآية واردة في عتاب النبي عليه السلام على إذنه للمنافقين في التخلف عن الغزوة، ومع هذا العتاب بدأت الآية بقوله تعالى: «عفا الله عنك»، يقول ابن عاشور عن سر البدء بالعمو في آية التوبة: «وَأَفْتَتَاحُ الْعِتَابِ بِالْإِعْلَامِ بِالْعَفْوِ إِكْرَامٌ عَظِيمٌ، وَلَطَافَةٌ شَرِيفَةٌ، فَأَخْبَرَهُ بِالْعَفْوِ قَبْلَ أَنْ يَبْأَشِرَهُ بِالْعِتَابِ، وَفِي هَذَا الْإِفْتَتَاحِ كِنَايَةٌ عَن حُفَّةٍ مُّوجِبِ الْعِتَابِ؛ لِأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ أَنْ يَقَالَ: مَا كَانَ يَنْبَغِي».^{٤٦}

ويشير العلامة إلى سر الالتفات في الآية فيقول: «وفي الالتفات إلى الخطاب إنكار للمواجهة بالعتب أولا، إذ في الغيبة إجلال له صلى الله عليه وسلم، لإيهام أن من مصدر منه ذلك غيره، لأنه لا يصدر عنه مثله، كما أن في الخطاب إيناسا بعد الإيحاء، وإقبالا بعد إعراض».^{٤٧}

فالآيات وإن كان الغرض منها العتاب لرسول الله - صلى الله عليه وسلم -، إلا أنه عتاب اللطف، والمحبة، المغلف باللين، والرفق، والود لا عتاب الإنكار، والتعنيف، والشدة، ومن مظاهر هذا الرفق «التعبير بضمير الغيبة، ففيه إجلال له صلى الله عليه وسلم؛ لإيهام أن من صدر عنه ذلك غيره؛ لأنه لا يصدر عنه صلى الله عليه وسلم مثله كما أن في التعبير عنه صلى الله عليه وسلم بضمير الخطاب؛ لما فيه من الإيناس بعد الإيحاء والإقبال بعد الإعراض».^{٤٨}

وفي هذا التغير، والعدول في الانتقال من الغيبة إلى الخطاب في معرض العتاب على هذه الطريقة يرسم لनावورة لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - على لوحة يراها أمام عينيه على وجه غير وجهه؛ لتكون الصورة واضحة القسمة بينة المعالم، فالمرء لا يرى وجه نفسه، ثم اتجه العتاب إلى الخطاب في رفق قريب من العنف، مينا ما لعله يرجو من الخير من هذا الأعمى السائل، كما أن هذا العتاب يحمل في ثناياه عذر الرسول، فهو ما تصدى لمن استغنى إلا أملا في هديته وإرشاده.^{٤٩}

ومن بلاغة التعبير القرآني في قوله تعالى «عيس وتولى» «أننا نجد أن هذه الجملة الخبرية مكونة من فعلين دون أن يذكر فاعلها، فالفاعل ضمير مقدر في الفعلين، وهذا الضمير المقدر وهو في مفتتح السورة حيث لا مرجع للضمير، وإنما تفسير الضمير ورد بعد ذلك، وتقدير الضمير يثير في النفس تشويقا إلى الخبر والاهتمام به، كما أن في عدم التصريح بالفاعل صونا له وإجلالا من ذكره، وهذا يدل على أن المقام وإن كان مقام عتاب لرسول الله، إلا أنه يحمل في طياته الإجلال والتعظيم لمقامه الشريف

يقول الأستاذ سيد قطب: «ومن البين أن المولى عز وجل لم يشأ أن يفتتح كلامه بما يتبادر منه أن المقصود بالعتاب هو رسوله الحبيب محمد، ولذلك جاء العتاب بصيغة الحكاية عن شخص غائب، وفيه إيحاء بأن الأمر موضوع الحديث لا يحب المولى - عز وجل - أن يواجه به نبيه وحبيبه بأسلوب

٤٤ - أبو القاسم محمود بن عمر جار الله الزمخشري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط٣، ١٤٠٧هـ)، ٧٠١٤.

٤٥ - أحمد بن سليمان شمس الدين بن كمال باشا، تلويح الخطاب، المدينة المنورة: مطبوعات الجامعة الإسلامية، ١٤٢١هـ)، ٣٤١.

٤٦ - بن عاشور، التحرير والتنوير، ٢١٠١٠.

٤٧ - محمد جمال الدين بن سعيد القاسمي، محاسن التأويل، تح: محمد باسل، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ)، ٤٠٥٩.

٤٨ - الألوسي، روح المعاني، ١٥-٢٤٢.

٤٩ - أحمد بدوي، من بلاغة القرآن، (القاهرة: نهضة مصر، ٢٠٠٥)، ٢٧٤.

الخطاب المباشر، تلطفاً به»^{٥٠}.

ويشير العلامة البقاعي إلى معنى آخر من المعاني التي خرج إليها الخبر الابتدائي في الآيات الواردة في عتاب النبي عليه الصلاة والسلام حيث قال: «ويشير الخبر هنا إلى وجوب أن يحمل الرسول نفسه على المصابرة على أمثال ابن أم مكتوم، وأن لا يحتقر وحاشاه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من ذلك، ولكن التحذير من هذا وإن لم يكن وقع يشعر بعظيم الاعتناء بمن حذر»^{٥١}.

وبعد هذه الإطلالة حول معنى الآية، وبيان سر التعبير بالخبر الابتدائي في سياق معاتبة النبي صلى الله عليه وسلم يتبين ويظهر لنا سر إثارة النظم القرآني التعبير بالخبر الابتدائي دون غيره من أنواع الخبر الأخرى؛ وذلك نابع من ارتباط التعبير القرآني بالسياق، وتظهر لنا المعاني البلاغية الكامنة وراء التعبير بهذا الأسلوب في القرآن الكريم

بلاغة التعبير بالخبر الابتدائي في سياق التلطف والاستعطف.

قال تعالى: {قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا} مريم ٤٧.

هذه الآية الكريمة واردة في سورة مريم، وتحكي لنا هذه الآية في جملة آيات آخر هذا الحوار الذي دار بين نبي الله إبراهيم عليه السلام وأبيه، فبعد أن بين وأوضح نبي الله إبراهيم لأبيه أنه على خطأ في عبادته لغير الله - جل وعلا - وعبادته للأصنام التي لا تنفع ولا تضر، ولا تسمع ولا تبصر، وبعد هذا البيان، والإيضاح من الابن لأبيه، ما كان من والد إبراهيم عليه السلام إلا العناد، والإصرار على الكفر، وعندما أدرك نبي الله إبراهيم أن كل وسائل النصح والإرشاد لم تجد نفعا في استمالة أبيه إلى الحق، ولم يعد في وسعه إلا التوديع والترك، أقبل إلى أبيه مخاطبا إياه بخطاب التوديع الذي اتسم بكل أنواع الرفق، واللين، والاستعطف، والمحبة

يشير الشيخ أبو زهرة هذا المعنى السابق ذكره فيقول: «وهنا نجد رفق الدعوة التي تفيض بحنان البنوة في عباراتها، وفي نغماتها الهادئة، وفي معانيها العاطفة، ولا يمكن أن يوجد في أي لغة في أي كلام عبارات برفق الدعوة والعطف والرعاية بمثل هذه العبارات»^{٥٢}.

وهذا الحوار الذي يتسم باللين والرفق من نبي الله إبراهيم في مخاطبة أبيه يظهر لنا، ويكشف بجلاء تلك الرغبة الملحة الكامنة في قلبه نحو أبيه، ورعبته الجارفة في استمالة أبيه إلى الإيمان بالله عز وجل، ويشير أيضا إلى شدة الإصرار من والد نبي الله إبراهيم، وإلى شدة العناد الذي اتصف به، فالإصرار متبادل من الطرفين، إصرار ورغبة في الهداية من نبي الله إبراهيم، وإصرار على الكفر والضلال من والد نبي الله إبراهيم، ويظهر هذا من هذا الحوار الذي ذكره القرآن في قوله تعالى: «وَأذْكَرُ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا (٤٢) يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا (٤٣) يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا (٤٤) يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا (٤٥) قَالَ أَرَأَيْتَ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ لَئِن لَّمْ تَنْتَه لَأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا (٤٦)»، وانتهى الحوار بجواب الأب في الآية الأخيرة جوابا ينم عن القسوة الشديدة، والعناد الكبير، والإصرار الشديد، ثم يأتي الرد من نبي الله إبراهيم ردا مغلفا بالشفقة، واللين، والرفق في قول الله تعالى: «قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا» مريم (٤٧)

ولننظر إلى الجوابين، جواب والد نبي الله إبراهيم عليه السلام الذي يدل على غلظة الكفر، وقساوة الشرك، وجواب نبي الله إبراهيم الذي يكشف عن لين في المعاملة، ورفق في الخطاب مع أبيه الذي يحرص كل الحرص على نجاته وهدايته، « وجواب نبي الله إبراهيم عليه السلام يشير إلى أن نبي الله إبراهيم لم يقطع أمله من إيمانه بسائق الرأفة عليه من عذاب الله إما لحق التربية، وجزاء لواجب الأبوة، وهذا السلام من قبيل سلام التوديع والمشاركة،..إِذْ لَمْ يَكُنْ إِبْرَاهِيمُ تَلْقَى نَهْيًا مِنَ اللَّهِ عَنِ الاسْتِغْفَارِ لِلْمُشْرِكِ»^{٥٣}

وبعد بيان معنى الآية من أقوال السادة المفسرين، ننظر إلى الخبر الوارد في الآية في قوله تعالى: « قال سلام عليك»، وواضح أن الخبر هنا من قبيل الخبر الابتدائي؛ لأنه جاء خاليا من التوكيد، ونبعث الآن عن بيان سر التعبير بالخبر الابتدائي هنا، والبلاغة القرآنية الكامنة وراء التعبير بهذا الأسلوب، وبيان أثر السياق في إثارة التعبير بهذا الأسلوب الخبري الابتدائي دون غيره من الأنواع الأخرى

لو ألقينا نظرة إلى الآيات الواردة في هذا الحوار الذي دار بين نبي الله إبراهيم وبين أبيه، سنجد أن نبي الله إبراهيم عليه السلام كانت لديه رغبة جارفة، وإصرار كبير على إرشاد والده، وهدايته إلى الحق، ولم يترك طريقا إلا وسله رغبة منه في استمالة والده، ودعوته إلى الهداية، وقد قابل والد إبراهيم عليه السلام كل هذه الطرق بإصرار شديد، وعناد كبير، ولما لم يجد إبراهيم عليه السلام سبيلا لهديته واستمالة قلبه توجه إليه بقوله: { قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا }، وبالنظر إلى هذه الجملة الخبرية في الآية « سلام عليك » نجدها من قبيل الخبر الابتدائي، وقد خرج الخبر الابتدائي من معناه الحقيقي إلى معنى آخر أرشد إليه السياق وهو الدعاء، « فالجملة الخبرية « سلام عليكم » مكونة من مبتدأ وخبر، ومعناه الدعاء »^{٥٤}. فالجملة من قبيل الخبر المستعمل في الطلب والإنشاء؛ لغرض الدعاء والمسألة، أي ليسلم الله عليك»^{٥٥}.

والنحاة في مثل هذا المثال « سلام عليك » يقولون بوجوب تقديم الخبر على المبتدأ إذا كان المبتدأ نكرة، والخبر ظرفا أو جارا ومجرورا خوفا من التباس

٥٠ - سيد قطب، في ظلال القرآن، (القاهرة: دار الشروق، ط٢٣، ٢٠٠٣)، ٢٨٢٥١٦.

٥١ - إبراهيم بن عمر بن أبي بكر البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت.)، ٢٥٣١٢١.

٥٢ - محمد بن أحمد بن مصطفى أبو زهرة، المعجزة الكبرى القرآن، (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت.)، ١٢٥.

٥٣ - الألوسي، روح المعاني، ٤٦٠٨.

٥٤ - محمد بن يزيد أبو العباس المبرد، المقتضب، تح: محمد عبد الخالق عظمة، (بيروت: عالم الكتب، د.ت.)، ٣٨٠١٤.

٥٥ - أبو الفتح عثمان الموصلي ابن جني، الخصائص، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ت.)، ٣١٩.

الخبر بالصفة، إلا أنهم استثنوا من ذلك إذا كان المبتدأ نكرة بمعنى الدعاء، ومعناه ظاهر في الدعاء، فلا لبس حينئذ؛ ولهذا أجازوا الابتداء بها مع كونه نكرة؛ لأنه في معنى الدعاء، والمعنى سلم الله عليك.^{٥٦}

ولذلك يأتي مرفوعاً؛ لأنه مبتدأ في معنى الدعاء؛ لأن المراد هنا هو التسليم والتحية.^{٥٧} وقال الرضي: «سلام هنا في معنى المصدر، فالأصل سلمك الله سلاماً، ثم حذف الفعل لكثرة الاستعمال فبقي المصدر منصوباً، وكان نصب يدل على الفعل، والفعل على الحدث، فلما قصدوا دوام نزول سلام الله عليك واستمراره أزالوا النصب الدال على الحدث، فرفعوا «سلام» بعد حذف الفعل نقضاً لغبار معنى الحدث».^{٥٨}

وهذا أنسب لمقام الآية وسياقها، فقد وردت الآية في سياق التلطف والاستعطف من نبي الله إبراهيم لأبيه، وهذا يناسبه أن يكون المعنى الذي خرج إليه الخبر هو الدعاء؛ لأن نبي الله إبراهيم عليه السلام لا زال يطمع في هداية والده، واستمالة قلبه مع ما بذله من مجهود معه؛ ولهذا جاء التعبير بالجملة الاسمية الدالة على الدوام والثبات فهي أبلغ في التعبير، والتعبير بالربوبية في الآية دال على ذلك حيث قال: «قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَعْفِرُ لَكَ رَبِّي»؛ لأن نبي الله إبراهيم لا زال يطمع أن تدركه الرحمة؛ لأن المغفرة لا تطلب إلا من الرحمن؛ لأن إبراهيم - عليه السلام - كان حريصاً على إيمان أبيه.^{٥٩}

فالتعبير بالربوبية، في الآية يدل على أن نبي الله إبراهيم كان حريصاً على إيمان أبيه، ولو نظرنا إلى الآية التي سبقت هذه الآية نجد قوله تعالى: «يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا» وقد ذكر فيها «الرحمن» أيضاً، والتعبير بالربوبية هو الأنسب؛ لأن لفظة الرب تشع بالرحمة، واللين، والرفق، وهو المناسب للمقام حيث رغبة إبراهيم في هداية والده، وكل ذلك تألفاً له، وطمعاً في لينه، وذهاب قسوته»^{٦٠}

كما أن مجيء الخبر في الآية ابتدائياً هو الأنسب للسياق والمقام؛ لأن نبي الله إبراهيم عليه السلام ليس في حاجة لأن يؤكد لأبيه على محبته له، وطلبه الهداية له، وأبوه أيضاً ليس متردداً، ولا شاكاً في محبة إبراهيم له، ولهذا جاء الخبر خالياً من أي نوع من أنواع التأكيد، وهذا هو السر البلاغي وراء التعبير بالجملة الخبرية الابتدائية؛ لأنه ليس هناك تردد، ولا شك، ولا إنكار في ذلك، فصادفت الجملة عقلاً، وقلبا خالياً من معناها؛ ولهذا جردت من التوكيد

وبعد فهذا بعض ما ظهر من أسرار بلاغية وراء التعبير بالخبر الابتدائي في سياق استعطف نبي الله إبراهيم عليه السلام لوالده، وتبين أن التعبير بالخبر الابتدائي كان هو الأنسب في هذا المقام، كما خرج الخبر الابتدائي لمعنى آخر، وغرض الدعاء وهو الأنسب للسياق الذي وردت فيه الآية، ورأينا كيف كان للسياق دور في تغيير الألفاظ الواردة في الجملة الخبرية، حيث جاء التعبير بالجملة الاسمية؛ لإفادة الثبات والدوام، كما أن السياق أثر التعبير بلفظ الربوبية؛ للكشف عن حنو وشفقة نبي الله إبراهيم عليه السلام في دعوته لأبيه

ومع بلاغة التعبير القرآني في الآية، لا بد من الإشارة إلى أن الآية تظهر لنا أدب نبي الله إبراهيم في دعوته لأبيه، وكيف قابل جفوة أبيه معه بالإحسان رعاية منه لحق الأبوة، ولحق التربية، وهذه حقوق يجب على الأبناء ألا يتناسوها، وهذا ما حثنا عليه الإسلام، فيجب على الأبناء أن يترفقوا مع الآباء ولو كانوا كافرين، فالآية تحمل في طياتها من وسائل التعليم والتربية التي يجب أن يتحلى بها الأبناء مع آبائهم، يقول ابن عاشور: «وَمَنْ جَلِمَ إِبرَاهِيمَ أَنْ كَانَتْ مَتَاكِرَتُهُ أَبَاهُ مَثُوبَةً بِالْإِحْسَانِ فِي مُعَامَلَتِهِ فِي آخِرِ لَحْظَةٍ»^{٦١}

الخاتمة وأهم النتائج

بعد تلك المعاشية مع البحث حول التعبير بالخبر الابتدائي في القرآن الكريم، والكشف عن أثر السياق في إثارة التعبير بهذا الأسلوب البلاغي، وما يكمن وراءه من أساليب بلاغية، أخلص إلى أهم وأبرز النتائج التي توصل إليها البحث، والتي يمكن إجمالها في النقاط التالية

تبين من خلال البحث أن الخبر الابتدائي في القرآن الكريم يستدعيه السياق، ويتطلبه المقام، وأن التعبير بهذا الأسلوب تكمن وراءه كثير من المعاني والأسرار البلاغية

أظهر البحث أهمية السياق في الكشف عن معاني القرآن الكريم، وأهميته في اصطفاء أسلوب بلاغي دون غيره من الأساليب الأخرى، فأى أسلوب أو تعبير في القرآن الكريم نراه لا يأتي إلا باستدعاء السياق له، فالسياق، والقرائن المحيطة به هي التي تفاضل بين أسلوب وآخر كما تبين من خلال الآيات محل البحث

ظهر لنا من خلال الدراسة أن الأسلوب الخبري الابتدائي اتسم بالدلالة على العديد من المعاني، والمقاصد، والإشارات التي تتلاءم مع كل سياق ورد فيه، مع اتسام الخبر الابتدائي بالإيجاز الدال على المعاني المقصودة، والدلالات المرادة

أظهر البحث أن مجيء الخبر الابتدائي في القرآن الكريم يتناسب مع مقتضيات الأحوال، ويتلاءم مع حال المخاطبين به، وهذا من بلاغة القرآن الكريم في مراعاته لأحوال المخاطبين، وأن يلقي الخبر وفق ما يقتضيه الحال عند المخاطبين به، وهذا من بلاغة القرآن في مطابقة الكلام لمقتضى الحال

تبين من خلال البحث أن الأسلوب الخبري الابتدائي جاء متلاحماً مع العديد من الأساليب والنكات البلاغية، مثل الالتفات، والتقديم، والتعبير بالجملة الاسمية، أو التعبير بالجملة الفعلية، أو المجيء على خلاف الظاهر إلى غير ذلك من تلك النكات البلاغية التي تصافرت مع الأسلوب الخبري، مما يشير إلى

٥٦ - علي بن أبي الدنيا أبو البقاء بن يعقوب، شرح المفصل للمخشي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠١)، ٢٣٧١.

٥٧ - أبو القاسم عبد الرحمن بن أحمد السهيلي، نتائج الفكر في النحو للسهيلي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٢)، ٣١٨.

٥٨ - ينظر السامرائي، معاني النحو (الأردن: دار الفكر، ط ١، ٢٠٠٠)، ١٨٧.

٥٩ - فاضل صالح بن خليل البديري السامرائي، لمسات بيانية (دار عمار، ط ٣، ٢٠٠٣)، ٨٣٣.

٦٠ - محمد صديق خان أبو الطيب، فتح البيان في مقاصد القرآن، تح: إبراهيم الأنصاري، (بيروت: المكتبة العصرية، ط ١، ١٩٩٢م)، ج ١٦٦٨.

٦١ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ١٢٢١٦.

ثراء النظم القرآني بالمعاني والصور والأساليب والألوان البلاغية

قائمة المصادر والمراجع

- السامرائي فاضل صالح، معاني النحو، الأردن: دار الفكر، ط ١، ٢٠٠٠م.
- ابن القيم الجوزية أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، بدائع الفوائد، تح: علي العمران، بيروت: دار ابن حزم، ط ٥، ٢٠١٩.
- ابن جني أبو الفتح عثمان الموصلي، الخصائص، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٤، د.ت.
- ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، د.ت.
- ابن سيده أبو الحسن بن إسماعيل المرسي، المحكم والمحيط الأعظم، تح: عبد الحميد هندواوي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٠.
- ابن عطية أبو محمد بن عبد الرحمن الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح: عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٢ هـ
- ابن فارس أحمد بن زكريا الرازي، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الفكر، ط ١٩٧٩.
- ابن فارس أحمد بن زكريا القزويني، الصحابي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، القاهرة: منشورات محمد علي بيضون، ط ١، ١٩٩٧م
- ابن قتيبة أبو محمد بن مسلم الدينوري، أدب الكاتب، تح: محمد الدالي، بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت.
- ابن كمال باشا أحمد بن سليمان شمس الدين، تلوين الخطاب، المدينة المنورة: مطبوعات الجامعة الإسلامية، ١٤٢١ هـ.
- ابن منظور محمد بن مكرم أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب، بيروت: دار صادر، ط ٣، ١٤١٤ هـ.
- ابن وهب أبو الحسن بن إبراهيم الكاتب، البرهان في وجوه البيان، تح: حفني شرف، القاهرة: مطبعة الرسالة، ط ١، ١٩٦٩م.
- ابن يعيش علي بن أبي الدنيا أبو البقاء، شرح المفصل للزمخشري، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠١م.
- أبو الطيب محمد صديق خان، فتح البيان في مقاصد القرآن، تح: إبراهيم الأنصاري، بيروت: المكتبة العصرية، ط ١، ١٩٩٢م.
- أبو الفرج قدامة بن جعفر البغدادي، نقد النثر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٨٠م.
- أبو حيان محمد بن يوسف أثير الدين، البحر المحيط في التفسير، تح: صدقي محمد جميل، بيروت: دار الفكر، ط ١، ١٤٢٠ هـ.
- أبو زهرة محمد بن أحمد بن مصطفى، المعجزة الكبرى القرآن، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت.
- أبو عبد الله محمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تح: أحمد البردوني، القاهرة: دار الكتب المصرية، ط ٢، ١٩٦٤م.
- أحمد بدوي، من بلاغة القرآن، القاهرة: نهضة مصر، ط ٢٠٠٥م.
- الألوسي شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تح: عبدالباري عطية، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٥ هـ
- بسيوني عبد الفتاح فيود، علم المعاني دراسة بلاغية ونقدية لمسائل المعاني، القاهرة: مؤسسة المختار، ط ٤، ٢٠١٥م.
- البقاعي إبراهيم بن عمر بن أبي بكر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت.
- ثعلب أحمد بن يحيى الشيباني، قواعد الشعر، تح: رمضان عبد التواب، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط ٢، ١٩٩٥م.
- الجرجاني عبد القاهر بن عبد الرحمن الفارسي، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تح: محمود شاكر، القاهرة: مطبعة المدني، ط ٣، ١٩٩٢م.
- الجنائني حسن بن إسماعيل بن عبد الرازق، النظم البلاغي بين النظرية والتطبيق، القاهرة: دار الطباعة المحمدية، ط ١، ١٩٨٣م.
- حامد عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، القاهرة: المكتبة الأزهرية، د.ت.
- الرازي أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين، مفاتيح الغيب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٤٢٠ هـ.
- الزركشي أبو عبد الله بدر الدين بن بهادر، البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ط ١، ١٩٥٧.
- الزمخشري أبو القاسم محمود بن عمر جار الله، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت: دار الكتاب العربي، ط ٣، ١٤٠٧ هـ.
- السامرائي فاضل صالح بن خليل البدري، لمسات بيانية، الأردن: دار عمار، ط ٣، ٢٠٠٣م.
- السبكي أحمد بن علي بهاء الدين، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، تح: عبد الحميد هندواوي، بيروت: المكتبة العصرية، ط ١، ٢٠٠٣م.
- السهيلي أبو القاسم عبد الرحمن بن أحمد، نتائج الفكر في النحو للسهيلي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٢م.

سيد قطب، في ظلال القرآن، القاهرة: دار الشروق، ط ٣٢، ٢٠٠٣م.

شهاب الدين محمود بن عبد الله الألويسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: عبد الباري عطية، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٥هـ

الصاحب إسماعيل بن عباد كافي الكفاة، المحيط في اللغة، تح: محمد آل ياسين، بيروت: عالم الكتب، ط ١، ١٩٩٤.

صديق خان محمد بن حسن لطف الله الحسيني، فتح البيان في مقاصد القرآن، بيروت: المكتبة العصرية، ط ١، ١٩٩٢م.

الصعيدي عبد المتعال، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، القاهرة: مكتبة الآداب، ط ٢٠٠٥م.

الطبري أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مكة المكرمة: دار التراث والتربية، د.ت.

الطبيي شرف الدين الحسين بن عبد الله، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب، تح: إياد الغوج، دبي: ط ١، ٢٠١٣م.

العسكري أبو هلال الحسن بن سهل، معجم الفروق اللغوية، تح: الشيخ بيت الله بيات، طهران: مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١، ١٤١٢هـ، ٥٣٠.

العلائي صلاح الدين خليل بن عبد الله الدمشقي، جزء في تفسير الباقيات الصالحات، تح: بدر الزمان النياي، المدينة المنورة: مكتبة الإيمان، د.ت.

العلوي يحيى بن حمزة، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، بيروت: المكتبة العصرية، ط ١، ١٤٢٣هـ.

الفراهيدي الخليل بن أحمد بن تميم البصري، معجم العين، تح: مهدي المخزومي وآخرون، بيروت: دار الهلال، د.ت.

الفيروزآبادي مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تح: محمد علي النجار، القاهرة: لجنة إحياء التراث الإسلامي، ط ١، ١٩٩٦م

القاسمي محمد جمال الدين بن سعيد، محاسن التأويل، تح: محمد باسل، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٨هـ.

القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، تح: أحمد البردوني وآخرون، القاهرة: دار الكتب المصرية، ط ١، ١٩٦٤م.

القزويني محمد بن عبد الرحمن جلال الدين، الإيضاح في علوم البلاغة، تح: محمد عبد المنعم خفاجي، بيروت: دار الجيل، ط ٣، د.ت.

الكرماني محمد بن يوسف شمس الدين، الفوائد الغياثية، تح: علي العوفي، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ط ١، ١٤٢٤هـ..

المبرد محمد بن يزيد أبو العباس، المقتضب، تح: محمد عبد الخالق عزيمة، بيروت: عالم الكتب، د.ت.

محمد الطاهر بن محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، تونس: الدار التونسية للنشر، ط ١، ١٩٨٤م

الواحدي أبو الحسن علي بن أحمد النيسابوري، أسباب نزول القرآن، تح: كمال بسيوني زغلول، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١١هـ

Kaynakça

- el-Samarrai Fadil Salih, *Mânâ-i Nahv*, Ürdün: Dar al-Fikr, 1. baskı, 2000.
- İbn al-Qayyim el-Cevziyye Ebu Abdullah Muhammed b. Ebu Bekir, *Bada'î' al-Fawa'id*, çev. Ali al-'Umran, Beyrut: Dar Ibn Hazm, 5. baskı, 2019.
- İbn Cinni Ebu'l-Feth Osman el-Mosuli, *el-Khasâ'is*, Kahire: Mısır Genel Kitap Kurumu, 4. baskı, t.y.
- İbn Daqiq al-'Id, *Ihkâm al-Ihkâm Şerh 'Umdat al-Ahkâm*, Kahire: Sünnet-i Muhammedî Matbaası, t.y.
- İbn Sidah Ebu'l-Hassan b. İsmâ'il el-Mursî, *el-Muhkam ve'l-Muhît al-A'zam*, çev. Abdulhamid Hendâwî, Beyrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1. baskı, 2000.
- İbn Atiyye Ebu Muhammed b. Abdulrahman el-Endelüsî, *el-Muharrar al-Wajîz fî Tefsîr al-Kitâb al-'Azîz*, çev. Abdul Salam Abdul Shafi, Beyrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1. baskı, 1422 H.
- İbn Fâris Ahmed b. Zekeriya el-Râzî, *Mu'cem Maqâyis al-Lughah*, çev. Abdul Salam Muhammad Harun, Beyrut: Dar al-Fikr, 1979.
- İbn Fâris Ahmed b. Zekeriya el-Qazvîni, *el-Şâhib fî Fiqh al-Lughah ve Masâ'ilhâ ve Sunan al-'Arab fî Kalâmihâ*, Kahire: Muhammed Ali Beydûn Yayınları, 1. baskı, 1997.
- İbn Kuteybe Ebu Muhammed b. Muslim ad-Dînûrî, *Adab al-Kâtib*, çev. Muhammed al-Dâlî, Beyrut: Mektebet al-Risâla, t.y.
- İbn Kâmil Paşa Ahmed b. Süleyman Şemsüddîn, *Telwîn al-Khitâb*, Medine: İslam Üniversitesi Yayınları, 1421 H.
- İbn Mânzûr Muhammed b. Mukram Ebu'l-Fadl Cemâl al-Dîn, *Lisân al-'Arab*, Beyrut: Dar Sâdır, 3. baskı, 1414 H.
- İbn Wahb Ebu'l-Hassan b. İbrâhîm al-Kâtib, *el-Burhân fî Wujûh al-Bayân*, çev. Hafnî Şeraf, Kahire: Matbaat al-Risâla, 1. baskı, 1969.
- İbn Ya'îş Ali b. Ebu'l-Dunyâ Ebu'l-Bakâ, *Şerh al-Mufasssal lil-Zamakhsharî*, Beyrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1. baskı, 2001.
- Ebu'l-Tayyib Muhammed Sıdık Han, *Feth al-Beyân fî Maqâsid al-Qur'ân*, çev. İbrahim el-Ensârî, Beyrut: el-Maktabah al-'Aşriyyah, 1. baskı, 1992.
- Ebu'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer el-Bağdâdî, *Naqd al-Nathr*, Beyrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1. baskı, 1980.
- Ebu Hayyân Muhammed b. Yûsuf Atîr al-Dîn, *el-Bahr al-Muhît fî al-Tefsîr*, çev. Sadîkî Muhammed Cemîl, Beyrut: Dar al-Fikr, 1420 H.
- Ebu Zahra Muhammed b. Ahmed b. Mustafa, *el-Mu'ciza al-Kubrâ al-Qur'ân*, Kahire: Dar al-Fikr al-'Arabî, t.y.
- Ebu Abdullah Muhammed b. Ebu Bekir al-Qurtubî, *el-Câmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, çev. Ahmed el-Bardûnî, Kahire: Dar al-Kutub al-Mısriyye, 2. baskı, 1964.
- Ahmad Badawî, *Min Balâğat al-Qur'ân*, Kahire: Nahdet Misr, 2005.
- el-Alûsî Şihâb al-Dîn Mahmud b. Abdullah al-Husaynî, *Ruh al-Ma'ânî fî Tefsîr al-Qur'ân al-'Azîm ve'l-Sab' al-Mathânî*, çev. Abdulbârî Atîye, Beyrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1. baskı, 1415 H.
- Bisyûnî Abdul Fattâh Fiyûd, *'Ilm al-Ma'ânî Dirâsah Balâğhiyyah wa Naqdîyyah li Masâ'il al-Ma'ânî*, Kahire: Mû'assasat al-Mukhtâr, 4. baskı, 2015.
- el-Biqâ'î İbrâhîm b. 'Umar b. Ebu Bekir, *Nazm al-Durar fî Tanâsüb al-Âyât ve'l-Sûr*, Kahire: Dar al-Kitâb al-İslâmî, t.y.
- Thâleb Ahmed b. Yahyâ el-Şeybânî, *Kavâ'id al-Şi'r*, çev. Ramazan Abdul Tâwab, Kahire: Mektebet al-Khânjî, 2. baskı, 1995.
- el-Curcânî Abdul Qâhir b. Abdul Rahmân al-Fârisî, *Dalâ'il al-I'jâz fî 'Ilm al-Ma'ânî*, çev. Mahmud Shâkir, Kahire: Matbaat al-Madîni, 3. baskı, 1992.
- el-Cenâcenî Hasan b. İsmâ'il b. Abdul Razzâq, *el-Nazm al-Balâğhi beyn al-Nazariyyah ve'l-Tatbîq*, Kahire: Dar al-Ṭibâ'ah al-Muhammadiyah, 1. baskı, 1983.
- Hâmid 'Awnî, *el-Minhâj al-Wâdih li'l-Balâğhah*, Kahire: el-Maktabah al-Azharîyyah, t.y.
- el-Râzî Ebu Abdullah Muhammed b. 'Umar Fakhr al-Dîn, *Mafâtîh al-Ghayb*, Beyrut: Dar İhyâ al-Turâth al-'Arabî, 1. baskı, 1420 H.
- el-Zerkashî Ebu Abdullah Badr al-Dîn b. Bahâdur, *el-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, çev. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire: Dar İhyâ al-Kutub al-'Arabiyyah, 1. baskı, 1957.
- el-Zamakhsharî Ebu'l-Qâsim Mahmud b. 'Umar Jâr Allâh, *el-Keşşâf'an Haqâ'iq Gawâmid al-Tanzil*, Beyrut: Dar al-Kitâb al-'Arabî, 3. baskı, 1407 H.
- el-Samarrai Fadil Salih b. Khâlîl al-Badrî, *Lamassât Bayânîyyah*, Ürdün: Dar 'Amâr, 3. baskı, 2003.
- el-Sübki Ahmed b. Ali Behâ' al-Dîn, *'Arûs al-Afrâh fî Şerh Takhlîş al-Miftâh*, çev. Abdulhamid Hendâwî, Beyrut: el-Maktabah al-'Aşriyyah, 1. baskı, 2003.
- el-Suhaylî Ebu'l-Qâsim Abdul Rahmân b. Ahmed, *Natâ'ij al-Fikr fî al-Nahw li-Suhaylî*, Beyrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1.

Extended Abstract

There is no doubt about the multiplicity of miraculous images in the Holy Qur'an. There are many studies in which researchers have worked on the verses of the Holy Qur'an to identify these multiple images of the miraculousness of the Qur'an. There are many studies on the miraculousness of the Qur'an in terms of grammar, morphology, semantics, or rhetoric... There are many studies on the miraculousness of the Qur'an in terms of grammar, morphology, semantics, rhetoric, elocution, etc., because the Holy Qur'an does not run out of miracles and the miraculous images in it do not end. That is why God challenged the Arabs, who are people of eloquence and oratory, and they were not able to come up with something like this, and this inability to come up with something like this was only because they found in it a coherence and harmony between its words and phrases, and they found in it a system, One of the miraculous aspects of the Holy Qur'an is that it tells about the invisible that none of the created beings know about; the Holy Qur'an has told about the invisible in the past, it has told about the news of the past nations, the stories of the previous prophets and messengers, and it has told about things that are happening in the present, and it has even gone beyond all this and told about the distant future that has not yet come. The verses of the Qur'an contain laws that organize people's lives and guarantee them the happiness of the two worlds, in contrast to the laws of mankind, which have tired people and shown their inability to achieve happiness for all people. The miraculous aspects of the Holy Qur'an are not limited to the aforementioned, but there are many other miraculous aspects that the Holy Qur'an contains, including scientific miracles, because modern science tells us about many scientific facts that were proven by the Holy Qur'an more than one thousand four hundred years ago and have proven their veracity and are no longer theories, but proven facts that the Qur'an told us about long ago. There are many scientific works, researches, and studies on the subject of scientific miracles in the Holy Qur'an, and there are many forms and manifestations of miracles in the Holy Qur'an, and research is too narrow to mention some of them, because the Qur'an as a whole is "divine guidance in a human style that carries within itself the evidence of its miracle," as Allamah Al-Rafi'i, may God have mercy on him, says.

One of the most important forms of miracles in the Holy Qur'an is the rhetorical miracle, which deals with the aesthetics of expression, the splendor of coordination, the accuracy of phrases, the ingenuity of methods, and other methods of rhetorical expression. It is worth noting that Arabic rhetoric was created and developed by the hands of distinguished scholars, and their greatest goal was to extract the manifestations of miracles in the Holy Qur'an, and their greatest goal was to extract the manifestations of miracles in it. The Holy Qur'an is miraculous in its systems and in its rhetoric, and this is what prompted the scholars to extract the miraculous aspects in it, and rhetoric has continued to develop little by little since its inception until it reached its three sciences, which are now recognized as "meaning, statement, and bid'ah," and each of these three sciences has its rules and laws that run on it, And in fact, Arabic rhetoric went through a long history of development until it ended where it ended, and the discussions of its sciences were mixed with each other since the beginning of talking about it in the books of the first predecessors of Arabic scholars, and they called it "Bayan", and observations began to arise among the Arabs since the Jahiliyya era, and then these observations continued to grow after the emergence of Islam for various reasons. The emergence of Islam for various reasons, including the civilization of the Arabs, their settlement in cities and open lands, their intellectual renaissance, and then the intense debate that took place between different religious groups in matters of faith and politics, it was natural for all this to increase the number of graphic and critical remarks that we meet in the biographies of some of the pre-Islamic and Islamic poets.

Rhetoric continued to grow little by little through different eras until it reached the stage of maturity and perfection, and one of the effects of this is what we find in the books of the scholars of speech who were interested in rhetorical research in order to explain the rhetorical miracle of the Qur'an. I do not want to talk about rhetoric and its emergence and the stages of development that Arabic rhetoric went through, what I am referring to here is the essence of this research, which I titled "The effect of context in selecting the expression of initial news in the Holy Qur'an, a rhetorical study". Through this research, I wanted to uncover a form of rhetorical miracle in the Holy Qur'an, by revealing the effect of the context on the expression of the primary news in the Holy Quran, and reveal the rhetorical secrets behind the expression of this method, and what is known to the rhetoricians that the news looks at the condition of the addressee, therefore they divided the news into three sections, including the primary news, the subject of this research.

Undoubtedly, the context has a great impact on the choice and selection of the expression of one style over another, and the context had an impact on the expression of the primary news without other types of news in the Holy Qur'an. In this research, I limited the study to some Qur'anic examples and showed the effect of the context on the expression of the primary news in the context of warning against the hypocrites, in the context of warning against the

sedition of money and children, and in the context of reproaching the Prophet (peace be upon him). I concluded the research by talking about the effect of the context on the choice and selection of the expression of the first message in the context of supplication. Before that, I defined the concept of context in language and terminology, as well as the concept of news in language and terminology, and the concept of news among the rhetoricians, and then the conclusion, in which I mentioned the most important results reached by the research.

TÜRKİYE'DE EN ÇOK TERCİH EDİLEN 100 KIZ VE ERKEK İSMİ ÜZERİNE BİR İNCELEME (2018- 2023)

Güneş EKMEKÇİ

Batman Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

gnekmecki@hotmail.com,

<https://orcid.org/0000-0002-3397-6152>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 18/08/2024, Accepted / Kabul Tarihi: 17/10/2024

DOI: 10.26791/sarkiat.1535064

Türkiye’de En Çok Tercih Edilen 100 Kız ve Erkek İsmi Üzerine Bir İnceleme (2018-2023)

Öz

Geçmişten günümüze kadar insanlar, etraflarındaki her varlığa birer isim vererek varlıklarını daha özel ve anlamlı kılmaya çalışmışlardır. İsimler, zihinsel ve duygusal tutumların birer etiketidir. Kültürel değerlerin, ailevi ve tarihsel bağlantıların, ayrıca bize kim olduğumuza dair fikir veren kimliğimizin önemli bir parçası ve dünyadaki yerimizdir. Aidiyetimizin izlerini taşıyan özel adlar, insanlar tarafından tarih boyunca birçok unsurun etkisi altında kalınarak verilmiştir. Dönemsel politik süreçler, tarihî ve siyasal olaylar da isimlerle ilgili tercih ve yönelimlerin şekillenmesinde etkili olmuştur. Son zamanlarda, popüler kültürü isim tercihi üzerinde etkili olduğu özellikle kitle iletişim araçlarından televizyonun etkisi kaçınılmaz olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir ulusun kültürü ile sıkı ilişki içinde bulunan özel adlar, sosyal ve toplumsal gelişimlerin ve değişimlerin birer yansıtıcısı olarak da ifade bulmaktadır. Bazı isimler belirli dönemlerde popüler hâle gelirken bazı isimlerin de kullanım sıklığının zaman içinde azaldığı görülmektedir. Değişen ve dönüşen kültürel unsurlara paralel olarak isimlerde değişkenlikler meydana gelmiştir. Bu çalışma, Türkiye İstatistik Kurumunun verilerine dayalı olarak kız ve erkek çocuklarına 2018 ila 2023 yıllarında verilen ilk 100 isim üzerine bir incelemeyi kapsamaktadır. Verilen isimlerin, tercih noktasında hangi kıstaslar temel alınarak konulduğu, kökenleri ve kullanım sıklığı üzerinde durulmuştur. Elde edilen veriler ışığında toplumsal hayattaki değişimleri de ortaya koymak amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İsim verme, Kişi adları bilimi, Ad bilim, Türkiye, 2018-2023

A Study on The Most Preferred Girl And Boy Names in Turkey (2018-2023)

Abstract

From past to present, people have tried to make their existence more special and meaningful by giving a name to each being around them. Names are labels for mental and emotional attitudes. It is an important part of our cultural values, family and historical connections, as well as an important part of our identity and our place in the world that gives us an idea of who we are. Proper names bearing the traces of our belonging have been given by people throughout history under the influence of many factors. Periodic political processes, historical and political events have also been influential in shaping preferences and orientations regarding names. Recently, the influence of television, which is one of the mass media, in which popular culture has an effect on name choice, has inevitably emerged. Proper names, which are in close relationship with a nation’s culture, also find expression as a reflector of social and societal developments and changes. While some names become popular in certain periods, it is seen that the frequency of use of some names decreases over time. Parallel to the changing and transforming cultural elements, changes have occurred in the names. This study includes an examination of the most preferred names for girls and boys in Turkey. The criteria on which the given names are placed at the point of preference are examined in terms of etymology and frequency of use. Considering the sociological background in the naming based on the data of the Turkish Statistical Institute, the first 100 names given to girls and boys between 2018 and 2023 are emphasized.

Keywords: Naming, Personal names, Anthroponymy, Türkiye, 2018-2023

GİRİŞ

Kişi adları (antroponimi) bilimi, ad biliminin (onomastik) önemli bir dalıdır. Ele aldığı adlar geçmişten günümüze aktarılan, günümüzden de gelecek kuşaklara aktarılacak kültürel mirasın içinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu kültürel mirasın niteliğini bilmeden işletmek ve kullanmak kişisel ve toplumsal boyutlarda oluşması gereken birçok alana ait bilincin oluşmasına engeldir. Bunların başında yaşama ve dil bilinçleri gelmektedir (Karpuz, 2006, 1).

Çeşitli disiplinlerce incelemeye açık olan dil müessesesinin gelişimi; ses, biçim, anlam, söz dizimi gibi dallar üzerinden takip edilebilir. Bu dil alanlarından biri ad bilimi şeklinde nitelendirilen dil bilimi alanıdır ve canlıların, nesnelerin, kavramların bir diğer ifadeyle çevremizde algıladığımız her şeyin adıyla ilgilenen bilimdir (Sakaoğlu, 2000, 9).

Bir dilin söz varlığı içinde özel ad durumundaki öğeler üzerinde duran ve özel adları köken bilgisi, tarihî gelişim ve çeşitli dil ve kültür sorunları açısından inceleyen bilim dalı olan ad biliminin (onomastics) inceleme alanlarından birini de kişi adlarını inceleyen anthroponymy bilim dalı oluşturmaktadır (Aksan, 1998-I, 32).

Dilde ifade ettikleri kültürel zenginlik ve derinlik nedeniyle özel adlar, halktan insanların ve araştırmacıların yoğun ilgisini çeken önemli adlandırmalardır. Dilcilikte ad bilimi (onomastik) sahası içerisinde ele alınan bu tür sözcükler, filologlar tarafından sistemli olarak derlenerek özellikle tür, köken, yapı ve anlam yönüyle araştırılır; bunların ortaya çıkışlarında etkili olan ad verme geleneği tespit edilir. Elde edilen bilgiler, ad bilimeil birimler konusunda dilde yaşanmakta olan ve yaşanması muhtemel sorunların çözümünde kullanılır (Şahin, 2015, 34). Adlar kendi bünyelerinde tarihî devirlerin etnik, sosyal ve lengüistik izlerini saklayan canlı birer belgedir (İnalçık, 1956, 223).

Özel adlar, kişilerin inanış, değer, beğeni diğer bir deyişle dünyaya bakış açısına bağlı olarak oluşturulur.

Türkiye’de gelenek ve görenekler, dinî ve tarihî olgular, yaşanan coğrafik bölge isim tercihini büyük ölçüde etkilemektedir. Büyükbaba ve büyükanne gibi aile büyüklerinin adları, dinî ve tarihî şahsiyetlerin adları, inanılan dinin önemli ayları ya da bayram günleri çocuklara isim olarak verilmektedir. Bunun yanı sıra kitle iletişim araçlarıyla yaygınlaşan popüler kültür de XX. yüzyılın ortalarından itibaren isim tercihlerine etki etmeye başlamıştır (Yegin, 2020, 111).

Çelik (2006), sosyolinguistik bir fenomen olarak özel adlarla ilgili şu ifadelere yer verir: Türk isim kültüründe dinî isimlerin İslamiyet’e geçişle birlikte başlayan tarihsel sürekliliği ve yaygınlığı, olgunun kendini dilde gösteren gücüdür. İsimlerde etkileşimin farklı bir boyutu Selçuklular döneminde Farsça isimlerin yaygınlaşması ile görülebilir. Yine tarihsel süreçte etnik, dinî, mezhepsel, cemaatsel ayrımlar; kimliğe ilişkin bir gösterge ve sosyal iletişimin aracı olma özelliğine bağlı olarak isimlerle destek bulmuştur. Toplumsal tarihimizde iz bırakmış düşünce hareketlerinin etkilerini edebî literatürde ve kişisel tercihlerde kullanılan isimlerden tespit edebiliyor, ulusal bilincin gelişmesi ve Cumhuriyet’le birlikte ise Türkçe isimlerin isim kültüründe yeniden boy attığını görebiliyoruz (s.40).

Her yeni ad belirli ad bilimsel sıraların, biçim bilimi ve anlam bilimi birimlerin, ayrıca kelime türetme modellerinin gelişiminin sonucu olarak ortaya çıkar. Yeni ad rastlantı veya seçimlik olarak yapılmaz. Özel adlar oluşturulurken genelde, millî dile özgü modeller kullanılır. Ayrıca, her dilin kendine özgü ad yapacak araçları, yeni özel ada eklenen ekler veya kelimeler yeni adların oluşumunda etkili araçlar sayılmaktadır. Özel ad belirli nesnenin, düz anlamın belirtisi olmanın yanı sıra kendi yapısı ve biçimiyle o nesnenin tipini de belirleyebilir (Habibli, 2009, 34).

Kimliği tanımlayan bir gösterge ve toplumsal var oluşun önemli bir bileşeni olarak isimler kaçınılmaz olarak belli dönemlerde egemen olan düşünce akımlarından, toplumsal eğilimlerden, kültürel formlardan ve elbette dönemin popüler kültüründen izler taşımaktadır (Yıldırım, 2016, 920).

Kimliğimizi gösteren ve bizi tanımlayan isimler, kendi seçimimiz dışında atfedilmiş olsalar da zaman içinde kültürel aidiyeti ve toplumsal varoluşu simgeleyen gösterge işlevi taşırlar. Toplumsal kimliği gösteren araçlar olarak isimler, genelde tarihsel ve kültürel özgüllüğü simgeleyen kollektif bir hafızadan süzülüp gelmeleri nedeniyle bir anlamda toplumsal dünyaya ve kimliğe referans olurlar (Çelik, 2007, 6).

Ülkemizde adların yıllara göre değişimini tam anlamıyla ortaya koyabilmek için kapsamlı kişi adları araştırmalarına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu çalışmalar yapıldıkça yıllar içerisinde milletçe geçirdiğimiz kültür değişimlerinden, aile ve akrabalık ilişkilerine, dinî yaşamdan siyasi hayatın izlerine kadar pek çok farklı unsura dair çıkarımların yapılması mümkün olabilecektir (Solmaz, 2014, 18).

Özel adlar, kişisel ve toplumsal açıdan birçok öneme sahiptir. Bir ulusun kültürü ile sıkı ilişki içinde bulunan özel adlar, sosyal ve toplumsal gelişimlerin ve değişimlerin birer yansıtıcısı olarak karşımıza çıkmaktadır. Ad verilirken gelenekler ve inançlar belirleyicidir fakat değişmekte olan toplumsal yapı kendini isim seçme noktasındaki eğilimde

de göstermektedir. Özel adlar, bireyleri tanımlayan birer sembol olmanın ötesinde dil-kültür ilişkisine atıfta bulunan diğer bir deyişle toplumun kültürel hafızasında bulunan dil değerlerini belli sembollerle dışa vuran birer kod, aynı zamanda toplumsal değişimlerin yıllar içindeki süregelenliğinin isimler hâlinde somutlaştırılmasıdır.

Türk kültüründe isim verme diğer kültürlerde de olduğu gibi belli hassasiyetler göz önüne alınarak yapılmıştır.

Türklerin adları belli bir geleneğe, inanca dayanıp yaşadıkları her dönemde ve coğrafyada benzerlikler göstermiştir. Hemen her yerde ortak olan ve belli inançları, gelenekleri yansıtan Türkçe adlar, Türklerdeki ad verme psikolojisini ve ad vermede etkili olan unsurları göstermesi bakımından önem arz etmektedir (Alkaya, 2001, 6).

AMAÇ

Türkiye’de kişi adları üzerine sınırlı sayıda olsa da değişik çalışmalar mevcuttur. TÜİK verilerine göre 2018 ila 2023 yılları arasında kız ve erkek çocuklarına verilen ilk 100 isim, çalışmanın ana malzemesini oluşturmaktadır. En çok tercih edilen isimler ve bu isimlerin köken olarak hangi dile mensup olduğu, tek ve çift kullanım oranı, kullanım sıklığı ve oranı, yıllara göre dağılımları grafik ve tablo yoluyla verilerek isim tercihinde etkili olan eğilimlerin sosyolojik ve psikolojik arka planını ortaya koymak amaçlanmıştır.

YÖNTEM

Çalışmada isimlerin kökeni, ve kullanım sıklığı gibi özellikler ele alınıp tablo ve grafikler hâlinde sunulmuş, Türkçe kökenli adların kullanım sıklığı belirlenmiştir. Kız ve erkek adların kullanım sıklığı yıllara göre grafikler hâlinde kökeni Türkçe olmayan diğer adlar da Türkçe kökenli adlar gibi kullanım sıklığına göre incelenerek tabloda yer almışlardır.

EVREN

Türkiye İstatistik Kurumundan (TÜİK) Bilgi Edinme Hakkı Kanunu çerçevesinde ulaştığımız 2018 ila 2023 yılları arasında doğan kız ve erkek çocuklarına verilen ilk yüz isim, bu isimlerin kullanım sıklıkları ve köken olarak hangi dile mensup oldukları araştırmanın evrenini oluşturur.

İNCELEME

Aşağıdaki tabloda 2018 ila 2023 yıllarında doğan kız ve erkek çocuklarına verilen ilk 100 isim kökenlerine göre tasnif edilmiştir. Köken tespitinde TDK Kişi Adları Sözlüğü, TDK Türkçe Sözlük, Etymological Dictionary of the Iranian Verb 1-2 ve Burhân-ı Kâtu’ Zeyli ve kaynakçada yer verdiğimiz diğer etimolojik sözlüklerden istifade edilmiştir.

1. CİNSİYET DAĞILIMINA GÖRE İSİMLER

1.1. Kız Çocuklarına Verilen İsimler

2018 Yılı Doğumlu Kız Çocuklarında En Çok Kullanılan İsimler		
Köken/Dil	İsim	Sıra
Arapça	Zeynep	1
Arapça	Elif	2
Rumca	Defne	3
Arapça	Ebrar	4
Türkçe	Eylül	5
Arapça	Hiranur	6
Arapça	Meryem	7
Arapça	Asel	8

Arapça	Zehra	9
Far.+T.	Miray	10
Türkçe	Asya	11
Türkçe	Duru	12
Arapça	Azra	13
Arapça	Nehir	14
Arapça	Ecrin	15
Türkçe	Yağmur	16
Arapça	Zümra	17
Arapça	Esila	18
Türkçe	Alya	19
Türkçe	Ela	20
Türkçe	Öykü	21
Türkçe	Damla	22
Arapça	İkra	23
Arapça	Eslem	24
Türkçe	Derin	25
Arapça	Nisanur	26
Yunanca	Melisa	27
Arapça	Ayşe	28
Arapça	Hira	29
Türkçe	Belinay	30
Arapça	Melek	31
Arapça	Hira Nur	32
Arapça	Esmâ	33
T.+Ar.	Aysima	34
Arapça	Nisa	35
Arapça	Erva	36
Arapça	Nefes	37
Arapça	Fatma	38
Arapça	Merve	39
Türkçe	Deniz	40
Arapça	Rabia	41
Arapça	Hatice	42
T./Ar.	Hazal	43
Arapça	Hümeýra	44
Arapça	Betül	45
Farsça	Beren	46
Türkçe	Irmak	47
Arapça	Sümeyye	48
Türkçe	Ada	49
Türkçe	İpek	50
Arapça	Ahsen	51
Arapça	Beyza	52
Arapça	Buğlem	53
Arapça	Büşra	54

Arapça	Hilal	55
Arapça	Emine	56
Türkçe	Ece	57
Arapça	Sena	58
Arapça	Kübra	59
Batı İrani Diller	Asmin	60
T.+Ar.	Elanur	61
Far./Ar.	Cemre	62
Türkçe	Güneş	63
Farsça	Yaren	64
Türkçe	Kumsal	65
Arapça	Lina	66
Arapça	Ravza	67
Farsça	Mina	68
Türkçe	Gökçe	69
İbranice	Elisa	70
Arapça	Amine	71
Farsça	Mira	72
Arapça	Esmanur	73
İbranice	Sare	74
Arapça	İkranur	75
Arapça	Nisa Nur	76
Yunanca	Nil	77
Farsça	Tuana	78
Ar.+Far.	Ayşegül	79
Arapça	Medine	80
Farsça	İrem	81
Rusça	Mila	82
Ar.+T.	Elif Su	83
Arapça	Masal	84
Farsça	Arya	85
Arapça	Hafsa	86
Farsça	Bahar	87
Arapça	Yüstra	88
Arapça	Melike	89
Ar.+T.	Aslıhan	90
Far.+T.	Nazlı	91
Arapça	Serra	92
Fransızca	Beril	93
Arapça	Hatice Kübra	94
Arapça	Elif Nur	95
Arapça	Esra	96
Arapça	Züleyha	97
Türkçe	Aybüke	98
Türkçe	Doğa	99
Yunanca	Melis	100

2019 Yılı Doğumlu Kız Çocuklarında En Çok Kullanılan İsimler		
Köken/Dil	İsim	Sıra
Arapça	Zeynep	1
Arapça	Elif	2
Rumca	Defne	3
Arapça	Asel	4
Arapça	Azra	5
Arapça	Eylül	6
Arapça	Ebrar	7
Arapça	Asya	8
Türkçe	Öykü	9
Arapça	Meryem	10
Arapça	Ecrin	11
Arapça	Hiranur	12
Far.+T.	Miray	13
Arapça	Zehra	14
Arapça	Eslem	15
Arapça	Duru	16
Arapça	Nehir	17
Arapça	Zümra	18
Türkçe	Yağmur	19
Arapça	İkra	20
Türkçe	Ela	21
Arapça	Alya	22
Arapça	Lina	23
Yunanca	Melisa	24
Arapça	Esila	25
T.+Ar.	Aysima	26
Arapça	Melek	27
Arapça	Ayşe	28
Türkçe	Derin	29
Arapça	Esmâ	30
Arapça	Erva	31
Türkçe	Damla	32
Farsça	Yaren	33
Arapça	Hira Nur	34
Arapça	Fatma	35
Arapça	Hira	36
Arapça	Nisa	37
Arapça	Reyyan	38
T./Ar.	Hazal	39
Türkçe	Deniz	40
Arapça	Nisanur	41
Farsça	Beren	42
Arapça	Ahsen	43
Arapça	Hümeýra	44

Türkçe	Ada	45
Türkçe	İpek	46
Arapça	Hatice	47
Türkçe	Belinay	48
Arapça	Rabia	49
Far./Ar.	Cemre	50
Arapça	Beyza	51
Arapça	Betül	52
Farsça	Arya	53
Arapça	Merve	54
Arapça	Masal	55
Türkçe	Güneş	56
Arapça	Sena	57
Türkçe	Kumsal	58
Farsça	Mira	59
Türkçe	Gökçe	60
Arapça	Büşra	61
Arapça	Amine	62
Arapça	Buğlem	63
Arapça	Züleyha	64
Arapça	Sümeyye	65
Arapça	Emine	66
Arapça	Hilal	67
İbranice	Elisa	68
Yunanca	Nil	69
Arapça	Kübra	70
Batı İrani Diller	Asmin	71
Arapça	Mina	72
T.+Ar.	Elanur	73
İbranice	Sare	74
Türkçe	Irmak	75
Türkçe	Ece	76
Farsça	İrem	77
Arapça	Ravza	78
Arapça	Hafsa	79
Farsça	Tuana	80
Arapça	Esmanur	81
Türkçe	Doğa	82
Arapça	Yüstra	83
Arapça	Nefes	84
Ar. + Far.	Ayşegül	85
Arapça	İkranur	86
Arapça	Meva	87
Arapça	Nisa Nur	88
Arapça	Serra	89
Türkçe	Aybüke	90

Farsça	Bahar	91
Türkçe	Simay	92
Arapça	Melike	93
Arapça	Rümeysa	94
Arapça	Reyhan	95
Far+T.	Nazlı	96
Türkçe	İnci	97
Rusça	Mila	98
Arapça	Medine	99
Türkçe	Deren	100

2020 Yılı Doğumlu Kız Çocuklarda En Çok Kullanılan Kız İsimleri

Köken/Dil	İsim	Sıra
Arapça	Zeynep	1
Arapça	Elif	2
Türkçe	Defne	3
Arapça	Asel	4
Arapça	Azra	5
Türkçe	Eylül	6
Arapça	Nehir	7
Arapça	Asya	8
Arapça	Eslem	9
Arapça	Ecrin	10
Arapça	Zümra	11
Arapça	Meryem	12
Arapça	Ebrar	13
Arapça	Zehra	14
Arapça	Hiranur	15
Far.+T.	Miray	16
Türkçe	Ela	17
Arapça	Nisa	18
Türkçe	Öykü	19
Türkçe	Duru	20
Arapça	Lina	21
Türkçe	Yağmur	22
Arapça	Alya	23
Arapça	Melek	24
Arapça	İkra	25
Arapça	Buğlem	26
Arapça	Esila	27
Türkçe	Ada	28
Yunanca	Melisa	29
Türkçe	Belinay	30
İbranice	Elisa	31
Arapça	Erva	32
Arapça	Ayşe	33
T.+Ar.	Aysima	34

Arapça	Nisanur	35
Farsça	Arya	36
Türkçe	Damla	37
Türkçe	Beren	38
Farsça	Yaren	39
Türkçe	İpek	40
Türkçe	Derin	41
Arapça	Masal	42
Arapça	Fatma	43
Türkçe	Gökçe	44
Farsça	Mira	45
Arapça	Hatice	46
Arapça	Esmâ	47
T./Ar.	Hazal	48
Türkçe	Güneş	49
Far./Ar.	Cemre	50
Arapça	Ahsen	51
Türkçe	Deniz	52
Arapça	Amine	53
Arapça	Hümeýra	54
İbranice	Betül	55
İbranice	Sare	56
Türkçe	Kumsal	57
Arapça	Rabia	58
Arapça	Hira	59
Arapça	Hira Nur	60
Arapça	Reyyan	61
Arapça	İkranur	62
Arapça	Emine	63
Arapça	Yüsra	64
Farsça	Tuana	65
Arapça	Beyza	66
Yunanca	Nil	67
Arapça	Büşra	68
Arapça	Züleyha	69
Arapça	Merve	70
Arapça	Sümeyye	71
Arapça	Meva	72
Arapça	Sena	73
Türkçe	İrmak	74
Arapça	Hilal	75
Türkçe	Doğa	76
Türkçe	Ece	77
Arapça	Ravza	78
Arapça	Elanur	79
Türkçe	Aybüke	80

Arapça	Kübra	81
Arapça	Hafsa	82
Arapça	Nisa Nur	83
Arapça	Leyla	84
Ar.+Far.	Ayşegül	85
Arapça	İrem	86
Arapça	Eda	87
Farsça	Bahar	88
Arapça	Esmanur	89
Türkçe	İnci	90
Far.+T.	Nazlı	91
Batı İrani Diller	Asmin	92
Arapça	Berra	93
Yunanca	Melis	94
Türkçe	Deren	95
Türkçe	Umay	96
Arapça	Hatice Kübra	97
Arapça	İkra Nur	98
Arapça	Reyhan	99
Far.+T.	Gülce	100

2021 Yılı Doğumlu Kız Çocuklarda En Çok Kullanılan Kız İsimleri

Köken/Dil	İsim	Sıra
Arapça	Zeynep	1
Arapça	Elif	2
Arapça	Asel	3
Arapça	Asya	4
Türkçe	Defne	5
Arapça	Nehir	6
Arapça	Azra	7
Arapça	Zümra	8
Arapça	Eylül	9
Arapça	Ecrin	10
Arapça	Meryem	11
Arapça	Lina	12
Arapça	Eslem	13
Arapça	Masal	14
Arapça	Ebrar	15
İbranice	Elisa	16
Türkçe	Ela	17
Arapça	Zehra	18
Arapça	Alya	19
Far+T.	Miray	20
Türkçe	Duru	21
Türkçe	Yağmur	22
Arapça	Hiranur	23

Türkçe	Ada	24
Arapça	Buğlem	25
Arapça	Esila	26
Arapça	İkra	27
Arapça	Melek	28
Türkçe	Öykü	29
Türkçe	Gökçe	30
Türkçe	Güneş	31
Farsça	Arya	32
Yunanca	Melisa	33
Arapça	Ayşe	34
Arapça	Erva	35
Türkçe	Kumsal	36
Türkçe	İpek	37
Arapça	Nisa	38
T. +Ar.	Aysima	39
Türkçe	Derin	40
İtalyanca	Mira	41
Arapça	Fatma	42
İbranice	Sare	43
Arapça	Ahsen	44
İbranice	Eliz	45
Türkçe	Deniz	46
Türkçe	Beren	47
Arapça	Hümeyra	48
Arapça	İkranur	49
Türkçe	Belinay	50
Arapça	Yüsra	51
Arapça	Amine	52
Türkçe	Damla	53
T./Ar.	Hazal	54
Arapça	Hatice	55
Türkçe	İnci	56
Far./Ar.	Cemre	57
Arapça	Beyza	58
Arapça	Esmâ	59
İbranice	Betül	60
Arapça	Nisanur	61
Arapça	Rabia	62
Farsça	Yaren	63
Türkçe	Doğa	64
Farsça	Tuana	65
Arapça	Hira Nur	66
Arapça	Sena	67
Arapça	Büşra	68
Arapça	Emine	69

Arapça	Merve	70
Yunanca	Nil	71
Arapça	Züleyha	72
Türkçe	Aybüke	73
Türkçe	Umay	74
Arapça	Leyla	75
Batı İrani Diller	Asmin	76
Arapça	Reyyan	77
Farsça	Ayliz	78
Arapça	Serra	79
Türkçe	Ece	80
Arapça	Hira	81
Arapça	Ravza	82
Arapça	Eda	83
Arapça	Sümeyye	84
T.+Ar.	Elanur	85
Türkçe	Irmak	86
Arapça	Hafsa	87
Yunanca	Melis	88
Arapça	Kübra	89
Arapça	Menesa	90
Arapça	Asel Lina	91
Arapça	Hilal	92
Ar. +T.	Elif Ada	93
Arapça	Meva	94
Ar. + F.	Ayşegül	95
Arapça	Berra	96
Farsça	Mihra	97
Türkçe	Simay	98
Türkçe	Aylin	99
Arapça	Asel Mina	100

2022 Yılı Doğumlu Kız Çocuklarda En Çok Kullanılan Kız İsimleri

Köken/Dil	İsim	Sıra
Arapça	Zeynep	1
Arapça	Asel	2
Rumca	Defne	3
Arapça	Zümra	4
Arapça	Elif	5
Arapça	Asya	6
Arapça	Azra	7
Arapça	Nehir	8
Arapça	Eylül	9
Arapça	Ecrin	10
Arapça	Elisa	11
Arapça	Masal	12

Arapça	Meryem	13
Arapça	Lina	14
Türkçe	Ada	15
Arapça	Eslem	16
Arapça	Ebrar	17
Türkçe	Ela	18
Far.+T.	Miray	19
Arapça	Zehra	20
Türkçe	Yağmur	21
Türkçe	Duru	22
Türkçe	Gökçe	23
Arapça	Alya	24
Türkçe	Güneş	25
Arapça	Buğlem	26
Arapça	Efnan	27
Arapça	İkra	28
Arapça	Esila	29
Türkçe	Kumsal	30
Türkçe	Öykü	31
Türkçe	İpek	32
Farsça	Arya	33
Arapça	Mira	34
İbranice	Sare	35
Arapça	Hiranur	36
Arapça	Nisa	37
Yunanca	Melisa	38
Arapça	Ayşe	39
T.+Ar.	Aysima	40
Türkçe	Umay	41
Arapça	Melek	42
Türkçe	İnci	43
İbranice	Eliz	44
Arapça	Ahsen	45
Arapça	Yüstra	46
Türkçe	Beren	47
Arapça	Erva	48
Arapça	Fatma	49
Türkçe	Belinay	50
Arapça	Amine	51
Türkçe	Deniz	52
Farsça	Mihra	53
Arapça	Hümeyra	54
Far./Ar.	Neva	55
Arapça	Hatice	56
Türkçe	Derin	57
Arapça	Nisanur	58

Arapça	Leyla	59
T./Ar.	Hazal	60
Türkçe	Damla	61
Yunanca	Nil	62
Arapça	Büşra	63
Türkçe	Ece	64
Türkçe	Aybüke	65
Arapça	Esmâ	66
Arapça	Menesa	67
Arapça	Rabia	68
Farsça	Yaren	69
Arapça	Betül	70
Türkçe	Doğa	71
Arapça	İkranur	72
Arapça	Beyza	73
Arapça	Aden	74
Far./Ar.	Cemre	75
Arapça	Berra	76
Batı İrani Diller	Asmin	77
Arapça	Züleyha	78
Arapça	Asel Lina	79
Farsça	Tuana	80
Arapça	Emine	81
Arapça	Meva	82
Arapça	Ravza	83
Türkçe	Irmak	84
Farsça	Eflin	85
Arapça	Sena	86
Arapça	Merve	87
Türkçe	Simay	88
Ar.+T.	Elif Ada	89
Farsça	Ceylin	90
Arapça	Sümeyye	91
Arapça	Hira Nur	92
Arapça	Hilal	93
T.+Ar.	Elanur	94
Arapça	Hira	95
Farsça	Eda	96
Arapça	Hafsa	97
Farsça	Hüma	98
Arapça	Kübra	99
Far.+T.	Nazlı	100

2023 Yılı Doğumlu Kız Çocuklarda En Çok Kullanılan Kız İsimleri		
Köken/Dil	İsim	Sıra
Arapça	Asel	1
Arapça	Zeynep	2
Rumca	Defne	3
Arapça	Zümra	4
Arapça	Asya	5
Arapça	Elif	6
Arapça	Elisa	7
Arapça	Lina	8
Türkçe	Gökçe	9
Arapça	Ecrin	10
Arapça	Masal	11
Arapça	Meryem	12
Arapça	Eslem	13
Arapça	Eylül	14
Arapça	Azra	15
Far+T.	Miray	16
Arapça	Nehir	17
Türkçe	Duru	18
Türkçe	Güneş	19
Arapça	Alya	20
Türkçe	Ada	21
Farsça	Mihra	22
Türkçe	Ela	23
Arapça	Ebrar	24
Arapça	İkra	25
Arapça	Zehra	26
Arapça	Efnan	27
Türkçe	Doğa	28
Türkçe	Kumsal	29
Türkçe	Umay	30
Arapça	Aden	31
Arapça	Buğlem	32
Türkçe	Beren	33
Türkçe	Yağmur	34
İbranice	Sare	35
Arapça	Yüsra	36
Türkçe	İpek	37
Arapça	Ahsen	38
Türkçe	İnci	39
Türkçe	Öykü	40
T.+Ar.	Aysima	41
Farsça	Arya	42
Arapça	Mira	43
Türkçe	Belinay	44

Arapça	Asel Lina	45
Far./Ar.	Neva	46
Arapça	Hiranur	47
Arapça	Erva	48
Arapça	Amine	49
İbranice	Eliz	50
Arapça	Esila	51
Arapça	Menesa	52
Arapça	Hümeyra	53
Arapça	Nisa	54
YUNAN	Melisa	55
Arapça	Ayşe	56
Arapça	Leyla	57
Türkçe	Derin	58
Arapça	Melek	59
Arapça	Fatma	60
Türkçe	Aybüke	61
T./Ar.	Hazal	62
Yunanca	Nil	63
Arapça	İkranur	64
Arapça	Hatice	65
Türkçe	Ece	66
Türkçe	Deniz	67
Arapça	Büşra	68
Arapça	Züleyha	69
Arapça	Betül	70
Farsça	Ceylin	71
Arapça	Rabia	72
Arapça	Meva	73
Farsça	Eflin	74
Arapça	Hira	75
Arapça	Serra	76
Arapça	Esmâ	77
Farsça	Tuana	78
Tespit edilemedi.	Lavin	79
Arapça	Afra	80
Arapça	Emine	81
Far.+T.	Gülce	82
Türkçe	Damla	83
Arapça	Nisanur	84
Arapça	Beyza	85
Batı İrani Diller	Asmin	86
Farsça	Hüma	87
Türkçe	Almila	88
Arapça	Hilal	89
Farsça	Yaren	90

Far./Ar.	Cemre	91
Arapça	Hira Nur	92
Türkçe	Irmak	93
Arapça	İlayda	94
Arapça	Hafsa	95
Arapça	Sümeyye	96
Arapça	Ravza	97
Arapça	İkra Nur	98
T.+Ar.	Aymira	99
T.+Ar.	Elanur	100

<https://ty.tuik.gov.tr/Request/DetailRequest?reqId>

Tabloda, 2018 ila 2023 yıllarına ait veriler incelendiğinde Arapça alıntı isimlerin ağırlıkta olduğu tespit edilmiştir. Dinî mahiyette olan bu isimlerden Zeynep, 2018 ila 2022 yılları arasında birinci sıradaki yerini istikrarlı bir şekilde korumuştur. İkinci sırayı 2018-2021 yılları arasında Elif ismi almıştır. Toplumda daha önceki yıllarda daha sık rastlanılan Ayşe, Fatma, Emine gibi geleneksel isimlerin giderek azaldığı görülmüştür.

Meydana gelen sosyo-kültürel değişimler neticesinde 2018-2023 yılları arasında geleneksel isimlerden modern isimlere doğru bir artış olduğu gözlemlenmektedir. Televizyonun önemli ve belirleyici olduğu bir toplumda ve bir dönemde yerli dizilerin yarattığı popüler karakterler ile toplumdaki isim tercihleri üzerinde belirleyici olduğu tespit edilmiştir. Bu tespitten hareketle isimler, toplumda egemen iletişim tarzlarına, beğeni kalıplarına, gündelik hayat alışkanlıklarına, toplumsal kabullere ve bunlarda yaşanan değişimin yönüne işaret etmesi ve ayrıca bu değişimde medyanın etkisini ortaya koyması açısından önemli bir göstergesi ve veri kaynağı niteliğindedir (Köse, 2014, 305).

Bireylerin algılarını yönetmede ve şekillendirmede yadırganamayacak bir role sahip olan medya, isimlerdeki değişiklik eğiliminde TV dizileri yoluyla tesirini göstermiştir. “Hz. Yusuf” dizisinden esinlenerek “Menase” isminin, 2021 yılında yayımlanan “Aziz” dizisinden etkilenerek kadın başrol oyuncunun ismi olan “Efnan”ın, 2022-2023 yıllarında kullanıma girdiği görülmektedir. 2021 yılında yayın hayatına giren “İkimizin Sırrı” dizisinden sonra, dizinin başrol karakteri olan “Neva” isminin 2022 ve 2023 yıllarında kız çocuklarına verilme oranında bir artış gözlemlenmiştir. Sosyal, kültürel ve politik bir kuşatıcı olarak medyanın gücü isimler üzerinde belirleyiciliğine birkaç örnek daha vermek gerekirse yayın hayatına 2009’da giren ve Mardin’de geçen “Aşk Bir Hayal” dizisinde yer alan “Asmin” ismi 2010 yılında ilk defa ilk 100 ismin içinde yer almıştır. Bu ismin inceleme sahamızda yer alan 2018 ila 2023 yılları arasında da kullanılmaya devam ettiği görülmektedir. Bir renk ismi olan “Ela”nın da 2006 yılında yayımlanan “Doktorlar” dizisinden sonra ilk defa 2007’de kullanılmaya başlandığı ilk 100’ün içinde yer aldığı tespit edilmiştir. 2018 ila 2023 yılları arasında da kullanılmaya devam ettiği görülmektedir.

Ailelerin geleneksel isimlerden modern isimlere doğru alternatif arayışı 2023 yılında ilk sırayı “Asel” isminin almasıyla sonuçlanmıştır. Bunun yanı sıra “Arya, Mira, Elisa, Asmin, Almıla” gibi kulağa hoş gelen nadir ve dikkat uyandırıcı isimlerin tercih edilmesi de bu hassasiyetin diğer bir göstergesidir. Telaffuzunun güzelliği sebebiyle tercih edilen “Lavin” isim ilk defa 2023 yılında listede yer bulmuştur. Kız isimlerinde doğadan esinlenerek (Yağmur, Güneş, Nehir, Bahar, Kumsal, Deniz, Irmak) isim verildiği tespit edilmiştir. Canlı bir mekanizma olan toplum daha önce nadir kullanılan isimlere (Esila, Neva, Eflin, Eliz, Asmin, Aymira) yönelmiştir.

1.1.1. En Çok Kullanılan İlk 100 Kız İsmi'nin Kökenlerine Göre Analizi

2018-2023 Yılları Arasında En Çok Kullanılan Kız İsimlerinin Kökenlerine Göre Dağılımı

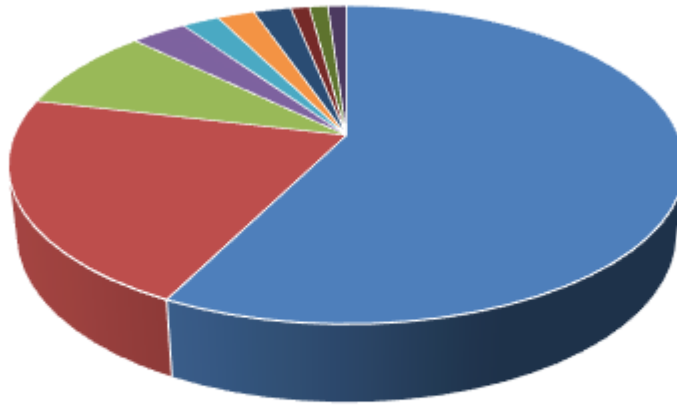
KÖKEN/DİLLER	2018	2019	2020	2021	2022	2023	Ortalama
Arapça	54	60	58	57	56	57	57,00
Türkçe	20	19	23	23	21	21	21,17
Farsça	8	7	5	5	8	7	6,67
Yunanca	3	2	3	3	2	2	2,50
İbranice	2	2	3	2	2	2	2,17
Rusça	1	1	0	0	0	0	0,33

Fransızca	1	0	0	0	0	0	0,17
Rumca	1	1	0	1	1	1	0,83
FARKLI KÖKENLERE SAHİP ORTAK İSİMLER							
Türkçe/Arapça	1	1	1	1	2	1	1,17
Farsça/Arapça	1	1	1	1	2	2	1,33
Batı İrani Diller	1	1	1	1	1	1	1,00
FARKLI KÖKENLERDEN OLUŞAN İKİLİ İSİMLER							
Türkçe +Arapça	2	2	2	2	2	3	2,17
Arapça+Türkçe	2	0	0	2	1	0	0,83
Farsça+Türkçe	2	2	2	1	2	2	1,83
Arapça+Farsça	1	1	1	1	0	0	0,67
KÖKENİ TESPİT EDİLEMİYEN İSİMLER	0	0	0	0	0	1	0,17
TOPLAM	100	100	100	100	100	100	100

Yukarıdaki tabloda, 2018 ila 2023 yılları arasında, Türkiye’de doğan kız çocuklarına verilen ilk 100 ismin kökenlerine göre dağılımı yer almaktadır. Her kökene ait satırda yıllar itibarıyla kullanılan isim sayıları bulunmaktadır. Son sütun ise, kullanılan isimlerin kökenlerine ait 6 yıllık ortalamayı vermektedir. Tablodan da anlaşılacağı üzere kullanım çokluğuna göre satırlar sıralanmış, kökenlere göre isim kullanım sıklığı belirlenmiştir. Buna göre kökeni Arapça – Türkçe – Farsça olan isimler ilk üç sırada bulunmakta ve bu 3 köken ilk yüz ismin kullanımında %84,84’üne teka-bül etmektedir. Bu noktada belirtilmesi gereken önemli bir husus ise 2018 ila 2023 yılları arasında kız çocuklarına en çok konulan ilk 100 ismin toplamda 9 farklı kökenden oluştuğudur.

Toplam 9 kökenden tercih edilen kız isimlerinin en çok kullanılan ilk üç kökeni, yaklaşık olarak %85 dolaylarında olsa da tablo irdelendiğinde ilk 8 sıradaki kökenin neredeyse tablonun tamamını niteleyecek çoğunluğa sahip olduğu ve dolayısıyla % 95 temsil kabiliyetine ulaştığı görülecektir.

2018-2023 Yılları Arası En Çok Kullanılan Kız İsimlerinin Kökenlerine Göre Dağılımı



- ARAPÇA
- TÜRKÇE
- FARŞÇA
- YUNANCA
- İBRANİCE
- TÜRKÇE +ARAPÇA
- FARŞÇA+TÜRKÇE
- FARŞÇA/ARAPÇA
- TÜRKÇE/ARAPÇA
- BATI İRANİ DİLLER

1.2. Erkek Çocuklarına Verilen İsimler

2018 Yılı Doğumlu Erkek Çocuklarda En Çok Kullanılan Erkek İsimleri		
Köken/Dil	İsim	Sıra
İbranice	Yusuf	1
Arapça	Eymen	2
Ar.+ İbr.	Ömer Asaf	3
Arapça	Miraç	4
Arapça	Ömer	5
Arapça	Mustafa	6
Arapça	Ahmet	7
Arapça	Ali Asaf	8
Arapça	Emir	9
Arapça	Muhammed	10
Arapça	Ali	11
Arapça	Mehmet	12
Arapça	Muhammed Ali	13
Türkçe	Yiğit	14
Arapça	Hamza	15
Farsça	Çınar	16
Arapça	Berat	17
Türkçe	Ayaz	18
Türkçe	Ertuğrul	19
Ar.+Far.	Yunus Emre	20
Arapça	Kerem	21
Türkçe	Umut	22
Türkçe	Aras	23
Türkçe	Alperen	24
İbranice	İbrahim	25
Farsça	Mert	26
Ar.+T.	Emirhan	27
Türkçe	Deniz	28
Rumca	Poyraz	29
Türkçe	Alparslan	30
Arapça	Enes	31
Arapça	Hüseyin	32
Arapça	Hasan	33
Türkçe	Metehan	34
Türkçe	Yağız	35
Arapça	Ömer Halis	36
Arapça	Ömer Faruk	37
Arapça	Muhammed Emin	38
Arapça	Furkan	39
Türkçe	Doruk	40
Arapça	Abdullah	41
Türkçe	Kuzey	42

Farsça	Rüzgar	43
İbranice	İsmail	44
İbranice	Bünyamin	45
T.+Ar.	Yavuz Selim	46
Türkçe	Eren	47
Türkçe	Burak	48
İbranice	Asaf	49
Türkçe	Göktuğ	50
Arapça	Muhammed Emir	51
Türkçe	Toprak	52
Türkçe	Egemen	53
Arapça	Yasin	54
İbr.+Ar.	Yusuf Eymen	55
Ar:+İbr.	Emir Asaf	56
Arapça	Mehmet Ali	57
Türkçe	Ege	58
Arapça	Osman	59
Türkçe	Kaan	60
Türkçe	Yamaç	61
Arapça	Talha	62
Batı İrani Diller	Baran	63
Farsça	Emre	64
Arapça	Ensar	65
Arapça	Adem	66
Arapça	Ramazan	67
Arapça	Murat	68
Arapça	Selim	69
Arapça	Muhammed Eymen	70
Türkçe	Barış	71
Türkçe	Efe	72
Türkçe	Arda	73
Arapça	Bilal	74
Türkçe	Erdem	75
İbranice	Asaf	76
Arapça	Halil	77
Arapça	Mehmet Emin	78
Arapça	Muhammed Mustafa	79
Ar.+İbr.	Halil İbrahim	80
Türkçe	Yaman	81
Arapça	Salih	82
Arapça	Mahir	83
Türkçe	Batuhan	84
Arapça	Mehmet Akif	85
Arapça	Fatih	86
İbranice	Süleyman	87
T.+Ar.	Yiğit Ali	88

Türkçe	Bulut	89
Türkçe	Yiğit Efe	90
Farsça	Can	91
Ar.+İbr.	Muhammed Yusuf	92
İbranice	Musa	93
İbr.+Ar.	Yusuf Ali	94
Batı İrani Diller	Miran	95
Arapça	Muhammed Enes	96
Arapça	Ömer Ali	97
İbr.+Ar.	İbrahim Halil	98
Arapça	Kadir	99
Arapça	Abdulkadir	100

2019 Yılı Doğumlu Erkek Çocuklarda En Çok Kullanılan Erkek İsimleri		
Köken/Dil	İsim	Sıra
İbranice	Yusuf	1
Arapça	Eymen	2
Arapça	Miraç	3
Ar.+ İbr.	Ömer Asaf	4
Arapça	Ömer	5
Arapça	Mustafa	6
Arapça	Kerem	7
Batı İrani Diller	Miran	8
Arapça	Hamza	9
Arapça	Ahmet	10
Arapça	Ali	11
Arapça	Emir	12
Arapça	Mehmet	13
Arapça	Muhammed	14
Ar.+İbr.	Ali Asaf	15
Arapça	Muhammed Ali	16
Türkçe	Yiğit	17
Türkçe	Alparslan	18
Farsça	Çınar	19
Türkçe	Aras	20
Türkçe	Umut	21
Türkçe	Ayaz	22
Türkçe	Alperen	23
Arapça	Berat	24
Ar. +Far.	Yunus Emre	25
Türkçe	Mert	26
İbranice	İbrahim	27
Türkçe	Metehan	28
Türkçe	Ertuğrul	29
Ar.+T.	Emirhan	30
Türkçe	Deniz	31

Arapça	Hüseyin	32
Rumca	Poyraz	33
Arapça	Enes	34
Türkçe	Kuzey	35
Arapça	Hasan	36
Türkçe	Burak	37
Türkçe	Doruk	38
Arapça	Furkan	39
Türkçe	Yağız	40
Türkçe	Göktuğ	41
Arapça	Ömer Faruk	42
Farsça	Rüzgar	43
Arapça	Muhammed	44
Arapça	Abdullah	45
Türkçe	Eren	46
T.+Ar.	Yavuz Selim	47
İbranice	İsmail	48
İbranice	Bünyamin	49
İbranice	Yakup	50
Türkçe	Yamaç	51
Farsça	Emre	52
Arapça	Osman	53
Arapça	Ömer Halis	54
Türkçe	Kaan	55
İbr.+Ar	Yusuf Eymen	56
Ar.+İbr.	Emir Asaf	57
Farsça	Can	58
Türkçe	Ege	59
Arapça	Mehmet Ali	60
Arapça	Yasin	61
Arapça	Talha	62
Arapça	Ensar	63
Türkçe	Egemen	64
Arapça	Mahir	65
Türkçe	Toprak	66
Türkçe	Erdem	67
Türkçe	Yaman	68
Arapça	Muhammed Emir	69
Arapça	Adem	70
Türkçe	Demir	71
Türkçe	Aybars	72
Arapça	Selim	73
Batı İrani Diller	Baran	74
Arapça	Murat	75
Türkçe	Barış	76
Ar.+T.	Alihan	77

Türkçe	Batuhan	78
Arapça	Ramazan	79
Arapça	Salih	80
İbranice	Asaf	81
Türkçe	Efe	82
Arapça	Halil	83
Arapça	Bilal	84
Arapça	Muhammed Eymen	85
Türkçe	Arda	86
T.+Ar.	Yiğit Ali	87
Ar.+İbr.	Halil İbrahim	88
Türkçe	Yiğit Efe	89
Arapça	Mehmet Emin	90
Arapça	Kadir	91
Arapça	Mehmet Akif	92
Türkçe	Buğra	93
İbranice	Süleyman	94
İbranice	Musa	95
İbr+Ar.	Yusuf Ali	96
Farsça	Cihangir	97
Arapça	Fatih	98
Ar./Lat.	Atlas	99
Arapça	Muhammed Mustafa	100

2020 Yılı Doğumlu Erkek Çocuklarda En Çok Kullanılan Erkek İsimleri

Köken/Dil	İsim	Sıra	
İbranice	Yusuf	1	
Arapça	Miraç	2	
Arapça	Eymen	3	
Ar.+ İbr.	Ömer Asaf	4	
Arapça	Ömer	5	
Arapça	Mustafa	6	
Türkçe	Alparslan	7	
Arapça	Kerem	8	
Arapça	Hamza	9	
Ar.+ İbr.	Ali Asaf	10	
Arapça	Ali	11	
Arapça	Ahmet	12	
Arapça	Muhammed	13	
Arapça	Mehmet	14	
Arapça	Muhammed Ali	15	
Türkçe	Ayaz	16	
Türkçe	Aras	17	
Arapça	Emir	18	
Farsça	Çınar	19	
Batı İrani Diller	Miran	20	

Türkçe	Metehan	21	
Ar.+Far.	Yunus Emre	22	
Türkçe	Göktuğ	23	
Türkçe	Yiğit	24	
Türkçe	Kuzey	25	
Türkçe	Alperen	26	
Farsça	Mert	27	
Türkçe	Umut	28	
Arapça	Berat	29	
İbranice	İbrahim	30	
Türkçe	Deniz	31	
Rumca	Poyraz	32	
Ar.+T.	Emirhan	33	
Arapça	Hüseyin	34	
Arapça	Furkan	35	
Türkçe	Ertuğrul	36	
Arapça	Hasan	37	
Arapça	Enes	38	
Türkçe	Yağız	39	
Türkçe	Burak	40	
İbranice	İsmail	41	
Türkçe	Aybars	42	
Türkçe	Doruk	43	
Arapça	Abdullah	44	
Arapça	Muhammed Emin	45	
Türkçe	Mete	46	
Arapça	Faruk	47	
T.+Ar.	Yavuz Selim	48	
Arapça	Osman	49	
Türkçe	Egemen	50	
Türkçe	Eren	51	
İbranice	Bünyamin	52	
Ar.+ İbr.	Emir Asaf	53	
Türkçe	Ege	54	
İbranice	Yakup	55	
Arapça	Ömer Halis	56	
Arapça	Yasin	57	
Türkçe	Efe	58	
İbr.+Ar.	Yusuf Eymen	59	
Arapça	Mehmet Ali	60	
Türkçe	Kaan	61	
Farsça	Can	62	
Türkçe	Batuhan	63	
Türkçe	Demir	64	
Farsça	Emre	65	
Arapça	Adem	66	

Arapça	Selim	67	
Arapça	Talha	68	
T.+Ar.	Yiğit Ali	69	
Türkçe	Yamaç	70	
Türkçe	Yaman	71	
Ar./Lat.	Atlas	72	
Türkçe	Yiğit Efe	73	
Arapça	Ensar	74	
Arapça	Mahir	75	
Arapça	Muhammed Emir	76	
Türkçe	Arda	77	
İbranice	Asaf	78	
Türkçe	Toprak	79	
Arapça	Murat	80	
Arapça	Halil	81	
Türkçe	Buğra	82	
Türkçe	Barış	83	
Batı İrani Diller	Baran	84	
Türkçe	Erdem	85	
Arapça	Ramazan	86	
Ar.+İbr.	Halil İbrahim	87	
Arapça	Salih	88	
İbranice	Musa	89	
Türkçe	Yağız Efe	90	
Arapça	Kerem Ali	91	
İbranice	Süleyman	92	
İbr+Ar.	Yusuf Ali	93	
Arapça	Bilal	94	
Türkçe	Uras	95	
Arapça	Mehmet Emin	96	
Türkçe	Mete	97	
Arapça	Kayra	98	
Arapça	Mehmet Akif	99	
Arapça	Fatih	100	

2021 Yılı Doğumlu Erkek Çocuklarda En Çok Kullanılan Erkek İsimleri

Köken/Dil	İsim	Sıra
İbranice	Yusuf	1
Türkçe	Alparslan	2
Arapça	Miraç	3
Ar.+ İbr.	Ömer Asaf	4
Arapça	Eymen	5
Türkçe	Göktuğ	6
Arapça	Ömer	7
Arapça	Mustafa	8
Türkçe	Aras	9

Ar.+ İbr.	Ali Asaf	10
Arapça	Ahmet	11
Arapça	Ali	12
Arapça	Hamza	13
Rumca	Poyraz	14
Arapça	Kerem	15
Arapça	Muhammed	16
Farsça	Çınar	17
Arapça	Mehmet	18
Arapça	Muhammed Ali	19
Türkçe	Metehan	20
Türkçe	Ayaz	21
Arapça	Emir	22
Türkçe	Yiğit	23
Farsça	Mert	24
Türkçe	Umut	25
Ar.+Far.	Yunus Emre	26
İbranice	İbrahim	27
Türkçe	Alperen	28
Türkçe	Kuzey	29
Batı İrani Diller.	Miran	30
Türkçe	Deniz	31
Arapça	Berat	32
Türkçe	Doruk	33
Arapça	Furkan	34
Ar.+T.	Emirhan	35
Arapça	Hasan	36
Arapça	Hüseyin	37
Türkçe	Ege	38
Türkçe	Yağız	39
Türkçe	Aybars	40
Arapça	Enes	41
Ar./Lat.	Atlas	42
Farsça	Rüzgar	43
Türkçe	Burak	44
Arapça	Abdullah	45
Arapça	Muhammed Emin	46
İbranice	İsmail	47
Türkçe	Ertuğrul	48
Arapça	Ömer Faruk	49
Türkçe	Eren	50
T.+Ar.	Yavuz Selim	51
Arapça	Osman	52
Arapça	Kerem Ali	53
Türkçe	Kaan	54
Türkçe	Egemen	55

Ar.+ İbr.	Emir Asaf	56
İbranice	Asaf	57
İbranice	Yakup	58
Türkçe	Yamaç	59
Arapça	Mehmet Ali	60
Türkçe	Karan	61
Türkçe	Batuhan	62
Türkçe	Yaman	63
T.+Ar.	Yiğit Ali	64
Arapça	Adem	65
Türkçe	Efe	66
Arapça	Talha	67
Farsça	Can	68
Arapça	Selim	69
İbranice	Bünyamin	70
Batı İrani Diller	Baran	71
Arapça	Mahir	72
Arapça	Yasin	73
Arapça	Halil	74
Ar.+İbr.	Halil İbrahim	75
Arapça	Kayra	76
Türkçe	Buğra	77
İbr.+Ar.	Yusuf Eymen	78
Arapça	Ensar	79
Türkçe	Arda	80
Arapça	Salih	81
Türkçe	Mete	82
Arapça	Murat	83
Türkçe	Uras	84
Türkçe	Yiğit Efe	85
Farsça	Emre	86
Arapça	Muhammed Mustafa	87
Türkçe	Demir	88
Arapça	Muhammed Emir	89
Türkçe	Barış	90
Farsça	Cihangir	91
Arapça	Ramazan	92
Arapça	Ömer Halis	93
Türkçe	Toprak	94
İbr+Ar.	Yusuf Ali	95
İbranice	Musa	96
Arapça	Bilal	97
Arapça	Ömer Ali	98
Türkçe	Yağız Efe	99
İbranice	Süleyman	100

2022 Yılı Doğumlu Erkek Çocuklarda En Çok Kullanılan Erkek İsimleri		
Köken/Dil	İsim	Sıra
Türkçe	Alparslan	1
İbranice	Yusuf	2
Arapça	Miraç	3
Türkçe	Göktuğ	4
Ar.+İbr.	Ömer Asaf	5
Arapça	Eymen	6
Arapça	Ömer	7
Türkçe	Aras	8
Arapça	Mustafa	9
Ar.+İbr.	Ali Asaf	10
Arapça	Kerem	11
Arapça	Ali	12
Farsça	Çınar	13
Arapça	Hamza	14
Türkçe	Metehan	15
Arapça	Ahmet	16
Rumca	Poyraz	17
Arapça	Muhammed	18
Arapça	Mehmet	19
Arapça	Muhammed Ali	20
Türkçe	Yiğit	21
Ar./Lat.	Atlas	22
Türkçe	Ayaz	23
Farsça	Mert	24
Arapça	Emir	25
Türkçe	Umut	26
Batı İrani Diller	Miran	27
Türkçe	Alperen	28
Türkçe	Kuzey	29
İbranice	İbrahim	30
Ar.+Far.	Yunus Emre	31
Arapça	Berat	32
Türkçe	Deniz	33
Türkçe	Yağız	34
Türkçe	Aybars	35
Türkçe	Ege	36
Türkçe	Doruk	37
Türkçe	Eren	38
Arapça	Hüseyin	39
Ar.+T.	Emirhan	40
Arapça	Hasan	41
Arapça	Furkan	42
Arapça	Enes	43
Ar.+T.	Muhammed Alparslan	44

Türkçe	Burak	45
Türkçe	Kaan	46
Türkçe	Efe	47
Farsça	Rüzgar	48
Arapça	Muhammed Emin	49
Arapça	Abdullah	50
Arapça	Adem	51
Arapça	İsmail	52
Arapça	Ömer Faruk	53
Arapça	Osman	54
Arapça	Selim	55
T.+Ar.	Yavuz Selim	56
Arapça	Talha	57
Türkçe	Egemen	58
Türkçe	Batuhan	59
Arapça	Yakup	60
Türkçe	Yaman	61
Arapça	Mehmet Ali	62
Ar.+İbr.	Emir Asaf	63
İbranice	Asaf	64
T.+Ar.	Yiğit Ali	65
Türkçe	Yiğit Efe	66
Türkçe	Ertuğrul	67
Arapça	Mahir	68
Arapça	Ensar	69
Türkçe	Karan	70
Arapça	Kerem Ali	71
Batı İrani Diller	Baran	72
İbranice	Bünyamin	73
Türkçe	Barlas	74
Farsça	Can	75
Türkçe	Uraz	76
Arapça	Kayra	77
Türkçe	Arda	78
Türkçe	Aslan	79
Türkçe	Mete	80
Türkçe	Yamaç	81
Türkçe	Buğra	82
Arapça	Halil	83
Arapça	Asil	84
Türkçe	Toprak	85
Farsça	Aren	86
Türkçe	Alp	87
Arapça	Yasin	88
Arapça	Murat	89
Ar.+ İbr.	Muhammed Asaf	90

İbr. +Ar.	Yusuf Eymen	91
Türkçe	Yağız Efe	92
İbranice	Musa	93
Arapça	Muhammed Emir	94
Ar.+ İbr.	Halil İbrahim	95
Türkçe	Kıvanç	96
Arapça	Ramazan	97
Arapça	Salih	98
İbranice	Süleyman	99
Arapça	Muhammed Mustafa	100

2023 Yılı Doğumlu Erkek Çocuklarda En Çok Kullanılan Erkek İsimleri

Köken/Dil	İsim	Sıra
Türkçe	Alparslan	1
İbranice	Yusuf	2
Türkçe	Göktuğ	3
Ar.+İbr.	Ömer Asaf	4
Arapça	Miraç	5
Arapça	Ömer	6
Arapça	Kerem	7
Arapça	Eymen	8
Türkçe	Metehan	9
Türkçe	Aras	10
Arapça	Muhammed	11
Arapça	Mustafa	12
Ar.+İbr.	Ali Asaf	13
Arapça	Ali	14
Ar./Lat.	Atlas	15
Arapça	Muhammed Ali	16
Arapça	Hamza	17
Arapça	Ahmet	18
Rumca	Poyraz	19
Farsça	Çınar	20
Türkçe	Aslan	21
Arapça	Mehmet	22
Batı İrani Diller	Miran	23
Türkçe	Yiğit	24
Türkçe	Alperen	25
Türkçe	Ayaz	26
Türkçe	Umut	27
Türkçe	Kuzey	28
Türkçe	Aybars	29
Farsça	Mert	30
İbranice	İbrahim	31
Arapça	Emir	32
Ar.+Far.	Yunus Emre	33

Türkçe	Ege	34
Ar.+T.	Muhammed Alparslan	35
Türkçe	Yağız	36
Türkçe	Deniz	37
Arapça	Berat	38
Türkçe	Eren	39
Türkçe	Doruk	40
Türkçe	Kaan	41
Arapça	Hüseyin	42
Arapça	Hasan	43
Ar.+T.	Emirhan	44
Arapça	Furkan	45
Türkçe	Karan	46
Arapça	Asil	47
Arapça	Muhammed Emin	48
Türkçe	Burak	49
Arapça	Enes	50
Türkçe	Kıvanç	51
Türkçe	Arda	52
Türkçe	Barlas	53
Arapça	Abdullah	54
Türkçe	Rüzgar	55
Türkçe	Yaman	56
T.+Ar.	Yiğit Ali	57
İbranice	Asaf	58
T.+Ar.	Yavuz Selim	59
İbranice	İsmail	60
Türkçe	Batuhan	61
Farsça	Aren	62
Türkçe	Efe	63
Arapça	Talha	64
Arapça	Adem	65
Arapça	Selim	66
Batı İrani Diller	Baran	67
Arapça	Mahir	68
Arapça	Kayra	69
Arapça	Ömer Faruk	70
Arapça	Osman	71
Türkçe	Uraz	72
Arapça	Ensar	73
Farsça	Cihangir	74
Türkçe	Yiğit Efe	75
Arapça	Kerem Ali	76
Ar.+İbr.	Muhammed Asaf	77
Arapça	Mehmet Ali	78
Türkçe	Alp	79

Farsça	Can	80
Türkçe	Ertuğrul	81
Arapça	Yakup	82
Ar.+ İbr.	Emir Asaf	83
Türkçe	Egemen	84
Türkçe	Toprak	85
Arapça	Halil	86
Türkçe	Alpaslan	87
Arapça	Muhammed Emir	88
Arapça	Salih	89
İbranice	Bünyamin	90
Türkçe	Buğra	91
Arapça	Muhammed Mustafa	92
Arapça	Halil İbrahim	93
Türkçe	Yağız Efe	94
Arapça	Murat	95
Türkçe	Yamaç	96
İbranice	Musa	97
Arapça	Harun	98
İbr. +Ar.	Yusuf Eymen	99
Arapça	Ömer Ali	100

<https://ty.tuik.gov.tr/Request/DetailRequest?reqId>

Yukarıdaki tabloda, 2018 ila 2023 yılları arasında doğmuş erkek çocuklarına verilen isimlerde, Arapça isimlerin Türkçe isimlerden daha ön planda olduğunu görmek mümkündür. Genellikle dinî niteliğe sahip olan bu isimlerden 2018, 2019, 2020 ve 2021 yıllarında kökenini İbraniceden alan “Yusuf” ismi birinci sırada yer almaktadır. 2022 ve 2023 yıllarında “Yusuf” ismi ikinci sıraya gerilemiştir ve incelediğimiz yıllar arasında ilk defa Arapça bir isim listede birinci sırada yer almayarak ilk sırayı Türkçe bir isim olan Alpaslan’a bırakmıştır.

Modern isim bulma kaygısı 2021 yılında “Karan, Miran ve Eymen” gibi isimlerin listede yer almasını sağlamıştır. “Ali, Ömer, Mustafa ve Muhammed” gibi klasik isimler, ilk 15 sıradaki yerlerini muhafaza etmişlerdir. Arapça kökenli olup Türkçe etimolojiye uydurulan “Mehmet” ismi de geleneksel isimler arasında kullanım sıklığı açısından üst sıralardaki yerini korumuştur.

Özellikle peygamber isimleri olan “Yakup, İbrahim, Ali, Âdem” gibi isimler çok tercih edilen isimler arasında görünse de sıralamada listede geriye doğru yer bulmuşlardır. “Emirhan, Alperen, Metehan, Efe” gibi liderlik özelliği taşıyan erkek isimlerinin de tercih edilmesi kayda değerdir. 15 Temmuz 2016’da yaşanan kalkışmanın önlenmesi sırasında şehit düşen “Ömer Halisdemir”in ismi 2018 yılında “Ömer Halis” olarak 36. sırada listedeki yerini almıştır. Türkçe erkek isimlerde doğadan esinlenen “Çınar, Yamaç, Deniz ve Poyraz” gibi isimlerin de tercih edildiği görülmektedir. Bunun yanı sıra 2017 yılında yayına giren “Çukur” dizisinde yer alan “Yamaç” ismi de ilk defa 2018 yılında listeye 61. sıradan girmiştir.

1.2.1. En Çok Kullanılan İlk 100 Erkek İsmine Kökenlerine Göre Analizi

2018-2023 Yılları Arası En Çok Kullanılan Erkek İsimlerinin Kökenlerine Göre Dağılımı

KÖKEN/DİLLER	2018	2019	2020	2021	2022	2023	Ortalama
Arapça	45	41	40	40	39	39	40,67
Türkçe	28	31	34	33	35	36	32,83
İbranice	8	8	8	8	6	6	7,33
Farsça	5	5	4	6	5	5	5,00
Rumca	1	1	1	1	1	1	1,00
FARKLI KÖKENLERE SAHİP ORTAK İSİMLER							
Batı İrani Diller	2	2	2	2	2	2	2,00
Arapça/LATİNCE	0	1	1	1	1	1	0,83
FARKLI KÖKENLERDEN OLUŞAN İKİLİ İSİMLER							
Türkçe+Arapça	2	2	2	1	2	2	1,83
Arapça+Türkçe	1	1	1	1	2	2	1,33
Arapça+İbranice	4	4	4	4	4	3	3,83
İbranice +Arapça	3	2	1	1	1	1	1,50
Arapça+Farsça	1	1	1	1	1	1	1,00
Arapça/LATİNCE	0	1	1	1	1	1	0,83
TOPLAM	100	100	100	100	100	100	100

Yukarıdaki tabloda 2018 ila 2023 yılları arasında doğan erkek çocuklarına verilen isimlerden en sık kullanılan ilk 100 ismin kökenleri yer almaktadır. Tablodan da anlaşılacağı üzere ilk 100 ismin kökenleri 7 farklı dilden oluşmaktadır. En çok tercih edilen isimler sırasıyla Arapça-Türkçe-İbranice dillerinden olup bu üç dilin ağırlıklı ortalaması %80,83’e tekabül etmektedir. Hatırlanacağı üzere kızlarda üçüncü sırada Farsça bulunmakta iken erkek isimlerinde üçüncü sırada 7,33 ortalama ile İbranice bulunmaktadır. Yıllar içerisindeki seyir dikkate alındığında ise 2018 yılında Arapça % 45 seviyesinde iken bu oran sonraki yıllarda 40 ortalamalarda seyretmekte, buna karşın Türkçe kökende kullanım, benzer oranlarda bir artış göstermektedir. Batı İrani diller olarak belirtilen grubta yer alan isimler, İran grubunda yer alan dil aileleri içinde ortak kullanılmaktadır.

Aşağıdaki tabloda, erkek isimlerin kökenlerine göre dağılımı verilmiştir.

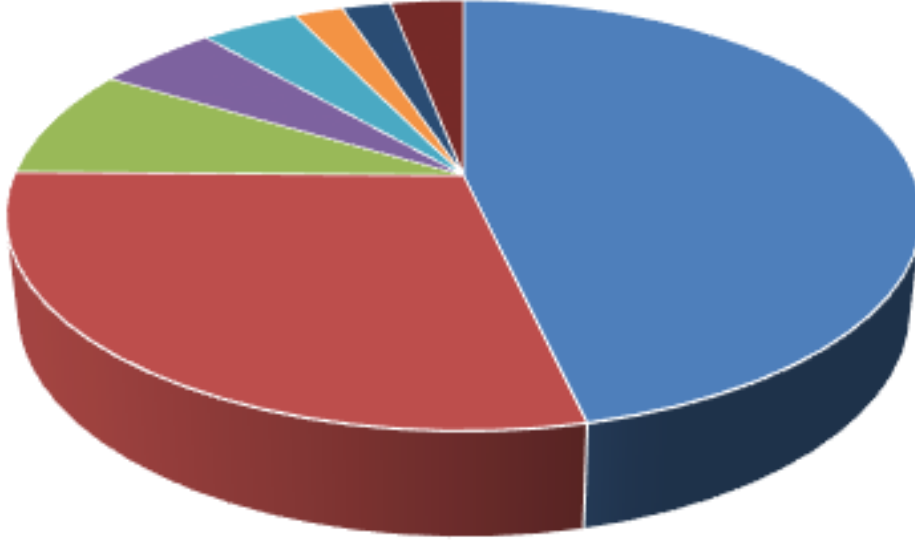
2018-2023 Yılları Arası En Çok Kullanılan Erkek İsimlerinin Kökenlerine Göre Dağılımı

KÖKEN/DİLLER	2018	2019	2020	2021	2022	2023	Ortalama
Arapça	45	41	40	40	39	39	40,67
Türkçe	28	31	34	33	35	36	32,83
İbranice	8	8	8	8	6	6	7,33
Farsça	5	5	4	6	5	5	5,00
Rumca	1	1	1	1	1	1	1,00
Arapça+İbranice	4	4	4	4	4	3	3,83
BATI İRANİ DİLLER	2	2	2	2	2	2	2,00
Türkçe+Arapça	2	2	2	1	2	2	1,83
İbranice +Arapça	3	2	1	1	1	1	1,50
TOPLAM	97	95	95	95	94	94	95

Kökenler açısından kız ve erkek isimler kıyaslamak gerekirse dikkat çeken temel unsur, ilk 8 kökenin ana kütle- nin %95’ini temsil etme kabiliyetindeki benzerliktir. Aşağıdaki grafikten de görüleceği üzere ilk 100 erkek isminin %40,67’si Arapça kökenli iken %32,83’ü ise Türkçe kökenli isimlerden oluşmaktadır.

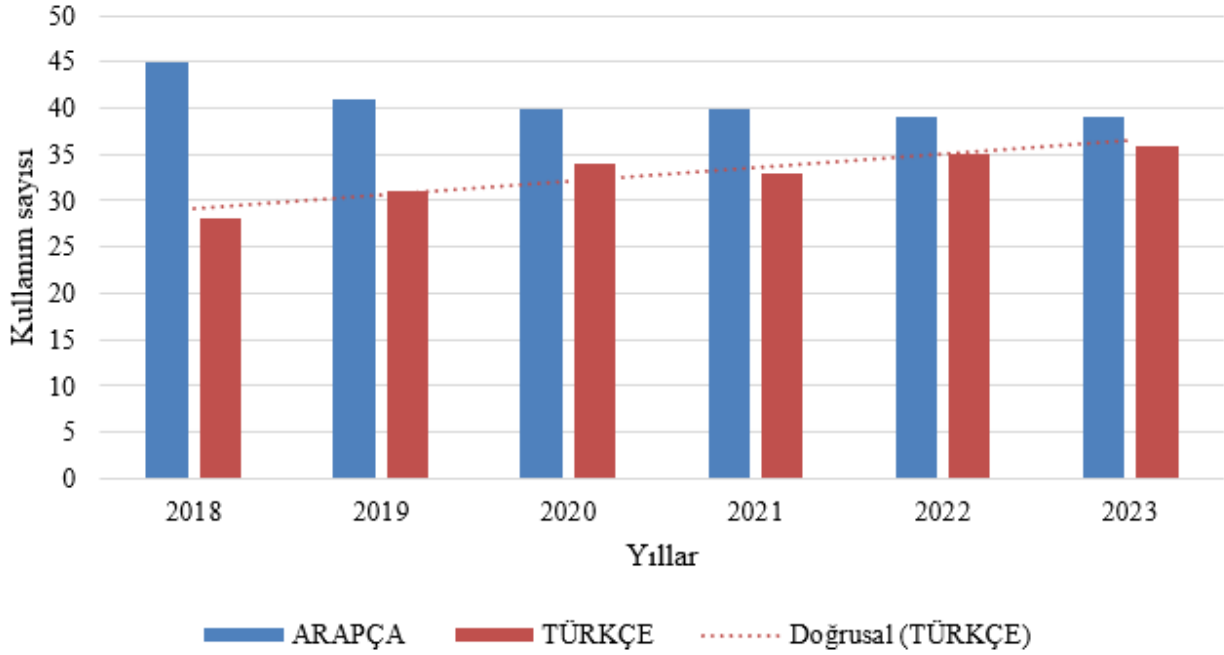
İsimlerin kökenlerine göre dağılımı şu şekildedir.

2018-2023 Yılları Arası En Çok Kullanılan Erkek İsimlerinin Kökenlerine Göre Dağılımı



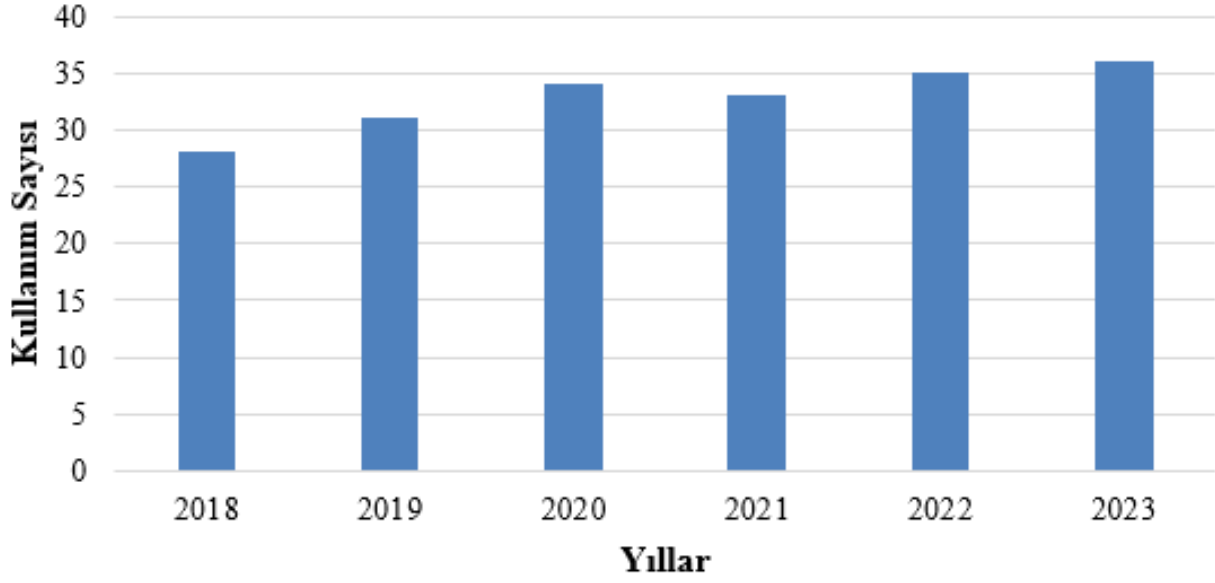
- ARAPÇA
- TÜRKÇE
- İBRANİCE
- FARSÇA
- ARAPÇA+BRANİCE
- BATI İRANİ DİLLER
- TÜRKÇE+ARAPÇA
- İBRANİCE +ARAPÇA

En Çok Tercih Edilen İlk 100 Erkek İsminin Kökenine Göre Yıllar İçerisindeki Seyri



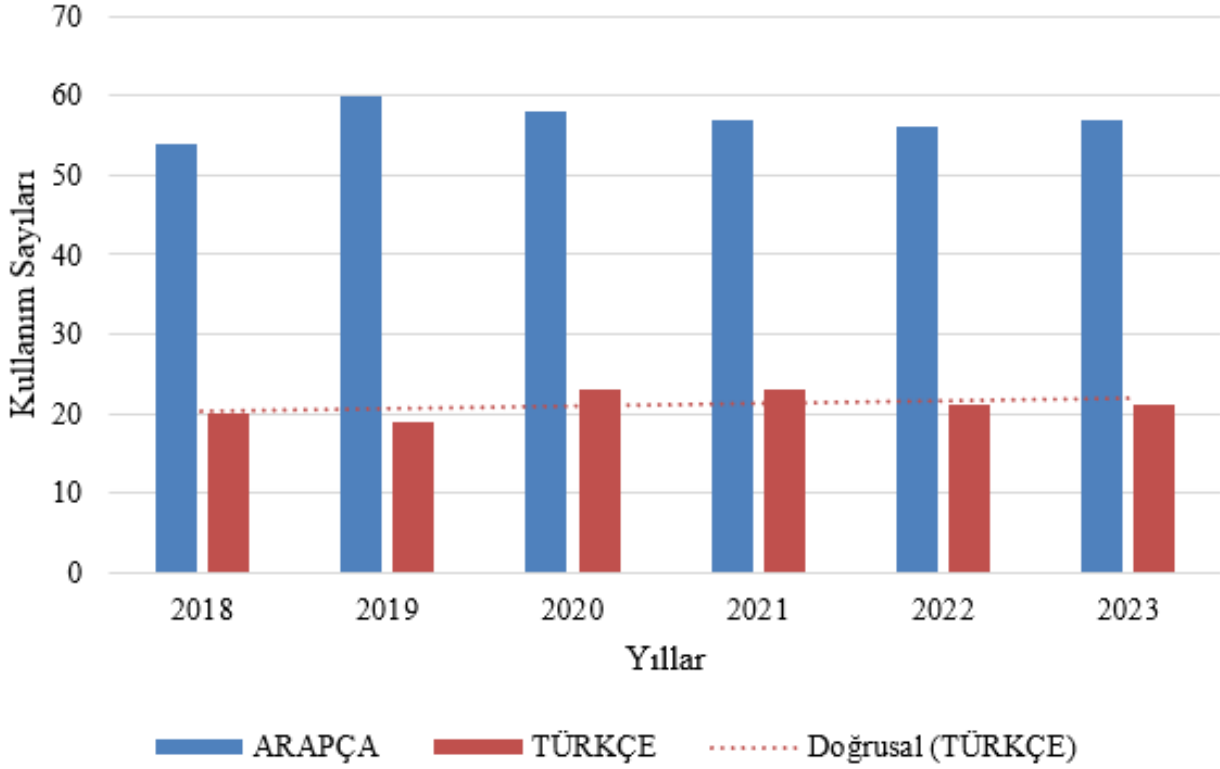
İlk 100 erkek isminde Arapça kökenli isimler ilk sırayı alırken yıllara göre dağılımda Türkçe isimlerin Arapça isimlerin baskınlığını yavaş yavaş kırdığı gözlemlenmektedir.

İlk 100 Erkek İsminde Türkçe Kökenli İsimlerin Yıllar İçerisindeki Seyri



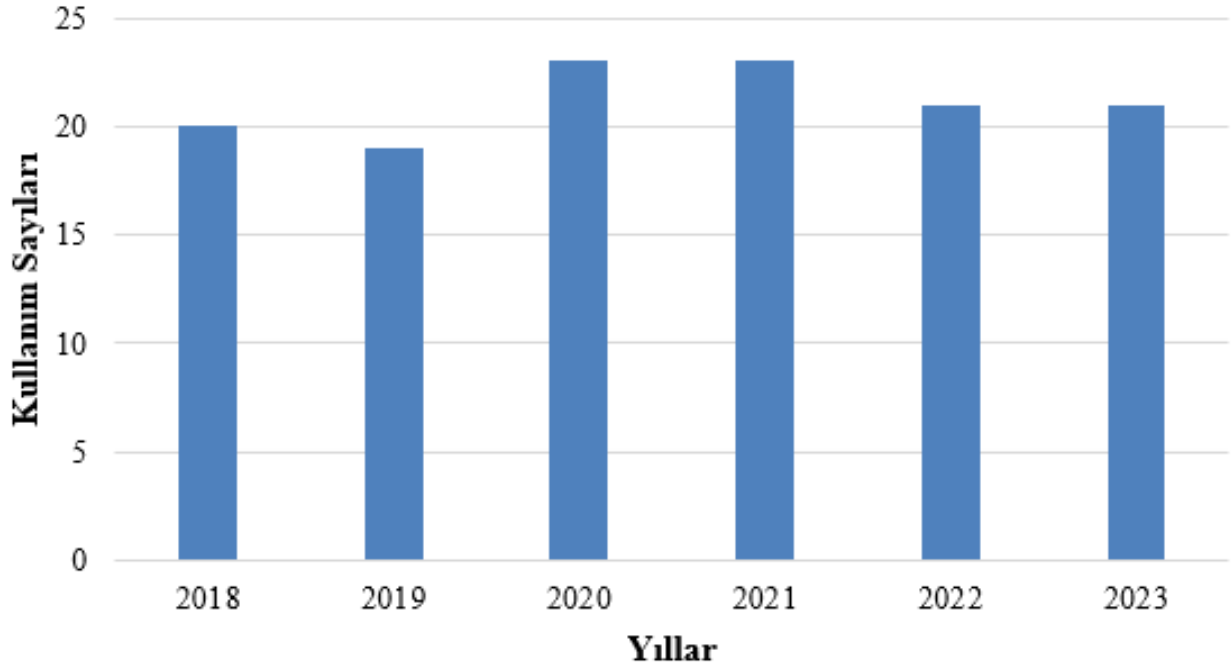
Grafik incelendiğinde erkek isimlerinde yıllara göre artışın Türkçe lehine olduğunu görmek mümkündür. Özellikle 2022 ve 2023 yıllarında artıştaki oran bariz bir şekilde gözlemlenmektedir.

İlk 100 Kız İsminde En Çok Tercih Edilen Kökenlerin Yıllar İçerisindeki Seyri



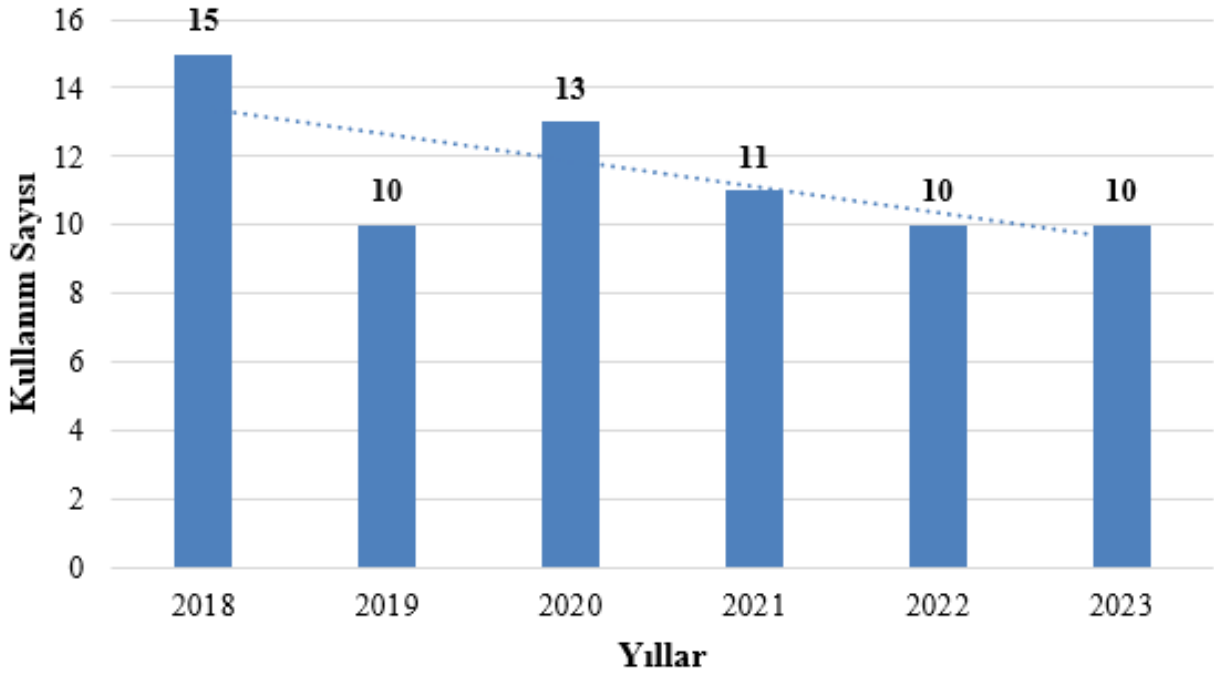
Erkek isimlerine oranla kız isimlerinde, Arapça kökenli isimlerin ağırlıkta olması dikkat çekicidir. Ayrıca dönemsel olarak Türkçede Arapçaya karşı kayda değer bir artış tespit edilmemiştir.

İlk 100 Kız İsminde Türkçe Kökenli İsimlerin Yıllar İçerisindeki Seyri



Şekle göre, Türkçe kökenli isim tercihlerinde 2020 ve 2021 yılları arasında diğer yıllara oranla neredeyse 5 puanlık bir artışın olduğu görülmektedir.

2018-2023 Yılları Arası En Çok Kullanılan 100 Kız İsminden Çift İsim Kullanım Sayıları



Şekle göre, 2018’ den başlayarak eğim çizgisinden de anlaşılacağı gibi çift isim kullanımının azaldığı görülmektedir. Kız isimleri açısından bu azalışın özellikle çift isim kökenlerinden biri olan ve çift isimlerin çoğunda ikinci köken olarak tercih edilen Arapçanın etkili olduğu düşünülmektedir. Zira bu azalış ile Arapça kökenli isim tercihlerindeki artış paralellik göstermektedir.

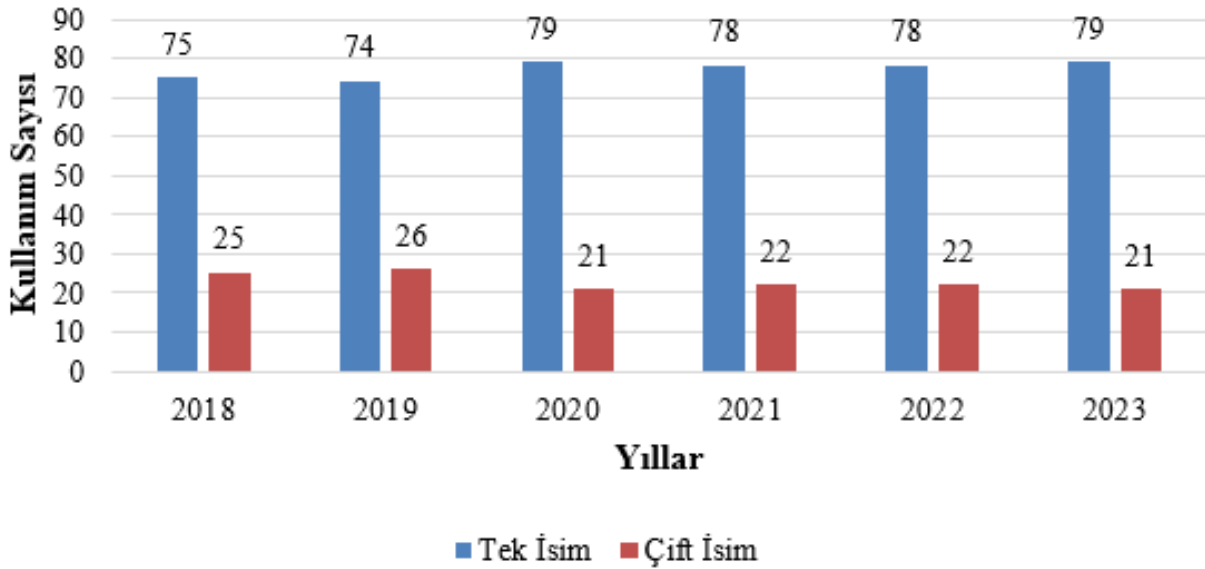
İkili isimler ayrı ve bitişik olmak üzere iki ayrı şekilde nüfus kayıtlarında yer almaktadır. Bu isimler tek başlık altında ele alınmış olup farklı kökenlere ait olan isimler bir başka başlık altında tasnif edilmiştir. En yaygın çift isimlere baktığımız zaman Nur ismi, çift isim oluşturmada tercih edilen ikinci isim olmuştur. 2018 yılında 25 çift isimden 8’i, 2019 yılında 26 isimden 8’i, 2020 yılında 21 isimden 8’i, 2021 yılında 22 isimden 5’i, 2022 yılında 21 isimden 5’i, 2023 yılında 22 isimden 6’sı Nur isminin ilk isme bitişik (Esmanur, Elanur) ya da ayrı yazılmasıyla (Hira Nur, Nisa Nur) oluşturulmuştur. Diğer çift isimlerde klasik isimlerin (Hatice Kübra, Ayşegül) yerine daha popüler isimlere “Asel Lina ve Asel Mina” yönelim görmek mümkündür.

Yıllara Göre En Çok Kullanılan İlk 100 Erkek İsmi Tek ve Çift İsim Olarak Kullanımı

Yıllar	Tek İsim	Çift İsim	Tek İsim	Çift İsim
2018	75	25	75%	25%
2019	74	26	74%	26%
2020	79	21	79%	21%
2021	78	22	78%	22%
2022	78	22	78%	22%
2023	79	21	79%	21%

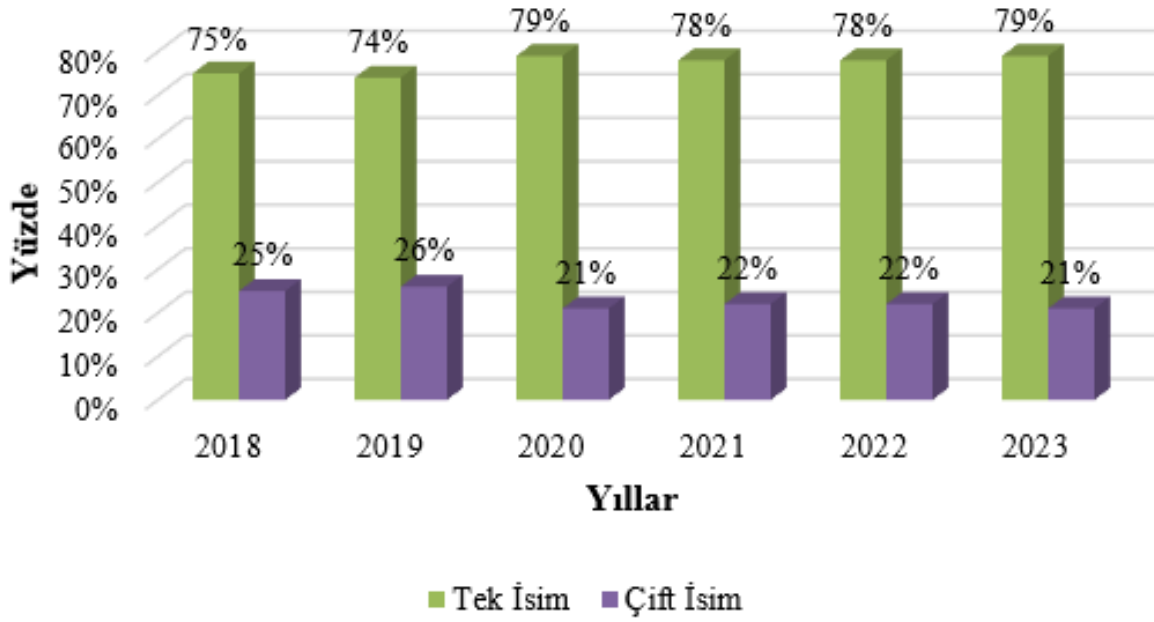
Yukarıdaki tablo başlığından da anlaşılacağı üzere; 2018 ila 2023 yıllarında son 6 yılda ülkemizde en çok kullanılan ilk yüz erkek ismi incelenmiştir. Bu isimlerden tek ve çift isim ayırımı yapılmış ve ayrıca bütün oranlar genel bir tablo ile ifade edilmiştir.

Son Altı Yılda En Çok Kullanılan Erkek İsmi Rakamsal Grafiği



Yukarıdaki grafikte, 2018 ila 2023 yıllarında ülkemizde en çok tercih edilen erkek isminde, çift isim kullanımlarının seyrine dikkat çekilmektedir. Zaman serisinin başlangıcı olan 2018 yılı, sonraki yıllara oranla değerlendirildiğinde, 2018 yılında en çok kullanılan erkek isimlerinden ilk 100 ismin 25’i çift isim iken bu sayı 2019’da 26’ya çıkarak incelenen dönemde en yüksek kullanım sayısına ulaşmıştır. Sonraki yıllarda ise çift ismin 21 ve 22 seviyelerinde tercih edildiği gözlemlenmektedir. Dolayısıyla 2019 sonrasında zaman serisi bağlamında en çok kullanılan erkek isimleri açısından çift isim kullanma tercihinin giderek azaldığı anlaşılmaktadır.

En Çok Kullanılan İlk 100 Erkek İsminin Son 6 Yılda Tek ve Çift İsim Olarak Kullanımının Yüzdesele Grafiği



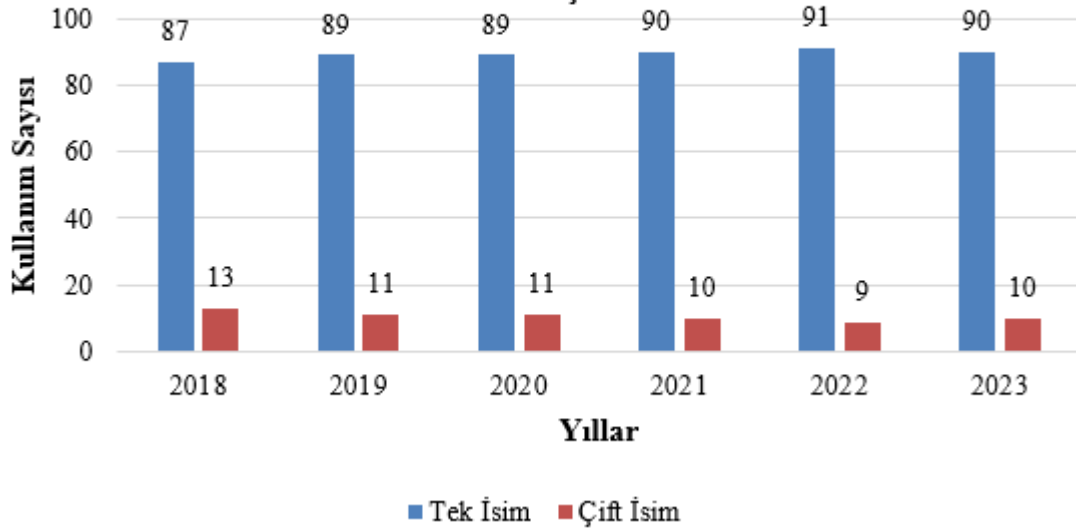
Yukarıdaki şekilde, 2018 ila 2023 yıllarında ülkemizde tercih edilen erkek isimlerinde çift isim kullanımının seyrine dikkat çekilmektedir. Zaman serisinin başlangıcı olan 2018 yılı, sonraki yıllara oranla değerlendirildiğinde, 2018 yılında en çok kullanılan erkek isimlerinden ilk 100 ismin % 25’i çift isim iken bu oran 2019’da % 26 ile en yüksek seviyede seyretmektedir. Bu tarihten sonra çift isim kullanımı önceki yıllara göre nispeten düşüş göstermekte ve 2020’de % 21 oran ile keskin bir düşüş sergilemiştir. Devamındaki yıllarda ise % 21 - % 22 dolaylarında olduğu tespit edilmektedir.

Erkek isimlerinde, en yaygın çift isimleri incelediğimizde 2018 yılında 12 çift isim, 2019 yılında 10 çift isim, 2020 yılında 8 çift isim, 2021 yılında 7 çift isim, 2022 yılında 9 çift isim, 2023 yılında ise 9 çift isim “Muhammed” ismi ve -Türkçede kullanılan biçimiyle- “Mehmet” tercih edilen ilk isimler olmuştur. Çift isim oluşturmada en çok tercih edilen ikinci isim ise İbranice kökenli olan “Asaf”tır. “Ömer Asaf, Ali Asaf” “Emir Asaf” ve “Muhammed” toplam yıllar arasında 20 kez kullanılmıştır.

Yıllara Göre En Çok Kullanılan İlk 100 Kız İsminin Tek ve Çift İsim Olarak Kullanımı				
Yıllar	Tek İsim	Çift İsim	Tek İsim	Çift İsim
2018	87	13	87%	13%
2019	89	11	89%	11%
2020	89	11	89%	11%
2021	90	10	90%	10%
2022	91	9	91%	9%
2023	90	10	90%	10%

İkili isimler ayrı ve bitişik olmak üzere iki ayrı şekilde nüfus kayıtlarında yer almaktadır. Bu isimler tek başlık altında ele alınarak tabloya yansıtılmıştır. Yukarıdaki tablo başlığından da anlaşılacağı gibi; 2018 ila 2023 yılları arası olacak şekilde son 6 yılda ülkemizde en çok kullanılan ilk yüz kız ismi incelenerek bu isimlerden tek ve çift isim ayırımı yapılmak suretiyle, ilk yüz isim bahsi geçen ayırımı göre tabloleştirilmiştir.

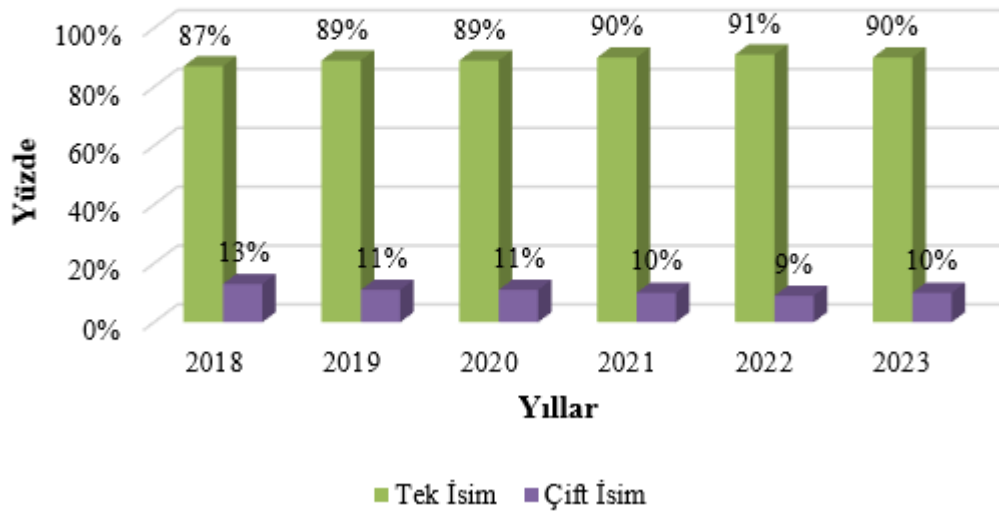
Son Altı Yılda En Çok Kullanılan Kız İsimlerinin Rakamsal Şekli



Yukarıdaki şekilde, 2018 ila 2023 yılları arasında ülkemizde kız isimlerinde çift isim kullanımlarının seyri yansıtılmaktadır. Tıpkı erkek isimlerinde olduğu gibi zaman serisinin başlangıcı olan 2018 yılı, sonraki yıllara oranla değerlendirildiğinde, 2018 yılında en çok tercih edilen kız isimlerinden ilk 100 ismin 13’ü çift isimden oluştuğu görülmektedir. 2018 yılı sonraki yıllara nazaran çift isim kullanım tercihi en yüksek yıl olarak tespit edilebilmektedir. Bu sayı, 2022’de 9 ismin çift isim olarak kullanılması ile en düşük seviyede olmuştur. 2019, 2020, 2021 ve 2023 yıllarında ise kız isimleri açısından en çok kullanılan 100 isimden 11-11-10-9 olarak çift isim kullanımı tercih edilmiştir.

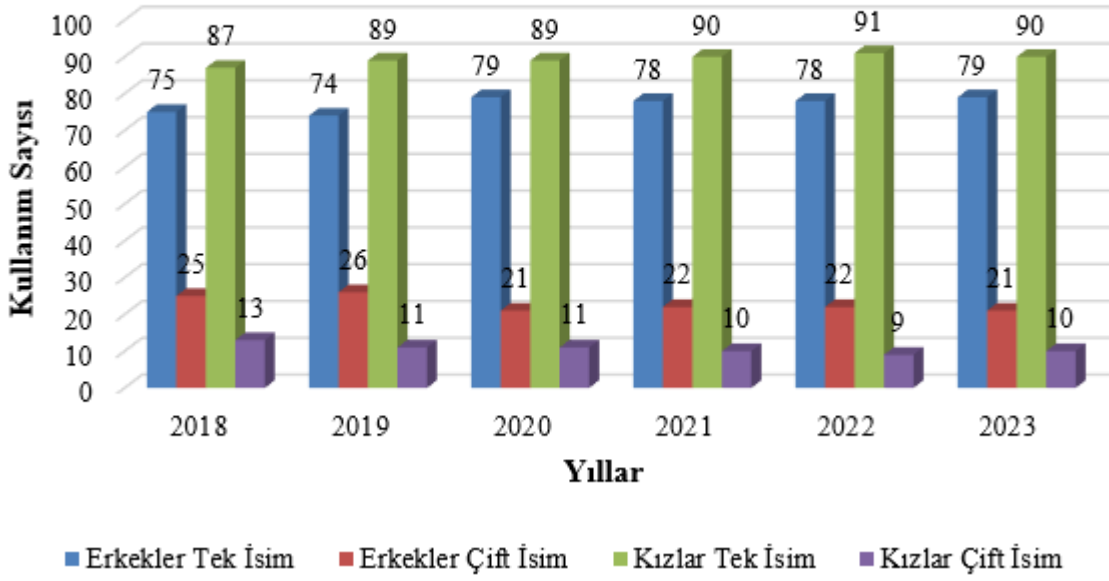
Bu husus, yüzdesel anlamda değerlendirilecek olunursa aşağıdaki gibi bir tablo ile karşılaşılmaktadır. Tabloya göre, 2018 yılında en çok tercih edilen kız isimlerinde çift isim kullanımı % 13 iken devamı yıllarda ise ortalama % 10 seviyesindedir.

Son Altı Yılda En Çok Kullanılan Kız İsminin Oransal Grafiği



Yukarıdaki şekilde de, 2018 ila 2023 yıllarında ülkemizde kız isimlerinde çift isim kullanımlarının yüzdesel seyri grafiksel olarak yansıtılmaktadır. Tıpkı erkek isimlerinde olduğu gibi zaman serisinin başlangıcı olan 2018 yılı, sonraki yıllara oranla değerlendirildiğinde, 2018 yılında en çok kullanılan kız isimlerinden ilk 100 ismin %13’ü çift isim olarak tercih edildiği ve 2018 yılının sonraki yıllara nazaran çift isim kullanımının en yüksek yıl olduğu tespit edilebilmektedir.

Yıllar ve Cinsiyetlere Göre Tek ve Çift İsimlerin Rakamsal Grafiği



Şekilden de anlaşılacağı üzere, çalışmanın zaman serisi olan 2018-2023 arasında en çok kullanılan ilk 100 kız ve erkek isimlerinden her bir yıl için ayrı ayrı olacak şekilde, kullanılan kız ve erkek isimlerinde tek isim ve çift isim tercihindeki kullanım sıklığı gözlemlenebilmektedir. Buna göre; kız ve erkek isimleri açısından değerlendirildiğinde kızlara oranla çift isim kullanımının erkeklerde daha yüksek sayıda gerçekleştiği ve buna paralel olarak kızlarda ise en çok kullanılan isimlerin büyük çoğunluğunun erkeklere oranla tek isim olarak tercih edildiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda çift isim kullanımı bakımından en belirgin farkın erkek isimleri açısından diğer yıllara göre daha yüksek olduğu yılın 2019 (erkeklerde 26, kızlarda 11 aradaki fark ise 15), en düşük gerçekleştiği yılın ise 2020 (erkeklerde 21, kızlarda 11 aradaki fark ise 10) olduğu görülmektedir.

SONUÇ

Bu çalışmada, TÜİK istatistiksel bilgi talepleri uygulamasından elde edilen veriler ışığında en çok tercih edilen 100 isim üzerinde durulmuştur. Çalışmada, kişi adları sıklık, cinsiyet, köken dil, isimlerin tek veya çift kullanımı, Türkçe isimlerin tercih oranı gibi konular irdelenmiştir. Her yıl için ayrı bir grafik ve tablo oluşturmak suretiyle bilgiler daha somut hâle getirilmiştir.

Kız ve erkek ismi tercihi bakıldığında isimlerin sadece kişileri tanımlayan bir kod olmaktan öte dil-kültür ilişkisinin yansımaları olduğu bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Kollektif hafızanın etkisiyle geleneksellikten modernliğe kayış kendini her sahada gösterdiği gibi isim tercihi noktasında da göstermiştir. Din, isimlendirmede temel dinamik olarak varlığını sürdürmüştür.

Geleneği ve yeniye yani mazisinden kopmadan modern olanı isimlerde ortaya koyma çabası gösterilmiştir. Gerek erkek gerek kız isimlerinde herhangi bir dilsel forma sahip olmayan hatta anlamı bilinmeyen fakat kulakta oluşturduğu ahenk sebebiyle tercih edilen isimler de mevcuttur.

Kız isimleri erkek isimlerine oranla daha fazla çeşitlilik göstermektedir. Kız çocuklarına doğadan esinlenerek (Yağmur, Güneş, Nehir, Bahar, Kumsal, Deniz, Irmak) isim verildiği erkeklere daha çok peygamber isimlerinden (Yusuf, Muhammed Mustafa, Yakup, Bünyamin, İshak, Süleyman), tarihte yer edinmiş millî kişiliklerden (Alparslan, Aybars, Yavuz Selim, Metahan) esinlenerek isimlerin verildiği gözlemlenmiştir. Değişen toplumsal şartlar ve yenilikler kendine ad verme konusunda da yer bulmuştur. Sosyal medya ve TV gibi birçok dış dinamik zamanla geleneksel adlandırmaları etkilemeye başlamıştır. Aile büyüğünün ya da toplum içinde saygın bir yere sahip olan karakterlerin isimleri yerine yavaşça daha modern ve kulağa daha hoş geldiği düşünülen isimler almıştır.

Canlı bir mekanizma olan toplum daha çok yaratıcı ve nadir kullanılan isimlere (Esila, Neva, Eflin, Eliz, Asmin, Aymira) yönelmiştir. Buna karşın dinî mahiyete sahip Arapça isimler de ağırlığını korumuştur. 2018 ila 2021 yılları

rında en sık kullanılan ilk iki isim (Zeynep, Elif) Arapçadır. Aynı şekilde 2021 ila 2022 yıllarında da ilk iki sırayı Zeynep ve Asel yer değiştirerek almıştır. İsimler kaynak dil açısından incelendiğinde Arapça isimlerin birinci sırayı oluşturduğunu görmek mümkündür. İkinci sırayı Türkçe ve üçüncü sırayı Farsçanın oluşturduğu tespit edilmiştir.

Bitki ve meyve isimleri gibi tematik isimler ile doğadan esinlenen isimlerin sayısı kız isimlerinde erkek isimlerine oranla daha yüksektir. Hayvan isimlerinin erkek isimlerinde gözlenme oranı kız isimlerine göre daha fazladır. Siyasal yaşamın isimlere olan etkisi özellikle erkek isimlerinde kendini göstermektedir. 15 Temmuz 2016’da yaşanan kalkışmanın önlenmesi sırasında şehit olan Ömer Halisdemir’in 2018 yılında “Ömer Halis” olarak 36. sıradan listeye girdiği gözlemlenmiştir.

Bu bilgiler ışığında, kız ve erkek isimleri açısından değerlendirildiğinde genel olarak kızlarda çift isim kullanımının daha yüksek sayıda gerçekleştiği kızlarda ise en çok kullanılan isimlerin büyük çoğunluğunun erkeklere oranla tek isim olarak tercih edildiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda çift isim kullanımı bakımından en belirgin farkın erkek isimleri açısından diğer yıllara göre daha yüksek olduğu yılın 2019, en düşük yılın ise 2021 olduğu görülmektedir. Türkiye’de isim tercihi noktasında, son 6 yıl içerisinde verilen isimlerden de anlaşılacağı üzere alıntı isimlerin oranının Türkçe isimlere nazaran yüksek olduğu anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Alkaya, Ercan. “Türklerde Ad Verme Geleneği ve Kişi Adları” *Türk Kültürü Dergisi*, 59 /459, (2001), 442-448.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil:(Ana Çizgileriyle Dilbilim)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998.
- Çelik, Celalettin. “Kültürel Sembol Sistemi Olarak İsimler: İsim Sosyolojisine Giriş”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 6/2 (Haziran 2006), 39-61.
- Çelik, Celalettin. “Bir Kimlik Beyanı Olarak İsimler: Kişi İsimlerine Sosyolojik Bir Yaklaşım”. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 10/2, (2007), 5-21.
- Habibli, Reyhan. “Ad Bilimsel Birimler ve Sosyal Etmenler”. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi* 28, (2009), 33-39.
- İnalçık, Halil. “V. Beynelmül Onomastik İlimler Kongresi (Salamanca, 12-15 Nisan)”. *Türk Tarih Kurumu Bülteni*, 20 /78, (1956), 223-236.
- Kanar, Mehmet. *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Karpuz, Hacı Ömer “Buldan ilçesindeki kişi adları”. *Buldan Sempozyumu Bildiri Metinleri*, (23-24 Kasım 2006), Denizli.
- Köse, Aynur. “Değişimin Gölgesindeki Gelenek: Popüler Diziler ve Farklaşan Ad Verme Kültürü”. *Milli Folklor* 13/101, (2014), 291-306.
- Sakaoğlu, Saim. *Türk Ad Bilim I Giriş*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları 2001.
- Solmaz, Ali Osman. “Çocuklara Verilen Adlar (2013 Yılı Tokat Örneği)”. *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2014), 17-31.
- Şahin, İbrahim. *AdBilim (Çerçeve, Terim, Yöntem ve Sınıflandırmalarıyla)*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2015.
- Toprak, Mehmet Said. “Yusuf Peygamber Adına Dair Etimolojik-Etiyolojik Bir Araştırma”. *Toplum Bilimleri Dergisi* (2019), 353-383.
- Yegin, Şengül. “Popüler Kültürün İsim Belirlemeye Etkisi”, *Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7/19, (Ocak 2020), 110-126.
- Yıldırım, İlknur Esen. “Çocuklara Verilen İsimler Üzerinden Türkiye’deki Sosyo-Kültürel Değişimin Analizi”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 20/3. (2016), 909-925.

Elektronik Kaynaklar

- Etymological Dictionary of the Iranian Verb 1-2 Erişim 4 Şubat 2024. (www.parsianjoman.org)
- Nişanyan, Sevan “Çağdaş Türkçenin Etimolojisi”. Erişim Nisan 2024. <https://www.nisanyanadlar.com/>
- Sözlük, Burhan-I Katı Zeyli. Erişim Tarihi 2 Nisan 2024. [file:///C:/Users/Samsung/Downloads/Burhan%C4%B1%20kat%C4%B1%20zeyli%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Samsung/Downloads/Burhan%C4%B1%20kat%C4%B1%20zeyli%20(1).pdf)
- Sözlük, Vajehyab. Erişim Nisan 2024. <https://vajehyab.com/>
- TDK, Türk Dil Kurumu. “Kısaltmalar Dizini”. Erişim 15 Haziran 2024. <http://www.tdk.gov.tr/images/Kisaltmalar%20Dizini.pdf>
- TDK, Türk Dil Kurumu. Güncel Türkçe Sözlük. Erişim Mayıs 2024. <https://sozluk.gov.tr/>
- TDK, Türk Dil Kurumu. Kişi Adları Sözlüğü. Erişim 3 Nisan 2024. <https://sozluk.gov.tr/>
- TÜİK, Türkiye İstatik Kurumu. İstatistiksel Bilgi Talebi Uygulaması. Erişim Ocak 2024. <https://ty.tuik.gov.tr/Request/DetailRequest?reqId>

KISALTMALAR

TDK : Türk Dil Kurumu

TÜİK : Türkiye İstatik Kurumu

Ar. : Arapça

Far. : Farsça

İbr. : İbranice

Lat. : Latince

S : Sayı

s : sayfa

T. : Türkçe

Yay. : Yayın

İŞARETLER

/ : Farklı kökenlerde ortak kullanılan isimler

+ : iki ayrı kökenin bir araya gelmesiyle oluşan birleşik isimler

Extended Abstract

In this study, the 100 most preferred names were emphasized in the light of the data obtained from the TURKS-TAT statistical information requests application. In the study, features such as the origin of the names and the frequency of use were discussed and presented in tables and graphs, and the frequency of use of Turkish origin names was determined. The frequency of use of male and female names was examined in graphs according to the years, and other names of non-Turkish origin were examined according to the frequency of use like names of Turkish origin and included in the table.

From past to present, people have tried to make their existence more special and meaningful by giving a name to each being around them. Names are labels for mental and emotional attitudes. It is an important part of our cultural values, family and historical connections, as well as an important part of our identity and our place in the world that gives us an idea of who we are. Proper names bearing the traces of our belonging have been given by people throughout history under the influence of many factors. Periodic political processes, historical and political events have also been influential in shaping preferences and orientations regarding names. Recently, the influence of television, which is one of the mass media, in which popular culture has an effect on name choice, has inevitably emerged. Proper names, which are in close relationship with a nation’s culture, also find expression as a reflector of social and societal developments and changes. While some names become popular in certain periods, it is seen that the frequency of use of some names decreases over time. Parallel to the changing and transforming cultural elements, changes have occurred in the names. This study includes an examination of the most preferred names for girls and boys in Turkey. The criteria on which the given names are placed at the point of preference are examined in terms of etymology and frequency of use. Considering the sociological background in the naming based on the data of the Turkish Statistical Institute, the first 100 names given to girls and boys between 2018 and 2023 are emphasized.

Proper names have many personal and social significance. Proper names, which are closely related to the culture of a nation, appear as reflections of social developments and changes. Traditions and beliefs are decisive when giving a name, but the changing social structure also shows itself in the tendency to choose a name. Proper names, beyond being symbols that define individuals, are codes that refer to the language-culture relationship, in other words, expressing the language values in the cultural memory of the society with certain symbols, and at the same time, they are the concretization of the continuity of social changes over the years in the form of names. In Turkish culture, naming is done taking into account certain sensitivities, as in other cultures.

Due to the cultural richness and depth they express in the language, proper names are important names that attract great attention from the public and researchers. Such words, which are handled within the field of onomastics in linguistics, are systematically compiled by philologists and investigated especially in terms of type, origin, structure and meaning; The naming tradition that was effective in their emergence is determined. The information obtained is used to solve existing and possible problems in the language regarding onomastical units.

The names of the Turks are based on a certain tradition and belief and have shown similarities in every period and geography they lived in. Turkish names, which are common almost everywhere and reflect certain beliefs and traditions, are important in terms of showing the naming psychology of Turks and the factors that are effective in naming.

When we look at the choice of girls’ and boys’ names, it becomes obvious that names are not only a code that identifies people, but also a reflection of the language-culture relationship. The shift from tradition to modernity under the influence of collective memory has shown itself in every field, as well as in name choice. Religion has continued to exist as the fundamental dynamic in naming.

An effort has been made to reveal the tradition and the new, that is, the modern, without breaking away from the past, in the names. There are names for both boys and girls that do not have any linguistic form or whose meaning is unknown, but are preferred because of the harmony they create in the ear.

CYBERNETIC SCIENCE IN THE CONTEXT OF THE PHILOSOPHY OF INFORMATION: ETHICAL PROBLEMS AND SOLUTIONS IN THE INFORMATION SOCIETY

Nesibe Kantar

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi AnaBilim Dalı, mail: nesibekantar@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-3179-2314>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 20/09/2024, Accepted / Kabul Tarihi: 03/01/2025
Doi: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1553434>

Bilişim Felsefesi Bağlamında Sibernetik Bilim, Bilişim Toplumunda Etik Sorunlar ve Çözüm Arayışları

Öz

1940'lı yıllardan sonra bilginin teknolojiyle işlenmesi konusunda yaşanan gelişmelerde; daimî insan müdahalesine gerek kalmaksızın üreten ve karar alabilen otomatlar, yaşamın birçok alanına dahil oldular. Sibernetik ve bilişim bilimlerinin başını çektiği çalışmalar, zamanla sosyal bilimlerde de etkili oldu. Ekonomiyle ilgili üretim modellerinden düşünce sistemlerine, sosyal teorilere kadar birçok disiplini etkileyen karmaşık sistemleri yönetme ereğindeki otomasyon düşüncesi, bilişim çağını bilgi-makine ekseninde şekillendirdiği gibi, günümüz yapay zekâ sistemlerinin de temelini oluşturmuştur. Sibernetik bilimci Norbert Wiener, otomasyonla geleneksel toplum yapısının değişeceğini ve bu yapının diğer toplum modellerinden daha çok iletişim ve etkileşim içinde olacağını ve ihtiyaçlarının geleneksel toplum yapılarından farklı olacağını öngörmektedir. Yeni toplum yapısına ikinci dereceden sibernetik toplum yapısı adını veren Wiener'e göre, bu sibernetik toplumun ihtiyacı, etik ilkelere tasarlanmış bir sistemdir. İnsan için hayati olan bu etik sistem birtakım ilkelerden oluşmak zorundadır. Sibernetik toplumda otomasyon, insan yaşamını ve değer alanlarını hiç olmadığı kadar tehdit etmektedir. Çalışmada Wiener'in karmaşık sibernetik toplum anlayışına ve meydana getirdiği bilişim toplumunun etik ihtiyaçlarına değinilmektedir. Ayrıca, günümüz bilişim toplumunun akıllı araçları yapay zekâ, softbot, robot gibi teknolojilerin ürettiği etik sorunlar ve çözüm arayışları ele alınmaktadır. Çalışma, bilişim devrimiyle oluşan ikinci dereceden sibernetik toplum yapısını ve bu yapının oluşturduğu bilişim toplumunu irdelemeyi ve etik tartışmalar hakkında genel bir çerçeve sunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bilişim etiği, Bilişim toplumu, Yapay zeka, Bilişim felsefesi, Sibernetik, Etik, Bilişim teknolojileri, Norbert Wiener

Cybernetic Science in The Context of The Philosophy of Information: Ethical Problems And Solutions in The Information Society

Abstract

After the 1940s, significant developments occurred in studies related to processing information through technology. As a result, automatons capable of producing and making decisions without constant human intervention were integrated into various aspects of life. Studies led by cybernetics and information sciences have also become influential in social sciences over time. The idea of automation, which aims to manage complex systems that affect many disciplines from production models related to the economy to thought systems and social theories, has shaped the information age on the information-machine axis and has also formed the basis of today's artificial intelligence systems. Cybernetic scientist Norbert Wiener predicts that the traditional social structure will change with automation and that this structure will communicate and interact more than other social models and that its needs will be different from traditional social structures. He calls the new social structure the second-degree cybernetic social structure. According to Wiener, the need of this cybernetic society is a system designed with ethical principles. This ethical system, which is vital for humans, must consist of certain principles. In a cybernetic society, automation threatens human life and value areas more than ever. The study addresses Wiener's complex cybernetic society understanding and the ethical needs of the information society it has created. In addition, the ethical problems and solutions sought by the intelligent tools of today's information society, artificial intelligence, softbots, and robots are discussed. In general, the study aims to provide a general framework for the second-degree cybernetic society structure that emerged with the information revolution and the information society and ethical discussions that this structure has created.

Keywords: Information Ethics, Information Society, Artificial Intelligence, The Philosophy of Information, Cybernetics, Ethics, Information Technologies

INTRODUCTION

During the Second World War, and almost immediately thereafter, several powerful information technology advancements were made. After that, during the 1950s and later decades, information technology advanced rapidly. By the mid 1990s, worldwide use of the Internet had already produced major impacts upon political, social, and economic circumstances. More and more people found themselves living in a “cyber-world” created and sustained by a vast network of interconnected digital devices. The world today has become a place with innumerable inter-cultural interactions, and the “Information Age”¹ has arrived.

Luciano Floridi, one of the founders of the philosophy of informatics, claims that with the informatics revolution and especially the internet that connects the whole world, we are individuals living in a new atmosphere. The name of this atmosphere is the ‘infosphere’ (Floridi, 2014). If we consider that in addition to our daily lives, we now carry out the flow of information concerning our institutional processes such as education, government, and health in the infosphere, this definition is quite appropriate. Human behavior and achievements shaped in this new atmosphere have created new societies and communities. The basic structure of today’s information societies is the new social structure models that started with cybernetic science.

The developments in the field of cybernetic science have gone beyond the field of science and have also been effective in social sciences. The control-communication-feedback features of cybernetic science, which transfer information, have had a revolutionary effect on studies in the fields of social, technology and science. The cyber world, whose foundations were laid by cybernetic science, has evolved into the form of ‘information world’ because of the advances in the fields of information science, computer science and internet technologies.

The development of artificial intelligence and other intelligent technologies highlights the ethical issues inherent in the information society constructed by cybernetic science. In order to cope with these ethical problems, new theories have been put forward in information ethics. Among these, the main theme is the ‘production of ethical artificial intelligence tools’, with a focus on technology, , the development of ethical approaches that embrace all of humanity while preserving human ethical values , and the prioritization of a pragmatic ethical system based on technological outcomes.

Today, whether they like it or not, nearly everyone is becoming a member of the worldwide “cyber-community”. So, from the comfort of their own specific culture, without traveling by a car or train or airplane, people can easily interact with others from many different cultures. Because of this, the “Information Revolution”² is changing traditional habits and raising new and profound ethical questions and challenges. As non-human agents such as robots, softbots, and AI devices are now being created and used in many different societies and are becoming more and more prevalent in every aspect of our lives, an effective ethical theory is needed to live in a highly interconnected, multicultural world! The important point here is that ethical approaches provide promising and powerful ethical concepts and methods to help with a growing number of social and ethical challenges of the Information Age. Because as humans living in the same information sphere, an ethical perspective that also supports broadly applicable, culture-specific values, principles, and practices is needed. On the other hand, each age has its characteristics, problems, and solutions. For example, in the late 20th century, cybernetics, a science founded by Norbert Wiener, laid the foundations of the Information Age. Wiener, in *Human Use of Human Being*, emphasized that a new era and new ethical problems would arise with the new technology (Bynum, 2008, 9).

1 Cybernetic science has also shaped the ‘understanding of science’ of the information age. This understanding of science with its interdisciplinary structure has also influenced social studies such as sociology, philosophy, and psychology. The dynamic growth of industry, the emergence and rapid development of atomic physics, quantum mechanics, general and special theories of relativity, and astrophysics in physics; the first atomic bomb explosion (1945), followed by the launch of the first atomic power plant (1954); the spread of electrical and radio devices; discoveries in biology, physiology and medicine (commercially produced (1941) penicillin (1928), the emergence of the three-dimensional DNA helix model (1953), the development of radiobiology and genetics, etc.); the creation of the first computer (1945) and the bipolar transistor (1947); Interdisciplinary studies such as choice theory (1951), artificial neural networks (1943), game theory (1944), and operations research (1943) exemplify the synthetic sciences of the information age (Novikov, 2016, 5).

2 The information revolution was started with cybernetic science in 1940 (Bynum, 2018), computer science represents a period that includes the present day with smart computational technologies including chip and chip technologies, internet and artificial intelligence systems. During the Second World War, Wiener and his colleagues developed an automatic system that followed warplanes in the air, predicted their trajectory and neutralized them with a computerized calculation method, which constituted (Bynum, 2000) the beginning of the Automaton era. Wiener’s criticism, prediction and ethical suggestions regarding the social and individual ethical effects of digital computers and cybernetic science on human life are examples of the impact of the information revolution in the cyber world (Bynum, 2001, 109-112). The formation of ethical discussion areas caused by cybernetics and information technologies are the results of this important period (Kantar, 2024, 119-122)

The primary purpose of this paper is to shed light on the nature of the information society brought about by the new cybernetic model proposed by cybernetic science. The second purpose is to provide a general overview of the approaches that offer solutions to the ethical problems brought about by cybernetic society in our time

1. Cybernetics science and cybernetic society

Norbert Wiener, the founder of cybernetic science³, defines cybernetics in his work *Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and the Machine*, published in 1948, as follows:

Cybernetics is a broader field that includes the study of information and message transmission, control engineering, language theorems, and electronic engineering and computer science, including the study of messages as a means of controlling machines and society, the development of computing machines and other such automata, certain ideas on psychology and the nervous system, and a tentative new theory of the scientific method (Wiener, 1950, 15). Cybernetics is based on the search for solutions by integrating the proven results obtained by different sciences with other sciences (Novikov, 2016, 10). The foundations of cybernetics and the branches it creates are as shown in Figure 1.

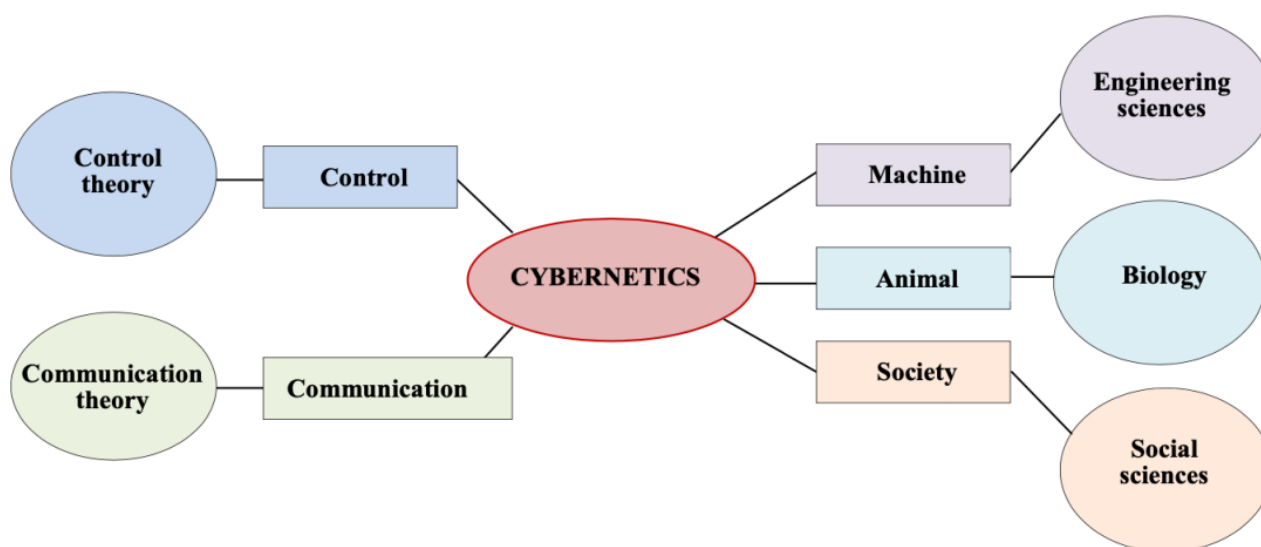


Fig.1 Fundamentals of Cybernetics (Novikov, 2016, 10)

In ancient Greece, “Kybernētes (κυβερνήτης)” means “ship captain, or pilot” and this concept includes the concepts of message, control, communication, and feedback, which are key elements of this science. Cybernetics, which includes basic concepts such as feedback, governance, transmission, transportation, is fundamentally based on three main elements: input, process and output. This techno-scientific study, which aims to manage and control machines or humans or related entities through feedback, was used during the Second World War to target and destroy anti-aircraft cannons using computational technology without human intervention (Wiener, 1950, 16). Cybernetics, which is fed by Gibbs Probability Calculations as its working logic, emphasizes the purpose of managing and keeping humans, machines or society under surveillance with the concepts of ‘steersman’ and ‘governor’.

Cybernetics is a system science based on control and communication in living organisms, machines and all structures that can be organized. It does not matter whether this system is digital, mechanical or biological, it focuses on the processing of information and how the others respond to it in the interaction between species. The functioning of data, which can be any type of information, within the system, and how the information changes or is changed is the main subject of this science (Novikov, 2016, 7). Cybernetic society refers to the changes and transformations in the society and its structures from economy to the values in the way of life with information technologies that enable the processing of all kinds of visual, auditory and textual data.

Technically, what provides this transformation is the application of control and communication theories to society. These theories are the basis of technologies that provide the flow and circulation of information within society. Because in cybernetic society, the collection, analysis, creation and transmission of information are very important. Big

³ Cybernetic science, which has two key concepts such as control and communication, is a discipline that enables interaction between machines, humans and society, in short, the art of steersmanship (Ashby, 1956, 1).

data structures consisting of parts of society are taken as input through information systems and produced as outputs in a type that changes form after undergoing a certain process. The characteristic structure of cybernetic societies is the flow of information and data analysis that affect social dynamics and create new social structures.

Cybernetic societies have self-organization processes. They can interact with other societies by creating new connections with the flow of information they obtain. Cybernetic societies can interact with objects of different nature with their relatively independent structure. For example, artificial intelligence, computers, automatic cars, and all kinds of intelligent systems (Bynum, 2010b).

In cybernetic societies, there is a high-tech infrastructure that collects data, provides continuous control with intelligent automation systems, and enables fast and efficient information exchange between machine-human or human-human or between people and institutions with advanced communication systems. Additionally, it helps to create virtual and digital communities. Control systems in technology provide sustainable interaction in cybernetic society. Virtual or digital societies are in a continuous cycle of interaction, change and transformation, and the design of this system is achieved through cybernetic science. The most fundamental concept that creates this society is information and the transmission of information (Ashby, 1956, 4).

The information age is a new era governed by a 'new paradigm' in which society and economic relations are not organized primarily based on material goods. This paradigm is 'information' (May, 2002, 1). This paradigm has created new economic understandings, data expertise, systems analysis, and other business models, as well as shaped traditional social models and built new societies and communities. This new society model that has emerged is the information society.⁴ The term information society, which was used in the early 1960s and is centered on information, was used to refer to cybernetic societies independent of geography (May, 2002, 3). In this new society model, also defined as post-industrial society, information can be coded with abstract symbols, and therefore it has a revolutionary nature that has affected the change and decision-making models of society (Bell, 1974, 21-23).

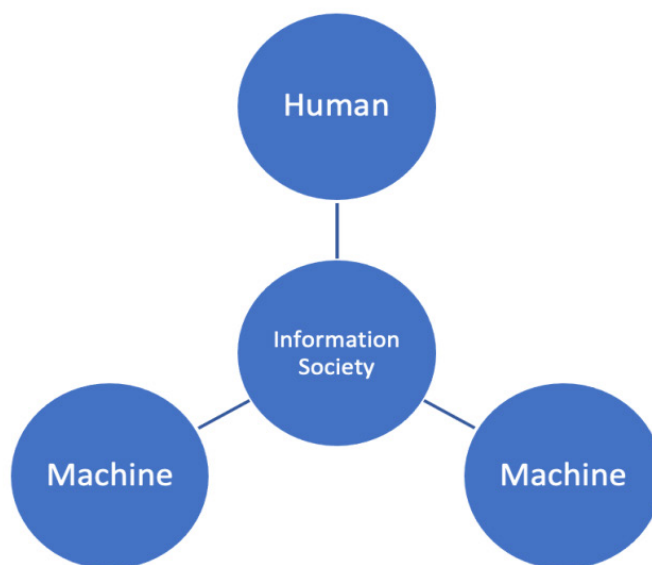


Fig.2 Basic structure in information society (Human, Machine and Information)

2. Information-Ethics Relationship in the Information Society

Information processing, which is the basic argument of the information revolution, has changed the way philosophers understand basic concepts in philosophy such as mind, consciousness, experience, reasoning, knowledge, truth, ethics and creativity (Moor, 1998, 14). This change created by information technologies has built the discipline of information philosophy. In particular, computational intelligent technologies and the ethical consequences of human

⁴ The term cybernetic society, which was used in the early 20th century due to cybernetic science, has evolved into the information society with the developments in the world of information. In short, cybernetic society is a usage that refers to the pre-internet society (May, 2002, 16). However, since our issue here is not the classification of societies, it will be sufficient to clarify this issue only this much. Although their names are based on a scientific activity, the common main term of both is information. And cybernetic science is the common field of both information society and cybernetic society.

relations have deeply affected societies as well as affecting individuals. Thinkers interested in the philosophy of information have sought answers to the philosophical issue of what is good or not, regarding cybernetics and information science, which constitute the information revolution. According to them, it will be necessary to consider the ethical issues of the information society arising from the technology that is the source of this problem.

Entropy, which means ‘transformation and decay’ in ancient Greek (Akman, 1988, 107), refers to the concept of thermodynamics in the philosophy of information. It also refers to the theory of information that enables the transfer of data including sounds and images to a digital environment with mathematical calculations. The term entropy, represents the destruction or decay of Being in the philosophy of information (Floridi, 2008, 200). According to this idea, the universe consists of information objects and the patterns formed by these objects. The basic structure of these objects is matter-energy and information. The decreasing, destructing and decaying in this structure is defined as Entropy (Asimov, 1950, 363).

The information society is a cybernetic society where there is communication, control and feedback. There is a constant flow of data in this society. Technologically living organisms such as smart phones, computers, and expert systems based on artificial intelligence that enable communication also provide data flow between each other. It defines the universe as cybernetic systems that are in communication, open and closed. According to this understanding?/ approach? , humans are open systems and a first-degree cybernetic entity that receives nutrients from the outside world, receives information through sense organs, determines their behavior according to this information and continues its existence with other elements of the universe (Wiener, 1954, 28).

Society is a structure consisting of a large number of first-degree cybernetic members, where communication and interaction are intense. Society can receive and give information to their environment. They contribute to communication by processing the information they receive with other information. The society, which is a second-degree cybernetic entity that processes data through perception, recognition, and memory, and has a share in the transformation of energy, is the information society. Information societies, while often striving for closed systems, are entities that are settled in the fabric of the universe and can resist natural entropy to varying degrees. Therefore, in the information society formed by any cybernetic system model, there is a need for accurate, reliable, and ‘adequate information’ that will benefit the well-being of human life.

Cybernetic science is related to the processing of information and its transmission through communication and control methods. Therefore, cybernetics constitutes the mechanical infrastructure of the information society. One of the most important concepts in Wiener’s cybernetic system is information. Wiener, who has a new materialistic understanding, argues that information is a physical entity, just like matter and energy. Everything in the universe consists of matter-energy and information structure. This structure is the basic element that provides all inputs in the cybernetic system. Cybernetics constitutes the mechanical system that provides communication within the machine-human-society of this structure (Wiener, 1948, 155).

The deterioration between humans and non-humans, including the universe, stems from this communication and interaction problem. If the governance and control system is not communicated correctly, the deterioration called ‘entropy’ occurs.

However, everything in the universe has a final fate. Humanity can resist this fate, and even if it cannot eliminate deterioration or destruction, it can reduce its negative effects. Because every being in the universe has a duty to continue the good in the universe. Wiener defines the beings that can best fulfill this duty as cybernetic beings. Cybernetic beings are separated from each other in terms of their levels of complexity (Ashby, 1956, 5). Although they differ in terms of degree, they all have a common purpose of helping the conditions of ethical good life by reducing entropy, which is the ultimate evil in the universe.

In the world and space-time region, there are ‘entropy reducing’ entities with various complexities⁵, one of which is cybernetic society and communities. Wiener calls communities or societies as “second-order cybernetic systems”. Every community or society consists of living organisms, which are first-order cybernetic systems. Cybernetic entities, especially humans, who process information at a certain level and make inferences with the feedback they receive from outside, also have a governance and control structure for the possibility of a good life.

⁵ According to cybernetic science, society has a complex structure as a second-order cybernetic system. The complexity of a cybernetic structure is determined by the following principles: 1) The principle of reactions- responding to an external influence, 2) The principle of system cohesion- having a unifying balance within the system, 3) The principle of adaptation - average compliance in the system, 4) The principle of connected variety- continuity of diversity within the environment, 5) The principle of limited variety- Limited diversity with interactive systems, 6) The principle of preferred pattern- the ability to connect to other systems, 7) The principle of cyclic progression-tendency to progress cyclically with other systems (Novikov, 2016, 40)

The second-order cybernetic system, the society structure, must have a set of ethical principles. These ethical principles are of vital importance in the cybernetic system for entropy, which represents the ultimate evil, decay. (Bynum, 2006, 163).

Although Wiener places first-order cybernetic members in the first place with their complex structures, second-order cybernetic systems are thought to be more effective in providing universal ethical benefit. Because thousands of first-order entities will come together and create an effect that will reduce entropy. Therefore, societies and communities, which are second-order cybernetic entities, are accepted as ethical entities of the information age. Cybernetic societies or communities exhibit a collective consciousness in situations that are difficult to overcome. This is a structure that makes the ethical development and life of humanity possible. Because as Aristotle pointed out, man is a social being (Aristotle, 2009, 1253a). Bynum said that;

“...when people join forces in communities, their ability to produce and acquire meaningful knowledge and live fulfilling and meaningful lives increases exponentially. Therefore, the development of such human communities is a very good thing indeed. They make life deeply fulfilling and significantly reduce local evils such as death and disease, chaos and disorder.” (Bynum, 2006, 170)

While traditional philosophical approaches focus on the ethical responsibility of individuals who make up society, in the philosophy of information, ethical responsibility is discussed not only on humans but also on information technologies. We can give as an example artificial intelligence and ethical issues, which are among the most controversial issues of our day. Ethical agencies are on the agenda for solving problems that arise in machine-human interactions, such as virtual chat rooms, distance education, and banking transactions. In other words, systems that make decisions instead of humans should also be designed ethically, process the data they use with ethical methods, and should not produce results that will manipulate people. Artificial intelligences, which are frequently used, should also be produced ethically. Ethical principles should be integrated into artificial intelligences in the construction of an ethical society. These machines should be suitable for the nature and cultural environments of people and society, and should have principles that support their development. In their article titled *Flourishing Ethics and identifying ethical values to instill into artificially intelligent agents*, Kantar and Bynum have determined the principles to be considered in the design of artificial intelligence, which are members of the information society, as follows;

1- ‘Autonomy’: This principle means that an individual in the information society should not be under pressure or control, even through technology. Because if a person is seriously pressured and controlled by others, he cannot express his will and meet his need for freedom that is in accordance with his nature.

2- The ethical development of people should be supported in the information society. They should socialize in real life and not live a life that is not isolated from society. No matter how advanced information technologies are, people need to continue their healthy relationship with society outside of the virtual. Also, psychologically, humans need each other to avoid loneliness and feelings of isolation.

3- In the information society, security, information, opportunities and resources should be accessible within reasonable limits. If this does not happen, people will be able to make wrong choices in solving their individual and social problems, which will hinder the development of the information society and the individual.

4. To maximize flourishing within a community, justice must prevail. Consider the traditional distinction between “distributive justice” and “retributive justice”: if goods and benefits are unjustly distributed, some people will be unfairly deprived, and flourishing will not be maximized. Similarly, if punishment is unjustly meted out, flourishing, again, will not be maximized.

5. Respect—including mutual respect between persons—plays a significant role in creating and maintaining human flourishing. Lack of respect from one’s fellow human beings can generate hate, jealousy, and other very negative emotions, causing harmful conflicts between individuals—even wars within and between countries. Self-respect also is important for human flourishing in order to preserve human dignity and minimize the harmful effects of shame, self-disappointment, and feelings of worthlessness.’ (Kantar - Bynum, 2022).

3. Ethical problems in information society

With the developments in cybernetic science and information science, many ethical problems have emerged in the society that has been shaped by the global structure. As we have stated before, the issues that were initially considered as ethical problems of cybernetic societies have taken place in academic literature as ethical problems of information

societies with the developments in information technologies. In her article ‘*The Computer Revolution and The Problem of Global Ethics*’, Krystyna Gorniak-Kocikowska states that new ethical theories should be developed to guide cyber-societies formed by remote work and virtual reality, telemedicine and the world of cyberspace relations (Gorniak-Kocikowska, 1990). Because communication tools such as computers have no geographical boundaries and will have a serious impact on the demographic structure of societies. Thus, she emphasizes the necessity of a broad ethical perspective that embraces information societies and enables each other’s ethical and cultural lives within this unlimited interaction. It will not be surprising to encounter different ethical problems in the borderless society model created by cyber technologies. Information society is a global, diverse and multicultural reality (Hellsten, 2007, 4). It is possible to list the ethical problems of information societies as follows:

- i. Epistemic value problems in unequal local and global access to information (Fallis, 2007).
- ii Digital divide: the problems of the digital divide that emerge between the information rich and the information poor, the connected and the disconnected, the developed and the less developed (Hellsten, 2007).
 - i. Social justice problems. ?
 - ii. Ethical problems related to the inadequacy of technological infrastructure in undeveloped countries or under-developed countries.
 - iii. Legal problems in the distribution and implementation of global IT policies.
 - iv. Ethical problems related to the commercialization of information and knowledge, neo-liberal or libertarian market rationality focused on economic and technological development.
 - v. The problem of cultural and local sustainability of technology in the “information society” or “global wisdom village”.
 - vi. Ethical problems concerning human rights in the information society (Hellsten, 2007), problems related to the protection of moral rights related to intellectual property (Himma, 2007).
 - vii. Ethical problems related to the values and goals of societies in maintaining their cultural independence.
 - viii. Ethical problems regarding the dissemination of information towards strict homogenization in the information society and ethical approaches encompassing the information society, ethical challenges regarding privacy and data confidentiality protection (Ess, 2007).
 - ix. Injustice caused by the difficulties in accessing information by disabled individuals in the information society, the effects of the internet on democracy (Kantar, 2024, 121).
 - x. Ethical problems caused by the inadequacy of “computer literacy” in societies that do not have sufficient access to computers and network structures (Hongladarom, 2007, 108).
 - xi. Children’s safety and risks on the internet, which constitutes the network structure of information societies.

4. Are intelligent systems the enemies of the information society?

There are also criticisms of the intelligent technologies of the information society. In her article titled *Digital Hyperthymesia on The Consequences Of Living With Perfect Memory*, Tanne van Bree draws attention to David Brooks’ theory of ‘the outsourced brain’. According to Brooks; The advanced technologies of the information age, which should enable us to know more, actually enable us to know less. Silicon memory systems, collaborative online filters, algorithms that guide consumer choice, and networked information systems provide humanity with only external cognitive servants (Bree, 2016, 30). This is one of the major problems of the information society. Indeed, in biology and philosophical disciplines, the only feature that distinguishes humans from other species is their intelligence. It is thought that the use of a technology that leaves the human mind idle is an obstacle to the development of information societies.

In her critique, Bree states that, contrary to our traditional understanding of the relationship between human memory and knowledge, we have begun to see ‘information’ not as a blessing that nourishes human existence and culture, but as a burden on human memory. She draws attention to the fact that excessive use of information technologies such as artificial intelligence, memory cards, and intelligent decision support systems may cause us to lose as well as gain.

Many smart technologies that we use today are tools that have somehow entered the life of the end user (non-producer). Technology producers usually focus on the economic benefit value of the product. The social and ethical consequences of a technological product usually emerge when we face problems (Janssens, 2016, 9). Therefore, most of us are actually exposed to technology, and our need for its ethical sensitivity is an indisputable truth as much as our need for its pragmatic benefits. The information societies of the rapidly changing and digitalizing world also get their share of it. Although we are late in discussing the ethical implications, we are not at the end of the road for humanity. Information societies need to be strengthened with ethical equipment both during the design phase of technologies such as artificial intelligence and during their use. For this, we should exert the effort we show in the context of producing high technology for the ethical construction of the information society. The other question is; are we willing enough for ethics that does not have a pragmatic commodity value, even at the cost of abandoning the full capacity of the blessings of the information world?

On the other hand, Rinie van Est and Lambèr Royakkers, who draw attention to the critical dimensions of technology, state that robots touch the intimate points of our lives in actions that replace humans (elderly care or sexual content). They state that in addition to the benefits they bring, they can limit our freedom and cause us to lose our humanity. They state that robot technologies that dehumanize society have a serious impact on humanity. However, moral principles are needed to reduce this impact. They express their concerns that robots can be an ethical threat (Est - Royakkers, 2016, 44-48). For this reason, they oppose a dehumanized information society.

5. The search for solutions to the ethical problems of information society

Wiener (Wiener et al., 2019, 40), who defines the effect and power of cybernetic science as “dark satanic mills”, predicts the possible future as “disaster” if humanity is defenseless and careless against automatons (Wiener, 1964, 296). According to Wiener, information society should be strengthened with ethics, otherwise a dark future awaits humanity. Because in the interaction between humans and machines, machines would produce faster results against the slowness of human actions (Wiener, 1960, 1355) and would harm the natural texture of society and humans.

According to Wiener, humans are first-degree cybernetic beings with communication, control and feedback features, and the environment in which this cybernetic nature can realize itself is the second-degree cybernetic being, cybersociety. If humans access ‘sufficient information’ in this cybernetic environment, they will have the opportunity to develop ethically. Therefore, every individual living in the information society is responsible for the construction of an ethical cyber society on behalf of humanity. According to him, the information society should have the ‘Great Principle of Justice’. The ethical principles that construct justice in the information society are as follows:

‘The Principle of Freedom, The Principle of Equality, The Principle of Benevolence, and The Principle of Minimum Infringement of Freedom’ (Bynum, 2006, 163)⁶.

Charles Ess, who makes suggestions about the solution of ethical problems of information society, draws attention to ethical pluralistic approaches in order to overcome ethical problems of information societies. According to him, ethical pluralistic approaches will serve as a middle way in the face of the diversity of cultural differences.

‘It seems fair to say that ethical pluralisms of the sort described here in both theoretical and practical terms are important devices and strategies for an information ethics that seeks to be genuinely global ethics—that is, an ethics that intends to discern and articulate (quasi-) universal norms that at the same time reflect and preserve the distinctive ethical norms and approaches that define cultural identities. In doing so, such ethical pluralisms are to be recommended as they thereby meet the demand of justice to recognize and respect the basic integrity of diverse cultures’. (Ess, 2007, 86)

Luciano Floridi states that as an information society where we have started to accept the virtual as partly real and the real as partly virtual, and where we live in the infosphere of the cyberspace with all aspects of our traditional life from marriage to education and health needs, it is data and information that shape our lives. While evaluating the universe as the sum of information objects that interact dynamically with each other as the “infosphere”, he sees the information society as a part of this atmosphere. He accepts people, artificial agents and other physical objects as secondary information entities. Families, organizations, companies, communities and governments that constitute

⁶ According to Wiener, he or she or information society needs (1) “the liberty of each human being to develop in his freedom the full measure of the human possibilities embodied in him”, and (2) “the equality by which what is just for A and B remains just when the positions of A and B are interchanged”, and (3) “a good will between man and man that knows no limits short of those of humanity itself”, and finally (4) “what compulsion the very existence of the community and the state may demand must be exercised in such a way as to produce no unnecessary infringement of freedom” (see Wiener, 1950, 112-113).

the information society are accepted as the dynamic objects of the infosphere (Floridi, 2014, 218). This structure, which is in the dynamic flow of information, also forms the starting point of our activities in the information society, including ethical issues. Information technologies are structures that coordinate the flow of animate and inanimate data and make inanimate intelligent objects interactive with us and with each other. Exchanging data wirelessly with products in our homes, controlling cars, and performing surgeries with autonomous vehicles are the achievements of the information society through information technologies. For this reason, it is possible to define information technologies as the architect of the information society.

Floridi emphasizes that since we cannot give up the entertaining effects of information technologies on our lives, there is a need for a universal environmental ethics in coping with the new ethical challenges posed by the information world. This ethical approach should be an approach that considers all forms of existence and behavior, including those based on artificial, synthetic, hybrid, and designed works, as authentic, without privileging the natural or untouched. Floridi states that an ethical approach that includes machines such as artificial intelligence, since they are a part of the infosphere, without making any distinction between organic or inorganic, would be suitable for the structure of the information society. This should be an e-environmental ethics for the entire information sphere (Floridi, 2014, 217-220). The information society, as a neo-production society, is a society where the raw material is data and information (Floridi, 2014, 218). According to him, it will be necessary to search for the ethical requirements of the information society within the basic arguments of information ethics. With this approach, the American philosopher Terrell Ward Bynum has a new ethical approach to the ethical problems of the information society that includes Ess's pluralistic ethical understanding and Floridi's environmental ethical approach.

Drawing attention to the negative impact of human nature on technologies such as artificial intelligence, intelligent systems, and the Internet of Things (IoT) that can make decisions instead of humans, Bynum emphasizes that the development of human nature in the Aristotelian sense should be supported in the information society. As a first-degree cybernetic member of the information society, humans should not ignore the ethical equipment that will protect their nature in the intense interaction they experience with technology. For this, it is not enough for humans to have this ethical equipment, but also that information technologies such as artificial intelligence should be developed with this ethical equipment, as well as society. In the two-part ethical approach: The first type is Human-Centered Flourishing Ethics, which recognizes the dignity and worth of human beings as the top ethical values. The second type is General Flourishing Ethics, which continues to keep human worth and dignity at the top, but also acknowledges the intrinsic ethical value of other existing entities.

In his article "**Flourishing Ethics**", Bynum explains the foundations of his ethical understanding as follows

'I call the new theory 'Flourishing Ethics' because of its Aristotelian roots, though it also includes ideas suggestive of Taoism and Buddhism. In spite of its roots in ancient ethical theories, Flourishing Ethics is informed and grounded by recent scientific insights into the nature of living things, human nature and the fundamental nature of the universe—ideas from today's information theory, astrophysics and genetics. . . ' (Bynum, 2006, 157).

Bynum's Flourishing Ethics assumes that people in every culture share a common human nature, and also that human flourishing is the highest ethical value. These assumptions, taken together, yield a set of ethical values and principles that apply to every human being in every culture. In addition, since individual cultures and subcultures typically include culture-specific values and traditions, human flourishing within a given culture can depend also upon the culture-specific values of that culture. So Bynum's Flourishing Ethics accommodates culture-specific values when they do not harm human flourishing elsewhere. In this respect, we see that his theory is in agreement with Ess's pluralistic ethical approach in dealing with the ethical problems of the information society.

Another ethical theorist who is interested in the ethical problems of the information society is James Moor. What distinguishes James Moor from other ethical theorists is his emphasis on developing ethical policies to overcome the problems as well as ensuring the ethical development of the information society. Because, according to him, the information society is dynamic, variable and in a constant flow of information with new information like technology. We can see this dynamic structure in advanced technologies such as smart phones and computers that are updated every month. Based on the dynamic structure of the society and information technologies, Moor seeks the solution in policies that include ethical inclusiveness. The information society should produce ethical policies for the ethical development of the individual and itself. Moor argues that we need information processing policies that prioritize and support human well-being. (Moor, 1999, 66).

Moor states that while seeking solutions to the ethical problems of the information society from the consequentialist justice approach, we find common ground in terms of our ethical needs despite our differences. According to him;

‘At the core, humans have similar kinds of values, i.e., what kinds of things they consider to be goods (benefits) and what kinds of things they consider to be evils (harms). In general the core goods include life, happiness and autonomy and the core evils include death, unhappiness, and lack of autonomy....Obviously, humans do not share all their goals in common. But no matter what goals humans seek, they need ability, security, knowledge, freedom, opportunity and resources in order to accomplish their projects.’ (Moor, 1999, 67)

international civil organizations that carry out social and scientific activities also have ethical responsibilities. Institutional structures also assume responsibility in the ethical construction of the information society. UNESCO, which carries out international cooperation activities in the fields of education, art, science and culture, prepares reports on ethical information society with conferences, seminars and scientific meetings on the basis of the member states of the United Nations in the field of development of Information Society Policy modules based on National Information Society Policy Templates within the framework of the Intergovernmental Information for All Program (IFAP). In the policy development studies carried out on the determination of the ethical principles of the information society; a common ethical perspective is being developed on the ethical criteria such as transparency and respect for human rights, independence, accuracy and reliability of information in the information society (UNESCO).

Conclusion

There is no doubt that information technology studies that facilitate human life, such as artificial intelligence and intelligent systems, and increase economic and cultural wealth mean progress in societies. Information supported by scientific, ethical and universal values should be made a common value for all humanity, it is important to remove the monopoly of only one community and reach wider social segments. In order to achieve this, we need to have technological equipment, as well as knowing the philosophical arguments of this technology, and developing an ethical perspective within the framework of cultural and common human values. As has been the case throughout history, ethical studies that make human life meaningful are of vital importance in this respect. For this reason, in here primarily attempts to shed light on the cybernetic structure of the information society. An attempt was made to present a general framework about ethical problems, along with the definition of the information society and the principles it is based on. Information was provided about ethical approaches to the ethical equipment needs of the information society in the world. Each society’s own cultural and ethical values are the building blocks of its civilization. . In our world shaped by the information revolution, it is our responsibility not only for our country but for all humanity to reveal the approaches belonging to our own cultural codes that will ensure the high welfare of information societies. As a matter of fact, countries are responsible for building future generations within the framework of their own scientific foresight. As a philosophical activity, ethical studies have sufficient wisdom to serve such a purpose in the information age. Beyond the problems of the industrial revolution, the information revolution, which has an accelerated pace of change and transformation, affects societies in this respect. It is necessary to read and evaluate the ethical needs of the information society in this context.

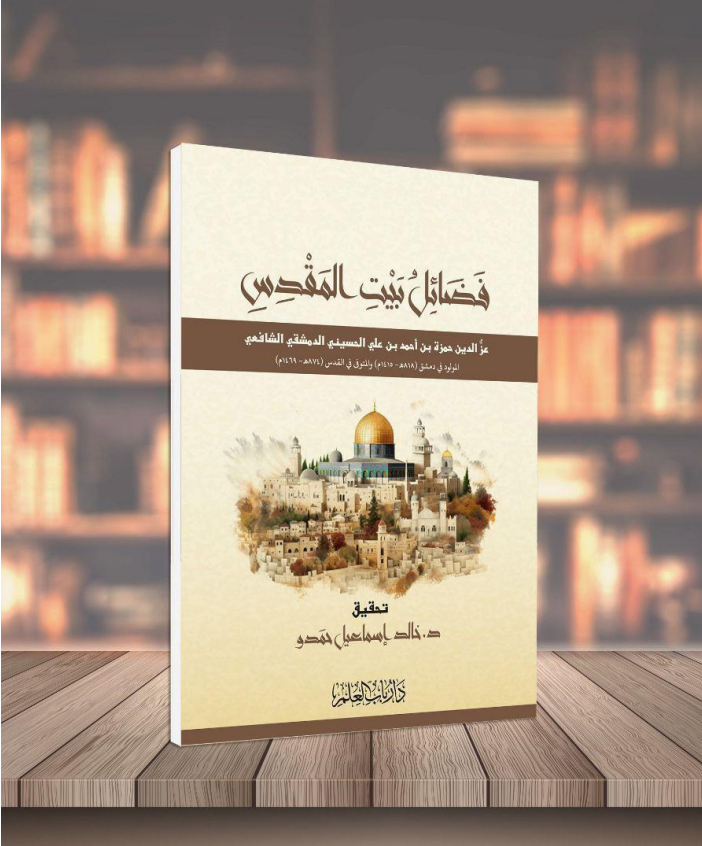
Of special interest in today’s world is the growing number and complexity of information technology devices like robots, softbots, and chatbots. Such devices sometimes make decisions and carry them out without human intervention. At the present time (late 2024) people worldwide are especially concerned about artificially intelligent chatbots, which can learn from their “experiences” and change their behavior in unexpected ways. Therefore, the information society should be strengthened with its ethical and cultural dimensions. As the society of the future moves towards more digitalization with the development of advanced technologies, it is certain that we need to think more about ethics, considering that ethical problems and traditional understanding of society will change more.

As early as 1948, in his book *Cybernetics*, Wiener began to express his ethical concerns about the new information technologies that he and his colleagues were creating; and, in 1954, in his book *The Human Use of Human Beings*, Wiener warned that “The choice of good and evil knocks at our door!” because of machines that can learn and make decisions on their own. (Wiener, 1954, 185) This “knocked door” is not only the “door” of a single community, but of the common future of all humanity! Today’s technological advances confirm Wiener’s predictions that automation will eliminate many jobs and that this will cause social tensions.

References

- Aristotle. *On the Movement of Animals; On the Soul: Nicomachean Ethics; and Eudemian Ethics*.
- Aristotle. *The Nicomachean Ethics*. Translated by David Ross, Revised by Lesley Brown. Oxford: Oxford University Press, 1st edition, 2009.
- Asimov, Isaac. *I, Robot*. New York: Doubleday & Company, 1950
- Ashby, William, Ross. *An Introduction to Cybernetics*. London: Chapman and Hall, 1956.
- Bell, Daniel. *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*. London: Heinemann, 1974.
- Bree, Tanne. “Digital Hyperthymesia on The Consequences of Living with Perfect Memory”. *The Art of Mind ethics you in The Information Society*. Ed. Liisa Janssens. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2016.
- Bynum, Terrel, Ward. “A Very Short History of Computer Ethics”. *The Research Center on Computing & Society* (2000). https://www.cs.utexas.edu/~ear/cs349/Bynum_Short_History.html.
- Bynum, Terrel, Ward. “Computer Ethics: Its Birth and its Future”. *Ethics and Information Technology* 3/2 (2001), 109–112.
- Bynum, Terrel, Ward. “Flourishing Ethics”. *Ethics and Information Technology* 8/4 (2006), 157-173.
- Bynum, Terrel, Ward. “Norbert Wiener and the Rise of Information Ethics”. *Information Technology and Moral Philosophy*. Ed. Jeroen van den Hoven - John Weckert. 8-25. New York: Cambridge University Press, 1st edition, 2008.
- Bynum, Terrel, Ward. “Computer and Information Ethics”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward N. Zalta. 2018. (URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/ethics-computer/>>(14.10.2023)).
- Bynum, Terrel, Ward. “The Historical Roots of Information and Computer Ethics”. *The Cambridge Handbook of Information and Computer Ethics*. Ed. Luciano Floridi. 20-38. Cambridge University Press, 2010.
- Bynum, Terrel, Ward. “Ethics, Ambient Intelligence, and the Emergence of ‘Cyborgian’ Societies”. *Keynote-Address paper distributed at the ETICA2010 Conference*. Ed. Terrel Ward Bynum et al. Spain: Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, 2010b.
- Ess, Charles. “Universal Information Ethics? Ethical Pluralism and Social Justice”. *Information Technology and Social Justice*. Ed. Emma Rooksby-John Weckert. Singapore: Information Science Publishing, 2007.
- Est, Rinie - Royakkers, Lamber. “Robotisation As Rationalisation – In Search For A Human Robot Future”. *The Art Of Mind ethics you in The Information Society*. Ed. Liisa Janssens. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2016.
- Fallis, Don. “Epistemic Value Theory and the Digital Divide”. *Information Technology and Social Justice*. Ed. Emma Rooksby-John Weckert. Singapore: Information Science Publishing, 2007.
- Floridi, Luciano. *The 4th Revolution: How The Infosphere is Reshaping Human Reality*. New York: Oxford University Press, 1st edition, 2014.
- Gorniak-Kocikowska, Krystyna. “The Computer Revolution and The Problem Of Global Ethics”. *Science and Engineering Ethics* 2 (1996), 177-190.
- Hellsten, Sirkku, Kristiina. “From Information Society to Global Village of Wisdom? The Role of ICT in Realizing Social Justice in the Developing World”. *Information Technology and Social Justice*. Ed. Emma Rooksby-John Weckert. Singapore: Information Science Publishing, 2007.
- Himma, Kenneth. Einar. “Justifying Intellectual Property Protection: Why the Interests of Content Creators Usually Win Over Everyone Else’s”. *Information Technology and Social Justice*. Ed. Emma Rooksby-John Weckert. Singapore: Information Science Publishing, 2007.
- Hongladarom, Soraj. “Global Digital Divide, Global Justice, Cultures and Epistemology”. *Information Technology and Social Justice*. Ed. Emma Rooksby-John Weckert. Singapore: Information Science Publishing, 2007.
- Janssens, Liisa. *The Art of Ethics in the Information Society. Mind you*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007.
- Kantar, Nesibe - Bynum, Terrel, Ward. “Global Ethics for the Digital Age—Flourishing Ethics”. *Journal of Information, Communication and Ethics in Society* 19/3 (2021), 39– 44.
- Kantar, Nesibe - Bynum, Terrel, Ward. “Flourishing Ethics and Identifying Ethical Values to Instill into Artificially Intelligent Agents”. *Metaphilosophy*, 53/5 (2022), 599-604.
- Kantar, Nesibe. *Bilişim Felsefesinde Etik Arayışlar: Gelişim Etiği*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2022a.
- Kantar, Nesibe. “Bilişim Felsefesi Bağlamında Bilişim Etiği ve Güncel Tartışmalar”. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 36 (2024), 112-133.
- May, Christopher. *Information Society A Sceptical View*. Malden: Blackwell Publishers Inc. 2002.
- Moor, James, Haller. “Reason, Relativity, and Responsibility in Computer Ethics”. *ACM SIGCAS Computers and Society* 28/1 (1998), 14-21.
- Moor, James, Haller. “Just Consequentialism and Computing”. *Ethics and Information Technology* 1/1 (1999), 61-65. DOI 10.1023/A:1010078828842
- Novikov, Dmitry, *A Cybernetics: From Past to Future*. – Heidelberg: Springer, 2016.
- Wiener, Norbert. *Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Technology Press, 1948.

- Wiener, Norbert. *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society*. Houghton Mifflin, Second Edition Revised, Doubleday Anchor, 1954.
- Wiener, Norbert. "Some Moral and Technical Consequences of Automation". *Science, New Series*, 131/3410 (1960), 1355-1358.
- Wiener, Norbert. *I Am a Mathematician*. Cambridge: The MIT Press, 1st M.I.T. Press paperback ed. 1964.
- Wiener, Norbert et al. *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*. Massachusetts: The MIT Press, Reissue of the 1961 2nd ed. (Reprint edition), 2019.
- UNESCO. Access 7 July 2024. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000383460?posInSet=8&queryId=e473ec90-9ec5-4434-be1f-3e-42dc80d1b1> (20-07-2024)



FEZÂILU BEYTI'L- MAKDİS

İzzuddin Hamza b. Ahmed b. Ali el-Hüseynî
ed-Dımaşkî eş-Şâfiî (ö. 874/1469),

Tahkik: Dr. Halid İsmail Hamedu, İstanbul: Dâru
Bâbi'l-ilim, 2024. 77 Sayfa.

Ünal ŞAHİN

Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Artvin, Türkiye

unalsahin@artvin.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-6741-4943>

Article Types / Makale Türü: Book Review/ Kitap İncelemesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 18/08/2024

Accepted / Kabul Tarihi: 06/12/2024

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1539921>

Mâbedlerin tarihi, insanlık tarihinin başlangıcıyla eşzamanlıdır. İlk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem'in yer-yüzünde ilk mâbedi inşa ettiği bilgisi kaynaklarda yer almaktadır.¹ Yeryüzünde inşa edilen ilk mâbedin ise Kâbe olduğunu Kur'ân bizlere haber vermektedir.² Kâbe'nin inşasından 40 yıl sonra da Beytülmakdis'in yapıldığı Hz. Peygamber tarafından bildirilmektedir.³ Beytülmakdis, inşa edildiği ilk günden beri mukaddes bir mâbed olarak günümüze kadar devam edegelmiştir. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm'da bu beldenin kutsal olduğu belirtilmiş ve her üç dinin metinlerinde de bu duruma yer verilmiştir. Kudüs'ün mukaddes olduğuna Tevrat'ta "Kutsal şehir"⁴ pasajıyla, İncil'de "Kutsal kent"⁵ ifadesiyle, Kur'ân'da ise "Çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ",⁶ "Toprağına bolluk ve bereket verdiğimiz yer"⁷ ve "Âlemler için bereketler kıldığımız yer"⁸ ayetleriyle temas edilmiştir.

Müslümanların ilk kıblesi olmasının yanı sıra ayetlerdeki vurgular, Kudüs hakkındaki hadisler, Beytülmakdis'i Müslümanlar nezdinde oldukça farklı bir konuma taşımıştır. Hal böyleyken, Müslüman âlimler de Kudüs hakkında birçok eser kaleme almışlardır. Yazılan eserlerden birisi de incelemesini yaptığımız *Fezâilu Beyti'l-Makdis* isimli bu çalışmadır. Eser, İzzuddin Hamza b. Ahmed b. Ali el-Hüseynî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî (ö. 874/1469) tarafından kaleme alınmıştır. Söz konusu eser, bazı kaynaklarda "Mefkûd/kayıp" olarak kaydedilmiş olsa da muhakkik Halid Hamedu tarafından bulunmuş, tahkiki gerçekleştirilmiş ve ilk defa neşredilmiştir.⁹

İslâm medeniyetinde mekâna dair "Fezâil" tarzındaki eserler, erken sayılabilecek bir dönemde yazılmaya başlanmıştır. Kudüs için de durumun bu şekilde olduğunu söylemek mümkündür. Kudüs'ün faziletine dair en erken eserin Ebû Bekr el-Vâsiti (ö. 410'dan sonra/1019[?]) tarafından yazıldığı muhakkik tarafından ileri sürülmektedir. Muhakkik, hicri 5'inci yüzyıldan sonra Kudüs üzerine yazılan bu tarz eserlerin artmasının arka planında, Müslümanlar ile Haçlılar arasında yaşanan Kudüs merkezli savaşlar olduğunu iddia etmektedir (s. 1).

Müellif, eserin çoğunluğunun Bahâuddin İbn Asâkir'in (ö. 600/1203) *el-Câmi'u'l-Müstaksâ fî fezâ'ili'l-Mescidi'l-Aksâ* isimli eserinden nakil olduğunu, kitapta belli oranda da Ebü'l-Meâlî el-Müşerref İbnü'l-Müreccâ'nın (ö. 492/1098) *Fezâilu Beyti'l-Makdis* isimli çalışmasından aktarımda bulunduğunu açıkça beyan etmektedir (s. 1). Yazarı, İbnü'l-Müreccâ'nın eserinden yaptığı nakilleri belirttiğini, kalanların ise İbn Asâkir'in eserinden olduğunu ancak uzunca ravi zincirlerini hafzettığını söyler. Bu açıdan çalışmanın, İbn Asâkir ve İbnü'l-Müreccâ'nın eserinin muhtasarı olduğunu söylemek mümkündür. Müellif İzzuddin Hamza'nın söz konusu tasarrufları okuyucuları uzunca râvî silsilelerinden ve tekrarları görmekten müstağni kılmaktadır.

Şâfiî fakihlerinden Minhâcî'nin (ö. 889/1484'ten sonra) İthâfü'l-ahissâ *bi-fezâ'ili'l-Mescidi'l-Aksâ* isimli eseri de müellifin sıkça kullandığı kaynaklar arasında yer almaktadır. Rivayetlerde Kâ'b el-Ahbâr'dan (ö. 32/652-53 [?]) yapılan rivayetlerin yoğunlukta olması, söz konusu nakillerdeki İsrailiyyât olgusunu akla getirmektedir. Nitekim birçok rivayetin mutemet kaynaklarda yer almaması da mevzu bahis konuların tevsik derecesine işaret etmektedir.

Eserde sahih, hasen ve zayıf hadislerin yanı sıra hemen her fasıl altında uydurma rivayetlerin varlığı dikkat çekmektedir. Bu anlamda nakillere ihtiyatlı yaklaşılması gerekmektedir. Muhakkik de bu duruma işaret etmekte, hadislerin tahrîclerini de yaparak hadislerin kaynağına ve sıhhat derecesine değinmektedir.

Kitap bir mukaddime ve on üç fasıldan oluşmaktadır. Müellif, ilk bölümde, Mescid-i Aksâ'nın inşa sürecini anlatmış ve konuyla ilgili hadislerle yer vermiştir. İkinci fasılda hadislerden hareketle Mescid-i Aksâ'ya yapılacak yolculuklara temas edilmiştir. Müellif, burada bilhassa "Şedd-i rihâl" hadisi olarak da bilinen ve üç mescidin ziyaret edilmek amacıyla yola çıkılabileceği hadisini farklı tarihlerle serdeder. Konu bağlamında Hz. Peygamber'in "*Ancak üç mescidi ziyaret için yola çıkılır. Bunlar, Mescid-i Haram, Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Aksâ'dır*"¹⁰ hadisine yer verilir. Üçüncü fasılda Mescid-i Aksâ'da kılınan namazın faziletiyle ilgili hadisler dile getirilir. Dördüncü fasılda hac veya umre için Mescid-i Aksâ'dan ihrama girmenin faziletiyle ilgili rivayetler nakledilir. Beşinci fasılda Beytülmakdis'de

1 Ebü'l-Velid Muhammed b. Abdullah el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr* (Beyrut: Dârü'l-Endülüs, 1403), 1/36.

2 Âl-i İmrân Suresi, 3/96.

3 Buhârî, "Enbiyâ", 10, 40; Müslim, "Mesâcid", 1, 2.

4 İşaya, 22:54.

5 İsa'nın Çölde Denenmesi 1-11.

6 İsrâ Suresi, 17/1.

7 el-Arâf, 7/137.

8 el-Enbiyâ, 21/71.

9 Mahmûd İbrâhim tarafından *Fezâilu Beyti'l-Makdis fî Mahtûtâtın Arabiyyetin Kadime* ismiyle bir eser kaleme alınmış ve bu kitapta Beyti'l-Makdis ile ilgili kadim olan yazma (mahtût) eserler sıralanmıştır. Müellif İbrâhim, konuyla ilgili birçok eser sıralamakta, on dört kitabın mefkûd/kayıp olduğu bilgisini vermekte ve bu eseri de onlar içerisinde saymaktadır. Bk. Mahmûd İbrâhim, *Fezâilu Beyti'l-makdis* (Kuveyt: el-Munazzamatü'l-Arabiyye, 1985), 95.

10 Buhârî, "Fazlus-salât", 20, 25; Müslim, "Hac", 95.

verilecek sadaka ve orada tutulacak oruçla alakalı rivayetler aktarılmıştır. Ancak bunların çoğunluğunun sahih nakillerde bulunmadığı görülmektedir. Altıncı fasılda Beytülmakdis’de yer alan ve cennetten olduğu ileri sürülen taşla ilgili birçok zayıf ve uydurma nakil bulunmaktadır. Yedinci fasılda Beytülmakdis’in siyah zeminine dair ifadeler yer verdikten sonra, Kubbetü’s-sahra’ya nereden gireceğine dair anlatılar takdim edilir.

Sekizinci fasılda Mescid-i Aksâ’daki “Mirâc Kubbesi”, “Kubbetü’n-Nebî”, “Bâbu’r-rahme”, “Mihrâb-ı Zekeriyâ”, “Bâbu’s-sekîne”, “Bâbu Hitta”, “Mihrâb-ı Ömer”, “Bâbu’n-Nebî”, “Tûr-i Sînâ”, “Kubbetü’s-silsile” ve “Bâbu’t-tevbe” gibi mekânlar, bunların önemi, buralarda yapılacak ameller ve buralarla ilgili nakiller serdedilmektedir. Bu bölümde zikri geçen mekânların bazıları ayetlerle ilişkilendirilmiş, aynı zamanda birçok zayıf ve uydurma rivayete yer verilmiştir (s. 38). Dokuzuncu fasılda Ayn-ı Sülvân ve Beytülmakdis’de yer alan bir kuyunun cennete açıldığı ve cennetten alınan bir yaprağın hikâyesi anlatılmaktadır. Müellif, onuncu fasılda Tûr-i Sînâ’ya yakın Sâhire (الساھرة) denilen bir mezarlıktan bahsetmekte, bu kelimeyi Kur’ân’daki ayetle ilişkilendirmekte¹¹ ve Beytülmakdis’de ölenlerin azap görmeyeceğine dair birçok zayıf ve uydurma rivayet aktarmaktadır (s. 44-45). Bu rivayetlerin konuyu daha etkili kılmak için sıralandığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu husus, mevzû hadislerin ortaya çıkmasında ve yayılmasında etkili olan faktörler içerisinde zikredilmektedir.¹² Söz konusu rivayetlerin Ehl-i Kitâb’tan olan kimselerden geçmesi kuvvetle muhtemeldir. Hz. Peygamber, Ehl-i Kitâb’tan gelen bu gibi rivayetler hususunda dikkatli olmaları için Müslümanlara uyarıda bulunmuş ve şu Nebevî düsturu belirlemiştir: “*Ehl-i Kitâb’ı ne tasdik ediniz ne de yalanlayınız. Ancak “Biz, Allah’a ve ondan gelenlere iman ettik deyiniz.”*”¹³ Kudüs’te gömülmenin faziletli olduğu anlayışı Yahudilerde de mevcut olduğundan birçok Yahudi, Filistin’e göç etmektedir.¹⁴ Zira Yahudi teolojisinde Zeytin Dağı, haşır mekânı görüldüğü için buraya gömülmek oldukça önemli kabul edilmekte¹⁵ ve Filistin topraklarında dört arşın yürümek de cennete girmeye hak kazanmak olarak görülmektedir.¹⁶ Bundan dolayı bu yerlerde mezar satın almanın oldukça pahalı olduğu belirtilmektedir.¹⁷

On birinci fasılda Beytülmakdis’de dolaşmayla ilgili konu ele alınmıştır. On ikinci fasılda Beytülmakdis’le alakalı fezâil türü rivayetler toplanmıştır. Son fasılda ise Hz. İbrahim’in (aleyhisselam), eşi Sâre’nin, Hz. İshak ve Hz. Yakub’un kabirlerinin yerlerine, defn esnasında vuku bulan hadiseler, Hz. İbrahim’in kabrini ziyaret etmekle ilgili rivayetlere, bu mekânları ziyaretin faziletine dair bilgilere temas edilmektedir. Bu gibi rivayetlerin çoğunluğunun Abdullah b. Selâm (ö. 43/663-64), Kâ’b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih (ö. 114/732) gibi Yahudi kültürüne vakıf kimselerden yapılması ise oldukça dikkat çekmektedir (s. 61-65). Öte yandan bu bilgiler, İsrailiyyât kabilinden olan verilerin İslam medeniyetindeki kesişim noktalarına, etkileşim alanlarına, İslâm ulemasını ne oranda etkilediğine ve klasik dönemde bu bilgilerin nasıl telakki edildiğine dair önemli ipuçları barındırmaktadır.

11 en-Nâziât, 79/14.

12 M. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler: Menşe’i - Tanıma Yolları - Tenkidi* (İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002), 177.

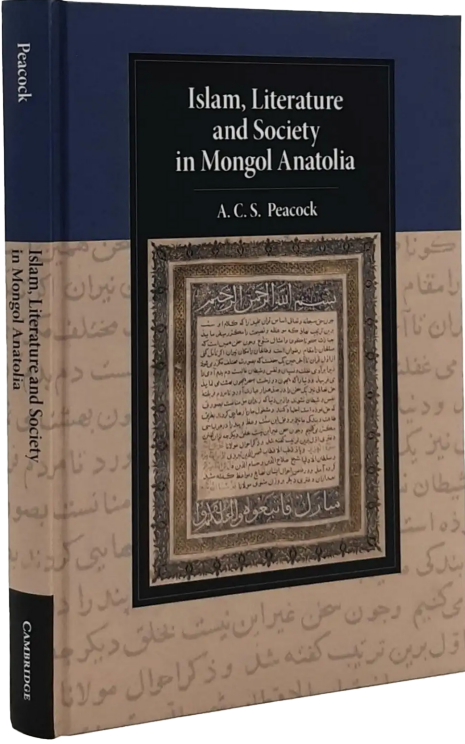
13 Buhârî, “Tefsîr”, 11.

14 Yasin Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik* (İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2021), 100.

15 Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, 99-100.

16 Babil Talmudu, Ketuvot, 111a. <https://www.sefaria.org/Ketubot.111a.21?lang=bi&with=all&lang2=en>

17 Dünya üzerindeki Yahudilerin bilhassa zengin olanları, Kudüs’teki Zeytin Dağı’na gömülmek için çok ciddi meblağlar verdikleri ifade edilmektedir. Diğer taraftan Yahudiler böylelikle Kudüs’te varlığını ve işgalci konumlarını da iyice sağlama almaktadır. Konu hakkında bk. <https://www.jta.org/2019/06/07/lifestyle/why-some-american-jews-pay-more-than-20000-to-get-buried-in-israel> (Erişim Tarihi: 21.08.2024)



ISLAM, LITERATURE AND SOCIETY IN MONGOL ANATOLIA

Andrew C. S. Peacock.

(Cambridge Studies in Islamic Civilization.) New
York: Cambridge University Press, 2019. xiv +294

Zekeriya Efe Antalyalı

University of Notre Dame, zantalya@nd.edu, Orcid No: 0009-0009-2977-5663

Article Types / Makale Türü: Book Review/ Kitap İncelemesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 11/12/2024, Accepted / Kabul Tarihi: 29/12/2024

Doi: 10.26791/sarkiat.1599732

Andrew C. S. Peacock'un 2019 yılının sonunda İngilizce olarak yayımlanan ve 2023 yılında da Koç Üniversitesi Yayınları tarafından "Moğol Anadolu'sunda İslam, Edebiyat ve Toplum" başlığıyla Türkçeye kazandırılan bu kitabı, bugüne kadar üzerinde pek durulmamış bir konu olan Anadolu'da Moğol hâkimiyetinin yarattığı dini, sosyal ve kültürel dönüşümlere dair ufuk açıcı bir tartışma sunuyor. Peacock, dönemin Farsça, Türkçe ve Arapça kaynaklarının detaylı analizlerine dayandırdığı bu çalışmasında, Moğol hâkimiyeti altındaki Geç Selçuklu ve Beylikler Dönemi'nin Anadolu'da İslam'ın kültürel karakterinin ve sosyal yapısının kristalleşmesinde önemli bir eşik olduğunu öne sürüyor. Peacock'un bu kitabı, bir süredir alana ve özellikle de Batı'da üretilen Ortaçağ Anadolu çalışmalarına hâkim olan ve dönemin dini ve kültürel panoramasını ortodoksinin tanımlanmasına ve de dayatılmasına ilgi duyan bir güç merkezinin eksikliğinden neşet etmiş bir senkretizm ya da "metadoksi" olarak tanımlayan akademik anlatıyı reddediyor. Böylece, bu özenli çalışmasında yazar, konuya ilişkin çalışmalarda yaygın bir kanı olan Anadolu'da "Sünnileşmenin" 16. yüzyılda Osmanlı-Safevi çekişmesinin yarattığı bir olgu olduğu tezinin aksine, bu dönüşümün 13. yüzyıl sonlarında Moğol hâkimiyetiyle beraber başlayan Anadolu'nun sosyal ve kültürel dokusunun dönüşümüne uzanan bir süreç olduğunun altını çiziyor.

Kitap her biri üç bölüm içeren iki ana kısımdan oluşuyor. Kitabın "Religion, Politics and Society" (Din, Siyaset ve Toplum) başlıklı birincisi kısmının ilk bölümü olan, "The Formation of Islamic Anatolia: The Crises of Legitimacy and the Struggle against Unbelief" (Müslüman Anadolu'nun Oluşumu: Meşruiyet Krizi ve Küfre Karşı Mücadele), Ortaçağ Anadolu'sunun dini, siyasi ve toplumsal veçhelerine dair analitik bir arka plan ile başlıyor. Devamında ise 12. yüzyılda Anadolu'da Selçuklu idaresinin doğuşu ve dayandığı meşruiyet ağlarının oluşumunun genel bir özeti sunuluyor. Yine burada, kitabın ilerleyen bölümlerinde yazarın daha da detaylı inceleyeceği, Selçuklu hâkimiyetinin çöküşüyle beraber Anadolu'da ortaya çıkan yeni güç merkezlerinin, özellikle de İslamiyet'in Moğol askerleri arasında yaygınlaşması ve İlhanlı-Moğol hükümdarı Gazan Han'ın 1295 yılında Müslüman olmasının akabinde, meşruiyetlerini pekiştirmek adına küfre karşı mücadele vurgusunun ağırlıkta olduğu yeni ve katı bir dini tutum benimsemelerinin Anadolu'da İslam'ın dönüşümünde oynadığı role işaret ediyor.

"Sufism and Political Power" (Sufilik ve Siyasi Güç) başlığını taşıyan ikinci bölüm kitabın ana argümanının üzerine inşa edildiği parçalardan birini oluşturuyor. Yazar, burada 13. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Anadolu'da Sufi grupların, ve özellikle Mevleviliğin, hızla yayılması ve güçlenmesinin nedenleri ve sonuçlarını dönemin siyasi, ekonomik, ve kültürel ilişkileri çerçevesinde tartışıyor. Bu dönemde üretilmiş Mevlevi eserlerinin yakın bir okumasını yapan yazar, Mevlevi düşüncesinde sıklıkla öne çıkarılan Mevlânâ Celâleddîn Rûmî ve Sultan Veled gibi evliyaların keramet vasıtası ile *kutbiyyet* sahibi kimselerin farkına varabilmeyi haiz kişiler olmaları fikrinin Mevleviliğin bu dönemde Moğol idaresi tarafından gördüğü ayrıcalıklı tutumun kaynağı olabileceğine dikkat çekiyor. Peacock'a göre böylesi bir *kutbiyyet* Anadolu'daki Moğol hükümdarlarında görülebilme ihtimali dahi bu dönemde yaşanan meşruiyet krizinin çözülebilmesi için hayati bir önem taşıyordu. Bu durum, keza, takip eden Beylikler Dönemi hükümdarları için de önem taşıdığından, Mevleviliğin Aydınogulları ve Germiyanogulları yönetici eliti arasında da ayrıcalıklı konumunun kökenleri bu titiz çalışma ile ortaya çıkıyor. Fakat, A.C.S. Peacock, Baba İlyas ve ardılları etrafında şekillenmiş Sufi grupların örneği üstünden de siyasi ve dini güç dengelerinin kayganlığını da göz ardı etmemiz gerektiğini belirtiyor.

Üçüncü kısım, "Sufism in Society: Futuwwa in Seljuq and Mongol Anatolia" (Toplumda Sufilik: Selçuklu ve Moğol Anadolu'sunda Fütüvvet), Sufiliğin toplumun değişik katmanlarına nasıl yayıldığını inceleyerek dönemin sosyal ve kültürel değişimine farklı bir açıdan yaklaşıyor. Burada, yazar, dönemin en önemli kurumlarından biri olan Fütüvvet'in sosyal ve dini hayatta oynadığı merkezi rolün üstünden, Sufiliğin elit çevreler dışındaki güç ilişkilerine nasıl ve hangi şartlarda eklemelendiğinin bir okumasını yapıyor. Fityan ve ahi de denilen bu kimselerin, özellikle doğrudan Moğol hâkimiyeti altında olan bölgelerde yönetici elitten gördüğü desteklerle güçlendiğini örneklerle gösteren Peacock, yaygın akademik paradigmalardan biri olan Fütüvvet teşkilatının Anadolu'nun Türkmen ögelerinin meydana getirdiği bir Moğol karşıtı dini-sosyal oluşum olduğu görüşünün tam aksine, Fütüvvet'in Anadolu'da Moğol idaresinin önemli bir yapıtaşı olduğunu açıklıyor.

Kitabın "Literature and Religious Change"(Edebi ve Dini Değişim) başlıklı ikinci kısmı, ise 13. ve 14. yüzyıllarda Anadolu'da meydana gelen kültürel ve dini dönüşümlere Moğol istilası ve takip eden siyasi krizlerin çerçevesinden bir bakış sunuyor. Bu kısmın ilk, kitabın dört numaralı "The Emergence of Literary Turkish" (Edebi Türkçenin Ortaya Çıkışı"), başlıklı bölümünde, 13. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başta Anadolu olmak üzere Kırım, Mısır gibi coğrafyalarda da artışa geçen Türkçe eser üretimini inceleyen Peacock, Türkçenin bir edebi ve idari dil olarak ortaya çıkışını dönemin siyasi ve patronaj ilişkileri bağlamına oturtuyor. Türkçenin bir edebi ve idari dil olarak, özellikle Farsçanın yaygın olduğu Konya gibi Selçuklu siyasi ve kültürel merkezlerinden uzakta, Moğol ve Beylikler döneminde kurulan ve önem kazanan siyasi merkezlerde çıkışını örneklerle gösteren Peacock, bu durumun dil ve

edebi anlayışta yaşanan bir değişimin tezahüründen öte, bu dönemde ortaya çıkan yeni yönetici elitin otoritelerini ve meşruiyetlerini yeni sembol ve formlar aracılığıyla ile güçlendirmek için bilinçli olarak izlediği bir strateji olduğunu ileri sürüyor.

Beşinci bölüm olan, “Vernacular Religious Literature: Tales of Conversion, Eschatology and Unbelief” (Yerel Dini Yazın: İhtida Hikâyeleri, Eskatoloji ve Küfür) bu dönemde Anadolu’da yaygınlaşan ilmihal ve ahval-i kıyamet olarak bilinen dini metinler ve Türkçe yazılmış menakıbnamelere yoğunlaşıyor. Bu eserlerin tematik bir incelemesi ve tasvirinden sonra, yazar dönemin dini anlayışının ortak bir teleolojik dil ve kavramsal mutabakattan ziyade yaratılış, kıyamet ve küfre karşı savaş olmak üzere üç ana tema üzerinden geliştiğini belirtiyor. Burada, kitabın geneline kıyasla, bir problematik ve analizden daha çok bu üç edebi temanın bir detaylı tasviri üzerine yoğunlaşan yazar, bu bölüm özelinde okuyucunun kitabın ana argümanından uzaklaşmasına yol açtığının altını çizmek gerekiyor.

Altıncı bölüm olan “Apocalyptic Thought and the Political Elite”(Kıyamet Düşüncesi ve Siyasi Elit) de kitabın tezinin dayandığı temel sütunlardan birini oluşturuyor. Yazar bölüme bu dönemde Anadolu’da yazılmış dini eserlerde Mehdi ve kıyamet temalarının detaylı bir incelemesi ile başlıyor. Peacock bu detaylı incelemenin sonucunda, alanda uzun zamandır kabul edilmiş bir yaklaşım olan Ortaçağ Anadolu’sunda Mehdi kavramı ve beklentisinin “halk İslamı” olarak da tanımlanan Şii motifli bir inanç sisteminin bir özelliği olduğunun aksine, İbn Arabi gibi Selçuklu saray çevrelerinde yaşamış bir Sünni düşünürün eserlerinde de önemli bir yeri olduğunu gösteriyor. Daha sonrasında, konunun uzmanları tarafından genellikle Şii temelli bir Mehdici hareket olarak tanımlanan Babai İsyanı’nın, Baba İlyas’ın torunu Elvan Çelebi’nin isyana dair kaleme aldığı eserinin incelemesi üzerinden, sahip olduğu unsurların Sünni olarak da nitelendirilebileceğini ortaya koyan Peacock, yine Anadolu’da İlhanlı yönetici Timurtaş’ın 1330 yılında Mehdilik iddiası ile başlattığı isyanın da Sünni motifler taşıdığını gösteriyor.

Kitapla ilgili yapılabilecek belki de tek eleştiri ise Anadolu’da İslam’ın kristalleşmesi sürecini, doğal olarak, ağırlıklı “içerden” yazılmış kaynakları kullanarak inceleyen yazarın, bu sürece dair farklı bir analitik katman sunabilecek olan “dışardan” yazılmış kaynakları çoğunlukla ihmal etmiş olması sayılabilir. Örneğin, İmparator VI. İoannis Kantakuzenos’un eserlerinde yer yer, yakın ilişkide bulunduğu, Aydınogulları ve Osmanlı yönetici elitlerinin ve hatta bunların emrindeki en sıradan kişilerin günlük hayatlarına dair nerdeyse bir “etnograf” titizliğinde düştüğü kayıtların ya da keşiş Simon de Saint Quentin’in Baba İlyas’ın müritlerinin inanç dünyalarına dair detaylı tasvirlerinin de incelenmesi yazarın bu çalışmasını daha da zenginleştirebilirdi.

Sonuç olarak, Andrew C.S. Peacock’un bu detaylı çalışması, Moğol idaresi altında Anadolu’da yaşanan siyasi, kültürel ve dini dönüşümleri detaylandırarak Anadolu’nun İslamlaşma sürecindeki Moğol katkısını daha iyi anlamamızı sağlıyor. Ayrıca, kitabın zengin kaynakçası ve kavramsal yaklaşımı da konu ile ilgili yapılacak başka çalışmalar için de sağlam bir zemin hazırlıyor. En nihayetinde, Peacock’un bu kitabı, incelediği dönemin ve konunun Anadolu’da takip eden siyasi ve sosyal gelişmeler açısından mühim konumu da göz önüne alındığında, sadece Selçuklu, Moğol ve Beylikleri dönemi tarihçileri için değil Osmanlı tarihçileri açısından da mutlaka okunması gereken bir eser.