

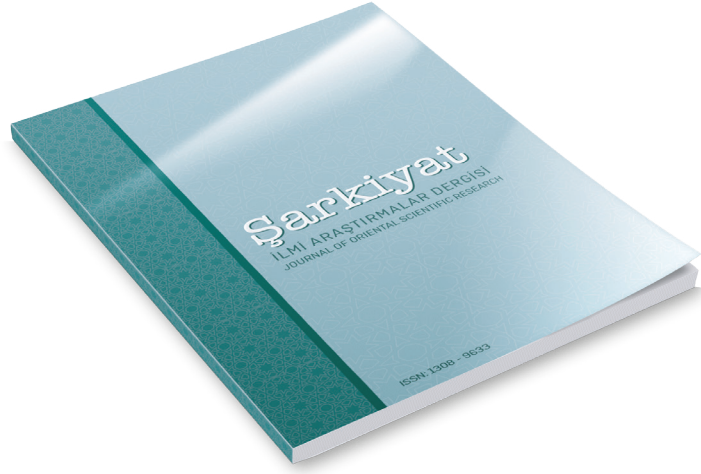
Haziran/June 2025

Cilt/Volume: 17, Sayı/Issue: 01

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: 17, Sayı/Issue: 01 (Haziran/June 2025)

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:

Dr. Öğr. Üyesi Üsame Bozkurt - Dicle Üniversitesi

Editörler/Editors:

Prof. Dr. Eyüp Aktürk - Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Prof. Dr. Tahirhan Aydın-Dicle Üniversitesi.

Doç. Dr. Fuat İstemi - Batman Üniversitesi

Doç. Dr. Halide Rumeysa Küçüköner - Dicle Üniversitesi

Doç. Dr. Adnan Çetin-Mardin Artuklu Üniveristes

Doç. Dr. Zülküf Ergün - Mardin Artuklu Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Zamur - 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

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

Journal of Oriental Scientific Research is a peer - reviewed international journal published in electronic media at 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 İlmî Araştırmalar Dergisi TUBİTAK ULAKBİM TR İNDEKSİ, INDEX ISLAMICUS ve EBSCO veri tabanlarında bulunmakla birlikte, Index Copernicus, SOBIAD, İSAM, ASOS, Directory of Research Journals Indexing, Scientific Indexing Services, ESJİ, 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, ESJİ, Academic Keys, ResearchBib, InfoBase, MIAR, IJF, İdeal online International Scientific Indexing, ERIH PLUS

DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICE

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

İÇİNDEKİLER

- 6 **Fars ve Türk Edebiyatlarının Ortak Mesnevîsi:**
Yûsuf u Züleyhâ -Firdevsî ve Hamdî Özelinde Karşılaştırmalı Bir İnceleme-
Hümeýra DEMİR · Reyhan KELEŞ
- 25 **Dış ve İç Siyaset Dinamikleri Açısından Suudi Arabistan'da Değişim Süreci:**
Muhammed Bin Selman Dönemi Reformları
Mehmet ALKIŞ
- 37 **Hanefilerde Kıyasa Aykırı Rivâyetlerin Reddedilmesi Meselesi**
Ufuk DAĞLIOĞLU
- 57 **İbn Hacer'in Metin Tenkidi Kriterleri ve Fethu'l-Bârî'de Uyguladığı Bazı Metin Tenkidi Örnekleri**
Rahmet KOLUMAN · Mehmet BİLEN
- 77 **Eşarilik ve Tasavvuf İlişkisi: Ebu'l-Hasan El-Eş'arî Dönemi**
Esra GÜLNİHAL
- 95 **Nevevî'nin el-Minhâc Adlı Eserinde Zayıf Olarak Değerlendirdiği**
Bazı Görüşlerin Sonraki Şâfiî Fıkıhçılar Tarafından Sahih Kabul Edilmesi
Murat NERGİS
- 110 **İslâm İktisadında Faizin İlleti ve Günümüz Uygulamalarına Yansımaları**
Yahya BİLGİNER
- 131 **Armanc û Pirsgirêkên Pêvajoya Standardîzasyona Kurmancî**
Resul GEYİK
- 154 **Mîtolojî û Tesewîf: Çemşîd û Camê Cem di Dîwana Melayê Cizîrî de**
Shahab VALÎ
- 170 **Fethî Gânîm'in Filler Adlı Romanının Üslûp ve İçerik Açısından Analizi**
Asiye ÇELENLİOĞLU
- 183 **Faslı Yazar Muhammed Şukrî'nin El-Hubzu'l-Hâfî Adlı Romanının Karakterler Bağlamında Analizi**
Sevda ÇETİN
- 204 **Dijital Mahremiyet Bağlamında Lise Öğrencilerinin**
Sosyal Medya Pratikleri Üzerine Karma Bir Araştırma
Sevra Su TATLIOĞLU · Cem GÜLCAN
- 222 **Toplumsal Güven İnşasında Aşiretlerin Rolü Üzerine Nitel Bir Araştırma: Hakkari Örneği**
Yunus EROĞLU
- 244 **The Red Badge of Courage**
Stephan CRANE · Tahir YAŞAR

FARS VE TÜRK EDEBİYATLARININ ORTAK MESNEVÎSİ: YÛSUF U ZÜLEYHÂ -FİRDEVSÎ VE HAMDÎ ÖZELİNDE KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME-

Hümeýra Demir

Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk İslam Edebiyatı,
humeyrademir.t@gmail.com <https://orcid.org/0009-0002-1495-8327>

Reyhan Keleş

Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk-İslam Edebiyatı Anabilim Dalı,
reyhankeles@atauni.edu.tr <https://orcid.org/0000-0003-3040-3081>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 19/09/2024, Accepted / Kabul Tarihi: 23/01/2025
Doi: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1552745>

Fars ve Türk Edebiyatlarının Ortak Mesnevîsi: Yûsuf u Züleyhâ -Firdevsî ve Hamdî Özelinde Karşılaştırmalı Bir İnceleme-

Öz

Yûsuf ile Züleyhâ hikâyesi birçok mistik ve ahlaki konular içerdiği için İslam edebiyatı alanında büyük bir ilgi görmüştür. Bu hikâye çok sayıda mesnevî ile edebiyatımıza girmiştir. Bunların her birinde hikâye farklı şekillerde ele alınmıştır. Hikâye anlatılırken bazen kaynağı Tevrat bazen Kur'an-ı Kerim bazen her ikisi birden olmuştur. Bu mesnevîlerin en önemlileri arasında yer alan İranlı şair Firdevsî'ye nispet edilen Farsça mesnevî ile Hamdullah Hamdî'nin mesnevîsinde Yûsuf ile Züleyhâ hikâyesinin olay örgüsü bakımından bazı farklılıklar tespit edilmiştir. Firdevsî'nin eserinde çok sayıda ayrıntılı olaya değinilmişken Hamdî daha az olaya değinmiştir. Firdevsî'nin olayları ayrıntılı bir şekilde tasvir etmesinde Tevrat ve İsrailiyyatın büyük bir payı olduğu düşünülmektedir. Hamdî'nin eserinde ise Kur'anda anlatılan olayların dışına fazla çıkılmadığı görülmüştür. Firdevsî eserinde Yûsuf ile Züleyhâ'nın aşkıdan çok Ya'kûb peygamber ve ailesinin hikâyesinden bahsetmiştir. Yûsuf'un aşkına ise ikincil olarak yer vermiştir. Hamdî'nin mesnevîsinde ise hikâye Yûsuf ve Züleyhâ'nın aşk hikâyesi üzerine yoğunlaşmaktadır. Hamdullah Hamdî, Züleyhâ'nın aşkını detaylı bir şekilde anlatmaktadır. Hikâyenin genel olaylar örgüsü her iki mesnevîde de aynı sırayla gerçekleşmektedir. Ancak bazı bölümler ve ayrıntılar birinde varken diğer eserde buna yer verilmemiştir. Hikâyenin sonu ise her iki mesnevîde de farklı olarak anlatılmıştır. Çalışmamızda bu farklılıklar iki mesnevî karşılaştırılarak incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk-İslam Edebiyatı, Firdevsî, Hamdî, Mesnevî, Yûsuf u Züleyhâ.

A Common Masnavî of Persian and Turkish Literatures: Yusuf and Zulaikha -a Comparative Study on Firdevsî and Hamdî-

Abstract

The story of Yûsuf and Zulayhâ has attracted great attention in Islamic literature because it contains many mystical and moral issues. This story has entered our literature in many masnavî. In each of these, the story was handled in different ways. Sometimes the source of the story was the Torah, sometimes the Qur'an, sometimes both. Among the most important of these masnavî, the masnavî attributed to the Iranian poet Firdawsî and Hamdullah Hamdî's works have some differences in the plot of the story. While Firdawsî's work includes many detailed events, Hamdî includes fewer. It is thought that Firdawsî's detailed events are probably derived from the Torah and Israelite literature. Hamdî's work, on the other hand, does not go much beyond the Qur'an. Firdawsî mentions the story of the prophet Ya'qûb and his family more than the love of Yûsuf and Zulayhâ. Yûsuf's love is given a secondary place. In Hamdî's masnavî, on the other hand, the story focuses on the love story of Yûsuf and Zulayhâ. Hamdullah Hamdî describes Zulayhâ's love in detail. The general plot of the story takes place in the same order in both masnavî. However, while some chapters and details are present in one work, they are not included in the other. The end of the story is told differently in both masnavî. In our study, these differences are given by comparing the two masnavî.

Keywords: Turkish-Islamic Literature, Firdawsî, Hamdî, Masnavî, Yûsuf and Zulayhâ.

GİRİŞ

Hız. Yûsuf ile Züleyhâ'nın hikâyesi tarih boyunca şairleri ve yazarları etkilemiş, bu yönüyle İslâmî edebiyatın en çok işlenen dinî hikâyelerinden biri olmuştur. Kutsal kaynaklara dayanan Hız. Yûsuf ile Züleyhâ hikâyesi, bir İbrânî dinî şahsiyetin hikâyesi olarak ilk ve detaylı bir şekilde *Kitâb-ı Mukaddes*'in "Tekvin" kısmında dile getirilmiştir. Ardından Kur'ân tabiriyle "Ahşenü'l-kasas" yani kıssaların en güzeli olarak Yûsuf suresinde 110 ayet halinde müstakil bir sûre olarak bahsedilmiştir. Hikâyenin ana karakterlerinden biri olan Züleyhâ'nın ismi doğrudan Kur'ân ve Tevrat'ta dile getirilmemiş ancak Kur'ân'da 16 ayette Züleyhâ ile ilgili konulardan bahsedilmiştir. Bu hikâye daha çok tefsir kaynaklarında geniş ve detaylı şekilde anlatılmıştır. Bu tefsir eserleri arasında *Taberî Tefsiri*, Reşîdüddîn Meybüdü'nin (ö. 520/1126'dan sonra) *Keşfü'l-Esrâr* adlı Farsça tefsiri, Ebü'l-Fütûh er-Râzî'nin (ö. 552/1157) *Ravzu'l-Cenân ve Rûhu'l-Cenân* tefsiri gibi birkaç tefsir sayılabilir.¹ Aynı zamanda bu hikâye tasavvufî aşk hikâyelerinin bir örneği olarak, insan sevgisi ve dinî nasihatler bağlamında çok sayıda eserde kendisine yer bulmuştur. Bu hikâyenin İslâmî edebiyatın konusu haline gelmesiyle ilgili eserler ilk olarak Fars edebiyatında ve daha sonra da Türk edebiyatında görülmüştür.

Fars ve Türk edebiyatında yer alan bu hikâyenin manzum anlatımlarında şairler detayları anlatırken her ne kadar hayal güçlerini konuya dahil etseler de Kur'ân'daki hikâyenin aslına bağlı kalmaya çalışmışlardır. İslam edebiyatında bu konudaki ilk örnek Fars edebiyatında yer almıştır. Fars edebiyatında bu konuda hem manzum hem mensur olarak yazılmış çok sayıda eser bulunmaktadır. Fars edebiyatında bu konuyu işleyen ilk *Yûsuf u Züleyhâ* mesnevîleri, 10. yüzyıl şairlerinden Ebu'l-Müeyyed-i Belhî ve Bahtiyâr-ı Ahvâzî'ye aittir, fakat her iki mesnevî de günümüzde mevcut değildir.² Günümüze kadar bu konuda yazılmış 57 Farsça *Yûsuf u Züleyhâ* mesnevîsi tespit edilmiştir. Ancak bu mesnevîlerin sadece 33'ü elimizde mevcuttur ve bize ulaşmayan diğer eserlerin yalnızca isimleri kaynaklarda zikredilmiştir.³ Günümüze ulaşan en eski eser, çalışmamızın da konusu olan Fars edebiyatının önemli isimlerinden Firdevsî'ye (ö. 411/1020 [?]) nisbet edilen⁴ "Tuğânşahi Mesnevîsi" olarak da bilinen *Yûsuf u Züleyhâ* mesnevîsidir.⁵

Bu hikâye Türk şairleri tarafından da çokça rağbet gören konulardan biri olmuştur. Genel olarak mevcut ve kayıp eserler dahil günümüze kadar yazılmış Türkçe olarak 42 eser tespit edilmiştir.⁶ Anadolu sahasında bu kıssayı manzum hikâye olarak ilk defa 13. yüzyılda kaleme alan Kırımlı Mahmut ile Haliloğlu Ali isimli iki şairdir.⁷ Türk edebiyatında, 13. ve 14. yüzyıllarda kaleme alınan Yûsuf ve Züleyhâ hikâyeleri, üslup ve sebep-i telif yönünden sonraki yüzyıllarda kaleme alınanlardan farklıdır. Bu dönemin mesnevîleri daha çok Kur'ân, tefsir, hadis ve kısmen Tevrat kaynaklı olup dinî öğretmek, kıssadan ders çıkarmak gibi amaçlar esas alınarak yazılmışlardır. Fakat 15. yüzyıldan itibaren yazılan Yûsuf ve Züleyhâ mesnevîlerinde Fars edebiyatının etkisi görülmeye başlamıştır. Firdevsî ve Abdurrahman Câmî'den (ö. 898/1492) etkilenen Hamdullah Hamdî'nin (ö. 909/1503) yazdığı *Yûsuf ve Züleyhâ* mesnevîsi bu alanda bir dönüm noktası olarak kabul edilmiştir.⁸ Bu konuda Hamdî, mesnevîsinin "sebeb-i telif" bölümünde, Firdevsî ve Câmî'nin mesnevîsine denk Türkçe yazılmış bir Yûsuf ve Züleyhâ mesnevîsi bulunmadığını ve kendi

- 1 Mohammed Emin Zevârî - Hasan Zulfükârî, "Rivâyetşinâsî-yi Kıssâ-i Yûsuf u Züleyhâ", *Faslnâme-yi İlmî-yi Kavûşnâme* 19 (1388/2009), 38.
- 2 Ahmed Kartal, *Doğu'nun Uzun Hikâyesi: Türk Edebiyatında Mesnevî* (İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2018), 350; Zevârî - Zulfükârî, "Rivâyetşinâsî-yi Kıssâ-i Yûsuf u Züleyhâ", 43.
- 3 Zevârî - Zulfükârî, "Rivâyetşinâsî-yi Kıssâ-i Yûsuf u Züleyhâ", 42-43.
- 4 Eserin Firdevsî'ye nispeti konusunda tartışmalar mevcuttur. Bu eserin Firdevsî'nin *Şâhnâme* eseri ile farklı üslup özelliklerini barındırdığı için ona ait olmadığını iddia edenler olmakla birlikte bazı yazarlar onun *Yûsuf u Züleyhâ* mesnevîsini ilahî ve dinî bir amaçla yazdığı için farklı bir üslup kullandığını dile getirerek eseri ona nispet etmişlerdir. Bu konudaki tartışmalar için bk. Zehra Hosrevî, "Pejuhiş-i Tatbiki Dâstan-ı Yûsuf u Züleyhâ", *Dânişnâme* 2/2 (2009), 34-36; Hâfız Mahmud Han Şirâzî, "Yûsuf u Züleyhâ-yı Firdevsî", çev. Şehriyâr Nekavî, *Simorg* 3 (1355/1976), 14-44; Abdurresûl Hayyâmpûr, "Yûsuf ve Züleyhâ-yı Firdevsî", *Dânişkede-yi Edebiyat-ı Tebriz* 3,4,5 (1338/1949), 191-229.
- 5 Hayyâmpûr, "Yûsuf ve Züleyhâ-yı Firdevsî", 191.
- 6 Melike Gökcan Türkdoğan, *Klasik Türk Edebiyatında Yûsuf u Züleyhâ Mesnevîleri Üzerine Mukayeseli Bir Çalışma* (Erzurum: Kültür Turizm Bakanlığı Yayınları, 2008), 41-70; Kartal, *Doğu'nun Uzun Hikâyesi*, 351-353; Reyhan Keleş - Hilal Kılıç, "Konulara Göre Mesnevîler: Bir Tasnif Denemesi", *Sosyal, İnsan ve İdari Bilimlerde İleri ve Çağdaş Çalışmalar 1*, ed. Derya Fatma Bıçer - Yaşar Öz (İzmir: Duvar Yayınları, 2023), 426.
- 7 Gönül Ayan, "Anadolu Sahasında Yazılan Bazı Yûsuf u Züleyhâ Mesnevîlerinde Sebeb-i Telifler", *Turkish Studies* 4/3 (2009), 229."container-title": "Turkish Studies", "issue": "3", "page": "227-272", "title": "Anadolu Sahasında Yazılan Bazı Yûsuf u Züleyhâ Mesnevîlerinde Sebeb-i Telifler", "volume": "4", "author": [{"family": "Ayan", "given": "Gönül"}], "issued": {"date-parts": [{"2009"}]}, "locator": "229", "schema": "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"}.
- 8 Ahmet Yeşil - Nasır Nikubaht, "Abdurrahman Cami, Şeyyad Hamza, Erzurumlu Darir, Hamdullah Hamdi ve Taşlıcalı Yahya Yûsuf ve Züleyhâ Mesnevîlerinde Yer Alan Tema ve Motiflerin İncelenmesi", *Doğu Araştırmaları: Doğu Dil, Edebiyat, Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 1/11 (2013), 9.

eserinin bu boşluğu doldurduğunu dile getirmiştir.⁹ Hamdî'nin ardından Türk edebiyatında 19. yüzyıla kadar yazılan bütün mesnevîlerin bu eserden etkilenecek yazıldığı söylenebilir.¹⁰

Bu çalışmamızda Fars edebiyatının önemli isimlerinden olan ve İslam edebiyatında ilk Yûsuf u Züleyhâ eseri olarak sayılan Firdevsî'nin *Yûsuf u Züleyhâ* eseri ile Türk edebiyatının en bilinen *Yûsuf u Züleyhâ* hikâyelerinden biri olarak kabul edilen 15. yüzyılın önemli şairleri arasında bulunan Hamdullah Hamdî'nin *Yûsuf u Züleyhâ* mesnevîsinin olay örgüsü açısından birbirinden farklılıkları incelenmeye çalışılmıştır. Firdevsî'ye nispet edilen söz konusu mesnevînin elimizde yer alan nüshası müellif nüshası olmayıp Şirazlı şair Ağa Mirza Mahmud adlı bir kişi tarafından Firdevsî'nin eserinin tıpkı basımı olarak yine elyazması halinde 1925 yılında yayınlanan bir nüshası üzerinden değerlendirilmeye alınmıştır.

Türk edebiyatında Hamdî'nin bu eseri günümüze kadar birçok kez kendisinden önce ve sonra yazılan Türkçe Yûsuf u Züleyhâ mesnevîleriyle karşılaştırılmıştır.¹¹ Yine aynı eser, Fars edebiyatının en meşhur eserleri arasında yer alan Câmî'nin mesnevîsi ile de kıyaslanarak çeşitli araştırmalara konu edilmiştir.¹² Günümüz Fars edebiyatında ise Hamdî'nin mesnevîsinden bahsedilen araştırmalar mevcuttur.¹³ Bunun yanında Câmî ve Firdevsî'nin mesnevîsinin karşılaştırmalı olarak ele alındığı çalışmalar da mevcuttur.¹⁴ Ancak gerek Türk edebiyatında gerekse Fars edebiyatında çalışma konumuz olan Hamdî ile Firdevsî'nin mesnevîlerinin karşılaştırılması tespit edebildiğimiz kadarıyla herhangi bir çalışmaya konu olmamıştır. Bu nedenle bizim çalışmamız ele alınmamış bir konuyu incelemesi yönünden özgündür.

1. FİRDEVSÎ'NİN YÛSUF U ZÜLEYHÂ MESNEVÎSİ

İslamî dönem edebiyatında ilk Yûsuf u Züleyhâ olarak sayılan eser Firdevsî'ye nispet edilmektedir. Firdevsî'nin *Yûsuf u Züleyhâ* eserinden bahseden ilk kaynak, Şerafeddin Ali Yezdî'nin (ö. 828/1404) *Zafernâme* adlı eseridir. Günümüzde bu eserin en az 7 el yazma nüshası Fransa ve İngiltere kütüphanelerinde mevcuttur.¹⁵

Mesnevînin beyit sayıları basılan nüshalarda farklı sayıdadır. Tahran 1299 nüshası 6200 beyit iken, bazı nüshalarda 6500, bazılarında 9000, Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'z-Zunûn* eserinde ise 12000 olarak kaydedilmiştir.¹⁶ Elimizdeki nüshada tevhit (21 beyit) ve na't (59 beyit) bölümünden sonra hemen “Âğâz-ı Dâstân-ı Yûsuf u Züleyhâ” ile hikâyeye başlamaktadır.

Firdevsî, mümkün olduğu mertebede bu hikâyenin işleyişinde olayların sıralama ve kaynağı olarak Kur'an-ı Kerim'i esas almaktadır. Firdevsî, Hz. Yûsuf'un doğumundan itibaren, ölümüne kadarki hayatı hakkında detaylı bir şekilde bilgi vermektedir. Ancak detaylıca anlatılan bu hikâyenin birçok unsurunun İsrâiliyat kaynaklı rivayetlerden aktarıldığı görülmektedir. Bu durum, Firdevsî'nin eserinde kullandığını bizzat kendisinin bildirdiği Vehb b. Münebbih (ö. 114/732) ve Ka'bu'l-Ahbâr'ın (ö. 32/652-53) rivayetleri ile *Taberî Tefsir*'inin sıklıkla kullanılmasından anlaşılmaktadır.¹⁷

9 Hamdî, *Yûsuf u Züleyhâ*, haz. Naci Onur (Ankara: Akçağ Yayınları, 1991), 50.

10 Hosrevî, “Pejuhiş-i Tatbiki Dâstân-ı Yûsuf u Züleyhâ”, 68.

11 Bk. Naci Onur, “Akşemseddinzâde Hamdullah Hamdî'nin Yûsuf ve Züleyhâ Mesnevîsindeki Önemli Motifler”, *Türk Kültürü* 22/258 (1984), 651-658; Dursun Özyürek, “Olay Örgüsü ve Tahkiye Tarzında Değişim: Şeyyâd Hamza'nın ve Hamdullah Hamdî'nin Yûsuf u Zeliha Mesnevîlerinin Mukayesesi”, *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi* 5/11 (2019), 150-169.

12 Bk. Ahmed Kartal, “Cami'nin Yûsuf u Züleyhâ'sı ile Hamdullah Hamdî'nin Yûsuf u Züleyhâ'sının Mukayesesi”, *Diriözler Armağanı* (Ankara, 2003), 93-139; Yeşil - Nikubaht, “Abdurrahman Cami, Şeyyad Hamza, Erzurumlu Darir, Hamdullah Hamdî ve Taşlıcalı Yahya Yûsuf ve Züleyhâ Mesnevîlerinde Yer Alan Tema ve Motiflerin İncelenmesi”.

13 Bk. Ahmet Yeşil, *Berresî-yi Tatbiki-yi Yûsuf ve Züleyhâ-yı Câmî ba Yûsuf ve Züleyhâ-yı Torki* (Tahran: Danışgah-ı Terbiyet-i Muderris, Doktora, 1391/2012); Hosrevî, “Pejuhiş-i Tatbiki Dâstân-ı Yûsuf u Züleyhâ”.

14 Bk. Muhammed Hüseyin Keremî - Şehin Hakikî, “Berresî-yi Sâhtâr-ı Rivâyi-yi Do Rivâyet ez Dâstân-ı Ğanâyi-yi Yûsuf ve Züleyhâ”, *Pejuhişnâme-yi Edeb-i Ğanâyi-yi Dânişgâh-ı Sistân ve Belûcistân* 7/13 (1388/2009), 89-124; Dâryûş Kâzimi - Muhammed Haydarî, “Berresî-yi Tatbiki-yi Dâstân-ı Yûsuf ve Züleyhâ der Menzumehâ-yi Fârsî-yi Yûsuf ve Züleyhâ-yı Mensûb be Firdevsî, Câmî ve Hâverî”, *Neşriye-i Edebiyat-ı Tatbiki* 3/6 (1391/2012), 135-159.

15 Hayyâmpûr, “Yûsuf ve Züleyhâ-yı Firdevsî”, 191.

16 Hayyâmpûr, “Yûsuf ve Züleyhâ-yı Firdevsî”, 191.

17 Hosrevî, “Pejuhiş-i Tatbiki Dâstân-ı Yûsuf u Züleyhâ”, 36.

2. HAMDULLAH HAMDÎ'NİN YÛSUF U ZÜLEYHÂ MESNEVÎSİ

Türk edebiyatında en bilinen eserler arasında yer alıp üslup ve ifade güzelliğiyle edebî değer taşıyan ilk *Yûsuf ile Züleyhâ* mesnevîsi, Hamdullah Hamdî'ye aittir. Bu eserin günümüze kadar Türkiye ve tüm ülkeler dahil toplam 140 yazma nüshası tespit edilmiştir. Bu sayı eserin geniş bir kesim tarafından rağbet gördüğünü göstermektedir.¹⁸

Küçük yaşta babasını kaybeden Hamdullah Hamdî, kardeşleri tarafından sevilmediği ve onlar tarafından kötülüğe maruz kaldığı için kendi hayatını Hz. Yûsuf'un hikâyesine benzetir, bu nedenle eseri yazarken kendi duygu ve düşüncelerini de katmıştır. Hamdî bu eserinde aşk halleri, iman halleri ve tabiat güzelliklerine yer verip, beşerî aşktan ilahi aşka geçiş yapmıştır.¹⁹ Şair bu eseri ortaya koyarken Firdevsî ve Câmî'den ilham aldığını açıkça söylemektedir. Bunu eserinde şöyle dile getirmektedir:²⁰

Kanı Firdevs-i Tûsî gibi fasîh

Bülbül-i nazm-ı dâstân-ı melîh

Kanı mânend-i hazret-i Câmî

*Dü cihânda refî ola nâmî*²¹

Hamdullah Hamdî, 897/1491-92 tarihinde 6241 beyitten oluşan bu eserini, bir mukaddime ile II. Bayezid'e sunmuştur.²² Hamdî'nin bu eseri, 5 beyitlik bir "besmele manzumesi" ile başlar, "tahmîd", "tevhid", 2 manzume "münacat", "naat", "Nûr-i Mustafa ve Hz. Peygamber'in bazı mucizeleri", "dört halife hakkında manzume", "sebeb-i telif" ve babası Akşemseddîn için yazdığı bir methiye ile devam etmektedir. Daha sonra 346. beyitten itibaren "Matla-ı Dâsitân-ı Yûsuf Aleyhisselâm" başlığıyla hikâyeye giriş yapıp Yûsuf ve Züleyhâ'nın hikâyesini 5896 beyit ile anlatmaktadır. Mesnevî içinde olayların gidişatına uygun 98 başlık bulunmaktadır.²³

Hamdî konu ile münasebeti olan çeşitli "rivayet", "nükte", "hikâyet-i münâsib", "pend", "mesele" ye de yer verip eserin farklı yerlerinde eklediği gazeller ile aruzun çeşitli şekillerini kullanarak diğer eserlere göre farklılık yaratmıştır.²⁴

3. FİRDEVSÎ VE HAMDÎ'NİN YÛSUF U ZÜLEYHÂ MESNEVÎLERİNİN MUHTEVA ANALİZİ

Bu çalışmada Firdevsî'nin *Yûsuf u Züleyhâ* mesnevîsinde işlenen hikâye, Hamdullah Hamdî'nin mesnevîsinde işlenen hikâye ile karşılaştırılıp olay örgüsü yönünden farklılıklarına değinilecektir. Her iki mesnevîde genel olarak olaylar aynı sıralamayla cereyan etmektedir; fakat bazen bir mesnevîde bir konu varken diğer mesnevîde o konuya değinilmemiştir ve bazen olayların farklı şekilde vuku bulduğu görülmüştür. Firdevsî'nin mesnevîsinde en çok Ya'kûb Peygamber'in ve oğlu Yûsuf'un hikâyesi esas alınmıştır ve olaylar bu karakterlerin/kişiliklerin çevresinde gerçekleşmektedir. Hamdî ise daha çok Yûsuf ve Züleyhâ'nın aşkını esas almakta ve olayları bu yönde anlatmaya çalışmaktadır.

18 Zehra Öztürk, "On Beşinci Yüzyıl Şairlerinden Akşemseddinzade Hamdullah Hamdî'nin Yusuf ve Zeliha Mesnevîsinde İşlenen Değerler", *Değerler Eğitimi Dergisi* 3/10 (2005), 50.

19 Mete Halıcı, *Türk Edebiyatındaki Yusuf u Züleyhâ Mesnevîlerinde Anlatılan Konuların Kaynakları* (Nevşehir: Nevşehir Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2013), 277.

20 Bu çalışmada kullanılan beyitlerde, Naci Onur'un hazırladığı Akçağ yayınları tarafından basılan Hamdullah Hamdî'nin *Yûsuf u Züleyhâ* mesnevîsi esas alınmıştır.

21 Hamdî, *Yûsuf u Züleyhâ*, 50.

22 Öztürk, "Hamdullah Hamdî'nin Yusuf ve Zeliha Mesnevîsinde İşlenen Değerler", 50. Ancak Kartal, mesnevîde toplam 6215 beyitten oluştuğunu belirtmektedir. Krş. Kartal, *Doğu'nun Uzun Hikâyesi*, 350.

23 Hamdî, *Yûsuf u Züleyhâ*, 22-23.

24 Kartal, *Doğu'nun Uzun Hikâyesi*, 351.

3.1. Hz. Ya'kûb'un Peygamberliği

Firdevsî ilk olarak Hz. Ya'kûb'un peygamberlik sürecinden bahseder. İshak Peygamber, oğlu İs'i kendinden sonraki peygamber olarak seçmek ister, fakat Râhil'in yaptığı hile sonucunda Hz. İshak'tan peygamberlik makamına ulaşma duasını Yâ'kub almış olur, İs bu olay neticesinde Ya'kûb'a karşı öfkelenip onu öldürmek ister.

Firdevsî'nin mesnevîsinde ise İshak peygamberin vefatından bahsedilmemiştir ve ona göre Ya'kûb, kardeşinin öfkesinden korktuğu için annesine giderek ondan yardım ister ve annesinin tavsiyesi üzerine Şam'a gider.²⁵ Firdevsî bu konuyu şu şekilde ifade eder:

سرانجام گفتش که ایجان مام

نیاید تو را بد ز فرمان مام

سفر کن ز کتعان بفرخنده فال

سوی شام نزدیک فرخنده خال

“Sonunda ona şöyle söyledi: Ey annesinin canı! Sana hiçbir zarar gelmemesi için iyi dileklerle Ken'an'dan Şam'a dayının yanına gitmen gerekir.”²⁶

Hamdî'nin mesnevîsine göre İshak peygamber ölmeden evvel, İs'in Ya'kûb'a karşı olan öfkesinden korkar ve bu nedenle oğlu Ya'kûb'dan, dayısının yanına gitmesini ister ve Ya'kûb babasının ölümünden sonra onun tavsiyesi üzerine gizli bir şekilde Şam'a gider.²⁷ Hamdî bu olayı mesnevîsinde şu şekilde ifade eder:

Hile hâline vâkıf oldu çû İs

Katl-i Ya'kûb'a gayet oldu haris

Ânı katl etmeğe yemîn etti

Ol du'â için âna kin etti²⁸

3.2. Hz. Ya'kûb'un Evlenmesi

Firdevsî, Ya'kûb'un evlenme konusunu çok farklı bir seyir ile ve detaylı bir şekilde anlatmaktadır. Ya'kûb'un Peygamberlik makamına seçilmesi ve evlenmesi gerektiği vahiy yoluyla ona bildirilmektedir. Ya'kûb'un evlenmesi için ikinci kez Allah tarafından emir gelir. Firdevsî, Ya'kûb'un Râhil'e karşı beslediği aşktan bahseder. Râhil ile evlenmek ister ve bu konuyu dayısına anlatır, dayısı ise Râhil ile evlenmesi için, 7 yıl çobanlık yapmayı ve mal varlığı elde etmeyi şart koyar. Ya'kûb şartları yerine getirir ve dayısı 7 yıl sonra artık evlenmesine izin verir. Ancak dayısı Ya'kûb'a bu konuda hile yapar ve diğer kızı Layyâ'yı onunla evlendirir. Ya'kûb ise bu konudan habersizdir ve evliliğinin ilk gecesinden sonra eşinin yüzünü görünce evlendiği kişinin Râhil olmadığını fark eder. Bunun sebebini dayısına sorar ve ona Râhil ile evlenmesi için söz verdiğini hatırlatır. Dayısı ise diğer kızının evlenmek için öncelik sahibi olduğunu ve Ya'kûb'a daha uygun gördüğü için bunu yapma gereğini duyduğunu söyler. Ya'kûb, Râhil'e karşı beslediği aşktan dolayı kendini çok çaresiz hisseder ve Râhil ile evlenmesi için tekrar dayısına dayısa ısrar eder ve bu ısrar sonucu dayısı artık Râhil ile evlenebilmesi için izin verir fakat tekrar 7 yıl daha onun için çalışması ve ikinci eş alabilmesi için mal varlığını katlaması gerektiği söyler. Ya'kûb şartları kabul eder. Firdevsî 14 yıl kavuşmak için bekleyen Ya'kûb'un bu süreçte yaşadığı zorlukları, fedakarlıkları ve kavuşma sonrası yaşadığı mutluluğu birkaç sayfada açıklamaktadır.²⁹ Bu konuda örneğin şöyle söyler:

پس از چارده سال رنج دراز

رسانیدش ایزد بکام و نیاز

هر آن کو بدارد گه رنج پای

25 Firdevsî, *Yûsuf u Züleyhâ*, 15.

26 Bu çalışmadaki Farsça beyitlerin çevirileri tarafımızca yapılmıştır.

27 Hamdî, *Yusuf u Züleyhâ*, 54.

28 Hamdî, *Yusuf u Züleyhâ*, 51-56.

29 Firdevsî, *Yûsuf u Züleyhâ*, 16-30.

بآسانیش ره نماید خدای^{۳۰}

“On dört yıl süren uzun çileden sonra Allah onu muradına ve niyaz ettiğine kavuşturdu. Kim ki zorluklara dayanırsa Allah da onun için yolu kolaylaştırır.”

Hamdî'nin mesnevîsine göre Ya'kûb, dayısı tarafından sevgi ve izzetle karşılanır ve dayısı, Râhil ve Leyyâ adlarında iki kızını Ya'kûb'a eş olarak verir. Leyyâ adlı eşinden altı oğlu olduğunu ve Deyne adında bir kızı olduğunu beyan eder. Yıllar geçmesine rağmen Râhil'in çocuğu olmadığını ve bundan dolayı Râhil'in, Zülfe adlı hizmetçisini kendi isteğiyle Ya'kûb ile evlendirdiğini söyler. Zülfe'den, Dan ve Yağşâlâl adlı iki çocuk dünyaya gelir. Daha sonra ise Leyyâ da Bülhe adlı cariyeyi Ya'kûb ile evlendirir ve Bülhe'den Câdu ve Âşer isminde iki evladı daha olur. Birkaç yıl sonra Râhil hamile kalır ve Yûsuf dünyaya gelir.³¹

Firdevsî, Râhil'in ilk yıllarda çocuğu olmamasından hiçbir yerde bahsetmez ve Hamdî, Râhil'in çocuğu olmadığı için cariyesini Ya'kûb'a verme sebebi olarak gösterirken Firdevsî ise Râhil'in Ya'kûb'a duyduğu aşktan dolayı ve Ya'kûb'u mutlu etme maksadıyla cariyesini ona hediye olarak verdiğini söyler.³²

3.3. Bünyamin'in Doğumu ve Râhil'in Vefatı

Firdevsî'ye göre Yûsuf ve Bünyamin Şam'da dünyaya gelir ve Râhil'in vefatı üzerinden 8 gün geçince hüznü ve kederli olan Ya'kûb'a Ken'an'a gitmesi için Cebail ile emir gelmektedir.³³

بهشتم سروش آمد از ذوالجلال

بیعقوب گفتا از این پس منال

بس است این غم و درد و سوگ و عذاب

از این جایگاه سوی کنعان شتاب^{۳۴}

“Sekizinci gün Allah tarafından haber geldi ve şöyle dedi: Ey Ya'kûb bundan sonra sızlanma artık, bu kadar üzüntü, acı, yas ve azap yeter; buradan Ken'an'a doğru git.”

Hamdî ise Ya'kûb'un Ken'an'a gitme sebebini memleketine duyduğu özlem olarak anlatır.³⁵

Firdevsî, Râhil'in ölümünden detaylı bir şekilde bahseder. Ken'an'a giderken Râhil'in durumu kötüleşir ve ölmeden evvel Yûsuf'u kardeşi Layyâ'ya emanet eder. Ken'an'a yerleştikten sonra bir sene boyunca teyzesi ona bakar fakat Yûsuf, Râhil'i hatırlattığı için Layyâ sürekli gözyaşı ve keder içinde olur. Ya'kûb bu durumu çözmek için çareyi Yûsuf'u ablasına emanet etmekte bulur ve Yûsuf 3 yaşındayken onu ablasına verir.³⁶ Firdevsî, Yûsuf'u emanet etmeyi şu beyitlerle ifade eder:

که من مرد خواهم همین است و بس

تو مر یوسفم را بفریاد رس یرد

بگیرش ز من هان و بدرود باش

بیوسف ز راحیل خشنود باش^{۳۷}

“Benim senden tek dileğim budur, Yûsuf'uma yardım etmen gerekir; onu benden al ve Allah'a emanet ol, Yûsuf'un vasıtasıyla Râhil'e hakkını helal et.”

Hamdî ise Yûsuf'un Râhil tarafından teyzesine emanet edilme konusundan hiç bahsetmez ve annesi vefat ettikten sonra Yûsuf 2 yaşındayken İnâs adındaki halasının ona baktığını anlatır. Bu olayı şu beyitlerle ifade eder:

30 Firdevsî, *Yûsuf u Züleyhâ*, 29.

31 Hamdî, *Yusuf u Züleyhâ*, 55-56.

32 Firdevsî, *Yûsuf u Züleyhâ*, 16-30.

33 Firdevsî, *Yûsuf u Züleyhâ*, 36.

34 Firdevsî, *Yûsuf u Züleyhâ*, 38.

35 Hamdî, *Yusuf u Züleyhâ*, 29-30.

36 Firdevsî, *Yûsuf u Züleyhâ*, 39-41.

37 Firdevsî, *Yûsuf u Züleyhâ*, 36.

Kaldı Yûsuf iki yaşında yetîm

Ammesi ana şefkat etti azîm

Besledi anı ammesi İnâs

*Oldu Yûsuf ana ehbabü'n-nâs.*³⁸

Hamdî, Yûsuf'un doğumunu ve doğacak çocuğun hüsnü cemalini, Cebrail'in vahiy yoluyla Râhil ve Ya'kûb'a müjdelediğini söyler. Yûsuf'un doğumu ise Şam'dan Ken'an'a gittikten sonra gerçekleşir.³⁹

3.4. Ya'kûb'un Yûsuf'tan Uzak Kalmakla Sınanması

Firdevsî, Ya'kûb'un Yûsuf'tan uzak kalma sebebini bir hikâye ile anlatır. Bu hikâyede Ya'kûb bir buzağıyı annesinin gözü önünde keser ve bu sebepten anne hayvanı üzmüş olur. Cebrail Ya'kûb'a görünür ve ona “sen burada bir canı yaktın, bu sebepten sana büyük bir mihnet olacaktır.” der. Bu olaydan sonra Ya'kûb'un cezalandırılmaktan korktuğu tek konu ise Yûsuf'tan uzak kalmakla ilgili ilgilidir.⁴⁰ İlgili beyitlerden bir kısmı şu şekildedir:

آيا كاش هر غم كه پيش آمدی

نه نادیدن روی يوسف بدی

كه هر غم كه باشد توانم كشيد

توانم همه درد و تيمار ديد⁴¹

“Nasıl bir üzüntü gelecekse gelsin bana, ama keşke bu üzüntü Yûsuf'umun yüzünü görmemek olmasa! Ondan başka nasıl bir üzüntü olursa olsun her türlü acıya dayanırım.”

Hamdî ise eserinde böyle bir konuya değinmemiştir.

3.5. Cennetten Gelen Âsa ve Gömlek

Firdevsî eserinde bu konudan söz etmezken Hamdî bu konuyu şöyle anlatır: Ya'kûb'a verilen emir üzere bahçesinde zeberced ağacından Yûsuf'a âsâ yapar ve cennetten Hz. Yûsuf için bir gömlek gelir. Bu âsâ ve gömlek Yûsuf'u her zaman korur. Bu konuyu şu beyitler ile ifade eder:

Peyk-i vahy erdi milk-i sermeden

*Ki getirdi asâ zebercedden*⁴²

3.6. Yûsuf'un Rüyası

Firdevsî, Yûsuf'un rüyasında 11 yıldız ve güneş ile ayın ona secde ettiğini görür ve Ya'kûb bu rüyadaki 11 yıldızı, Yûsuf'un 11 eşi, ay ve güneşi ise Yûsuf'un padişahlık tahtının yanında ona secde eden baba ve kız kardeşi olarak tabireder.⁴³

Hamdî ise bu rüyanın tabirini birkaç beyit içerisinde sultanlık ve izzet olarak beyan etmiştir:

Hak tâ'lâ seni güzîde ede

Sadeî-i âleme ferîde ede

Hâb te'vîlin eyleye ta'lîm

*Olasın bu kerâmet ile kerîm*⁴⁴

38 Hamdî, *Yusuf u Züleyhâ*, 33-47.

39 Hamdî, *Yusuf u Züleyhâ*, 31-33.

40 Firdevsî, *Yûsuf u Züleyhâ*, 48.

41 Firdevsî, *Yûsuf u Züleyhâ*, 48.

42 Hamdî, *Yusuf u Züleyhâ*, 67-68.

43 Firdevsî, *Yûsuf u Züleyhâ*, 52-53.

44 Hamdî, *Yusuf u Züleyhâ*, 69.

Firdevsî, Hz. Ya'kûb'un oğlu Yûsuf'a rüyasını başkalarına anlatmasını yasakladığını fakat Yûsuf'un abisi Şem'un'a rüyasını anlattığını ve böylece kardeşlerinin bu olaydan haberdar olduğunu belirtir.⁴⁵ Yûsuf'un gördüğü rüyanın tabirini bu beyitlerle ifade eder:

اما همسران تو این یازده
من و خواهرت نیز چون مهر و مه
که هر سیزده پیش تخت تو پاک
بآئین خدمت ببوسیم خاک⁴⁶

“11 yıldız senin eşlerin, ben ve kız kardeşin de güneş ve ay gibi, 13 kişi senin saltanat tahtının yanında sana hürmet için yeri öpüyoruz.”

Hamdî ise kardeşlerinin bu olayı öğrenmelerini kader ve tesadüf olarak bildirmektedir. O, bu konuyu şu beyitle ifade eder:

Perde-i râzi açsa sırr-ı kader
Ne kadar kâdir ola setre beşer⁴⁷

3.7. Kuyuyu Kazan Âlimin Kuyuda Yûsuf'u Beklemesi

Firdevsî, böyle bir konuya değinmezken Hamdî'ye göre kuyu kazan kişi bir âlimdir ve kuyu kazarken gaybtan Yûsuf'un o kuyuda bulunacağını öğrenir ve Yûsuf'u görebilmek için Allah'a dua eder ve duası kabul edilir ve kuyu-da Yûsuf'u beklemesi emredilir.⁴⁸ Hamdî bu bekleyişi şu beyitlerle anlatır:

K'ey hevâdâr-ı sûret-i Yûsuf
Arzun ise sohbet-i Yûsuf
Çâh-ı Şaddâd içinde eyle karâr
Tâ müyesser olunca vasl-i nigâr⁴⁹

3.8. Yûsuf'un Esareti ve Mısır'a Yolculuk

Firdevsî'ye göre Yûsuf, kuyuda suya bakar ve kendi güzelliğinden övünür bu nedenle Cebrail ona gelir ve ona “sen sana verilen cemal ve güzelliğe gururlandın, bu nedenle sadece 18 dirhem karşılığında satılacaksın” der. Yûsuf'un kardeşleri kuyu başına gelerek Yûsuf'u 18 dirhem ve 4 şart karşılığında yani Yûsuf'un zincirle bağlanması, kötü kıyafetler giydirilmesi, yolculukta hiçbir hayvana binme hakkı olmaması ve bir daha geri gelemeyeceği kadar uzak bir yere götürülmesi karşılığında kervancıya satarlar.⁵⁰ İlgili beyitlerin bir kısmı şu şekildedir:

بچاه اندرون چهره دیدی در آب
نکوتر نمودی همی ز آفتاب
تن خویش را قیمتی ساختی
بهای تن خویش نشناختی
فروشدنت اکنون بهجده درم
همی یاد دار این سخن بیش و کم⁵¹

“Kuyu içinde yüzünü suda görünce güneşten daha güzel görünmekteydi, paha biçilmez sandın dedi kendini, şimdi

45 Firdevsî, *Yûsuf u Züleyhâ*, 53.

46 Firdevsî, *Yûsuf u Züleyhâ*, 52.

47 Hamdî, *Yûsuf u Züleyhâ*, 70.

48 Hamdî, *Yûsuf u Züleyhâ*, 96-97.

49 Hamdî, *Yûsuf u Züleyhâ*, 97.

50 Firdevsî, *Yûsuf u Züleyhâ*, 100-101.

51 Firdevsî, *Yûsuf u Züleyhâ*, 100.

ise seni 18 dirhem karşılığında satacaklar; bu sözü hiçbir zaman unutma. ”

Firdevsî, Mâlik’in rüyasına değinmezken Hamdî’ye göre Mâlik, 50 yıl önce bir rüya görür ve bu rüyanın tabiri olarak, 50 yıl tamamlandıktan sonra Şam diyarına yolculuk yapması gerektiğini ve bu 50 yılın tamamlandığı senenin ise Yûsuf’un kuyuya atıldığı seneye denk geldiğini ifade eder. O, Yûsuf’u satarken 4 şart konusuna hiç değinmez. Bu konuyu şu beyitlerle ifade eder:⁵²

Mâlik etmişti azm-i cânib-i Şâm

*Elli yıl ol dem olmuş idi tamâm*⁵³

3.9. Mısır Azizi

Firdevsî, Reyyân’ı Mısır padişahı olarak gösterir fakat lakabı Mısır azizidir ve Züleyhâ’yı doğrudan Mısır azizinin eşi olarak tanıtır hikâyeye dahil eder.

لقب داشت ریان فرخ عزیز

چنان کس نبذ اندران ملک نیز

زلیخا زنش بود و موصوف بود

بحسن اندر آفاق معروف بود⁵⁴

“Reyyân’ın lakabı Azizdi, onun gibisi yeryüzünde yoktu, Züleyhâ onun eşiydi ve güzelliği ile tüm âlemde meşhurdy.”

Hamdî’ye göre ise Reyyân Mısır Şahıdır ve Kıtîr onun hazinedarı ve Mısır azizidir. Züleyhâ’yı ilk önce şah Teymus’un kızı olarak tanıtır ve sonra Kıtîr ile evlenme hikâyesini anlatır.

Var idi anda bir emîr-i kebîr

Şehr-ı Mısır’a azîz adı kıtîr

Şahı Mısır’n hazinedârı idi

Memleket hükmünün şikârı idi

Sûretâ gerçi şâhidi Reyyân

*Ol idi ma’nîde velî sultan*⁵⁵

3.10. Züleyhâ’nın Yûsuf’a Âşık Olma Hikâyesi

Firdevsî, Züleyhâ’yı Mısır azizinin eşi olarak tanıtır. Züleyhâ Yûsuf’u ilk önce annelik duygusuyla büyütür ve Yûsuf 14 yaşından sonra buluğa erdiğinde yatağını ayırmaya karar verir. Bu yaştan sonra Züleyhâ’nın Yûsuf’a karşı duyguları değişir ve ona karşı farklı bir sevgi beslemeye başlar. O, Züleyhâ’nın âşık olmasını şu beyitlerle ifade eder:

از آن پس که شد دیدش بچشم پسر

دگر گشت حالش تبه شد نظر

بیوسف برش عشق معشوق خاست

ورایارو همخواه خویش خواست⁵⁶

“Bir genç erkek gibi görününce gözünde, onun hakkındaki duygu ve düşüncesi değişti, Yûsuf’a bir mâşuk gibi âşık oldu ve onu yatağında görmek istedi.”

Hamdî’ye göre Züleyhâ, 3 kez rüyasında Yûsuf’u görür. İkinci kez rüya gördüğünde kim olduğunu sorar ve o Mısır Azizi olduğunu söyler. Züleyhâ bu rüyadan sonra aşk acısı çeker ve babası bu durumu düzeltmek için Mısır

52 Hamdî, *Yûsuf u Züleyhâ*, 132-133.

53 Hamdî, *Yûsuf u Züleyhâ*, 133.

54 Firdevsî, *Yûsuf u Züleyhâ*, 120.

55 Hamdî, *Yûsuf u Züleyhâ*, 179.

56 Firdevsî, *Yûsuf u Züleyhâ*, 138.

azizine mektup yazar ve Züleyhâ ile evlenmesini ister. Züleyhâ rüyasında gördüğü kişinin Mısır azizi olduğunu zannederek Mısır azizi ile evlenir, bir heyet eşliğinde Mısır'a gider fakat orda evlendiği kişinin rüyasında gördüğü kişi olmadığını fark eder.⁵⁷

Meskenim Mısır anun azîzi benem

Hân-ı bahtın nebât-rîzi benem

Çün Züleyhâ'ya bu nişân erdi

*Sanki azm-i remîme cân erdi.*⁵⁸

3.11. Yûsuf'un Mısır Azizi Tarafından Satın Alınması

Firdevsî'ye göre Mısır şahı, Mısır pazarında Yûsuf'un sergilendiğini duyar ve onu satın almak isteyerek bunun için birini görevlendirir.

عزیز هنرمند چون این شنید

بدل گفت کاورا بیاید خرید

غلامی بدین صورت و این نشان

بهر چش بخرم بود رایگان

فرستاد کس نزد مالک بگاه

بخواند و بپرسیدش از رنج راه⁵⁹

“Hüner sahibi Aziz bunu duyduğunda, içinden onu almam gerekir diye geçirdi, bu yüz ve görünüşe sahip bir köleyi, ne karşılığında olsa da alayım buna değer, (Aziz) Mâlik'in yanına birini gönderip yolculuğun zorluklarından sual etti.”

Hamdî'ye göre ise Yûsuf'u izlemeye giden Züleyhâ, onu görünce rüyasında gördüğü genç olduğunu anlar ve yardımcısını Mısır Azizine gönderir ve Yûsuf'u evlat olarak almalarını ister.⁶⁰

Çün aziz oldu mâlik ol aya

Anı ısmarladı Züleyhâ'ya

Dedi yüz lutf ile ana ki bu mâh

Nûr-ı çeşmindir egri mi meşvâh

Umaram nef'i ere cânımıza

*Yâ oğul ola hânedânımıza*⁶¹

Çün Züleyhâ ana nigâh etti

*Yıkılıp ka'r-ı dilden âh etti.*⁶²

3.12. Yûsuf'un Yaşadığına Dair Babasına Haber Göndermesi

Firdevsî'ye göre Yûsuf, Mısır azizinin yanında yaşamaktayken, babasından haber almak için bir at ve birkaç asker eşliğinde Ken'an'a gitmek için yola çıkar. Yolda Arap bir genç ile karşılaşır, gencin devesi Yûsuf'un önünde diz çöker ve yola devam etmekten imtina eder. Yûsuf gençten Ya'kûb'u sorar ve Arap genç ona Ya'kûb'un ağlamaktan gözlerinin kör olduğunu söyler. Yûsuf bu habere çok üzülür ve ağlamaya başlar ve deve ile beraber oradaki herkes ağlamaya başlar. Yûsuf, Arap gençten Ya'kûb'a haber götürmesini ve bütün olayları ona anlatmasını ister. Arap genç

57 Hamdî, *Yûsuf u Züleyhâ*, 208-235.

58 Hamdî, *Yûsuf u Züleyhâ*, 210.

59 Firdevsî, *Yûsuf u Züleyhâ*, 121.

60 Hamdî, *Yûsuf u Züleyhâ*, 245-255.

61 Hamdî, *Yûsuf u Züleyhâ*, 252.

62 Hamdî, *Yûsuf u Züleyhâ*, 245.

Ya 'kûb'a Yûsuf'un yaşadığını müjdeler. Bu habere çok sevinen Ya 'kûb, gençten ne istediğini sorar ve gencin evlat ve dünyalık mal sahibi olması için gence eder ve duası kabul olur. Genç, seneler sonra on dört erkek ve bir kız çocuğu sahibi olmasının yanında zengin biri haline gelir.⁶³

همیدون ز خادم تنی چار و پنج
که ایشان ندیدی همه مرد سنج
همی جانب راه کنعان شدی
زمانی بگشتی و باز آمدی
مرادش از آن نزهت و دشت و در
کسی بد کخ ببیند ز کنعان مگر⁶⁴

“Dört beş kişi hizmetkar ile beraber, Ken'an yoluna koyuldu, bir süre geçti ve o çöle gitmekten niyeti sadece Ken'an halkından birini görebilmektir.”

Hamdî ise bu olayı farklı şekilde anlatmaktadır. Bu hikâyede Yûsuf, babasının durumundan haberdar olması için dua eder ve bu dua sebebi ile Mısır'a gelen bir Arap, Ken'an'a giderken devesi gittiği yola gitmek istemeyip onu zorla Mısır azizinin kapısına doğru götürür. Yûsuf deveyle karşılaşır ve deve göz yaşısı akıtır. Devenin göz yaşını gören Kıtıfır bunun nedenini Yûsuf'a sorunca cevap olarak şöyle söyler: “Bu deve Ya 'kûb Peygamberin bana olan sevgisini görüp şahit olmuştu ve şimdi beni tanıdı ve bu sebepten hüznünlendi.” Arap ise Yûsuf'un hikâyesini duyduktan sonra Ya 'kûb'un evlat hasretinden Beytü'l-Ahzan'a gitmesinin haberini verir ve sonra Yûsuf'un isteği üzere Ya 'kûb'a habergötürür.⁶⁵

Çünkü yol buldu üstür-i ser-keş
Erdi bâb-ı Azîze çün âteş
Yûsuf'u görüp üstür-i miskîn
Etti yüz derd ile enîn ü hanîn⁶⁶

3.13. Mâlik'in Yûsuf'un Peygamberliğinden Haberdar Olması

Firdevsî bu konuya değinmezken Hamdî'ye göre Yûsuf, Mâlik'e Peygamber olduğunu açıklar ve ondan bu konuyu gizlemesini ister. Mâlik bu konuyu öğrendikten sonra Yûsuf'u köle olarak sattığından pişman olur ve Mısır Azizi'nin mal varlığını geri verip Yûsuf'tan af diler.

Şart edip Yûsuf ana kitmânı
Âşikâr etti râz- pinhânı⁶⁷

3.14. Bâziga İsimli Kadının Yûsuf'a Âşık Olması

Firdevsî'de geçmeyen bu konu Hamdî'de şu şekilde anlatılır. Bâziga isimli bir kadın Yûsuf'u görerek âşık olur. Yûsuf'u satın almak için gelir ve Yûsuf aracılığıyla hakiki aşkı seçip hidayete kavuşur.⁶⁸

Var idi Mısır içinde bir duhter
Nice duhter cemâl ile ahter⁶⁹

63 Firdevsî, *Yûsuf u Züleyhâ*, 139-147.

64 Firdevsî, *Yûsuf u Züleyhâ*, 140.

65 Hamdî, *Yûsuf u Züleyhâ*, 276.

66 Hamdî, *Yûsuf u Züleyhâ*, 270.

67 Hamdî, *Yûsuf u Züleyhâ*, 255.

68 Hamdî, *Yûsuf u Züleyhâ*, 256-260.

69 Hamdî, *Yûsuf u Züleyhâ*, 257.

3.15. Yûsuf'un Zindandan Kurtularak Makam ve Mevki Sahibi Oluşu

Firdevsî'ye göre 7 yıl geçtikten sonra Yûsuf artık zindanda olmaktan dolayı çok üzgün ve yorgun olur. Yûsuf hü-zünlenip ağlarken Cebrail Yûsuf'a gelir ve ona padişahın rüyasından bahseder ve bu vesile ile zindandan kurtulaca-ğının ve Ya'kûb'un hala hayatta olduğunun müjdesini verir. Firdevsî Bu hikâyeyi mesnevîsinde şu şekilde ifade eder:

بدو گفت جبریل این خواب نغز
شد آگه از آن یوسف پاک مغز
بدانست تعبیرش اندر زمان
بدان خواست رستن ز بند گران⁷⁰

“Cebrail ona bu hayırlı rüyayı bildirdi ve Yûsuf bu konuda bilgilendi, rüyanın tabirini öğrendi ve bu vesile ile tutukluluktan kurtulacağını anladı.”

Hamdî bu konuda Cebrail'in Yûsuf'a gelmesinden ve müjde vermesinden bahsetmemiştir.

3.16. Mısır Sultanı Yûsuf ve Kıtlık Yılları

Firdevsî'ye göre Yûsuf saltanata geçtikten sonra saltanatının altıncı yılında artık erzak azalır ve Yûsuf insanların açlıktan ölmesinden endişe eder. O sırada Cebrail Yûsuf'a vahiy getirir ve Yûsuf'u gören kimsenin 2 güne kadar açlık ve susuzluk hissetmeyeceğini söyler. Bu nedenle Yûsuf tahta oturarak halkın arasında gezmeye başlar ve onu gören herkes artık su ve ekmeğe ihtiyaç duymaz. Hamdî ise bu hikâyeye değinmemiştir.

زدندی یکی تخت زرین بدان
نشستی بر آن یوسف کامران
یکی برقع از روی برداشتی
جهان را بدیدار بنگاشتی
چنان سیر گشتندی از آب و نان
که دلشان نه این خواستی و نه آن⁷¹

“Altından bir taht yaptılar ve Yûsuf'u ona oturdular, yüzündeki peçeyi kenara çekti ve dünyaya baktı, o anda herkes ekmek ve suya öyle doydu ki sanki hiçbir zaman ne suya ne ekmeğe ihtiyaç duymuşlardı.”

3.17. Züleyhâ'nın İman Etmesi ve Gençleşmesi

Firdevsî'ye göre Züleyhâ, Ya'kûb'un vasıtasıyla iman eder. Züleyhâ iman etmesi için 3 dilek hakkı ister: Güzelleşmesi, gençliği ve gözlerinin görmesi. Ya'kûb, Züleyhâ'nın dileklerinin kabulü için dua eder ve dilekleri gerçekleşir. Firdevsî'ye göre bu olayların hepsi ve Züleyhâ'nın Yûsuf ile evlenmesi, Yûsuf'un padişahlık makamına geçtiği ve Ya'kûb'un oğullarına kavuşması sonrası olur.⁷²

زلیخا چنین گفت یعقوب را
مرآن دوحه مشمر خوب را
بیزدان مراهست حاجت چهار
گواه من است او نهان و آشکار

“Züleyhâ Ya'kûb'a şöyle söyledi, büyük ve iş bilen birisi olarak, benim yaratandan 4 dileğim var ki o her gizli ve açık olanı bilendir.”

Hamdî'ye göre ise Züleyhâ'nın Yûsuf ile evlenmesi ve gençleşmesi Ya'kûb ve Yûsuf'un kardeşleri gelmeden

70 Firdevsî, *Yûsuf u Züleyhâ*, 199.

71 Firdevsî, *Yûsuf u Züleyhâ*, 229.

72 Firdevsî, *Yûsuf u Züleyhâ*, 324-325.

önce gerçekleşir ve Yûsuf'un duası ile Züleyhâ gençleşir.⁷³

Etti Yûsuf bu hâcet üzre du'â

Leblerinden akıttı âb-ı bekâ

Ta Züleyhâ yine cüvân oldu

*Ruhları tâze gül-sitân oldu*⁷⁴

3.18. Hikâyenin Sonu

Firdevsî'ye göre Züleyhâ'nın dilekleri kabul olup gençleştikten sonra Yûsuf ile evlenir ve sonra kendini 40 gün ve gece namaza ve ibadete kapatır. Yûsuf ise Züleyhâ'ya kavuşmak için gün saymaya başlar ve ayrı kalmaya dayanamaz olur. Züleyhâ'ya bunu söyler ama Züleyhâ ona bir eş gibi olamayacağını ve kendisine başka bir eş bulması gerektiğini söyler. Yûsuf'un kalbi ise Züleyhâ'nın aşkı ile yanıp tutuşur, hüznü ve ıstırap içinde kalır. Yûsuf bu duruma dayanamaz hale gelir ve Ya'kûb'a gider ve durumunu anlatır. Ya'kûb oğlu için dua eder, dua vasıtasıyla Cebrail gelir ve Yûsuf'un kalbindeki aşk acısını hafifletir ve Yûsuf'a Allah Züleyhâ'nın kalbini tekrar sana karşı aşk ile dolduracak müjdesini verir ve böylece Züleyhâ'ya kavuşur. Evliliklerinden 3 çocuk dünyaya gelir. Yûsuf ve Yakup'un kavuşmasından 10 sene geçtikten sonra Ya'kûb vefat eder. Yûsuf babasının ölümünden sonra padişahlık makamını kardeşi Bünyamin'e verir ve diğer kardeşlerinin de her birini bir bölge sorumlusu olarak görevlendirir. Kendisi Züleyhâ'yla beraber hayatlarının geri kalanını sadece ibadet ile geçirmeye ayırırlar. Züleyhâ, Yûsuf ile beraber ölmesi için Yûsuf'tan dua ister ve Yûsuf ve Züleyhâ aynı gün vefat eder.⁷⁵ Yûsuf'un kendi makamını Bünyamin'e devretmesi ile ilgili beyitler:

شنیدم که یوسف شه داد و دین

بحکم خداوند جان افرین

وزارت به همزاد خود داد زود

کزین ابن یامین که شایسته بود⁷⁶

“Duydum ki din ve adalet konusunda padişah olan Yûsuf, canları yaratan Allah'ın hükmü ile, kendisinden sonra kendisi ile aynı huyda olan Bünyamin'e yerine geçmesi için izin verdi ki o bunu en hak edendi.”

Hamdî'ye göre Yûsuf, Ya'kûb'u rüyasında görür ve ondan yanına gelmesini ister. Bu olay sonrası Cebrail, Yûsuf'a cennetten bir elma getir ve Yûsuf onu koklayarak ruhunu teslim eder. Yûsuf'un ölüm haberini alan Züleyhâ, kendisinden geçerek üç gün üç gece kendinden geçmiş bir vaziyette kalır, dördüncü gün kendine gelir ve Yûsuf'un mezarına gidip mezarın üstüne kapanır ve orda ruhunu teslim eder.

73 Hamdî, *Yûsuf u Züleyhâ*, 385-388.

74 Hamdî, *Yûsuf u Züleyhâ*, 387.

75 Firdevsî, *Yûsuf u Züleyhâ*, 335-338.

76 Firdevsî, *Yûsuf u Züleyhâ*, 338.

Firdevsî ve Hamdî'nin Mesnevîsindeki Olay Örgüsünün Karşılaştırması

	Firdevsî	Hamdî	Olay Örgüsü
Ya'kûb'un peygamberliği ve Şam'a gitme sebebi	+	+	Farklı
Ya'kûb'un Evlenmesi	+	+	Farklı
Bünyamin'in doğumu ve Râhil'in vefatı	+	+	Farklı
Ya'kûb'un Yûsuf'tan Uzak Kalmakla Sınanması	+	-	-
Cennetten Gelen Âsa ve Gömlek	-	+	-
Yûsuf'un Rüyasının Tabiri	+	+	Farklı
Kuyuyu Kazan Âlimin Kuyuda Yûsuf'u Beklemesi	-	+	-
Yûsuf'un Esareti ve Mısır'a Yolculuk	+	+	Farklı
Mısır Azizi	+	+	Farklı
Züleyhâ'nın Yûsuf'a Âşık Olma Hikâyesi	+	+	Farklı
Yûsuf'un Mısır Azizi Tarafından Satın Alınması	+	+	Farklı
Yûsuf'un Yaşadığına Dair Babasına Haber Göndermesi	+	+	Farklı
Mâlik'in Yûsuf'un Peygamberliğinden Haberdar Olması	-	+	-
Yûsuf'un Zindandan Kurtularak Makam ve Mevki Sahibi Oluşu	+	+	Farklı
Mısır Sultanı Yûsuf ve Kıtlık Yılları	+	+	Farklı
Züleyhâ'nın İman Etmesi ve Gençleşmesi	+	+	Farklı
Hikâyenin Sonu	+	+	Farklı

SONUÇ

Edebiyatımızın en güzel eserlerinden biri olarak kabul edilen Yûsuf u Züleyhâ hikâyesi, birçok şair ve yazar tarafından anlatılmıştır. Hikâye büyük oranda Kur'ân'da geçtiği için İslam dönemi yazarları hikâyelerini Kur'ân'a dayandırmışlardır. Karşılaştırmasını yaptığımız iki şair de bu hikâyeyi en güzel şekilde anlatan kişiler arasındadırlar. Fars edebiyatının en önemli isimlerinden olan Firdevsî, bu hikâyeyi ilk kez anlattığı düşünülen şairler arasındadır. Onun etkisiyle sonraki dönemde birçok şair bu hikâyeyi kendi özgün yönlerini kullanarak yazıya dökmüşlerdir.

Firdevsî'nin eseri incelendiğinde hikâyenin Kur'ân'da yer almayan çok sayıda detay olayı da anlattığı görülmüştür. Bunun nedeni ise onun bu hikâyeyi İsrâiliyat kaynaklı olarak aktardığını düşündürmektedir. Kur'ân'dan da yararlanmakla birlikte İsrâiliyat kaynaklı boyutunun daha ağır bastığını söyleyebiliriz. Öyle ki Firdevsî eserinde Yûsuf ile Züleyhâ'nın aşkından çok Ya'kûb Peygamber ve ailesinin hikâyesinden bahsetmiştir. O, Yûsuf'un aşkına ikincil olarak değer vermiş gibidir. Firdevsî'nin eserinde Ya'kûb Allah'ın büyük peygamberlerinden biri olarak önemli bir karakterdir ve onun hayatı ve acıları Yûsuf'un hikâyesinin merkezinde yer alır. Sade bir yapıya sahip olan Firdevsî'nin anlatımında şair Yusuf'un hikâyesini hiçbir açıdan eksik bırakmazken Züleyhâ bu hikâyede yalnızca Yûsuf'un hayatıyla irtibatı olan bir karakter olarak resmedilmiştir. Bu yönüyle Firdevsî'nin eserinin bir aşk hikâyesinden çok epik bir dinî hikâyeyi andırdığını söyleyebiliriz. Firdevsî'nin mesnevîsi dinî yönü ön plana çıkardığı için eserinde zorlu anlarda Cebail'in görülmesi ve Ya'kûb ve Yusuf'a yardımcı olması, buzağı kestiği için Ya'kûb'un Yûsuf'tan uzak kalmasıyla sınanması gibi olaylar yanında mucize ve dua gibi unsurların daha çok kullanıldığı görülmektedir.

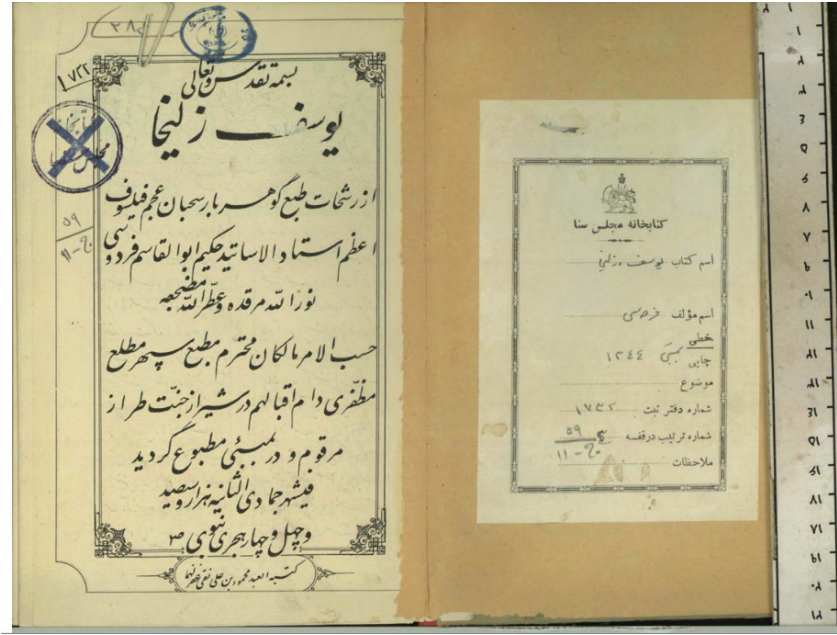
Hamdî'nin mesnevîsinde ise hikâye Yûsuf ve Züleyhâ'nın hikâyesi üzerine yoğunlaşmaktadır. Hamdî, Züleyhâ'nın hikâyesini baba evinden başlatır ve Mısır azizi ile evlenme hikâyesi ile devam ettirir ve bu bölüm mesnevînin önemli bir kısmı olarak neredeyse hikâyenin 2/3 ünü kapsamaktadır. Hamdullah Hamdî, Züleyhâ'nın aşkını detaylı bir şekilde anlatmaktadır.

Hikâyenin genel olaylar örgüsü her iki mesnevîde de aynı sırayla gerçekleşmektedir. Ancak bazı bölümler ve ayrıntılar birinde varken diğer eserde buna yer verilmemiştir. Olayların gerçekleşmesindeki seyir ve hikâyeler birçok yerde her iki mesnevîde farklı olarak ele alınmıştır.

İki eser arasındaki en önemli farklardan biri de Hamdî'nin mesnevîsinde hikâyenin tasavvufî öğeler taşıyan bağlamda Yûsuf ve Züleyhâ'yı kavuşturan bir hikâye olarak ele alınmasıdır. Hamdî, eserinde kendi tasavvufî düşüncelerine yer vermiştir ve Firdevsî'nin aksine edebî sanatları en yüksek seviyeye taşımıştır. Onun Yûsuf ve Züleyhâ'nın aşkını tasvir eden güçlü bir yeteneğe sahip olduğunu görüyoruz. Hamdî'nin eserinde Züleyhâ hakkındaki hikâyeler tefsir kaynaklı olmaktan ziyade şairin kendi yaratıcılığı ve hayal gücü ile harmanlanmış ve Züleyhâ'yı hikâyenin asıl kahramanı olarak detaylı şekilde ele almıştır. Burada Züleyhâ aslında hakiki aşka ulaşmaya ve arınmaya çalışan bir nefsi temsil etmektedir. Böylece bu hikâyenin temelinin aşk ve çile olduğunu söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

- Ayan, Gönül. “Anadolu Sahasında Yazılan Bazı Yusuf u Züleyhâ Mesnevîlerinde Sebeb-i Telifler”. *Turkish Studies* 4/3 (2009), 227-272.
- Firdevsî. *Yûsuf u Züleyhâ*. nşr. Ağa Mirza Mahmud. Şiraz: Marifet Yayınları, 1344/1925.
- Halıcı, Mete. *Türk Edebiyatındaki Yusuf u Züleyhâ Mesnevîlerinde Anlatılan Konuların Kaynakları*. Nevşehir: Nevşehir Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2013.
- Hamdî. *Yusuf u Züleyhâ*. haz. Naci Onur. Ankara: Akçağ Yayınları, 1991.
- Hayyâmpûr, Abdurresûl. “Yusuf ve Züleyhâ-yı Firdevsî”. *Danışkede-yi Edebiyat-ı Tebriz* 3,4,5 (1338/1949), 191-229.
- Hosrevî, Zehra. “Pejuhiş-i Tatbiki Dâstan-ı Yusuf u Züleyhâ”. *Dânişnâme* 2/2 (2009), 33-77.
- Kartal, Ahmed. “Cami’nin Yusuf u Züleyhâ’sı ile Hamdullah Hamdî’nin Yusuf u Züleyhâ’sının Mukayesesi”. *Diriözler Armağanı*. 93-139. Ankara, 2003.
- Kartal, Ahmed. *Doğu’nun Uzun Hikâyesi: Türk Edebiyatında Mesnevî*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 3. Basım, 2018.
- Kâzîmî, Dâryûş - Haydarî, Muhammed. “Berresî-yi Tatbiki-yi Dâstân-ı Yûsuf ve Züleyhâ der Menzumehâ-yı Fârsî-yi Yûsuf ve Züleyhâ-yı Mensûb be Firdevsî, Câmi ve Hâverî”. *Neşriye-i Edebiyat-ı Tatbiki* 3/6 (1391/2012), 135-159.
- Keleş, Reyhan - Kılıç, Hilal. “Konulara Göre Mesnevîler: Bir Tasnif Denemesi”. *Sosyal, İnsan ve İdari Bilimlerde İleri ve Çağdaş Çalışmalar* 1. ed. Derya Fatma Biçer - Yaşar Öz. 410-579. İzmir: Duvar Yayınları, 2023.
- Keremî, Muhammed Hüseyin - Hakikî, Şehin. “Berresî-yi Sâhtâr-ı Rivâyi-yi Do Rivâyet ez Dâstân-ı Ğanâyî-yi Yûsuf ve Züleyhâ”. *Pejuhişnâme-yi Edeb-i Ğanâyî-yi Dânişgâh-ı Sîstân ve Belûcîstân* 7/13 (1388/2009), 89-124.
- Onur, Naci. “Akşemseddinzâde Hamdullah Hamdî’nin Yusuf ve Züleyhâ Mesnevîsindeki Önemli Motifler”. *Türk Kültürü* 22/258 (1984), 651-658.
- Öztürk, Zehra. “On Beşinci Yüzyıl Şairlerinden Akşemseddinzade Hamdullah Hamdî’nin Yusuf ve Zeliha Mesnevîsinde İşlenen Değerler”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 3/10 (2005), 41-72.
- Özyürek, Dursun. “Olay Örgüsü ve Tahkiye Tarzında Değişim: Şeyyâd Hamza’nın ve Hamdullah Hamdî’nin Yûsuf u Zeliha Mesnevîlerinin Mukayesesi”. *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi* 5/11 (2019), 150-169.
- Şîrâzî, Hâfız Mahmud Han. “Yûsuf u Züleyhâ-yı Firdevsî”. çev. Şehriyâr Nekavî. *Simorg* 3 (1355/1976), 14-44.
- Türkdoğan, Melike Gökcan. *Klasik Türk Edebiyatında Yusuf u Züleyhâ Mesnevîleri Üzerine Mukayeseli Bir Çalışma*. Erzurum: Kültür Turizm Bakanlığı Yayınları, 2008.
- Yeşil, Ahmet. *Berresî-yi Tatbiki-yi Yûsuf ve Züleyhâ-yı Câmi ba Yûsuf ve Züleyhâ-yı Torki*. Tahran: Danışgah-ı Terbiyet-i Muderris, Doktora, 1391/2012.
- Yeşil, Ahmet - Nikubaht, Nasır. “Abdurrahman Cami, Şeyyad Hamza, Erzurumlu Darir, Hamdullah Hamdî ve Taşlıcalı Yahya Yûsuf ve Züleyhâ Mesnevîlerinde Yer Alan Tema ve Motiflerin İncelenmesi”. *Doğu Araştırmaları: Doğu Dil, Edebiyat, Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 1/11 (2013), 5-24.
- Zevârî, Mohammed Emin - Zulfükârî, Hasan. “Rivâyetşînâsî-yi Kîssâ-i Yusuf u Züleyhâ”. *Faslnâme-yi İlmi-yi Kavûşnâme* 19 (1388/2009), 37-69.



Firdevsî'ye Nispet Edilen Mesnevînin Kapak ve Giriş Sayfası

EXTENDED ABSTRACT

The story of Yûsuf and Zuleyhâ has influenced poets and writers throughout history and has been one of the most popular religious stories in Islamic literature. This story is mostly described in detail in the sources of Tafsîr. At the same time, as an example of a mystical love story, this story has found its place in many works in the context of human love and religious advice. The works about this story becoming the subject of Islamic literature were first seen in Persian literature and then in Turkish literature.

The masnavîs of Islamic literature were mostly based on the Qur'an, Tafsîr, Hadith and partly the Torah, and were written with the aim of teaching religion and learning a lesson from the parable. However, the influence of Persian literature began to be seen in the masnavî of Yûsuf and Zuleyhâ written from the 15th century onwards, and the masnavî of Yûsuf and Zuleyhâ written by Hamdullah Hamdî (d. 909/1503), who was influenced by Firdawsî and Abdurrahman Jâmî (d. 898/1492), was considered a turning point in this field.

In this study, we have tried to analyze the differences between Firdawsî's Yûsuf and Zuleyhâ, one of the most important names of Persian literature and considered as the first Yûsuf and Zuleyhâ work in Islamic literature, and Hamdullah Hamdî's Yûsuf and Zuleyhâ, one of the most well-known Yûsuf and Zuleyhâ stories of Turkish literature and one of the important poets of the 15th century. However, the comparison of Hamdî and Firdawsî's masnavîs, which are the subject of our study in both Turkish and Persian literature, has not been the subject of any study as far as we can determine. For this reason, our study is unique in that it examines a subject that has not been addressed.

As far as possible, Firdawsî relies on the Qur'an as the source and sequence of events in the story. Firdawsî gives detailed information about the life of Yûsuf from his birth until his death. However, it is seen that many elements of this story, which is told in detail, are transferred from the narrations originating from the Israelite narrations. The first Yûsuf and Zuleyhâ masnavî, which is among the most well-known works in Turkish literature and has literary value with its beauty of style and expression, belongs to Hamdullah Hamdî.

In both masnavi, the events generally take place in the same order; however, sometimes one masnavî has a topic while the other does not, and sometimes the events occur in different ways. Firdawsî's masnavî is mostly based on the story of the Prophet Ya'qûb and his son Yûsuf, and the events take place around these characters/personalities. Hamdî, on the other hand, mostly focuses on the love of Yûsuf and Zuleyhâ and tries to narrate the events in this direction.

When Firdawsî's work is analyzed, it is seen that the story also describes many detailed events that are not included in the Qur'an. The reason for this makes us think that he narrates this story from an Israelite source. Although he also makes use of the Qur'an, we can say that the Israelite dimension is more predominant. In fact, Firdawsî mentions the story of the Prophet Ya'qûb and his family rather than the love of Yûsuf and Zuleyhâ. He seems to have valued Yûsuf's love as secondary. In Firdawsî's work, Ya'qûb is an important character as one of the great prophets of God, and his life and sufferings are at the center of Yûsuf's story. In Firdawsî's narrative, which has a simple structure, the poet does not leave any aspect of Yûsuf's story incomplete, while Zuleyhâ is portrayed only as a character who is connected to Yûsuf's life. In this respect, we can say that Firdawsî's work resembles an epic religious story rather than a love story. Since Firdawsî's masnavî emphasizes the religious aspect, it is seen that elements such as miracles and prayers are used more frequently in his work, as well as events such as Gabriel's appearing and helping Ya'qûb and Yûsuf in difficult moments, and Ya'qûb's being tested by staying away from Yûsuf because he cut the calf.

In Hamdî's masnavi, the story focuses on the story of Yûsuf and Zuleyhâ. Hamdî starts the story of Zuleyhâ from her father's house and continues with the story of her marriage to the saint of Egypt, and this section covers almost 2/3 of the story as an important part of the masnavî. Hamdullah Hamdî describes Zuleyhâ's love in detail.

The general plot of the story takes place in the same order in both masnavî. However, while some chapters and details are present in one work, they are not included in the other. The course and stories in the realization of the events are handled differently in many places in both masnavîs.

One of the most important differences between the two works is that in Hamdî's masnavî, the story is handled as a story that reunites Yûsuf and Zuleyhâ in the center of a mystical thought. Hamdî included his own mystical thoughts in his work and, unlike Firdawsî, he carried literary arts to the highest level. We see that he has a strong talent for depicting the love of Yûsuf and Zuleyhâ. In Hamdî's work, the stories about Zuleyhâ are blended with the poet's own creativity and imagination rather than being based on exegesis, and he treats Zuleyhâ in detail as the main heroine of the story. Here Zuleyhâ actually represents a soul trying to reach true love and purify itself. Thus, we can say that the basis of this story is love and suffering.

DIŞ VE İÇ SİYASET DİNAMİKLERİ AÇISINDAN SUUDİ ARABİSTAN'DA DEĞİŞİM SÜRECİ: MUHAMMED BİN SELMAN DÖNEMİ REFORMLARI

Mehmet Alkış

Dicle Üniversitesi, İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Diyarbakır
mmehmet.alkis@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-6521-0701>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 16/12/2024, Accepted / Kabul Tarihi: 26/03/2025

DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1602320>

Dış ve İç Siyaset Dinamikleri Açısından Suudi Arabistan'da Değişim Süreci: Muhammed Bin Selman Dönemi Reformları

Öz

Bu çalışma Suudi Arabistan'da Muhammed bin Selman dönemi reformlarını dış ve iç siyaset dinamikleri açısından incelemeyi amaçlamaktadır. Orta Doğu'da Arap Baharı'nın tetiklemiş olduğu değişimler bölgedeki mevcut bazı rejimleri meşruiyet ve otoriteleri bakımından zorlamıştır. Bu nedenle söz konusu rejimlerin başında gelen Suudi Arabistan da Muhammed bin Selman liderliği ile ülkede bir dönüşüm sürecine girmiştir. Dini ulemanın etkisini sınırlandırma, petrole bağımlı ekonomiyi dönüştürme ve toplumsal-kültürel reformlar şeklinde yenilikler uygulamaya konulmuştur. Ülkede dini ulemanın nüfuzu azaltılarak ılımlı bir din anlayışına sahip olduğu izlenimi verme çabası içerisine girilmiştir. Suudi Arabistan ekonomik açıdan Vizyon 2030 planı ile petrole olan bağımlılığını azaltmaya ve teknoloji/altyapı projeleri ile yabancı yatırımcıları çekmeye çalışmıştır. Kadınlar ve gençlerin toplumsal ve ekonomik açıdan güçlenmesi hedeflenmiştir. Popüler kültür ve eğlence alanında etkinlikler ile değişimlerin olduğu imajı verilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte ülkeye olan aidiyetin güçlendirilmesi yoluyla devlet-toplum ilişkisi yeniden organize edilmeye çalışılmıştır. Bu çalışma Suudi Arabistan'da reformların nihai amacının meşruiyeti arttırma ve devlet otoritesini tahkim etme olduğuna dikkat çekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Suudi Arabistan, Muhammed bin Selman, Vizyon 2030, Orta Doğu, Dönüşümcü Liderlik

The Process of Change in Saudi Arabia in Terms of Foreign And Domestic Political Dynamics: Reforms in Muhammad Bin Salman Era

Abstract

This study aims to analyze the reforms of the Muhammad bin Salman era in Saudi Arabia in terms of foreign and domestic political dynamics. Arab Spring has expelled some existing regimes in the Middle East to undergo changes in terms of their legitimacy and authority. Therefore, Saudi Arabia has also entered a process of transformation and reform under Muhammad bin Salman's leadership. The reforms include limiting the influence of religious ulema, transforming the oil-dependent economy and implementing social and cultural reforms. There have been efforts to convey the impression of a moderate understanding of religion by reducing the influence of religious ulema. Economically, the Vision 2030 plan seeks to reduce dependence on oil and attract foreign investors with technology and infrastructure projects. Also, it is aimed empowerment of women and youth. To create impression of change, popular culture and entertainment activities have been used as a part of reform policy. Moreover, the reforms have purpose of strengthening the sense of belonging to the country to reorganize state-society relations. This study highlights that the ultimate goal of reforms in Saudi Arabia is to increase legitimacy and consolidate state authority.

Keywords: Saudi Arabia, Muhammad bin Salman, Vision 2030, Middle East, Transformational Leadership

GİRİŞ

Bu çalışma Suudi Arabistan'da Arap Baharı sonrası dönemde Muhammed bin Selman reformlarının şekillendirdiği değişim sürecini ele almaktadır. Arap Baharı ve sonrası dönemde Orta Doğu'da yaşanan gelişmelerin siyasal, toplumsal ve kültürel etkileri olmuştur. Bölgedeki bazı rejimlerin devrilmesi, mezhep/kimlik siyasetinin güçlenmesi, Suriye ve Yemen'de yaşanan iç savaşlar bölgedeki dinamikleri önemli ölçüde şekillendirmiştir. Yine bu dönemde İran'ın Orta Doğu'da mezhep siyaseti üzerinden etkinlik kurma çabası ve Mısır'daki Müslüman Kardeşler hareketinin ulus-ötesi aktivizmi Körfez monarşilerinin varlıklarına yönelik tehdit algısını etkilemiştir. Aynı dönemden itibaren enerji kaynaklarına bağlı olarak dünya ekonomisinde yaşanan gelişmeler petrol ve doğalgaz gelirlerine bağlı bu ülkelere yansımıştır. Bu nedenle petrol fiyatlarında yaşanan dalgalanmalar ve yenilenebilir-çevreci enerji kaynaklarına geçiş süreci petrol-doğalgaz bağımlısı bu ülkelerin ekonomik kaynaklarını çeşitlendirmeye götürmüştür.

Burada belirtilen bölgesel ve küresel etmenlerden etkilenen ülkelerden biri de Suudi Arabistan'dır. 2015 yılında Savunma Bakanı, 2017'de veliaht prens olarak atanan Muhammed bin Selman liderliğinde Suudi Arabistan dikkat çeken bir dönüşüm sürecine girmiştir. Toplumsal, ekonomik ve kültürel alanda yaşanan değişimler ilgi çekmiştir. Bu bakımdan Muhammed bin Selman liderliğini “dönüşümcü liderlik” yaklaşımı etrafında almak gerekmektedir. Max Weber'in karizma kavramına dayanan “dönüşümcü liderlik” yaklaşımı liderin takipçilerinin ihtiyaçlarını veya taleplerini bildiğini ve bunu kullanmaya çalıştığını belirtir (Burns, 1978, 4). Dönüşümcü liderlik yaklaşımına farklı açılardan katkıda bulunan Bass ve Riggio (2006, 4), dönüşümcü liderin başkalarını amaçlanan ve düşünülen daha fazlasına motive ettiğine dikkat çeker. Böylece dönüşümcü lider takipçilerini ortak bir vizyon etrafında toplamayı başarabilmektedir. Bass ve Avolio (1993, 52) ise dönüşümcü liderliğin; karizma, ilham verme yeteneği, bireysel ilgi ve fikirsel uyarım sağlama yeteneği gibi bileşenlerini tanımlamıştır. Karizma ile liderin güçlü duygular uyandırarak bir misyon çerçevesinde takipçiler ile özdeşleşerek etki sağlamadaki rolüne dikkat çekilmiştir. İlham verme yeteneği dönüşümcü liderin yüksek beklentileri iletmesi, çabaları yoğunlaştırmak için semboller kullanması ve önemli amaçları basit yollarla ifade etmesine odaklanmaktadır. Bireysel ilgi ise takipçilere teşvik ve destek sağlama, büyüme fırsatları yaratarak gelişimlerine yardımcı olma ve birey olarak onlara güven ve saygı gösterme eylemidir. Son boyut olan fikirsel uyarım, liderin takipçilerini yeni fikirler ve bakış açılarıyla zorlayarak ve onları alışlagelmiş iş yapma biçimlerini yeniden düşünmeye teşvik etme sürecini ifade eder (Bass - Avolio, 1993, 52). Suudi Arabistan'da Muhammed bin Selman liderliği de iç-dış siyaset dinamiklerinin ülke toplumunun ve bireylerinin değişim ve reform taleplerini tetiklemesinin farkında olarak ülkeyi bir dönüşüm sürecine sokmuştur. Böylece ülkedeki liderlik bireyleri ve toplumu ortak bir gelecek ve vizyon etrafında birleştirmeyi amaçlamaktadır. Bu süreçte dini ulemanın etkinliğinin azalması, Vizyon 2030 planının uygulanması, kadınların toplumsal-ekonomik alanda daha etkin olması ve popüler kültür-eğlence alanında etkinliklerin düzenlenmesi değişimlerin göstergesi olmuştur.

Literatüre bakıldığında Muhammed bin Selman dönemi ve bu dönemdeki gelişmeleri ele alan önemli çalışmalar bulunmaktadır. Çalışmaların toplumsal ve ekonomik alandaki değişimlere odaklandığı görülmektedir. Mabon'a göre (2018) Arap Baharı sonrası dönemde toplumun reform talebine petrol fiyatlarındaki dalgalanmaların da eşlik etmesi ülkenin reform sürecine girmesini zorunlu kılmıştır. Ülke ekonomisinin petrole olan bağımlılığının azaltılması çalışmalarda önemli bir yer edinmektedir. Khashan (2017) bu dönemde uygulanmaya çalışılan Vizyon 2030 programının ekonomik etkisine odaklanırken Nurunnabi (2017) ise bu planın amaçlarına ulaşabilmesi için bilgi ekonomisinin önemine yer vermektedir. Baumann (2019) ise Muhammed bin Selman döneminde yapılan reformların dışa kapalı rantiyeci devleti ekonomik anlamda küreselleşmeye entegre ettiğini ileri sürmektedir. Bu dönemde ülke yönetiminin önemli bileşenlerinden Vehhabi ulemanın da etkisinin azalması da dikkat çekmektedir (Lacroix, 2019). Yeni dönemde ülkede ekonomik dönüşüme eşlik eden ülkesel milliyetçilik söz konusudur (Özev, 2024, 173). Çinkara (2023) ise Muhammed bin Selman dönemi reformlarının teknokrasi, milliyetçilik ve yeni ekonomi ayakları üzerine oturduğunu belirtmektedir. Muhammed bin Selman'ın içeride gücünü tahkim etme politikasının ülke yönetiminde elitler arasında uyumsuzluğu getirdiği (Stenslie, 2018) ve bunun da bazen dış politikada olumsuz sonuçlar verdiğine (Acar, 2022) yönelik çalışmalar da bulunmaktadır. Dikkat çekilen çalışmalardan anlaşılabacağı üzere Muhammed bin Selman dönemi reformlarının farklı boyutları bulunmaktadır. Bu çalışma da “Muhammed bin Selman liderliğinin yaptığı reformlar hangi boyutlar öne çıkmaktadır ve bu reformlar ile ne amaçlanmaktadır?” sorusuna cevap üretmeye çalışacaktır. Bu bakımdan çalışmanın temel argümanı; Vehhabi ulemanın etkisinin azaltılması, reformlarda petrole bağımlılığı azaltacak ekonomik dönüşüm ve toplumsal-kültürel reformların yapılması şeklinde üç boyutun öne çıktığı şeklindedir. Belirtilen reformların üç boyutu da birbirini tamamlamaktadır ve bu reformlar ile ortak bir vizyon etrafında devlet-toplum ilişkisi yeniden kurgulanarak meşruiyet sorunlarının aşılması hedeflenmektedir. Böylece devlet otoritesinin tahkiminin amaçlandığı görülmektedir. Makalede nitel analiz yöntemi benimsenmiş olup literatürdeki tartışmalar üzerinden analiz yapılacaktır. Çalışmada ağırlıklı olarak literatürde yer alan makaleler, düşünce kuruluşları/araştırma

merkezlerinin raporları ve uluslararası medya organlarının haberlerinden yararlanılmıştır. Yine Suudi Arabistan'ın ekonomik durumunu görebilmek amacıyla uluslararası örgütlerin ekonomik verilerinden de faydalanılmıştır. Arapça dil yetkinliğinin sınırlı olmasından dolayı büyük oranda İngilizce kaynaklar kullanılmıştır.

Çalışmanın planı şu şekilde olacaktır: İzleyen bölüm Suudi Arabistan'ın modernleşme süreci kapsamında Muhammed bin Selman'ın ulemanın gücünün sınırlandırılması, ekonomik dönüşüm ve toplumsal-kültürel değişim reformlarını ele alacaktır. Tartışma bölümünü oluşturan bölümde dış-iç siyaset etkileşimi açısından reform süreci değerlendirilecektir. Sonuç bölümünde ise çalışmanın temel yaklaşımları özetlenecektir.

1. Suudi Arabistan'da Muhammed bin Selman Dönemi Reformları

Kral Selman bin Abdulaziz'in oğlu olan Muhammed bin Selman önce Savunma Bakanı, 2017 yılında ise veliaht prens olarak atanmıştır. Bu bakımdan Kral Selman'dan sonra büyük ihtimalle kral olacak olan Muhammed bin Selman ile Kral Abdulaziz'in çocuklarından sonra ilk defa hanedan ailesi içerisinde üçüncü kuşaktan bir kral başa geçmiş olacaktır. Muhammed bin Selman genç yaşında devlet içerisinde iktidarı ele alarak radikal sayılabilecek bir dizi reformu uygulamaya çalışmıştır. Muhammed bin Selman reformlarına geçmeden önce ülkede siyasal sistemin nasıl kurulup süreklilik içerisinde devam ettirildiğine bakmak yerinde olacaktır. Birinci Dünya Savaşı sonrasında kurulan devletlerden olan Suudi Arabistan'da yönetici aşiret monarşiye dönüşmüştür. En başta İngiltere gibi önemli bir gücün dış desteğini alan yönetici grup sınırlı sosyal tabana dayandığından dolayı ekonomik olarak petrol gelirlerine dayanmış ve dini ulema ile ittifak yapmıştır (Bromley, 2005, 518). Bunun için Abdulaziz bin Suud'un devleti üzerine oturttuğu bir iki-ayaklı bir konsensüs bulunmaktaydı. En başta aşiretler-arası evlilikler yoluyla siyasi otoriteyi konsolide etmeyi amaçlamıştır (Al-Rasheed - Al-Rasheed, 1996, 143). Diğer bir meşruiyet kaynağı da Vehhabi ulema ile yaptığı ittifaka dayanmaktaydı. Aynı zamanda İslamiyet açısından kutsal sayılan Mekke ve Medine şehirlerinin "koruyuculuğunu üstlenme" de dini meşruiyetin diğer bir boyutunu oluşturmuştur (Al-Rasheed - Al-Rasheed, 1996, 144). Geçen süre zarfında dış siyasette yaşanan gelişmeler iç siyasette de etkili olmuştur. 1991 Körfez Savaşı, 2003 Irak Savaşı ve Arap Baharı gibi bölgesel düzeydeki gelişmeler ülkede mezhep/kimlik siyasetinin etkisini ve özgürlük taleplerini arttırmıştır. Bu nedenden ötürü Muhammed bin Selman liderliği de reformlar yaparak ülkede dönüşümü sağlamayı amaçlamaktadır. Yapılan reformlar ulemanın etkisinin azaltılması, petrole bağımlılığı azaltmaya yönelik ekonomik dönüşüm ve toplumsal-kültürel reformların yapılması biçiminde olmuştur.

1.1. Dini Ulemanın Gücünün Sınırlandırılması

Daha önce belirtildiği üzere Suudi Arabistan'da devletin meşruiyet kaynaklarından birini de Vehhabi ulema ile yaptığı ittifak oluşturmaktaydı. Vehhabilik İslam'ın esaslarından uzaklaşıldığı, İslam-dışı uygulamaların yaygınlaştığını ileri süren ve bunun için ilk dönem uygulamalarına geri dönülmesi gerektiğini iddia eden Selefilik akımının bir koludur. Selefilik genel olarak akıl karşıtı, İslam'ı metinci-literal çerçevede yorumlayan ve dar kalıplar içerisinde kalan bir düşünce geleneğidir (Büyükkara, 2015, 57). Ahmed bin Hanbel ve İbn Teymiyye gibi alimlerin görüşleri etrafında şekillenen bu anlayış günümüzde ise Vehhabilik olarak da bilinen Suudi Selefiligi ve Cihatçı Selefilik şeklinde ikiye ayrılmaktadır (Büyükkara, 2015, 63). Onyedinci yüzyılın ortalarına doğru Arap yarımadasında Selefi düşünceye sahip Muhammed bin Abdulvehhab taraftar toplayarak Vehhabilik düşüncesini bölgeye yaymaya çalışmıştır. 1744 yılında Suud ailesi ile anlaşarak onların koruması altına giren Muhammed bin Abdulvehhab ölümüne kadar geçen sürede düşüncesini Arap yarımadasının büyük bir kısmına yayabilmiştir (Cook, 2020, 490). 1930'lu yıllarda Suudi Arabistan devletinin kuruluş döneminde Vehhabilik resmi kurumlar bünyesine alınarak kurumsallaşmıştır. Devlet yönetimi, ekonomi, dış ilişkiler ve eğitim alanında Suudi yönetiminin politikaları Vehhabi ulema tarafından meşrulaştırılmıştır (Büyükkara, 2015, 63). Suudi Selefiligi'ne karşı muhalif olan Cihatçı Selefilik ise Suudi yönetimini sert bir biçimde eleştirerek toplum, siyaset ve dış politika alanında radikal bir çizginin takip edilmesini savunmuştur. Başta Suudi Arabistan'da olmak üzere Abdülaziz bin Baz, Nasır el-Ömer ve Muhammed bin Said El-Kahtani gibi Cihatçı Selefilik yanlısı alimler bulunmaktadır. Cihatçı Selefilik içerisinde de daha radikal ve sert yola savrulanlar ise El-Kaide ve DEAŞ gibi terör örgütlerini kurmuştur (Büyükkara, 2015, 64-73).

1960'lı yıllardan itibaren ülkenin petrol gelirlerinin artması ve ülke yönetiminin ılımlı politikalar izlemesi Suudi Arabistan'ın şehirlerinin banliyölerinde İslamcılık'ın tepkisel yükselişini getirmiştir. Ülkede yükselişe geçen hareketler muhalif Selefilik ve Müslüman Kardeşler olmuştur (Menoret, 2019, 5). İzleyen dönemlerde bu muhalif İslamcı hareketlerin etkinliği daha da artmıştır. Aynı dönemde Arap milliyetçiliğinin de Orta Doğu'da etkin olması Suudi Arabistan açısından zorlayıcı bir etmen olmuştur. Cüheyman'ın liderlik ettiği 1979 yılındaki Kabe baskınının amacı petrol gelirleri sonrasında artan Batılı ve modern yaşam tarzının ülkede ortadan kaldırılmasıydı (Ulrichsen -

Sheline, 2019, 2). İsyân bastırıldıktan sonra isyancılar idam edilmiştir. Ancak ülke yönetimi isyancıların taleplerini uygulayarak dinin toplum üzerindeki etkisine yeniden odaklanmıştır. Nitekim dini eğitim veren kurumların desteklenmesi, dini kuralların uygulanmasında güvenlik güçlerinin kullanılması, Afganistan'da Sovyet karşıtı politikaların desteklenmesi bu durumun bir sonucudur. Yine İran İslam Devrimi Suudi Arabistan'ın Müslüman dünya üzerindeki etkisine karşı bir meydan okuma olarak görülebilir. Bu dönemde siyasal ve kültürel ılımlaşma politikası yerini dini-siyasal muhafazakarlığa bırakmıştır. Ülke yönetiminin en önemli önceliği İslamcılık ve dini muhafazakarlık temelindeki muhalif hareketlerin etkisini kontrol altına almak olmuştur (Ulrichsen - Sheline, 2019, 3). Ülke yönetimi Vehhabi yaklaşımın da etkisini kullanarak dini anlayışını Müslüman dünyaya taşımaya çalışmıştır. Ancak Suudi yönetiminin 1991 Körfez Savaşı'nda Amerika Birleşik Devletleri'ni (ABD) desteklemesi ve askeri birliklerinin ülke topraklarında konuşlanmasına izin vermesi Vehhabi ulemanın bir kısmının Sahve gibi muhalif hareketlere kaymasına neden olmuştur (Hegghamer, 2008, 70). 1990'larda ortaya çıkan Sahve hareketi Suudi Arabistan'a gelen Müslüman Kardeşler hareketinin üyelerinden etkilenmiştir. Suudi yönetimini Batı ile ilişkiler ve yönetim anlayışı konusunda eleştiren hareketin önde gelen isimleri Selman el-Avde ve Sefer el-Havali olmuştur (Akdoğan – Kalaycı, 2014, 177-179). Belirtilen dönemden itibaren dini hareketlerin artan muhalefeti Suudi yönetimini zorlamıştır. Dolayısıyla muhalif gruplar ile bazı dönemlerde uzlaşma yoluna gidilmiştir.

Dini retoriği ve ulus-ötesi dini anlayışı Arap Baharı ve öncesi dönemde sıklıkla kullanan Suudi yönetimi Arap Baharı ile birlikte ulus-ötesi dini temaların çıkarlarına hizmet etmediğini düşünmüştür (Muslu el Berni, 2023, 193). Hatta ülkedeki Vehhabi ulemanın İslam'ı yorumlama biçimi Orta Doğu'da radikal ve şiddet yanlısı gruplara esin kaynağı olmuştur. Bu nedenle ülkedeki din-devlet ilişkilerini yeniden düzenleme düşüncesi gündeme gelmiştir (Grand - Wolff, 2020). Daha önce belirtildiği üzere Muhammed bin Selman, güçlü ve yerel bir Suudi ulusal kimliği geliştirme çabası içerisinde olmuştur. Ancak bu politika devletin kuruluş dönemindeki dini milliyetçilikten ve 1960'lardan itibaren dini anlayışını Müslüman dünyaya yaymayı amaçlayan İslamcı politikalardan ayrılarak Muhammed bin Selman'a bağlılığı vurgulamıştır (Al-Rasheed, 2021). Bu nedenle ülkedeki muhalif ve ulus-ötesi İslamcı grupların faaliyetleri baskı altına alınmıştır. Önceki dönemde İçişleri Bakanlığı yapmış olan eski veliaht prens Muhammed bin Nayif, El-Kaide ve DEAŞ gibi örgütlere karşı mücadelede Sahve hareketi ile işbirliği yaparken Muhammed bin Selman ise bu hareketi bastırmaya çalışmıştır (Kinninmont, 2018, 250). Yine göreceli ılımlı siyasal görüşlere sahip olan ve krallığın otoritesinin sınırlandırılmasını savunan Selman el-Avde tutuklanmış ve idam cezası ile yargılanmıştır (Lacroix, 2019, 99).

Vehhabi ulemanın gücünün siyasi ve ekonomik olarak sınırlandırılması Muhammed bin Selman'ın temel politikalarından olmuştur. Ekonomik ihtiyaçlar ve rasyonelleşme süreci ülkedeki dini otoritenin dönüşmesinde önemli bir rol oynamaktadır (Cubelic, 2019, 44). Ancak Muhammed bin Selman ulemaya yönelik iktidar alanını kısıtlayıcı politikalar izlerken dini otoritenin meşrulaştırıcı etkisine olan ihtiyacını göz ardı etmemiştir. Bu açıdan ulemanın siyasi kararları onaylayıcı bir konumda olmasını istemiştir (Lacroix, 2019, 99). Nitekim aldığı kararlara Yüksek Ulema Konseyi'nin fetva vermiş olması bunun göstergesidir. Reform politikası sadece dini alanı dönüştürmek ile sınırlı kalmamış aynı zamanda devletin gündemindeki konuları hayata geçirmesinde dinin bir bileşen olmasını sağlamıştır (Alhussein, 2020, 6). Muhammed el-İssa'nın Yüksek Ulema Konseyi'ne atanması dinin yeniden yorumlanması politikasının önemli olduğunu göstermiştir. Yine el-İssa'nın eğitim bakanı olarak atanması sonrasında dini ağırlıklı eğitim müfredatı değiştirilmeye başlanmıştır (Çinkara, 2023, 106). El-İssa, Suudi Arabistan'ın dış dünyadaki imajına katkıda bulunmak amacıyla ABD'deki Holokost Anma Müzesi'ni, Paris'te bir sinagogu ziyaret etmiş ve yine Auschwitz'te dua etmiştir. İssa, Batı'da yaşayan Müslümanların entegrasyonunun ilerletilmesi gerektiği üzerinde durmuştur (Alhussein, 2020, 11). Muhammed bin Selman da Batılı medya organlarına verdiği röportajlarda İslam mirasını korumak amacıyla radikalizmi ortadan kaldıracak ılımlı bir din anlayışını hakim kılacağını belirtmiştir (Al-Rasheed, 2021). Suudi Arabistan'da güvenlik kaygılarını arttırabilecek dini radikalizm ile mücadele kapsamında 2017'den itibaren birçok resmi güvenlik kurumu kurulmuştur. Bu kurumlar İslam'ı daha esnek bir çerçevede yorumlayan çalışmalar yaparak güvenlik sorunlarını aşmaya çalışmıştır (Alhussein, 2020, 16).

1.2. Ekonomik Dönüşüm Reformları

Petrol gelirlerine bağımlı Suudi Arabistan ekonomisinin dönüştürülmesi Muhammed bin Selman'ın önemli önceliklerindendir. 1970'li yıllarda petrol fiyatlarındaki keskin artışlar ülkede 5-yıllık ekonomik planlar yapılmasını sağlamıştır. 2014 yılına kadar geçen sürede petrol-dışı faaliyetlerin finansmanı petrol ihracı gelirlerine dayanmıştır (Habibi, 2019, 6). 2014 yılında petrol fiyatlarında yaşanan ani düşüşler Suudi Arabistan ekonomisini olumsuz etkilemiştir.

Daha önce belirtildiği üzere Muhammed bin Selman 2015 yılında Savunma Bakanı olduktan sonra gücünü arttırmaya çalışmıştır. Bundan ötürü ülkenin ekonomisi için bir vizyon oluşturma yoluna gitmiştir. Ülke ekonomisinin

yaşanan dalgalanmalardan olumsuz etkilenmesinin önüne geçmek için 2016 yılında Vizyon 2030 planı ilan edilmiştir. Muhammed bin Selman dönüşümcü liderliğinin “fikirsel uyarım” boyutunu Vizyon 2030 planı ile ortaya koymaktadır. Bu plan ekonomik anlamda ülkeye yeni bir bakış açısı kazandırmayı hedeflemektedir. Vizyon 2030 planı ülkeyi “canlı toplum”, “gelişen ekonomi” ve “iddialı ulus” ilkeleri çerçevesinde dönüştürmeyi amaçlamıştır (Habibi, 2019, 7). Plan çerçevesinde ülke ekonomisinin reforma tabi tutulacağı ve petrole olan bağımlılığının azaltılacağı belirtilmiştir. Plana göre 2030 yılına kadar 2 trilyon dolarlık yatırımın yapılarak ekonomik büyüklüğün iki katına çıkarılması amaçlanmıştır (Khashan, 2017, 3). Plan kapsamında petrol dışı sektörlerde yatırım yapılması ve kamu sektörünün büyüklüğünün özel sektör lehine küçültülmesi temel öncelik haline getirilmiştir. Ülke vatandaşlarının kişisel amaçlarına ulaşmaları için gerekli imkanların sağlanması ve geleceğin meslekleri için eğitilmeleri de planın önemli önceliklerinden biridir (Khashan, 2017, 4). Plan 2020 itibarıyla kamu-dışı sektörlerde Suudi vatandaşları için 450 bin kişinin istihdamını öngörmüştür. Aramco şirketinin %5 oranındaki hissesinin 100 milyar dolara satılarak yatırım projelerinin finansmanının sağlanması amaçlanmıştır (Habibi, 2019, 7). 2030 Vizyonu temel olarak Suudi Arabistan toplumunun ve ekonomisinin küreselleşmeye entegre edilmesini planlamaktadır. Bunun için de ekonomik anlamda Suudi Arabistan vatandaşlarının öne çıkması hedeflenmektedir (Çinkara, 2023, 115). Bununla beraber dünyaya olumlu bir imaj verme çabası dikkatlerden kaçmamaktadır. 2020 yılında yabancı çalışanlar için zorunlu olan kefalet sisteminde değişiklikler yapılarak insan haklarına saygılı olduğu imajı da öne çıkarılmıştır (Muslu el Berni, 2023, 198).

Uluslararası Para Fonu’nun (IMF) değerlendirmesine göre ülke petrol bağımlılığının azaltılması yolunda önemli aşamalar kaydetmiştir. IMF verilerine göre 2017-2022 yılları arası dönemde yaklaşık olarak Suudi Arabistan’ın GSYİH’nın %25’ini, bütçe gelirlerinin %65’ini, ihracatının ise %75’ini petrol ve petrol satışına dayalı gelirler oluşturmaktadır (Mati - Rehman, 2023). Yine Dünya Bankası’nın 2022 verilerine göre Suudi Arabistan’da GSYİH 1.1 trilyon dolar ve kişi başı millî gelir ise 30 bin dolar civarında olmuştur (World Bank, 2022). Ancak Covid-19 salgını planın ilerlemesini olumsuz yönde etkilemiştir. İç ve dış siyasette yaşanan gelişmeler de dikkatleri ekonomik reformdan uzaklaştırmıştır (Grand - Wolff, 2020, 2). Ancak 2020 yılına gelindiğinde mali istikrar, makro göstergelerin iyileşmesi, bankacılık sisteminin gelişim göstermesi ve sosyal reformlar konusunda önemli ilerlemeler kaydedilmiştir. Ülkede genç nüfus artış göstermektedir. Her yıl ortalama 280 bin Suudi genci işgücüne dahil olmaktadır. Genç nüfusun artışı ile birlikte kamu sektöründeki sınırlı istihdam özel sektöre dayalı yeni istihdamı zorunlu kılmaktadır. Ancak verilen eğitimin kalifiye ve yetkin eleman yetiştirilmesi konusunda yetersiz kalması eğitim alanını da reforma tabi tutmayı gerekli kılmıştır. Her ne kadar ülkede rantiyeci devlet modeli işlemiş olsa da daha fazla sayıda gencin işgücü piyasasına dahil olması yönetim üzerinde baskı oluşturmaktadır (Grand - Wolff, 2020, 9). Rantiyeci devlet modelinden uzaklaşma politikası kapsamında vergilendirme sisteminde düzenlemeye gidilmiştir. IMF’ye göre GSYİH’yı %1,5 oranında arttıracak olan Katma Değer Vergisi 2018 yılında uygulanmaya başlanmıştır (Moshashai vd., 2020, 392). %5 oranında uygulanan bu vergi 2020 yılında %15’e çıkarılmıştır (Şarkul Evsat, 2020). Ekonomik tasarruf kapsamında memur maaş ödemelerinde de değişikliğe gidilmiştir. Önceki dönemlerde hicri takvime göre ödenen maaşların miladi takvime göre ödenmesi kararlaştırılmıştır (Anadolu Ajansı, 2016).

Muhammed bin Selman’ın ekonomi alanındaki en önemli önceliklerinden biri de rejim ile ekonomik elitler arasındaki ilişkiyi yeniden düzenlemek olmuştur. Kendisini merkeze alarak ekonomik elitlerin etki alanını daraltmıştır (Bsbeer, 2018). Toplumsal alanda meşruiyet artırma politikası çerçevesinde düşük gelirli ve yoksul ailelere gelir desteği verilmiştir. Kabineye yaptığı yeni atamalar yoluyla içeride ve dışarıda imajına önemli katkılarda bulunarak yatırımları çekmeyi amaçlamıştır (Habibi, 2019, 8). Özellikle teknoloji ve altyapı projeleri ile yabancı yatırımcıları açısından ülkeyi cazibe merkezi haline getirmek istemiştir. Bu kapsamda NEOM projesini hayata geçirmek önceliklerden biri olmuştur. NEOM projesi Suudi Arabistan ekonomisini sürdürülebilir kılma amacıyla küresel bir merkez olma hedefi taşımaktadır (Neom, 27 Eylül 2024). Proje ülkenin kuzeybatısındaki Mısır-Ürdün sınırlarına yakın Tebuk bölgesinde inşa edilmektedir. 500 milyar dolara mal olacak projede teknoloji-eğitimden finansa kadar 14 sektörde yerel ve uluslararası yatırımcının çekilmesi hedeflenmektedir. Toplam 5 bölgeden oluşan projede düz çizgi anlamına gelen 170 kilometre uzunluğundaki The Line şehri projesi ile karbon emüsyonunun sıfıra indirilerek araç gereksinimi olmadan bir yaşam alanı oluşturulması planlanmaktadır. Tamamen yenilenebilir enerji kaynaklarına dayanan ve yapay zeka teknolojileri ile işlerin yürütüleceği bu projede geleceğin şehrinin inşası amaçlanmaktadır (Neom, 27 Eylül 2024).

1.3. Toplumsal-Kültürel Reformlar

Muhammed bin Selman ülkede gücünü tahkim etmeye başladıktan sonra zaman kaybetmeden toplumsal ve kültürel reformları yapma yoluna gitmiştir. Muhammed bin Selman liderliğinin “bireysel ilgi” boyutu özellikle kadınlara ve gençlere yönelik teşvik-destek ve gelişimlerine katkıda bulunma reformları şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu

reformları yaparken yenilik isteyen gençlere ve kadınlara dayalı yeni bir toplumsal temel oluşturmaya çalışmıştır (Ottaway, 2021, 202). Bu reformlarda en çok dikkat çeken durum ülkedeki kadınların ekonomik ve sosyal anlamda daha görünür ve etkin olmaya başlamalarıdır. Piyasa ekonomisi koşullarına entegre olabilmek için gerekli kültürel değişimleri gerçekleştirilmesi amaçlanmıştır. Bundan dolayı ülkede “kadınların güçlendirilmesi” önemli bir konu haline gelmiştir (Topal, 2019). 2017 yılında Muhammed bin Selman, kadınların sinema-stadyumlara girebilmesi ve araç sürebilmeleri konusundaki sınırlamaları kaldırmıştır. Geçen süre zarfında ülkedeki kadınlar; iş edinme imkanları, yönetici pozisyonlarında yer alma ve sosyal güvenlik politikaları sayesinde ekonomik açıdan güçlenmeye başlamıştır (Alessa vd., 2022). Riyad’da moda haftasının düzenlenmesi, 2017 yılında ilk defa bir kadın sanatçının konser vermesi, özel sektörde kadın girişimci sayısının artması, kadınların yurtdışına seyahat edebilmeleri için erkek hami zorunluluğunun kaldırılması gibi reformlar yapılmıştır (Bari, 2019, 1955). 2019 yılında kadın turistlerin başlarını örtmeden ülkeye girebilmelerine izin verilmiştir. Aynı zamanda kadın ve erkeklerin birlikte otelde kalabilmelerine dair kısıtlamalar da kaldırılmıştır (Muslu el Berni, 2023, 198).

Kadınların toplumsal ve ekonomik alanda güçlenmesinin yanısıra ülkedeki kültürel değişimler de dikkat çekmektedir. Muhammed bin Selman festival ve eğlence etkinliklerini düzenleyecek ve kontrol altında tutacak olan Eğlence Otoritesi birimini kurmuştur (Al-Rasheed, 2021). Konser ve festivaller aracılığıyla ekonomik canlanması sağlanması istenmektedir. Riyad ve Diriye festivallerinde müzik, eğlence ve sanatsal etkinlikler öne çıkmaktadır. Sanatsal etkinliklerde yeni sanatçılar ve aktivistler 2030 Vizyonu ile uyumlu şekilde İslam ve sanat konusunda yeni bir perspektif ortaya koyma çabası içerisine girmektedir (Cubelic, 2019, 44). Yine Kızıldeniz Film Festivali’ne dünyanın farklı ülkelerinden sinemanın önde gelen isimlerinin katılması ve dünya çapında ünlü futbolcuların futbol takımları tarafından transfer edilmesi dünya kamuoyunda ülkenin imajını olumlu gösterme politikasının bir parçasıdır.

Kültürel alandaki bir diğer gelişme de Suudi ulusal kimliğini öne çıkarmaya yönelik etkinliklerin yapılmasıdır. “Suudiler için Suudi Arabistan” adı ile Twitter’da başlıkların açılması ulusal kimliğin bir öncelik olduğunu göstermiştir (Al-Rasheed, 2021). 2005 yılından itibaren ulusal gün kutlamalarına başlayan Suudi Arabistan 2022 yılından itibaren Muhammed bin Suud’un başa geçtiği 22 Şubat’ı ulusal gün olarak da kutlamaktadır (Muslu el Berni, 2023, 195). Yine İslam öncesi döneme ait tarih de ulusal kimliğin bir bileşeni olarak görülmüştür. İslam öncesi döneme ait arkeolojik kalıntılar din-dışı görüldüğünden dolayı önceki dönemlerde görmezden gelinmiştir. Ancak ulusal kimliği güçlendirme politikasının bir parçası olarak arkeolojik kalıntıların olduğu bölgeler için kraliyet komisyonları kurulmuş ve bu bölgeler yerel-küresel turizme açılmıştır (Al-Rasheed, 2021).

2. Tartışma

Muhammed bin Selman, Suudi Arabistan’da iktidarını güçlendirme amacıyla dış-iç siyaset dinamiklerini lehine kullanmaya çalışmıştır. Arap Baharı ile bölgedeki Arap devletlerinin bir kısmı bekalarının tehlike düşeceği algısına sahip olmalarından dolayı iç ve dış politikalarında değişikliğe gitmek zorunda kalmıştır. Ulus-ötesi kimlik dinamiklerinin güçlenmesi devletlerin egemenliği için tehdit oluşturmuş ve ülke liderlerinin otoritesini olumsuz etkilemiştir. Bu durum da rejimlerin iç meşruiyet kaybına uğramalarına neden olmuştur. Dış aktörler böylece devletlerin içişlerine müdahale edebilme imkanına sahip olmuştur (Del Sarto, 2019, 59). İran’ın Arap Baharı öncesi ve sonrasında bölgede nüfuzunu artırma çabaları, Mısır ve Tunus’ta Arap Baharı döneminde yaşanan gelişmeler en başta Suudi Arabistan tarafından tehdit olarak görülmüştür. Bundan dolayı bölgedeki varlıklı Körfez monarşileri Ürdün, Fas gibi ülkelere finansal destek vermiş ve Mısır, Libya, Suriye ve Yemen gibi ülkelere de müdahale girişiminde bulunmuştur (Lynch - Jamal, 2019, 5).

Ülkedeki petrol üretiminin ağırlıklı olarak doğu vilayetlerinde olması ve bu vilayetlerin nüfusunun Şii ağırlıklı olması Suudi Arabistan tarafından İran ile bölgesel rekabette içeride karşılaşılabileceği zorluklardan biri olmuştur. 2015 yılında Suudi Arabistan’ın Yemen’e askeri müdahalede bulunması iç-dış siyaset etkileşiminin bir sonucudur. Muhammed bin Selman bu hamlesiyle içeride zorlukları aşma ve güçlü lider imajı oluşturma amacı taşımıştır (Clausen, 2019, 77). İran’ın bölgedeki nüfuzunun azaltılması politikasını sürdüren Muhammed bin Selman bu konuda Birleşik Arap Emirlikleri prensi Muhammed bin Zayed ve Amerika Birleşik Devletleri başkanı Trump ile yakın ilişkiler içerisinde olmuştur. Muhammed bin Selman bunun için Trump’ın damadı Jared Kushner ile kişisel ilişkilerini kullanmıştır (Ottaway, 2021, 24). Trump’ın Orta Doğu ziyaretinin ilk durağının Suudi Arabistan olmasında Muhammed bin Selman’ın izlediği politikaların önemli bir etkisi olmuştur. İran ile bu dönemde Lübnan siyaseti ve Yemen İç Savaşı üzerinden gelişen gerilim ve rekabet de dış politikada öne çıkmıştır. Körfez’de Suudi Arabistan’ın Katar’a yönelik güvenlik kaygıları artmıştır. Katar’ın Mısır’da Müslüman Kardeşler’i desteklemesi Suudi yönetimi tarafından istikrar ve meşruiyet sorunu olarak görülmüştür (Mabon, 2018, 58-62). 2017 yılında Katar’a Suudi Arabistan ve Birleşik Arap Emirlikleri tarafından uygulanan abluka bu politikanın bir sonucudur.

Suudi Arabistan yeni dönemde dış politikasını da ekonomik zorunluluklar çerçevesinde yeniden şekillendirme yoluna gitmektedir. Jeopolitik riskler petrole bağımlı ülke ekonomisini çeşitlendirmeye zorlamaktadır (Aliedan, 2022, 22). Suudi yönetimi petrol üretiminin ötesine geçerek enerji, altyapı, finans ve teknoloji alanlarında işbirliklerini arttırarak dış politikasında daha pragmatik bir tutum edinmeye çalışmaktadır. Bölgede Mısır, İran, İsrail ve Türkiye'yi dengeleyerek güvenliğini korumayı ve nüfuzunu genişletmeyi amaçlamaktadır. Bu açıdan Suudi Arabistan geçmişteki jeopolitik stratejileri yenilemek yerine pazarlara daha fazla açılma ve bağlantı kurmaya dayalı yeni jeo-ekonomik stratejilere yönelmektedir (Sager, 2024, 8). Bu açıdan teknoloji ve altyapı yatırımlarına dayalı projeler ile çekim merkezi olma politikası öne çıkmaktadır. NEOM projesi örneğinde olduğu gibi Körfez monarşileri küresel bir marka oluşturma yanında dünyanın önemli finans-ticaret merkezleriyle de etkileşim içerisinde girmeyi amaçlamaktadır (Çinkara, 2023, 115). Yine NEOM projesinin inşa edildiği bölge önceki dönemlerde düşmanlık ilişkisine sahip olduğu İsrail'e coğrafi olarak yakın bir konumda yer almaktadır. Böylece Suudi Arabistan'ın İsrail'i artık bir tehdit olarak görmediğini ve her iki ülke arasındaki ilişkilerde normalleşmenin de olduğunu göstermeye çalışmıştır (Bsheer, 2018).

Arap Baharı sonrası dış siyaset dinamikleri yukarıda belirtildiği üzere şekillenirken Muhammed bin Selman içerde reformları hızlandırma yoluna gitmiştir. Muhammed bin Selman'ın güçlenerek diğer iktidar odaklarını tasfiye etmesi ülkede vatandaşlar nezdinde meşruiyet güçlendirici politikalara yönelmesine neden olmuştur (Acar, 17 Eylül 2024). Bu bakımdan yapılan ekonomik, sosyal ve siyasi reformlar en başta Muhammed bin Selman'ın ülkedeki otoritesini güçlendirirken devletin gücünü yeniden tahkim etme amacı taşımıştır. Reformların toplumun talebiyle değil yukarıdan uygulanması amaçlanmaktadır. Vizyon 2030 planında olduğu gibi teknik kadroların öne çıktığı modernleşme ve altyapı projeleri orta sınıf ve eğitilmiş kesimlere etkilerini artırma ve pozisyonlarını güçlendirme imkanı sağlamaktadır. Burada oluşabilecek bir başarısızlıktan teknokrat kadrolar sorumlu olacağı için yönetici elitler meşruiyet ve iktidar kaybına uğramamış olacaktır (Çinkara, 2023, 98-102).

Reform sürecinin ülke açısından bir dönüm noktası olduğunu söylemek mümkündür. Ottaway'e göre (2021, 9) Muhammed bin Selman, Türkiye'nin 20. yüzyılın başında geçirdiği modern değişime benzer bir biçimde Suudi toplumunu dönüştürmeyi amaçlamaktadır. Daha önce ifade edildiği üzere artan değişim taleplerini Muhammed bin Selman dönüştürücü liderliği ülkenin ortak bir aidiyet ve vizyon ile karşılamaya çalışmıştır. En başta Suudi kimliğinin güçlendirilerek ülkeye aidiyetin ve yönetime olan bağlılığın güçlendirilmesi hedeflenmektedir. Bu bakımdan ülkedeki reformların seküler karakteri daha da belirgin olmuştur. Milli kimliğin inşasında toplumsal modernleşme süreci önemli bir rol oynamıştır (Çinkara, 2023, 112). Ulusal gün kutlamalarına önem verilmesi ve kültür-eğlence etkinliklerinin yoğun bir biçimde yapılması ülkede ulemanın etkisinin azaltıldığını göstermektedir. Kadınlara ve toplumun genç kesimlerine yönelik vaatlerde bulunulması ülkenin geleceğini şekillendirme amacı taşımaktadır.

Yapılan reformlar ülkenin dış-iç siyaset açısından hayati tehditleri etkisiz kılmaya odaklanmaktadır. Arap Baharı ve sonrası Orta Doğu'da ulus-ötesi hareketlerin artan etkinliğini bertaraf etmek amacıyla Muhammed bin Selman dönemi reformları ile ülkede devlet-toplum ilişkisini yeniden şekillendirme ve ülkeye olan aidiyetin güçlendirilmesi hedeflenmektedir. İçeride toplumsal kesimlerin artan taleplerine karşılık olarak reform süreci hızlı bir biçimde ilerletilmektedir. Bu açıdan yapılan reformlar Weber'in (1964, 382) siyasal otorite ve kurumların toplum nezdinde kabul gördüğüne dair kanaat ve inanç şeklinde tanımladığı "meşruiyet"i artırma amacı taşımaktadır. Dış siyaset dinamikleri kadar Suudi Arabistan'ın iç siyaset dinamikleri de bu reform sürecini etkileyecektir. Muhammed bin Selman'ın liderliğinin geleceğini ve amacına ulaşmasını kraliyet ailesi içerisindeki güç mücadelesi, içerideki muhalefeti kontrol etme becerisi ve nihai anlamda iktidarını tahkim edebilmesi de belirleyecektir (Ottaway, 2021, 218).

SONUÇ

Bu çalışma dış ve iç siyaset dinamikleri çerçevesinde Suudi Arabistan'da Muhammed bin Selman reformlarını ele almıştır. Arap Baharı ile Orta Doğu'da yaşanan gelişmeler bazı devletlerin istikrarsızlık ve tehdit algısını etkilemiştir. Suudi Arabistan da bu dönemde sorunlar ile karşılaşmamak adına bir dönüşüm sürecine girmiştir. İktidarı büyük ölçüde ele alan Muhammed bin Selman'ın dönüştürücü liderliğinin yaptığı reformlar ülke için bir dönüm noktası olmuştur. Devletin kuruluşunda ve faaliyetlerinde meşruiyet kaynağı olarak görülen dini ulemanın gücünün azaltılması suretiyle dini radikalizmin engellenmesi ve ulusal kimliğin güçlendirilmesi amaçlanmıştır. Petrole bağımlılığı azaltmak için planlar hazırlanmış ve teknoloji/altyapı yatırımlarını çekebilmek için projeler geliştirilmiştir. Böylece ülke ekonomisi küreselleşmeye entegre edilmeye çalışılmıştır. Kadınların ve gençlerin sosyal-ekonomik alanda etkinliğini arttırmak için toplumsal ve kültürel yenilikler yapılmıştır. Yapılan etkinlikler ile dünyaya olumlu bir imaj verme çabası içerisine girilmiştir. Yine çalışmada dikkat çekildiği üzere Muhammed bin Selman dış siyasette

yaşanan gelişmelerden faydalanmaya çalışmıştır. Yemen Savaşı'nı içeride meşruiyet/popülarite arttırmanın bir yolu olarak görmüştür. Yapılan reformlar devlet-toplum ilişkisini yeniden organize ederek meşruiyet sorunlarını aşmayı ve devlet iktidarını konsolide etmeyi amaçlamıştır.

Son tahlilde Muhammed bin Selman liderliğindeki reformlar ile ülke yeni bir döneme girmiştir. Hedeflenen amaçların hayata geçirilmesi zaman içerisinde gözlemlenebilecektir. Bu dönüşüm sürecinin ilerlemesi iç ve dış siyaset dinamiklerinden etkilenecektir. Bununla beraber yapılan reformlar ile Suudi Arabistan'da yaşanan dönüşümün Orta Doğu'da hangi dinamikleri harekete geçireceği konusu araştırılmayı beklemektedir.

KAYNAKÇA

- Acar, Necmettin. "Elitler Arası Uyumsuzluğun Suudi Dış Politikasına Etkisi". *İnsan ve Toplum* 12/4 (2022), 183-210.
- Acar, Necmettin. "Muhammed bin Selman'ın Suudi Arabistan'da Devleti Yeniden Yapılandırma Politikası". Erişim 17 Eylül 2024. https://tasam.org/tr-TR/Icerik/70277/muhammed_bin_selmanin_suudi_arabistanda_devleti_yeniden_yapilandirma_politikasi.
- Alessa, Noha A. vd. "Saudi Women's Economic Empowerment in Light of Saudi Vision 2030: Perception, Challenges and Opportunities". *Journal of Educational and Social Research* 12/1 (2022). <https://doi.org/10.36941/jesr-2022-0025>.
- Aliedan, Meqbel. "The Geopolitics of International Trade in Saudi Arabia: Saudi Vision 2030". *Cuadernos de Economía* 45/127 (2022), 11-19. <https://doi.org/10.32826/cude.v1i127.601>.
- Alhussein, Eman. *Saudi Arabia Champions "Moderate Islam" Underpinning Reform Efforts* (Report No. 10). The Arab Gulf States Institute in Washington, 2020.
- Akdoğan, İsmail – Kalaycı, Rıdvan. "Suudi Arabistan'da İhyacı Hareketler Olarak Sahve ve Vehhabilik". *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi* 1/1 (2014), 155-184.
- Al-Rasheed, Madawi - Al-Rasheed, Loulouwa. "The Politics of Encapsulation: Saudi Policy Towards Tribal and Religious Opposition". *Middle Eastern Studies* 32/1 (1996).
- Al-Rasheed, Madawi. *The Son King: Reform and Repression in Saudi Arabia*. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Anadolu Ajansı. "Suudi Arabistan'da Miladi Takvim Tasarrufu" (16 Ekim 2016), Erişim <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/-suudi-arabistan-da-miladi-takvim-tasarrufu/666008>.
- Bari, Raisul. "Socio-Cultural Transformation of Saudi Arabia Before and After Prince Mohammad bin Salman: An Analysis". *International Journal of Applied Social Science* 6/7 (2019), 1952-1956.
- Bass, Bernard M. - Avolio, Bruce. "Transformational Leadership: A Response to Critiques". *Leadership Theory and Research: Perspectives and Directions*. eds. Martin M. Chemers - Roya Ayman. 49-80. New York: Academic Press, 1993.
- Bass, Bernard M. - Riggio, Ronald E. *Transformational Leadership*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 2006.
- Baumann, Hannes. "The Transformation of Saudi Arabia's Rentier State and 'The International'". *Globalizations* 16/7 (2019), 1165-1183. <https://doi.org/10.1080/14747731.2019.1573870>.
- Bromley, Simon. "The States-System in the Middle East: Origins, Development, and Prospects". *A Companion to the History of the Middle East*. ed. Youssef M. Choueiri. Blackwell Publishing, 2005.
- Bsheer, Rosie. "How Mohammed bin Salman has Transformed Saudi Arabia". Erişim 5 Kasım 2024. <https://www.thenation.com/article/archive/how-mohammed-bin-salman-has-transformed-saudi-arabia/>.
- Burns, James MacGregor. *Leadership*. New York: Harper and Row, 1978.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslami Akımlar*. İstanbul: Klasik, 2015.
- Clausen, Maria-Louise. "Saudi Arabian Military Activism in Yemen: Interactions between the Domestic and the Systemic Level". *Shifting Global Politics and the Middle East*, POMEPS, 2019.
- Cook, Michael. "Muhammed bin Abdülvehhab". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 30. TDV Yayınları, 2020.
- Cubelic, Danijel. "The Creative Kingdom: Economic Reform and Art as a New Space of Islamic Critique in Saudi Arabia". *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 27/1 (2019), 27-47. <https://doi.org/10.1515/zfr-2018-0028>.
- Çinkara, Gökhan. "Prens Muhammed bin Selman'ın 2030 Vizyonu'nu Anlamlandırmak: Suudi Arabistan'da Teknokrasi, Milliyetçilik ve Yeni Ekonomi". *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 11/36 (2023), 93-121. <https://doi.org/10.33692/avrasyad.1261909>.
- Del Sarto, Rafaella A. "Insecurity, Identity Politics, and the Restructuring of the Middle East". *Shifting Global Politics and the Middle East*. POMEPS, 2019.
- Grand, Stephen - Wolff, Katherine. *Assessing Saudi Vision 2030: A 2020 Review*. Atlantic Council Rafik Hariri Center for the Middle East, 2020.
- Habibi, Nader. *Implementing Saudi Arabia's Vision 2030: An Interim Balance Sheet* (Report No. 127). Brandeis University Crown Center for Middle East Studies, 2019.
- Hegghammer, Thomas. Islamist Violence and Regime Stability in Saudi Arabia. *International Affairs* 84/4 (2008).
- Khashan, Hilal. "Saudi Arabia's Flawed "Vision 2030". *Middle East Quarterly* (2017).
- Kinninmont, Jane. "Political Change in Saudi Arabia". *IEMed Mediterranean Yearbook 2018*. European Institute of Mediterranean, 2018.
- Lacroix, Stephane. "Saudi Arabia and the Limits of Religious Reform". *The Review of Faith & International Affairs* 17/2 (2019), 97-101. <https://doi.org/10.1080/15570274.2019.1608650>.
- Lynch, Marc - Jamal, Amaney. "Introduction: Shifting Global Politics and the Middle East". *Shifting Global Politics and the Middle East*. POMEPS, 2019.
- Mabon, Simon. "It's a Family Affair: Religion, Geopolitics and the Rise of Mohammed bin Salman". *Insight Turkey* 20/2 (2018), 51-66.

- Mati, Amine - Rehman, Sidra. Saudi Arabia's Economy Grows as it Diversifies. Erişim 6 Ekim 2024. <https://www.imf.org/en/News/Articles/2023/09/28/cf-saudi-arabias-economy-grows-as-it-diversifies>.
- Menoret, Pascal. *How Saudi Suburbs Shaped Islamic Activism* (Report No. 125). Brandeis University Crown Center for Middle East Studies, 2019.
- Moshashai, Daniel vd. "Saudi Arabia Plans for its Economic Future: Vision 2030, The National Transformation Plan and Saudi Fiscal Reform". *British Journal of Middle Eastern Studies* 47/3 (2020), 381-401. <http://doi.org/10.1080/13530194.2018.1500269>.
- Muslu el Berni, Hazal. "The Power Paradigm of the King Salman Period: Building a Saudi Soft Power?". *Asian Journal of Middle Eastern and Islamic Studies* 17/2 (2023), 190-200. <https://www.doi.org/10.1080/25765949.2023.2231251>.
- Neom. "What is Neom". Erişim 27 Eylül 2024. <https://www.neom.com/en-us/about>.
- Nurunnabi, Mohammad. "Transformation from an Oil-Based Economy to a Knowledge-Based Economy in Saudi Arabia: The Direction of Saudi Vision 2030". *Journal of Knowledge Economy* 8 (2017), 536-564. <https://doi.org/10.1007/s13132-017-0479-8>.
- Ottaway, David. *Mohammed bin Salman: The Icarus of Saudi Arabia*. Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2021.
- Özev, Muharrem Hilmi. "Nation Building in Saudi Arabia: From Rentierism to Territorial Nationalism". *İnsan ve Toplum* 14/2 (2024), 164-188. <http://doi.org/10.12658/M0735>.
- Sager, Abdulaziz. *Kingdom of Saudi Arabia: Emerging Middle Power in Global Dynamics*. Gulf Research Center, 2024.
- Stenslie, Stig. "The End of Elite Unity and the Stability of Saudi Arabia". *The Washington Quarterly* 41/1 (2018), 61-82. <http://www.doi.org/10.1080/0163660X.2018.1445360>.
- Şarkul Avasat. "Suudi Arabistan'da Yüzde 15'e çıkarılan KDV Oranı Bugün Yürürlüğe Girdi" (1 Temmuz 2020), Erişim <https://turkish.aawsat.com/home/article/2364276/suudi-arabistan-da-yuzde-15-e-cikarilan-kdv-orani-bugun-yururluge-girdi>.
- Topal, Aylin. "Economic Reforms and Women's Empowerment in Saudi Arabia". *Women's Studies International Forum* 76 (2019). <https://doi.org/10.1016/j.wsif.2019.102253>.
- Ulrichsen, Kristian Coates - Sheline, Annelle R. *Mohammed bin Salman and Religious Authority and Reform in Saudi Arabia*. Rice University's Baker Institute for Public Policy, 2019.
- Weber, Max. *The Theory of Social and Economic Organization*. ed. Talcott Parsons. New York: Free Press, 1964.
- World Bank. "Saudi Arabia". Erişim 3 Kasım 2024. <https://data.worldbank.org/country/saudi-arabia>.

EXTENDED ABSTRACT

This study analyzes the process of change in Saudi Arabia in the post-Arab Spring era, shaped by the reforms of Muhammad bin Salman. Muhammad bin Salman has attempted to utilize foreign and domestic political dynamics in favour in order to strengthen his power in Saudi Arabia. With the Arab Spring, some of the Arab states in the region were compelled to alter their domestic and foreign policies due to the perception that their continued existence would be threatened. The strengthening of transnational identity dynamics posed a threat to the sovereignty of states and negatively affected the authority of country leaders. This situation led regimes to lose internal legitimacy. External actors have thus been able to intervene in the internal affairs of states. Iran's efforts to increase its influence in the region pre- and post-Arab Spring era. The developments in Egypt and Tunisia during the Arab Spring period were seen as a threat by Saudi Arabia. Consequently, the affluent Gulf monarchies in the region provided financial assistance to countries such as Jordan and Morocco and attempted to influence events in countries such as Egypt, Libya, Syria and Yemen.

This article will attempt to address the question of which dimensions stand out in the reforms of the Muhammad bin Salman era and what the aims of these reforms are. In this context, the main argument of the study is that three dimensions stand out in the reforms: reducing the influence of the Wahhabi ulema, economic transformation to reduce oil dependency and social-cultural reforms. All three dimensions of the reforms are mutually reinforcing, with the aim of overcoming legitimacy issues by reconstructing the state-society relationship. This, in turn, serves to consolidate state authority. This study uses qualitative research method, considering existing literature about reforms in Muhammad bin Salman era. To elaborate the effects of reforms, the study theoretically is based on "transformational leadership" approach.

The reform and transformation process may be regarded as a turning point for the country. Muhammad bin Salman has set out an ambitious plan to transform Saudi society in a manner comparable to the modern transformation that Turkey underwent at the beginning of the 20th century. The core of this plan is to strengthen Saudi identity with the aim of fostering belonging to the country and loyalty to the state. As highlighted, the secular character of the reforms has also been more pronounced in this context. Indeed, the process of social modernization has played an important role in the construction of national identity. The significance of national day celebrations, in conjunction with the intensive cultural and entertainment activities, demonstrates that the influence of the ulema has been reduced in the country. The promises given to women and young segments of society serve to indicate a future vision for the country. The reforms are designed to neutralize vital threats to the country's foreign and domestic politics. In order to counter the increasing influence of transnational movements in the Middle East following the Arab Spring, the reforms of the Muhammad bin Salman's transformational leadership aim to reshape the state-society relations in the country and strengthening the sense of belonging to the country. In response to the increasing demands of domestic social segments, the reform process is being carried forward rapidly and is aimed at increasing legitimacy in the eyes of society. The domestic political dynamics of Saudi Arabia will have a significant impact on the reform process, as will foreign political dynamics. The future of Muhammad bin Salman's leadership and the achievement of goals will be determined by the power struggle within the royal family, ability to control the internal opposition, and consolidate power.

In conclusion, Saudi Arabia has entered a new era with the reforms of Muhammad bin Salman. The realization of the goals will be observed over time. The progress of this transformation process will be affected by domestic and foreign political dynamics. In addition, further research is necessary to determine which dynamics the reforms and changes in Saudi Arabia will trigger in the Middle East.

HANEFÎLERDE KİYASA AYKIRI RİVÂYETLERİN REDDEDİLMESİ MESELESİ

Ufuk DAĞLIOĞLU

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Hadis Anabilim Dalı,
ufuk_daglioglu@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-0549-4084

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 16/11/2024, Accepted / Kabul Tarihi: 23/03/2025

Doi: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1586674>

Hanefîlerde Kıyasa Aykırı Rivâyetlerin Reddedilmesi Meselesi

Öz

Hanefîlerin kıyasa aykırı olduğu gerekçesiyle sahih hadisleri reddettiklerine dair ehl-i hadîs temsilcilerinde oluşan genel kanaat, onların zamanla hadis münkiri gibi algılanmalarına yol açmıştır. Hanefî fakihlerinin usûl ve furû fikhında hadislerin sıhhatini belirlerken ara sıra yer verdikleri “kıyasa aykırılık” prensibinden neyi kastettikleri önem arz etmektedir. Buradan hareketle ehl-i re’y, ehl-i hadîs ve kıyas kavramları üzerinde durulmuş, kıyas ile re’y farkı ele alınmıştır. Bilahare Hanefîlerde kıyas ve çeşitleri ele alınarak konunun çerçevesi çizilmeye çalışılmıştır. Mevzu, haber-i vâhid ile ilintili olduğundan kıyas konusu haber-i vâhid ile de ele alınarak değerlendirilmiştir. Kıyasa aykırı rivayetler müstakil olarak ele alınarak hangi yönlerden kıyasa muhalif oldukları tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu meyanda tasriye rivayetinin kıyasa aykırılığı, Şâfiî mezhebi fakihlerinden İbn Dakîku’l-İd’in bakış açısıyla da ele alınmıştır. Hanefîlerin tespit ettiği sekiz asla (usûle) aykırılığa, İbn Dakîku’l-İd’in usûl üzerinden verdiği sekiz cevap ile yer verilmeye çalışılmıştır. Hanefîlerin “kıyasa aykırılık” prensibinden ‘usûl’e yani aynı mevzudaki asıllardan ortaya çıkan küllî kaidelere aykırılığı kastettikleri sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hanefî mezhebi, Kıyas, Haber-i vâhid, Muhalefet

The Issue of Rejection of Narrations Contrary to Qiyas in Hanafis

Abstract

The general opinion among the representatives of the Ahl al-Ḥadīth that the Hanafīs rejected authentic hadīths on the grounds that they were contrary to qiyas led them to be perceived as hadīth deniers over time. It is important what is meant by the principle of “contradiction to qiyas”, which the Hanafī jurists occasionally used in determining the authenticity of hadīths in usul and furū fiqh. From this point of view, the concepts of Ahl al-Ra’y and Ahl al-Hadith and syllogism were emphasised and the difference between syllogism and re’y was discussed. Then, the syllogism and its types in Hanafīs are discussed and the framework of the subject is tried to be drawn. Since the subject matter is related to the news-i wahid, the subject of syllogism is also evaluated with the news-i wahid. The narrations contrary to syllogism were analysed separately and it was tried to determine in which aspects they were contrary to syllogism. In this framework, the contradiction of the narration of tasriya to the kıya’ah was also discussed from the perspective of Ibn Daqīq al-’Id, one of the jurists of the Shāfi’ī madhhab. The eight contradictions to the eight principles (usūl) identified by the Hanafīs are tried to be addressed with Ibn Daqīq al-’Id’s eight answers on the basis of usūl. It has been concluded that the Hanafīs meant by the principle of “contradiction to qiyas” the contradiction to ‘usūl, that is, the universal rules that emerge from the principles of the same subject.

Keywords: Hadith, Hanafī sect, Qiyas, Haber al-wahid, Oppositio

GİRİŞ

Ehl-i re'y ekolünün öncü âlimlerinden kabul edilen Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767), hayatında ve ölümü sonrasında birkaç nadir örnek dışında tenkide maruz kalmadığı, fakat sonraki dönemlerde ortaya çıkan ehl-i re'y ve ehl-i hadis çekişmesi, ayrıca Mu'tezilî âlimlerinden bazılarının Hanefî mezhebine mensup olmaları sebebiyle pek çok eleştiriye maruz kaldığı görülmektedir.¹ Bu tenkitlerden bir kısmının, âlimlerden bazılarının Ebû Hanîfe'yi görmemesine, onun tedrisinden geçmemesine ve usûlü hakkında detaylı bilgi elde edememiş olmasına rağmen onun hakkında kulaktan dolma bilgilerle hatalı kararlar vermelerinden kaynaklı olduğu düşünülmektedir.² Nitekim Evzâî (ö. 157/774); "Biz Ebû Hanîfe'yi re'y ile hüküm verdiği için kınamıyoruz. Zira hepimiz re'y ile hüküm veriyoruz. Fakat biz onu, kendisine bir hadis ulaştığı halde başka bir görüşle hadise muhalefet etmesi sebebiyle kınıyoruz." diyerek onu tenkit etme gerekçesini ortaya koymuştur.³ Ebû Hanîfe'nin meşrik ehlinde bir adama verdiği fetvadan bir sene sonra döndüğü iddiası,⁴ hurma fidesi/özü çalan kişinin elinin kesilmesi gerektiğine dair verdiği hükme "Meyvede ve hurma özünde el kesme yoktur."⁵ hadisiyle itiraz edilince bu hadisten haberinin olmadığını ifade etmesi,⁶ yine Hanefîlerin Resûlullah'ın (s.a.v.); "Göz dübürün bağıdır. Göz uyuduğu zaman bu bağ açılır."⁷ ve "... Kim uyursa abdest alsın."⁸ uyarılarına rağmen "abdestli bir kişinin oturur halde uyuması sebebiyle abdest almasına gerek olmadığına dair görüşleri" tenkit edilmiştir.⁹ Bu ve benzeri örneklerle bakılarak zamanla özelde Ebû Hanîfe'nin genelde ise Hanefî mezhebine mensup âlimlerin bazı sahih hadisleri kabul etmedikleri kanaati hasıl olmuştur. Nitekim İbn Râhûye'nin (ö. 238/853) re'y ehli hakkında "Allah'ın Kitab'ını ve Resûl'ünün sünnetini attılar da kıyasa sarıldılar" ifadesini sürekli tekrarlaması onların bu durumlarından kaynaklı olduğu ifade edilmiştir.¹⁰ Ebû Hanîfe'ye Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849) de itirazlarda bulunmuştur. Bu itirazların bir kısmının metodik farktan kaynaklandığı, bir kısmının ise İbn Ebî Şeybe'nin delil olarak getirdiği hadislerin çoğunun Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemde ona ulaşmış olması ihtimalinden kaynaklı olduğu düşünülmektedir.¹¹ Oysaki Hanefîlere göre bir hadis, Ebû Hanîfe'nin fetvasına/görüşüne aykırı ise Ebû Hanîfe hadisi ya sahih bulmamış ya da tevil etmiştir.¹² Bütün bunlarla birlikte Atâ b. Ebû Rebâh'ın (ö. 114/732) Kûfelileri "dinlerini parçalayanlar" olarak nitelemesi¹³ de göz önünde bulundurulduğunda ehl-i re'y'in hadisleri kabul yöntemi açısından tenkit edildiği görülmektedir. Tarihi seyri içerisinde Hanefî fakihlerin re'y'i haber-i vâhîde öncelediklerine dair genel kabul, zamanla onların kıyasa aykırı rivayetleri reddettikleri şeklinde bir kanaat oluşturmıştır. Oysaki Hanefîlere göre sahâbîler, haber-i vâhîdi ittifakla kabul etmişlerdir.¹⁴ Muhaddisler tarafından hadislerin sıhhatini belirlemede ortaya konan ve zamanla geliştirilen usûl yeterli görülse de Hanefîlerin bu usûle ilaveten ve metne yönelik olarak ortaya koydukları "haber-i kıyasa aykırı olmaması gerektiğine dair" kriter eleştiri oklarının merkezi olmuştur. Hanefîlere ait bu metodoloji, muhalif ulemâ tarafından zaman zaman sert bir şekilde eleştirilirken, bazı Hanefî fakihleri ve mensupları ise meselenin künhüne dair bir takım izah ve örneklemeler vererek savunma yapmışlardır. Şu durumda Hanefîlerin hadislerin sıhhatini tespit ettikleri "kıyasa aykırılık" kavramından neyi kastettiklerinin belirlenmesi hem onlar hakkındaki ithamların yerinde olup olmadığını hem de Hanefîlerin hadis usûlüne bir katkı sağlayıp sağlamadıklarını ortaya koyacaktır. Zira onlar fakih olmaları hasebiyle konuya sadece hadis cephesinden değil fıkıh cephesinden de bakmaktadırlar.

Bu çalışmada öncelikle kıyas ve çeşitleri üzerinde durulmuştur. Bilahare Hanefîlerde kıyasın kullanım şekilleri ve Hanefîlerde "kıyasa aykırılık ilkesi" ele alınarak konuyla alakalı örnek rivayetler üzerinden mevzunun çerçevesi belirgin hale getirilmeye çalışılmıştır.

1 Abdurrahman Karaman, *Hadis Râvilerinde Güvenilirlik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2018), 132.

2 Karaman, *Hadis Râvileri*, 132.

3 Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs* (el-Metebu'l-İslâmî, 1419), 103.

4 İbn Kuteybe, *Te'vil*, 103.

5 Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübî'l-arabîyye, ts.), "Hudûd", 28; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil Kara (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'i-âlemiyye, 1430), "Hudûd", 12.

6 İbn Kuteybe, *Te'vil*, 104.

7 Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim ed-Dârânî (Riyâd: Dâru'l-Muğnî, 1412), 1/562.

8 Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût (Kahire: er-Risâle, 1421), 2/227; İbn Mâce, *es-Sünen*, "Vuzû", 62; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Tahâret", 77.

9 İbn Kuteybe, *Te'vil*, 105.

10 İbn Kuteybe, *Te'vil*, 105.

11 Hüseyin Akgün, *Hadis Rivayet Coğrafyası* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2019), 254.

12 Muhammed Emin b. Ömer ed-Dımaşkî, *el-'Ukûdü'd-dürriyye fî tenkîhi'l-fetâva'l-Hâmidîyye* (b.y. Dâru'l-M'arife, ts.), 2/333.

13 Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Kurtubî, Şerhu İbn Battâl 'alâ Şahîhi'l-Buhârî, thk. Yasir b. İbrahim (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1423), 1/87.

14 Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *el-Fuşûl fî'l-uşûl* (Vizâratu'l-Evkafî'l-Kuvetîyye, 1414), 1/122.

Yöntem olarak, Hanefî usûl eserlerindeki hadisin sıhhatine dair kriterlerin tespiti yanında kıyas kavramı ve çerçevesi belirlenmeye çalışılırken bu alanda yapılan akademik çalışmalardan da istifade edilmiştir. Ayrıca başta Serahsî'nin (ö. 483/1090 [?]) *Mebûsûr*'u olmak üzere fûrû' fıkhnına dair eserlerde konunun izi sürülmüştür. Hanefî mezhebi dışında konuya yer veren ulemânın da zaman zaman görüşlerine yer verilmiştir. Bu çerçevede İbn Dakîku'l-İd'in (ö. 702/1302) *İhkâmü'l-Ahkâm*'ında yer verdiği tasriye rivâyetine dair görüşler Hanefî dışındaki bir mezhebin mevzuya bakışını ortaya koymak amacı ile ele alınmıştır.

1. Kıyas-Re'y'in Anlamı

Mevzu “kıyas” eksenli olduğu için öncelikle “kıyas”ın tarifinin ele alınması yerinde olacaktır. Sözlük anlamı itibariyle kıyas “bir şeyin başka bir şeyle ölçülmesi anlamına geldiği gibi, iki şeyi birbirine eşitlemek anlamında da kullanılmaktadır.”¹⁵ Usûlcülere göre ise “Kitap, Sünnet ve icmâda hükmü bulunmayan meseleye, aralarındaki illet birliği sebebiyle, bu kaynaklarda yer alan meselenin hükmünü vermektir.”¹⁶ Ayrıca kıyas, “genel kural ve akli temel, kapsam itibarıyla genel nitelikli şer'î nas” anlamlarına da gelebilmektedir.¹⁷ Hanefî usûl eserlerinde kıyasın icthaddan daha dar olduğuna dair fikir birliğinden bahsedilmektedir. Kıyas, nas bulunan yerde geçerli değilken, icthad nas bulunan yerde de gerçekleştirilebilir. Kimilerine göre kıyas icthadın bir türüdür.¹⁸

Re'y ise “رأى” kökünden türemiştir. Gerek gözle gerekse kalple görmek anlamlarını muhtevi olup “ilmî ve fikrî görüş, şahsî kanaat” anlamına gelmektedir. Re'y Arapçada çelişik bir konuda düşünüp taşındıktan sonra kalben varılan sonuç hakkında kullanılmaktadır.¹⁹ Hanefî usûl eserlerinde re'y kelimesinin lügavî anlamının ön plana çıktığı görülmekte olup mahiyeti hakkında dört husus zikredilmektedir.²⁰ Birincisi, kalbin nazarı ve aklın gereği olandır. Kalpte temyiz gücüne sahip olamama, cehl, şüphe ve zan halleri vardır. İnsan gerektiği şekilde akıl yürüterek şekkin iki tarafından birini bir delile istinaden tercih etmeye çalıştığında kalbi ona meylederse buna re'y-i gâlib adı verilir ki buna ilim denilmiştir. Fakat bu ilim hata ihtimali barındırması ve delilin farklı ihtimaller taşıması sebebiyle mecâzî ilim kapsamında mütalaa edilmiştir. Hata ihtimali taşıyan kıyas ve icthad ile zann-ı gâlib bilgi oluşturan haber-i vâhidlerle hasıl olan ilim, bu kapsamda ele alınmıştır.²¹ İkincisi, meânîyi kavrama ve bu manalar etrafında istinbât ve kıyas yapmak olup Abdülazîz el-Buhârî'ye (ö. 730/1330) göre üzerine hüküm bina edilecek meânîye itibar etmeleri ve onlar üzerinde ayrıntılara girmeleri nedeniyle Hanefîlere ashâb-ı re'y denilmiştir.²² Üçüncü olarak, re'y nassın mukabili olarak kullanılmıştır. Bununla ilâhî olanla beşerî olan arasını ayırmak hedeflenmiştir. Zinada had cezasına ilave olarak verilen sürgün cezası, devlet başkanının re'yine bırakılan bu kabilden bir ta'zîr cezasıdır.²³ Dördüncüsü, zannî ve kişisel olanı ifade için re'y kelimesi kullanılmakta olup zan ve zann-ı gâlib kelimeleriyle yan yana veya onların yerine ikame edilmektedir.²⁴

Hanefî usûl eserlerine göre re'y ve re'y-i gâlib kavramlarının zann-ı gâlib kavramıyla özdeşcesine yer almasından hareketle re'yin bilgi değerinin kesinlik taşımadığı ifade edilmiştir. Binaenaleyh bir re'ye zannî bir delil veya başka bir re'yle karşı çıkılabilir. Bu sebeptendir ki Hanefîlere ait eserlerde üzerinde icmâ oluşmadıkça bazı re'y ve haber-i vâhidlere muhalefet edildiği görülmektedir.²⁵

2. Hanefî Mezhebinde Kıyas

Kıyas, Hanefî usûlünün en temel şer'î delillerinden biridir. Hanefî fıkhnı, genel kaidelerle ve fıkhn esasına göre nasların hepsinden istinbât edilen illetlerle ilintilidir. Hanefîlerce kıyas için، القياس، القياس في هذا veya في ذلك ve

15 Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Muhammed İvâd (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsî'l-arabî, 2001), 9/179; Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 126.

16 Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *İrşâdül-fuḥûl ilâ tahkîki'l-ḥaḳ min 'ilmi'l-uşûl*, thk. Ahmed Azv 'Înâye (Dî-meşk: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1419), 2/90.

17 Bilal Esen, *Hanefî Usûlcülerinde İctihad Teorisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 79.

18 Esen, *Hanefî Usûlcüler*, 82-83.

19 Esen, *Hanefî Usûlcüler*, 68-69.

20 Esen, *Hanefî Usûlcüler*, 69.

21 Esen, *Hanefî Usûlcüler*, 69-70.

22 Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Uşûli'l-Pezdevî* (İstanbul: Şeriketu's-sahâfeti'l-Usmâniyye, 1307), 1/16.

23 Esen, *Hanefî Usûlcüler*, 72.

24 Esen, *Hanefî Usûlcüler*, 72.

25 Esen, *Hanefî Usûlcüler*, 73-74.

benzeri lafızlar kullanıldığı gibi بمنزلة lafzıyla da kıyas kastedilmiştir. هما سواء ve هذا سواء lafızları da kıyas için kullanılmakta olup asıl ile fer‘in illet ve hüküm yönüyle aynı seviyede olduğunu göstermektedirler. اشد, اعظم, أولى lafızları ise kıyas-ı evlâ için kullanılmaktadır. Kıyas kelimesi نظر kelimesiyle birlikte de kullanılmakta, “Sünnet ve eserler bu hususta meşhûr, ma‘rûf olup nazar ve kıyasa ihtiyaç yoktur.” ifadesine zaman zaman yer verilmektedir. Kıyas, *el-Asl*’da bazı yerlerde “kıyâsu’l-usûl” yani “umûmî kaideler” anlamında kullanılmaktadır. Örneğin yakîn ile amel etmek, şüpheye iltifat etmemek “Yakîn şüphe ile izale olmaz.” kaidesi mucibince olup buna kıyas ismi verilmiştir. Hanefîlerde kıyas, bazen sahâbe ve tâbiûn kavillerine kıyasla bazen de Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’un görüşlerine kıyasla da gerçekleşmektedir. Kıyasın bu türüne “et-Tahrîc” adı verilmiştir. Naslar sınırlı, hâdiseler ise sınırsız olduğu için hakkında nass vârit olmayan meselelerde ortak illet dolayısıyla o konuda vârit olan nassa kıyas zorunlu olup²⁶ buradaki kıyastan kasıt fikhî kıyastır.

Hanefîlerde kıyas bazen de birden fazla mana ihtimali olan müşterek lafızların hangi anlamda kullanıldığını tespit ederken “haber-i vâhidde yer alan manayı dikkate almak” şeklinde de kullanılmaktadır. Örneğin ayete göre boşanan kadınların “üç kurû” bekleyeceklerine dair ifadedeki “kurû” lafzı hem hayz hem de tuhûr anlamlarına gelmektedir. Kurû lafzındaki bu farklı ihtimaller İbn Ömer (ö. 73/693) ve Hz. Âişe’den (ö. 58/678) (r.a.) mervi haber-i vâhidde yer alan hayz ifadesiyle açıklığa kavuşturulmuştur.²⁷

Hanefî mezhebi kurucusu Ebû Hanîfe’nin kıyas tarifinin ne olduğuna bakıldığında, kıyas hakkında ona izafe edilen bazı sözlerin sonraki dönem usûlcüleri tarafından ortaya konulduğu, ondan bize ulaşan bir kıyas tanımının bulunmadığı görülmektedir.²⁸ Ancak Ebû Hanîfe’den kıyasa dair bir tanım bize ulaşmasa da onun bir taraftan zayıf ve mürsel hadisi kıyasa önceleyerek kıyası terk ettiği, diğer taraftan ise bazı sahih hadisleri kıyas karşısında terk ettiğine dair ona atfedilen ifadeler, onun kıyasa iki ayrı anlam yüklediği kanaatini oluşturmuştur. Onun cüziden cüziye geçiş anlamındaki kıyasa dayanarak hadisleri terk etmediği, aksine tümevarım yöntemiyle tespit ettiği fikhî prensipler ve genel kaideler anlamındaki kıyası bazen haber-i vâhide öncelediği kanaati hasıl olmuştur.²⁹ Bu usûlün amacı naslardan şer‘î hüküm çıkarmaktır. Şer‘î hüküm ya nass ile ya da nassın meânî ve makâsadını araştırmak suretiyle, kıyas ile elde edilmektedir.³⁰ Kıyas, edille-i şer‘iyye hiyerarşisinde icmâ’dan sonra yer almaktadır. Kıyasa daha çok hakkında nass/hüküm bulunmayan meselelerde icthad ve re’y yoluyla hüküm verme çerçevesinde başvurulmaktadır. Yani hadisin/sünnetin bulunduğu yerde kıyasa başvurulamayacağı, âlimlerin genel kabulü olup kıyasla sahih hadis çatıştığında hadisin kabul edilmesinden başka bir şey düşünülmemeyeceği ifade edilmiştir.³¹ Zira kıyas fer‘, hadis asıldır. Fakat Hanefîlerin kıyasa aykırı rivayetleri reddettiklerine dair bilgiler, onların cumhûrun tatbik ettiği kıyastan başka bir kıyas anlayışlarının da olduğunu ihsas ettirmektedir. Bu bağlamda Ebû Zehrâ (ö.1393/1974), meselenin sadece Hanefîlerle sınırlı olmadığını, Mâlikîler ile bazı Hanbelîlerin haber-i vâhid ile kıyasın çatışması halinde, kıyasın illetinin nasların toplamından elde edilmiş olması ve birkaç asılla desteklenmesi halinde önceleneceğini ifade etmiştir.³² Şu durumda haber-i vâhid – kıyas ilişkisi/önceliği önem arz etmektedir.

2.1. Haber-i vâhid – Kıyas İlişkisi

Hanefîlerce haber-i vâhid, sika bir râvi tarafından nakledilmiş ve seleften de onun rivayetlerini reddeden biri çıkmamış ise onun rivayeti kıyasa öncelenmiştir.³³ Zira “İndirdiğimiz apaçık delilleri ve hidayeti Kitap’ta açıklamamızdan sonra onları gizleyenler yok mu ...”³⁴ âyeti ile “Allah, kendilerine kitap verilenlerden, “Onu mutlaka insanlara açıklayacaksınız, onu gizlemeyeceksiniz diyerek söz almıştı. ...”³⁵ âyetinin delâleti üzere, yanında Allah’ın hükmünden bir nas bulunan kişi onu izhâr etmekle sorumlu tutulmuştur. Binaenaleyh adalet ve zabt sıfatlarına sahip râvinin haberi kabul edilmelidir. Hanefîlerce Allah’ın bize böylesi haberleri kıyasa başvurmaksızın kabul etmemize

26 Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Aşl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433), 209.

27 Cessâs, *el-Fuşûl*, 1/200.

28 İbrahim Kafi Dönmez, *İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları* (İstanbul: Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Doktora, 1981), 112.

29 Dönmez, *İslam Hukukunda Kaynak*, 113.

30 Ebû Zehre Muhammed b. Ahmed, *Uşûlü’l-fıkḥ* (Kahire: Dâru’l-fikri’l-Arabî, t.y.), 218.

31 Selahaddin Polat, “Hadiste Metin Tenkidi”, *Erciye Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 8 (1992), 79.

32 Ebû Zehre, *Uşûlü’l-fıkḥ*, 258.

33 Cessâs, *el-Fuşûl*, 3/140. Ayrıca bkz. Ebû Hanîfe ve Ebu’l-Hasen el-Kerhî’ye göre haber, muhalif olduğu kıyâsa öncelenirken, İsa b. Ebân’a göre fakih râvinin rivayeti kıyâsa öncelenir. Bk. Yunus Yazıcı, “İsa b. Ebân’ın Hanefî Usûlündeki Yeri ve Hadis-Sünnet ile İlgili Bazı Görüşleri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (Ağustos 2018), 891.

34 Bakara 2/159.

35 Âl-i İmrân 3/187.

yönelik emri varken vâhidin rivayetini kıyasa aykırılığı dolayısıyla reddetmek câiz görülmemiştir. Nitekim Hanefiler, ahabın kıyas yöntemiyle elde edilen görüşleri kabul ettiklerini, fakat o konuda haber-i vâhid kendilerine ulaştığında o kavli terk ettiklerini ifade etmişlerdir. Onlara göre, Hulefâ-i Râşidîn'in dini bir mesele ile karşılaştıklarında ilgili konuda sünnetin bulunup bulunmadığına dair ahaba soru sormaları, kıyasa da ancak kendilerine bir sünnetin ulaşmamış olması durumunda baş vurmuş olmaları haber-i vâhidi kıyasa öncelediklerini gösteren bir delildir. Nitekim Hz. Ömer'in Harmele b. Mâlik'in haberi sonrası re'yini terk etmesi, İbn Ömer'in Râfi' b. Hadîc'in haberi kendilerine ulaşınca kadar muhâbera'da³⁶ bir sakınca görmemesi hep bu kabilden örneklerdir.³⁷ Çünkü adalet ve zabt sahibi bir râvî, getirdiği haberde kişide bir huzur oluşturmaktadır. O âdeta "Bu, hükmün nassıdır." demektedir. Oysa ki kıyas yapan, yaptığı kıyasıyla "Bu Allah Teâlâ'nın hükmünün hakikatidir." diyememektedir.³⁸ Nitekim Hanefiler arasında muâmelâta dair haber-i vâhidlerin kabulünde ihtilafın bulunmaması, bu usûlün mezhep içerisinde benimsendiğini göstermektedir. Hanefilerin açıklamalarından onların da bu usûlü benimsediklerini söylememiz mümkündür.

Hanefiler bu konuyla alakalı olarak, ahabın izlediği usûle dair örnekleri zikretmekle yetinmemişler, haber-i vâhidin re'y'e öncelenmesi gerektiğine dair "Allah bizden bir söz işitip onu işittiği gibi aktaran kişinin yüzünü ağartsın ..." ³⁹ hadisi ile "... Burada bulunan bulunmayana aktarsın" ⁴⁰ hadisini de delil olarak sunmuşlardır. Hanefiler nezdinde, Resûlullah'ın (s.a.v.) fethedilen beldelere birer âmil yollaması, ayrıca devrin hükümdarlarına da tebliğ için tek elçi göndermiş olması haber-i vâhidle ilmin hasıl olduğu ve onunla amel etmenin zorunlu olduğunu gösteren bir başka delildir.⁴¹ Zikrettiğimiz bütün bu hususlar, Hanefiler nezdinde haberin kıyasa üstünlüğünü teyit eder niteliktedir.⁴² Ancak onların, zaman zaman bazı rivayetleri kıyasa arz edip kıyası haber-i vâhide öncelediklerine dair bilgiler çelişkiye yol açmaktadır. Bu çelişkinin giderilmesi için Hanefiler nezdinde haber-i vâhidin bilgi değerinin ortaya konulması gerekmektedir.

Hanefiler, haber-i vâhidin kabulünde ve haber-i vâhidlerle amel etmede zann-ı gâlibin esas olduğunu ifade etmişlerdir. Dolayısıyla da Hanefiler adalet ve zabtlarının iyi olduğuna dair hüsnü zannın gâlib olduğu ravilerin rivayetlerini makbul saymışlardır. Bununla birlikte Hanefiler, hadisin sıhhatini belirlemede isnatla yetinmemiş, metin/muhteva değerlendirmesine de önem vermişlerdir. Bu sebeple onlar "inkitâ'" kavramını muhaddislerden farklı olarak şekli ve manevî inkitâ olmak üzere ikili taksime tâbi tutmuşlardır. Hanefilerce "Manevî inkitâ" bir haberin genel asıllar olarak kabul edilen "Kur'ân, mütevâtir haber ve meşhûr sünnet" ile çelişmesi olarak tarif edilmiştir.⁴³ Bu durumda "bir haberin kıyasa aykırı olması" ifadesinden "manevî inkitâ" ile muallal olmasının kastedildiğini söylememiz mümkündür. Bu kapsamda Hanefiler, umûmun bilmesinin gerekli olduğu ve ihtiyaç duyduğu bir hususun meşhur olmamasını da manevî inkitâ kapsamında değerlendirmişlerdir.⁴⁴ İsâ b. Ebân'ın (ö. 221/836) haber-i vâhidlerin reddini gerektiren illetleri sıralarken haber-i vâhid'in sâbit sünnete muâzır olmasını, birden fazla manaya ihtimali olmayan hususta Kur'ân'ın o habere muhalif olmasını, umûr-u âmmeden olup haberin genelin bilmediği hâs bir haber olmasını, insanların rivayet ettiği fakat rivayetin zıddına amel ettikleri şâz bir rivayet olmasını zikretmesi⁴⁵ bu kabilden bir yaklaşımı göstermektedir. Fakat onun bu mezkûr illetler arasında "kıyasa aykırılık" ilkesinden bahsetmemiş olması dikkat çekicidir. Bu kapsamda Fâtıma bint Kays rivayeti⁴⁶ "Onları (iddetleri süresince) gücünüz nispetinde, oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun."⁴⁷ âyetine, ölenin arkasından ağlanınca azap göreceğine dair hadis⁴⁸ "Hiç kimse

36 Bir fıkıh terimi olan muhâbera; tohum ekmek ve mahsulü belli oranda paylaşmak üzere arazi sahibiyle emek sahibi arasında yapılan zirai ortaklık sözleşmesine denir.

37 Cessâs, *el-Fuşûl*, 3/140.

38 Cessâs, *el-Fuşûl*, 3/141.

39 Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1419), 1/505, (No. 618); EbûDâvud, *es-Sünen*, "İlim" 10; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/60 (No. 13349).

40 Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu'l-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar*, thk. Muhammed Zühre b. Nâsrunnâsir (Beyrut: Dâru Tavkî'n-necât, 1422), "Hac", 131.

41 Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1971), 323.

42 Cessâs, *el-Fuşûl*, 3/141.

43 Dağlıoğlu, "Hanefî Fukahâsı", 16.

44 Serahsî, *Usûl*, 518.

45 Cessâs, *el-Fuşûl*, 3/113.

46 Fâtıma bint Kays eşi tarafından boşanınca iddetini onun evinde değil de Resûlullah'ın (s.a.v.) tavsiyesi ile amcazadesi Abdullah b. Mek-tûm'un evinde geçirmiştir. Bk. Abdullah b. Abdîrahmân ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Riyâd: Dâru'l-Muğnî, 1412), 1/6.

47 Talak 65/6.

48 Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, "Cenâiz", 32.

bir başkasının yükünü yüklenmez”⁴⁹ âyetine, Resûlullah’ın (s.a.v.) Rabbini gördüğüne dair rivayet “*Gözler onu idrak edemez*” âyetine,⁵⁰ musarrât hadisi de ribâ âyetine aykırı bulunduğu için Hanefilerce reddedilmiştir.⁵¹ Buradaki mezkûr rivayetlerin kabul edilmemesinin ortak noktası ayetlerle teâruz halinde bulunmalarıdır. Yani, teâruz halinde sübûtu kat’î olan Kitab, sübûtu zannî olan haber-i vâhid’e öncelenmiştir. Burada şunu da ifade etmek gerekir ki Hanefilere göre “Kitab’a muhalefet etmemek” demek haberde yer alan bilginin aynısının Kitab’da bulunması anlamına gelmediği gibi kıyasa aykırı olmayan haber-i vâhidlerin içeriğinin de Kur’ân’da bulunması zorunlu değildir. Kitab’ın metni kesin, hadisin metni manayla nakledilme ihtimali dolayısıyla kesin değildir. Bu durumda haber Kitab’a muhalif olursa burada fazlalığa dair açık bir delil bulunduğu anlamına gelmektedir. Bu sebeptendir ki zekere dokunmaktan dolayı abdestin bozulacağına dair haber Kitab’a aykırı bulunarak kabul edilmemiştir.⁵²

Bahsi geçtiği üzere Hanefî usûlünde hadisin muhteva değerlendirmesinde sünnet(-i meşhûra) aykırı olmaması gerekmektedir. Yani onların metnin sıhhatine yönelik yaptıkları değerlendirmede sünnet-i sâbite mühim bir yere sahip olup haber sünnet-i sâbiteye muvafık olmalıdır. Zira sünnet-i sâbite mütevâtirdir. Aynı şekilde umûm belvâ kabilinden bir haber de genele mâl olduğu için müstefiz olmuştur. Dolayısıyla da umûma mâl olmamış bir haber ya mensûhtur ya da aslı itibarıyla sahih değildir.⁵³ Nitekim Ebû Hüreyre’nin (ö. 58/678) rivayet ettiği “Üzerine Allah’ın ismini anmayan kişinin abdesti geçersizdir.”⁵⁴ hadisi, genel halk kitlesi tarafından bilinmemektedir. Bu durumda besmele çekmeyen abdesti batıl olacağından, bu kadar önemli bir hususun umum tarafından bilinmemesi ve nakledilmemesi düşünülemez.⁵⁵ Hanefiler göre “Cenâzeyi taşıma, mess-i zeker, mess-i mer’e, ateşin temas ettiği şey dolayısıyla abdest” rivayetleri hep bu kabildendir. Hz. Ömer’in gurre (cenin) hakkında Harmele b. Mâlik’in rivayetini işitince re’yini terk etmesi de bu kabildendir.⁵⁶ Onlara göre haber-i vâhid ancak insanlar tarafından telakkî bilkabûl edilmişse mütevâtir menzilesinde sayılmaktadır. Binaenaleyh mütevâtir derecesine yükselemeyen bir haber, mütevâtir ile teâruz etmesi halinde kendisiyle amel edilebilir değerde değildir.

2.1.1. Hanefilerin Haber-i vâhidleri Kıyasa Arz Etmeleri

Hanefilerin hadisleri kıyasa arzı ile ilgili şunları ifade etmek mümkündür. Hanefiler, seleften rivayetinde tesebbütü/ihtiyatı ortaya çıkmış birinin kıyasla mukabele edilmiş rivayetini veya zabt ve itkân yönünden tanınmamış bir ravinin rivayetini kıyasa arz etmektedirler. Bu şartlarla kıyasın haber-i vâhide önceleneceğine dair ictihad câiz görülmüştür.⁵⁷ İbn Abbâs’ın (ö. 68/687-88), ateşin pişirdiği şeyle abdest almaya dair rivayete itirazı ve Hz. Ömer’in süknâ ile ilgili rivayete itirazı bu yönden olmuştur. İsa b. Ebân’a göre Hz. Ömer’in; “Rabbimizin Kitabını, Nebimizin sünnetini bir kadından dolayı terk etmeyiz.” sözünde yer alan “Nebimizin sünnetini” ifadesinden kasıt sünnete kıyas etmektir. Yoksa Hz. Ömer’in yanında bulunan bir sünnete muhalefet kast edilmemiştir. Hz. Ömer’in yanında, o kadının naklettiğine aykırı bir sünnet olmuş olsaydı o taktirde nâsih olanı tespit edip onunla amel etmesi beklenirdi. Dolayısıyla o, yaptığı bu itirazla sünnete kıyasla muhalefeti kastetmiş gözükmemektedir.⁵⁸ Hanefilere göre Hz. Ali’nin (ö. 40/661) zıfâf öncesi kocası ölen Birva’ bint Vâsık el-Eşcaî kıssasını reddetmesi de onun kendi nezdindeki kıyasa aykırılığı dolayısıyladır. Kaldı ki ona göre bu râvi zabtıyla ma’rûf da değildir.⁵⁹ Bütün bunlar göstermektedir ki “hadisin kıyasa aykırı olmaması” prensibini ilk defa ortaya koyan Hanefiler değildir.⁶⁰ Onlar fakih sahabilerden bazılarının bu yöntemini benimseyerek “nasslar arası ve nasslardan ortaya çıkan ortak ilkelerle uyumun gerekliliği” ilkesini benimsemiş gözükmemektedirler.

49 Enâm 6/164.

50 Enâm 6/130.

51 Cessâs, *el-Fuşûl*, 3-114.

52 Serahsî, *Usûl*, 519. Mes-i zeker rivayetine ileride yer verilecektir.

53 Cessâs, *el-Fuşûl*, 3/114-115.

54 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17-464-11380; İbn Mâce, *es-Sünen*, “Vuzû”, 41; Ebû Dâvud, *es-Sünen*, “Tahâret”, 46.

55 Cessâs, *el-Fuşûl*, 3/115.

56 Cessâs, *el-Fuşûl*, 3/115.

57 Cessâs, *el-Fuşûl*, 3/141.

58 Cessâs, *el-Fuşûl*, 3/142.

59 Cessâs, *el-Fuşûl*, 3/142.

60 Hz. Âişe (r.a.), namaz kılanın önünden kadın, köpek ve eşeğin geçmesi halinde namazın bozulacağına dair rivayeti duyunca; “Bizi eşeğe mi benzetiyorsunuz, köpeklerle bir mi tutuyorsunuz?” diyerek itiraz etmiştir. O, bazı rivayetleri kimi zaman sarîh akla aykırılığı, kimi zaman da Kur’ân ve Sünnete muhalefeti dolayısıyla kabul etmemiştir. İlgili örnekler için bk. Muhammed b. Bahâdîr b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-İcâbe li-irâdi me’shtedrekethü ‘Âişe ‘ale’s-şahâbe*, thk. Bünyamin Erul (Beyrut: er-Risâle, 1465), 63-68.

2.1.2. Hanefilerde Kıyasa Aykırılık İlkesi

Hanefilerin “Bu rivayet kıyasa aykırı olduğu için reddedilmiştir.” şeklindeki ifadelerinde yer alan kıyas ile kıyasın hangi türünü kastettikleri hususu önem arz etmektedir. Zira bu ifadelerdeki kıyas ile kimi zaman edille-i erbaa’dan olan kıyas kastedilmişken⁶¹ kimi zaman da farklı bir kıyas türü kastedilmektedir. Buradaki farklı kıyas “kıyasu’l-usûl” olup Tehânevî bu noktada pek çok âlimin yanıldığını ifade etmektedir.⁶² Ona göre Hanefilerde “kıyasu’l-usûlî” ve “kıyâs-ı usûl” olmak üzere iki ayrı kıyas vardır.⁶³ Kıyâsu’l-usûlî fikhî kıyas olup hakkında hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünü belirlemede başvurulmuş bir yöntemdir. Kıyâsu’l-usûl ise; hadisin muhtevasında yer alan, hüküm bildiren hususların aynı hususları içeren asıllarla uyumlu olup olmadığının araştırılmasıdır. Yani bahse konu olan rivayetin Kur’ân, meşhûr sünnet ve icmâya arz edilmesi/kıyaslanmasıdır.⁶⁴ Fakat Hanefî eserlerinde “kıyasu’l-usûl” kavramı kendisine oldukça az yer bulabilmiştir. Belki de bunun sebebi, bu kıyasla alakalı mesâil ve rivayetlerin azlığıdır. Bu kavramın Hanefî haricindeki fukahâ tarafından da bilindiği görülmektedir. Zira İbnu’l-Kassâr (ö. 397/1007) suyu necis kılan hususları ele aldığı bölümde “Bu, Ebû Hanîfe ashabının kıyasu’l-usûlû terk ettikleri gibidir. Onlar nebiz ile abdest almayı, namazda kahkaha meselesinde olduğu gibi câiz gördüler.” diyerek Hanefî istilâhına yer vermiştir.⁶⁵ İbn Dakîku’l-İd de bu kavrama “tasriye” rivayetini değerlendirirken yer vermiş olup ileride ele alınacaktır.

Hanefîlerin fikhî meselelerin çözüme kavuşturulmasında müracaat ettikleri bir diğer kavram ise “sahih kıyas” kavramıdır. Onlara göre sahîh kıyas; Kitab, Sünnet ve icmâ ile sabittir. Sahîh kıyasa her yönüyle zıt olan bir haber, anlamca Kitab, Sünnet ve icmâya aykırı olmaktadır. Şu durumda Hanefîlerin, “kıyasa aykırılık”tan sahîh kıyasa yani mezkûr üç asla aykırılığı kastettiklerini söylememiz mümkündür. Selemler b. el-Muhabbîk’ın rivayeti⁶⁶ sahîh kıyasa aykırılığı dolayısıyla kabul edilmemiştir.⁶⁷ Musarrât hadisi de Kitab, Sünnet ve icmâ ile sabit olan hükümlerle çelişmektedir. Zira sağmal bir hayvanın kullanılan sütüne mukabil verilen bir sâ’ hurma sahîh kıyasa her yönden aykırı bulunmuştur. Çünkü anlaşmazlıklarda kıymet ve misil ile tazminin sabit bir hüküm olduğu belirtilmiştir.⁶⁸ Hanefîler “bir şahitle birlikte yemin etme” hadisini de “*erkeklerden iki şahit getirin...*”⁶⁹ âyetine aykırı buldukları için kabul etmemişlerdir.⁷⁰

Burada şunu da ifade edelim ki usûle aykırı her haber mutlak manada reddedilmemiştir. Örneğin sadakalara dair usûle aykırı olan bir husus, üzerinde icmâ olduğu için kabul edilmiştir.⁷¹ Zira icmân kat’iyyeti bunu gerektirmektedir. Ayrıca fikhîyle ma’rûf olmayan meşhûr bir râvinin rivayetinin doğruluğuna ve onunla amelin vacip olduğuna hükmedilse de kıyasa muhalif olması durumu müstesna tutulmuştur.⁷²

Hanefîler, dinin nakledilmesinde ashâbın da asıl olduğunu belirtmişlerdir. Sahâbîler, aralarında ihtilaf ortaya çıkınca re’ye başvurmuşlardır. Yani onlar ele aldıkları mevzu ile ilgili rivayeti delil getirmemişlerdir.⁷³ Dolayısıyla burada rivayetin ilk kritiğini sahâbîler yapmaktadırlar. Onların bir haberi reddetmiş olmaları haberin değerlendirilmesinde bir asıl/esas olarak benimsediklerini göstermektedir.

Hanefî müçtehitlerinden İmam Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805) ise, kıyasın hadise muhalif olamayacağını “Eserle beraber kıyas olmaz.” diyerek açıkça beyan etmiştir. Onun bu ifadesi “Mevrid-i nasta ictihâda mesağ yoktur.” kaidesine benzemektedir. Onun için Hanefîler “Bu konuda ma’rûf ve meşhûr sünnet ve âsârda nazar ve kıyasa ihtiyaç yoktur.” demişlerdir. Şeybânî’nin bu ve benzeri açıklamaları “Ehl-i re’y, kıyas ve re’y mukabilinde hadisleri terk ediyorlar.” iddiası karşısında yapıldığı düşünülmektedir.⁷⁴

61 Sema Tombul, *Hanefilerde Hadis Kıyâs İlişkisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 48.

62 Zafer Ahmed b. Latîf et-Tehânevî, *İ’lâ’ü’s-sünen* (Karaçi: İdâratü’l-Kurân ve’l-Ulûmü’l-İslâmiyye, 1417), 4/65.

63 Tehânevî’nin kıyâs-ı usûl yaklaşımı için bk. Ufuk Dağlıoğlu, “Hanefî Fukahâsının Ebû Hüreyre ve Rivayetlerine Bakışı”, *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*, (Ekim 2020), 15.

64 Tehânevî, *İ’lâ’ü’s-sünen*, 4/65.

65 Alî b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî, *‘Uyûnü’l-edille fî mesâ’ili’l-hilâf beyne fukahâ’i’l-emşâr*, thk. Abdulhamîd b. Ali (Riyâd: Mektebetu’l-Melik Fehd el-Vataniyye, 1426), 2/861.

66 Resulullah (s.a.v.) hanımının câriyesiyle cinsi münasebette bulunan adam hakkında şöyle hüküm verdi: “Onu (bunu yapmaya) zorlamışsa o hürdür ve ona onun mislini sahibine vermesi gerekir. O (câriye) onunla (isteyerek) cimâ etmişse o onundur ve ona onun mislini sahibine vermesi gerekir.” Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, 33/252 (No. 20069).

67 Serahsî, *Usûl*, 1/343.

68 Serahsî, *Usûl*, 1/341.

69 Bakara 2/282.

70 Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, Şerhu Muhtaşari’t-Tahâvî, thk. Resâilu Duktura fî’l-fikh (Beyrut: Daru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1431), 1/208-209.

71 Ahmed b. Ebî Bekr el-Kudûrî, *et-Tecrid*, thk. Merkezu’d-dirâsâtü’l-fikhiyye (Kahire: Dâru’s-Selâm, 1427), 5/2446.

72 Serahsî, *Usûl*, 1/341

73 Serahsî, *Usûl*, 525-526.

74 Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Aşl*, thk. Muhammed Boynukalın. (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433), Mukaddime, 210.

Şeybânî, lüzumlu yerlerde kıyasla amelin gerekliliğini belirtir. Hakkında hadis vârit olan meselede hadisin zahi-riyle amelin kabul edileceğini “Resûlullah’ın (s.a.v.) hadisine kıyas etmek gerekir. Yoksa muhalefet etmek değil.” diyerek ortaya koymuştur. Şeybânî, hakkında herhangi bir haberin vârit olmadığı hususlarda kendi re’yine başvurduğunu ifade etmiştir.⁷⁵ O, Hanefîlerin aksine fıkıhın tüm bâblarında kıyasla amel etmiştir. Oysaki Hanefîlerde ibâdât ve hudûdda kıyas cârî değildir.⁷⁶ Şeybânî, kıyasın bir bâbın mesâili ile bir kısmı benzeyen mesâil arasında olması gerektiğini belirtirken kıyâs-ı usûlî’yi kastetmiş gözükmektedir. Örneğin oruç meseleleri oruç mesâili ile, ihram mesâili de ihram mesâiliyle kıyaslanmaktadır.⁷⁷ Şu durumda Şeybânî’nin kıyas ibaresiyle bahsimize konu olan kıyası kastetmediğini söylememiz mümkündür.

Serahsî ise “Hadis sahih olduktan sonra, hadis usûle muvâfık olduğunda onunla mukabele edilen her kıyas terk edilir.” diyerek ilkeyi koymuştur.⁷⁸ Serahsî bu mevzuda şunları kaydetmiştir:

“Ebû Hüreyre (r.a.) hadislerinden kıyasla aykırı olmayanlar kabul edilir. Sahih kıyasla muhalif olanlarına gelince burada kıyas öncelenir. Çünkü rivayet hususunda onun gevşek davrandığı ortaya çıkmıştır. Nitekim İbn Abbâs onun bazı rivayetlerini kıyasla reddetmiştir.⁷⁹ Onun, cenaze taşıyanın abdest alması gerektiğine dair rivayetle ateşin temas ettiği şey dolayısıyla abdest alınmasına dair rivayetleri Kitab ve sünnete aykırı olmaları sebebiyle kabul edilmemiştir.⁸⁰ Bu hususta usûl şunlardır: Kitab ve sünnete göre telef edilen şeylerin misliyle tazmin edilmesi, misli yoksa kıymetiyle tazmin edilmesi gerekirken burada hurmanın süt yerine verilmesi Kitab ve sünnetle sabit olanlara aykırıdır. Az ve çok sütü eşdeğer tutup tazmin etmek usûle aykırıdır. Zira asıl şudur ki telef olan az ise tazmin de az olur, çoksa çok olur. Az veya çok süt mukabili bir sâ‘ hurma vermek usûle başka bir yönden de aykırıdır. Bize göre bu hadis şöyle anlaşılmalıdır: Bir kişi sütünün çok olduğunu düşünerek hayvanı satın alır. Bu durumda şartlı bu akit fasit olmuştur. Bu sebeple Resûlullah (s.a.v.) (hayvanın) sağılan sütüyle birlikte geri iadesini emretmiştir. Fakat müşteri bu sütü tüketmiştir. Bu durumda Resûlullah (s.a.v.) bir sâ‘ hurma ile aralarını bulmak istemiştir.”⁸¹

Kıyasla aykırılık ilkesini benimsemiş olan Hanefîlerin bu hususa fûrû’ fıkıhında da yer verip vermedikleri mesele- nin anlaşılması açısından önem arz etmektedir. *Mebûsût*’ta kıyasla alakalı şu iki örneğe rastlanılmaktadır:

Helal olmayan bir şeyin, örneğin çocuğun kurban olarak adanması durumunda ne yapılması gerektiğine dair İbn Abbâs’ın, yüz bedene veya ikinci kavline göre keffâret-i yemîn; Hz. Ali’nin ise bir veya yüz bedene vâcib olduğuna dair görüşleri sonrası şu açıklamaya yer verilmiştir: “Ashâbın fakihlerinden birinin kıyasla aykırı kavli huccettir. Onunla kıyas terk edilir. Zira onun kavli ancak kendisine vahyin indiği kişiden işittiğine hamledilir.”⁸²

“Alışverişte hıyâr-ı şart kıyas itibari ile câiz değildir. O, eserin (hadisin) kendisine mâni olduğu bir kıyastır. Çünkü Resûlullah (s.a.v.) “bey-i garârdan nehyetmiştir.”⁸³ Biz, hakkında eser vârit olduğu için üç günlük müddet hakkında kıyası terk ettik.⁸⁴ Hıyâr-ı şartın üç günle sınırlandırılması hayvanın ilk iki günkü sağımla süt durumunun tam net ortaya çıkamayacağı içindir. Üçüncü günkü sağımla müşterinin gönlünde bir şüphe kalmaz. Ebû Yûsuf (ö. 182/798) muhaffel (sütleri memelerinde biriktirilen) koyun hakkındaki hadisla amel etmiştir.⁸⁵ Ebû Yûsuf’tan muhaffel koyun hakkında nakledilen bu görüşün meşhur olmadığı, Ebû Hanîfe’nin ve İmam Muhammed’in bu hadisin mensûh oldu-ğu sonucuna vardıkları belirtilmiştir.”⁸⁶

Mevzumuzla ilgili olarak Kudûrî’nin *et-Tecrid*’inde yaptığımız araştırmaya göre يخالف الأصول, يخالف الأصول, يخالف القياس, يخالف القياس tabirlerine oldukça sınırlı sayıdaki meselelerde yer verildiği görülmüştür.⁸⁷ Buradan hareketle gerek usûle muhalefet gerekse kıyas (-ı usûl)e muhalefet kaidesinin, nadir mevzularda devreye sokulduğunu

75 Şeybânî, *el-Aşl*, Mukaddime, 210.

76 Şeybânî, *el-Aşl*, Mukaddime, 211.

77 Şeybânî, *el-Aşl*, Mukaddime, 211.

78 Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebûsût* (Mısır: Matbaatu’s-Seâde, ts.), 13/39.

79 Serahsî, *el-Mebûsût*, 13/40.

80 Serahsî, *el-Mebûsût*, 13/40.

81 Serahsî, *el-Mebûsût*, 13/40.

82 Serahsî, *el-Mebûsût*, 8/139-140.

83 Hadis metni için bk. Mâlik b. Enes el-Asbahî, *el-Muvaftâ*, thk. Abdulvehhâb Abdullatîf (Beyrut: el-Mektebetü’l-ilmiyye, ts.), 274, (No. 775); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 10/39 (No. 6307); Ebû Dâvud, *es-Sünen*, “Buyû”, 25.

84 Serahsî, *el-Mebûsût*, 13/41.

85 Serahsî, *el-Mebûsût*, 13/38.

86 Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, Şerhu Me’âni’l-âşâr thk. Muhammed Zühri en-Neccâr, (Âlemu’l-kütub, 1414), 4/19.

87 Bkz. Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr el-Kudûrî, *et-Tecrid*, thk. Merkezu’d-dirâsâtî’l-fikhiyye (Kahire: Dâru’s-Selâm, 1427), 3/1131-1136; 4/2073; 5/2422-2440-2443-2444-2445-2446; 8/3884; 9/2472; 10/4949; 11/5506-5722-5795-5922-6134; 12/6508.

söylememiz mümkündür.

2.1.3. Hanefîlerin Haber-i Vâhidleri Kıyasa Arz Etmelerinin Gerekçeleri

Burada şunu ifade edelim ki Hanefîlere göre haber-i vâhidi kıyasa önceleme usûlü, ashâb ve selefîn benimsediği meşhur bir husus olup bu, “kendisiyle kıyastan vazgeçilen” olarak isimlendirilmiştir.⁸⁸ Nitekim Hanefîlerce umûmun kıyasla tahsîsi konusunda “haber-i vâhid ile tahsîsi câiz olmayanın kıyasla da tahsîsinin câiz olmadığı”, çünkü haber-i vâhidin kıyasa öncelendiği ifade edilmiştir.⁸⁹

Daha önce belirttiğimiz üzere Hanefîler, rivayetlerin sıhhatini tespitinde sadece senetle yetinmemiş, metin muhtevası üzerinde fazlaca durmuşlardır. Hanefîler, bunun sebebini “Diğer dinlerde bozulma ancak mana olmaksızın şekle itimat etmekle olmuştur.”⁹⁰ diyerek izah etmişlerdir. Hanefîler Resûlullah’ın (s.a.v.) söz, fiil ve takrîrlerinin doğru ve tutarlı anlaşılmasının dinde tahrifi engelleyeceğini, belki de bunun en önemli adımının metin muhtevasını anlamada hassas olmaktan geçtiğini ifade etmişlerdir. Bu çerçevede Serahsî, bid’atların ve hevaların temelini haber-i vâhidlerin Kitab ve sünnet-i meşhûra arz edilmesinin terk edilmesinden kaynaklı olduğunu ifade etmiştir. Bu durumda bazıları böylesi haberlerin Allah Resûlü’ne (s.a.v.) ittisali ve ilm-i yakîni zorunlu kılmasına rağmen onları asıl zannederek yanılmışlardır. Asıl sandıkları bu haberlerden hareketle de Kitab’ı ve meşhûr sünneti tevil etmişlerdir.⁹¹ Hadislerin geneli mütevâtir olmadığı için sübut bakımından kat’iyyet değil zanniyet oluşturmaktadır. Buna rivayetlerin pek çoğunun mana rivayeti ile nakledilmesi ihtimali de eklendiğinde râvinin zabt sıfatının önemi daha da artmaktadır. Hanefîlerde zabt, zâhirî ve bâtinî zabt olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bâtinî zabt, dilin manalarını, şeriatın hükümlerinin usûlünü bildikten sonra tecrübe ve derin düşünce ile gerçekleşmektedir.⁹² Onun için Hanefîlere göre muhkem hadisin manayla rivayet edilmesi ancak dil inceliklerini bilen için câizdir. Metin “zâhir” ise mana rivayetinin câiz olabilmesi için râvinin dil ilmi yanında fıkıh ilmini de bilmesi gerekmektedir.⁹³ Zira hadisler “Cevâmiu’l-kelim” vasfının sahibi Hz. Peygamber’e aittir. Dolayısıyla da rivayetlerde fakih râvi önem arz etmektedir.⁹⁴ Eğer kıyasla çelişen rivayetin râvisi fakih değilse kıyas rivayete takdim edilmektedir.⁹⁵

Bu bağlamda bir kısım ashâbın az hadis nakletmiş olmaları onların hadislerin manalarına vukûfiyetleri dolayısıyla yani fakih sahâbî olmaları hasebiyle her rivayeti değil, rivayetler arasında ma’ûlun bih olanını (son tatbik edileni), sahîh kıyasa aykırı olmayanını seçebilecek donanım ve melekeye sahip olmalarıyla ilintilendirilmiştir. Bundan dolayıdır ki fakih sahâbîlerden gelen sahîh rivayet kıyasa öncelenmiştir.⁹⁶ Çünkü rivayetin kıyasla çelişip çelişmediğini böylesi sahâbîler, Resûlullah’a (s.a.v.) en yakın olmaları, nâsih-mensûhu, ahkâmın nüzûl süreçlerini, makâsıd-ı şer’iyyeyi ve hikmetleri iyi kavramış olmaları hasebiyle daha iyi bilebilmişlerdir.⁹⁷ Bunun içindir ki Hanefîlerden bazıları Ebû Hüreyre’nin adalet, hıfz ve zabt yönünden önde gelen ashaptan olduğunu ikrar etmekle birlikte, onu fakih sahâbî olarak kabul etmedikleri için bazı rivayetlerinin kabul sorunuyla karşı karşıya kaldığını ifade etmişlerdir. Hanefîler onun bazı rivayetlerinin kendilerinden önceki fakih ashâb tarafından kabul edilmediğini,⁹⁸ bunun gerekçesinin ise kıyasa aykırılıktan kaynaklı olduğunu belirtmişlerdir.⁹⁹ “Ateşin temas ettiği şeyden dolayı abdest alınız”¹⁰⁰ hadisi Hz. Peygamberin pişirilmiş yemeği yedikten sonra abdest almadan namaz kılması rivayetine aykırılığı dolayısıyla; “Kim cenâze taşırsa abdest alsın.”¹⁰¹ hadisi ise İbn Abbâs tarafından mantikî gerekçeyle kabul edilmemiştir. “Veled-i zinâ üç (kişinin) en şerlisidir.” rivayeti de Hz. Âişe tarafından Kitab’a kıyas edilerek “Hiç kimse bir başkasının so-

88 Serahsî, *Usûl*, 1/339.

89 Cessâs, *el-Fuşûl*, 1/211.

90 Serahsî, *Usûl*, 1/358.

91 Serahsî, *Usûl*, 523.

92 Serahsî, *Usûl*, 496.

93 Serahsî, *Usûl*, 1/356.

94 Serahsî, *Usûl*, 1/357.

95 Ubeydullah b. Ömer ed-Debûsî, *Takvîmü’l-edille fi’l-uşûl*, thk. Halîl Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-ilmiyye, 1421), 182; Ayrıca bk. Dağlıoğlu, “*Hanefî Fukahâsı*”, 15.

96 Serahsî, *Usûl*, 1/342.

97 Serahsî, *Usûl*, 1/342.

98 Hanefîler içerisinde Ebû Hüreyre’nin fakih sahâbî olduğu görüşünde olanlar da vardır. Bk. Dağlıoğlu, “*Hanefî Fukahâsı*”, 6.

99 Serahsî, *Usûl*, 1/340-341.

100 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 41/128 (No. 24581); İbn Mâce, *es-Sünen*, “Tahâre”, 65; Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: er-Risâle, 1421), “Tahâre”, 116.

101 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/534 (No. 9862); Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi’u’ş-şâhih*, thk. Beşşâr Avvâd (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1998), “Cenâiz”, 17.

*rumluluğunu yüklenmez.*¹⁰² âyetine aykırı olduğu gerekçesiyle kabul edilmemiştir.¹⁰³ Hanefîler, Ebû Hüreyre'nin hadisteki üstün konumunu teslim etmişler, seleften bu husustaki meşhur görüşü benimseyerek onun kıyasa muvafık rivayetleriyle, kıyasa aykırı da olsa ümmetin telakkî bilkabûl ettikleriyle amel etmişlerdir.¹⁰⁴

Kıyasa Aykırı Rivayet Örnekleri

1. Tasriye Rivayeti

Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Deve ve davarı tasriye etmeyiniz (sütlerini göğüslerinde biriktirmeyiniz.) Kim onu böylesi (bir durum) sonrası satın alırsa, onu sağdıktan sonra iki tercihten birine sahiptir. Memnun kalırsa onu tutar. Hoşlanmazsa bir sâ‘ hurmayla birlikte onu iade eder.”¹⁰⁵

Tasriye lügat anlamı olarak; *يسرى صرى* den “toplu olmak, toplanmak” anlamına gelmektedir. Musarrât; sütün toplanması için hayvanın memelerinin bağlanmasıdır.¹⁰⁶ Böylelikle müşteri hayvanın sütünün çok olduğunu sanarak fiyatını artırmaktadır. Bilahare bir veya iki sağımla sütün o kadar olmadığı anlaşılmaktadır.¹⁰⁷ Tasriye ittifakla haram kabul edilmiştir.¹⁰⁸

Tecrîd-i Sarîh’te tasriye hadisi hakkında şârihlerin görüşlerine özetle şöyle yer verilmiştir:

Ganem lafzı ism-i cins olup sağılan süt mukabili bir sâ‘ hurma vermek sadece koyuna mahsus olmayıp eti yenen tüm hayvanlara şâmilidir. Tasriyeden nehiy ve muhayyerliğin sübûtuna gelince bu eti yenen ve yenmeyen tüm hayvanlara şâmilidir. Nevevî’ye göre tüketilen sütün mukabili bir sâ‘ hurma vermek hilâf-ı usûl olup başkasının itlâf edilen malı misli ise misli ile iade edilir, değilse kıymeti takdir edilerek verilir. Burada süt cinsi haricinde hurma vermek hilâf-ı usûldür.¹⁰⁹

Hadisin zâhiri uyarınca sağılan ister bir koyun, isterse bin koyun olsun sadece bir sâ‘ hurma verilmesi kâfidir. Nitekim Şâfiî, Hanbelî ve birçok Mâlikî ulemâsı bu yönde görüş belirtmişlerdir. Fakat Mâzerî “Bin koyunun sütünü itlaf etmenin tazminini, bir koyunun sütünü itlaf etmenin tazmini gibi addetmek, biri de bini de aynı tazmin oranına tâbi tutmak haksız bir ictihaddır.” demiştir.¹¹⁰ Şârih Aynî ise bu bilgileri verdikten sonra Hanefî mezhebinin böylesi sıkıntılı/çelişik hususlardan beri olduğunu ifade etmiştir.¹¹¹

Kudûrî (ö. 428/1037) ise sütün hayvanın hilkatinden olduğunu, et ve hamilelikte olduğu gibi muhayyerlik olmayacağını belirtmiştir. O, “Deve ve davarı tasriye etmeyiniz (sütlerini göğüslerinde biriktirmeyiniz...)” hadisi ile İbn Ömer’in Nebî’den (s.a.v.) naklettiği; “Kim sağmal (hayvan) satın alırsa o, üç gün muhayyerdir. Onu geri verirse (onunla beraber) onun sütü misli buğday verir.”¹¹² hadisini delil olarak getirmiştir.¹¹³ Bu habere göre tasriye yasaklanmaktadır. Ayrıca Ebû Hüreyre’den nakledilen “Kim sağmal bir koyun veya deve satın alırsa, onu sağarsa onu bir kap taamla geri vermek ve vermemekle, iki seçenekle muhayyerdir.”¹¹⁴ hadisi uyarınca zamanı belirlenmemiş bir muhayyerlik söz konusu olmaktadır.

Tasriye hadisiyle alakalı Ebû Hanîfe’den iki ayrı görüş nakledilmiştir. Birinci görüşe göre Ebû Hanîfe bu rivayet

102 Enâm 6/164.

103 Serahsî, *Usûl*, 1/340.

104 Serahsî, *Usûl*, 1/341.

105 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 16/62 (No. 10005); el-Buhârî, *el-Câmi ‘u’s-şâhih*, “Buyû”, 64; Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Müsnedü’s-şâhihu’l-muhtasar*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-turâsi’l-arabî, ts.), “Buyû”, 4; Ebû Dâvud, *es-Sünen*, “İcâre”, 12.

106 Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *Garibü’l-hadîs*, thk. Muhammed Abdülmuîd Hân (Haydarâbâd: Matbaatü Dâirati’l-Meârifî’l-Usmâniyye, 1384), 2/241; Ebû’l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî b. Vehb el-Kuşeyrî el-Kûsî, *İhkâmü’l-ahkâm şerhu ‘Umdeti’l-ahkâm* (Beyrut: Dâru Âlimi’l-kutub, 1407), 2/115.

107 Hamd b. Muhammed el- Hattâbî, *Me ‘âlimü’s-Sünen* (Haleb: el-Matbaatü’l-ilmiyye, 1351), 3/112.

108 İbn Dakîkûl’id, *İhkâmü’l-Ahkâm*, 2/115.

109 Ahmed Naim - Kâmil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* (İstanbul: İhlâs Matbaacılık, 2019), 5/360.

110 Naim, *Tecrîd-i Sarîh*, 5/360.

111 Naim, *Tecrîd-i Sarîh*, 5/360-361.

112 Buhârî rivayetinde “tahıl verir” ifadesi yerine “taam ve hurma” ifadeleri yer almıştır. Ayrıca İbn Sîrîn’den yapılan bazı nakillerde “üç gün muhayyerdir” ifadesi yer almamaktadır. Bk. el-Buhârî, *el-Câmi ‘u’s-şâhih*, “Buyû”, 64.

113 Kudûrî, *et-Tecrîd*, 5/2438.

114 Buhârî, *el-Câmi ‘u’s-şâhih*, “Buyû”, 64.

hakkında herhangi bir şey söylememiştir. Nitekim İmam Mâlik'ten de onun bu hadis hakkında bir kavli olmadığına dair bir rivayet nakledilmiştir.¹¹⁵ İkinci görüşe göre “Bu haber mensûhtur. Muhtemeldir ki nesh, tasriyenin nehyedilmiş bir husus olmasındandır.” denilerek “Memeleri süt biriktirmek amacıyla tutulmuş hayvanı satmak aldatmaktır. Müslümanı aldatmak helal değildir.”¹¹⁶ rivayeti bu görüşe delil yapılmıştır.

Hanefîlere göre kim iki şey satın alır ve onlardan birine şahit olursa onlardan her ikisinde ru'yet muhayyerliği sübut bulmaktadır. Nebî (s.a.v.) bunun için satılan mal olan sütün ru'yeti olmadığına koyunun iadesini uygun görmüştür. Fakat daha sonra Resûlullah'ın (s.a.v.) hamile olanın ve göğsünde süt olanın satımını yasaklamasıyla önceki hüküm nesh edilmiştir. Dolayısıyla da akit sadece koyun üzerinde gerçekleşmiş ve onun hiçbir kusuru kalmamıştır. Binaenaleyh iadesi sübut bulmamıştır.¹¹⁷

Hanefîler meseleyi “usûle muhalefet etme” yönüyle de ele almışlardır. Zira Hanefîlere göre haber-i vâhid usûle muhalif olduğunda onunla amel etmek vacip olmayıp uygun bir veche hamletmek gerekmektedir. Çünkü usûl kat'îdir. Bu sebeple ma'lûm ahkâm zanla terk edilmez.¹¹⁸ Tasriye rivayeti haber-i vâhid olup usûle muhalif vârit olmuştur. Çünkü fesh sübut bulmuştur. Akit ne bir noksanlık ne de bir şartın fevtinden dolayı fesh olur.¹¹⁹ Süt hakkında usûl onun misliyle olması gerekirken daha sonra o, az veya çok bir sâ' ile takdir edilmiştir. Usûl sütün miktarı ile tazmin edilmesidir.¹²⁰

Tasriye meselesi ukubât çerçevesinde de ele alınmıştır. İslam'ın ilk yıllarında ukubât, mallarla alakalı olup kırk devede bir bint-i lebûn¹²¹ vermeyi reddeden kişiden bu zekâtın yanında malının yarısının alınacağına dair hadis bunu teyit etmektedir. Bu sebeptir ki koyunu iade etmek câiz görülmüştür. Süt tazmini dolayısıyla fesh, ilgili satıcıya yaptığı hile sebebiyle bir ceza olarak verilmiştir. Bu ahkâm neshedilerek, ukubât mallarda değil bedenlerde kılınmıştır.¹²²

İbn Dakîk ise Hanefîlerin sekiz noktada *malûm asılların* kıyasına aykırı buldukları tasriye rivayeti hakkındaki maddelere yer verip bilahare şu itirazları yapmıştır:

“Birincisi; Usûlden malûm olan, mislî malların tazmini misliyle, mütekavvim malların tazmini iki nakitten kıymet iledir. Burada süt mislî ise misli ile, mütekavvim ise iki nakitten (dinar veya gümüş kıymeti) misil ile tazmin edilir. Burada kuru hurma ile tazmin gerçekleşmiş olup bu, iki aslın haricindedir.

İkincisi; Tazmin olunanın, telef olanın miktarına göre tazmininin belirlenmesi küllî kaidelerdendir. Burada tazmin miktarı muhtelif olmasına rağmen tek bir miktar takdir edilmiş olup o da sa'dır. O, miktarı ve vasfı farklı olduğu için itlaf olunanların tazminindeki küllî kıyasın dışında kalmıştır.¹²³

Üçüncüsü; Kullanılan süt, akit esnasında mevcutsa hilkatin aslından olan, ma'kûd-i aleyhten bir cüz gitmiştir. Bu ise iadeye mânidir. Sonradan ortaya çıkan kusur iadeye engeldir. Bu süt, akit sonrası ortaya çıkmışsa, müşterinin mülkü üzere ortaya çıkmış olup bu sebeple onu tazmin etmez. Hem satıcı hem de alıcıya ait süt varsa akit esnasındaki miktar iade etmeye uygun değildir. Hâdis olan sütün tazmini ise gerekmez.

Dördüncüsü; Muhayyerliğin üç gün olması durumu da usûle aykırıdır. Zira sabit muhayyerlikler şeriatın aslıyla şartsızdır. Üç günle takdir olunmazlar.

Beşincisi; Onun zâhiriyle kavil zorunludur. Semenle müsemmen bazı durumlarda satıcıya aittir.¹²⁴

Altıncısı; O, bazı yönlerden ribâ kaidesine de muhaliftir.

Yedincisi; Sütün bakiyesi mevcutsa Hanefîlere göre iade sorumluluğu yoktur. Şayet onu tutarsa hüküm telefteki gibi olup bunun için bir sâ' iade eder. Bunda a'yan bakisi olmakla beraber tazmin vardır. A'yan gasp edilenlerde ve diğer tazmin edilenlerde olduğu gibi bedel ile ancak ortadan kalktıklarında tazmin olunurlar.

Sekizincisi; Bazılarına göre kusur ve şart olmaksızın iade sübut bulur. Çünkü sütün azlığı kusur olarak kabul

115 İbn Dakîkul'îd, *İhkâmü'l-Ahkâm*, 2/118.

116 Kudûrî, *et-Tecrid*, 5/2441.

117 Kudûrî, *et-Tecrid*, 5/2442.

118 Kudûrî, *et-Tecrid*, 5/2443.

119 Kudûrî, *et-Tecrid*, 5/2443.

120 Kudûrî, *et-Tecrid*, 5/2443.

121 İki yaşını doldurup üç yaşına girmiş dişi deve. Bk. el-Mübârek b. Esîrüddîn eş-Şeybânî, *en-Nihâye fî ġaribi'l-ġadiş ve'l-eşer*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399), 4/228.

122 Kudûrî, *et-Tecrid*, 5/2441-2442.

123 İbn Dakîkul'îd, *İhkâmü'l-Ahkâm*, 2/118.

124 İbn Dakîkul'îd, *İhkâmü'l-Ahkâm*, 2/118.

edilmişse tasriye olmaksızın o ayıp sebebiyle iade sabit olur. Şeriatte iade ancak kusur ve şartla sabit olur. Malûm usûle, kıyasa aykırı olan haber-i vâhidlerle amel etmek gerekli değildir. Zira malûm asılların (usûlün) şeriat yönünden kendilerinde kat'îlik vardır. Haber-i vâhid ise zan oluşturur. Zan oluşturan, malûm usûle muarız olamaz... Bu haber usûlünkıyasınamuhalıftır.¹²⁵

İbn Dakîk zikri geçen bu sekiz maddeyi tek tek ele alarak şu itirazları yapar:

Birincisi: Zikredilen usûllerin tümünün iki husustan birisiyle tazmin gerektirdiğini kabul etmek mümkün değildir. Zira hür, deve ile tazmin olur. Onun misli ve kıymeti yoktur. Cenin, gurre ile tazmin olur. Onun ne misli ne de kıymeti vardır. Mumâsele imkânı olmadığında mislî olan kıymetle tazmin olunur. Burada da mazeret vardır. Kim, sütlü bir koyunu telef ederse ona süt ile beraber kıymeti gereklidir. Ona sütün mukabilinde mumâsele mazurluğu dolayısıyla başkabirsüt gerekmez.¹²⁶

İkincisi: Burada mumâsele imkânsızdır. Zira tüketilen süt ile tazmin kapsamında verilecek olan süt arasında tam bir eşitlik gerçekleşmeyecektir. Tazmin olarak verilen süt akit esnasındaki süttten daha az veya fazla olabilir.

Üçüncüsü: Noksanlık sebebiyle ne zaman iadeye mâni oluşur? Noksanlık kusurun bilinmesinden mi, yoksa bilinmemesinden mi kaynaklıdır? Birincisi memnûdur, ikincisi makbuldür. Bu noksanlık kusurun bilinmesi sebebiyledir. O ise iadeye mâni değildir.¹²⁷

Dördüncüsü: Bir şey ancak, misli olduğunda bir diğerine muhalif olur ve hükmünde farklılık olur. Buradaki şekil/ suret onun dışındakilerden bağımsızdır/tek kalmıştır. Galip olan şudur ki yaratılışın aslı ile bir araya toplanan halkî süt ve aldatma ile bir araya toplanan sütün ortaya çıkardığı müddet, ru'yet ve ayb muhayerliği hilafına genellikle kusurun bilinebileceği bir müddettir. Zira o ikisinde bu müddet olmaksızın maksat hasıl olur.¹²⁸

Beşincisi: Denildi ki haber âdet üzere gelmiştir. Âdete göre bir koyun bir sâ' hurma karşılığı satılmaz. Burada zayıflık vardır. Dolayısıyla da ivâz ve muavvaz arasını cem etmek gerekmez.¹²⁹

Altıncısı: Ribâ ancak akitlerde gerçekleşir, fesihlerde değil.

Yedincisi: Akit esnasında memede bulunan sütün iadesi, akit sonrası meydana gelen sütle karıştığı için sıkıntılıdır.

Sekizincisi: Muhayyerliğin aldatılmakla sabit olacağı söylenmiştir. Ayrıca burada kıyâsu'l-usûlün haber-i vâhide takdim edilmesi hakkında tartışma vardır. Haber-i vâhidin kendisinin, bizatihi kendisine itibar edilmesi zorunlu bir asıl olduğu söylenmiştir. Çünkü usûle itibarın zorunlu olduğunu şeriatın sahibi açıkça ortaya koymuştur. O, haber-i vâhidde mevcuttur. Bu sebeple ona itibar edilir. Kıyasın, usûle takdimine gelince haber-i vâhidin zan ifade etmesi usûlün kat'î olması itibariyledir. O takdirde aslın, haber-i vâhidin yerini alması, haber-i vâhidin bu asıldan bir istisna olmasının câiz olması sebebiyle kendisiyle kat'îyet oluşmaz."¹³⁰

Burada şunu söyleyebiliriz. Her mezhebin diğer mezheplerden ayrıştığı kendine has bazı usûl kaideleri bulunmaktadır. Dolayısıyla Hanefîlerin sekiz asla aykırı bulduğu mezkûr rivayet görüldüğü üzere başka mezheplerin usûlüne uygun olabilmektedir. Bu durumda Hanefîler kendilerince tutarlı gözükmektedirler. Fakat Ebû Yûsuf'un, mahfele rivayetini "kim sağlam bir hayvanı belirli bir miktar süt şartıyla alırsa" şeklinde yorumlamış olması malum kaidenin her fakih tarafından devreye sokulmadığını gösterir niteliktedir.¹³¹

2. Mess-i Zeker Rivayeti

Busrâ binti Safvân tarikli "Kadına ve zekere dokunmaktan dolayı abdest almak gerekir."¹³² hadisi Hanefîlerce sorunlu bulunmuştur. Zira umûmu ilgilendiren, böylesine önemli bir dini meselenin genele mâl olmaması bu rivayetin şâz olduğunu göstermektedir. Şâz olan rivayet ise ma'mûlun bih olamaz.¹³³ Ayrıca bu rivayet Kur'ân'a da aykırı

125 İbn Dakîkul'id, İhkâmü'l-Ahkâm, 2/119.

126 İbn Dakîkul'id, İhkâmü'l-Ahkâm, 2/120.

127 İbn Dakîkul'id, İhkâmü'l-Ahkâm, 2/120.

128 İbn Dakîkul'id, İhkâmü'l-Ahkâm, 2/120.

129 İbn Dakîkul'id, İhkâmü'l-Ahkâm, 2/120.

130 İbn Dakîkul'id, İhkâmü'l-Ahkâm, 2/121.

131 Kudûrî, *et-Tecrid*, 5-2446.

132 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/648 (No. 7067); Ebû Dâvud, *es-Sünen*, "Tahâret", 68; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen* (Haleb: el-Matbûâtu'l-İslâmiyye, ts.) "Gusûl", 30.

133 Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'î u'-ş-şanâ'î 'fi tertibî 'ş-şerâ'î* (Mısır: Matbaatu'l-Cemâliyye, 1327), 2/261 Ayrıca bk. Dağlıoğlu, "Hanefî Fukahâsı", 10.

bulunmuştur. Zira “... Orada tertemiz olmayı seven adamlar vardır. ...”¹³⁴ âyeti uyarınca istincâ ile temizlenenler Allah Teâlâ tarafından övülmüşlerdir. İstincâ yapan kişi, zekerine temas ederek temizliğini gerçekleştirebilmektedir. Dolayısıyla burada Kur’ân’a aykırılık söz konusudur.¹³⁵

Mess-i zeker meselesini ele alan Tahâvî (ö. 321/933) ise, Talk b. Kays tarikli başka rivayete de yer vermiştir. Adamın biri Nebî’ye (s.a.v.) gelerek; “Ey Allah’ın Nebî’si! Abdest aldıktan sonra zekerine dokunan hakkında ne buyurursun?” dedi. Nebî (s.a.v.); “O, senden bir parça veya senden bir et parçası dışında bir şey mi?” buyurdu. Hanefilerce bu hadisin metni ve senedi sağlam kabul edilmiştir. Oysaki Busrâ rivayeti, Hanefilere göre muhtaribdir.¹³⁶ Her iki rivayeti gerek senet gerek de metin yönüyle detaylı ele alan Hanefiler¹³⁷ kendi rivayetlerinin daha sağlam olduğunu iddia etmişlerdir. Ayrıca Hz. Ali’nin “Ona dokunmakla burnumun ucuna dokunmak arasında bir fark görmüyorum.” kavli ile İbn Mesud’un (ö. 32/652-53) “Şayet necis ise onu at gitsin.” sözünün kendi görüşlerini destekler mahiyette olduğunu ifade etmişlerdir.¹³⁸ Mess-i zeker rivayetini kabul etmeyen bu iki sahabînin fakih olmaları Hanefiler açısından daha da mühimdir. Zira rivayetlerin ilk kritiğini onlar yapmaktadırlar.

3. Hurma Ağacının Üzerindeki Meyvesinin Tahmini Satımı (Arâyâ) Rivayeti

İmam Şâfiî hurma ağacındaki meyvenin beş vesk altındaki satışını câiz görürken Hanefiler câiz görmemektedirler. Bu konuda Hanefiler “Nebî (s.a.v.) meyvenin tahmini (kabalama) satışını yasakladı.”¹³⁹ rivayetini delil olarak getirirken “Bu meselede ruhsat ifade eden haberlerin bu haber sonrası vârit olduğu söylenemez.”¹⁴⁰ diyerek nesh ihtimalini ortadan kaldırmışlardır. Zira meyvenin götürü usulü satışı, diğer meyvelerin satışı gibi olup burada yaş hurmanın kuru hurma mukabili satışı söz konusudur. Keyl ile mümâsele bilinmediği zaman satış câiz olmamaktadır.¹⁴¹ Sehl b. Hayseme’den rivayet edildiğine göre; Resûlullah (s.a.v.) yaş hurmanın kuru hurmayla satışını yasaklamış, fakat arâyâyı istisna yapmıştır.¹⁴²

Arâyâ, yaş hurma satın alabilecek mali imkândan yoksun olan yoksulların, yaş hurma yiyebilmeleri için kuru hurma mukabili yaş hurmayı tahmini olarak satın almalarıdır.¹⁴³ Hanefiler, rivayette yer alan arâyâ satışından hakiki anlamın kastedilmediğini, mecâzi anlamın murat edildiğini, bunun da hibe olduğunu dile getirmişlerdir. Nitekim Kudûrî, kendilerine karşı “Resûlullah (s.a.v.) beş vesk altında (veya beş veskte) arâyâ satışına ruhsat verdi.”¹⁴⁴ hadisini delil getirenlere “Bu haber bize karşı delil olamaz. Çünkü biz onlara arâyâ kelimesinin manasında muhalefet ediyoruz.” diyerek karşı çıkmıştır. Ebû Yûsuf’un, Ebû Hanîfe’den nakline göre kişi hurmayı diğer kişiye âriye yapar. Yani kendisi için o yılki meyveyi temin etmiş olur. Bunun için hurmayı, dalında yaş haldeyken kuru hurma mukabili satın alır. Bu câiz görülmüştür. Çünkü o kişi meyveye kabz öncesi mâlik olmamıştır. Ona, o yaş hurmanın tahmini ölçüğü karşılığında kuru hurma verdiği zaman sanki o hurmayı hibe etmiş gibidir. Hanefilere göre gerçekte bu bey‘ (alış-veriş) değildir. Onun bey‘ ismini alması mecâzîdir. Nitekim İbn Ömer’in “Resûlullah (s.a.v.) alıcı ve satıcıya müzâbeneyi¹⁴⁵ yasakladı.”¹⁴⁶ hadisi delil olarak getirilmiştir.¹⁴⁷ Onlara göre, Zeyd b. Sâbit’in “Bir ve iki hurma ağacına arâyâya ruhsat verildi.”¹⁴⁸ Bu ikisi kişiye hibe edilir. ...” sözüyle Süfyân b. Hüseyin’in “Arâyâ, miskinlere hibe edilen hurmadır. ...” sözü, arâyânın gerçek anlamının hibe olduğunu göstermektedir.¹⁴⁹ Şu durumda Hanefilere göre

134 Tevbe 9/108,

135 Buhârî, *Keşfü’l-esrâr fî şerhi Uşûli’l-Pezdevî*, 3/11.

136 Tahâvî, *Me’âni’l-âşâr*, 1/76.

137 Hanefilerin delilleri için bk. Dağlıoğlu, *Hanefî Fukahâsı*, 10.

138 Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Âşâr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-ilmîyye, ts.), 1/35-36.

139 Buhârî, *el-Câmi ‘u’s-şâhih*, “Buyû”, 75; Müslim, *el-Câmi ‘u’s-şâhih*, “Buyû”, 14.

140 Kudûrî, *et-Tecrid*, 5/2413-2414.

141 Kudûrî, *et-Tecrid*, 5/2414.

142 Kudûrî, *et-Tecrid*, 5/2415.

143 Kudûrî, *et-Tecrid*, 5/2415.

144 Buhârî, *el-Câmi ‘u’s-şâhih*, “Buyû”, 83; Müslim, *el-Câmi ‘u’s-şâhih*, “Buyû”, 14; Ebû Dâvud, *es-Sünen*, “Buyû”, 21; Tirmizî, *el-Câmi ‘u’s-şâhih*, thk. Beşşâr “Buyû”, 62.

145 Müzâbene; ağaç üzerindeki olgunlaşmış taze hurmanın kuru hurma karşılığında satılmasıdır.

146 Buhârî, *el-Câmi ‘u’s-şâhih*, “Buyû”, 75; Müslim, *el-Câmi ‘u’s-şâhih*, “Buyû”, 14; Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi’l-kütübi’l-arabîyye, ts.), “Ticârât”, 54.

147 Kudûrî, *et-Tecrid*, 5/2415.

148 “Resûlullah arâyâya ruhsat verdi.” bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, 8/142 (No. 634).

149 Kudûrî, *et-Tecrid*, 5/2417.

gerek sünnet gerekse lûgat, arâyânın anlamının hibe olduğuna delalet etmektedir. Ebû Hanîfe'nin arâyâ rivayetini faiz şüphesi bulundurması, ayrıca "Resûlullah (s.a.v.) hurmanın hurmayla satışını yasakladığına dair"¹⁵⁰ hadise aykırılığı sebebiyle terk ettiği bildirilmiştir.¹⁵¹

4. Birva' bint Vâsık Rivayeti

Birva' bint Vâsık el-Eşca'iyye'nin kocası, onun mehrini belirlemeden vefat edince Resûlullah (s.a.v.) mehr-i misil ile hükmetmiştir.¹⁵² Bu rivayetten haberi olmayan İbn Mes'ûd, re'yinin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hükmüne muvafık olduğunu görünce sevinmiş, Hz. Ali (r.a) ise "Topuğuna bevl eden bir bedevinin sözüyle nasıl amel ederiz?" diyerek itiraz etmiştir.¹⁵³ Hanefîlerce bu iki fakih sahâbînin farklı yaklaşımları onların kendi yanlarındaki farklı kıyasa arz etmelerinden kaynaklanmıştır. İbn Mes'ûd bu rivayeti kendi nezdindeki kıyasa uygunluğu sebebiyle kabul ederken, Hz. Ali kendi kıyasına muhalif olduğu için onun rivayetini kabul etmemiştir.¹⁵⁴ Burada, ashâb döneminde de haberlerin sahîh kıyasa mukabele edilmesinin varlığından bahsedilmiş olmasından hareketle bu usûlü ilk defa ortaya koyanların Hanefîler olmadığını söylemek mümkündür. Nitekim sahîh kıyasa aykırı rivayetler zarûret dışında kabul edilmemiştir. Çünkü sahîh kıyas Kitab, Sünnet ve icmâ ile sabit bir huccet olup sahîh kıyasa her vecihten aykırı bir rivayet anlamca Kitab, Sünnet ve icmâyâ aykırı olmaktadır.¹⁵⁵ Bu usûl çerçevesince hanımının câriyesi ile cimâ yapan kişi hakkındaki hadis de,¹⁵⁶ sahîh kıyasa aykırılığı dolayısıyla kabul görmemiştir. Çünkü bu rivayet de Kitab, sünnet ve icmâyâ aykırı bulunmuştur.¹⁵⁷

5. Sürünün Zarar Verdiği Mahsule Dair Rivayet

Hanefîlere göre; şayet bir sürü, başında sevk ve idare edeni olmaksızın başkasının mahsulüne ister gece ister gündüz zarar verirse sahibinin tazmin sorumluluğu bulunmamaktadır. Zira "Dilsiz hayvanlar(ın zarar vermesi sebebiyle) sorumluluk yoktur."¹⁵⁸ hadisi behîmenin tüm fiillerinden doğan tazmin sorumluluğunu düşürmektedir. "Dilsiz hayvanların yaralaması (sebebiyle) sorumluluk yoktur."¹⁵⁹ rivayeti de hayvanın yaralamasından doğan tazmini düşürmektedir.¹⁶⁰ Hanefî muhaliflerinin "*Dâvûd ve Süleymân'ı da an. Hani ekin (tarlası) hakkında hüküm veriyorlardı ...*"¹⁶¹ âyetini tazmin için delil getirmelerine karşı; bu hükmün İslam şeriatında sabit olmadığı, "Dilsiz hayvanlar sorumluluğu değildir." kavli ile nesh edildiği ifade edilmiştir.¹⁶² Kudûrî "Ayrıca bu hadis usûle muhalif ahkamlar içeriyor." diyerek onlardan bazılarını şöyle sıralamıştır:

Hayvanın gece veya gündüz zararının tazmininde fark kabul edilmesi.

Mâlikin mal varlığında gündüzleyin gerçekleşen ihlalin, telef edenden tazmin yükümlülüğünü düşürmesi.

Memlûkun cinayetinin milkini ilzâm etmesi.¹⁶³

6. Cünübün Orucu Hakkında Rivayet

"Cünüp olarak sabahlayanın orucu yoktur."¹⁶⁴ rivayeti öncelikle "Biz bu (konuyu) ondan daha iyi biliriz." diyen

150 Ebû Dâvud, *es-Sünen*, "Buyû", 20; Nesâî, *es-Sünen*, "Buyû", 42.

151 İsmail Hakkı Ünal, İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989), 166.

152 Mâlik, *el-Muvatta'*, 182, (No. 544); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/184, (No. 4098); İbn Mâce, *es-Sünen*, "Nikâh", 19; Ebû Dâvud, *es-Sünen*, "Nikâh", 31; Nesâî, *es-Sünen*, "Nikâh", 68.

153 Serahsî, *Usûl*, 1/331.

154 Serahsî, *Usûl*, 1/343.

155 Serahsî, *Usûl*, 1/341.

156 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 25/252, (No. 10911); İbn Mâce, *es-Sünen*, "Hudûd", 8; Ebû Dâvud, *es-Sünen*, "Hudûd", 28; Nesâî, *es-Sünen*, "Nikâh", 80.

157 Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/342.

158 Buhârî, *el-Câmi'u's-Şâhih*, "Zekât", 65.

159 Müslim, *el-Câmi'u's-Şâhih*, "Hudûd", 11.

160 Kudûrî, *et-Tecrid*, 12/6132.

161 Enbiyâ 21/78.

162 Kudûrî, *et-Tecrid*, 12/6133.

163 Kudûrî, *et-Tecrid*, 6/6134-6135.

164 Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Medi-

Hiz. Âişe'nin, Resûlullah'ın (s.a.v.) cünüp olarak sabahladığı halde Ramazan orucuna devam ettiğine dair verdiği bilgiyle¹⁶⁵ çelişkili bulunmuştur. Ayrıca Hanefîler bu rivayeti *beyaz ip siyah ipten ayırt edilinceye kadar yeme içme ve kadınlarla cinsi münasebete yasak getirmeyen âyete*¹⁶⁶ de aykırı bulmuşlardır.¹⁶⁷

7. Uykudan Uyananın Elini Yıkaması Rivayeti

Ebû Hüreyre tarikli; “Sizden biriniz uykudan uyanınca elini üç kez yıkamadan elini kaba batırmasın.”¹⁶⁸ rivayeti- nin kabul edilmeme gerekçesi olarak İbn Abbâs'ın “Mihrâsla (içi su dolu, oyuk büyük taşla) bunu nasıl yapacağız?” itirazı gündeme getirilmiştir. Hanefîler, bu rivayeti ret gerekçesi olarak sahâbe itirazını kendi görüşlerinin mesnedi yapmakla yetindikleri, asıllara arz ederek kıyaslama yapmadıkları görülmektedir.¹⁶⁹ Çünkü fakih bir sahâbi karşılaştığı rivayeti zaten kıyasa arz etmektedir. İbn Abbâs da fakih sahâbilerdendir. Öyleyse o, mezkûr rivayeti kıyasa aykırı bulduğu için kabul etmemiştir.

8. Bir Şâhit ve Yeminle Hüküm Verme Rivayeti

Hanefîler, bir davada “Resûlullah (s.a.v.) bir şahit ve yeminle hüküm verdi.”¹⁷⁰ rivayetini “... *Erkeklerinizden iki de şahit bulundurun. Eğer iki erkek bulunamazsa rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkek ile -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki kadın (olsun)...*”¹⁷¹ âyetine aykırı bulmuşlardır. Zira davada bir şahit ve yeminle yetinmek, Kur'ân'da iki olarak zikredilen şahit sayısını azaltmak ve âyeti terk etmek demektir. Bu rivayet hem Kur'ân'a aykırılığı hem de “Delil davacıya, yemin de davalıya gerekir.”¹⁷² meşhûr hadisine muhalefeti sebebiyle kabul edilmemiştir.¹⁷³

9. Umûm Belvâya Aykırı Rivayetler

Hanefîlere göre namazda besmelenin cehrî çekilmesi, ateşin temas ettiği şeyden dolayı ve cenaze taşınması sebebiyle abdest alınması gereğine dair rivayetler ile rûkûya varırken ve rûkudan kalkarken ellerin kaldırılmasına dair rivayetler umûm belvâya aykırılıkları dolayısıyla kabul edilmemiştir. Çünkü Resûlullah (s.a.v.) insanların bilmesi zorunlu olduğu şeyleri açıklamakla emrolunmuştur. Bunun farkında olan sahâbîler de herkesi ilgilendiren bu hususların insanlara naklini sağlamışlardır. Şu durumda Hanefîlere göre umumu ilgilendiren böylesi önemli meselelerin haber-i vâhid ile nakledilmiş olması sorun oluşturmıştır.¹⁷⁴

SONUÇ

Hanefîlerin “kıyasa aykırı haber-i vahidlerin kabul edilmeyeceği”ne dair prensiplerindeki kıyasın, fukahânın fûrû fikhında icthad amaçlı başvurdukları kıyas olmadığı anlaşılmıştır. Onların bu kıyastan kasıtlarının usûle yani Kitab, Sünnet ve icmâda aynı konuda ortaya çıkan ortak ilkelere/küllî kaidelere kıyas etmeyi kastettikleri sonucuna varılmıştır. Hanefîlerin bu kıyas türü için kıyâsu'l-usûl, muhâlifü'l-usûl veya sahîh kıyas kavramlarını kullanmayı tercih ettikleri görülmüştür.

Hanefîler bu tür kıyaslar için kıyâsu'l-usûl ve sahîh kıyas kavramlarına eserlerinde yer vermiş olsalar da bunların oldukça sınırlı mevzu ve rivayetleri kapsadığı anlaşılmıştır. Zira gerek *Mebisû't*'ta gerekse *Tecrîd*'de hemen hemen aynı örneklere yer verilmiştir. Rivayetleri ret gerekçesi olarak bazen kıyasa, bazen de usûle aykırılıktan bahsedilmiştir. Hanefîler kıyasa aykırı buldukları rivayetler için “reddedilmiştir” ifadesini kullansalar da bununla o rivayetin ma'mûlun bih olmadığını yani amel edilmeye elverişli olmadığını kastettikleri anlaşılmıştır.

ne: Mektebetü'l-Ülûmî ve'l-Hikem, 1989), 6/78 (No. 9837).

165 Ebû Dâvud, *es-Sünen*, “Savm”, 36.

166 Bakara 2/187.

167 Ufuk Dağlıoğlu, “Hanefî Fukahâsının Ebû Hüreyre ve Rivayetlerine Bakışı”, *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*, (Ekim 2020), 17; Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebisû't* (Mısır: Matbaatu's-Seâde, ts.), 3/59.

168 Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih*, “Tahâret”, 26; İbn Mâce, *es-Sünen*, “Vuzû”, 41.

169 Cessâs, *el-Fuşûl*, 3/119-120.

170 İbn Mâce, *es-Sünen*, “Kaza”, 31; Ebû Dâvud, *es-Sünen*, “Akdiye”, 21; Tirmizî, *el-Câmi'u's-şâhih*, “Ahkâm”, 13.

171 Bakara 2/282.

172 Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm el-Kûfî Ebû Yûsuf, *el-Âşâr* (Haydarâbâd: Lecnetü ihyâi'l-meârifî'n-Nuamâniyye, t.y.), 161, (N. 738); et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-şâhih*, “Ahkam”, 12.

173 İsmail Hakkı Ünal, İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı, 161-163.

174 Serahsî, *Usûl*, 365-8.

Başta Ebû Hanîfe olmak üzere Hanefî fakihlerinin haber-i vâhidi kabul ettikleri ve hatta zayıf hadislerle amel ettikleri göz önünde bulundurulduğunda onların, kıyası haber-i vâhide öncelemede kendilerine mahsus bir yöntem takip ettikleri anlaşılmıştır. Kıyasın haber-i vâhide takdim edildiği durumlarda ilgili haber bazen senet zaafı yönüyle, bazen ihtiva ettiği hüküm/ler yönüyle ele alınarak sorunlu bulunmuş, fakat farklı bir vecihle tevil edilerek bu haberler makbul sayılmıştır. Dolayısıyla da onların sahih hadisleri reddettiklerine dair iddiaların gerçeği yansıtmadığı söylenebilir.

Hanefîlerin hadislerin sıhhatini belirlemede muhaddisler tarafından benimsenen senede yönelik metodoloji ile yetinmedikleri, buna ilaveten metin muhtevası ve bu muhtevanın aynı mevzudaki diğer asıllarla uyum sorunu yaşayıp yaşamadıklarına yoğunlaştıkları müşahede edilmiştir. Bu yaklaşımlarının dini ahkamda tahrifi önlemeye yönelik olduğu anlaşılmıştır.

Araştırmamız esnasında İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'nin usûle/kıyasa aykırı bulduğu rivayetlere rastlanılmıştır. Bu konu araştırmamızın dışında kaldığı için ele alınmamıştır. Bu konular hakkında yapılacak detaylı araştırmalar “kıyasa aykırı rivayetlerin reddi” meselesine farklı bir boyut kazandırabileceği kanaati hasıl olmuştur.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût. 50 Cilt. Kahire: er-Risâle, 1421.
- Ahmed Naim, Babanzâde - Miras, Kâmil. *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. 8 Cilt. İstanbul: İhlâs matbaacılık, 2019.
- Akgün, Hüseyin. *Hadis Rivayet Coğrafyası*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2019.
- Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Uşûlî'l-Pezdevî*. 4 Cilt. İstanbul: Şeriketu's-sahâfeti'l-Usmâniyye, 1307.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Cu'fî. *el-Câmi'u'l-Müsnedü's-şâhihu'l-muhtasar*. thk. Muhammed Züheyr b.Nâsirunnâsir. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkî'n-necât, 1422.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fuşûl fî'l-uşûl*. 4 Cilt. Vizâratu'l-Evkafî'l-Kuveytiyye, 2. Basım, 1414.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. thk. Resâilu Duktura fî'l-fikh. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1431.
- Dağlıoğlu, Ufuk. "Hanefî Fukahâsının Ebû Hüreyre ve Rivayetlerine Bakışı". İslami İlimler Araştırmaları Dergisi, 1-24.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahmân. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Muğnî, 1412.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer. *Ta'vîmü'l-edile fî'l-uşûl*. thk. Halîl Muhyiddin el-Meys. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421.
- Dönmez, İbrahim Kafi. *İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrı-
lıkları*. İstanbul: Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Doktora, 1981.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed. *Uşûlû'l-fikh*. Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, t.y.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil Kara. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'i-Â-
lemiyeye, 1430.
- Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî. *Garibü'l-hadîs*. thk. Muhammed Abdülmuid Hân. Haydarâbâd: Matbaatü Dâirati'l-Meâ-
rifi'l-Usmâniyye, 1384.
- Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm el-Kûfî Ebû Yûsuf. *el-Âşâr*. Haydarâbâd: Lecnetü ihyâi'l-meârifî'n-Nuamâniyye, t.y.
- Esen, Bilal. *Hanefî Usûlcülerinde İctihad Teorisi*. 1 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- el-Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Muhammed İvâd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, 2001.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm. *Me'âlimü's-Sünen*. Haleb: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1351.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz ed-Dimaşkî. *'Ukûdü'd-dürriyye fî tenkîhi'l-fetâva'l-Hâmidîyye*. 2 Cilt. b.y. Dâru'l-M'arife, ts.
- İbn Battal, Alî b. Halef el-Kurtubî. *Şerhu İbn Battâl 'alâ Şâhihi'l-Buhârî*. thk. Yasir b. İbrahim. 10 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1423.
- İbn Dakîkûl'îd, Ebû'l-Feth Muhammed b. Alî el-Kûsî. *İhkâmü'l-aḥkâm şerhu 'Umdeti'l-aḥkâm*. Beyrut: Dâru Âlimi'l-kutub, 1407.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullâh b. Muhammed el-Absî. *el-Muşannef*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 25 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûmî ve'l-Hikem, 1989.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*. el-Metebu'l-İslâmî, 2. Basım, 1419.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-arabîyye, ts.
- İbnu'l-Esir, el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed eş-Şeybânî. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eşer*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399, 4/228.
- İbnu'l-Kassâr, Alî b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî. *'Uyûnü'l-edile fî mesâ'ili'l-hilâf beyne fuḡahâ'i'l-emşâr*. thk. Abdulhamid b. Ali es-Suûdî. 3 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 1426.
- Karaman, Abdurrahman. *Hadis Râvilerinde Güvenilirlik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2018.
- Kâsânî, Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*. Mısır: Matbaatu'l-Cemâliyye, 1327.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr. *et-Tecrid*. thk. Merkezu'd-dirâsâti'l-fikhiyye. 12 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2. Basım, 1427.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvaḥḥa*. thk. Abdulvehhâb Abdullatîf. 1 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 2. Basım, ts.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-şâhihu'l-muhtasar*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. 9 Cilt. Haleb: el-Matbûâtu'l-İslâmiyye, ts.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 10 Cilt. Beyrut: er-Risâle, 1421.
- Polat, Selahaddin. "Hadiste Metin Tenkidi". Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 8 (1992), 79-109.
- Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsûṭ*. 31 Cilt. Mısır: Matbaatu's-Seâde, ts.
- Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Uşûlû's-Seraḥsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. 1 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 1999.

- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî. *İrşâdü'l-fuḥûl ilâ tahkîki'l-haḳ min 'ilmi'l-uşûl*. thk. Ahmed Azv 'Înâye. Dîmeşk: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1419.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Âşâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Aşl*. thk. Muhammed Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Ezdî, *Şerhu Me'âni'l-âşâr*. thk. Muhammed Zühri en-Neccar. 5 Cilt. Âlemu'l-kütub, 1414.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd. *el-Müsned*. thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1419.
- Tehânevî, Zafer Ahmed b. Latîf. *İ'lâ'ü's-sünen*. 19 Cilt. Karaçi: İdâratü'l-Kurân ve'l-Ulûmi'l-İslâmîyye, 1417.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmi 'u's-şâhiḥ*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Tombul, Sema. *Hanefîlerde Hadis Kıyas İlişkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989.
- Yazıcı, Yunus. "İsâ b. Ebân'ın Hanefî Usûlündeki Yeri ve Hadis-Sünnet ile İlgili Bazı Görüşleri". Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Ağustos 2018.
- Zerkeşî, Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî. *el-İcâbe li-irâdi me'stedrekethü 'Â'îşe 'ale's-şâhâbe*. thk. Bünyamin Erul Beyrut: er-Risâle, 14

EXTENDED ABSTRACT

It is seen that Abū Hanīfa (d. 150/767), who is considered one of the leading scholars of the Ahl al-Ra'y school, was not subjected to much criticism in his lifetime except for rare examples, but he was subjected to many criticisms due to the conflict between Ahl al-Ra'y and Ahl al-Hadīth that emerged in the following periods, as well as the fact that some of the Mu'tazilite scholars belonged to the Hanafi madhhab. One of the main criticisms is the claim that the Hanafi jurists prioritised rāvi over ḥadīth. Although the method put forward by the Muhaddiths in determining the authenticity of hadīths and developed over time was considered sufficient, the criterion that the Hanafis put forward for the text in determining the authenticity of the narrations that the news should not be contrary to the kıyas has been the centre of criticism.

In this case, it is important to determine what the Hanafis meant by the concept of 'contradiction to syllogism' that they introduced in determining the authenticity of hadīths and to reveal whether the accusations against them are justified and whether the Hanafis made a contribution to the method of hadīth. In order to clarify this issue, this study firstly focuses on the concept of syllogism and types of syllogism in the science of fiqh separately. Then, the usage of syllogism in Hanafis and the principle of contradiction to syllogism are discussed and the framework of the subject is tried to be determined through sample narrations related to the subject.

Since our main topic is the syllogism with haber al-wahid, the relationship between haber al-wahid and syllogism has been emphasised. In this context, those of the Companions who prioritised kıyas over the news al-wāḥid are included. It was tried to determine whether the Hanafis adopted the same method by revealing the reasons of these Companions for prioritising kıyas over al-wāḥid. In this context, it is examined which narrations of the Hanafis felt the need to submit the narrations of which narrators to kıyas and relevant examples are given. It has been determined that there are two different syllogisms in Hanafis, namely 'qiyāṣ al-usūlī' and 'qiyāṣ al-usūl', and their definitions have been given. In addition, it has been tried to emphasise whether the concept of 'saḥīḥ qiyāṣ', which is found in Hanafī usul works, has the same content with 'qiyāṣ al-usūl'. In the meantime, the narrations contrary to kıyas in al-Sarahsī's al-Mabsūt and al-Qudūrī's al-Tajrīd on Hanafi jurisprudence were investigated. According to the research we conducted in al-Tajrīd regarding our subject, it was seen that the terms مخالف الاصول, تخالف الاصول يخالف القياس, مخالف الاصول were included in a very limited number of issues.

Afterwards, the Hanafis' justifications for presenting the news-i wāḥid to kıyas were emphasised and the narrations contrary to kıyas were included. In this context, the narration of 'tasriya', which the Hanafis and their opponents emphasised the most, was discussed. Through this narration, the issues that the Hanafis find contrary to qiyāṣ in eight different issues are discussed, and then Ibn Daqīq al-'Id's criticisms against the Hanafis over the aforementioned items are given.

The Hanafis tried to reveal the issues that they found contrary to the syllogism in the narration of mess-i zeker, the narration of the estimated sale of the fruit on the date palm tree (arāya), the narration of Birwa' bint Wāsiq, the narration of the crop damaged by the herd, the narration about the fasting of the fasting of the jāzib, the narration of the washing of the hand of the one who wakes up from sleep, and the narrations of judgement with a witness and oath.

As a result, it has been understood that the syllogism in the Hanafis' principle of not accepting the narrations contrary to the syllogism is not the syllogism that the fuqaha apply for the purpose of ijtihad in furu fiqh. It has been concluded that what they mean by this syllogism is to compare it to the usul, that is, to the common principles / universal rules that have emerged on the same subject in the Book, Sunnah, and ijmā. It was observed that the Hanafis preferred to use the terms qiyāṣ al-usūl, muḥālīf al-usūl or saḥīḥ qiyāṣ.

Considering that the Hanafī jurists, especially Abū Hanīfa, accepted the news-i wāḥid and even acted with weak hadīths, it is understood that they followed a unique method in prioritising kıyas to the news-i wāḥid. In cases where kıyas was prioritised over hadīth, the relevant news was sometimes found to be problematic in terms of the weakness of the senet, sometimes in terms of the ruling(s) it contained, but these news were considered acceptable by interpreting them in a different way. Therefore, it can be said that the allegations that they rejected authentic hadīths do not reflect the truth.

İBN HACER'İN METİN TENKİDİ KRİTERLERİ VE FETHU'L-BÂRÎ'DE UYGULADIĞI BAZI METİN TENKİDİ ÖRNEKLERİ

Rahmet KOLUMAN

MEB, İHL Meslek Dersleri Öğretmeni, Dicle Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi,
rahmet2568@hotmail.com, <https://orcid.org/0009-0006-2560-3774>

Mehmet BİLEN

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı,
bilenmehmet@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-1225-860X>

Bu makale, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalında, Prof. Dr. Mehmet Bilen danışmanlığında devam eden, "İbn Hacer'in Buhârî Şerhi Fethu'l-bârî'de Hadis Tenkidi" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 12/11/2024, Accepted / Kabul Tarihi: 26/012/2025
DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1583718>

İbn Hacer'in Metin Tenkidi Kriterleri ve Fethu'l-Bârî'de Uyguladığı Bazı Metin Tenkidi Örnekleri

Öz

Hiz. Peygamber'e atfedilen hadislerin, orijinaline sadık kalınarak aktarılmasının yanı sıra tenkid edilerek sahih olanlarının zayıf ve uydurma olanlarından tefrik edilmesi önemli ilmi çalışmalardır. Ulemâ, hadisleri isnad ve metin tenkidine tabi tutarak, sahih ve sıhhati şüpheli olanları ayırt etmek için büyük gayretler sarf etmiştir. Hadis şerhlerimizde de bu tenkid faaliyetinin etkin bir şekilde yapıldığını görüyoruz. Bu anlamda hadis şerh geleneğimizin önemli temsilcilerinden olan İbn Hacer'in (ö.852/1449) de eserlerine yoğun bir tenkid faaliyeti içerisinde olduğu görülmektedir. Özellikle en muteber hadis kaynaklarından biri olarak kabul edilen Buhârî'nin (ö.256/870) *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserinin şerhi olan *Fethu'l-bârî bi şerhi sahîhi'l-Buhârî* adlı eserinde, İbn Hacer'in yaptığı hadis tenkidi dikkat çekicidir. O, bu nadede eserinde hadisleri şerh ederken ele aldığı rivayetleri gerek isnad gerekse metin açısından tahlil etmektedir. Bu makaledeki amacımız, İbn Hacer'in hadislerin metnine yönelik yapmış olduğu tenkidleri bütüncül bir bakış açısıyla ortaya koyabilmektir. Çalışmamızda İbn Hacer'in metin tenkidinde esas aldığı kriterleri mezkûr şerhi taranarak tespit edilmiş ve konuya dair bazı örneklerle konu işlenmiştir. Klasik kaynaklarımızda yapılan bu tür tenkidlerin tespit edilmesi özellikle günümüzde metin tenkidi yöntemine yönelik olumsuz bakış açısının düzeltilmesi ve bu yöntemin işler hale getirilmesi bakımından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Metin Tenkidi, Tenkid Kriterleri, İbn Hacer, Fethu'l-bârî.

Ibn Hajar's Textual Criticism Criteria and in Fath Al-Bârî Some Examples of Textual Criticism He Applied

Abstract

It is important that the hadiths attributed to the Prophet are not only transmitted faithfully to the original, but also criticised to distinguish the authentic ones from the weak and fabricated ones. The scholars subjected the hadiths to isnad and textual criticism and made efforts to distinguish between the authentic and the weak ones. In our hadith commentaries, this criticism activity was carried out effectively. In this sense, it is seen that Ibn Hajar (d.852/1449) was also involved in an intense critical activity in his works. Especially in his work *Fath al-bârî bi sharhi sahîhi al-Bukhârî*, which is the commentary of al-Bukhârî's (d.256/870) *al-Jâmi al-Sahîh*, Ibn Hajar's hadith criticism is remarkable. In this work, he analyses the narrations in terms of both isnad and text and criticises the text of the hadiths in the light of various criteria. Our aim in this article is to reveal Ibn Hajar's criticisms of the text of hadiths. In our study, the criteria based on Ibn Hajar's textual criticism were determined and the subject was treated with examples. The identification of such criticisms in our sources is especially important in terms of correcting the negative perspective towards the textual criticism method today.

Keywords: Hadith, Text Criticism, Criteria for criticism, Ibn Hajar, *Fath al-bârî*.

GİRİŞ

Sahih bir sünnet/hadis algısının oluşabilmesi öncelikle hadislerin Hz. Peygamber'den sâdır olduğu şekilde muhafaza edilip nakledilmiş olmasına bağlıdır. Ulemâ, bu alanda büyük gayretler göstererek kapsamlı bir mustalahu'l-hadis geliştirmiş ve hadisleri sened ve metin açısından değerlendirerek ayrıntılı bir tenkide tabi tutmuşlardır. Bu anlamda telif edilen eserlerde sıhhati sorunlu hadisler tenkide tabi tutulmuş ve sahih olanların tespiti için kapsamlı bir değerlendirme yapılmıştır. Hadis şerhlerinde konuyla ilgili olarak zikredilen bazı hadislerin tenkid edilmesi, bu gayretin önemli örneklerini oluşturmaktadır. Eserlerinde yoğun bir tenkid faaliyeti içerisinde olan İbn Hacer'in Buhârî'nin (ö.256/870) *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserinin şerhi olan *Fethu'l-bârî bi şerhi sahîhi'l-Buhârî* adlı eseri, hadis tenkidinin birçok örneğini bulundurmaktadır. Onun bu eseri sadece hadislerin şerhinden ibaret olmayıp aynı zamanda İslâmî ilimlerle ilgili birçok alanda ciddi yekûn oluşturan bilgiler ihtiva etmektedir. İbn Hacer, bu kıymetli eserinde çeşitli ilimlere dair ele aldığı mâlûmatı sadece nakletmekle yetinmemekte, gerektiğinde tenkide tabi tutup kendi tercihlerini de belirtmektedir.¹ O, söz konusu eserinde, çeşitli konularda delil olarak ileri sürülen hadisleri tenkide tabi tutmaktan ve isnadlarındaki zaafı dile getirmekten çekinmemektedir. *Kütüb-i Sitte* içerisinde yer almalarına rağmen İbn Mâce (ö.273/887), Ebû Dâvûd (ö.275/889), Tirmizî (ö.279/892) ve Nesâî'nin (303/915) *Sünen*'lerinin yanı sıra diğer kaynaklarda rivayet edilen yüzlerce hadisi tenkid etmekte ve zayıf olduklarını belirtmektedir.² Mezkûr eserinde İbn Hacer aynı zamanda hadis metinlerinin tahlili ve anlaşılmasına yönelik de ciddi çabalar ortaya koymakta ve çoğu zaman belirli kriterlere aykırılık arz eden rivayetleri uzlaştırmaya çalışmaktadır.³ Şerhinde ağırlıklı olarak isnad merkezli⁴ bir tenkid anlayışıyla hareket eden İbn Hacer'in aynı zamanda rivayetleri metin tenkidinin farklı kriterlerine tabi tuttuğu da görülmektedir.

Metin tenkidi bir hadisin veya genel anlamda bir rivayetin Hz. Peygamber'e ait olup olmadığına sözün kendisine bakarak karar vermektir.⁵ Metin tenkidinde esas olan hadisin isnadı değil doğrudan hadis metninin kendisidir. Bu metotta isnadın sahih veya zayıf olmasına bakılmaksızın hadis metin açısından tenkid edilir.⁶ Burada kastedilen, hadislerin Kur'an'a, sahih hadislere, tarihe/vakıya, usul kaidelerine ve akl-ı selîme arz edilmesi suretiyle metnin Hz. Peygamber'e ait olup olmadığını tespiti yönelik yapılan ilmi değerlendirmelerdir. Bu makalede İbn Hacer'in metin tenkidinde esas aldığı kriterler tespit edilecek ve rivayetlerin metinlerine yönelik tenkidleri örneklerle ele alınacaktır.

1. Kur'an'a Arz Edilerek Tenkid Edilen Hadisler

Sünnetin hiçbir şekilde vahiyle çelişmeyeceği ve ona aykırı hüküm getirmeyeceği prensibine dayanan Kur'an'a arz metodu, genel olarak, Kur'an'a aykırı olan ve te'vili mümkün olmayan hadislerin sahih kabul edilmediğini ifade etmektedir.⁷ Bu kriter hadislerin doğruluğunun tespiti ve Kur'an ile uyumunun sağlanması açısından büyük bir öneme sahiptir. Kur'an'a arz kriterinin ilk dönemlerden itibaren kullanıldığı görülmektedir. Nitekim kaynaklarda nakledilen malumata göre Sahâbe'nin, Kur'an'a aykırı olan hadisleri kabul etmeyip ravilerini hata ve yanılğı ile itham ettikleri ve onlarla amel etmedikleri anlaşılmaktadır.⁸ Ancak bu durum, Hz. Peygamber'in hükmünün reddedilmesi anlamına gelmez; aksine Kur'an'a aykırı rivayetlerin aslında Hz. Peygamber'e ait olmadığını gösterir. Çünkü Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünneti arasında çelişki ve muhalefet söz konusu değildir.⁹ İbn Hacer, uydurma hadislerin tanınma yollarını açıklarken, te'vili mümkün olmayan derecede Kur'an'a aykırı hadislerin uydurma olarak kabul edileceğini belirterek bu prensibe dikkat çekmiştir.¹⁰ Konuya *Fethu'l-bârî* çerçevesinde bakıldığında İbn Hacer'in, genellikle

- 1 Mehmet Bilen, "Hadis Şârihi Olarak İbn Hacer el-Askalânî", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2 (Kasım 2009), 64.
- 2 Mehmet Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2013), 28.
- 3 Bu konuda yapılan bir çalışma için bkz. Fethullah Yılmaz, *Fethu'l-Bârî'de İhtilaflı Hadislerin Değerlendirmesi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2013); Ayrıca bkz. Yavuz Köktaş, *Fethu'l-Bârî ve Umdetü'l-Kârî'nin Metin Tahlili Açısından İncelenmesi* (İstanbul: İsam Yay., 2. Basım, 2008).
- 4 Tahsin Kazan, *İbn Hacer'in Hadis Usulüne Getirdiği Yenilikler*, (İstanbul: Gelenek Yay., 2018), 367.
- 5 M. Hayri Kırbasoğlu, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 3. Basım, 2006), 42.
- 6 Misfir b. Gurmullah ed-Dümeynî, *Hadiste Metin Tenkidi Metodları*, çev. İlyas Çelebi, Adil Bebek ve Ahmet Yücel (İstanbul: Kitabevi Yay., ts.), 53-54.
- 7 Geniş bilgi için bkz. Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2011); M. Hayri Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi* (Ankara: Otto Yay., 6. Basım, 2019), 197-230; Selahattin Polat, *Hadis Araştırmaları Tarih, Usûl, Tenkid, Yorum* (İstanbul: İnsan Yay., 3. Basım, 2011), 204-220.
- 8 Hz. Âişe'nin Kur'an'a aykırılık gerekçesiyle tenkid ettiği bazı rivayetler için bkz. Ebû Abdullah Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *Hiz. Âişe'nin Sahâbeye Yöneltiltiği Eleştiriler*, çev. Bünyamin Erul (Ankara: Otto Yay. 5. Basım, 2012), 33-52.
- 9 ed-Dümeynî, *Hadiste Metin Tenkidi Metodları*, 55.
- 10 Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî tavdîhi nuhbetu'l-fiker fî mustalahi ehli'l-e-*

Kur'an'a aykırılık gerekçesiyle tenkid edilen Buhârî rivayetlerini te'vil ettiği ve gerçek anlamda rivayetin Kur'an'a aykırı olmadığını ispatlamaya çalıştığı görülmektedir. Bu anlamda bazen kendisi de rivayetin Kur'an'a muhalif olduğunu söylemekte ancak yine de te'vile başvurarak rivayetin nasıl anlaşılması gerektiğini açıklamaktadır. Bazen de Kur'an'a daha uygun olduğu gerekçesiyle rivayetler arasında tercihte bulunduğu da görülmektedir. Bu durum onun, hadislerin Kur'an'a arz edilmesine karşı olmadığını ancak te'vili mümkün olduğu durumlarda rivayeti de reddetmediğini göstermektedir. Şerhinde konumuzla alakalı tespit ettiğimiz bazı örnek rivayetler şunlardır:

1. Ebû Hüreyre'den (ö.58/678) nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kıyamet gününde Hz. İbrâhim, babası Âzer ile karşılaşacaktır. Babası Âzer'in yüzünde dumanın siyahlığı ve toz olacaktır. İbrâhim ona: “Ben sana bana isyan etme, dememiş miydim” diyecek bunun üzerine babası; “işte bugün sana karşı gelmeyeceğim” diyecek. Bu sefer Hz. İbrâhim şöyle diyecek: Rabbim, sen bana kıyamet günü insanların diriltilecekleri günde beni rezil etmeyeceğini vadetmiştin. Rahmetinden uzak olasıca babamın bu halinden daha büyük bir rezillik olabilir mi? Yüce Allah şöyle buyuracak: “Gerçek şu ki, ben cenneti kâfirlere haram kıldım.” Sonra şöyle denilecek: Ey İbrâhim, ayaklarının altında ne var? Bakınca ne görsün? Orada çok kıllı, çamura bulanmış bir sırtlan görmesin mi? Ayaklarından tutulup cehennem ateşine atılacak.”¹¹ İbn Hacer'in belirttiğine göre İsmâîlî, (ö.371/981) Hz. İbrâhim'in, Allah'ın verdiği sözden dönmeyeceğini bildiği halde nasıl olur da babasının durumunu kendisi için rezillik olarak tanımlar? diyerek hadisin sıhhatinin problemliliğine işaret etmiştir. Ayrıca başkalarının bu hadisi “İbrâhim'in babası için bağışlanma dilemesi, yalnızca ona verdiği bir söz dolayısıyla idi. Kendisine, onun gerçekten Allah'a düşman olduğu açıklanınca ondan uzaklaştı”¹² âyetinin zâhirine muhalif olarak tenkid ettiğine değinen İbn Hacer, bu tenkidlere katılmayarak hadisi te'vile yönelmiştir. Ona göre Hz. İbrâhim, babası müşrik olarak ölünce ona bağışlanma dilemekten vazgeçmiştir. Fakat Kıyamet günü onu görünce ona acıdı ve onun için dua etti. Onun bir sırtlana dönüştürüldüğünü görünce de tamamıyla ondan teberri etti şeklinde te'vil edilebileceğini söylemektedir.¹³

2. Buhârî'de nakledilen diğer bir rivayet göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Şüphesiz kıyamet gününde Allah nezdinde insanlar arasında azabı en şiddetli olanlar suret yapanlardır”¹⁴ İbn Hacer, bu hadisin, “Firavun hanedanını azabın en şiddetlisine sokun denilecektir.”¹⁵ âyetiyle örtüşmediğini belirtmektedir. Çünkü âyetin aksine hadiste, suret yapan kimsenin azabının Firavun hanedanından daha ağır olacağı belirtilmektedir. Devamında hadisile ilgili çeşitli görüş ve te'villere değindikten sonra Taberî'nin (ö.310/923); “Burada kastedilen kimse, Allah'ın dışında kendisine ibadet edilen şeylerin suretini bilerek ve bu amaçla yapan kimsedir. Böyle bir kimse, ibadet etmek maksadıyla suret yaptığından kâfir olur. Bu sebeple böyle biri Firavun hanedanı gibi, açık bir şekilde küfre düşen kimseler arasında yer alabilir. Ancak ibadet etmek gibi bir amacı olmayan kimse ise, suret yapmakla sadece isyankâr olur” şeklinde cevap verdiğini belirtmekte ve kendisinin de bu görüşte olduğunu ifade etmektedir.¹⁶

3. Urve b. Zübeyr'den (ö.94/713) nakledildiğine göre Ebu Leheb öldükten sonra, onu rüyada kötü bir halde gören bir akrabası, ona neyle karşılaştığını sormuş. Ebu Leheb de şöyle cevap vermiştir: “Sizden sonra, rahat yüzü görmedim. Sadece Süveybe'yi azat ettiğimden dolayı bana şu kadcık bir su veriliyor.”¹⁷ İbn Hacer, rivayete göre iman etmeyen birinin yapmış olduğu iyiliklerin mükafatını ahirette göreceğinin anlaşıldığını ancak bunun “(İnanmayanların) işledikleri amellerin önüne geçip, onu (etrafa) saçılmış toz zerrelere yaparız”¹⁸ âyetine göre Kur'an'ın zahirine muhalif olduğunu belirtmektedir. Devamında ise söz konusu rivayetin mürsel bir rivayet olduğunu belirtmekte ve rivayet mavsûl kabul edilse dahi anlatılan olayın bir rüyadan ibaret olduğunu ve hüccet olamayacağını ifade etmektedir. Ancak buna rağmen yine de rivayeti savunma gayreti içerisinde olduğu görülmektedir. Nitekim o, Süveybe'nin Hz. Peygamber'in süt annesi olduğu için, bu olayın Hz. Peygamber'le ilgili olduğunu söylemekte ve Ebû Tâlib meselesinde olduğu gibi onun da cezasının hafifletilebileceği şeklinde te'vil etmektedir. Ayrıca Beyhakî'nin (ö.458/1066) de “inkarcıların yaptıkları iyilikler, onların cehennemden çıkarılmasını sağlamaz. Ancak inkâr dışında işledikleri bazı suçların cezası hafifletebilir,” şeklinde te'vil ettiğini belirten İbn Hacer, inkarcının yaptığı iyiliklerin mükafatını görmeyeceği hususunda icmâ olduğunu ifade eden Kadı İyâz'a (ö.544/1149) da “Bu husus, Beyhakî'nin dile getirdiği

ser, thk. Abdulmuhsin b. Muhammed el-Kâsım, (Medine: ts.), 155.

11 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buğa (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1993), “Enbiya”, 8; “Tefsir”, 26/1.

12 Tevbe, 9/114.

13 Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi sahihi'l-Buhârî*, thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz, Ali b. Abdulaziz b. Ali eş-Şibl, Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Riyad: Dâru's-Selâm li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2000), 8/635-636.

14 Buhârî, “Libas”, 89.

15 Mü'min, 40/46.

16 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 10/370-371.

17 Buhârî, “Nikâh”, 20.

18 Furkan 25/23.

ihimali ortadan kaldırmaz. Zira bu kabilde varid bütün rivayetler, inkâr cezasıyla ilgilidir. İnkâr dışındaki cezaların tahfifini neden sağlamasın?” şeklinde cevap vermektedir.¹⁹ Görüldüğü gibi İbn Hacer, rivayetin Kur'an'a aykırı olduğunu belirtmesine rağmen yine de rivayeti te'vil etmek suretiyle savunmaya çalışmaktadır. Bu durum onun rivayetleri Kur'an'a arz etiğine açık örnek teşkil etse de rivayeti kurtarmak için sergilediği gayreti de göstermektedir.

4. Müşriklerin bulûğ çağına ulaşmadan ölen çocuklarının durumları hakkında ihtilâf edilmiştir. Buhârî, “müşriklerin çocukları hakkında söylenenler” şeklinde açtığı bâbda üç hadis nakletmiştir. İlk iki hadiste onların durumunun Allah'a ait olduğu ifade edilirken üçüncü hadiste ise cennette olacakları görüşünü referans kılan bir hadis nakletmiştir.²⁰ İbn Hacer, müşrik çocuklarının durumu ile ilgili farklı birçok görüşe ve bu görüşleri destekleyen hadislerle işaret etmektedir. Bu rivayetler arasında Müşrik çocuklarının cehennemde olacağı²¹ veya cennet ehlinin hizmetkârı²² olacaklarına dair aktarılan rivayetler de bulunmaktadır. İbn Hacer bu rivayetlerin zayıf olduğunu belirttikten sonra muhakkik âlimlerin kabul ettiği ve tercihe şayan olan görüşün, Nevevî'nin (ö.676/1277) Kur'an'dan bir âyeti de delil göstererek belirttiği şu görüş olduğunu ifade etmektedir: “Müşriklerin çocukları cennetliktir. Zira Allah, ‘Biz bir resûl göndermedikçe azap edecek değiliz’²³ buyurmuştur. Akıllı kişiye davet ulaşmadığında o bile sorumlu olmuyorsa, akıllı olmayan kimse hiç sorumlu olmaz.” Görüldüğü gibi İbn Hacer, ayetten de delil getirerek tercih edilen görüşü benimsemekte ve müşrik çocuklarının cennete olacağına dair Semüre b. Cündeb (ö.60/680) rivayetinin²⁴ de bu konuda delil olduğunu belirtmektedir.²⁵

2. Sünnet/Hadise Arz Edilerek Tenkid Edilen Hadisler

Kur'an'a arzdan sonra metin tenkidinde kullanılan diğer bir kriter, hadislerin sünnete arz edilmesidir. Bu metoda göre hadisler mütevâtir, ma'ruf veya meşhur sünnete arz edilmekte ve bir aykırılık tespit edildiği takdirde bu tür hadisler reddedilmektedir.²⁶ İbn Hacer, uydurma hadisin bilinme yollarını anlatırken te'vili mümkün olmayan ve mütevâtir sünnete aykırı olan hadislerin de uydurma olarak kabul edildiğini belirtmektedir.²⁷ Ancak uygulamada rivayetler reddedilirken kıstas olarak alınan hadislerin her zaman mütevâtir olmadığı anlaşılmaktadır.²⁸ Zira Hz. Âişe (ö.58/678) gibi sahâbîlerin, bazı hadisleri, diğer bazı hadislerle aykırı oldukları gerekçesiyle tenkid etmiş olmaları²⁹ bunu göstermektedir. Ayrıca birazdan vereceğimiz örneklerde İbn Hacer'in mütevâtir olmayan hadislerle aykırılık gerekçesiyle bazı rivayetleri tenkid ettiği görülecektir. Bu da sünnete arz ilkesinin sadece mütevâtir hadislerle yapılmadığı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla hadisçilerin ortaya koymuş oldukları sünnete arz kriteri genellikle âhâd haberlerin teâruzu durumunda, rivayetlerden birinin başka rivayetlerle desteklenmesi suretiyle takviye edilmesi ve tercih edilebilmesi halinde diğerinin terkedilmesi şeklinde olmuştur. Bu durumda iki âhâd haber birbiriyle teâruz ettiğinde sıhhat bakımından daha kuvvetli olan tercih edilmektedir. Bazen de isnadları sahih olmayan rivayetler ayrıca metin açısından da zayıf oldukları gerekçesiyle sahih hadislerle mukayese edilmektedir.³⁰ Konuya *Fethu'l-bârî* çerçevesinde bakıldığında İbn Hacer, genellikle birbirine aykırı olan rivayetlerin aralarını cem ve te'lif etmekte ve böylece onların gerçek anlamda birbirlerine aykırı olmadıklarını, aslında her iki rivayetin de sahih olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Ancak aralarını te'lif edemediği rivayetlerde ise aralarındaki ihtilafa değindikten sonra daha

19 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9/182.

20 Buhârî, “Cenâiz”, 92.

21 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnavut, Adil Mürşit ve diğerleri (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2001), 42/484 (no. 25743).

22 Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *Müsnedu Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî. (Mısır: Dâru'l-Hicr, Mısır ts.), 3/580 (no. 2225); Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefî (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 7/244 (no. 6993); Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Basrî el-Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, thk. Mahfuzurrahman Zeynullah, Adil b. Sa'd ve Sabri Abdulhalik eş-Şafî (Medine: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009), 10/384 (no. 4516), 14/39 (no. 7466).

23 İsrâ, 17/15.

24 Buhârî, “Ta'bir”, 48.

25 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3/312-313.

26 ed-Dümeynî, *Hadiste Metin Tenkidi Metodları*, 142; M. Hayri Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 231; Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar* (İstanbul: Ensar Yay., 4. Basım, 2019), 358. Konuyla alakalı yapılan bir çalışma için bkz. Nevzat Aydın, *Hadisin Tespit ve Tenkidinde “Sünnete Arz”ın n Fonksiyonu*, (Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008) 89 vd.

27 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 155.

28 Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 359.

29 ez-Zerkeşî, Hz. Âişe'nin Sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler, 91-102.

30 Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 360-361.

sahih gördüğü rivayeti tercih etmektedir. Şerhte konumuzla alakalı tespit ettiğimiz bazı örnek rivayetler şöyledir:

1. Buhârî'de, Hişâm b. Urve (ö.146/763) senediyle Mekke'nin fethine dair nakledilen bir rivayetin son kısmında "...O gün Rasûlullah (sav), Hâlid b. Velîd'e (ö.21/642) Mekke'nin üst tarafından Kedâ'dan girmesini emretti. Nebî (sav) de (Mekke'nin aşağı tarafından) Kudâ'dan girdi..."³¹ şeklinde bir ifade geçmektedir. İbn Hacer, bu rivayetin Hâlid b. Velîd'in, Mekke'nin aşağı tarafından, Hz. Peygamber'in de Mekke'nin üst tarafından girdiğini belirten sahih hadislerle³² aykırı olduğunu belirtip Mûsâ b. Ukbe (ö.141/758) ve İbn İshâk (ö.151/768) gibi siyer yazarlarının da kesin bir ifade ile Hâlid b. Velîd'in şehrin aşağı tarafından, Hz. Peygamber'in de şehrin üst tarafından girdiğini ve orada ona bir çadır kurulduğuna dair aktarılan sahih hadislerle örtüşmediği gerekçesiyle tenkid etmektedir.³³

Görüldüğü üzere İbn Hacer, bu değerlendirmelerinde Buhârî'nin çelişkili olarak naklettiği bir rivayeti sahih hadislere muhalif olduğunu belirterek tenkid etmektedir. Birbirine muhalif olan rivayetlerden Hişâm b. Urve'ninki mürsel, İbn Hacer'in tercih edip sahih olarak nitelendirdiği hadisler ise mavsûldür. Dolayısıyla onun bu tercihinde isnad kriterlerinin etkili olduğu söylenebilir.³⁴ Ancak İbn Hacer, siyer yazarlarından da nakilde bulunarak görüşlerini teyit etme cihetine yönelmektedir. Bu da bize İbn Hacer'in rivayetleri değerlendirirken sadece isnad kriterleri ile yetinmediğini başka kaynaklardan da yararlanarak hadisleri geniş bir yelpazede ele alarak tercihte bulunduğunu göstermektedir. Fakat ne var ki İbn Hacer, burada Buhârî'ye herhangi bir tenkid yöneltmemektedir. Oysa Buhârî, bir bab sonrasında "Hz. Nebî'in Mekke'nin üst tarafından girmesi" şeklinde bir bab tercemesi açmış ve altında Hz. Peygamber'in şehrin üst tarafından Mekke'ye giriş yaptığına dair rivayetler nakletmiştir.³⁵ Buhârî'nin hemen bir bab sonrasında bile nakledilen hadislerle çelişki arz eden bir rivayeti nakletmiş olması muhtemelen hadislerin metinlerine dikkat etmemesinden kaynaklanmıştır.³⁶ Ancak İbn Hacer'in de bu duruma hiç işaret etmemesi ve sadece rivayetin aykırılığını açıklamakla yetinmesi, Buhârî'ye gelebilecek herhangi bir tenkidin önüne geçmek amacıyla olduğunu söylememiz mümkündür.

2. Buhârî'de, Hz. Âişe isnadıyla nakledilen rivayetlerde Hz. Peygamber'in ramazan ayı dışında herhangi bir ayın tümünü oruçla geçirmedeği ve en çok da Şâban ayında oruç tuttuğu nakledilmiştir.³⁷ Konuyla alakalı bir rivayette ise Hz. Peygamber'in Ramazan ayını tazim etmek için Şâban ayında oruç tuttuğu ve bunun en faziletli oruç olduğu belirtilmiştir. Enes b. Mâlik'ten nakledilen bu rivayet şöyledir: Hz. Peygamber'e, Ramazan orucundan sonra hangi oruç daha faziletlidir diye soruldu? O (sav) buyurdu ki: "Ramazan'ın büyüklüğü için tutulan **Şâban** ayındaki oruçtur." Sonra hangi sadaka faziletlidir diye soruldu? O (sav) buyurdu ki: "Ramazan'da verilen sadakadır."³⁸ Tirmizî bu hadisin garîb olduğunu ayrıca isnadında bulunan Sadaka b. Mûsâ'nın hadisçiler nezdinde kavî kabul edilmediğini belirterek nakletmiştir. İbn Hacer ise bu hadisin aynı zamanda Müslim'de geçen ve Ebû Hüreyre isnadıyla merfu' olarak nakledilen "Ramazan'dan sonra en faziletli oruç muharrem ayı orucudur"³⁹ rivayetiyle çeliştiğini belirterek tenkid etmiştir.⁴⁰ Görüldüğü gibi burada İbn Hacer, Tirmizî'de nakledilen bir rivayeti, Müslim'in rivayetiyle karşılaştırarak aykırı bulmaktadır.

3. Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den (ö.42/662-63) nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Ben rüyamda Mekke'den hurma ağaçları bol bir yere hicret ettiğimi gördüm. Hatırıma oranın Yemâme yahut Hecer olduğu gelmişti. Meğer orası Medine (yani) Yesrib'miş."⁴¹ Diğer bir rivayette ise Yemâme ismi geçmemektedir. Sühayb'dan nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Bana hicret yurdunuz iki kara taşlık arasında kurak bir yer olarak gösterildi. Orası ya Hecer'dir yahut da Yesrib'dir."⁴² Bu hadislerde geçtiği üzere Hz. Peygamber'in hicret etmesi için rüyasında gösterilen yerle ilgili Medine, Yemâme ve Hecer isimleri geçmektedir. Hadisleri değerlendiren

31 Buhârî, "Meğâzî", 48.

32 Buhârî, "Meğâzî", 49.

33 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/13-14.

34 Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, 368.

35 Buhârî, "Meğâzî", 49.

36 Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, 368-369.

37 Buhârî, "Savm", 52.

38 Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musa et-Tirmizî, *Sünenü'l-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Muhammed Fuad Abdulkadir ve diğerleri (Mısır: Matbaatu'l-İsâ Bâbî'l-Halebî, 1975), "Zekât", 28.

39 Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahihi Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdulkâki (Kahire: Matbaatu'l-İsâ Bâbî'l-Halebî, 1955), "Sıyâm", 202.

40 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/273.

41 Buhârî, "Menâkıbu'l-ensar", 45.

42 Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedreku ala's-sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1990), 3/452 (no. 5706); el-Bezzâr, *Müsned*, 6/10 (no. 2085); Taberânî, *Mu'cemu'l-kebîr*, 8/31 (no. 7296).

İbn Hacer, bunlara muhalif olarak şu hadisi göstermektedir: Cerîr b. Abdullah'tan nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Allah bana, ‘*şu üç şehirden hangisine gidersen orası senin hicret yurdundur*’ diye vahyetti; Medine, Bahreyn ve Kinnesrîn.”⁴³ Tirmizî bu hadisten sonra garîb olduğunu ve sadece Fadl b. Mûsâ'nın isnadıyla nakledildiğini belirtmektedir. Hâkim en-Nisâbü'rî (ö.405/1014), isnadının sahih olduğunu, ancak Buhârî ve Müslim tarafından rivayet edilmediğini belirtmektedir.⁴⁴ İbn Hacer ise, hadisin sübutunda problem bulunduğunu ve içinde Yemâme geçen sahih rivayetlere muhalif olduğunu belirterek hadisin sahih olmadığını söylemiştir. Çünkü bu rivayette ek olarak Kinnesrîn ismi geçmektedir. İbn Hacer, gerekçe olarak Kinnesrîn'in, Haleb cihetinde ve Şam beldesinde bulunduğunu Yemâme'nin ise Yemen cihetinde bulunduğunu belirterek sahih hadislerle muhalif olduğundan Kinnesrîn geçen hadisin sahih olmadığını belirtmektedir.⁴⁵

4. Buhârî'de nakledilen bir diğer rivayete göre Avn b. Ebî Cühayfe babasının şöyle dediğini nakletmektedir: “Hz. Peygamber'i kırmızı deriden yapılmış bir çadırın altında otururken gördüm... Allah Resulü (sav), kırmızı bir elbise giyip insanlara iki rekât namaz kıldırıldı...”⁴⁶ İbn Hacer, bu rivayeti şerh ederken Buhârî'nin “kırmızı elbise ile namaz kılmak” bab başlığı koymasıyla bunun câiz olduğuna işaret ettiğini belirtmektedir. Ancak bu konuda Hanefilerle ihtilaf bulunduğunu; onlara göre kırmızı elbise ile namaz kılmanın mekruh olduğunu ve Buhârî'de nakledilen bu rivayeti ise te'vil ettiklerini belirtmiştir. Onların te'viline göre, buradaki elbise, tamamen kırmızı olmayıp üzerinde kırmızı çizgiler bulunan bir elbisedir.⁴⁷ İbn Hacer, bu bilgileri kaydettikten sonra Hanefilerin bu konuda delil getirdikleri şu hadisi, sahih hadislerle muhalif olması gerekçesi ile tenkid etmektedir. Rivayet şöyledir: “Bir adam, Hz. Peygamber'in yanına geldi. Üzerinde iki parçadan oluşan kırmızı bir elbise vardı. Hz. Peygamber'e selam verdi. Ama Hz. Peygamber onun selamını almadı.”⁴⁸ Tirmizî, bu rivayeti hasen garîb olarak değerlendirmiştir. İbn Hacer ise, hadisin senad itibarıyla zayıf olduğunu ancak sahih kabul edilse bile Buhârî'nin daha sağlam rivayetiyle çeliştiğini söylemektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in kırmızı elbise giymiş bir kişinin selamını almamasının başka sebeplerle açıklanabileceğini ifade ederek, söz konusu rivayeti sahih hadislerle aykırı bularak tenkid etmektedir.⁴⁹

5. Terâvih namazıyla ilgili nakledilen rivayetlerde kaç rekât kılınacağına dair kesin bir ifade bulunmadığından bu durum ulema arasında ihtilafı hale gelmiştir. Hz. Âişe tarafından nakledilen sahih rivayetlerde Hz. Peygamber'in ne ramazan gecelerinde ne de başka gecelerde on bir rekâtta fazla namaz kılmadığı ifade edilmiştir.⁵⁰ Buna karşın İbn Abbas tarikiyle nakledilen bir rivayette “Hz. Peygamber'in, terâvih namazını yirmi rekât ve vitir namazı ekleyerek kıldığı” haber verilmektedir.⁵¹ İbn Hacer, İbn Abbas'tan nakledilen bu rivayetin zayıf olduğunu ve *Sahihayn*'da geçen Hz. Âişe rivayetine muarız olduğunu belirterek tenkid etmektedir. Ayrıca o, Hz. Âişe'nin, Hz. Peygamber'in gece ibadeti ve diğer hallerini başkasından daha iyi bileceğini belirterek tenkidlerini gerekçelendirmektedir.⁵² Bu rivayetin değerlendirmesinde görüldüğü gibi İbn Hacer, harici sebeplerle yani Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'in ev halini daha iyi bileceğini ifade ederek tercihte bulunmaktadır. Bu değerlendirme tam anlamıyla bir metin tenkididir. Ancak yine burada da o, isnad yönünden hadisin zayıf olduğunu beyan etmek suretiyle tenkidini takviye etmeyi de ihmal etmemiştir.

6. Hz. Peygamber'in vefat anlarını anlatan hadislerde onun (sav) Hz. Âişe'nin odasında son demlerini yaşadığı ve yine Hz. Peygamber'in başı onun göğsünde iken vefat ettiği nakledilmektedir. Bu konuda Hz. Âişe, “Resulullah'ın (sav) başı benim köprücük kemiğim ile çene kemiğim arasında iken vefat etti” demektedir.⁵³ Rivayeti değerlendiren İbn Hacer, bu hadisle teâruz eden ve Hz. Ali hakkında nakledilen rivayetlere işaret ederek tenkid etmektedir. Hâ-

43 Tirmizî, “Menâkıb”, 68; Taberânî, *Mu'cemu'l-kebir*, 2/339 (no. 2417).

44 Hâkim en-Nisâbü'rî, *Müstedrek*, 3/3 (no. 4258).

45 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/284.

46 Buhârî, “Salât”, 17.

47 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/629.

48 Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb Arnavut ve Muhammed Kâmil Karabeleli (Riyad: Dâru Risâletü'l-Alemiyye, 2009), “Libas”, 20; Tirmizî, “Edeb”, 45; Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Ebu Muaz Tarık b. İvâdullah b. Muhammed ve Ebû'l-Fadl Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1995), 2/91 (no. 1350).

49 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/629.

50 Buhârî, “Terâvih”, 1; Müslim, “Salâtü'l-musâfirin”, 125.

51 Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrahim el-Absî el-Kûfî, *el-Kitâbu'l-musanneffî'l-ehâdisi ve'l-âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hut. (Lübnan: Dâru't-Tac, 1989), 2/164 (no. 7692); et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 11/393 (no. 12102); a.mlf., *Mu'cemu'l-evsat*, 5/324 (no. 5440).

52 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/322.

53 Buhârî, “Meğâzî”, 83.

kim'in *el-İklil* adlı eserinde⁵⁴ ve İbn Sa'd'ın farklı pekçok isnadla naklettiği rivayetlerde “Hz. Peygamber vefat ettiği sırada başı Hz. Ali'nin göğsündeydi”⁵⁵ şeklinde nakledilmektedir. İbn Hacer, bu rivayetlerin Hz. Âişe'nin yukarıdaki hadisiyle çeliştiğini, bu bağlamda Hz. Ali ile ilgili nakledilen tüm rivayetlerin Şia kaynaklı olduğunu ve bu tür rivayetlere iltifat edilmeyeceğini belirterek tenkid etmektedir.⁵⁶

7. Hendek savaşında Kureyşli Müşriklerle savaşıyan Hz. Peygamber'in o hengâmede ikinci namazını kaçırmış olduğu ile ilgili Buhârî'nin Câbir b. Abdullah isnadıyla naklettiği bir rivayet şöyledir: “Hz. Ömer, Hendek savaşında güneş batmak üzere iken Nebî'nin (sav) yanına geldi ve Kureyşli müşriklere hakaret etmeye başladı. ‘Ey Allah'ın elçisi güneş batmadan neredeyse ikinci namazını kılamayacaktım’ dedi. Bunun üzerine Nebî (sav), ‘Allah’a and olsun ki, ben de kılmadım’ buyurdu. Sonra kalkıp Buthân’a gittik. Rasûlullah (sav) namaz kılmak için abdest aldı, biz de abdest aldık. Güneş battıktan sonra ikinci namazını kıldırıldı. Ondan sonra da akşam namazını kıldırıldı”⁵⁷ Konuyla alakalı Ahmed b. Hanbel'in naklettiği rivayette ise Hz. Peygamber'in ikinci namazını kılip kılmadığını hatırlamayaarak etrafındakilere sorduğu belirtilmektedir. İlgili rivayeti Ebû Cum'a Habîb b. Sibâ şöyle anlatıyor: “Rasûlullah (sav) Hendek savaşı sırasında akşam namazını kıldırıldı. Kıldırıldıktan sonra: ‘İçinizden ikinci namazını kıldığımı gören oldu mu?’ diye sordu. Sahâbe; ‘Yâ Rasûlallah, ikinci namazını kılmadın’ dediklerinde, müezzine emretti, kâmet getirildi. Kametten sonra ikinci namazını kıldı. Daha sonra akşam namazını bir daha kıldı.”⁵⁸

Buhârî rivayetinde görüldüğü gibi Hz. Peygamber, ikinci namazını kılmadığını Hz. Ömer Kureyşli Müşriklerle sövdüğünde hatırlamıştır. Ahmed b. Hanbel rivayetinde ise Hz. Peygamber'in ikinci namazını kılip kılmadığı hakkında tereddütte düşüp etrafındakilere sorduğu görülmektedir. Bu hususu değerlendiren İbn Hacer, Ahmed b. Hanbel'in rivayetinin *Sahihayn*'da geçen rivayetle çeliştiğini belirterek hadis sıhhatinin problemli olduğunu ifade etmiş ve dolayısıyla hadisin sahih olmadığını belirtmiştir.⁵⁹ Görüldüğü gibi İbn Hacer, hadisin sıhhatinin problemli olmasını, metnin sahih rivayetlere aykırı olmasına bağlamaktadır. Bu da İbn Hacer'in rivayetin metninden hareketle, hadisin sıhhati hakkında hüküm verdiğinin açık bir örneğidir.

3. Tarihe-Vakıya Arz Edilerek Tenkid Edilen Hadisler

Metin tenkidi kriterlerinden birisi de hadislerin tarihe-vakıya arz edilmesidir. Münekkittlerin hadisleri değerlendirmede en başarılı oldukları alanın hadisleri tarihe arz etmeleri, tarihi bilgilerle karşılaştırmaları ve zaman belirten rivayetleri mevcut bilgilerle mukayese etmeleri olduğu söylenebilir. Bu metod sayesinde bazı hadislerin aslının olmadığı ortaya çıkarıldığı gibi diğer bazı hadislerde aktarılan bilgilerin de tarihi gerçeklerle örtüşmediği tespit edilebilmektedir.⁶⁰ Bu kritere göre hadiste, söz konusu edilen hâdisenin meydana geldiği zamana delâlet eden bir bilgi varsa ve bu bilgi de kesin olarak bilinen tarihi gerçeklere aykırı ise hadis reddedilmektedir. Şayet râvilerden biri tarafından hadise ziyade yapılmış ve bunu hadisin diğer kısmından ayırmak mümkünse sadece söz konusu rivayetdeki fazlalığın sahih olmadığına hükmedilmektedir.⁶¹

İbn Hacer'in *Fethu'l-bârî*'de ciddi anlamda tarihi mâlûmattan faydalandığı görülmektedir. O, eserinde tarihi kaynaklara, siyer ve meğâzi kaynaklarına sıkça atıfta bulunmaktadır. Özellikle isnadlara yönelik tenkidlerinde tarih ilminden yararlanarak muttasıl zannedilen birçok rivayetin esasında münkatı' olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Bunun yanında hadis metinlerini tarihi bilgi ve vakıya arz ederek hadisin metnindeki tarihi yanlışlıkları tespit ettiği ve tenkidler yönelttiği görülmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Hacer'in şerhinde tarihe-vakıya arz ederek tenkid ettiği birkaç örnek rivayet şöyledir:

1. Ebû Hüreyre'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Allah, Âdem'i altmış zira' boyunda yarattı. Sonra: Git, şu meleklere selam ver ve selamını nasıl alacaklarını dikkatle dinle. Bu senin ve senin soyundan geleceklerin selamlaşma şekli olacaktır, diye buyurdu. (Âdem), es-Selâmu aleykum dedi, onlar da es-Selâmu aleyke ve rahmetullah, diye cevap verdiler ve “rahmetullah” lafzını eklediler. Artık cennete girecek olan herkes Âdem'in

54 Hakim'in “*Kiabu İklil*” adlı günümüze ulaşmayan eserinden bahsedilmektedir.

55 Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 2001), 2/230-231; el-Bezzâr, *Müsned*, 9/329 (no. 3886); Benzer bir rivayet için bkz. Taberânî, *Mu'cemu'l-kebir*, 12/141 (no. 12708).

56 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/174-175.

57 Buhârî, “Mevâkitu's-salât”, 36; Müslim, “Mesâcid”, 209.

58 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 28/180 (no. 16975).

59 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/91-92.

60 Enbiya Yıldırım, *Hadis Problemleri* (İstanbul: Rağbet Yay., 2. Basım, 2013), 238.

61 ed-Dümeynî, *Hadiste Metin Tenkidi Metodları*, 158; Polat, *Hadis Araştırmaları*, 253.

sureti üzere girecektir. İnsanların hilkati şu ana kadar hâlâ eksilip durmaktadır.”⁶² İbn Hacer bu rivayette geçen “İnsanların hilkati şu ana kadar hâlâ eksilip durmaktadır” kısmının önceki dönemlerde yaşamış olan Semûd halkının diyarı gibi geçmiş ümmetlerden kalan ve şu anda görülen kalıntılarla çeliştiğini belirtmektedir. Zira onlardan kalmış olan meskenler, boylarının sözü geçen bu tedrici kısalmanın gerektirdiği şekilde ileri derecede uzun olmadıklarını göstermektedir. Onların yaşadıkları dönemin eski olduğunda şüphe yoktur. Aynı şekilde onlar ile Âdem arasında geçen sürenin de kendileri ile bu ümmetin ilkleri arasında geçen süreden daha az olduğunda da şüphe yoktur. Şu ana kadar bu problemi giderecek bir açıklama bulamadım, diyerek hadis metnine yönelik tenkidlerini ifade etmektedir.⁶³ Görüldüğü gibi İbn Hacer, hadisi tarihi kalıntılara arz ederek değerlendirmekte ve hadisteki bilginin vakıya aykırılığına dikkat çekmektedir.

2. İbn Hacer'in tarihi gerçeklere aykırı bularak değerlendirdiği diğer bir rivayet de şöyledir: Buhârî'de nakledilen bir rivayete göre; Ebû Süfyan'ın vefat haberi Şam'dan geldiğinde, üç gün geçtikten sonra Ümmü Habîbe kendisine güzel koku getirilmesini istedi. Bunu yanaklarına ve kollarına sürerek şöyle dedi: Benim buna ihtiyacım yoktur. Ancak ben Rasûlullah'ın (sav) şöyle dediğini işittim: “Allah'a ve ahiret gününe inanan bir kadının, kocası dışında ölen bir kimse için üç günden fazla yas tutması helal değildir. Kocası için ise dört ay on gün yas tutar.”⁶⁴ İbn Hacer, rivayette geçen Şam kelimesinin tartışmaya açık olduğunu zira Cumhura göre Ebû Süfyan'ın Medine'de hicrî 32 veya 33 senesinde vefat ettiğini ve bu konuda âlimler ve tarihçiler arasında ihtilaf bulunmadığını belirtmektedir. Bu rivayetin tüm tarikleri, Buhârî'nin bu rivayeti hariç Şam kaydı olmaksızın nakledilmiştir. Zannederim ki bu bir vehimdir diyerek Buhârî'de geçen rivayetin tarihi açıdan hatalı olduğunu belirtmektedir. Ayrıca İbn Hacer, Ümmü Habîbe hayattayken Şam'dan gelen ölüm haberinin kardeşi Yezîd b. Süfyan'a ait olabileceğini ve hadisten “İbn” lafzının düştüğünü zannettiğini belirttikten sonra başka rivayetlerde ölüm haberinin Şam'dan geldiği belirtilmediğinden bu ihtimalin de doğru olamayacağını belirterek problemin giderilmediğini eklemektedir.⁶⁵ Anlaşıldığı üzere İbn Hacer, Ebû Süfyan'ın ölüm haberinin Şam'dan geldiğine dair Buhârî rivayetini tarihi açıdan aykırı bularak tenkid etmektedir. Gerekçe olarak da onun Medine'de hicrî 32 veya 33 senesinde vefat ettiğine yönelik kesin tarihi bilgiyi ve bu konuda hadisçiler ile tarihçiler arasında herhangi bir ihtilafın bulunmadığını öne sürmektedir. İbn Hacer'in tenkit ettiği bu hadisi, Buhârî şarihi Aynî (ö. 855/1451), muzkûr hadisin ravisi Sufyan b. Uyeyne'nin hadiste imam ve hüccet olduğunu belirterek, hadiste herhangi bir vehimden söz edilemeyeceğini ifade ederek savunması dikkat çekicidir.⁶⁶

3. Buhârî'de, İbn Abbas'tan şöyle nakledilmektedir: “Hz. Peygamber, Ramazan ayında beraberindeki on bin kişiyle Medine'den, Mekke'ye doğru yola çıktı. Bu da Medine'ye gelişinden sonraki sekiz buçuk yılın başlarında idi...”⁶⁷ Görüldüğü gibi bu rivayette Hz. Peygamber'in beraberindeki orduyla birlikte hicrî sekiz buçuk yılının başlarında Ramazan ayında Mekke'nin fethi için yola çıktıkları belirtilmektedir. Dolayısıyla bu rivayete göre Mekke'nin fethi hicrî dokuzuncu yılda olmuştur. Fethin kesin olarak hicrî sekizinci yılda olduğuna dair değerlendirmede bulunan İbn Hacer, mezkûr rivayette vehim bulunduğunu belirterek rivayetdeki tarihi yanlışlığa dikkat çekmektedir. Ona göre, rivayette geçen “sekiz buçuk yılın başlarında” ifadesi tarihi açıdan hatalıdır, doğrusunun ise “yedi buçuk yılın başlarında” olması gerektiğidir. Zira Mekke'nin fethi hicrî sekiz yılında olmuştur. Buradaki vehim, râvinin, Rebî'u'l-evvel ayından Ramazan ayına kadar olan yarım senelik süreyi hicrî sekiz yılına eklemiş olmasından kaynaklanmaktadır, diyerek rivayetin tarihi açıdan yanlış olduğuna dikkat çekmektedir.⁶⁸ Görüldüğü gibi İbn Hacer bu rivayette açıkça tarihi bir hatanın olduğuna dikkat çekmiştir. Değerlendirmelerinin devamında ise ilginç bir şekilde rivayeti kurtarmaya yönelik te'villere girişmiş olsa da neticede rivayette tarihi açıdan hata bulunduğu açıktır.

4. Kur'an-ı Kerim'de Hz. İbrâhim'in oğlunu kurban etmesi hâdisesi isim verilmeksizin nakledilmektedir. Tevrat ve Yahudi geleneğinde ise kurban edilmek istenen çocuğun Hz. İshâk olduğu açık bir şekilde belirtilmiştir. Bu durum İslâm geleneğinde görüş farklılıklarına sebep olmuştur. Bununla ilgili nakledilen bazı rivayetlerde kurban edilmek istenen oğlun Hz. İshâk olduğu belirtilirken bazı rivayetler de ise Hz. İsmâil olduğu söylenmiştir.⁶⁹

İbn Hacer'in belirttiğine göre; Hz. Abbas, İbn Mes'ud, el-Ahnef, İbn Meyserâ, Zeyd b. Eslem, Mesrûk, Âtâ, ve

62 Buhârî, “Enbiyâ”, 1; “İsti'zân”, 1.

63 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 6/443.

64 Buhârî, “Cenâiz”, 30.

65 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3/188.

66 Bkz. Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed le-Aynî, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1348), 12/267.

67 Buhârî, “Meğâzi”, 47.

68 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/7.

69 Ömer Faruk Kahraman, “İsmâil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2001), 23/78; a.mlf., “İshak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2000), 22/521.

Kâ'bu'l-Ahbâr rivayetlerinde kurban edilmek istenen evlâdın Hz. İshâk olduğu; Ebû Hüreyre, Muâviye, İbn Ömer, Ebû Tufeyl, Saîd b. Müseyyeb, Saîd b. Cübeyr, Mücâhid, Hasan-ı Basrî, Muhammed b. Kâ'b, Ebû Ca'fer el-Bâkır, Ebû Sâlih, Rebî b. Enes, Ebû Amr b. el-Alâ, Ömer b. Abdulazîz ve İbn İshâk'tan nakledilen rivayetlerde ise kurban edilmek istenen evlâdın Hz. İsmâil olduğu ayrıca Hz. Ali, İbn Abbas, Saîd b. Cübeyr ve Şa'bî tarafından ise her iki şekilde de nakledilmiştir.⁷⁰

İbn Hacer, Hz. İshâk'ın kurban edilmek istenmesiyle ilgili rivayetlerin Ehl-i Kitap'tan alındığını belirttikten sonra rivayetler arasındaki ihtilafın İbn Kayyim (ö.751/1350) tarafından taaddüde hamledilerek çözülmeye çalışıldığını söylemektedir. İbn Kayyim, Kur'an'dan ilgili âyetleri⁷¹ de delil getirerek bu hâdisenin iki defa gerçekleştiğini belirtmiştir. Birincisi; hadisenin ilk olarak Hz. İbrâhim'in gençlik yıllarında ve gücünün kuvvetinin yerinde olduğu sıralarda Hz. İsmâil hakkında ikincisi ise; Hz. İbrâhim'in yaşlılığında Hz. İshâk hakkında vuku bulduğunu belirterek rivayetler arasındaki ihtilafı taaddüde yorarak uzlaştırmıştır. İbn Hacer ise, İbn Kayyim'in bu çözümünü güzel bulduğunu kendisinin de bu şekilde ihtilafı giderdiğini belirttikten sonra *"İhtiyar halimde bana İsmâil'i ve İshâk'ı lutfeden Allah'a hamdolsun"*⁷² âyetini görünce fikrinin değiştiğini, zira bu âyetin *"İsmâil, Hz. İbrâhim'in gençlik yıllarında ve gücünün kuvvetinin yerinde olduğu sıralarda dünyaya geldi"* görüşünü bulandırdığını söylemektedir. İbn Hacer sonrasında ise şu izahı yapmaktadır: *"İsmâil'in annesi Hacer, bir zorba tarafından Sâre'ye hediye edilmişti. Sâre de çocuk yapmaktan ümidini yitirince onu İbrâhim'e bağışlamıştı. Hacer, İsmâil'i dünyaya getirdi. Bunun üzerine Sâre onu kıskandı ve bundan sonra İshâk'ı dünyaya getirdi. Sâre'nin kıskançlığı Hacer ve oğlunun Mekke'ye götürülmesine kadar devam etti. Kurban edilme olayının Mekke'de cereyan etmesi, kurban edilmek istenen kişinin İsmâil olmasının en güçlü delilidir. Zira Sâre ve İshâk Mekke'de değillerdi."* Bu değerlendirmeleriyle kurban olayının Mekke'de vuku bulduğunu ve o esnada Sâre ile oğlu İshâk'ın orada bulunmamasının Hz. İsmâil ile ilgili rivayetlerin güçlü bir delili olduğunu söyleyen İbn Hacer, tarihi vakıya uygun bularak Hz. İsmâil'le ilgili rivayetleri tercih etmekte, bu konuda Hz. Peygamber'in *"Ben iki kurbanlığın oğluyum"*⁷³ hadisinin de bu görüşünü teyit ettiğini belirtmektedir.⁷⁴

5. Enes b. Mâlik isnadıyla nakledildiğine göre *"Ebû Talha Hz. Peygamber'den sonra Ramazan ve Kurban bayramları hariç kırk yıl oruç tutmuştur."* Hadisi *Mustedrek*'te zikreden Hâkim en-Nisâbü'rî, rivayetin Müslim'in şartlarına göre sahih olduğunu, ancak *Sahihayn*'da tahrir edilmediğini belirtmektedir.⁷⁵ İbn Hacer bu rivayetle ilgili Hâkim en-Nisâbü'rî'ye iki açıdan itirazda bulunmaktadır. Birincisi, bu rivayetin aslının Buhârî'de geçtiği;⁷⁶ ikincisi ise, rivayette belirtildiği gibi Ebû Talha'nın Hz. Peygamber'den sonra kırk yıl yaşamadığıdır. İbn Hacer bu bilgileri kaydettikten sonra Ebû Talha'nın, Hz. Peygamber'den sonra 23 veya 24 yıl yaşadığını belirterek, kırk yıl ifadesinin rivayette bir hata olduğunu dolayısıyla bu rivayetin tarihi açıdan hatalı olduğuna işaret etmektedir.⁷⁷ Görüldüğü gibi İbn Hacer, rivayette yer alan *"kırk yıl"* ifadesini tarihî gerçeklere uyuşmadığından tenkid etmektedir.

4. Aklî Gerekçelere Göre Tenkid Edilen Hadisler

Metin tenkidi kriterlerinden birisi de rivayetlerin akla arz edilmesidir. Bu kriterin temelinde Hz. Peygamber'in akl-ı selime ters ve mantığa aykırı olan hususlardan tenzih edilmesi yatmaktadır. Bu kriter gereği bir hadis akl-ı selime ve mantığa ters ise, onun Hz. Peygamber'e nispet edilemeyeceği sonucuna varmak icap eder. Ancak burada kastedilen rasyonalizm değil selim akıldır, mantıktan kastedilen de *bedîhiyyâtü'l-akl* (apriori) denilen gerçeklerdir.⁷⁸ İbn Hacer'in de hadisin te'vili kabul edilmeyecek derecede sarîh akla mütenâkız olmaması gerektiğini belirterek bu hususa işaret ettiği anlaşılmaktadır.⁷⁹ Dolayısıyla mezkûr anlamda akla aykırı olan hadislerin te'vili mümkün olmadığı

70 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 12/473. İlgili rivayetler için bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr li't-Teba'âtı ve'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-İ'lan, 2001), 19/587-598; Ayrıca bazı rivayetler için bkz. Hâkim en-Nisâbü'rî, *Müstedrek*, 2/608-610 (no.4046-4049).

71 Sâffât 37/99-102; Hud 11/71-72.

72 İbrâhim 14/39.

73 Hâkim en-Nisâbü'rî, *Müstedrek*, 2/609 (no. 4048).

74 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 12/472-474.

75 Hâkim en-Nisâbü'rî, *Müstedrek*, 3/397 (no. 5506).

76 Buhârî'nin naklettiği rivayette Ebû Talha'nın Hz. Peygamber'den sonra kaç yıl yaşadığına değinilmemiştir: Bkz. Enes b. Mâlik senediyle nakledildiğine göre *"Ebû Talha Rasûlullah (sav) zamanında düşmanla savaştığı için nâfile oruç tutmazdı. Fakat Rasûlullah'ın (sav) vefatından sonra da oruç tutmadığı bir gün olmadı. Sadece Ramazan Bayramı ilk günü veya Kurban Bayramı günleri oruç tutmazdı."* Bkz. Buhârî, "Cihâd ve Siyer", 29.

77 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/52.

78 Kırsaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 278.

79 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 155.

ğı takdirde terkedilmesi gerekmektedir.⁸⁰ Ancak burada akli aşan hususların hariç tutulması gerektiği belirtilmelidir. Zira mucizeler, gaybî haberler, şer'i hususları bildiren hadisler ve ahiret hayatıyla ilgili haberler gibi hususlar aklın değerlendirmesi dışında mütalaa edilmektedir.⁸¹ İbn Hacer'in, şerhinde zaman zaman aklî yorum ve izahları kullanarak anlaşılması güç bazı rivayetleri te'vil etmesinin yanı sıra bazen de aklî ve mantıki gerekçelerle hadisleri tenkid ettiği görülmektedir. Konuyla alakalı tespit ettiğimiz birkaç örnek şöyledir:

1. Buhârî'de, nakledilen bir rivayette Hz. Peygamber, Abdullah b. Amr b. el-Âs'a ayda üç gün oruç tutmasını teklif ettikten sonra bunu az bulduğu için haftada üç gün oruç tutmasını teklif etmiştir. Ancak Abdullah'ın "*daha fazlasına gücüm yeter*" demesi üzerine bir gün oruç tutup iki gün tutmamasını, yani üç günde bir oruç tutmasını teklif etmiştir.⁸² Görüldüğü gibi bu rivayette bir mantık hatası söz konusudur. Zira haftada üç gün oruç tutmak, üç günde bir oruç tutmaktan daha zor bir tekliftir. Dolayısıyla Abdullah b. Âmr b. el-Âs'ın daha fazlasını istemesi karşısında, Hz. Peygamber teklifi zorlaştırmak yerine kolaylaştırmış olmaktadır. Oysa akla uygun olan teklifin kolaydan zora doğru ilerlemesi iken burada tersi bir durum söz konusudur. İbn Hacer, şârihlerden Dâvûdî'nin (ö.402/1011) bu noktaya dikkat çektiğini belirttikten sonra kendisi de bu itirazın yerinde olduğunu ve râvilerden kaynaklı rivayette takdim-te'hirin olabileceğini belirterek rivayette işaret edilen mantık hatasına kendisi de katılmaktadır.⁸³

2. İbn Hacer, Müslümanın hurma ağacına teşbih edildiği Buhârî hadisini⁸⁴ şerh ederken bazı kimselerin hurma ağacı ile Müslümanın biyolojik açıdan benzerliğini iddia ettiklerini ve şu hadisi delil getirdiklerini belirtmektedir. "*Halanız hurmaya saygı duyun. O Hz. Âdem'in yaratıldığı çamurun arta kalan kısmından yaratılmıştır.*"⁸⁵ Bu hadisi delil alanlar; hurma ağacının başı kesildiğinde ölmesi, döllemediği takdirde meyve vermemesi, boğulduğunda ölmesi, hurma poleninın insan menisi gibi kokması, âşık olması ya da tepesinden su içmesi gibi özellikleri sebebiyle hurma ile insan arasındaki benzerlikleri kurmuşlardır. İbn Hacer ise, hadisin aslının olmadığını söyleyerek hurma ile Müslüman kişi arasında biyolojik bir benzerliğin kurulmasının aklî izahının mümkün olmadığını belirtmektedir. Ayrıca onların belirtmiş oldukları özelliklerin insanın biyolojik özelliklerine ait olduğunu ve sadece Müslüman kişiye has olmadığını, Buhârî'de nakledilen rivayette ise hurma ağacı ile Müslüman kişi arasında teşbihte bulunulduğunu söyleyerek delil aldıkları rivayetin sahih olmadığını belirtmektedir.⁸⁶

3. İbn Ömer isnadıyla şöyle nakledilmektedir: "Bir adam Rasûlullah'a 'ey Allah'ın Rasûlü en hayırlı yer hangisidir?' diye sordu. Allah Rasûlü: "*Bilmiyorum*" buyurdu. Adam: 'Peki, en şerli yer hangisidir?' diye sordu. Allah Rasûlü, "*Bilmiyorum*" dedi. Cibril ona gelince, Nebî (sav), "Rabbine sor" buyurdu. Cibril, 'Biz ona hiçbir şey hakkında soru sormayız' dedi. Sonra öyle bir silkindi ki bundan neredeyse Muhammed (sav) bayılacaktı. Cebrâil (semaya) yükselince, Yüce Allah (cc), "Muhammed sana en hayırlı yer hangisidir? diye sordu. Sen bilmiyorum dedin. Sana en şerli yer hangisidir? diye sordu, yine: Bilmiyorum dedin. Cebrâil: Evet (öyle oldu)" dedi. (İbn Ömer) dedi ki: Cebrâil ona en hayırlı yerin mescitler, en şerli yerin de çarşı pazarlar olduğunu söyledi."⁸⁷ İbn Hacer, Buhârî'nin "pazardaki camide namaz kılmak"⁸⁸ şeklinde bab başlığı koyarak yukarıdaki hadise işaret ettiğini belirttikten sonra hadisin isnad açısından sahih olmadığını belirtmektedir. Ayrıca sahih olsa bile bu durum pazarlara cami yapılmasına mâni olamaz çünkü caminin yapıldığı yer mescide dönüşünce hayırlı bir yer olur şeklinde açıklama yaparak rivayeti isnad tenkidinin yanında aklî gerekçelerle de tenkid etmektedir.⁸⁹ İbn Hacer'in bu rivayetin tenkidinde belirttiği üzere caminin yapıldığı yerin hayırlı bir yer olacağı mantığından hareketle çarşı pazar gibi yerlerde namaz kılınmasına engel bir durumun olamayacağını belirtmek istediğini söylemek mümkündür.

4. Cafer-i Sâdik'tan (ö.148/765) nakledildiğine göre Hz. Âdem hiçbir zaman kendi kız çocuğunu kendi oğlu ile evlendirmezdi. Yüce Allah, Âdem ile Havvâ'yı yeryüzüne indirip onların bir araya gelmesini sağlayınca, Hz. Havvâ, Kâbil'i sonra da Hâbil'i doğurdu. Kâbil, olgunlaşınca Allah ona cinlerin çocuklarından Cemâle adında bir kadını

80 Polat, *Hadis Araştırmaları*, s.248.

81 Yıldırım, *Hadis Problemleri*, 231; a.mlf., *Hadiste Metin Tenkidi*, s.376-381.

82 Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'an", 34.

83 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9/120. Bu rivayetin değerlendirmesi için bkz. Mehmet Ali Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*, (İstanbul: MÜİFV Yay., 2. Basım, 2024), 153-154.

84 Buhârî, "İlim", 4; Muslim, "Kıyâme", 15; Tirmizî, "Emsâl", 4.

85 Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. el-İsfahânî Ebû Nuaym, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, thk. Mustafa Hıdır Dönmez et-Türki (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006), 2/477 (no. 456); Ali b. Hüsâmüddin b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Müttakî el-Hindî, *Kenzu'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'al*, thk. Bekrî Hayyânî ve Saffet es-Saka (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 5. Basım, 1981), 12/338 (no. 35300).

86 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/194.

87 Hâkim en-Nisâbü'rî *Müstedrek*, 2/9 (no. 2149); Taberânî, *Mu'cemu'l-evsat*, 7/154 (no. 7140).

88 Buhârî, "Salât", 87.

89 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/730.

insan suretinde gönderdi ve Hz. Âdem'e de bunu Kâbil ile evlendir, diye vahyedince oğlunu onunla evlendirdi. Hâbil yetiştirilip olgunlaştıncaya Yüce Allah, Hz. Âdem'e yine insan suretinde ve Bezle adında bir hûri indirdi ve bu hûriyeye rahim yarattı ve Hz. Âdem'e onu Hâbil ile evlendir diye vahyetti. Bu sefer Kâbil dedi ki: Babacığım, ben kardeşimden yaşça daha büyük ve senin ona yaptığının ondan daha layık değil miydim? Hz. Âdem ona: Oğlum, bana bu şekilde yapmayı Allah emretti, dedi. Lütuf onun (cc) elindedir, onu dilediğine verir. Kâbil: Hayır Allah'a yemin ederim ki böyle değil, onu sen bana tercih ettin deyince, Hz. Âdem şöyle dedi: Haydi birer kurban sununuz. Hanginizin kurbanı kabul olunursa, o fazilete daha layıktır, dedi.⁹⁰ İbn Hacer, Sa'lebi'nin çok zayıf bir isnadla naklettiği bu rivayetin ne Ca'fer-i Sâdık'a ne de başka birinden naklinin sabit olmadığını belirtmektedir. Ayrıca bu rivayete göre, âdemoğlunun neslinin İblis'e dayanması gerekecektir, çünkü o bütün cinlerin babasıdır ya da âdemoğlunun neslinin hurilere dayanmasını gerektirecektir, böyle bir şeyin aslı da şahidi de yoktur, diyerek aklî gerekçelerle rivayeti tenkid etmektedir.⁹¹ Görüldüğü gibi İbn Hacer, rivayetin sabit olmadığını belirtmektedir. Aynı zamanda rivayeti reddetmeyi de insan neslinin cin veya hûrilere dayandırmak gibi aklî izahı olmayan gerekçeye bağladığı görülmektedir.

5. Usul Kaidelerine Göre Aykırılık Gerekçesiyle Tenkid Edilen Hadisler

Münekkidler, kıyasa aykırılığın yanında Kur'an ve Sünnet'ten istinbat edilen dinî esas ve kaidelere aykırılık gerekçesiyle hadislerin metinlerine yönelik tenkidlerde bulunmaktadır. Hadisin, dinî esas ve kesin kaidelere aykırı olması, onun sahih olmadığına ve Hz. Peygamber'e nispet edilemeyeceğine delil teşkil eder. Zira dinî kaide ve hükümlerin arasında bir âhenk bulunduğu senedi sahih olsa bile hiçbir haberin bu dinî kaide ve hükümleri nakzetmesi mümkün değildir.⁹² Ancak hadisin kıyas vb. usul kaidelerine aykırı olması ve bu aykırılık nedeniyle haber-i vâhidin reddedilmesi hem fukahânın kendi içerisinde hem de muhaddisler arasında ciddi ihtilaflar barındırmaktadır. Bu ihtilafları uzun uzadıya ele almak konumuzun amacını aşacağından,⁹³ İbn Hacer'in şerhinde bu hususu nasıl ele aldığı hakkında kısa bir bilgilendirmede bulunulmasına fayda mülâhaza edilmektedir. İbn Hacer, haber-i vâhidle, asılların kıyasına aykırı olunca değil, dinin asıllarına aykırı olunca amel edilmeyeceğini belirtmektedir. Zira dinin asılları; Kur'an, Sünnet, İcmâ ve Kıyastır. Hakikatte asıl olan ise Kur'an ve Sünnettir. Bu ikisi aynı zamanda icmâ ve kıyasın da kaynağıdır. Dolayısıyla Sünnet asıl, kıyas ise fer'dir. Nasıl olur da asıl, fer' ile reddedilir? Sahih hadis, bizâtihi asıl olduğu için, aslın kendi kendine muhalif olduğu nasıl söylenebilir? Bu kabul edilse bile, hadisin asla muhalif olduğunu söylemek gerekmez. Çünkü zan ifade eden bir haber, kesinlik ifade eden asılların kıyasının bir istisnası olabilir, şeklinde açıklamada bulunarak bu hususa açıklık getirmektedir.⁹⁴ İbn Hacer'in bu açıklamalarından hareketle, onun sahih rivayetleri kıyasa öncelediği anlaşılmaktadır. Buna göre Sünnet dolayısıyla hadis nastır, bir konuda nas varsa kıyasa gerek yoktur. Dolayısıyla kıyasa aykırılık bir hadisin reddini gerektirmediği gibi istisnai bir durumun olabileceğini de göstermektedir.

İbn Hacer, re'y karşısında rivayete öncelik verdiği için, şerhinde bu kriterlerle doğrudan reddettiği herhangi bir rivayet tespit edemedik. Ancak onun, teâruz eden bazı hadislerde tercihte bulunurken çeşitli gerekçelerle reddettiği rivayetleri, aynı zamanda bu kriterlere de aykırı olduğu gerekçesiyle tenkidde bulunduğu görülmektedir. Bu bağlamda İbn Hacer'in çeşitli kriterlerin yanında kıyasa vb. usul kaideleriyle örtüşmeme kriterini de esas alarak yapmış olduğu tenkidleri ele almak istedik. Bununla alakalı tespit ettiğimiz birkaç örnek rivayet şöyledir:

1. Buhârî'nin naklettiği bir rivayette Hz. Peygamber'in, ashabından bir birliği Kureys kervanlarını gözetlemek üzere gönderdiği, gönderilen birliğin şiddetli bir açlıkla karşı karşıya kaldıkları ve denizden ölü olarak çıkan bir balığın on beş gün boyunca yedikleri nakledilmektedir.⁹⁵ Rivayetin başka bir tarikiinde ise "Medine'ye vardığımızda bunu Rasûlullah'a (sav) anlattık. O da şöyle buyurdu: "Allah'ın çıkardığı bir rızıkı yiyiniz. Eğer sizinle beraber ondan bir şeyler varsa bize de yediriniz." Onlardan birisi Allah Rasûlü'ne balığın bir uzvunu getirdi, o da onu yedi"⁹⁶ şeklinde Hz. Peygamber'in de o balıktan yediği belirtilmektedir. İbn Hacer, balığın avlanma veya ölüp su yüzeyine çıkması durumunda yenilmesini helal olduğunu ve bunun cumhurun görüşü olduğunu belirtmektedir. Bu konuda Hanefiler ise denizde kendiliğinden ölüp su yüzeyine çıkan deniz hayvanının yenilmesini mekruh görmüşler ve şu rivayeti delil

90 Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebi en-Nisâbüri, *el-Keşf ve'l-beyan an tefsiri'l-Kur'an*, thk. el-İmam Ebî Muhammed b. Aşur (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Turâsi'l-Arabî, 2002), 4/49; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdunî ve İbrâhîm el-I'tfîyyîş (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1964), 6/134.

91 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 6/445.

92 ed-Dümeynî, *Hadiste Metin Tenkidi Metodları*, 175 vd.

93 ed-Dümeynî, *Hadiste Metin Tenkidi Metodları*, 364-390; Polat, *Hadis Araştırmaları*, 236-245.

94 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/461-462.

95 Buhârî, "Zebâih", 12.

96 Buhârî, "Megâzi", 65.

göstermişlerdir: Câbir b. Abdullah'tan nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Denizin sahile attığı veya deniz sularının kendiliğinden geri çekilmesiyle açıkta kalan şeyleri yiyiniz. (Fakat) denizde (kendiliğinden ölüp) su yüzüne çıkan şeyleri yemeyiniz.*”⁹⁷

İbn Hacer, bu rivayetin merfu' hiçbir tarihinin sahih olmadığını, şayet sahih olsa bile Hz. Ebû Bekir ve diğerlerinin bu konudaki sözlerine⁹⁸ teâruz edeceğini söylemektedir. Ayrıca “Kıyas, helal olmasını gerektirir çünkü bir balık karada ölürse kesilmeden yenabilir ve suyu tükenirse veya başka bir balık tarafından öldürülür ve ölürse yenabilir, bu nedenle denizde ölmesi de aynıdır” diyerek, birçok yönden problemli olan bu rivayeti kıyasa da aykırı görerek reddettiği anlaşılmaktadır.⁹⁹

2. İbn Abbas'tan nakledildiğine göre Cüheyne kabilesinden bir kadın Hz. Peygamber'e gelerek şöyle dedi: “An-nem haccetmeyi adadı, ancak hac yapamadan öldü. Ben onun yerine hac yapayım mı?” bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “*Evet onun yerine hac yap. Annenin borcu olsaydı onu öder miydin? Allah'a olan borcunuzu da ödeyin. Allah borcu ödenmeye en layık olandır.*”¹⁰⁰ İbn Hacer, bu hadise göre ölenin yerine yapılan haccın geçerli olduğunu belirttikten sonra bu konuda ihtilaf edildiğini ve aksi görüş sahiplerinin İbn Ömer'den sahih olarak nakledilen “Kimse kimsenin yerine hac yapamaz, kimse kimsenin yerine oruç tutamaz”¹⁰¹ rivayetini esas aldıklarını belirtmiştir.

İbn Hacer, bir kimse öldüğünde velisi terekeden onun borçlarını ödemekle yükümlü olduğu gibi, ölen adına hac yapacak bir kimsenin masraflarını da karşılamak zorundadır. İnsanlara ait borcun ölenin geriye bıraktığı maldan yapılacağı konusunda icmâ edilmiştir. Ödeme bakımından ona benzeyen borçlarda da hüküm böyledir. Kişinin zimmetinde sabit olan kefâret, adak, zekât vb. diğer borçlar da hac gibidir. Hz. Peygamber'in “*Allah, borcu ödenmeye en layık olandır*” sözü, Allah'a yönelik borcun kul borcundan önce geldiğini gösterir, şeklinde açıklama yaparak Buhârî rivayetini tercih etmektedir.¹⁰² Görüldüğü gibi İbn Hacer, sahih hadise aykırı olmasının yanı sıra rivayeti ayrıca kıyasa da aykırı görmektedir. O, hac borcunun diğer borçlarla aynı olduğuna kıyas ederek İbn Ömer rivayetini kıyasa aykırılık gerekçesiyle de tenkid etmekte ve Buhârî rivayetini esas alıp başkasının yerine yapılacak haccın makbûl olduğunu belirtmektedir.

3. İbn Ömer'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Kimse kimsenin hayvanını izni olmaksızın sağmasın. Siz, ister misiniz ki birisi sizin kilerinize girsin, kapısını kırıp yiyeceğinizi alıp götürsün. İşte onların hayvanlarının memeleri de onların yiyeceklerini saklıyor. Bu sebeple kimse kimsenin hayvanını sağmasın.*”¹⁰³ İbn Hacer, bu hadiste, başkasına ait bir malın izinsiz olarak alınmasının yasaklandığını, fakihlerin ve çoğunluğun bu görüşte olduğunu yine mal sahibinin izninin özel veya genel olması arasında fark bulunmadığını belirtmektedir. Ancak bu konuda selef ulemâsından bazılarının, özel veya genel bir izin olmasa bile, mal sahibinin helal edeceği bilinen şeyleri bu hadisin kapsamı dışında tuttuklarını yine bazı fakihlerin, mal sahibinin helal edeceği bilinsin veya bilinmesin sadece yemek ve içmek için bunu yapmanın caiz olduğu görüşünü benimsediklerini ve şu hadisi delil olarak aldıklarını belirtmiştir: Hasan-ı Basrî, Semüre b. Cündeb'den, Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu nakletmektedir: “*Sizden biriniz sağmal hayvanların bulunduğu bir sürüyle karşılaştığında sahibi orada ise ondan izin alsın, kendisine izin verildiğinde sütünü sağıp içsin. Sürü başında kimse yoksa üç defa seslensin, cevap veren olursa ondan izin alsın, hiç kimse cevap vermez ise sağıp içsin fakat yanına alıp götürmesin.*”¹⁰⁴ Tirmizî bu hadisin hasen-sahih garîb olduğunu belirttikten sonra bu konuda Hz. Ömer ve Ebû Saîd'den de hadis nakledildiğini ayrıca bazı ulemânın uygulamasının da bu hadise göre olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁵ İbn Hacer ise, bu hadisin Hasan'a kadar sahih olduğunu ancak Hasan'ın Semüre'den işitip işitmediğinin ihtilaflı olduğunu belirttikten sonra “Konu ile ilgili yasaklayıcı hükmü taşıyan hadis daha sahihtir. Dolayısıyla bu hadisle amel edilmesi daha uygundur. Ayrıca bu, Müslümanın izni olmaksızın malını kullanmanın haram kılındığı konusundaki kesin kurallara da ters düşmektedir. O halde bununla amel edilemez” şeklinde cevap verildiğini belirtmekte ve kendisi de bu görüşü esas alıp Buhârî hadisini tercih etmektedir. Ayrıca hadisi,

97 Ebû Dâvûd, “Et'ime”, 35.

98 Hz. Ebû Bekir, denizin içinde ölüp suyun üzerine çıkan hayvanın helal olduğunu belirtmiştir. Deniz avı ve denizde ölen hayvanın durumu hakkında diğer sahâbilerin sözleri için bkz. Buhârî, “Zebâih”, 12.

99 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9/766.

100 Buhârî, “Cezâu's-sayd”, 22.

101 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3/380 (no. 15122).

102 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/84-86.

103 Buhârî, “Lukata”, 8; Müslim “Lukata”, 2; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 93; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki (Dâru İhyâ-i'l-Kütübi'l-Arâbiyye, ts.), “Ticârât”, 69; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 8/97 (no. 4550).

104 Tirmizî, “Buyu”, 60; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 91.

105 Tirmizî, “Buyu”, 60.

cem' ve tahsis edenlerin yanında yolcular, zorda kalmışlar veya kıtlık zamanının yasak kapsamı dışında tutulması şeklinde farklı durumlara hamledenlerin bulunduğunu da söylemektedir. Ancak Buhârî'nin "birinin hayvanı, izni olmadan sağılmaz"¹⁰⁶ şeklinde bab başlığı koyması, hadisin zahirini esas aldığını ve hadisi takyid veya tahsis edenleri reddettiğine işaret olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁷ Değerlendirmelerinde görüldüğü üzere İbn Hacer, Müslümanın izni olmaksızın malının kullanılmasının haram olduğu konusundaki kesin kurallara ters düştüğü belirtilen Semüre b. Cündeb rivayetini tenkid ederek, Buhârî'nin aksini belirten rivayetini tercih etmektedir. Her ne kadar hadisin belirtilen kat'î kurala ters düştüğünü başkalarından aktarsa da kendisinin de bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır.

6. İsrâiliyat Kaynaklı Olduğu Gerekçesiyle Tenkid Edilen Hadisler

Bilinen bir gerçektir ki başta Yahudi ve Hristiyan kültürü olmak üzere birçok kültüre ait unsurlar çeşitli sebeplerle İslâm kültürüne girmiş ve zaman zaman hadis olarak ortaya çıkmıştır. Hadis ilminde Yahudi kültürüne *İsrâiliyat*, Hristiyan kültürüne ise *Mesihîyyat* denilmektedir. Özellikle bu kültürlerin mensubu iken daha sonra Müslüman olanlar eski inanç ve kültüründen kopmayarak kasıtlı veya kasıtsız olarak bunları İslâm toplumuna da taşımışlardır. Bu tür yabancı unsurlar İslâm toplumunun bünyesini o derece sarsmıştır ki, İslâm âlimleri özellikle de muhaddisler durumun vehametini anlamış, ancak tüm çabalarına rağmen *İsrâiliyat-mesihîyyat* rivayetlerinin pek çoğu hadis musannefatında yerini almış ve varlığını devam ettirmiştir.¹⁰⁸ İbn Hacer'in de bu konuya temas ettiği görülmektedir. Nitekim o, mevzû hadislerin nasıl tanınacağına dair bilgi verirken, râvinin bazen selef-i sâlihîn veya hikmet ehli kimselerin sözlerini ya da İsrâiliyattan bazı bilgileri seçip kabul görmesi için sahih bir isnadla birleştirerek naklettiklerini belirtmiştir.¹⁰⁹ Muhaddisler de eserlerinde zaman zaman bu tür hadislerin kaynağı hususunda "Bu İsrâiliyattandır" veya "Tevratta geçmektedir" şeklinde işaret edip tenkid etmişlerdir.¹¹⁰ İbn Hacer'in de şerhinde bu tür değerlendirmelerde bulunduğu ve bazı rivayetlerin İsrâiliyattan olduğunu belirterek tenkid ettiği görülmektedir. Konuyla alakalı tespit ettiğimiz birkaç örnek rivayet şöyledir:

1. Hz. İdrîs ile ilgili olan "*Biz onu yüce bir makama yükselttik*"¹¹¹ ayetinin farklı tefsirleri yapılmıştır. Bu konudaki değişik rivayetleri de referans alan bazı müfessirlere göre; Hz. İdrîs, bir melek tarafından göğün dördüncü veya altıncı katına çıkarılıp ölüm meleği tarafından ruhu kabz olunmuştur. Bazıları da onun cennete yükseltildiği yahut ona manevi bir şeref verildiğinin altını çizmektedir. Ancak Hz. İdrîs'in göğe yükseltilmesinin ruhen ve bedenlen olduğu hususu ihtilaf konusu olmuştur. Konu ile ilgili Taberî'de geçen bir rivayet şöyledir: Yûnus b. Abdilâ'lâ → İbn Vehb → Cerîr b. Hâzim → Süleyman el-A'meş → Şimr b. Atiyye → Hilâl b. Yesâf senediyle nakledildiğine göre İbn Abbas, Kâ'bu'l-Ahbâr'a Hz. İdrîs hakkında inen ayeti sormuştur. Kâ'b da bir meleğin onu iki kanadı arasına alıp göğe yükselttiğini ve dördüncü tabakaya vardığında ölüm meleğiyle karşılaştığını ve orada ruhunu teslim aldığını belirtmektedir.¹¹²

İbn Hacer, Hz. Âsâ'nın ruhu ve bedeniyle göğe çıkarıldığına dair haberlerin sahih olduğunu, ancak Hz. İdrîs'in canlı olarak göğe yükseltilmesi ile ilgili rivayetin *merfu'* ve *kavî* bir tarikle sabit olmadığını belirttikten sonra yukarıdaki rivayetin İsrâiliyattan olduğunu ve sahih olup olmadığını ancak Allah'ın (cc) bileceğini belirterek rivayete temkinli yaklaşmaktadır.¹¹³ Görüldüğü gibi İbn Hacer, mevzu bahis rivayetin İsrâiliyattan olduğuna işaret etmekte ve Hz. Peygamber'den *merfu'* olarak nakledilen bir tarihinin sabit olmadığını söylemektedir.

2. Ye'cûc ve Me'cûc'ün yaratılması ile ilgili Kâ'bu'l-Ahbâr'dan (ö.32/652-53?) şöyle bir rivayet nakletmektedir: "Ye'cûc ve Me'cûc Hz. Âdem'in Hz. Havvâ'dan olmayan çocuklarıdır. Hz. Âdem bir gün uykuya dalar ve ihtilam olur. Onun menisi toprakla buluşur ve Allah (cc) Ye'cûc ve Me'cûc'ü o topraktan yaratır."¹¹⁴ İbn Hacer bu rivayetin münker ve asılsız olduğunu, ancak Ehl-i Kitap bilginlerinde böyle bir rivayetin olabileceğini belirterek tenkid etmektedir.¹¹⁵

106 Buhârî, "Lukata", 8.

107 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 5/111-113; Ayrıca bkz. Yılmaz, *Fethu'l-bârî'de İhtilaflı Hadislerin Değerlendirilmesi*, 388.

108 Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 262-263; Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler Menşe'i Tanıma Yolları Tenkidi* (İstanbul: MÜİFV Yay., 10. Basım, 2017), 176-177.

109 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 156.

110 Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 498-499.

111 Meryem, 19 /57.

112 et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/562-563.

113 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 6/453.

114 el-İmâm Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu sahihi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Turâsi'l-Arabî, 2. Basım, h.1392), 3/98.

115 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 6/466.

7. İlgili Konuda Sahih Hadis Bulunmadığı Belirtilerek Tenkid Edilen Hadisler

Hadis kaynaklarımızda zaman zaman bir konuyla alakalı sahih hadis bulunmadığını belirten genellemeler yapılmıştır.¹¹⁶ Bu genellemeler konuyla ilgili bütün hadislerin tarandığını ve içlerinde güvenilir bir rivayet bulunmadığını göstermesi açısından önemlidir. Genellemelerin bir kısmında hadisçilere itirazlar yapılmış olsa da bazı konulardaki tüm rivayetlerin bir kısım âlimler tarafından toptan kabul edilmediğini göstermektedir.¹¹⁷ Kanaatimizce bu tür değerlendirmeler de metin tenkidi¹¹⁸ kapsamında mütalaa edilmelidir. Zira bu tür değerlendirmelerin isnaddan çok, konu bazlı olduğu görülmektedir.¹¹⁹ Konuya *Fethu'l-bârî* çerçevesinde bakıldığında, İbn Hacer'in rivayetleri tek tek ele alıp tenkid etmesinin yanı sıra bazen de bir konuyla alakalı genelleme yoluyla tenkidler yaptığı görülmektedir. Bu tür tenkidlerinde bazen istisnalar yaparak bazen de konuyla ilgili tüm rivayetlerin sahih olmadığına işaret etmektedir. Ayrıca bu tür genellemeleri bazen kendisi yapmakta bazen de kendisinden önceki muhaddislerden nakilde bulunmaktadır. Konuyla alakalı tespit ettiğimiz bazı örnekler şöyledir:

1. İbn Hacer, İbn Münzir'in, Hz. Peygamber'in Mekke'de namazın farz kılındığı andan Medine'ye hicret edip Abdullah b. Ömer¹²⁰ ve Abdullah b. Zeyd¹²¹ hadislerinde geçtiği üzere namaza çağrı konusunda yapılan istişareye kadar ezânsız namaz kıldığını kesin bir ifade ile belirttiğine değindikten sonra ezânın hicretten önce Mekke'de dinî bir uygulama olarak başladığını gösteren hadisler nakledildiğini ancak bunların hiçbirinin sahih olmadığını belirtmektedir.¹²² İbn Hacer bu meyanda birkaç hadisi de ele alıp sahih olmadığına yönelik değerlendirmelerde bulunmaktadır.¹²³

2. İbn Hacer, Hz. Peygamber; abdest uzuvlarını birer kez yıkadıktan sonra “*Bu öyle bir abdesttir ki, o almazsa Allah, hiçbir namazı kabul etmez*” ikiyeşer defa yıkadıktan sonra “*Bu, öyle bir abdestidir ki, kişi onu aldığı zaman Allah ona sevaptan iki pay verir*” üçer defa yıkadıktan sonra “*Bu, benim ve benden önceki Resullerin abdestidir*”¹²⁴ şeklindeki hadisin zayıf olduğunu belirttikten sonra abdestin kaçar defa yıkanmasıyla ilgili beyan içeren rivayetlerin tüm tarikleriyle zayıf olduğunu belirtmektedir.¹²⁵

3. Cünüp ve hayızlı kimselerin Kur'an okuyup okuyamayacağı hususu ihtilaflıdır. Bu konuya dair değerlendirmelerde bulunan İbn Hacer, İbn Ömer'den merfu' olarak nakledilen “*Hayızlı ve Cünüp kimse Kur'an'dan hiçbir şey okumasın*”¹²⁶ hadisinin tüm tarikleriyle zayıf olduğunu belirtmektedir.¹²⁷

4. Balın zekâtı ile ilgili değerlendirmelerde bulunan İbn Hacer, Buhârî'nin muallak olarak naklettiği “Ömer b. Abdülazîz baldan zekât vermenin farz olmadığı görüşündedir”¹²⁸ şeklindeki rivayetle Ebû Hüreyre'den nakledilen ve balda öşür olduğunu beyan eden rivayetin¹²⁹ zayıflığını belirtmek istediğini, söylemektedir. Devamında ise Buhârî'den naklen, balın zekâtıyla ilgili hiçbir rivayetin sahih olmadığını, Tirmizî'den naklen, balın zekâtı konusunda hiçbir şeyin sahih olmadığını yine Şafî'den (ö.204/820) naklen, balda öşür olduğuna dair hadisin zayıf olduğunu

116 Bu konuda önemli bir eser için bkz. Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddîn İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menâru'l-munîf fî's-sahîhi ve'd-daîf*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde (Haleb: Mektebetu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1970).

117 Enbiya Yıldırım, *Hadisçiler ve Çelişki-Beyhakî ve İbnu'l-Cevzî Örneği*- (İstanbul: Rağbet Yay., 2009), 85.

118 Enbiya Yıldırım, bu tür değerlendirmelerin en güzel metin tenkidi örnekleri olduğunu belirtmektedir. Bkz. Enbiya Yıldırım, *Sahih Hadis Bulunmayan Konular* (Ankara: Otto Yay., 2. Basım, 2017), 16.

119 Münekkidler bazen isnad ve metinleri zikretmeden bir konuda sahih hadis bulunmadığını veya Hz. Peygamber'den konuyla alakalı herhangi bir hadis nakledilmediğini belirterek genelleme metoduyla tenkidler yapmaktadır. Konuyla ilgili bir çalışma için bkz. Nurullah Agitoğlu, “Müsullu Bir Muhaddis ve Sahih Hadis Bulunmayan Konulara Dair Bir Çalışması: Ömer b. Bedr el-Mevsilî ve el-Muğnî Adlı Eseri”, *Turkish Studies: Comparative Religious Studies*, 14/4, (2019), 577-589.

120 Buhârî, “Ezân”, 1; Müslim, “Salât”, 1; Tirmizî, “Salât”, 25.

121 Tirmizî, “Salât”, 25; Ebû Dâvûd, “Salât”, 28.

122 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/104.

123 İbn Hacer'in ele alıp tenkid ettiği ve Ezânın Hicretten önce başladığına dair örnek birkaç rivayet için bkz. Taberânî, *Mu'cemu'l-evsat*, 9/100 (no. 9247); el-Bezzâr, *Müsned*, 2/146 (no. 508).

124 İbn Mâce, “Tahâret”, 47, 48. Bu meyandaki rivayetler ve tarikleri için bkz: Nebîl b. Mansûr b. Ya'kûb el-Bessâre, *Enîsu's-sârî fî tahric ve tahkik el-ehâdisi'l-letî zekereha el-Hâfiz İbn Hacer el-Askalânî fî fethi'l-bârî* (Lübnan: Muessetü'r-Reyyân, Lübnan 2005), 8/5749 vd.

125 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/307.

126 Tirmizî, “Tahâret”, 98; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003), 1/461 (no.1479). Rivayetin diğer tarikleri için bkz. el-Bessâre, *Enîsu's-sârî*, 9/6170 vd.

127 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/530.

128 Buhârî, “Zekât”, 55.

129 Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyârî, *el-Musannef*, thk. Habibürrahman el-A'zâmî (Beyrut: Tevzi'u'l-Mektebi'l-İslâmî, 2. Basım, 1983), 4/63 (no. 6972). Rivayetin diğer tarikleri hakkında bkz. el-Bessâre, *Enîsu's-sârî*, 6/3950 vd.

ayrıca Ömer b. Abdülazîz'den (ö.101/720) nakledilen hadis dışında baldan öşür alınmadığına dair hadislerin de zayıf olduğunu aktararak, baldan zekâtın alınması gerektiği ile ilgili rivayetlerin sahih olmadığını söylemektedir.¹³⁰

5. Muâviye'nin fazilet ve zemmi ile ilgili birçok hadis nakledilmiştir. Ancak bu rivayetlerin hiçbirinin sahih olmadığı belirtilmiştir.¹³¹ Bu konuda İbn Hacer de Muâviye'nin faziletiyle ilgili birçok hadisin nakledildiğini ancak içlerinde isnadı sahih hiçbir rivayetin bulunmadığını belirtmektedir. Ayrıca İshâk b. Râhûye (ö.238/853), en-Nesâî ve başkalarının da bu konuda sahih hadis bulunmadığını kesin olarak ifade ettiklerini söyleyerek onlarla aynı kanaati paylaştığını belirtmektedir.¹³²

6. İbn Abbas'tan nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Yanında başkaları olduğu halde kime bir hediye verilirse, yanındakiler de o hediyeye ortak olurlar.”¹³³ Buhârî bu rivayetin sahih olmadığını belirtmektedir.¹³⁴ İbn Hacer ise, İbn Abbas'tan bu rivayetin hem merfu' hem de mevkuf olarak nakledildiğini ancak mevkuf olanın isnad açısından daha sâlih olduğunu belirttiikten sonra çeşitli tariklerine de değinmekte ve Ukaylî'den naklen, bu konuda Hz. Peygamber'den sahih hiçbir rivayetin bulunmadığına işaret etmektedir.¹³⁵

SONUÇ

Hadis ilminin önemli şahsiyetlerinden biri olan İbn Hacer'in hadis tenkidine büyük bir katkı sağladığı görülmektedir. Zira o, şerh geleneğimizin en meşhur örneği olan *Fethu'l-bârî*'sinde yüzlerce hadisi inceleyip değerlendirmekte ve gerektiğinde hadislere yönelik tenkidler yapmaktadır. Şerhinde ağırlıklı olarak isnad merkezli bir tenkid anlayışıyla hareket eden İbn Hacer'in zaman zaman hadislerin muhtevasına yönelik metin tenkidinde de bulunduğu görülmektedir. Bu makalede verdiğimiz örneklerde de görüldüğü üzere İbn Hacer, hadislerin muhtevasını değerlendirmekte metin tenkidi kriterlerine aykırı bulduğu rivayetlere işaret ederek tenkid etmektedir. Şerhinde konularla alakalı birçok rivayeti ele alıp inceleyen İbn Hacer, rivayetleri sıklıkla birbirine mukayese etmektedir. Birbirine aykırılık arz eden rivayetlerin aralarını cem ve te'lif etmek mümkünse cem ve te'lif yapmakta bu mümkün olmadığı zamanlarda ise sahih olanı tercih edip diğerini reddetmektedir. Tercihlerinde genellikle Buhârî hadislerini öncelerken bazen de tenkid ettiği rivayetlerin Buhârî rivayetleri olduğu görülmektedir. Hemen her tenkide karşı Buhârî'yi savunan İbn Hacer'in bazen Buhârî'de geçen rivayetleri tenkid etmiş olması önemlidir. Buradan hareketle İbn Hacer'in, yorumun elverdiği noktalarda Buhârî'yi savunduğu elvermediği yerlerde ise yapılan tenkidleri kabul ettiği ve kendisinin de bu çerçevede bazen Buhârî'yi tenkid ettiği söylenebilir.

İbn Hacer'in metnini tenkid ettiği rivayetlerin genellikle isnadlarındaki problemlere de temas ettiği görülmektedir. Bu durum onun metin tenkidini isnad tenkidıyla takviye ettiğini ve hiçbir zaman isnadı göz ardı etmediğini göstermektedir. Ayrıca kendinden önceki münekkitlerin tenkidlerine değindikten sonra bu tür tenkidleri bazen te'vil ederken bazen de tenkidlere katıldığı görülmektedir. O, şerhinde Kur'an'a arz, sahih hadislere arz, usul kaidelerine arz, tarihe arz ve aklî gerekçelere arz yöntemlerini kullanarak bazı hadisleri tenkid ettiği gibi, bazı hadisleri de İsrâîliyat menşeli olduğunu belirterek tenkide tabi tutmaktadır. Ayrıca genelleme yoluyla da bir konudaki hadislerin tümüyle veya birkaçı hariç sahih olamayacağını belirtmektedir.

Sonuç olarak İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*'de çok sayıda rivayeti sened ve metin açısından tenkide tabi tutmuştur. Şerhinde azımsanmayacak sayıda rivayeti metin tenkidine tabi tutarak sahih olmadığını belirtmiş olması, klasik dönemde metin tenkidinin hiç yapılmadığı düşüncesiyle metin tenkidine karşı olumsuz bir yaklaşım içerisinde olanların bu tutumlarının doğru olmadığını ortaya koyması açısından son derece önemlidir. Kaynaklarımızda yapılacak olan bu tür çalışmaların mevzuu bir nebze de olsa açıklığı kavuşturması adına kıymetli olacağı muhakkaktır.

130 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3/438.

131 Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osmân (Medine: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1966), 2/24 vd.

132 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/132.

133 Taberânî, *Mu'cemu'l-kebir*, 11/104 (no. 1183).

134 Buhârî, “Hibe”, 25.

135 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 5/280.

KAYNAKÇA

- Abdurrezzâk, Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *el-Musannef*. thk. Habîbürrahman el-A'zâmî. 12 Cilt. Beyrut: Tevzi'u'l-Mektebi'l-İslâmî, 2. Basım, 1983.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb Arnavut, Adil Mürşit ve diğerleri. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2001.
- Agitoğlu Nurullah, "Müsullu Bir Muhaddis ve Sahîh Hadis Bulunmayan Konulara Dair Bir Çalışması: Ömer b. Bedr el-Mevsilî ve el-Muğnî Adlı Eseri", *Turkish Studies: Comparative Religious Studies*, cilt: XIV, sayı: 4, 2019, s.577-589.
- Aydın, Nevzat. *Hadisin Tespit ve Tenkidinde "Sünnete Arzı"ın Fonksiyonu*. Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, (Kahire, 1348 aslından offset baskı).
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- el-Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Basrî. *Müsnedü'l-Bezzâr*. thk. Mahfuzurrahman Zeynullah, Adil b. Sa'd ve Sabri Abdulhalik eş-Şafî. 28 Cilt. Medine: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009.
- Bilen, Mehmet, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2013.
- Bilen, Mehmet, "Hadis Şârihi Olarak İbn Hacer el-Askalânî", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2 (Kasım 2009), 50-66.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Buğa. 7 Cilt. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Çalgan, Mehmet Ali. *Muhaddisler Muhteva Tenkidı Yaptı mı?*. İstanbul: MÜİFV Yay., 2. Basım, 2024.
- ed-Dümeynî, Misfir b. Gurmullah. *Hadiste Metin Tenkidi Metodları*. çev. İlyas Çelebi, Adil Bebek ve Ahmet Yücel. İstanbul: Kitabevi Yay., ts.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenu Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb Arnavut ve Muhammed Kâmil Karabeleli. 7 Cilt. Riyad: Dâru Risâletu'l-Alemiyye, 2009.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. el-İsfahânî. *et-Tıbbu'n-Nebevî*. thk. Mustafa Hıdır Dönmez et-Türkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, Beyrut 2006.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Mevzûât*. thk. Abdurrahman Muhammed Osmân. 3 Cilt. Medine: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1966.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim el-Absî el-Kûfî. *el-Kitâbu'l-musannef fi'l-ehâdisi ve'l-âsâr*. thk. Kemal Yusuf el-Hut. 7 Cilt. Lübnan: Dâru't-Tac, Lübnan 1989.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi şerhi sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz, Ali b. Abdulaziz b. Ali eş-Şibl, Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 13 Cilt. Riyad: Dâru's-Selâm li'n-Neşri ve't-Tevzî', Riyad 2000.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzhetu'n-nazar fî tavdîhi nuhbetu'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*. thk. Abdulmuhsin b. Muhammed el-Kâsım. Medine: ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddîn. *el-Menâru'l-munîf fî's-sahîhi ve'd-daîf*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde. Halep: Mektebetu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1970.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvînî. *Sünenu İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 2 Cilt. Dâru İh-yâ-i'l-Kütübî'l-Arâbiyye, ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtu'l-kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, Kahire 2001.
- Kahraman, Ömer Faruk. "İsmâîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/80-82. İstanbul: TDV Yay., 2001.
- Kahraman, Ömer Faruk. "İshâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/519-521. İstanbul: TDV Yay., 2000.
- Kandemir, Yaşar. *Mevzû Hadisler Menşe'i Tanıma Yolları Tenkidi*. İstanbul: MÜİFV Yay., 10. Basım, 2017.
- Kazan, Tahsin. *İbn Hacer'in Hadis Usulüne Getirdiği Yenilikler*. İstanbul: Gelenek Yay., 2018.
- Keleş, Ahmet. *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2011.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 3. Basım, 2006.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *Alternatif Hadis Metodolojisi*. Ankara: Otto Yay., 6. Basım, 2019.
- Köktaş, Yavuz. *Fethu'l-Bârî ve Umdetü'l-Kârî'nin Metin Tahlili Açısından İncelenmesi*, İstanbul: İsam Yay., 2. Basım, 2020.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi'li ahkâmî'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdunî ve İbrâhîm el-I'tfiyyîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1964.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahihu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 5 Cilt. Kahire: Matbaâtu'l-İsâ

Babî'l-Halebî, 1955.

- Müttâkî el-Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Müttakî el-Hindî. *Kenzu'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'al*. thk. Bekrî Hayyânî ve Saffet es-Saka. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 5. Basım, 1981.
- el-Bessâre, Nebîl b. Mansûr b. Ya'kûb. *Enîsu's-sârî fî tahric ve tahkîk el-ehâdisi'l-letî zekereha el-Hâfız İbn Hacer el-Askalânî fî fethi'l-bârî*, 11. Cilt. Lübnan: Muessetü'r-Reyyân, Lübnan 2005.
- en-Nevevî, el-İmâm Muhyiddîn b. Şeref. *el-Minhâc şerhu sahihi Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Turâsi'l-Arabî, 2. Basım, h.1392.
- en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim. *el-Müstedreku ala's-sahihayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- Polat, Selahattin. *Hadis Araştırmaları Tarih, Usûl, Tenkid, Yorum*. İstanbul: İnsan Yay., 3. Basım, 2011.
- es-Sa'lebî, Ebu İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-nîsâbü'rî. *el-Keşf ve'l-beyan an tefsiri'l-Kur'an*. thk. el-İmâm Ebî Muhammed b. Aşur. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Turâsi'l-Arabî, 2002.
- et-Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.
- et-Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-evsat*. thk. Ebu Muaz Tarık b. İvâdullah b. Muhammed ve Ebû'l-Fadl Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. 9 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1995.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Kahire: Dâru Hicr li't-Teba'âti ve'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-İ'lan, 2001.
- et-Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd. *Müsnedu Ebi Dâvûd et-Tayâlisî*. thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru'l-Hicr, Mısır ts.
- et-Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre b. Musa. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir, Muhammed Fuad Abdalbaki ve diğerleri. 5 Cilt. Mısır: Matbaatu'l-İshâ Bâbî'l-Halebî, 1975.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadiste Metin Tenkidi Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar*. İstanbul: Ensar Yay., 4. Basım, 2019.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadisçiler ve Çelişki -Beyhakî ve İbnu'l-Cevzî Örneği-* İstanbul: Rağbet Yay., 2009.
- Yıldırım, Enbiya. *Sahih Hadis Bulunmayan Konular*. Ankara: Otto Yay., 2. Basım, 2017.
- Yılmaz, Fethullah. *Fethu'l-Bârî'de İhtilaflı Hadislerin Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- ez-Zerkeşî, Ebû Abdullâh Bedrûddîn Muhammed b. Abdullâh b. Bahadır b. Abdullâh. *Hiz. Aişe'nin Sahâbeye Yöneltiltiği Eleştiriler*. çev. Bün-yamin Erul. Ankara: Otto Yay. 5. Basım, 2012.

EXTENDED ABSTRACT

The attribution of hadiths to the Prophet Muhammad and their transmission in fidelity to their original form, as well as their critical evaluation to distinguish authentic reports from weak or fabricated ones, represent significant scholarly endeavors. Scholars have exerted considerable effort to differentiate between sound and questionable hadiths through isnad (chain of transmission) and matn (text) criticism. This critical approach is also prominently reflected in our hadith commentaries. Among the distinguished figures in this tradition is Ibn Hajar al-Asqalânî (d. 852/1449), who is noted for his meticulous critical analysis within his works. Particularly in *Fath al-bârî bi Sharh Sahîh al-Bukhârî*, a commentary on al-Bukhârî's *al-Jâmi' al-Sahîh*, regarded as one of the most reliable hadith collections, Ibn Hajar's approach to hadith criticism is remarkable. In this seminal work, he scrutinizes the hadiths from both isnad and matn perspectives, applying various criteria to critique their texts.

This study aims to provide a comprehensive examination of Ibn Hajar's critique of hadith texts. By thoroughly analyzing his commentary, the criteria he employed in textual criticism have been identified and discussed with examples.

It is evident that Ibn Hajar adopts a defensive stance regarding Bukhârî's narrations criticized for their alleged contradiction with the Qur'an. He often interprets (ta'wil) such narrations and, in some cases, even when he acknowledges their apparent contradiction with the Qur'anic verses, he still attempts to reconcile them through interpretation. Some of these interpretations appear forced. This indicates that while Ibn Hajar does not oppose presenting hadiths to the Qur'an for evaluation, he refrains from rejecting narrations outright when reconciliation through interpretation is possible. Furthermore, it is understood that he prioritizes hadiths that align with the Qur'an when selecting among narrations related to a particular topic.

In his commentary, Ibn Hajar examines nearly all related narrations, striving to reconcile conflicting reports through harmonization (jama' wa ta'lif) whenever possible. When reconciliation proves unattainable, he prefers the narrations he deems more authentic. Although he generally prioritizes Bukhârî's hadiths, there are instances where he critiques certain narrations from Bukhari's collection.

Ibn Hajar also critiques certain narrations for their historical or factual inaccuracies, pointing out historical errors within the reports. In such critiques, he often substantiates his arguments by referring to historical and biographical sources, and sometimes relevant Qur'anic verses. Some of these critiques address historical inaccuracies found in narrations from Bukhârî's collection.

Additionally, Ibn Hajar employs rational interpretation and explanation when analyzing hadiths, using logical and intellectual arguments to critique narrations that are difficult to comprehend or that he finds inconsistent with reason. In such cases, he critiques the content of the narrations on the grounds that they are logically flawed or implausible.

Although Ibn Hajar does not directly reject narrations solely on the basis of their contradiction with principles such as qiyas (analogical reasoning) and other methodological rules, he does consider these criteria when preferring one narration over another or when critiquing certain narrations. When examining narrations criticized for multiple reasons, he often finds that they are also flawed according to this criterion.

In addition to the general criteria Ibn Hajar employs in textual criticism, he critiques some narrations for being of Isrâelite origin (Isrâ'iliyat). At times, he also generalizes by stating that most or all hadiths on a particular topic are not authentic, except for a few. In this context, Ibn Hajar uses methods such as presenting narrations to the Qur'an, authentic hadiths, methodological principles, historical evidence, and rational arguments to critique certain reports. He also identifies some narrations as being of Israelite origin and critiques them accordingly.

Interestingly, some of the narrations that Ibn Hajar critiques for their textual issues are from Bukhârî's collection. This shows that Ibn Hajar defends Bukhârî where interpretation allows but acknowledges the critiques when interpretation does not suffice, sometimes critiquing Bukhari himself. This underscores that even in the most authentic sources, narrations with textual flaws can be found, necessitating thorough scrutiny of every narration regardless of its source. Additionally, Ibn Hajar often addresses isnad-related issues in the narrations he critiques for their content, demonstrating that he reinforces his textual critiques with isnad analysis and never neglects the isnad. This point is significant, as the acceptance or rejection of a hadith can only be accurately determined by evaluating both isnad and matn together.

In conclusion, Ibn Hajar subjected numerous narrations to isnad and matn criticism in *Fath al-Bari*. His considerable engagement in textual criticism, rejecting some narrations as inauthentic, refutes the notion that textual

criticism was absent during the classical period and highlights the importance of a balanced approach. Such studies contribute valuable clarity to the subject and underscore the necessity of rigorous analysis for all narrations, regardless of their sources.

EŞARİLİK VE TASAVVUF İLİŞKİSİ: EBU'L-HASAN EL-EŞ'ARÎ DÖNEMİ

Esra GÜLNİHAL

DİB, esraerdemci@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-0724-3406>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 01/12/2023, Accepted / Kabul Tarihi: 07/01/2023

DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1594379>

Bu makale, Dicle Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı'nda

"Teşekkül Sürecinde Eş'arilerin Tasavvufi İlişkisi (H. 3-5. Asırlar)" adıyla yapılmış olan

Doktora çalışmasından üretilmiştir.

Eşarilik ve Tasavvuf İlişkisi: Ebu'l-Hasan el-Eş'arî Dönemi

Öz

Bu çalışma, Eşarilik ve tasavvuf ilişkisini ekol kurucusu Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin yaşadığı dönem bağlamında ele almayı amaçlamaktadır. Eşariliğin fikrî değişim ve dönüşümlerinin daha iyi anlaşılmasında tasavvufla olan muhataplık ilişkisi büyük önem taşımaktadır. Bu anlamda Eşarilik birçok klasik ve modern kaynakta tasavvuf-la bağlantılarından bahsedilen bir mezhep olarak dikkat çekmektedir. Özellikle İbn Fûrek, İsferyînî ve Abdulkâhir el-Bağdâdî gibi ikinci kuşak ve sonrası Eş'arîler'in tasavvufla ilişkisi yoğun bir şekilde söz konusu olmaktadır. Aynı şekilde ekol kurucusu Eş'arî'ye bakıldığında da Mutezile'den ayrıldığı dönemden itibaren sufi kimse-lerle irtibatı dikkat çeker. Nitekim İbn Hafif, Bûndâr b. Hüseyin ve Ebû Sehl es-Su'lukî gibi tasavvufî yönleriyle meşhur olan kimselerin Basra'ya Eş'arî için gelip onunla burada belirli bir müddet kalmaları bu hususu destekler mahiyettedir. Bununla beraber Eş'arî'nin Mutezile'den ayrıldıktan sonra hayatının büyük bir kısmını geçirdiği Bağdat'ta ilişkili olduğu ortam da tasavvufla irtibatlı bir çevredir. Bu durum ekol kurucusunun yaşadığı dönemde tasavvufla ilişkisinin mahiyetine dair bir takım sorular gündeme getirmektedir. Söz konusu çalışma bu gerekçeyle ele alınmış olup Eş'arî'nin hayatını geçirdiği Basra ve Bağdat bölgeleri kapsamında incelenmiştir. Çalışma, nitel araştırma yaklaşımı çerçevesinde ortaya konmuş olup, yöntemle bağlı olarak literatür taraması ve metin analizi kullanılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Eşarilik, Tasavvuf, Eş'arî, Basra, Bağdat

The Relationship Of Asharism And Sufism: The Abu'l-Hasan Al-Ash'ari Period

Abstract

This study aims to examine the relationship between Ash'arism and sufism within the context of the period in which the founder of the Ash'ari school, Abu al-Hasan al-Ash'ari lived. The interaction between Ash'arism and sufism plays an important role in better understanding the intellectual changes and transformations within the Ash'ari school. Classical and modern sources often highlight Ash'arism as a school of thought with connections to sufism. The relationship with sufism is particularly evident in the second generation of Ash'aris and beyond, such as Ibn Furak, al-Isfara'ini and 'Abd al-Qahir al-Baghdadi. Likewise, when looking at the founder of the school, Ash'ari's engagement with sufi individuals is notable from the moment he departed from the Mu'tazilite school. In fact, the visits of prominent sufi figures like Abu al-Husayn al-Bundar al-Shirazi, Ibn Hafif and Abu Sahl al-Su'luki to Basra, where they stayed with Ash'ari for a certain period, support this connection. Moreover, the intellectual environment of Baghdad, where Ash'ari spent much of his life after leaving the Mu'tazilite school, was also closely related to sufism. This raises a number of questions about the nature of Ash'ari's relationship with sufism during his time. Therefore, this study will address this issue by examining the regions of Basra and Baghdad, where Ash'ari lived, and investigating the nature of his interactions with sufism. The study is based on qualitative research approach, and literature review and text analysis will be used depending on the method.

Keywords: Ash'arism, Sufism, Ash'ari, Basra, Baghdad

GİRİŞ

Bir mezhebin ortaya çıkışı ve gelişimi pek çok faktörün etkisi altında meydana gelmektedir. Mezhep oluşumu öncesi dönemin koşullarını da göz önünde bulundurduğumuzda bir düşünce ekolünün tarihi serüvenini anlamlandırmak için ne kadar geniş bir çerçeveye muhatap olduğumuzu fark etmiş oluruz. Ehl-i sünnet kelamının önemli iki kanadından birini teşkil eden Eşarilik böyle bir bakış açısıyla ele alınmayı gerektiren bir mezhep olarak tarihte yer edinmiştir. Söz konusu mezhebin dokusunu oluşturan çoklu ve kompleks yapının varlığı daha kurucusundan itibaren kendini hissettirmektedir.

Eşarilik 4./10. asırda ortaya ortaya çıkmış ve süreç içerisinde farklı muhataplıkları söz konusu olmuştur. Bu muhataplıklar içerisinde tasavvufun önemli bir yeri bulunmaktadır. Zira kaynaklara bakıldığında özellikle Horasan bölgesinde Eşariliğin yayılmasının Şafîilik ve tasavvufla sarmalanması sonucu meydana geldiği görülecektir. Bu anlamda İbn Fûrek (ö. 406/1015), İsferyîni (ö. 418/1027), Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve son olarak Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi alimler Eşarilik ve tasavvuf ilişkisini anlamada üzerinde durulan isimlerdir. Asıl olarak bakıldığında bu isimler her iki düşünce ekolünün etkileşiminde önemli rollere sahip kişilerdir. Ancak konu hakkında yapılan çalışmalardan hareketle söz konusu ilişkinin 4./10. asrın ortalarından sonra belirdiği gibi bir izlenim ortaya çıkmaktadır. Halbuki süreç takibi yapıldığında bu isimlerin Eşarilik tasavvuf ilişkisinin görünüm/somutlaşan yönünde rol alan kimseler olduğu görülecektir. Dolayısıyla yapılan çıkarım ve değerlendirmeler de bir bakıma sonuçlar üzerinden yapılmaktadır. Bu bağlamda söz konusu ilişkiyi daha öncesine götürdüğümüzde daha ilk baştan, Eş'arî döneminde dahi ilişkinin mevcut olduğunu görmekteyiz. Nitekim Mutezile'den uzaklaştığı dönemden itibaren Eş'arî'nin sufi kesim ile irtibatı söz konusu olmuştur.

Eş'arî, bilindiği üzere hayatını ve ilmî faaliyetlerini Basra ve Bağdat olmak üzere birbirine yakın iki bölgede geçirmiştir. Bu anlamda Eş'arî'nin tasavvuf ile ilişkisini iki ayrı başlık altında sınıflandırmak mümkündür.

1. Basra Dönemi:

1.1. Eş'arî'nin Tasavvufla İlişkisinin Boyutu

Eşarilik tasavvuf ilişkisinde Basra dönemi bizim için başlangıç mahiyetine sahip bulunmaktadır. Nitekim Eşariliğin fiili olarak başlangıcı olan bu dönem aynı zamanda Eşarilik tasavvuf ilişkisinin de başlangıcı olarak görülebilmektedir. Bu durum aynı zamanda Basra'nın konu açısından önemini de göstermektedir. Bu noktada cevabı aranması gereken en önemli soru ise Eş'arî'nin tasavvufla olan münasebetinin nasıl olduğudur.

Eş'arî'nin tasavvufla alakasına bakıldığında bu ilişkinin farklı birkaç yönünün olduğu görülecektir. Bunlardan ilki tasavvufun pratik yani züht boyutuyla ilgilidir. Bu konuda İbn Asakir, Eş'arî'ye yıllarca hizmet eden bir kişiden nakilde bulunmaktadır. Bu kişi anlaşıldığı kadarıyla Eş'arî'nin Basra'dan başlamak üzere Bağdat'ta vefatına kadar yanında bulunmuştur. Eş'arî hakkında “*Dünya işlerinde ondan daha mütevazı; uhrevi konularda ise ondan daha aktif bir kimseyi görmedim.*” şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur.¹ Eş'arî hakkındaki bu ifadenin doğruluğu imkân dahilindedir. Zira Mutezile'den ayrılmasından itibaren çevresinde sürekli tasavvufi sahadan kimseler bulunmuştur. Kanaatimizce aksi durum söz konusu olsaydı sufiler tarafından bu kadar uzun süre teveccühe mazhar olmazdı. Ancak bu ifadelerin İbn Asâkir'in eserinde yer almış olması farklı etkenlerin varlığını muhtemel kılmaktadır. Bilindiği üzere İbn Asâkir'in “*Tebyînu Kizbi'l-Müfterî*” isimli eseri Ahvâzî'nin Eş'arî hakkındaki olumsuz ithamlarına karşılık olarak yazılmıştır. Zira Ahvâzî'nin eserinde yer alan aktarım ve görüşlerin bir kısmı Eş'arî'nin şeriatı hafife almasıyla ilgilidir. Ahvâzî'nin ithamlarına bakıldığında, Eş'arî'nin şeriatı layıkıyla gözetmediği, farz namazları dahi terk ettiği, bevl ettikten sonra abdest almadan namaz kıldığı hatta küfür üzere yaşadığı şeklinde ağır ifadeler görülmektedir.²

Ahvâzî'de geçen söz konusu ifadelerin Eş'arî'yi itibarsızlaştırmada araç olarak kullanıldığı açıktır. Ancak bizi burada ilgilendiren asıl husus bu ithamlarının İbn Asâkir'deki yansımalarıyla alakalıdır. Bu anlamda, İbn Asâkir'in Ahvâzî'yi reddetme amacıyla yazdığı eserde abartılı kabul edilebilecek ifadelerin varlığı dikkat çekmektedir. Bunlardan bir kısmı Eş'arî'nin hayatının takva boyutuyla ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Eş'arî'nin ibadete düşkün olduğu, bir anlamda züht hayatı yaşadığına dair vurgular bunlardan bir kaçıdır. Muhtemelen İbn Asâkir, Eş'arî'nin bu yönüyle gündeme gelmediğinden olacak ki, onun yaptığı uhrevi şeyleri gizli tuttuğunu da ifade ederek muhtemel tepkilere

1 Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Müfterî fi mâ Nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1983), 141.

2 Ebû Ali el-Hasan b. Ali Ahvâzî, *Mesâlibi İbn Ebî Bişr* (Kahire: Dâru'z-Zehâir, 2018), 70-73.

karşı ön cevap niteliğindeki bu ifadeyi de eklemeyi ihmal etmemiştir.³

İbn Asâkir'in bu tavrı, Ahvâzî'ye karşıtlık üzerinden kendini ifade etme biçiminin izlerini taşımaktadır. Özellikle İbn Asâkir'in Eş'arî'nin yaklaşık yirmi yıl boyunca gece aldığı abdestle sabah namazını kıldığını ifade etmesi bu noktada dikkat çekici bir örnek olarak karşımıza çıkar. Zira benzer şekilde Ahvâzî, Eş'arî'nin yanında yirmi yıl kalan birisinden bahsetmektedir. Bu kişi kaldığı süre zarfında Eş'arî'nin bir defa bile namaz kıldığını görmemiştir.⁴ Ahvâzî'nin aktarımı göz önüne alındığında İbn Asâkir'in söz konusu aktarımlarının tesadüften fazlasına karşılık geldiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla söz konusu eserde geçen Eş'arî ile alakalı övgü barındıran nitelendirmelerde abartı faktörünü göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

Eş'arî'nin tasavvufla irtibatının diğer bir vechesi ise tasavvuf ilminin nazarî yönüyle alakalıdır. Bu konuda Sübkî'nin *Tabakât*'ında yer alan bir bilgiyle karşılaşmaktayız. Sübkî, Eş'arî'nin diğer ilimlerde olduğu kadar tasavvufta da önder olduğunu söylemektedir.⁵ Kanaatimizce Sübkî'nin bu ifadesine ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir. Zira kaynaklarda Eş'arî'nin tasavvufla doğrudan ilişkisine dair net bir bilgi bulunmamaktadır. Sübkî'nin bu yorumu Eş'arî'nin uhrevî yönüyle alakalı nakillerden yola çıkarak yapmış olması muhtemeldir. Yahut böyle bir değerlendirmede Eş'arî'nin ilk dönemden itibaren süregelen sufi ilişkilerinin etkisinden söz edebiliriz. Bu anlamda daha doğru bir tespitite bulunabilmek adına Eş'arî'nin eserlerine bakmak icap etmektedir.

Öncelikle belirtmeliyiz ki Eş'arî'nin tasavvufla alakalı bir esere yahut eser adına rastlamamaktayız.⁶ Yalnızca Eş'arî, *Makâlât*'ında "*Nüssâk*" başlığı altında bir kısım zahit topluluktan bahsetmektedir. Ancak burada onları hulul ve ibaha görüşleri çerçevesinde ele almaktadır. Bununla beraber aynı eserin bir bölümünde "*Ticaretin Cevâzı*" başlığı adı altında bir grup tevekkül ehlinin çalışmayı terk ederek tembellik yaptığını ifade etmektedir. Eş'arî'ye göre bu grup çalışmayarak şöyle demiştir: "*Biz gerçek anlamda tevekkül ettiğimiz zaman rızkımız bize gelir ve sıkıntıda kurtuluruz.*" Eş'arî'nin burada bahsettiği kişiler hakkındaki ifadelerinden konuyu yine menfî bir tutum ile ele aldığı anlaşılabilmektedir.⁷

Dolayısıyla, mevcut veriler dahilinde Eş'arî'nin tasavvufla ilişkisine dair bir ipucu bulunmadığını söylemek mümkündür. Diğer taraftan konu Eş'arî'nin sosyal ilişkileri olduğunda durum farklılaşmaktadır. Nitekim, dikkat çekecek ölçüde sufi kesimle irtibat halinde olmuştur. Öyle ki, Eş'arî'nin tasavvufla ilişkisinin daha çok sosyal ilişkiler yoluyla mevcudiyetinden bahsetmek durumunda kalıyoruz. Bu durum Eş'arî'nin Basra'da bulunduğu zamandan itibaren söz konusu olmuştur.

1.2. Mutezile'ye Karşı Eş'arî İlgisi

Eş'arî, asıl faaliyetlerini yürüttüğü Bağdat'a gitmeden önce Basra'da bir müddet kalmış ve Mutezile ile birçok tartışmalara katılmıştır. Eş'arî'nin Mutezile'den uzaklaşmasının akabinde Basra'daki faaliyetleri şöhret bulmuş olacak ki farklı çevreler tarafından ilgiyle karşılanmıştır. Özellikle tasavvufî çevreden ilginin fazlaca olduğu görülmektedir. Bu nokta ilk olarak dikkat çeken isim *Ebu'l-Hüseyin Bündâr b. el-Hüseyin eş-Şirâzî*'dir (ö. 353/964).⁸ Kaynaklarda Bündâr b. Hüseyin'in Basra'dayken Eş'arî'nin hizmetinde bulunduğu bahsedilmektedir.⁹ Bununla beraber onun, Eş'arî'nin yanına ne zaman gittiği tam olarak bilinmemektedir. Ancak Bağdat'a gidip Şiblî'ye intisab ettikten sonra olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim Bündâr b. Hüseyin, sufîliğe adım atmadan önce ticaretle uğraşan bir kimse iken Bağdat'a ticaret maksadıyla gitmiştir. Ancak Şiblî ile karşılaştıktan sonra her şeyden vazgeçerek ona intisab

3 İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 140-141.

4 Ahvâzî, *Mesâlibi İbn Ebî Bîşr*, 70-71.

5 Tâcuddîn 'Abdulvehhâb b. Takiyyuddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, nşr. Mahmûd Muhammed et-Tenâhî, 'Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Hicrî li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî, 1993), 1/351; İsmail Hakkı İzmirli, muhtemelen Sübkî'ye dayanarak aynı görüşü öne sürer. Bkz. İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 101.

6 Hüseyin Aydın, *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'den Nazar ve İstidlal* (Ankara: Fecr Yayınları, 2012), 50-66.

7 Ali b. İsmâil b. Ebî Bîşr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri «Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, trc. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın (İstanbul: Kabcı, 2005), 335; Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik, 2017), 67-68.

8 Bündâr b. Hüseyin, Şiraz'lı olup gerek tasavvufî gerekse zahiri ilimler konusunda ileri bir seviyeye sahiptir. Basra ve Bağdat'ta bulunmuş Errecan'da vefat etmiştir. Keskin, onun Eş'arî'nin vefatının akabinde Errecan'a yerleştiği tahmininde bulunmaktadır. Böyle olması kuvvetle muhtemeldir. Bkz. Abdülkerim Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1981), 1/117; İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 141; Ebu Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 12/193; Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, 1/117; Mehmet Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arilik* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 110.

9 Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, nşr. Beşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002), 11/346; İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 142; es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, 3/224.

etmiştir. Nitekim kaynaklarda tasavvufu ile ilişkisi genellikle Şiblî ile bağlantılı olarak resmedilmektedir.¹⁰

Bündâr b. Hüseyin'in Eş'arî'nin yanına gelmesi Eş'arî'nin Mutezile'den ayrılışıyla doğrudan bağlantılı gibi durmaktadır. Her ne kadar kaynaklar bu konu hakkında net bir bilgi vermese de muhtemeldir ki önemli bir Mutezili alimin, kendi nazarlarında, marjinal dönüşü tasavvuf camiasında ilgi uyandırmıştır. Tam da bu noktada sufi cenahın bu durumu ihtida ile ilişkilendirmesi ihtimalini göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Diğer taraftan Bündâr b. Hüseyin'in Bağdat Şafîîlerinin yoğunlukta olduğu çevreyle irtibat halinde oluşunun Eş'arî'ye olan ilgisinde etkili olması yine mümkündür. Zira Eş'arî'nin Mutezile sonrası konumlanacağı yeni muhit kelama yakın olan Bağdat Şafîîlerinin ağırlıkta olduğu bir çevreden oluşacaktı. Ancak Bündâr b. Hüseyin hakkındaki bilgi yetersizliği net bir tespit yapılmasına mâni olmaktadır.

Bündâr b. Hüseyin Eş'arî'nin yanına gitmesi merak ve ilgiyle açıklanabilse de Eş'arî'nin yanında eğitim alması pasif bir alakanın söz konusu olmadığını göstermektedir. Onun hakkında Eş'arî'nin en önemli talebelerinden olduğu şeklindeki yorum bu durumun göstergelerindendir.¹¹ Nitekim Bündâr b. Hüseyin, onun yanında kelam eğitimi almış ve bu konuda yetkin bir seviyeye ulaşmıştır. Bu bağlamda Bündâr b. Hüseyin Eşarilik-tasavvuf sentezinin öncü temsilcilerinden biri olmayı hak etmektedir.

Eş'arî Basra'dayken ziyaretine gelip yanında kalanlardan diğer bir kişi *Ebû Abdillâh Muhammed b. Hafif b. İsfik-şâd ed-Dabbî*'dir (ö. 371/982). Bilinen adıyla İbn Hafif, Şafîî fakihî olup kaynaklarda şeriat ile hakikati birleştiren kimselerden olduğu geçmektedir.¹² Bu bakımdan tasavvufun şeriata uygun biçimiyle yaşanması gerektiğini savunmuştur. İbn Hafif; İbn Süreyc'in kadılık için Şirazda bulunduğu sırada ondan fıkıh eğitimi görmüştür.¹³

Bündâr b. Hüseyin'de olduğu gibi İbn Hafif'in de Basra'ya ne zaman geldiği tam olarak bilinmemektedir. Şiraz'dan Basra'ya doğrudan geldiğini söyleyenler olduğu gibi Bağdat'ta bulunduktan sonra gittiğini de ifade edenler olmuştur.¹⁴ Doğrusu her ikisi de imkân dahilindedir. Öncelikle Şiraz'dan Basra'ya direkt olarak gelme durumunu ele alırsak bu merakının İbn Süreyc ile bağlantılı olduğunu düşünebiliriz. Nitekim İbn Süreyc, Eş'arî'nin Bağdat'a gittikten sonra bulunduğu çevrenin önemli bir unsuru kabilindedir.

Diğer bir ihtimal ise İbn Hafif'in Bağdat'a uğradıktan sonra Basra'ya gitmesi şeklindedir. Aslında bu şekilde olması kuvvetle muhtemeldir. Zira İbn Hafif'in Eş'arî'nin Mutezile'den ayrıldığı döneme yakın bir zamanda Bağdat'ta bulunduğunu bilmekteyiz. Şöyle ki; İbn Hafif'in Cüneyd-i Bağdâdî'yi (ö. 297/909) hiç görmemiş olması bu zamana kadar Bağdat'ta bulunmadığı anlamına gelmektedir.¹⁵ Rüveym b. Ahmed (ö. 303/915) ile görüştüğü dikkate alındığında ise 297/909-303/915 yılları arasında Bağdat'ta bulunduğu anlaşılmaktadır.¹⁶ Bu durumda Bağdat'ta bulunduğu dönemde Eş'arî'nin şöhretinden etkilenmiş ve onu merak etmiş olabilir.

İbn Hafif'in tam olarak Basra'ya ne zaman gittiği bilinmese de Bağdat'ta bulunduğu zaman diliminin burada görüştüğü sufilerden hareketle aynı döneme denk geldiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda net bir şey söylemek mümkün olmasa da Bağdat'tan Basra'ya geçtiği fikri şimdilik daha makul görünmektedir. Zira ne İbn Süreyc'in hangi zaman aralığında Şiraz'da kaldığı¹⁷ ne de İbn Hafif'in Bağdat'a ne zaman gitti tarih tam olarak bilinmemektedir. Ancak her iki ihtimalde de ortak sebep olarak Şafîî-kelami çevre, tetikleyici olma ihtimalini barındırmaktadır. Zira İbn Hafif'in Bağdat'ta görüştüğü Şiblî bu muhitte doğrudan bağlantısı olan bir kimsedir.¹⁸ Yanı sıra İbn Hafif'in fıkıh hocası İbn

10 İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 180-181; Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefayâtü'l-Meşâhiri'l-A'lâm*, nşr. 'Umer 'Abdusselam et-Tedmiri (Beyrut: el-Mektebetü'd-Tevfîkiyye, 1993), 26/54; Ebû Hafîs 'Omer b. 'Alî b. Ahmed el-Mısrî İbnü'l-Mulakkın, *Tabakâtu'l-Evliyâ*, nşr. Nûreddîn Şureybe (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994), 120.

11 Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkillânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Sakr (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1997), 19 (Giriş kısmı).

12 Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, 1: 60; İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 181-190; Feridüddin Attar, *Tezkiretü'l-evliya*. (Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984), 303.

13 Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. 'Alî el-Husrevicîdî Beyhakî, *Şu'abu'l-İmân*, nşr. 'Abdul'aliyy 'Abdulhamîd (Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 2003), 2/266; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 11/123; Ebû 'Amr Osmân b. 'Abdurrahmân Takıyyuddîn İbnü's-Salâh, *Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfi'iyye*, nşr. Muhyiddîn 'Alî Necîb (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992), 1/155.

14 Ayşe Nur Yamanus, *Eş'arî Hadis Ekolü* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023), 122; Nejdet Akay, *Fâil-i Muhtar Allah Tasavvurundan Geleneksel Sünnilik Lehine Evrilme Sürecinde Eşari ve Eşarilik* (Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2024), 208.

15 Ebû Abdurrahman Muhammed b. Huseyn es-Sülemî, *Tabakâtu's-Süfiyye li's-Sülemî ve Yelîhi Zikru'n-Nisveti'l-Mute'abbidâti's-Süfiyyât*, nşr. Mustafâ 'Abdulkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 375.

16 Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye = İlk zâhid ve Sûfîler*, trc. Abdurrezzak Tek (Burs: Bursa Akademisi, 2018), 102; Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, 1/116; Attar, *Tezkiretü'l-evliya*, 522.

17 Massignon İbn Süreyc'in 296/908-301/913 tarihleri arasında Şiraz'da bulunduğunu söyler. bkz. M. Louis Massignon, *İslâm'ın Mistik Şehidi Hallâc'ı Mansûr'un Çilesi La Passion de Hallâj martyr mystique de l'Islam*, trc. İsmet Birkan, (Ankara: Ardıç Yayınları, 2006), 610.

18 Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *İslam Tasavvufu: el-Lüma'*, trc. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Erkam, 2016), 344; Ali b. Osman el-Cüllâbî Hücvirî,

Süreyc ve çevresindekiler ile Bağdat'ta irtibatlı olması kuvvetle muhtemeldir.

Anlaşıldığı kadarıyla her ne şekilde olduysa Eş'arî'nin yayılan şöhreti İbn Hafif'i Basra'ya sürüklemiştir. Zira kaynaklara bakıldığında Eş'arî'yi görmek için özel olarak gittiği görülmektedir.¹⁹ O dönemde daha genç olan İbn Hafif, Eş'arî'nin Basra'daki bazı münazaralarında hazır bulunmuştur. Sufi -Şafî bir fakih olan İbn Hafif'in kelim öğrenme isteğinde bu münazaralar etkili olmuş olabilir. Nitekim daha Basra'dayken Eş'arî'den kelim dersleri aldığı görülmektedir. Bu haliyle Bündâr'da gördüğümüz profilin bir benzeri karşımıza çıkmaktadır. Ancak İbn Hafif, kaynaklara yansıdığı kadarıyla, Bündâr'dan farklı olarak daha geniş bir müntesip çevresine sahip olmuştur. Nitekim sonraları orada fazlalaşan sufilik İbn Hafif ile ilişkilendirilmiştir.²⁰ Bu bilgi İbn Hafif'in öğrencilerine Eş'arî'nin kelimî eseri *el-Lüma* "sını okutmasıyla ayrı bir önem kazanmaktadır.²¹ Dolayısıyla İbn Hafif'in faaliyetleri Eş'arî-Sufi kimliğinin yayılması noktasında mühim bir vakıdır. Bununla beraber Horasan'da Eşarilik ve tasavvuf ilişkisinin öncü aktörlerinden olan İbn Fûrek'in tasavvufa yönelmesinde ki etkisi dikkate değerdir. İbn Fûrek Şiraz'a sürgün edildiği dönemde İbn Hafif'in misafiri olmuş ve ondan etkilenmiştir.²² Eşariliğin sistemleşmesinde önemli bir rol sahibi olan İbn Fûrek'in İbn Hafif'le yolunun kesişmesi ekol içerisindeki tasavvufî eğilimin artmasında önemli bir etken olmuştur. Bu durum İbn Hâfif'in Eşarilik ve tasavvuf ilişkisindeki rolünün önemini ortaya koymaktadır. Nitekim İbn Hafif'in marifetiyle özellikle Şiraz'da sufiler arasında Eşarilik yayıldığı gibi Eşarilik içerisinde de tasavvufa yönelim İbn Hafif eliyle artmıştır.

Eş'arî'nin Basra'dayken yanına gelen en önemli Eş'arî-sufi temsilcilerinden bir diğeri *Ebû Sehl Muhammed b. Süleyman es-Su'lûkî*'dir (ö. 369/980). Kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla biri Basra'da diğeri Bağdat'ta olmak üzere iki defa Eş'arî ile görüşmüştür. Bunlardan ilki Basra'da gerçekleşmiştir. Su'lûkî'nin, Eş'arî Basra'dayken yanına gittiği bilinmesine rağmen bu ziyaretin ne zaman olduğu, orada ne kadar kaldığı açık değildir. En önemlisi ise Eş'arî'yi görmeye neden gittiği hususudur. Kanaatimizce bu sorunun cevabı Su'lûkî'nin Nisabur'daki eğitim hayatında aranmalıdır.

Su'lûkî, Eş'arîlik tasavvuf etkileşiminin tetikleyicilerinden biri olmakla beraber devrinin fıkıh, nahiv, tefsir, kelim ve tasavvuf gibi birçok alanında imam olarak görülmüştür.²³ İlk olarak 305/918 yılında eğitime başlayan Su'lûkî amcası Ebu't-Tayyib'den (ö. 337/948) hadis dersi almıştır.²⁴ Diğer taraftan İbn Huzeyme (ö. 311/924) ve Ebû Ali es-Sekafî'den (ö. 328/939) fıkıh dersi aldığı dair rivayetler söz konusudur. Anlaşıldığı kadarıyla Su'lûkî ilk önce İbn Huzeyme'den sonrasında ise Sekafî'den ders almıştır.

Su'lûkî'nin İbn Huzeyme'den ders alması, amcasıyla alakalı bir durum gibi görünmektedir. Kaynaklarda amcası Ebû Tayyib'in Su'lûkî'yi İbn Huzeyme ve ashâbı dışında hiç kimseden ders almasına müsaade etmediğine dair rivayetler söz konusudur. Buradaki men etme hususu Horasan bölgesinde o dönemde Şafî ekolü içerisinde vuku bulan ayrılıkla alakalı olması kuvvetle muhtemeldir.²⁵ Nitekim İbn Huzeyme'nin öğrencileri arasında Küllabîliğe yakın bir kelimî eğilim baş göstermiştir. Sekafî ve Ebu Bekir es-Sıbgî (ö. 342/953) gibi İbn Huzeyme'nin gözde öğrencileri ise bu yeni eğilimin öncüleri olmuştur. İbn Huzeyme'nin sert tepkisiyle karşılaşan bu kişiler yaşadıkları dönemde baskı görmüşlerdir. Dolayısıyla Su'lûkî'nin, ancak İbn Huzeyme'nin vefatının akabinde Sekafî'nin yanına katılmasını bu durumla alakalı görmek icap etmektedir.²⁶

Su'lûkî'nin, hocası İbn Huzeyme'nin ölümü üzerine de Ebû Ali'nin meclisine iştirak etmesi İbn Huzeyme'den çekindiğini gösteren bir işaret sayılabilir. Bununla beraber Ebû Ali'nin ilmi cazibesini de bir etken olarak göz önünde bulundurmamak gerekmektedir. Ancak söz konusu hadisenin tam olarak hangi zaman dilimine tekabül ettiği hususu problemlidir. İbn Huzeyme ile Ebû Ali es-Sekafî arasındaki ayrılık olayının 309/921'de patlak vermesinden hareketle Su'lûkî'nin de takriben bu dönem zarfında görüşlerinin "*Hanbelîliğe yakın Şafîlik*"ten "*Kelama yakın Şafîlik*"e doğ-

Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-Mahcûb, trc. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh, 2018), 220; İbnu's-Salâh, *Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfi'iyye*, 1/159.

19 İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 95.

20 Hassan Mneymneh, *Büveyhîler Devleti Tarihi*, trc. Tarık Akarsu, (İstanbul: Selenge, 2021), 244; Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, (Ankara: Ankara Okulu yayınları, 2017), 107-108.

21 el-Bâkillânî, *Î'câzu'l-Kur'an*, 21.

22 Yusuf Şevki Yavuz, *İslam Akaidinin Üç Şahsiyeti* (İstanbul: Kültür Matbaacılık, 1989), 74; Furkan Çelebi, *Büveyhîler Döneminde Rey Şehri* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 144.

23 İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 183.

24 İbnu's-Salâh, *Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfi'iyye*, 1/159-161.

25 İbnu's-Salâh, *Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfi'iyye*, 1/384.

26 İbnu's-Salâh, *Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfi'iyye*, 1/159.

ru kaydığını düşünebiliriz.²⁷ Zira Sekafî ile birlikte eş zamanlı İbn Huzeyme'nin meclisini paylaşan Su'lûkî'nin kanaatimizce onun görüşlerinden haberdar olmaması mümkün değildir. Muhtemelen İbn Huzeyme'nin meclisindeyken görüş olarak onlardan ayrılmaya başlamış ancak amcasının ısrarı sebebiyle somut bir ayrılık gerçekleştirememiştir. Su'lûkî böyle bir durumdayken Eş'arî'nin yayılan şöhreti onun dikkatini çekmiş olabilir. Belki de Su'lûkî'de yer alan zihni birtakım gitgeller, Eş'arî gibi Mutezile içerisinde önemli birinin kendi ekolünden farklı bir mecraya doğru yol alması konusunda merak uyandırmıştır.

Dolayısıyla Su'lûkî şahsında meydana gelen değişim aynı zamanda Eş'arî ile olan bağlantısı hakkında ipuçlarını barındırmaktadır. Zira Su'lûkî'nin yaklaştığı yeni muhit Eş'arî ile kesişim noktasını oluşturmaktadır. Bu anlamda, Su'lûkî'nin takriben 313/926 yılında Sekafî'nin derslerine katıldıktan sonra Eş'arî ile görüşmeye gitmiş olabileceği gibi öncesinde yani İbn Huzeyme'nin ders halkasında da gitmiş olması ihtimal dahilindedir. Eğitimine 305/918 de başladığını varsayarsak en azından bu tarihten önce gitmediği anlaşılmaktadır.

Su'lûkî Basra'ya gittiğinde, Eş'arî'nin Basra'da gerçekleştirdiği münazaraların bir kısmında bulunmuştur. Su'lûkî'nin ağızdan katıldığı bir münazara aktarılmaktadır. Buna göre Su'lûkî tartışma meclisinde Eş'arî'ye mükabil çok fazla Mutezili'nin olduğunu görmüştür. Anlatıldığı üzere Mutezili alimler Eş'arî'ye karşı peş peşe tartışmaya katılıyor; biri tikandığında yerine yenisi geçiyordu. O kadar fazla bir sayıydılar ki münazarayı bırakan tekrar dahil olmuyordu. Ancak Mutezile'yi damarlarına kadar iyi tanıyan Eş'arî hepsine galip geliyordu.²⁸

Su'lûkî'nin dilinden aktarılan söz konusu rivayet Su'lûkî'nin Eş'arî'ye olan hayranlığını gözler önüne sermeye tek başına kafidir. Bununla beraber Su'lûkî'nin Eş'arî'nin yanında bulunduğu dönemde sufilikle irtibat derecesinin tam olarak bilinmediğini belirtmek gerekmektedir. Su'lûkî'nin tasavvufla ilişkisi Ebû Ali es-Sekafî'nin bizatihi talebeliğini yapmasıyla alakalı olması ihtimal dahilindedir. Böyle bir durum söz konusu olduysa 313/926'dan sonra Su'lûkî'nin sufilikten bahsetmemiz icap eder. Ancak öncesinde de böyle bir etkileşim söz konusu olmuş olabilir. Zira İbn Huzeyme'den dolayı ortak bağlara sahiplerdi. Ancak bu husus tek başına tespitle bulunabilecek bir mahiyete sahip değildir. Bunun yerine Su'lûkî'nin Eş'arî'nin yanına Şafîi kimliğiyle gitmiş olabileceği durumundan bahsetmek şimdilik daha uygun gibi görünmektedir. Nitekim oraya gittiğinde muhtemelen genç bir yaştaydı. Su'lûkî'nin sufilige intisabında Şibli'nin de payını düşünürsek bu tarihi daha da erteleyebiliriz. Zira Sülemî; Su'lûkî'nin (Eş'arî ile görüştüğünden sonraki dönemde) Bağdat'ta yedi yıl kaldığını ve bu süre içerisinde her cuma Şibli ile görüştüğünden bahsetmektedir.²⁹ Bu bilgi Su'lûkî'nin sufi kimliğinin daha çok 320/932'ye doğru oluşmaya başladığı ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Su'lûkî'nin Basra'ya gittiğinde tasavvufla olan münasebetinin belirgin olmayışı onun mühim konumuna gölge düşürmemektedir. Nitekim Eş'arî'den sonra dahi olsa tasavvufla olan yakın bağlantısı tasavvuf-Eşarilik sentezinin Nisabur'da ortaya çıkmasında önemli bir etken olmuştur. Bu haliyle Su'lûkî'nin ekol içerisinde yüklendiği misyon İbn Hafîf'in Şiraz'daki durumuna paraleldir. Ancak etki alanının daha farklı olduğunu burada belirtmek gerekmektedir. Zira Su'lûkî Nisabur'da sahip olduğu konum neticesinde çok daha fazla müntesip ve ilmî çevreye sahip olmuştur. Yaşadığı dönemin Horasan'ında Ashâbu'l-Hadîs liderliğinin sahibi olması bu hususu destekleyecek mahiyete sahiptir.³⁰ Bu durum tabii olarak Su'lûkî'yi Eş'arî'nin talebeleri içerisinde önemli bir konuma yerleştirir. Zira Horasan bölgesinde yayılacak olan Eş'arî-Sufi sentezinin önemli ve ilk temsilcilerinden biri olarak önemli bir misyonu yerine getirmiştir.

Anlaşıldığı üzere Eş'arî'nin Mutezile'den ayrıldıktan sonra Basra'daki sınırlı çevresinde sufilerin de yer aldığı anlaşılmaktadır. Eş'arî ile irtibatından bashedilen ancak hakkında fazla bir bilgiye ulaşamadığımız Abdullah b. Muhammed b. Tahir'in isminde yer alan “es-Sufî” nisbesi de yine sufi çevrenin Eş'arî'ye olan ilgisi şeklinde yorumlanabilir.³¹ Aynı şekilde İbn Asakir, İbn Hafîf'in ashabından bir kısmının Eş'arî'yi ziyaret ettiğinden bahsetmektedir.³²

Genel olarak bakıldığında Eş'arî ile sosyal bağlamda irtibatı bulunan sufilerin Bağdat'la bağlantılı kişiler olması dikkat çekicidir. Bu durum kimi zaman Bağdat tasavvufu kimi zaman ise Şafîilik üzerinden gerçekleşmiştir. Bazı durumlar da ise her iki çevreye de mensup olan sufilerin Eş'arî ile sohbeti söz konusu olmuştur. Bununla beraber

27 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 11/232-233.

28 İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 93-94.

29 İbnu's-Salâh, *Tabakâtu'l-Fukahâi'sh-Şâfi'iyye*, 1/159.

30 Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, nşr. 'Abdurrahman b. Yahyâ (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Ma'ârifî'l-'Osmâniyye, 1962), 3/540; Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, trc. Nurullah Koltas, (İstanbul: Ketebe, 2020), 134; Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017), 82.

31 İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 124.

32 İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 95.

sufi kanattan Eş'arî'ye olan ilginin temel sebebi muhtemelen onun Mutezile ekolünden uzaklaşmasıdır. Zira genel anlamıyla tasavvufi kesimin Ashâbu'l-Hadis şemsiyesi altında kendini konumlandırma gayreti Mutezile'ye karşıtlığı beraberinde getirmiştir.³³ Bu durum göz önünde bulundurulduğunda Eş'arî'ye olan ilginin mahiyeti anlaşılabilir olmaktadır. Diğer taraftan Eş'arî'de meydana gelen bu değişimin sufi kanatta ihtida-hidayet kapsamında değerlendirilmesi de muhtemeldir. Zira sufi çevrelerde benzer durumlar bu kapsamda ele alınarak aktarılmıştır. Bu durumda Eş'arî Mutezile'den ayrıldığında tasavvuf camiasında önemli ölçüde bir ilgiyle karşılanmıştır denebilir. Buna rağmen mevcut bilgilerin tatmin edici düzeyde olmadığını özellikle vurgulamak gerekir. Dolayısıyla söz konusu kişilerden yola çıkarak bir genelleme yapmak sağlıklı olmayabilir. Burada zikredilen isimler, bashi geçen muhtemel sebepler doğrultusunda ortaya çıkan Eş'arî'nin popülaritesinden etkilenecek yanına gelmiş ve ondan eğitim almışlardır.

1.3. Tasavvufî Bir Ekol Olarak Sâlimiyye'nin Eş'arî ile İlişkileri

Eş'arî'nin Basra'da geçirdiği süre zarfında tasavvufî cenahtan bazı kişilerce ilgiyle karşılanmış olması dikkat çeken bir husustur. Ancak tam da bu noktada Basra'da tasavvufî yönelimleriyle dikkat çeken Sâlimiyye grubu akla gelmektedir. Bu bağlamda söz konusu grubun Eş'arî'ye karşı nasıl bir tavır takındığı bir problem olarak karşımıza çıkar.

Tasavvufî ve kelmî yönleriyle dikkat çeken Sâlimîler'in Basra'da yoğunluklu olarak bulundukları bilinmektedir. Haklarında çok az bilgi bulunan Sâlimîler hakkında Eş'arî'nin yanında bulunduklarına yahut münazaralarına katıldıklarına dair bir bilgiye rastlayamamaktayız. Mutezile'den uzaklaşmasının ardından şöhreti pek çok bölgeye yayılan Eş'arî'den habersiz olmaları pek mümkün görünmemektedir. Bu durumun sebebinin tespiti konumuz açısından önemlidir. Ancak Eş'arî'nin Basra dönemi hakkındaki bilgilerin kısıtlı oluşu bu konu hakkında yorum yapmamıza engel olmaktadır. Zira Salimiyye mensuplarından Eş'arî'ye karşı menfî yahut müsbet bir yorumun o dönemde söz konusu olmadığını görmekteyiz. Ancak bu noktada bazı kaynaklarda aktarılan bir bilgi konu açısından dikkat çekmektedir. Eserde Tüsterî'nin o dönemin Basra'daki Şafîî alimlerinden Zekeriya es-Sâcî (ö. 307/909) ve Ebû Abdullah ez-Zübeyrî'den (ö. 317/929) tepki aldığına dair kısa bir pasaj bulunmaktadır. Aralarındaki tartışma konusu Tüsterî'nin kendisini hüccet kabul etmesiyle alakalıdır.³⁴

Söz konusu aktarımı doğru kabul ettiğimiz takdirde Basra'da Sâlimiyye ile Şafîî kesim arasında olumsuz bir atmosferin söz konusu olduğunu söylemek mümkündür. Zira Sâcî, Şafîîler'in Basra şeyhidir ve bu haliyle bireysel kimliğinin yanı sıra bir topluluğu da temsil etmektedir.³⁵ Zübeyrî de aynı şekilde önemli Basra Şafîî alimlerindedir.³⁶ Diğer taraftan Tüsterî ise Sâlimiyye'nin kendilerini nisbet ettikleri bir şahsiyet olarak görülmektedir.³⁷ Bir yönüyle ekol kurucusu olarak görülen Tüsterî, Salimiyye açısından önemli bir figüre karşılık gelmektedir. Böyle bir durumun Salimiyye ile bölgedeki Şafîî kanat arasında soğukluk meydana getirmiş olması imkân dahilindedir.

Sâlimiyye'nin Eş'arî'ye karşı tavırlarında da aynı durumun etkili olmasından bahsedebilmekteyiz. Nitekim Eş'arî'nin Mutezile öncesi dönemde Sâcî'nin öğrencisi olduğu bilinmektedir.³⁸ Bazı konularda Eş'arî'nin ondan iktibasta bulunması onunla olan aktif ilişkisini gösterme açısından önemlidir.³⁹ Dolayısıyla Eş'arî'nin Basra'daki Şafîî kesime yabancı olmadığı anlaşılabilir. Kanaatimizce Sâlimiyye'nin Eş'arî'ye karşı tavrını ele alırken bu hususu göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Nitekim Salimiyye'nin, Eş'arî'nin Basra'daki Şafîî kesim ile olan münasebeti sebebiyle ona karşı yakın bir tavır içerisine girmekten imtina etmesi muhtemeldir.

Bununla beraber tam da bu noktada Şafîî çevrenin etkili bir fonksiyon icra ettiğini özellikle belirtmek gerekir. Zira Eş'arî'nin Basra'dan ayrıldıktan sonraki çevresi de buraya onu gören kişiler ile uyumlu bir görünüm arz etmektedir. Bündar b. Hüseyin'in durumu net olmamakla birlikte onun Şafîî çevrelere yakın isimlerle bağlantılı olması bu noktada dikkat çekmektedir.⁴⁰ İbn Hafîf Şafîî fıkıhını İbn Süreyc'in yanında öğrenmiştir. Aynı şekilde Su'lûkî'nin

33 Sufiyye'nin itikadî görüşlerine bakıldığında onların daha çok Ashâbu'l-Hadis ekolü içerisinde yer alma gayreti dikkat çeker. Bkz. Ebubekir Muhammed b. İshak Buhari el-Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh, 2019), 74, 78, 96, 131; Ancak sosyal ilişkiler açısından buradaki Ashâbu'l-Hadis'ten kastın Ahmed b. Hanbel çizgisinden daha geniş bir zümre olduğunu göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

34 Ebu'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Alî İbnu'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001), 185; Abdülvehhâb b. Ahmed eş-Şa'rânî, *et-Ta-bakâtü'l-Kübrâ*, nşr. Ahmed Abdurrahmân es-Sâyih (Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2005), 1/143-144.

35 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 10/135.

36 Nail Okuyucu, *Şafîî Mezhebinin Teşekkül Süreci* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 116-117.

37 Fatma Gedik, *Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve Tasavvufî Görüşleri* (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 98-99.

38 İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 35.

39 Hikmet Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi* (Ankara: İsam Yayınları, 2018), 27.

40 Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, 1/117.

iletişim halinde olduğu Ebû Ali es-Sekafî de yine İbn Süreyc ile bağlantılı bir isimdir.⁴¹ Dahası Eş'arî'nin Bağdat'a geçtikten sonra yine bu çevreye olan yakınlığı söz konusu olmuştur. Tüm bu faktörler birleştğinde var olan durumun tesadüften fazlasına karşılık geldiği anlaşılmaktadır.

Netice itibarıyla Eş'arî'nin Basra'da tasavvufla ilişkisinin daha çok sosyal anlamda söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Bununla beraber Eş'arî'nin Basra'da oluşan yeni çevresi Bağdat'ın bir nevi prototipi mesabesinde. Anlaşıldığı kadarıyla çoğunlukla Bağdat'ta Şafîî çevreyle bağlantılı olan isimler Basra'ya gelerek Eş'arî'nin etrafında toplanmıştır. Bir dönem burada yani Basra'da hocalarıyla birlikte kalmış ve eğitim almışlardır. Sonrasında ise Eş'arî muhtemelen bunların bir kısmıyla Bağdat'a geçmiştir. Hayatının geri kalanını geçirdiği bu bölge Eş'arî'nin yaşadığı dönem itibarıyla Eşarilik tasavvuf ilişkisi açısından ikinci bir merhaleye karşılık gelmektedir.

2. Bağdat Dönemi

Basra'da bir süre daha kalıp Mutezile ile hesaplaşan Eş'arî muhtemelen etrafındakilerle birlikte Bağdat'a geçmiştir. Ancak Eş'arî'nin Basra'dan Bağdat'a neden gittiği tam olarak bilinmemektedir. Bu durum Eş'arî'nin gidişiyle alakalı farklı yorumların yapılmasına sebebiyet vermiştir. Nitekim bu gidişi Eş'arî ile Mutezile arasındaki münazara ortamının eski gücünü yitirmesine bağlayanlar olmuştur. Buna göre Eş'arî ile Mutezile arasındaki tartışmalar süreç içerisinde psikolojik bir nefrete bürünmüş ve aralarındaki iletişim kesme noktasına gelmiştir.⁴² Bu anlamda Bağdat çevresiyle olan sıkı bağlantılar aidiyet hissinin o bölgeye doğru kaymasına sebebiyet vermiş olabilir. Diğer taraftan Eş'arî'nin Bağdat'a taşınmasını Karmatî isyanları neticesinde bölgenin güvenilir olmaktan çıkmasıyla da ilişkilendirilenler olmuştur. O dönemde Karmatîlerin Basra'da önemli bir güç haline gelmesi ve bölgede huzursuzluğun tırmanışı Eş'arî'nin burayı terk etmesinin sebepleri arasında gösterilmiştir.⁴³

Eş'arî'nin niçin Bağdat'a gittiği hakkındaki belirsizlik ne zaman gittiği hakkında da söz konusu olmuştur. Basra'da ziyaretine gelenlerden hareketle takriben 310/923'e yakın bir zamanda Bağdat'a gittiğini söyleyebiliriz. Zira Basra'da Eş'arî'yi görmeye gelen Su'lûkî, 305/918'de ilk eğitime başlamış; muhtemelen hocası İbn Huzeyme'nin vefat tarihi olan 311/924'ten önce de kelama yakın bir tavır içine girmişti. Bu durumda en azından 305/918'den sonra Basra'ya gitmiş olması lazım gelmektedir. Diğer taraftan Eş'arî'nin Bağdat'ta İbn Süreyc'le değil de Ebû İshâk el-Mervezî'den fıkıh dersi aldığından bahsedilmektedir. Bu ise 306/918'e⁴⁴ kadar Eş'arî'nin Bağdat'ta bulunmadığı şeklinde yorum yapmamıza imkân tanımaktadır. Eş'arî'nin Bağdat döneminde sufi kesimle olan ilişkileri Basra'nın devamı mahiyetindedir. Nitekim Basra'daki sufi öğrencileriyle burada da hoca-talebe şeklindeki ilişkisi devam etmiştir. Bununla beraber Bağdat'ın tasavvuf merkezi olması hasebiyle Eş'arî'ye olan ilginin yoğun olması beklenirdi. Ancak kaynaklara yansıdığı kadarıyla böyle bir yoğunluğun söz konusu olmadığını görmekteyiz. Nitekim Eş'arî'nin Bağdat gibi ilim trafiğinin fazlaca olduğu bir bölgede görüştüğü sufi kesime ait isimler kaynaklara yansıdığı kadarıyla az bir sayıdadır. Böyle bir durumun oluşmasını Eş'arî'nin popülaritesini kaybetmesine bağlamak ilk olarak akla gelse de kanaatimizce bu düşük bir ihtimaldir. Zira ona karşı Şafîî çevreden ilgi ve alaka Bağdat döneminde de devam edegelmiştir. O halde Eş'arî'ye Bağdat'ta olan ilginin beklenen düzeyde olmamasının sebebi başka bir yerde aranmalıdır. Bu anlamda Eş'arî'nin Bağdat'a geldiğinde gerek kendi gerekse sufi kesim açısından nasıl bir atmosferin hâkim olduğuna dikkat çekmek gerekmektedir. Zira bu dönemde Bağdat'ta birtakım önemli hadiseler gerçekleşmiştir. Başta tasavvufun tarihsel süreci olmak üzere Eşarilik tasavvuf ilişkisini etkileyecek olan bu olaylar 309/922'de meydana gelen Hallâc-ı Mansur'un idamı ve idamın ardından başlayan Berbehârî (ö. 329/941) ve taraftarlarının Bağdat'ta ki eylemci faaliyetleridir.

2.1. Hallâc-ı Mansur'un İdamı ve Eşarilik-Tasavvuf İlişkisindeki Rolü

Hallâc-ı Mansur,⁴⁵ tasavvufî hayatı başta Basra ve Bağdat olmak üzere Horasan, Maverâünnehir ve Hindistan olmak üzere birçok yere seyahatler içerisinde geçmiştir. Takriben 280/894 yılında Bağdat'a gelmiş vefat edene kadar burada kalmıştır. Basra'da Ebû Sehl et-Tüsterî, Amr b. Osman el-Mekkî ve Bağdat'ta ise Cüneyd-i Bağdâdî fayda-

41 es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, 1993, 3/193.

42 Mehmet Kalaycı, *Ehl-i Sünnet'in Reislerinden İmâm Eş'arî ve Eş'arilik* (Ankara: Anadolu Yayınları, 2019), 71.

43 Mavil, *İmâm Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 93-94.

44 İbn Süreyc'in vefat tarihi. Bkz. es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, 1993, 3/25.

45 Hallâc hakkında detaylı bilgi için bkz. Rıza Bakış, *Hallâc'a Göre Varlık ve Dînî Tecrübe* (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), 5 vd.

landığı isimler arasındadır.⁴⁶ İbn Ata ve Şibli ise yakın dostları arasında sayılmıştır.⁴⁷ Diğer taraftan öne sürdüğü görüşler tasavvufi çevre de dahil olmak üzere hakkında pek çok eleştiriye sebebiyet vermiştir.⁴⁸ Hallâc'ı konumuz açısından önemli kılan husus ise siyasi olaylara karışması yahut malzeme edilmesi durumudur. Aslına bakılacak olursa Hallâc'ın tüm hayatının tartışmalı olduğu görülecektir.⁴⁹ Ancak idam süreci ve sonrasındaki gelişmeler tasavvuf tarihinde önemli kırılmaların tetikleyicisi olmuştur.

Hallâc'ın idamını değerlendirirken, bu vakayı münferit bir olay şeklinde ele almak yerine sufilere yapılan baskı neticesinde gelişen olaylar manzumesinin bir parçası olarak görmek daha sağlıklı sonuçlara ulaşmamızı sağlayabilir. Nitekim sufilere bilinen ilk siyasi müdahale 264/878 yılında “*Gulâm-ı Halil Mihnesi*” olarak bilinen soruşturma kapsamında yapılmıştır.⁵⁰ Her ne kadar bazı kadî ve alimlerin çabalarıyla savuşturulmaya çalışılsa da Bağdat'ta ki bu olay Hanbelîler ile sufi kesim arasındaki fay hattının ilk ciddi patlamasını oluşturuyordu.

İkinci en büyük ayrılığı ise Hallâc'ın idamıyla neticelenen birtakım olaylar dizisi oluşturmaktadır. Konuya genel olarak bakılacak olursa Hallâc aslında tepkiye sebep olan vaazlarına 280/894'lerde başlamıştı.⁵¹ Nitekim bu süreçte defalarca şikâyet edilmesine rağmen Şafî fakih İbn Süreyc'in bir yönüyle korumacı tavrı sayesinde yaptırımlardan kurtulabilmişti.⁵² İbn Süreyc onun söylediği şeylerin fikhin hüküm alanına girmediğini söyleyerek katline fetva vermeyeceği konusunda ısrar etmiştir.⁵³

Sonrasında 301/913-914 yılında Hallâc hakkında yeniden bir soruşturmanın gerçekleştirildiğine şahit olmaktayız. Sûs'ta tutuklanan Hallâc, Bağdat'a getirilerek önce deve üzerinde teşhir edilmiş; ardından saraya götürülerek hapsedilmiştir.⁵⁴ Bu dönemde görevde olan vezir Ali b. İsa'dır (ö. 334/946). Onun tarafından sorguya çekilir.⁵⁵ Kadılık makamında bulunan İbn Süreyc ise onun idamına karşı çıkmıştır.⁵⁶ Bu şekilde Hallâc idamdan kurtulur. Hallâc'ın bu şekilde teşhir edilerek tutuklanmasını Karmatî davetçisi olmasıyla ilişkilendirenler olmuştur. Zira Bağdat'a getirildiğinde “*Bu Karâmitâ davetçilerinden biridir*” denilerek dolaştırılmıştır.⁵⁷ Bazı kaynaklarda ise ilahlığını ilan etmesi ve hulul ettiğine inanması sebebiyle söz konusu durumun vuku bulduğu ifade edilmiştir.⁵⁸

Hallâc'ın son yılları genel olarak bu tür soruşturmalar ve bunlara bağlı olarak hapis cezası içerisinde geçmiştir. Hapiste olmasına rağmen taraftar kitlesinin hızlıca artması huzursuzluk getirmiş gibidir.⁵⁹ Zira Hallâc'ın nüfuzu sarayda dahi etkili olmaya başlamıştır.⁶⁰ Bu anlamda Hallâc olayını, o dönemde Karmatî kaynaklı sıkıntıların yer alması sebebiyle yönetimin olası bir problemi istememesi olarak da değerlendirmek mümkündür.⁶¹ Hallâc'ın taraftarlarının takibata uğraması bu durumu destekler mahiyettedir.⁶²

Hallâc'ın son duruşmasının 309/922'de meydana geldiğini görmekteyiz. Bu dönemde Hallâc aleyhine fetva vermeyi uygun görmeyen İbn Süreyc artık vefat etmiştir. Vezirlik makamında bulunan Hâmid b. İsâ (ö. 311/923) ise

46 Annemarie Schimmel, *Hallac: "Kurtarıcı Beni Tanrı'dan"*, trc. G. Ahmetcan Asena, (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2011), 15; Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 40-41.

47 Sülemî, *Tabakatu's-sufiyye = İlk zâhid ve Süfler*, 188; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 213.

48 Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 252-253.

49 T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 40.

50 Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 254; Attar, *Tezkiretü'l-evliya.*, 501; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 6/335.

51 Massignon, *İslâm'ın Mistik Şehidi Hallâc'ı Mansûr'un Çilesi La Passion de Hallâj martyr mystique de l'Islam*, 60-61.

52 İbn Hallikân Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr, *Vefiyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, nşr. İhsân 'Abbâs (Beyrût: Dâru Sâdir, 1900), 2/144; Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 247.

53 Mevlânâ Abdurrahmân Câmî, *Nefahâtü'l-Üns min Hadarâtü'l-Kuds "Evliya Menkıbeleri"*, ed. İbrahim Yalçınkaya (İstanbul: Salih Kitaplar, t.y.), 226.

54 Ebû Ali Ahmed b. Muhammed Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, nşr. Mehmet Şeker, Rıza Savaş, Süleyman Genç, Ali Ertuğrul, trc. Kıvameddin Burslan, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2016), 34.

55 İbn Hallikân, *Vefiyâtu'l-A'yân*, 2/142.

56 Kalaycı, *Ehl-i Sünnet'in Reislerinden İmâm Eş'arî ve Eş'arîlik*, 75.

57 el-Kurtubî 'Arib b. Sa'd, *Sılatu Târîhi't-Taberî* (Beyrut: Müessesetü'l-E'lîmî, t.y.), 70; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 2006, 11/202.

58 Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 34; Ebu'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Alî İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mulûk ve'l-Ümem*, nşr. Muhammed 'Abdulkâdir 'Atâ, Mustafâ 'Abdulkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992), 13/204; Hakkında daha başka rivayetler de söz konusudur. Muhammed b. İshak en-Nedîm, *el-Fihrist*, trc. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 642.

59 Kalaycı, *Ehl-i Sünnet'in Reislerinden İmâm Eş'arî ve Eş'arîlik*, 75.

60 Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 75-76.

61 Karmatîler hakkında bkz. Nahide Bozkurt, *Abbâsîler*, (Ankara: İsam Yayınları, 2018), 97-99.

62 Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 77.

onun idamı için daha istekli gibidir.⁶³ İbn Miskeveyh, bu mahkemede Vezir Hâmid b. İsmâ'nın Maliki kadı Ebû Ömer (ö. 320/932) ve Hanefî kadı Ebû Ca'fer İbn Bühlûl'den (ö. 318/930) fakih şahitlerden oluşan bir cemaatin huzurunda fetva istediğinden bahsetmektedir. Kadılar Hallâc'ın katline pek istekli olmamalarına rağmen vezirin ısrarları neticesinde fetvasını imzalamışlardır.⁶⁴ Mahkeme sürecinde Hallâc'ın arkadaşlarından İbn Ata da Hallâc'la ilintili olarak sorgulanmış ve kendisine yapılan işkence sonucunda ölmüştür.⁶⁵ Hallâc ise hakkında verilen fetva sonrası ağır bir şekilde işkenceye tabi tutularak öldürülmüştür.⁶⁶

Hallâc'ın idamı bireysel bir cezalandırma gibi görülse de siyasi anlamda verdiği mesaj çok daha derin boyutları haizdir. Çalışmanın sınırlıklarından dolayı bu olayı detaylı bir şekilde incelemek yerine Eşarilikle olan ilişkilerde nasıl bir pozisyonu icra ettiğinden bahsetmek daha sağlıklı olabilir. Öncelikle Hallâc'a verilen ceza 3./9. asrın ortalarından itibaren var olan sufi-siyaset ilişkilerinin bir patlama noktasıydı. Nitekim öncesinde var olan gerilim, sorgulamaların yapılması bu duruma işaret etmektedir. Bu baskı ve zorlamalar Sülemî tarafından "*Mihenu's-Sûfiyye*" olarak isimlendirilmiştir.⁶⁷ Diğer taraftan Hallâc'ın siyasi organlar aracılığıyla idam edilmesi Hallâc olayının tamamen siyasi bir vaka olduğu anlamına gelmemelidir. Nitekim o döneme bakıldığında sufi kesime olan muhalefette ulemanın payı azımsanmayacak derecededir.⁶⁸ Dolayısıyla bu olayın toplumsal boyutunun varlığının göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

Hallâc-ı Mansûr'un idam edildiği tarih Eş'arî'nin Bağdat'a geldiği döneme yakındır. Ancak Eş'arî'nin bu olaya tanıklık edip etmediği konusunda kesin bir yargıda bulunamıyoruz. Zira ne kendisinin ne de Basra'daki öğrencilerinden bu konu hakkında bir kayıt söz konusu olmamıştır. Bunun yerine Eş'arî'nin Bağdat'a geldiği dönemde sufi kesimin travmatik bir süreçte olduğundan bahsetmek daha isabetli bir tercih olabilir. Ancak bu olayın sufi kesimde bir baskı yahut mihne meydana getirmediği, sufilerin aynı çizgide faaliyetlerine devam ettiği ileri sürülmüştür.⁶⁹ Bir yönüyle bu hususun doğru olduğunu söyleyebiliriz. Diğer taraftan söz konusu durumu tasavvufun kendini koruma gayreti olarak da görmek aynı derecede imkân dahilindedir. Vaziyetin bu anlamda en somut örneğini Hallâc'ı savunan İbn Ata'nın herkesin önünde dövülerek ölümüne sebebiyet verilmesi oluşturmaktadır. Hallâc'ı savunanlara yönelik tehdit mesajı taşıyan bu olay neticesinde sufiler, Hallâc'ı savunmaya çekinmişlerdir.⁷⁰ Böyle bir olay üzerinden sufilerin Hallâc'ın ölümüne seyirci kaldıklarını yahut tasvip ettiklerini düşünmek hadiseyi yüzeysel bir şekilde ele almak anlamına gelecektir. Bu bağlamda aynı durumun Hallâc sonrası sufi hareketi için de geçerli olabileceğini göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

Kanaatimizce sufi mihnesi 3./9. asrın ortalarından itibaren başlayan bir sürecin neticesidir ve sufi kesimde derinden bir etki bırakmıştır. Nitekim bu dönemden itibaren savunmacı bir dilin tasavvuf literatürüne yansımaları tesadüf olmasa gerektir. Muhtemelen Hallâc olayıyla bardağı taşıran muhalefet sufi cemaatı yeni bir dilin oluşumuna sebebiyet vermiştir. Bu zamana kadar ilmi küçümseyen tasavvuf artık kendilerini savunma konumuna geçecektir. Bu noktada kendi faaliyet alanlarının şeriat sınırları dahilinde olduğunu vurgulama istekleri dönemin tasavvuf dilinde oldukça belirgin bir seviyededir.⁷¹

İdam olayının akabindeki süreçte Hanbelî çevrenin Bağdat'taki etkinliklerini arttırdığına şahit olmaktayız.⁷² Her ne kadar ulema çevresinde Hallâc hakkındaki görüşler farklı olsa da sufiler toplumsal boyutuyla en çok Hanbelî çevreyle muhatap olmuşlardır. Bununla beraber Hanbelî kesimin Bağdat'taki etkinliklerini artırmasının Hallâc'ın idamıyla alakalı olup olmadığı yahut sufi kesime karşı bir ambargonun bulunup bulunmadığı bir problem olarak karşımıza çıkar. Asıl olarak Hanbelî kesim o dönemde sufilere özel olmadan pek çok gruba ve anlayışa karşı tepkisel bir yaklaşım içerisine girmişleridir. Hanbelîliğin eylemci yönünün tezahür ettiği bu dönem aynı zamanda Eş'arî'nin Bağdat'a geldiği zaman dilimine denk düşmesi konumuz için ayrıca önem taşır. Dolayısıyla Eşarilik tasavvuf ilişkileri açısından bu konunun vuzuha kavuşturulması yerinde olacaktır.

63 Yaşar Nuri Öztürk, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri (Kitâb'ü-Tavâsin)*, (İstanbul: Fatih Yayınevi, 1976), 28.

64 Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 79.

65 Akif Dursun, "Hallâc'ı Mansûr'un Yargılanma Sürecinin Değerlendirilmesi", *Akademiar Dergisi*, 8 (2020): 74.

66 Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 80.

67 Himmet Konur, "Sülemî'nin Mihnu's-Sûfiyye'si: İnceleme ve Tercüme", *Akademiar Dergisi*, 8 (2020): 48.

68 Osman Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, (İstanbul: Ataç Yayınları, 2019), 82-84.

69 T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 94; Hacı Bayram Başer, "Klasik Dönem İslam Toplumunda Süfîler ve Siyaset" (Tarihten Günümüze Süfî-Siyaset İlişkileri, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 88-103.

70 T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 41.

71 Arberry, bu maksatla yapılan çalışmaları eserine almıştır. bkz. Arthur John Arberry, *Tasavvuf "Müslüman Mistiklere Toplu Bakış"*, trc. İbrahim Kapaklıkaya, (İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2008), 60-63.

72 Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, (İstanbul: Yer-Su Yayınları, 2018), 139.

2.2. Berbehârî ve Bağdat'taki Faaliyetlerinin Eşarilik-Tasavvuf İlişkisi Üzerindeki Etkisi

Eş'arî'nin Bağdat'ta geçirdiği dönem, aynı zamanda Hanbeliliğin kuruluşunun tamamlanmaya başladığı tedvin dönemidir (241/855-334/945).⁷³ Bu dönemde en önemli misyona sahip iki kişi Ebû Bekir el-Hallâl (ö. 311/923) ve Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Halef el-Berbehârîdir (ö. 329/941). Hallâl'ın önemi mezhebin teşekkülünün daha çok ilmî boyutuyla ilgilidir. Bu anlamda kendisi, İbn Hanbel'in fikhî görüşlerinin tedvin ve tasnif etmiştir.⁷⁴ Berbehârî ise Hanbelî ekolünün sosyal sahadaki temsilciliği rolünü üstlenmiştir. Tabi burada Berbehârî ve taraftarlarının Hanbeliliğin tümüne karşılık geldiğini söylemek doğru olmayabilir. Bu noktada İbn Ebî Ya'lâ'da geçen bir aktarım bu anlamda önemlidir. Buna göre Hanbelî fakih İbn Batta (ö. 387/997) bir gün Berbehârî'yle ilişkili olarak Hanbelîleri haddi aşarak ve alaycı bir şekilde diline dolayan bir kısım kimseye şöyle demiştir: “*Hanbeliyye üç sınıftır: Bir grup oruç tutup namaz kılan zahidlerdir; diğer bir grup (hadis) yazıp fıkıh öğrenirler. Diğer grup ise senin gibi her muhalif olana tokat atar. Tokat atar ve ızdırap verir...*”⁷⁵

Söz konusu aktarım Hanbeliliğin farklı versiyonlarına işaret etmektedir. Bununla beraber orada geçen üçüncü sınıfı oluşturan Hanbelîler'in Berbehârî ve taraftarları olduğunu söyleyebiliriz.⁷⁶ Nitekim Berbehârî ve taraftarları, eylemci yönleriyle özellikle 4./10. asrın ilk çeyreğinde Bağdat bölgesinde etkili olmuşlardır.⁷⁷

Kayıtlara geçtiği haliyle, Berbehârî ve taraftarlarının karıştığı olayların ilki Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/922) ile alakalı 309/921 yılında olmuştur. İbn Miskeveyh onun vefat ettiğinde halkın onun defnedilmesine mâni olduğu için gece defnedildiğini kaydeder. Zira insanlar onu Rafizî olmakla suçlamıştır.⁷⁸ Buradaki kişilerin Berbehârî taraftarlarından oluşan grup olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim 309/921'den itibaren Taberî üzerindeki baskıları sabittir. Evinden çıkmasına izin verilmemiş, yanına gidenler bir şekilde engellenmeye çalışılmıştır. Hatta aralarındaki anlaşmazlıktan dolayı yine aynı yılda vezir Ali b. İsa'nın (ö. 334/946) evinde münazara meclisi düzenlenir. Ancak Hanbelîler bu toplantıya katılmazlar.

Hanbelî kesimin Taberî'yle olan düşmanlıkları için birçok sebep zikredilmiş olsa da⁷⁹ temelde bunlardan birkaçı özellikle dikkat çeker. Birincisi Taberî'nin Ahmed b. Hanbel'e karşı takındığı tavırla alakalıdır. Ahmed b. Hanbel, Taberî tarafından muhaddis olarak kabul edilip fakihler arasında sayılmamış ve bu bağlamda özellikle *İhtilafu'l-Fukaha* isimli eserinde ona yer verilmemiştir. İkinci bir sebep ise Taberî'nin bazı ayetleri lafzi anlamından uzak manalar üzerinden yorumlamasıdır. Son olarak Şiilikle ithamı yer alır; ancak Taberî'de bunu gösterecek güçlü deliller bulunmadığından karalama amacıyla söz konusu ithamın yapıldığını söylemek mümkündür.⁸⁰

Berbehârîlerin müdahale ettikleri diğer olaylar genel olarak Şiî kesimlere yönelik olmuştur. 321/933 yılında her ne kadar tutuklanma emri üzerine Berbehârî'nin saklanması ve taraftarlarının sürgün edilmesi söz konusu olduysa da bu grubun tamamen sindirilmediğini ve ara ara farklı olaylarda kendilerini gösterdiklerini görmekteyiz.⁸¹

Genel olarak bakıldığında Hallâc'ın idamını müteakip Bağdat bölgesinde Şiî-Hanbelî çatışmalarının fazlasıyla söz konusu olduğu görülmektedir. Sufî kesime yönelik herhangi bir baskının mevcut olmadığını da yine mevcut kaynaklardan yola çıkarak söylemek mümkündür. Ancak bu durgunluğun sebebi Hanbelî ve ulema kesim olabileceği gibi sufîlerin tedbirli davranma gayretleri de olabilir. Zira sufî kesimin özellikle Hallâc'ın yeni idam edildiği bu süre zarfında daha çekingen bir tavır içerisinde olması mümkündür. Nitekim Arberry; sufîlerin Hallâc'la bağlantılı olarak travmatik süreçten dolayı 4./10. asrı mevcut durumu koruma ve aktarma çabası olarak değerlendirmektedir. Sufîler bu dönemde özgür bir tavır sergileyemediklerinden toplumsal gücü elde etme adına hareketi rehabilite etme

73 Hanbeliliğin tedvin dönemi Ahmed b. Hanbel'in ölümüyle başlayıp Büveyhîlerin Bağdat hakimiyetini ele geçirdikleri süreye kadar olan zaman dilimidir. Bkz. Muhyettin İğde, *İmam Berbehârî ve Ekolü* (Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002), 22.

74 İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/220-221; Halil Efe, *Hanbelî Mezhebinin Teşekkül Süreci* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022), 206.

75 Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Muhammed İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fakî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.), 2/43.

76 İğde, *İmam Berbehârî ve Ekolü*, 26-27.

77 Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ahsenü'l-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1991), 126; Muhammed b. Ahmed el-Mukaddesî, *İslâm Coğrafyası (Ahsenü'l-Tekâsîm)*, trc. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge, 2015), 128-129.

78 Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 83.

79 Söz konusu düşmanlığın muhtemel sebepleri için bkz. İğde, *İmam Berbehârî ve Ekolü*, 43-48.

80 Şiilik ithamında kullanılan deliller için bkz. İğde, *İmam Berbehârî ve Ekolü*, 44-45.

81 İğde, *İmam Berbehârî ve Ekolü*, 54 vd.

gereği duymuşlardır.⁸² Aslında, Hallâc'ın idamı, öncesinde İbn Ata'ya işkencelerin yapılması ve bunun neticesinde ölmesi, ardından Berbehârî taraftarlarının Bağdat'taki faaliyetleri düşünüldüğünde Arberry'nin yorumuna hak vermek durumunda kalıyoruz. Aynı şekilde bu olayların sufileri Eş'arî ile münasebet kurmaktan alıkoyması da ihtimal dahilindedir. Eş'arî'nin bölgedeki Hanbelî kesim ile olan menfî münasebeti göz önüne alındığında bu husus anlaşılabilir olmaktadır.⁸³ Üstelik Hanbelîlerce baskı altına alınan Taberî'nin bir kısım öğrencileri de Eş'arî ile irtibatlı olmuştur.⁸⁴ Bu manada söz konusu durumun, sufilerin Eş'arî'yle irtibatında olumsuz bir etkeni barındırmış olması kuvvetle muhtemeldir. Dolayısıyla Eş'arî'nin Bağdat dönemine bakıldığında bahsi geçen tüm faktörlerin göz önünde bulundurulması gerektiği kanaatindeyiz.

2.3. Bağdat'ta Eş'arî-Tasavvuf İlişkisi

Hallâc-ı Mansur'un idamı ve Berbehârîler'in faaliyetlerinin aktif olduğu bir dönemde Eş'arî Bağdat'a gelmiştir. Tabîî olarak onun böyle bir atmosferden müstağni olması düşünülemez. Eş'arî'nin yeni çevresinin nasıl bir dokuya sahip olduğunu anlama noktasında yukarıda bahsedilen hususları göz önünde bulundurmak icap etmektedir.

Eş'arî'nin sufi kesimle ilişkilerini ortaya koyabilme adına ilk olarak Eş'arî'nin Bağdat'a geldiğinde nasıl bir tavır takındığından bahsetmek gerekmektedir. Bilindiği üzere Eş'arî Basra'da Mutezile'ye karşı aktif bir ilmî faaliyet yürütmüştür. Bu durumu, Eş'arî'nin kendisini Mutezile üzerinden tanımlama şeklinde de ifade edebilmek mümkündür. Eş'arî ile ona göre artık “öteki” olan Mutezile arasında yoğun bir mücadele sürecinde her geçen gün Mutezile ile arasındaki ayrılık daha da netleşmiş gibidir. Tahmin edileceği üzere bu durum Eş'arî'nin muhatabına karşı tavrında da bir güç kazandırmaktaydı. Aynı zamanda bu süreçte serbest bir hareket alanının da imkanından söz edebiliriz. Ancak Eş'arî'nin yeni muhiti söz konusu bu özellikten yoksundu. Mutezile'ye bir bütün olarak karşı duran Eş'arî bu defa bünyesinde farklı çizgileri barındıran Ashâbu'l-Hadis ile muhatap olacaktı. Bu durum Eş'arî'yi Mutezile ile mücadelesinden farklı olarak birtakım şeylerden mahrum etmiş gibi görünmektedir. İlki; Eş'arî, eski muhatabını çok iyi tanımasına ve onlarla olan ayrılığının bilincinde olmasına rağmen yeni çevresini çok iyi bilmiyordu. Bağdat'a gittiğinde Mervezî'den fıkıh dersi almaya başlaması bu anlamda önemlidir.⁸⁵ Diğer taraftan Eş'arî yeni muhataplarıyla aynı çatıyı paylaşmaktaydı. Farklılıklar daha çok ayrıntıda hatta bazen ona ulaşma yolunda bulunmaktaydı. Kanaati-mizce, Eş'arî nazarında özellikle bu husus daha dikkatli hareket etmeyi gerekli kılmıştır.

Eş'arî'nin yeni muhitinde bahsettiğimiz farklılıklarda temel iki temsilci grubu söz konusu olmuştur. Bunlardan ilki kelama yakın olan Şafîîler; ikincisi ise Hanbelîlerdir. Eş'arî'nin bunlardan Şafîîler ile daha çok irtibat halinde olduğu görülmektedir. Ancak bu durum diğerlerinden bağımsız hareket edebileceği anlamına gelmemektedir. Zira her iki kesim de Ashâbu'l-Hadis'in temsilciliğini üstlenmektedir.

Eş'arî'nin böyle bir atmosfer karşısında takındığı tavra bakıldığında yeni bölgede Basra'dan farklılıkların mevcut olduğu görülmektedir. Öncelikle onun çok iyi olduğu bir alan olan münazara yöntemine burada başvurmadığı anlaşılabilir. Zira karşı taraf olan Hanbelî kesim böyle bir tartışma yöntemine asla alan açmamıştır.⁸⁶ Bunun yerine Eş'arî'nin daha çok telifte bulunduğu ve kendi ilmî gelişimine önem verdiği görülmektedir. Pek tabi yanı sıra talebe yetiştirmeye burada da devam etmiştir.

Kendisinden istifade eden isimler içerisinde sufiyye ile bağlantılı olarak *Ebû Zeyd el-Mervezî* (ö. 371/981) zikredilebilir. Muhtemelen hocası Ebû İshâk el-Mervezî vasıtasıyla Eş'arî'ye talebelik yapmıştır.⁸⁷ Ebû Zeyd, Eşariliğin tasavvufla ilişkisinde köprü olarak görülen kişilerdendir.⁸⁸ Diğer taraftan daha çok zahitliğiyle anılmasından tasavvufun daha ziyade züht boyutuyla alakadar olduğu anlamı çıkarılabilir. Nitekim öğrencisi Kaffâl el-Mervezî'den (ö. 417/1026) aktarılan nakilde bu yönünün ağır bastığını anlayabilmekteyiz.⁸⁹ Ancak sosyal çevresine bakıldığında

82 Arberry, *Tasavvuf “Müslüman Mistiklere Toplu Bakış”*, 61.

83 İsa Koç, Hanbelîlerin Eşari ve Eşarilere karşı muamelelerini Taberî'ye karşı olan faaliyetlere benzetmektedir. Bkz. İsa Koç, *Hanbelîlik-Eş'arîlik İlişkisi (III.-V./IX.-XI. yy.)* (Yayınlanmamış Tez, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2020), 115-122.

84 Ebû Bekr Muhammed b. Ali b. İsmâil el-Kaffâl eş-Şâfi ve Ebu'l-Hasan Abdulaziz b. Muhammed b. İshâk et-Taberî bunlardandır. İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 195; İbnu's-Salâh, *Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfi'iyye*, 1/228-229; Rıdvan Ateş, *Kaffâl eş-Şâfi'nin Hayatı ve Mehâsinu's-Şerîa Adlı Eserinde Makâsîd (Aile Hukuku Örneği)* (Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), 21-22.

85 Kalaycı, *Ehl-i Sünnet'in Reislerinden İmâm Eş'arî ve Eş'arîlik*, 72.

86 İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, 2/43.

87 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 11/393.

88 Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 39.

89 Ebû Muhammed el-Hüseyn İbn Muhammed b. Ahmed el-Merverrûzî el-Kâdî, *et-Tâ'likâ*, nşr. Mustafa el-Bâz (Mekke: Mektebetü Nizâr, t.y.), 675; Krş. Musa Kazım Bakır, *Horasan Şâfiliği ve Râfî* (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019), 72.

tasavvufî çevreyle yakın olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim sufi şeyhlerinden sayılan İbrâhim b. Şeybân (ö. 330/941), Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) gibi sufiler ile görüştüğüne dair rivayetler söz konusu olmuştur.⁹⁰ Ebû Zeyd'in yine Eş'arî'nin sufi talebelerinden Su'lûkî ile irtibatına dair izlere rastlamaktayız.⁹¹

Ebû Zeyd'in sufi çevreyle olan münasebeti bir tarafa, Şafîlikte icra ettiği misyon ile literatürde daha çok yer edinmiştir. Ebu Zeyd için kaynaklara bakıldığında hocası ve talebesiyle birlikte zikredildiği anlaşılmaktadır.⁹² Bu bağlamda Ebû İshâk el-Mervezî'nin yetiştirdiği seçkin talebelerden biri olarak vurgulandığını görmekteyiz.⁹³ Diğer bir ele alınış şekli ise Horasan Şafîliği ekolünün kurucusu sayılan Kaffâl el-Mervezî'nin (ö. 417/1026) hocası olmasıyla ilişkilidir.⁹⁴ Bu anlamda Ebû Zeyd için, Şafî-Eş'arî-Sufi ilişkisinin kilit isimlerinden biri olduğunu söylemek mümkündür. Söz konusu ilişkide etkisi daha çok Şafîlik sahasında olmuş ve Eşarilik tasavvuf ilişkisinde köprü vazifesi görmüştür.

Ebû Zeyd dışında kalıp tasavvufla bağlantılı olan Eş'arî'nin diğer öğrencileri Basra'dan itibaren çevresinde olan kişilerdir. En azından kaynaklardan ulaşabildiğimiz kadarıyla durumun böyle olduğunu söyleyebiliriz. Eş'arî'nin Basra'daki öğrencilerinden Bünder eş-Şirâzî, Bağdat döneminde yine Eş'arî'nin yanında kalmıştır. Bünder büyük ihtimalle Eş'arî'nin yanındayken diğer taraftan Şiblî ile görüşmelerine devam etmiştir.⁹⁵ İbn Hafif için de aynı şeyi söylemek mümkündür. İbn Hafif, Cüneyd'in halefi olan Muhammed el-Cerîrî ile görüşmüştür.⁹⁶ Bununla beraber Şiblî'nin yanına gidip geldiği ve ona birtakım sorular sorduğu bilinmektedir.⁹⁷ Bünder ve İbn Hafif, kendi aralarında da tasavvufî bazı konularda müzakerelerde bulunmuşlardır.⁹⁸

Eş'arî'nin bu dönemde yanında eğitim gören önemli isimlerden biri yine Basra'da görüştüğü Su'lûkî'dir. Bağdat'a 322/933'te gelmiş ve burada Eş'arî'den kelim, Ebû İshâk el-Mervezî'den (ö. 340/951) Şafî fikhî, Şiblî'den ise tasavvufî eğitim almıştır.⁹⁹ Özellikle her iki isimle sık sık görüştüğü kaynaklardan anlaşılmaktadır.¹⁰⁰ Yanı sıra Bağdat'tayken Ebû Muhammed el-Mürtaiş ile de görüşmüştür.¹⁰¹ Su'lûkî'nin tasavvufî sahada derinleşmesinin Bağdat'a geldikten sonra olduğu kanaatindeyiz. Bununla beraber onun tasavvufa olan ilgisinin gelişmesinde Nisabur'daki hocası Ebû Ali es-Sekafi'nin önemli bir faktör olduğunu özellikle belirtmek gerekir.

Kaynaklarda Su'lûkî'nin Bağdat'a geldiğinde ilmî anlamda yetkin bir seviyede olduğu geçmektedir. Nitekim Bağdat'a gelmeden önce münazara meclislerine katıldığından bahsedilmektedir.¹⁰² Aynı şekilde Bağdat'tan Basra'ya gittiğinde hocası Ebû İshâk el-Mervezî “*O gittiğinden beridir meclisimizde fayda kalmadı.*” diyerek Su'lûkî'nin ilmî derecesine işaret etmiştir.¹⁰³

Eş'arî'nin sufi talebelerine bakıldığında genellikle Şiblî ve Ebû İshâk el-Mervezî kanallı çevreyle irtibatlı oldukları anlaşılmaktadır. Bu durum aynı zamanda Şafî-Eşarilik-tasavvuf ilişkisinin Eş'arî'nin talebelerinden itibaren söz konusu olduğu anlamına gelmektedir. Diğer taraftan Eş'arî'nin öğrencileri arasında Bağdat sufilerinden daha başka kimselerin yer almaması dikkat çekicidir. Bu durumu daha önce ele aldığımız üzere Sufi mihnesi ve Hallâc olayıyla irtibatlandırmak mümkündür.

Eş'arî, kendi etrafında yer alan özellikle Şafî ve sufi çevreden oluşan öğrencileriyle bir süre eğitim faaliyetlerine devam etmiş ardından 324/935 yılında vefat etmiştir. Talebeleri ise bir süre Bağdat'ta kaldıktan sonra farklı bölgelere dağılmışlardır.

90 Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye=İlk Zâhid ve Sûfiler*, 255; Ebu Talib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı "Kûtu'l-Kulûb"*, trc. Yakup Çiçek-Dilaver Selvi, (İstanbul: Semerkand, 2003), 1/39; *Siyeru A'lâmî'n-Nübelâ*, 11/17.

91 Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. Ömer b. Kesîr ed-Dimeşkî İbn Kesîr, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyîn*, nşr. Ahmed Ömer Hâşim, Muhammed Zeynuhum Muhammed 'Azî (Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, t.y.), 328.

92 İbn Kesîr, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyîn*, 328; Ebû Bekir b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Esedî İbn Kâdî Şuhbe, *Tabakâtu's-Şâfi'îyye*, nşr. el-Hâfız 'Abdul'alîm Hân (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1986), 1/105.

93 İbn Kesîr, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyîn*, 240.

94 İbnu's-Salâh, *Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfi'îyye*, 1/94.

95 Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, 1/117; İbnu'l-Mulakkîn, *Tabakâtu'l-'Evliyâ*, 120.

96 Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, 1/116.

97 Tûsî, *Lüma'*, 344; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 220.

98 İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 181-190; Sülemî, *Tabakatu's-sufiyye = İlk Zâhid ve Sûfiler*, 302.

99 İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 183-184; İbnu's-Salâh, *Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfi'îyye*, 1/159.

100 İbnu's-Salâh, *Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfi'îyye*, 1/159.

101 İbnu's-Salâh, *Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfi'îyye*, 1/158.

102 İbnu's-Salâh, *Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfi'îyye*, 1/160.

103 İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 185; İbnu's-Salâh, *Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfi'îyye*, 1/162.

SONUÇ

Eşarilik, 4./10. asırda ortaya çıkan kelmî ekol olarak İslam düşünce tarihinde yer edinmiştir. Eş'arî'nin kendinden sonraki temsilcileri vasıtasıyla da zaman içerisinde bir mezhep hüviyetini elde etmiştir. Bununla beraber Eşarilik süreç dahilinde farklı muhataplık ilişkileriyle pek çok değişim ve dönüşüm yaşayan bir mezhep olarak karşımızda durmaktadır. Söz konusu dönüşüm ve evrilmelerin meydana gelmesinde Eş'arî isimlerin gerek ilmî gerekse sosyal bağlantıları etkili olmuş gibidir. Nitekim bu bağlantıları ekolün kurucusunun çevresinde dahi rastlayabilmekteyiz. Eşariliğin ortaya çıkışı ve teşekkülünde önemli bir role sahip olan Eş'arî'nin yetiştirdiği isimlere nazar edildiğinde kelim başta olmak üzere fıkıh ve tasavvuf gibi farklı sahalalarla irtibatlı isimlerin varlığı dikkat çekmektedir. Öyle zannediyoruz ki söz konusu muhataplıklar içerisinde tasavvufun yeri oldukça fazladır. Bu anlamda Eşariliğin süreç takibi yapılırken tasavvufla ilişkisi dikkate alınması gereken bir husustur. Başlangıç noktasını ise Eş'arî'nin bizzat kendisi oluşturmaktadır.

Eş'arî Mutezile'den uzaklaşmasının ardından Ashâbu'l-Hadis'e yakın bir çizgiye geçmiş ve yeni dini-ilmî muhitini bu şekilde belirlemiştir. Bu değişim Basra'da iken yaşanmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla Eş'arî'nin bu değişimi yeni muhitinde ilgi ile karşılanmıştır. Nitekim birçok bölgeden onu görmeye gelen kimselerin olduğunu görmekteyiz. Özellikle tasavvufî simalar bu anlamda dikkat çekmektedir. Ebu'l-Hüseyin Bünder eş-Şirâzî, İbn Hafif ve Ebû Sehl es-Su'lûkî sufilikle yakın teması olan kimseler Eş'arî'nin Ashâbu'l-Hadis'e katılmasına ilgisiz kalamayarak Basra'ya onu görmeye gelmişler ve bir süre kalarak yanında eğitim almışlardır. Bununla beraber söz konusu ilgiyi tasavvufî cemahta çok yaygın olan ihtida kavramıyla ilişkilendirmek mümkündür. Böylelikle bahsi geçen isimler Eşarilik ve tasavvuf ilişkisinin ilk tezahürleri söz konusu olmuştur.

Eş'arî'nin Basra'dayken yanına gelen sufilere bakıldığında daha çok Bağdat tasavvufuna bağlı ve Şafîî çevreyle irtibatlı kişiler olması dikkat çekmektedir. Nitekim bunların çoğu, sufilere Şiblî, Şafîilerden ise Ebû İshak el-Mervezî ile bağlantılıdır. Eş'arî'nin Bağdat'a gittikten sonra da aynı muhit içerisinde faaliyetlerini yürüttüğü görülmektedir. Özellikle Şafîî kesim için böyle bir durum söz konusu olmuştur. Eş'arî'nin çevresinde yer alan sufi isimlerin varlığı Eş'arî'nin tasavvufla alakasının mahiyetini gündeme getirmektedir. Bu noktada başta İbn Asâkir olmak üzere sonraki dönem Eş'arî-Şafîî birtakım kaynaklarda onun ibadet ve zühtüne dair aktarımlar olmuştur. Ancak bu kaynaklara nazar edildiğinde söz konusu aktarımların Eş'arî'yi savunma amacıyla ele alındığı ihtimali kuvvetli görünmektedir. Zira Eş'arî'nin tasavvufla olumlu ya da olumsuz bir bağlantısının olduğuna dair kendisi yahut öğrencilerinden bir nakil ya da işarete rastlamamaktayız. Bu durum Eş'arî'nin tasavvufla yakından ilgili olduğu yahut tasavvufta karşı olduğu şeklinde yorum yapmanın önünde önemli bir engel oluşturmaktadır. Buna rağmen mevcut veriler ışığında Eş'arî'nin sufi kimselerle en azından sosyal düzeyde bir bağlantıya sahip olduğunu söyleyebilmekteyiz.

Çevresinde yer alan sufilerle bir süre Basra'da bulunan Eş'arî'nin 300/912'den sonraki bir tarihte Bağdat'a geçtiği kesin olmakla birlikte Basra'da onun ziyaretine gelenlerden hareketle 310/923'e yakın bir zamanda Bağdat'a gittiğini söylemek daha mümkündür. Bağdat o dönemde tasavvufun merkezi konumundadır. Bu meyanda Eş'arî'nin Basra'da çok daha fazla sufi kitleleriyle bir arada olması beklenirdi. Ancak eldeki verilerden hareketle böyle bir durumun mevcut olmadığı görülmektedir. Eş'arî'nin Basra'ya oranla Bağdat'ta daha az sufiyle irtibat halinde oluşu bölgenin atmosferiyle alakalı gibi görünmektedir. Zira Eş'arî'nin Bağdat'a geldiği dönem Hallâc-ı Mansur'un idam edildiği ve Berbehârî faaliyetlerinin yoğun olduğu bir zaman dilimine denk gelmektedir. Kanaatimizce tasavvuf ehlinin travmatik bir dönemden geçtiği bu süreçte daha temkinli hareket etmeleri bu bağlamda göz önünde bulundurulmalıdır. Zira Eş'arî'nin Berbehârî ve çevresiyle arasının çok iyi olmadığı bilinmektedir.

Eş'arî'nin Mutezile ekolünden uzaklaştıktan sonraki dönemde yanında olan sufi şahsiyetler Eşarilik tasavvuf ilişkisi bakımından önemli rollere sahip kimselerdir. Örneğin İbn Hafif, Eş'arî'nin yanında eğitim aldıktan sonra Şirâz'a gitmiş ve orada aktif bir şekilde faaliyet göstermiştir. Sufi kimliği ile geniş bir müntesip çevresine sahip olan İbn Hafif, bölgede Eş'arî-sufi kimliğinin yayılmasında önemli bir katkıda bulunmuştur. Nitekim verdiği eğitim müfredatında kelim dersleri de yer almıştır. Bununla beraber Ebû Sehl es-Su'lûkî de Nisabur bölgesindeki nüfuzuyla tasavvuf içerisinde Eşariliğin yayılmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Yanı sıra süreç içerisinde İbn Fûrek ve İsfarayînî gibi ikinci kuşak Eş'arî alimlerin tasavvufla temasında yoğunluk söz konusu olmuştur. Yanı sıra bu kişiler Eş'arî'nin vefatının ardından Horasan bölgesindeki memleketlerine gittiğinde orada sentez bir şekilde sufiyane yaşayışlarıyla dini anlayışlarının aktarımını yapmışlardır. Muhtemelen bu kimselerin kendi bölgelerinde saygın bir konuma sahip olmaları söz konusu etki alanını ayrıca arttırmıştır. Dolayısıyla Eşarilik daha ilk baştan Horasan bölgesinde tasavvufla sarmalanarak yayılmaya başlamıştır.

KAYNAKÇA

- Ahvâzî, Ebû Ali el-Hasan b. Ali. *Mesâlibi İbn Ebî Bişr*. 1. Bs. Kahire: Dâru'z-Zehâir, 2018.
- Akay, Nejdet. *Fâil-i Muhtar Allah Tasavvurundan Geleneksel Sünnîlik Lehine Evrilme Sürecinde Eşari ve Eşarilik*. Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2024.
- Arberry, Arthur John. *Tasavvuf "Müslüman Mistiklere Toplu Bakış"*. Trc. İbrahim Kapaklıkaya. 3. Bs. İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2008.
- 'Arib b. Sa'd, el-Kurtubî. *Sılatu Târîhi'l-Taberî*. Beyrut: Müessesetü'l-E'lemî, t.y.
- Ateş, Rıdvan. *Kaffâl eş-Şâfi'nin Hayatı ve Mehâsinu's-Şerîa Adlı Eserinde Makâsıd (Aile Hukuku Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.
- Attar, Feridüddin. *Tezkiretü'l-Evliya*. Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984.
- Aydın, Hüseyin. *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*. 1. Bs. Ankara: Fecr Yayınları, 2012.
- Bakır, Musa Kazım. *Horasan Şâfiiliği ve Râfiî*. Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019.
- Bakış, Rıza. *Hallâc'a Göre Varlık ve Dînî Tecrübe*. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkîllânî. *İ'câzu'l-Kur'an*. Nşr. Ahmed Sakr. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1997.
- Başer, Hacı Bayram. *Klasik Dönem İslam Toplumunda Süfîler ve Siyaset*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik, 2017.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. 'Alî el-Husrevcirdî. *Şu'abu'l-İmân*. Nşr. 'Abdul'aliyy 'Abdulhamîd. 14 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2003.
- Bozkurt, Nahide. *Abbâsiler*. 5. Bs. Ankara: İsam Yayınları, 2018.
- Câmî, Mevlânâ Abdurrahmân. *Nefahâtü'l-Üns min Hadarâtı'l-Kuds "Evliya Menkıbeleri"*. Ed. İbrahim Yalçınkaya. İstanbul: Salih Kitaplar, t.y.
- Çelebi, Furkan. *Büveyhîler Döneminde Rey Şehri*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Dursun, Akif. *"Hallâc'ı Mansur'un Yargılanma Sürecinin Değerlendirilmesi"*. Akademiar Dergisi. 8 (2020): 63-102.
- el-Eş'arî Ali b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *İlk Dönem İslam Mezhepleri «Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*. Trc. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın. İstanbul: Kabaıcı, 2005.
- Efe, Halil. *Hanbelî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.
- eş-Şarânî, Abdülvehhâb b. Ahmed. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. Nşr. Ahmed Abdurrahmân es-Sâiyih. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005.
- Gedik, Fatma. *Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve Tasavvufî Görüşleri*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Güngör, Erol. *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*. 1. Bs. İstanbul: Yer-Su Yayınları, 2018.
- Haîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî. *Târîhu Bağdâd*. Nşr. Beşâr 'Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002.
- Hüevirî, Ali b. Osman el-Cüllâbî. *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-Mahcûb*. Trc. Süleyman Uludağ. 6. Bs. İstanbul: Dergâh, 2018.
- İbn Ebî Ya'lâ, Ebû'l-Huseyn İbn Ebî Ya'lâ Muhammed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. Nşr. Muhammed Hâmid el-Fakî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.
- İbn Hallikân, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefiyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*. Nşr. İhsân 'Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1900.
- İbn Kâdî Şuhbe, Ebû Bekir b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Esedî. *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*. Nşr. el-Hâfız 'Abdul'alîm Hân. 4 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1986.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Keşîr ed-Dimeşkî. *Tabakâtü's-Şâfi'iyyîn*. Nşr. Ahmed Ömer Hâşim, Muhammed Zeynuhum Muhammed 'Azb. Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, t.y.
- İbn 'Asâkir, Ebû'l-Kâsım 'Alî b. el-Hasen. *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî fi-mâ Nusibe ile'l-İmâm Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1983.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Alî. *el-Muntazam fi Târîhi'l-Mulûk ve'l-'Umem*. Nşr. Muhammed 'Abdulkâdir 'Atâ, Mustafâ 'Abdulkâdir 'Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Alî. *Telbîsu İblîs*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001.
- İbnu'l-Mulakkın, Ebû Hafş 'Omer b. 'Alî b. Ahmed el-Misrî. *Tabakâtü'l-'Evliyâ*. Nşr. Nûreddîn Şureybe. Kâhire: Mektebetu'l-Hâncî, 1994.
- İbnu's-Salâh, Ebû 'Amr 'Omân b. 'Abdurrahmân Takıyyuddîn. *Tabakâtü'l-Fukahâi's-Şâfi'iyye*. Nşr. Muhyiddîn 'Alî Necîb. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992.
- İğde, Muhyettin. *İmam Berbehârî ve Ekolü*. Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.

- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelam*. 2. Bs. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Kâdî, Ebû Muhammed el-Hüseyin İbn Muhammed b. Ahmed *el-Merverrûzî. et-Tâ'likâ*. Nşr. Mustafa el-Bâz. Mekke: Mektebetü Nizâr, t.y.
- Kalaycı, Mehmet. *Ehl-i Sünnet'in Reislerinden İmâm Eş'arî ve Eş'arîlik*. Ankara: Anadolu Yayınları, 2019.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*. 2. Bs. Ankara: Ankara Okulu yayınları, 2017.
- Kelâbâzî, Ebubekir Muhammed b. İshak Buhari. *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*. Trc. Süleyman Uludağ. 6. Bs. İstanbul: Dergâh, 2019.
- Keskin, Mehmet. *İmâm Eş'a'rî ve Eş'arîlik*. 1. Bs. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.
- Knysh, Alexander. *Tasavvuf Tarihi*. Trc. Nurullah Koltaş. 1. Bs. İstanbul: Ketebe, 2020.
- Koç, İsa. *Hanbelîlik-Eş'arîlik İlişkisi (III.-V./IX.-XI. yy.)*. Yayınlanmamış Tez, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2020.
- Konur, Himmet. "Sülemî'nin Mihanü's-Sûfiyye'si: İnceleme ve Tercüme". *Akademiar Dergisi*. 8 (2020): 47-62.
- Kuşeyri, Abdulkerim. *Kuşeyri Risalesi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1981.
- Massignon, M. Louis. *İslâm'ın Mistik Şehidi Hallâc'ı Mansûr'un Çilesi La Passion de Hallâj martyr mystique de l'Islam*. Trc. İsmet Birkan. 1. Bs. Ankara: Ardıç Yayınları, 2006.
- Makdisî, Muhammed b. Ahmed, *Ahsenü'l-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*. Beyrut; Dâru's-Sadr, 1991.
- Mavil, Hikmet Yağlı. *İmâm Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*. Ankara: İsam Yayınları, 2018.
- Mekkî, Ebu Talib. *Kalplerin Azığı "Kûtu'l-Kulûb"*. Trc. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi. 2. Bs, 4 Cilt. İstanbul: Semerkand, 2003.
- Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed. *Tecâribü'l-Ümem*. Nşr. Mehmet Şeker, Rıza Savaş, Süleyman Genç, Ali Ertuğrul. Trc. Kıvameddin Burslan. 1. Bs. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2016.
- Mneymneh, Hassan. *Büveyhîler Devleti Tarihi*. Trc. Tarık Akarsu. 1. Bs. İstanbul: Selenge, 2021.
- Mukaddesî, Muhammed b. Ahmed. *İslâm Coğrafyası (Ahsenü'l-Tekâsîm)*. Trc. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge, 2015.
- Nedîm, Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. Trc. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Okuyucu, Nail. *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri (Kitâb'ü-Tavâsin)*. 1. Bs. İstanbul: Fatih Yayınevi, 1976.
- Schimmel, Annemarie. *Hallac: "Kurtarın Beni Tanrı'dan"*. Trc. G. Ahmetcan Asena. 2. Bs. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2011.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî. *el-Ensâb*. Nşr. 'Abdurrahman b. Yahyâ. 13 Cilt. Haydarâbâd: Dâira-tü'l-Ma'ârifî'l-'Osmânîyye, 1962.
- Sübkî, Tâcuddîn 'Abdulvehhâb b. Takıyyuddîn. *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*. Nşr. Mahmûd Muhammed et-Tenâhî, 'Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Hicru li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî'i, 1993.
- Sülemî, Ebû Abdîrrahman Muhammed b. Hüseyin. *Tabakatu's-Sufiyye=İlk zâhid ve Sûfiler*. Trc. Abdurrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi, 2018.
- Sülemî, Ebû Abdîrrahman Muhammed b. Hüseyin. *Tabakâtu's-Sufiyye li's-Sülemî ve Yelihi Zikru'n-Nisveti'l-Mute'abbidâti's-Sûfiyyât*. Nşr. Mustafa 'Abdulkâdir 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1998.
- T. Karamustafa, Ahmet. *Tasavvufun Oluşumu*. 1. Bs. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. *İslam Tasavvufu: el-Lüma'*. Trc. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam, 2016.
- Türer, Osman. *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. 6. Bs. İstanbul: Ataç Yayınları, 2019.
- Yamanus, Ayşe Nur. *Eş'arî Hadis Ekolü*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023.
- Yavuz, Yusuf Şevki. *İslam Akaidinin Üç Şahsiyeti*. İstanbul: Kültür Matbaacılık, 1989.
- Zehebî, Ebu Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'*. 18 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2006.
- Zehebî, Ebu Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târihu'l-İslâm ve Vefayâtu'l-Meşâhîri'l-A'lâm*. Nşr. 'Umer 'Abdusselam et-Tedmiri. 37 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'd-Tevfikîyye, 1993.

EXTENDED ABSTRACT

This study aims to examine the nature of the relationship between Ash'arism and sufism by focusing on the intellectual and social context of the period in which Abu al-Hasan al-Ash'ari (d. 324/936), the founder of Ash'arism, lived. Various religious, intellectual, and social elements played a role in the historical development of Ash'arism. Among these, it is necessary to emphasize the particularly significant role of sufi circles. In modern research, the relationship between Ash'arism and sufism is usually discussed in connection with the prominent second-generation figures of the school, such as Ibn Furak, al-Isfara'ini, and 'Abd al-Qahir al-Baghdadi. However, it is possible to trace the roots of this relationship back to the period of al-Ash'ari himself. Following his moving away from the Mu'tazilite circle, al-Ash'ari attracted the interest of various groups, notable figures from the realm of sufism. It is known that many renowned sufis, such as Abu al-Husayn al-Bundar al-Shirazi, Ibn Hafif, and Abu Sahl al-Su'luki, traveled to Basra to meet al-Ash'ari, stayed with him for a period, and studied under his guidance. This phenomenon is likely connected to the fact that al-Ash'ari's abandonment of the Mu'tazilite doctrine was interpreted by sufi circles in terms of the concept of "guidance" (hidaya). On the other hand, these connections are of significance in terms of laying the groundwork for the Ash'ari-sufi relationship. Upon closer examination, it appears that most of the sufis who visited al-Ash'ari in Basra were affiliated with the Shafi'i school and with the sufi environment of Baghdad, particularly connected to figures like Shibli and Abu Ishaq al-Marwazi. When al-Ash'ari moved from Basra to Baghdad—likely around 310/923—there was no significant increase or shift in the intensity of his relations with sufi circles. This situation can be explained by the socio-political climate of Baghdad at the time, particularly due to the execution of al-Hallaj and the oppressive actions of the Barbahari group. Sufi circles, faced with such a traumatic period, may have taken a more cautious approach. Despite the lack of strong evidence directly linking al-Ash'ari to specific Sufi practices or doctrines, the presence of Sufis in his circle and their subsequent role in disseminating Ash'ari thought suggests a significant—albeit primarily social—interaction. Figures such as Ibn Hafif and Abu Sahl al-Su'luki were not only sufi leaders in their respective regions (Shiraz and Nishapur) but also effective transmitters of Ash'ari theology. Subsequently, second-generation Ash'ari scholars such as Ibn Furak and Abu Ishaq al-Isfara'ini continued and deepened these connections, advancing the Ash'ari-Sufi relationship to a more intense level. This development had several outcomes. The close relationship between Ash'aris and Sufi circles facilitated the acceptance of Ash'ari theology within Sufi circles. Another important result is that Ash'arism began to spread in the Khurasan region from its earliest stages in a way deeply intertwined with Sufi sensitivities. This research employs a qualitative methodology, utilizing primary and secondary sources through literature review and textual analysis. The study argues that the Ash'ari-sufi relationship cannot be considered a later development but must be seen as a foundational element of the Ash'ari identity from the beginning. Although al-Ash'ar himself cannot be classified as a Sufi based on the available data, the intellectual and social dynamics of his environment facilitated meaningful relationships with Sufi figures. These early connections, as can be understood, served as important channels for later Ash'ari scholars' engagement with Sufism.

NEVEVÎ'NİN *EL-MİNHÂC* ADLI ESERİNDE ZAYIF OLARAK DEĞERLENDİRDİĞİ BAZI GÖRÜŞLERİN SONRAKİ ŞÂFÎ FİKİHÇİLER TARAFINDAN SAHİH KABUL EDİLMESİ

Murat NERGİS

Siirt İl Müftülüğü Siirt/Türkiye murat_nergis@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7822-5520>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 04/08/2024, Accepted / Kabul Tarihi: 18/03/2025

DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1528045>

Nevevî'nin *el-Minhâc* Adlı Eserinde Zayıf Olarak Değerlendirdiği Bazı Görüşlerin Sonraki Şâfiî Fıkıhçılar Tarafından Sahih Kabul Edilmesi

Öz

İmam Şâfiî'nin vefatından sonraki zaman aralığında yazılan birçok eserlerin içindeki mercûh ve şâz görüşler İmam Râfiî' ve İmam Nevevî'nin vasıtasıyla ayıklanmıştır.

İmam Râfiî'den sonra gelen İmam Nevevî, Râfiî'nin tercih ettiği görüşleri süzgeçten geçirmiş, onun muttali olmadığı görüşlere muttali olmuş birçok eseri ile ihtisar ve şerh etmiştir.

İmam Râfiî'nin *el-Muharrer fî Furû'î'sh-Şâfi'îyye* adlı eserini *Minhâcu't-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müftîn* adlı eseriyle ihtisar eden İmam Nevevî'nin Şâfiî mezhebinin sistematik bir hale gelmesinde büyük bir emeği vardır. Bu eser fazla rağbet görmüş, ders ve fetvalarda baş eser olmuştur. Müteahhir Şâfiî uleması küçük, büyük bitirilmiş ve bitirilememiş çok sayıda şerh ve haşiyeler yazmışlardır.

İmam Nevevî, *Minhâc* eserinde İmam Şâfiî'nin kavilleri ve Şâfiî mezhebi ashabının vecihlerinden güçlü ve zayıf görüşler için *el-azhar*, *el-meşhur*, *el-esah es-sahih*, *el-mezhep*, *fî kavlin*, *kezâ kîle*, *Ve kîle ve vefî kavlin* ıstılahlarını kullanmıştır.

Nevevî, kaviller ve vecihler arasında tercihler yaparken büyük bir hassasiyet göstermiştir. Zayıf görüşleri belirtmek amacıyla kîle, Ve kîle ve vefî kavlin gibi ıstılahları kullanmıştır. Ancak, müteahhir Şâfiî fıkıhçılar, Nevevî'nin zayıf olarak işaret ettiği on beş mesele hakkındaki görüşlerine muhalefet etmiş ve sahih oldukları sonucuna varmışlardır.

Anahtar Kelimeler: Şâfiî Mezhebi, İmam Nevevî, *Minhâcu't-Tâlibîn*, İstılah, Sahih Görüş.

Nawawî's Views That He Stated As Weak In His Work *Al-Minhâj* Were Considered As Sahih By The Later Shafi'i Jurists

Abstract

Imam al-Shāfi'ī and Imam al-Nawawī weeded out the merjūh and shāz opinions in many of the works written in the period after the death of Imam al-Shāfi'ī.

Imam al-Nawawī, who came after Imam Rāfi'ī, filtered the views preferred by Rāfi'ī, and he was aware of the views that he was not aware of, and he has made many of his works and commentaries.

Imam al-Nawawī, who specialized Imam Rāfi'ī's al-Muharrer fî furū'ī al-Shāfi'īyya with his Minhāj al-Tālibīn and Umdat al-Muftīn, had a great contribution to the systematization of the Shāfi'ī madhhab. This work was very popular and became the main work in lectures and fatwas. The later Shāfi'ī scholars wrote numerous commentaries and glosses, small and large, finished and unfinished.

In Minhāj, Imām al-Nawawī used the terms al-azhar, al-mashhūr, al-asāh al-sahih, al-asāh al-sahih, al-as-Sahih, al-madhhab, fî qawlī, as well as the terms kīla, wajīla, and wafī qawlī for the opinions of Imām Shāfi'ī and the wājihs of the companions of the Shāfi'ī madhhab, both strong and weak.

Al-Nawawī showed great sensitivity in making choices between the opinions and wajihs. He used terms such as kīla, wajīla, and wafī qawlī to indicate weak opinions. However, later Shafi'i jurists disagreed with al-Nawawī's views on the fifteen matters that he had indicated as weak and concluded that they were authentic.

Keywords: Shafi'i Madhhab, Imam al-Nawawī, Minhāj al-Tālibīn, Terminology, Sahih Opinion.

GİRİŞ

Şâfiî mezhebi, müdevven bir mezhep haline gelinceye kadar, kuruluş (H. 195-505), yayılma ve yerleşme (H. 270-505) ve istikrar (olgunlaşma) dönemi (H. 505-1004) olmak üzere üç süreç geçirmiştir:¹

Şâfiî mezhebinin kuruluş dönemi İmam Şâfiî'nin kadîm ve cedîd görüşleri etrafında şekillenmiştir. Kadîm mezhebin nakledilmesinde Hasan ez-Za'ferânî (öl. 260/874), Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), Ebu Sevr İbrahim el-Kelbî (öl. 240/854), Hüseyin el-Kerabîsî'nin (öl. 245/862)² cedîd mezhebinin nakledilmesinde de Yusuf b. Yahya el-Buveytî (öl. 231/845), Harmele b. Yahya (öl. 243/857), Rebî' b. Süleyman el-Cizî (öl. 256/870), İsmail b. Yahya el-Müzenî el-Mısri (öl. 264/877), Rebî' b. Süleymân Murâdî (öl. 270/884) gibi Şâfiî'nin talebelerinin katkısı olmuştur.³

Mezhebin yayılma ve yerleşme döneminde ise mezhep içerisinde “ashâbu'l-vücûh” olarak bilinen, fıkıhta çok derin bilgiye sahip olan, İmam Şâfiî'nin her meseledeki usulünü bilen mezhep müçtehitlerinin rolü olmuştur. Bunlar, İmam Şâfiî'nin değinmediği meseleleri, Şâfiî'nin kaidelerinden veya naslarından istinbat etmiş ortaya çıkarmışlardır. Bu döneme tekâbül eden IV. (X.) yüzyıl başlarında Şâfiî fukahâsı fıkıhta Irakîyyûn ve Horasaniyyûn adı altında iki büyük kola ayrıldı. Irakîyyûn tarikini, Ebu Hâmid Ahmed b. Muhammed el-İsferâyînî (h. 406/1016), Horasaniyyûn tarikini de Ebu Bekr Abdullah b. Ahmed el-Mervezî (el-Kaffâlu's-Sağır) (öl. 417/1026) temsil etmiştir. Sonraları Şâfiî fukahâsından Ebu Ali Hüseyin es-Sincî (öl. 427/1036), Ebu İshak İbrahim eş-Şîrâzî (öl. 476/1084), İmamü'l-Haremeyn Ebu'l Meâ'li Abdülmelik el-Cüveynî (öl. 478/1085) gibileri Irakîyyûn ve horasan tariklerini beraber nakletti.

Şâfiî mezhebinin kuruluş döneminden itibaren mezhebe ait görüşlerin fazlalaşması, mezhep kaynaklarının dağınık ve ihata edilemeyecek hale gelmesi mezhebin istikrar (olgunlaşma) dönemini doğurdu. Mezhep görüşlerinin tahkik edilmesine ihtiyaç duyuldu. Bu gereksinimi de mezhep içerisindeki muhtelif tarikleri toplayan fıkıh kuralları içerisinde ayıklayan “şeyhayn “diye anılan İmam Râfiî ve İmam-Nevevî yaptı. Bu ayıklama da birinci Tenkîh/Ayıklama Dönemi (H. 505-676) olarak anıldı. Bu ayıklama döneminden sonra İbn Hacer el-Heytemî (öl. 974/1567) ile Şemseddin er-Remlî (öl. 1004/1596) tarafından Şâfiî mezhebi ikinci defa bir süzgeçten geçirilmiş, bu dönem de ikinci tenkîh/ayıklama dönemi (H. 676-1004) olarak anılmıştır. Ebu Zekerîyyâ Yahya b. Şeref en-Nevevî (öl. 676/1277), Şâfiî mezhebinde mümtaz bir konuma sahip olan fukahâdan biridir. Şâfiî mezhebinin kurumsallaşmasında çok büyük hizmetleri olmuştur. Ebu'l-Kasım Abdülkerim b. Ebi'l-Fadl el-Kazvînî er-Râfiî (öl. 623/1236) ile beraber Şâfiî mezhebinin I. Tenkîh döneminin mimarıdır.

Şeyhayn diye tabir edilen İmam Râfiî' ve İmam Nevevî'nin Şâfiî mezhebinin yerleşmesinde ve istikrarında büyük katkıları olmuştur. İmam Şâfiî'nin vefatından sonra Şâfiî mezhebi her ne kadar müdevven bir mezhep haline gelmiş idiyse onların zamanına kadar mezhebin râcîh görüşleri tam olarak kayıt altına alınmamıştı. Nil nehrinden Mâverâünnehir ve Hindistan'a kadar uzanan geniş coğrafyada yayılan Şâfiî mezhebinde bu zaman aralığında yazılan furû-i fikh eserlerde mercûh ve şâz görüşlerin olması gayet tabii bir durumdur.⁴

İşte Şâfiî mezhebinde bu zaman aralığında yazılan çokça eserlerin içinde var mercûh ve şâz görüşler İmam Râfiî ve İmam Nevevî'nin vasıtasıyla Şâfiî mezhebinin I. Tenkîh dönemi adlandırılan bu dönemlerinde ayıklandı.⁵

İmam Râfiî'den sonra gelen İmam Nevevî, Râfiî'nin tercih ettiği görüşleri süzgeçten geçirmiş, onun muttali olmadığı görüşlere muttali olmuştur. Nevevî, imam Râfiî'nin *el-Muharrer* eserini *Minhâcu't-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müftîn, Fethu'l'-Azîz* eserini de *Ravdatu't-Tâlibîn* eseri ile Gazzâlî (öl. 505/1111)'nin *el-Vasît* eserini *et-Tenkîh* eseri ile Ebu İshak eş-Şîrâzî (öl. 476/1084)'nin *et-Tenbih* eserini *et-Tahkîk* eseri ile ihtisar etmiştir. Şîrâzî'nin *el-Mühezzeb* eserini ise *el-Mecmu'* eseri ile şerh etmiştir.

Nevevî'nin *Minhâcu't-Tâlibîn* adlı eseri mezhebin diğer kitapları arasında daha fazla rağbet görmüş, ders halkalarında ve fetvalarda baş eser olmuştur. Mezhep fukahâsı ona çok değer vermiştir. *Minhâcu't-Tâlibîn* eserine büyük, küçük, bitirilmiş ve bitirilememiş çok sayıda şerhler yazılmıştır.⁶

Nevevî'nin Şâfiî mezhebinin sistematik bir hale gelmesinde büyük bir emeği vardır. Zira müteahhir Şâfiî uleması furû-i fikh çalışmalarını genellikle *Minhâcu't-Tâlibîn* adlı eserine muhtasar, şerh ve haşiyeler yazarak sürdürmüş-

1 Murat Nergis, *Şâfiî Mezhebinde Fetvâ Usûlü*, (Siirt: Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2024), 68.

2 Ekrem Yusuf Ömer el-Kavâsimî, *el-Medhal ilâ Mezhebil-İmâmi's-Şâfiî*, (Ürdün: Daru'n-Nefais, 1423/2003), 312.

3 Kavâsimî, *el-Medhal ilâ Mezhebil-İmâmi's-Şâfiî*, 312.

4 -Kavâsimî, *el-Medhal ilâ Mezhebil-İmâmi's-Şâfiî*, 373.

5 Kavâsimî, *el-Medhal ilâ Mezhebil-İmâmi's-Şâfiî*, 373.

6 Fehd Abdullah el-Hubeşî, *el-Medhal ilâ Mezhebi's-Şâfiyyeti*, (Ebu Dabî: Mektebetu aynî'l-Câmi'a, 2005), 55; Hayruddin ez-Ziriklî, *el-A'lam*, (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1980), 8/149.

lerdir. Bu dönemdeki Şâfiî fukahâsının geneli, Nevevî'nin *Minhâc* 'ı üzerinde yazdıkları şerh ve haşiyeler ve Şeyhu'l-İslâm Zekerîyya el-Ensârî'nin (öl. 925/1519) *el-Minhâc* eserinden ihtisar edip yazdığı *el-Menhecu't-Tullâb* adlı muhtasarının üzerine yazdıkları şerhler ile Şâfiî mezhebinin sonraki nesillere aktarmışlardır.

Yaşadığımız asırda Şâfiî mezhebinde fetva vermede temel kaynak olan İbn Hacer el-Heytemî'nin *Tuhfetu'l-Muhâtac fi Şerhi'l-Minhâc*, İbn Şihâb Şemseddin Muhammed er-Remlî'nin *Nihâyetu'l-Muhtâc fi Şerhi'l-Minhâc*, Şeyhu'l-İslâm Zekerîyya el-Ensârî'nin *Fethu'l-Vehhâb Şerhu'l-Menhec Muhtasari Minhâci'n-Nevevî* ve Hatib eş-Şirbînî'nin (öl. 977/1570) *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Ma'ânî Elfâzi'l-Minhâc* adlı eserlerinin kaynağı Nevevî'nin *el-Minhâc* adlı eseridir.

Nevevî, İmâm Şâfiî'nin kavîl - akvâl diye bilinen görüşlerini delilin kuvvetine göre *el-azhar* veya *el-meşhur* ıstılahları ile ifade etmiştir. Şâfiî mezhep müctehitlerinin imam Şâfiî'nin usûl kaidelerine bağlı kalarak veya kendi içtihatları sonucunda ortaya çıkan vech - evcûh diye bilinen görüşlerini yine delilin kuvvetine bağlı olarak *el-esah* veya *es-sahih* ıstılahları ile nitelendirmiştir. İmâm Şâfiî'nin görüşlerinden olsun veya sonraki Şâfiî mezhep müctehitlerinin görüşlerinden olsun İmâm Şâfiî ashabının Şâfiî mezhebinin anlatırlarken ihtilaf ettiklerini belirtmek için kullandıkları *tarik* - *turuk* içinden râcih olanı *el-mezhep* ıstılahı ile belirtmiştir. Şâfiî mezhebi ashabına ait zayıf bir veche veya tahrîc yoluyla çıkarılmış bir hükme ters düşen bizzat Şâfiî'ye ait sözü kastetmek için en-nas ıstılahını kullanmıştır. Hakeza; İmâm Şâfiî'nin Bağdat'tayken ve Bağdat'tan çıktıktan sonra Mısır'a varmadan önce, yoldayken bile söylediği sözlere kadîm⁷, Mısır'a geldikten sonraki görüşlerine cedîd⁸ ıstılahını kullanmıştır. Sahih ve esah olan veche aykırı olan veche *kîle kezâ* ıstılahını, râcih olan veche aykırı olan veche de *ve fi kavlin kezâ* ıstılahını kullanmıştır.⁹

Nevevî, kaviller ve vecihler arasında ki tercihlerde her ne kadar çok hassasiyet göstermişse bile zayıf görüşü belirtmek için *kîle*, *Ve kîle* ve *vefi kavlin* ıstılahlarını kullandığı on beş mesele hakkında ondan sonra gelen müteahhir Şâfiî fukahâsı sahih görüş ifadesini kullanmışlardır.¹⁰

1. Şâfiî Mezhebinde İstılahların Gelişim Süreçleri

Belli bir topluluğun kendi aralarında bir kelimenin ve bir nesnenin belli bir manaya gelmesi hususunda ittifak etmeleri,¹¹ bir ismin ilk konulduğu şeyden nakledilip başka bir şey için isimlendirildiğine dair olan ittifak diye tanımlanan ıstılah kavramı fukahânın mezhep içi görüş, musannif ve eserleri tanıma noktasında epey kolaylık sağlamıştır.¹²

İmâm Şâfiî, er-Risâle, el-Ümm ve Cimâ'u'l-ilm eserlerinde sayıca az fikhî ıstılahları kullanmıştır. İmâm Şâfiî'den sonra Şâfiî fukahâsı da mezhep görüşlerini ve tercihleri ifade eden ıstılahlar kullanmıştır.¹³

Şâfiî mezhebinde Cüveynî (öl. 478/1085), Gazzâlî (öl. 505/1111), Fûrânî (öl. 462/1069), Rafîî ve Nevevî ile bu ıstılahların kullanılması hususunda ilerleme kat etmiştir. Rafîî'nin kullandığı ıstılahlar Nevevî'ye bu alanda önemli kaynak teşkil etmiştir.¹⁴

Rafîî, kullandığı ıstılahlar arasında Nevevî gibi net bir ayırıma gitmemiştir. Bazen tercih ettiği kavil, vecih veya tarik için aynı ifadeleri kullandığı olmuş, kullandığı ifadelerden, tercihinin kaviller, vecihler veya tariklerden hangisi

7 (قَوْلُهُ قَبْلَ دُخُولِهَا) شامل لما قاله في طريقها.. فَأَلْفَدِيمُ) وهو ما قاله قَبْلَ دُخُولِهَا) Sirvânî - 'Abbâdî, *Havaşî ale Tuhfetu'l-Muhtâc fi Şerhi'l-Minhâc li İbni Hacer el-Heytemî* 1/54; Muhammed b. Süleymân el-Medenî el-Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniye fi Beyâni Men Yüftâ bi Kavlihî Mine's-Sâdeti's-Şâfiyye*, thk. Bessâm Abdülvehhab el-Câbî (Lübnan: Dâru'l-Cefan ve'l-Câbî, 2011), 341.

8 Ahmed Emin, *Daha'l-İslâm* (Kahire: Müessesetu Hindavî, 2011), 563.

9 M. Yaşar Kandemir, "Nevevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/45-49.

10 Yusuf Kağanarslan, *Nevevî'nin Şâfiî Fukahâsı Tarafından Kabul Görmeyen Tercihleri*, (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2018), 4.

11 Levis Ma'luf, *el-Müncid*, 13.Basım, (Beyrut: el-Kêsulikiyye, 1952), 446; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemul Vasit* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 520.

12 Ali b. Seyyid eş-Şerif el-Cürcanî, *Mu'cemu'l-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşavî, (Kahire: Dâru'l-Fazîle), 30; Süleyman b. Muhammed el-Büceyrimî, *Tuhfetu'l-Habîb 'ale Şerhi'l-Hatîb* (Büceyrimî 'ale'l-Hatîb) (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 1/92; Hubeyşî, *el-Medhal ilâ Mezhebi's-Şâfiyyeti*, 118; Muhammed Ali Cuma, *el-Medhal ilâ Diraseti'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye* (Kahire: Daru's-Selam, 1433/2012), 70; Alavî b. Ahmed b. Abdîrrahman es-Sakkâf, *el-Fevâidu'l-Mekkiyye fî mâ Yehtâcuhû Talebetu's-Şâfi'yye* (Yemen: Merkezu'n-Nur li'd-Diraseti ve'l-Ebhas, t.y.), 121.

13 Ebu Zekerîyya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necib el-Mutî' (Cidde: Mektebetu'l-İrşad, t.y.), 1/18; Hubeyşî, *el-Medhal ilâ Mezhebi's-Şâfiyyeti*, 55.

14 Taha Nas, "Şâfiî Mezhebinin Temel Kavramlarından "Kavîl" ve İlgili İstılahların Kullanımı ve İşlevi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Ocak 2021), 72.

arasından yapıldığı belli olmamaktadır.¹⁵

Nevevî, Rafîî'nin kendisinden önce birçok ıstılahı kullanmasına rağmen kendisi ıstılahlar arasında net bir ayırma gitmiştir. Eserlerinde Rafîî'nin kullandığı bütün ıstılahlara yer veren Nevevî, bu ıstılahlardan başka ıstılahlar da kullanmıştır.

Nevevî, eserlerinin mukaddimelerinde hangi ıstılahtan neyi kastettiğini izah etmiş, önceki fukahânın ıstılahları kullanmada düştükleri karışıklığa düşmemiştir. Nevevî, eserlerinin mukaddimelerde ıstılahların hangi anlamda kullanıldığını net bir şekilde ortaya koymuştur.¹⁶

Nevevî, Şâfiî mezhebinin görüşlerini tenkîh ettikten sonra mezhebin fikhî ıstılahlarını zenginleştirmiştir. Nevevî, *Minhâc*, *Mecmu'*, *Ravda* ve *Tahkîk* eserlerinde mukaddimelerde kendisine ait fikhî ıstılahlara değinmiştir. *Minhâc* eserinin mukaddimesinde zikrettiği fikhî ıstılahlar en meşhur olanıdır. Zira bu eser en çok şerhi yapılmış en muteber kitaptır.¹⁷

2. Nevevî'nin Minhâc'ında Kullandığı İstılahlara Toplu Bakış

Nevevî, İmâm Şâfiî'nin kavî - akvâl diye bilinen görüşlerini delilin kuvvetine göre *el-azhar* veya *el-meşhur* ıstılahları ile ifade etmiştir. Fî kavli kezâ ıstılahını râcih olan görüşün hilafını, fî kavlin ıstılahını *el-azhar* olan görüşün mukabilini, fî nassin ve fî rivâyetin ıstılahlarını da *el-meşhur* olan görüşün mukabilini belirtmek için kullanmıştır.¹⁸

Şâfiî mezhep müçtehitlerinin imam Şâfiî'nin usûl kaidelerinden hareketle veya kendi içtihatları sonucunda ortaya çıkan vech - evcûh diye bilinen görüşlerini yine delilin kuvvetine bağlı olarak *el-esah* veya *es-sahih* ıstılahları ile nitelendirmiştir. İmâm Şâfiî'nin görüşlerinden olsun veya sonraki Şâfiî mezhep müçtehitlerin görüşlerinden olsun İmâm Şâfiî ahabının Şâfiî mezhebini anlatırlarken ihtilaf ettiklerini belirtmek için kullandıkları *tarik* - *turuk* içinden râcih olanı *el-mezhep* ıstılahı ile belirtmiştir. Şâfiî mezhebi ahabına ait zayıf bir veche veya tahrîc yoluyla çıkarılmış bir hükme ters düşen bizzat Şâfiî'ye ait sözü kastetmek için *en-nas* ıstılahını kullanmıştır. Hakeza; İmâm Şâfiî'nin Bağdat'tayken ve Bağdat'tan çıktıktan sonra Mısır'a varmadan önce, yoldayken bile söylediği sözlerle kadîm¹⁹, Mısır'a geldikten sonraki görüşlerine cedîd²⁰ ıstılahını kullanmıştır. Zayıf olan vecihleri kîle - ve kîle - ve kîle kezâ - veyukâlu - hukiye ıstılahları ile ifade etmiştir.²¹ Sahih ve esah olan veche aykırı olan veche *kîle kezâ* ıstılahını, râcih olan veche aykırı olan veche de *ve fî kavlin kezâ* ıstılahını kullanmıştır.²²

Geniş fikhî meziyetlere sahip olan İmâm Nevevî'nin kaleme aldığı *Minhâc* eserinde mutemet ve zayıf görüşleri tespit etmiştir. İmâm Nevevî'nin bu tespiti Şâfiî fukahâsının genel kanısıdır. Ancak buna rağmen Nevevî, insan fitratı gereği hata ve nisyana uğradığı olabilmıştır. İşte bu yanlışlardan birisi, toplamda on beş meseleyi bulan ve gerçekte sahih olan görüşler hakkında Nevevî'nin *Minhâc* adlı eserinde zayıf görüşü belirten “قيل - kîle”, “وقيل - Ve kîle” ve “ve fî kavlin - وفى قول” ıstılahlarını kullanması olmuştur. *Minhâc* eserinde bunlardan on ikisi mesele için zayıf görüşleri belirten قيل ve وقيل ıstılahları, üç mesele için de yine zayıf görüşleri belirten وفى قول ıstılahı kullanılmıştır.

Mekke müftüsü Abdullah b. Sad el-Lahcî el-Hadramî (öl. 1410/1989), قيل ve وقيل ıstılahları ile ifade edilen bu on

15 Nas, Şâfiî Mezhebinin Temel Kavramlarından “Kavî” ve İlgili İstılahların Kullanımı ve İşlevi, 72-73.

16 Nas, Şâfiî Mezhebinin Temel Kavramlarından “Kavî” ve İlgili İstılahların Kullanımı ve İşlevi, 72; Nas, “Şâfiî Mezhebinde “Tarîk” Kavramının Kullanımı Ve İşlevi”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Ocak 2022), 84.

17 Ahmed Meykarî Şümeyletî'l-Ehdel, *Süllemü'l-Müt'allimi'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Rumûzi'l-Minhâc*, thk. İsmail Osman Zeyn, (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1426/2005), 54; Ali Cuma, *el-Medhal ilâ Diraseti'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye*, 82; Hubeyşî, *el-Medhal ilâ Mezhebi's-Şâfiyyeti*, 87.

18 Sakkâf, *el-Fevâidu'l-Mekkiyye fimâ Yehtâcuhû Talebetu's-Şâfi'iyye*, 152; Meryem Muhammed Sâlih ez-Zâfirî, *Mustelehâtü'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1422/2002), 278-279; Salih b. Ahmed b. Salim 'Ayderus, *eş-Şâfi'iyyetu fî Beyâni Istılahâtü's-Şâfi'iyye*, (Endonezya (Malanc); Matba'atu'l-Hacûn, 1414), 19; Abdükadir b. Abdülmütalib el-Mendeylî el-Endûnisî, *el-Hazâinü's-Seniyye Min Meşâhîri'l-Kütübi'l-Fıkhiyyeti li Eimetine'l-Fukahâi's-Şâfi'iyye*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1424/2004), 181; Muhammed İbrahim Hafnâvî, *el-Fethu'l-Mubîn fî Ta'rîfi Müstalahâtü'l-Fukahâ' ve'l-Usûliyyîn* (Kahire: Daru's-Selam, 1430/2009), 173.

19 (قوله قبل دخولها) Şîrvânî - 'Abbâdî, *Havaşî ale Tuhfetü'l-Muhtâc fî Şerhi'l-Minhâc li İbni Hacer el-Heytemî*, 1/54; Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye fî Beyâni Men Yüftâ bi Kavlihî Mine's-Sâdeti's-Şâfi'iyye*, 341.

20 Emin, *Daha'l-İslâm*, 563.

21 Sakkâf, *el-Fevâidu'l-Mekkiyye fimâ Yehtâcuhû Talebetu's-Şâfi'iyye*, 152; Zâfirî, *Müstalahâtü'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye*, 279; 'Ayderus, *eş-Şâfi'iyyetu fî Beyâni Istılahâtü's-Şâfi'iyye*, 19-29; Endûnisî, *el-Hazâinü's-Seniyye Min Meşâhîri'l-Kütübi'l-Fıkhiyyeti li Eimetine'l-Fukahâi's-Şâfi'iyye*, 182; Hafnâvî, *el-Fethu'l-Mubîn fî Ta'rîfi Müstalahâtü'l-Fukahâ' ve'l-Usûliyyîn*, 173.

22 Kandemir, “Nevevî”, 33/45-49.

edinme gibi üçüncü muhayyerliğe sahip olduğunu ifade ettiklerine rastlamaktayız. Kîle ıstılahı ile ifade edilen arazi sahibi ekini değeri üzerinden mülk edinir görüşünün sahih bir görüş olarak değerlendirilmiştir.

3.2. Ve kîle ıstılahı İle Kullanılan Meseleler:

Birinci Mesele: Kitabu'z-Zekât (كتاب الزكاة) bahsinde geçmektedir. Bu bahiste ticaret malının zekâtı (شرط زكاة) faslında şu ibare geçmektedir: “Eğer ticaret malı, memlekette kullanılan iki nakit paranın da nisabına ulaşmışsa, mal sahibi zekâtını fakirler için en faydalı olan nakit para ile hesaplmalıdır.” Bu ifadenin devamında zayıf görüş hakkında kullanılan “ve kîle” ıstılahı kullanılarak “Ve mal sahibi muhayyerdur, istediği nakit ile ticaret malını hesaplayabilir.” ifadesi geçmektedir.²⁷

Zayıf görüşü ifade eden “ve kîle” ıstılahı kullanılarak ifade edilen “her iki nakit paranın da nisap miktarına ulaşması durumunda zekât verecek çıkaracak kişiye istediği nakitten çıkarma muhayyerliğini veren mal sahibi muhayyerdur görüşü, Heytemî dışında kalan müteahhir Şâfiî fukahası Remlî, Zakeriyya el-Ensârî ve Şirbînî tarafından sahih görüş olarak kabul edilmiştir.²⁸ Bu fukahânın eserlerine bakıldığında bu görüşün mutemed görüş olduğunu ifade ettiklerine rastlanılmaktadır.

İkinci mesele: Kitabu't-Talâk (كتاب الطلاق) bölümünde yer alan “kinâye lafız ile talak” meselesine ilişkindir. Bu konu, talak niyetinin, kullanılan kinâye lafızlarla ne ölçüde ilişkilendirilmesi gerektiğini ele alır. Bu bahiste “kinâye lafız ile yapılan talakta talak niyetinin lafzın tümünde beraber devam etmesi şarttır” ifadesi geçmektedir.²⁹

Bu ifadeden sonra zayıf görüşü belirten Ve kîle ıstılahı kullanılarak “kinâye lafız ile yapılan talakta talak niyetinin (sadece) lafzın evveli ile beraber olması yeterlidir.” görüşü geçmektedir. Bu görüş, *Minhac*'taki görüşe sahip olan İbn Hacer dışında kalan Şemseddin er-Remlî, Zakeriyya el-Ensârî ve Hatip eş-Şirbînî tarafından sahih görüş olarak kabul görmüştür.³⁰ Hatta bu fukahâ eserlerinde, “kinâye lafız ile yapılan talakta talak niyetinin lafzın bitimine kadar devam etmesi şarttır” ifadesinin bir kalem sürçmesi ile ortaya çıktığını ifade etmişlerdir.³¹

Üçüncüsü: Yine Kitabu't-Talâk (كتاب الطلاق) bahsinde geçmektedir. Bu bahsin dördüncü faslın başında şu ifade yer bulmaktadır: “Koca kalbinden bir sayıya niyet ederek eşine eğer bir kere boşsun derse kalbinden geçirdiği sayının değil de telaffuz ettiği bir talak vuku bulur.”³²

Bu ifadenin devamında zayıf görüşü ifade eden “ve kîle” ıstılahı kullanılarak “kocanın kalbinden geçen sayı kadar talak vuku bulur” ifadesi geçmektedir. İbn Hacer dışında kalan, Şemseddin er-Remlî, Zakeriyya el-Ensârî, Hatip eş-Şirbînî ve Kalyûbî bu görüşün sahih olduğunu değerlendirmişlerdir.³³ İbn Hacer, burada kullanılan vâhidetun

27 Nevevî, *Minhâcu't - Tâlibîn ve 'Umdetu'l - Müftîn*, 321. *فَإِنْ غَلَبَ نَقْدَانِ وَبَلَغَ بِأَحَدِهِمَا نِصَابًا فَوُومَ بِهِ، فَإِنْ بَلَغَ بِهِمَا فَوُومَ بِالْأَنفَعِ لِلْفُقَرَاءِ، وَقِيلَ يَتَخَيَّرُ الْمَالِكُ*

28 وَقِيلَ يَتَخَيَّرُ الْمَالِكُ (فَيَقُومُ بِأَيِّهِمَا شَاءَ كَمُعْطَى الْجُبُرَانِ وَصَحَّحَهُ فِي أَصْلِ الرُّوضَةِ وَأَقْتَضَاهُ كَلَامُ الْمَجْمُوعِ وَغَيْرِهِ وَاعْتَمَدَهُ الْإِسْنَوِيُّ وَغَيْرُهُ وَيُؤَيِّدُهُ مَا يَأْتِي فِي الْفُطْرَةِ) وَقِيلَ يَتَخَيَّرُ الْمَالِكُ (فَيَقُومُ بِأَيِّهِمَا شَاءَ كَمَا فِي شَتَائِي الْجُبُرَانِ وَذَرَاهِمِهِ، وَهَذَا مَا صَحَّحَهُ فِي أَصْلِ الرُّوضَةِ، وَنَقَلَ الرَّافِعِيُّ تَصْحِيحَهُ عَنْ) Ahmed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetu'l-Muhtâc fi Şerhi'l-Minhâc*, (Beyrut: Dâr-ru'l-Fikr, t.y.), 3/301; (وَقِيلَ يَتَخَيَّرُ الْمَالِكُ) الْعَرَايِينُ وَالرُّوْيَانِي. قَالَ فِي الْمُهْمَاتِ: وَعَلَيْهِ الْأَكْثَرُ فَلَنُكْنِ الْقَتَوَى عَلَيْهِ، وَجَزَى عَلَيْهِ الْأَذْرَعِيُّ وَهُوَ الْمُعْتَمَدُ (أَوْ) بَلَّغَ نِصَابًا (بِهِمَا أَيْ بِكُلِّ مَنَّهُمَا) خَيْرٌ (الْمَالِكُ كَمَا فِي شَتَائِي الْجُبُرَانِ وَذَرَاهِمِهِ وَهَذَا مَا صَحَّحَهُ فِي أَصْلِ الرُّوضَةِ وَنَقَلَ الرَّافِعِيُّ تَصْحِيحَهُ عَنِ الْعَرَايِينِ وَالرُّوْيَانِي وَبِهِ الْقَتَوَى كَمَا فِي الْمُهْمَاتِ وَقِيلَ يَتَخَيَّرُ الْمَالِكُ) فَيَقُومُ بِأَيِّهِمَا شَاءَ كَمَا فِي شَتَائِي ((1/195; Ensârî, *Fethu'l-Vehhâb bi-Şerhi Menheci't-Tullâb*, 3/106; (وَقِيلَ يَتَخَيَّرُ الْمَالِكُ) فَيَقُومُ بِأَيِّهِمَا شَاءَ كَمَا فِي شَتَائِي الْجُبُرَانِ وَذَرَاهِمِهِ، وَهَذَا مَا صَحَّحَهُ فِي أَصْلِ الرُّوضَةِ وَنَقَلَ الرَّافِعِيُّ تَصْحِيحَهُ عَنِ الْعَرَايِينِ وَالرُّوْيَانِي وَبِهِ الْقَتَوَى كَمَا فِي الْمُهْمَاتِ قَوْلَ الْمُتَنِّ (بِالْأَنفَعِ لِلْفُقَرَاءِ) ضَعِيفٌ عَشْرٌ وَكَرْدِي عَلَى بَافْضِلٍ (وَقِيلَ يَتَخَيَّرُ) هُوَ الْمُعْتَمَدُ عَشْرٌ وَكَرْدِي; 1/400; *ilâ Ma'rifeti Ma'ânî Elfâzi'l-Minhâc*, 3/284. *Şîrvânî -* عَلَى بَافْضِلٍ قَوْلُهُ (كَمُعْطَى الْجُبُرَانِ) أَيْ كَتَخْيِيرِهِ بَيْنَ شَتَائِي الْجُبُرَانِ وَذَرَاهِمِهِ نِهَائِيَةً وَمَعْنَى قَوْلِهِ (وَاعْتَمَدَهُ الْإِسْنَوِيُّ الْخ) وَكَذَا اعْتَمَدَهُ وَنِهَائِيَةً وَمَعْنَى (وَقِيلَ يَتَخَيَّرُ) وَهُوَ الْمُعْتَمَدُ كَمَا ذَكَرَهُ عَنْ أَصْلِ الرُّوضَةِ (3/301; *Abbâdî, Havaşî ale Tuhfetu'l-Muhtâc fi Şerhi'l-Minhâc li İbni Hacer el-Heytemî*, 3/301; (وَقِيلَ يَتَخَيَّرُ) وَهُوَ الْمُعْتَمَدُ كَمَا ذَكَرَهُ عَنْ أَصْلِ الرُّوضَةِ (2/39. *Kalyûbî, Hâşiyetu Kalyûbî 'ale Hâşiyetu'l-Muhalla 'ale Şerhi Minhâci't-Tâlibîn*, 2/39.

29 وَشَرَطُ يَتَّةِ الْكِنَايَةِ أَقْبَرُ أَنَّهَا بِكُلِّ اللَّفْظِ، وَقِيلَ يَكْفِي بِأُولِهِ. Nevevî, *Minhâcu't - Tâlibîn ve 'Umdetu'l - Müftîn*, 106.

30 وَقِيلَ يَكْفِي (أَقْبَرُ أَنَّهَا بِأُولِهِ) اسْتِصْحَابًا لِحُكْمِهَا فِي بَاقِيهِ دُونَ آخِرِهِ ؛ لِأَنَّ الْإِعْطَافَ عَلَيْهَا مَا مَضَى بَعِيدٌ وَرَجَحَهُ كَثِيرُونَ وَاعْتَمَدَهُ الْإِسْنَوِيُّ وَغَيْرُهُ (وَ) (6/435; Remlî, *Nihayetu'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, 8/20; *Tuhfetu'l-Muhtâc fi Şerhi'l-Minhâc*, 8/20; (وَقِيلَ يَكْفِي) يَقَعُ (بِكِنَايَتِهِ) وَهِيَ مَا تَحْتَمِلُ الطَّلَاقَ وَغَيْرَهُ (بَنِيَّةٌ مُقْتَرَنَةٌ بِأُولِهَا) وَإِنْ عَزَبَتْ فِي آخِرِهَا وَالَّذِي (2/125; Ensârî, *Fethu'l-Vehhâb bi-Şerhi Menheci't-Tullâb*, 3/284. *Şîrbînî, Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Ma'ânî Elfâzi'l-Minhâc*, 3/284.

31 وَادَّعَى بَعْضُهُمْ أَنَّ الْأَوَّلَ سَبَقَ قَلَمٌ. Remlî, *Nihayetu'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, 8/20; Heytemî, *Tuhfetu'l-Muhtâc fi Şerhi'l-Minhâc*, 8/20; (وَقِيلَ يَكْفِي) سَبَقَ قَلَمٌ (6/435. *ilâ Şerhi'l-Minhâc*, 6/435.

32 وَلَوْ قَالَ: أَتَيْتُ طَالِقًا وَاجِدَةً وَنَوَى عِدَّةً فَوَاجِدَةٌ، وَقِيلَ الْمُنَوِيُّ. Nevevî, *Minhâcu't - Tâlibîn ve 'Umdetu'l - Müftîn*, 107.

33 (وَقِيلَ) يَتَّعُ (الْمُنَوِيُّ) كَلَّمَهُ مَعَ النَّصْبِ فَالْجَزْ وَالرُّفْعُ وَالسُّكُونُ أَوَّلَى وَمَعْنَى وَاجِدَةً مُتَوَجِدَةً بِالْعِدَّةِ الْمُنَوِيُّ، وَهُوَ الْمُعْتَمَدُ فِي أَصْلِ الرُّوضَةِ (6/435; Remlî, *Nihayetu'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, 8/49; *Tuhfetu'l-Muhtâc fi Şerhi'l-Minhâc*, 8/49; (وَقِيلَ) يَتَّعُ (الْمُنَوِيُّ) ... وَهَذَا هُوَ الْمُعْتَمَدُ فِي أَصْلِ الرُّوضَةِ (6/456; Ensârî, *Yahya Fethu'l-Vehhâb bi-Şerhi Menheci't-Tullâb*, 2/130; (وَقِيلَ) يَتَّعُ (الْمُنَوِيُّ) لَا الْمَلْفُوظَ عَمَلًا بِالْيَتَّةِ، وَهَذَا مَا صَحَّحَهُ فِي أَصْلِ الرُّوضَةِ تَبَعًا لِلْبَغْوِيِّ وَغَيْرِهِ، وَهُوَ الْمُعْتَمَدُ (3/294; *Şîrbînî, Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Ma'ânî Elfâzi'l-Minhâc*, 3/294; (وَقِيلَ الْمُنَوِيُّ) مَعْتَمَدٌ قَوْلُهُ (وَهُوَ الْمُعْتَمَدُ) وَفَاقًا لِلْمَنْهَجِ وَنِهَائِيَةً وَمَعْنَى (8/49; *Abbâdî, Havaşî ale Tuhfetu'l-Muhtâc fi Şerhi'l-Minhâc li İbni Hacer el-Heytemî*, 8/49; (وَقِيلَ الْمُنَوِيُّ) هُوَ الْمُعْتَمَدُ كَمَا (3/338. *Kalyûbî, Hâşiyetu Kalyûbî 'ale Hâşiyetu'l-Muhalla 'ale Şerhi Minhâci't-Tâlibîn*, 3/338.

lafzının kalpte geçirilen sayının manasını taşımadığını beyan etmiştir.³⁴

Dördüncüsü: Kitabı'l-Cirâh (كتاب الجراح) bahsinde geçmektedir. “Kıyasın uygulanışı, kıyası yerine getiren ve cânî ve hasım arasında cinayetin vuku bulması hususunda ihtilaf olması” (باب كَيْفِيَّةِ الْقَصَاصِ وَمُسْتَوْفِيهِ وَالْإِخْتِلَافِ فِيهِ) babının ikinci faslında (فَصْلٌ فِي مُسْتَجِقِّ الْقَصَاصِ وَمُسْتَوْفِيهِ) “kıyası uygulamanın kimin hakkı olduğu meselesi” ile ilgilidir. Bu fasılda, “kıyası yerine getirmek, öldürme fiilinin bütün mirasçıların hakkıdır” ifade edilmiştir.³⁵ Bundan dolayı kıyasın icra edilmesi için hazır olmayan mirasçıların gelmesi, çocuk yaşta olanların ergen olması ve delinin aklının başına gelmesi beklenir (uzman bir tabibin delinin aklının başına gelme ümidi yoktur ifadesi olması durumunda delinin velisi onun adına hüküm verir³⁶). Kıyas uygulanana kadar kâtil hapsedilir, bir kefil karşılığında serbest bırakılmaz. Mirasçılar, aralarında kıyası kimin uygulayacağı hakkında anlaşmaları gerekir. Anlaşamaları kur'a çekerler. Bu kur'a kıyası uygulamağa gücü yetmeyen âciz kişi de katılır. Kur'a kendisine çıkarsa kıyası uygulamak için yerine vekil belirler.

Bu ifadeden sonra *Minhâc*'ta zayıf görüş için kullanılan “ve kîle” ıstılahı kullanılarak, “kur'a kıyası uygulamağa gücü yetmeyen âciz kişi katılmaz” ifadesi geçmektedir.³⁷ Bu görüş, Heytemî, Remlî, Ensârî ve Şîrbînî tarafından sahih görülmüştür. Bu fukahâ kıyası uygulamaya gücü yetmeyen âciz kişinin kur'a katılması gerekir yönünde karar vermişlerdir.³⁸

Beşincisi: Kitabı Da've'd-Demi ve'l-Kasêmeti (كتاب دَعْوَى الدِّمِّ وَالْقَسَامَةِ) “Cinayet davası ve kasâme (buna yemin etme)” bahsinde,³⁹ (فَصْلٌ إِنَّمَا يَنْبُتُ مُوجِبُ الْقَصَاصِ بِإِقْرَارِ أَوْ عَذْلَيْنِ الْخ) “Kıyası gerektirmek ancak ikrar ile veya âdil olan iki şahidin şahitliği ile sabit olur.” faslında geçmektedir.⁴⁰ Bu fasılda, kıyasın uygulanabilmesi için mûdiha (açığa çıkaran) olan yaralama hadisesine şahitlikte bulunan şahidin, “Onu dövdü başının kemiğini ortaya çıkardı.” yönünde bir ifadesinin olması gerektiği belirtilmektedir. Bunun akabinde *Minhâc*'ta zayıf görüş için kullanılan “ve kîle” ıstılahı kullanılarak, “Şâhidin onu dövdü, başını ortaya çıkardı (yardı)” demesi yeterlidir ifadesi kullanılmıştır.⁴¹ Heytemî, Şemseddin er-Remlî, Zekerîyya el-Ensârî ve Hatip eş-Şîrbînî bu görüşü sahih görmüştür.

Bu fukahâ, kıyasın uygulanabilmesi için mûdiha (açığa çıkaran) olan yaralama hadisesi için şahidin kemiği ortaya çıkarma ifadesine ihtiyaç duymamışlar, onu dövdü başını ortaya çıkardı ifadesini yeterli bulmuşlardır.⁴²

Altıncısı: Kitabı'r-Ridde (كتاب الرِّدَّة) bahsinde geçmektedir. Bu bölümde; “riddetin meydana geldiğini ispat etmede ayrıntıya girmeden mutlak olarak yapılan şahitlik kabul edilir.” ifadesi geçmektedir. Bu ifadedden sonra *Minhâc*'ta zayıf görüşü belirten “ve kîle” ıstılahı kullanılarak, “riddeti ispatlamak için yapılacak şahitliğin kabulü için riddeti ayrıntılı olarak anlatmak vaciptir.” ifadesi geçmektedir. Şeyh Zekerîyya el-Ensârî, Heytemî ve Muhammed b. Şîrbînî zayıf görüş olarak ifade edilen bu görüşü sahih görüş olarak görmüşlerdir. Bu fukahâ, riddetin ispatı için yapılan şahitliğin kabulü için ayrıntılı olarak anlatmayı vacip görmüşlerdir.⁴³ Remlî ve Kalyûbî (öl. 1069/1659) ise *Minhâc*'taki

34. وَلَوْ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةً).... (وَتَوَى عَدَا فَوَاحِدَةً) هِيَ الَّتِي تَقَعُ دُونَ الْمَوْتِ ؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ لَا يَحْتَمِلُهُ. Heytemî, *Tuhfetu'l-Muhtâc fi Şerhi'l-Minhâc*, 8/20.

35. Nevevî, *Minhâcu't - Tâlibîn ve 'Umdetu'l - Müftîn*, 125.

36. قَوْلُهُ : وَمَجْنُونُهُمْ) قَالَ الشَّيْخُ عَمِيرَةُ : لَوْ قَالَ أَهْلُ الْجَبَرَةِ إِنَّ إِفَاقَتَهُ مَا يَوْسُ مِنْهَا فَيَحْتَمِلُ تَعَدُّ الْقَصَاصِ ، وَيَحْتَمِلُ أَنْ الْوَلِيِّ يَقُومُ مَقَامَهُ وَهُوَ الظَّاهِرُ وَلَمْ أَرْ فِي ذَلِكَ (Remlî, *Nihayetu'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, 7/299; Şîrvânî - 'Abbâdî, *Havaşî ale Tuhfetu'l-Muhtâc fi Şerhi'l-Minhâc li İbni Hacer el-Heytemî*, 8/433.

37. Nevevî, *Minhâcu't - Tâlibîn ve 'Umdetu'l - Müftîn*, 1125.

38. وَقِيلَ لَا يَدْخُلُ) هَذَا لِأَنَّهَا إِنَّمَا تَدْخُلُ (Heytemî, *Tuhfetu'l-Muhtâc fi Şerhi'l-Minhâc*, 8/433; (وَقِيلَ لَا يَدْخُلُ) هَذَا... عَلَيْهِ الْأَكْثَرُونَ وَنَصَّ عَلَيْهِ فَهُوَ الْمُعْتَمَدُ) بَيْنَ الْمُتَأَهِّلِينَ ، وَهَذَا مَا صَحَّحَهُ الْأَكْثَرُونَ كَمَا فِي أَصْلِ الرُّؤْيَةِ وَنَصَّ عَلَيْهِ فِي الْأَمِّ وَهُوَ الْمُعْتَمَدُ ، فَلَوْ خَرَجَتْ لِإِقْدَارِ فَعْجَزٍ أُعِيدَتْ بَيْنَ الْبَاقِينَ وَلَا يَدْخُلُهَا) أَيِ الْقَرَعَةِ (عَاجِزٌ) عَنِ الْاسْتِيفَاءِ كَشَيْخٍ وَامْرَأَةٍ وَهَذَا مَا صَحَّحَهُ الْأَكْثَرُونَ كَمَا فِي أَصْلِ الرُّؤْيَةِ وَنَصَّ عَلَيْهِ فِي الْأَمِّ وَهُوَ الْأَصَحُّ عِنْدَ الْأَكْثَرِ كَمَا فِي الرُّؤْيَةِ (لَا يَدْخُلُ) وَصَحَّحَهُ) Ensârî, *Fethu'l-Vehhâb bi-Şerhi Menheci't-Tullâb*, 2/130; (وَقِيلَ لَا يَدْخُلُ) وَهُوَ الْمُعْتَمَدُ حَتَّى لَوْ) Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Ma'âni Elfâzi'l-Minhâc*, 3/294; (وَقِيلَ لَا يَدْخُلُ) خَرَجَتْ لِإِقْدَارِ فَعْجَزٍ أُعِيدَتْ بَيْنَ الْبَاقِينَ Kalyûbî, *Hâşiyetu Kalyûbî 'ale Hâşiyetu'l-Muhalla 'ale Şerhi Minhâci't-Tâlibîn*, 4/ 123;

39. كتاب دعوى الدم والقسامة أي دعوى القتل والإيمان عليه ، وعبر بالدم للزومه القتل غالبا كما سيذكره ، وبالقسامة لأنها صارت حقيقة عرفية على الخمسين يميناً من 164. Kalyûbî, *Hâşiyetu Kalyûbî 'ale Hâşiyetu'l-Muhalla 'ale Şerhi Minhâci't-Tâlibîn*, 4/ 164.

40. Nevevî, *Minhâcu't - Tâlibîn ve 'Umdetu'l - Müftîn*, 130.

41. Nevevî, *Minhâcu't - Tâlibîn ve 'Umdetu'l - Müftîn*, 130.

42. وَقِيلَ يَكْفِي فَأَوْضَحَ رَأْسَهُ) وَنَصَّ (Heytemî, *Tuhfetu'l-Muhtâc fi Şerhi'l-Minhâc*, 9/61; (وَقِيلَ يَكْفِي فَأَوْضَحَ رَأْسَهُ) ، وَهُوَ الْمُعْتَمَدُ لِفَهْمِ الْمُقْصُودِ مِنْهُ عُرْفاً (و تثبت (موضحة ب) قوله () Remlî, *Nihayetu'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, 7/399; (وَهُوَ الْمُعْتَمَدُ لِفَهْمِ الْمُقْصُودِ مِنْهُ عُرْفاً (Ensârî, *Fethu'l-Vehhâb bi-Şerhi Menheci't-Tullâb*, 2/263; (وَقِيلَ يَكْفِي فَأَوْضَحَ رَأْسَهُ) مِنْ غَيْرِ تَصْرِيحٍ بِإِضْاحِ الْعَظَمِ ، ... ، وَهُوَ الْمُعْتَمَدُ لِفَهْمِ الْمُقْصُودِ بِذَلِكَ عُرْفاً) Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Ma'âni Elfâzi'l-Minhâc*, 4/119;

43. وَقِيلَ يَجِبُ النَّقْصِيلُ) بِأَنْ يَذْكَرَ مُوجِبُهَا ، وَإِنْ لَمْ يَقُلْ عَالِمًا مُخْتَارًا خِلَافًا لِمَا يُؤْهِمُهُ كَلَامُ الرَّافِعِيِّ لِاخْتِلَافِ الْمَذَاهِبِ فِي الْكُفْرِ وَخَطَرِ أَمْرِ الرِّدَّةِ وَهَذَا هُوَ الْقِيَاسُ) وَقِيلَ يَجِبُ النَّقْصِيلُ) أَيِ : اسْتِيفَاسُ الشَّاهِدِ بِهَا لِاخْتِلَافِ الْمَذَاهِبِ فِي التَّكْفِيرِ ، وَالْحُكْمُ بِالرِّدَّةِ عَظِيمٌ (Heytemî, *Tuhfetu'l-Muhtâc fi Şerhi'l-Minhâc*, 9/61; (وَقِيلَ يَجِبُ النَّقْصِيلُ) هَذَا هُوَ الْمَذْهَبُ الَّذِي يَجِبُ الْقَطْعُ بِهِ . وَقَالَ الْإِسْنَوِيُّ : إِنَّهُ الْمَعْرُوفُ عَقْلاً وَنَقْلاً..... وَجَنِّبَ فَلَا بُدَّ مِنَ النَّقْصِيلِ وَهُوَ كَمَا قَالَ شَيْخُنَا (وَجِبَاقُ شَهَادَةِ بَرْدَةٍ) لِاخْتِلَافِ النَّاسِ فِيهَا بِوَجِبِهَا كَمَا فِي الشَّهَادَةِ (Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Ma'âni Elfâzi'l-Minhâc*, 4/138;

Üçüncüsü: Kitabı'l-Cirâh (كتاب الجراح) bahsinde, “Kıyasın uygulanışı, kıyası yerine getirecek kişi, cânî ve hasmı arasında cinayetin vukuu hususunda ihtilaf olması” (باب كَيْفِيَّةِ الْقَصَاصِ وَمُسْتَوْفِيهِ وَالْإِخْتِلَافِ فِيهِ) babının ikinci faslında geçmektedir. Kıyasın uygulanışı meselesinde, “Öldürülen, kıyası yapılamayan fiillerden olan karnına delici bir şeyin vurulması veya pazusunun kırılmasıyla ölmüşse, öldürülenin velisi katilin boynunu koparmadan çizip, keser ifadeleri geçmektedir.”⁶⁴

Bu ifadenin devamında *Minhâc*'ta zayıf görüş için kullanılan “ve fî kavlin” ıstılahı kullanılarak, “Katilin öldürme şekli aynen ona uygulanır.” görüşü geçmektedir.

İbn Hacer dışında kalan müteahhir Şâfiî fukahâsından Remlî, Zekerîyya el-Ensârî, Şîrbînî ve Kalyûbî, zayıf görüş olarak ifade edilen katilin öldürme şekli aynen ona uygulanır görüşünü sahih görmüştür.⁶⁵ İbn Hacer ise *Minhâc*'ta geçen görüşü muvafık kalmıştır.⁶⁶

SONUÇ

Râfiî ile beraber Şâfiî mezhebinin I. Tenkîh döneminin mimarı olan İmam Nevevî'nin Şâfiî mezhebinin kurum-sallaşmasında çok büyük hizmetleri olmuştur.

İmam Şâfiî'nin vefatından sonra müdevven bir mezhep haline gelen Şâfiî mezhebinde râcih görüşler tam olarak kayıt altına alınmaması, mezhep kitaplarında mercûh ve şâz görüşlerin varlığına sebep oluyordu. Mercûh ve şâz görüşler bu mezhep kitaplarından İmam Râfiî ve İmam Nevevî'nin vasıtasıyla ayıklanmıştır.

Nevevî'nin *Minhâc*'u'l-Tâlibîn adlı eseri mezhebin diğer kitaplarından daha fazla rağbet görmüş, ders halkalarında ve fetvalarda baş eser olmuştur. *Minhâc*'u'l-Tâlibîn eserine büyük, küçük, bitirilmiş ve bitirilememiş çok sayıda şerhler yazılmıştır.

Nevevî'nin *Minhâc* eseriyle Şâfiî mezhebi daha da sistematik bir hale gelmiştir. Zira müteahhir Şâfiî uleması furû-i fikh çalışmalarını genellikle *Minhâc*'u'l-Tâlibîn adlı eserine muhtasar, şerh ve haşiyeler yazarak sürdürmüşlerdir.

Zamanımızda Şâfiî mezhebinde fetvaların temel dayanağı olan *Tuhfetu'l-Muhtâc fî Şerhi'l-Minhâc*, *Nihâyetu'l-Muhtâc fî Şerhi'l-Minhâc*, *Fethu'l-Vehhâb Şerhu'l-Menhec Muhtasari Minhâci'n-Nevevî* ve *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Ma'ânî Elfâzi'l-Minhâc* adlı eserlerin temel kaynağı Nevevî'nin *el-Minhâc* adlı eseridir.

Nevevî, *Minhâc* eserinde sahih ve zayıf görüşler için ayrı ıstılahlar kullanmıştır. Sahih görüşleri ayrı ıstılahlarla ifade etmiş, zayıf görüşler de ayrı ıstılahlarla ifade etmiştir.⁶⁷

Minhâc eserinde, İmâm Şâfiî'nin kavl - akvâl diye bilinen görüşlerini delilin kuvvetine göre *el-azhar* veya *el-meşhur* ıstılahları ile ifade edilmiştir. Fî kavli kezâ, fî kavlin, fî nassin ve fî rivâyetin ıstılahları ise sahih olmayan kaviller için kullanılmıştır.

Şâfiî ashabının imam Şâfiî'nin usûl kaidelerini esas almaları ile veya kendi içtihatları ile ortaya çıkan vech - evcûh diye bilinen görüşlerin yine delilin kuvvetine bağlı olarak *el-esah* veya *es-sahih* ıstılahları ile ortaya koyulmuştur. Ve kîle, Ve kîle kezâ, veyukâlu ve hukiye ıstılahları zayıf vecihler için kullanılan ıstılahlar olmuştur. Sahih ve esah olan vech aykırı olan vecih için *kîle kezâ* ıstılahı, râcih olan vech aykırı olan vech de *ve fî kavlin kezâ* ıstılahını kullanılmıştır.

Nevevî, kaviller ve vecihler arasında ki tercihlerde çok hassas davranmasına rağmen *Minhâc* eserinde zayıf gö-

وفي قول: السَّيْفُ يُقْتَلُ بِهِ، وَهَذَا هُوَ الْأَصَحُّ؛ Ensârî, *Fethu'l-Vehhâb bi-Şerhi Menheci't-Tullâb*, 2/235; وفي قول السيف (اعتمده المنهج وكذا النهاية)؛ Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Ma'ânî Elfâzi'l-Minhâc*, 4/45; كما نصَّ عَلَيْهِ فِي الْأَمِّ وَالْمُخْتَصَرِ والمغني كما يأتي أنفا قوله (وصوبه البلقيني الخ) وهو المعتمد نهاية عبارة المغني وهذا هو الأصح كما نص عليه في الأم والمختصر وقال القاضي حسين إن الشافعي والتبنييه وفي قول كفعله (اعتمده المنهج وكذا النهاية والمغني كما مر)؛ Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Ma'ânî Elfâzi'l-Minhâc*, 4/46; وفي قول كفعله (هو المعتمد)؛ Kalyûbî, *Hâşiyetu Kalyûbî 'ale Hâşiyetu'l-Muhalla 'ale Şerhi Minhâci't-Tâlibîn*, 4/125.

64 Nevevî, *Minhâc*'u'l-Tâlibîn ve 'Umdetu'l-Müftîn, 125.

65 Remlî, *Nihâyetu'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, 7/306; Ensârî, *Fethu'l-Vehhâb bi-Şerhi Menheci't-Tullâb*, 2/235; وفي قول (كفعله) وَرَجَحَهُ فِي الرَّوْضَةِ وَأَصْلُهَا، وَهُوَ الْمُعْتَمَدُ، وَنَسَبَ تَرْجِيحَ الْأَوَّلِ لِسَبْقِ الْقَلَمِ (فلم يمت قتل بسيف) لما مر ولا يزداد في الفعل المذكور حتى يموت)؛ Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Ma'ânî Elfâzi'l-Minhâc*, 4/46; وفي قول كفعله (تحقيقاً للماتلة في فعله، وَهَذَا هُوَ الْأَصَحُّ كَمَا صَحَّحَهُ الْمُصَنِّفُ فِي تَصْنِيحِهِ)؛ Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Ma'ânî Elfâzi'l-Minhâc*, 4/46; وفي قول كفعله (اعتمده المنهج وكذا النهاية والمغني كما مر)؛ Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Ma'ânî Elfâzi'l-Minhâc*, 4/46; وفي قول كفعله الذي هو المعتمد فسبق القلم منسوب إليه؛ Abbâdî, *Havaşî ale Tuhfetu'l-Muhtâc fî Şerhi'l-Minhâc li İbni Hacer el-Heytemî*, 8/442; وفي قول كفعله الذي هو المعتمد فسبق القلم منسوب إليه؛ Kalyûbî, *Hâşiyetu Kalyûbî 'ale Hâşiyetu'l-Muhalla 'ale Şerhi Minhâci't-Tâlibîn*, 4/126.

66 Heytemî, *Tuhfetu'l-Muhtâc fî Şerhi'l-Minhâc*, 8/442.

67 M. Yaşar Kandemir, “Nevevî”, 33/45-49.

rüşleri belirten قيل ve قیل ۱stılahlarıyla ifade ettiği on beş mesele, müteahhir dönem Şâfiî şârihler tarafından mutemed görüş olarak kabul edilmiştir. Bu on beş mesele hakkında Nevevî'den sonra gelen müteahhir Şâfiî fukahası sahih veya mutemed görüş ifadesini kullanmışlardır.

İmam Nevevî *Minhâc* eserinde bu on beş meselenin on ikisinde قیل ve قيل 1stılahını kullanmış, üçünde de وفی 1stılahını kullanmıştır.

KAYNAKÇA

- ‘Ayderus, Salih b. Ahmed b. Salim. *eş-Şâfi‘iyyetu fî Beyâni Istılahâtı’s-Şâfi‘iyye*. Endonezya (Malanc): Matba‘atu’l-Hacûn, 1414.
- Ali Cuma, Muhammed. *el-Medhal ila Diraseti’l-Mezahibi’l-Fıkhiyye*. Kahire: Daru’s-Selam, 4. Basım, 1433/2012.
- Büceyrimî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer. *Tuhfetu’l-Habîb ‘ale Şerhi’l-Hatîb (Büceyrimî ‘ale’l-Hatîb)*. Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1417/1996.
- Cürcanî, Ali b. Seyyid eş-Şerif. *Mu‘cemu’t-Ta‘rifâ’t*. thk. Muhammed Siddık el-Minşavî. Kahire: Dâru’l-Fazîle, ty.
- Emin, Ahmed. *Daha’l-İslâm*. Kahire: Müessesetu Hindavî, 2011.
- Endünisî, Abdükadir b. Abdülmütalib el-Mendeyle. *el-Hazâinü’s-Seniyye Min Meşâhîri’l-Kütübi’l-Fıkhiyyeti li Eimetine’l-Fukahâi’s-Şâfiyye*. thk. Abdülaziz b. es-Sâyib. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle Nâşirûn, 1424/2004.
- Ensârî, Ebu Yahya Zekariyya b. Muhammed b. Ahmed b. Zekeriyya. *Fethu’l-Vehhâb bi-Şerhi Menheci’t-Tullâb*. Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1418/1997.
- Ensârî, Ebu Yahya Zekariyya b. Muhammed b. Ahmed b. Zekeriyya. *el-Ğuraru’l-Behiyye fî Şerhi’l-Behceti’l-Verdiyye*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1418/1997.
- Hafnâvî, Muhammed İbrahim. *el-Fethu’l-Mubîn fî Ta‘rîfi Müstalahâtı’l-Fukahâ Ve’l-Usûliyyîn*. Kahire: Daru’s-Selam, 3. Baskı, 1430/2009.
- Heytemî, Ahmed b. Muhammed İbn Hacer. *Tuhfetu’l-Muhtâc fî Şerhi’l-Minhâc*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, t.y.
- Hubeyşî, Fehd Abdullah. *el-Medhal ilâ Mezhebi’s-Şâfiyyeti*. Ebu Dabî: Mektebetu ‘Ayni’l-Câmi‘a, 2005.
- Kağanarslan, Yusuf. *Nevevî’nin Şâfiî Fukahâsı Tarafından Kabul Görmeyen Tercihler*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2018.
- Kalyûbî, Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed b. Selâme. *Hâşiyetu Kalyûbî ‘ale Hâşiyetu’l-Muhalla ‘ale Şerhi Minhâci’t-Tâlibin*, Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1419/1998.
- Kandemir, M. Yaşar. “Nevevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/45-49. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kavâsimî, Ekrem Yusuf Ömer. *el-Medhal ila Mezhebil- İmâmî’s-Şâfiî*. Ürdün: Daru’n-Nefais, 1423/2003.
- Kürdî, Muhammed b. Süleymân el-Medenî. *el-Fevâidu’l-Medeniye fî Beyâni Men Yüftâ bi Kavlihi Mine’s-Sâdeti’s-Şâfiyye*. thk. Bessâm Abdülvehhab el-Câbî. Lübnan: Dâru’l-Cefân ve’l- Câbî, 2011.
- Ma‘luf, Levis. *el-Müncid*. Beyrut: el-Kêsulikiyye, 13.Basım, 1952.
- Mustafa, İbrahim. vd. *el Mu‘cemul Vasit*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Nas, Taha. “Şâfiî Mezhebinde “Tarîk” Kavramının Kullanımı Ve İşlevi”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 63-88.
- Nas, Taha. “Şâfiî Mezhebinin Temel Kavramlarından “Kavl” ve İlgili İstılahların Kullanımı ve İşlevi”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 53-78.
- Nergis, Murat. *Şâfiî Mezhebinde Fetvâ Usûlü*, (Siirt: Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2024), 63-64.
- Nevevî, Ebu Zekeriya Yahya b. Şeref. *Minhâcu’t - Tâlibîn ve ‘Umdetu’l – Müftîn*. Beyrut: Dâru’l Ma‘rife, t.y.
- Nevevî, Ebu Zekeriya Muhyiddin Yahya b. Şeref. *el-Mecmû‘ Şerhu’l-Mühezzeb*. thk. Muhammed Necib el-Mutî‘î. Cidde: Mektebetu’l-İrşad, t.y.
- Remlî, Şemseddin Muhammed b. Ebi’l-Abbas. *Nihayetu’l-Muhtâc ilâ Şerhi’l-Minhâc*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1404/1984.
- Sakkaf, Alavî b. Ahmed b. Abdirrahman. *el-Fevâidu’l-Mekkiyye fîmâ Yehtecuhu Talabetu’s-Şâfi‘iyye*. Yemen: Merkezu’n-Nur li’d-Diraseti ve’l-Ebhas, t.y.
- Şirbinî, Hatib. *Muğni’l-Muhtâc ilâ Ma‘rifeti Ma‘ânî Elfâzi’l-Minhâc*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, t.y.
- Şirvânî, Abdulhamid - Ahmed b. Kâsım el- ‘Abbâdî. *Havaşî ale Tuhfetu’l-Muhtâc fî Şerhi’l-Minhâc li İbni Hacer el-Heytemî*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, t.y.
- Şümeyletu’l-Ehdel, Ahmed Meykarî. *Süllemü’l-Müt‘allimi’l-Muhtâc ilâ Ma‘rifeti Rumûzi’l-Minhâc (Minhâcü’t-Tâlibîn ile birlikte)*. thk. İsmail Osman Zeyn. Beyrut: Dâru’l-Minhâc, 1426/2005.
- Zâfirî, Meryem Muhammed Sâlih. *Müstelehâtü’l-Mezâhibi’l-Fıkhiyye*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1422/2002.
- Ziriklî, Hayruddin. *el-A‘lam*. Beyrut: Daru’l-‘İlmi li’l-Melâyin, 5. Basım, 1980.

EXTENDED ABSTRACT

The jurisprudential tradition of the Shāfi'ī school has undergone a complex process of codification, refinement, and re-evaluation across centuries. Central to this development is the contribution of Imām al-Nawawī (d. 676/1277), whose seminal work *Minhāj al-Ṭālibīn* became a cornerstone for legal instruction, commentary, and fatwa issuance. The present study explores an intriguing jurisprudential phenomenon: the reassessment and eventual authentication by later Shāfi'ī jurists of fifteen legal views which al-Nawawī had explicitly marked as *da'if* (weak) in his *Minhāj*. This critical shift in legal preference demonstrates the dynamic and discursive nature of the Shāfi'ī legal tradition, particularly in the post-canonical period.

The study begins by situating *Minhāj al-Ṭālibīn* within the broader historical evolution of the Shāfi'ī madhhab. From its formative phase (2nd–3rd century AH), to its consolidation and institutional maturity (5th–10th century AH), the school saw increasing complexity in its legal corpus. The proliferation of *furū'* works inevitably led to a multitude of conflicting and marginal views (*shādh* and *marjūh*), making systematic refinement necessary. This exigency resulted in what is known as the first phase of codification (*tenqīh*) spearheaded by two towering figures: Imām al-Rāfi'ī (d. 623/1226) and Imām al-Nawawī. The second *tenqīh* phase, led by scholars such as Ibn Hajar al-Haytamī and al-Ramlī, further solidified the school's legal structure.

In *al-Minhāj*, al-Nawawī meticulously classifies and ranks legal opinions using a precise terminological apparatus. Terms like *al-aṣaḥḥ*, *al-ṣaḥīḥ*, *al-azhar*, and *al-mashhūr* reflect strength and preference, while *qīla*, *wa-qīla*, and *wa-fī qawlin* indicate weak or minority positions. Despite his methodological rigor, al-Nawawī's judgments were not final. This study identifies fifteen specific cases where later jurists—including al-Haytamī, al-Ramlī, Zakariyyā al-Anṣārī, al-Khaṭīb al-Shirbīnī, and al-Qalyūbī—explicitly overturned his evaluations and designated these once-weak views as *mu'tamad* (authorized) and *ṣaḥīḥ* (sound).

These revisions are not random but emerge from substantive legal reasoning and hermeneutic reassessment. The issues span various fields of jurisprudence, including *'āriyah* (gratuitous loan), *ṭalāq* (divorce by kināyah), *zakāh*, *qiṣās*, *ridḍa* (apostasy), *itq* (manumission), *khul'* (divorce for compensation), *al-siyar* (rules of war), and evidentiary procedures (*bayyināt*). In each case, al-Nawawī employed weak-label indicators, yet subsequent scholars found the underlying reasoning or supporting evidences sufficiently persuasive to warrant legal reversal.

One illustrative example appears in the chapter on *'āriyah*. Al-Nawawī considers as weak the view that if a borrowed land is used for planting, the landowner can claim ownership of the crops at market value. However, later jurists upheld this view as *ṣaḥīḥ*, expanding the owner's discretionary rights. Similarly, in *ṭalāq* jurisprudence, views about the sufficiency of intent in ambiguous (kināyah) divorce statements were reversed, with the *wa-qīla* marked opinion by al-Nawawī being endorsed by several successors.

These shifts reflect a broader jurisprudential mechanism within the Shāfi'ī tradition: the interpretive authority of later jurists to revise earlier *rajīh* (preferred) and *marjūh* positions in light of more robust reasoning or socio-legal necessity. It also signals that the status of a legal opinion in Islamic law is not permanently fixed by early scholars but can evolve through sustained engagement by qualified successors.

The terminological analysis provided in the article further underscores the role of *istinbāt*, *tarjīh*, and *ta'dīl* processes. While al-Rāfi'ī employed terminology without rigid distinction between *qawl*, *wajh*, and *ṭarīq*, al-Nawawī refined these categories, codifying the distinctions and listing the criteria in his introductions. His meticulous usage, however, did not shield his evaluations from later scrutiny.

The article concludes by noting that the scholarly weight of *Minhāj al-Ṭālibīn* was not diminished by these revisions. Rather, the very act of revisiting al-Nawawī's preferences demonstrates the vitality and intellectual dynamism of the Shāfi'ī school. The fact that many post-Nawawī supercommentaries—*Tuhfat al-Muhtāj*, *Nihāyat al-Muhtāj*, *Mu'in al-Muhtāj*, and *Fath al-Wahhāb*—derive their core from *Minhāj* speaks to its foundational place in the school.

In sum, this research highlights how terminological precision, methodological clarity, and the interpretive agency of later jurists converge to reshape the trajectory of legal thought within the Shāfi'ī school. The study not only enriches our understanding of post-canonical *furū'* debates but also reaffirms the dynamic adaptability of Islamic jurisprudence when anchored in rigorous tradition and scholarly continuity.

İSLÂM İKTİSADINDA FAİZİN İLLETİ VE GÜNÜMÜZ UYGULAMALARINA YANSIMALARI

Yahya BİLGİNER

Milli Eğitim Bakanlığı, Kahramanmaraş

yahyabilginer@hotmail.com,

<https://orcid.org/0000-0002-3463-1156>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi Received / Makale Geliş Tarihi: 08/08/2024

Accepted / Kabul Tarihi: 26/03/2025 <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1530145>

İSLÂM İKTİSADINDA FAİZİN İLLETİ VE GÜNÜMÜZ UYGULAMALARINA YANSIMALARI

Öz

Faiz kavramı tarihsel süreçte hemen her toplumda dinî, hukukî, ahlakî ve iktisadî perspektiften tartışılmış ve gelir dağılımındaki adaletsizlik algısı nedeniyle karşı çıkmıştır. Faiz, İslâm'da kesinlikle yasaklanmış, genellikle ribâ ile eş tutulmuş ve her türlü kabul edilemez olarak görülmüştür. Mezhepler faizin illetini, hadiste belirtilen altı eşya/mal üzerinden tartışmış ve hangi işlemin faizli işlem sayılacağı konusunu ele almış, faizin illetinin ne olması gerektiğini belirlemeye çalışmışlardır. Bazı hukukçular “para olma özelliğini” ön plana çıkarırken diğer bazıları “tam para olma özelliği taşıması” ya da “cinsle beraber tartılır olma” özelliğini faizin illeti olarak kabul etmişlerdir. Ancak, sanayi devriminden bu yana dünya hızla geliştikçe, tartışmanın odak noktası faiz işlemlerinin ahlakî olup olmadığından ziyade doğasını ve meşruiyetini anlamaya doğru kaymıştır. Günümüzde teknoloji ve üretim yapısındaki ilerlemeler, iktisadî ve ticarî hayatta önemli değişimlere sebep olmuş, bu değişimle birlikte ortaya çıkan yeni ürün ve hizmetler çerçevesinde, faizin illetinin bunlar üzerinden yeniden değerlendirilmesi gerekmiştir. Çalışmada daha önceki çalışmalardan farklı olarak, bu görüşlerin arkasındaki kanıtları ve değerlendirmeleri ve bunların mevcut uygulamalar üzerindeki etkileri ve faiz işlemlerine ilişkin günümüz uygulamaları ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Faiz, İlet, Mal, Para, Kıyemi, Keyli.

THE CAUSE OF INTEREST IN ISLAMIC ECONOMICS AND ITS REFLECTIONS ON TODAY'S PRACTICES

Abstract

The concept of interest has been discussed from religious, legal, moral and economic perspectives in almost every society in the historical process and has been opposed due to the perception of injustice in income distribution. Interest is strictly forbidden in Islam, generally equated with ribâ and all forms of it are considered unacceptable. The sects discussed the cause of interest on the basis of the six items/goods mentioned in the hadith, and tried to determine which transactions would be considered as interest transactions and what the cause of interest should be. While some jurists emphasised ‘the property of being money’, others accepted the property of ‘being full money’ or ‘being weighed together with the kind’ as the cause of interest. However, as the world has developed rapidly since the industrial revolution, the focus of the debate has shifted towards understanding the nature and legitimacy of interest transactions rather than whether they are moral or not. Today, advances in technology and production structure have led to significant changes in economic and commercial life, and within the framework of new products and services that have emerged with this change, the cause of interest has to be re-evaluated in light of these new products and services. In this study, unlike previous studies, the evidence and evaluations behind these views and their effects on current practices and current practices regarding interest transactions are discussed.

Keywords: Islamic Law, Interest, ‘İlla, Goods, Money, Weight, Scale.

GİRİŞ

İnsanlık tarihi boyunca faiz kavramı, tanımı, türleri, ortaya çıktığı alanlar ve yasaklanma süreçleri de dâhil olmak üzere kapsamlı bir şekilde incelenmiş ve değerlendirilmiştir. Faiz olgusu, İslâm hukuku içerisinde hem tarihsel hem de çağdaş bağlamlarda tartışılmıştır.¹

Şeriatın pratik hükümlerini anlamaya odaklanan fıkıh ilmi,² hayatın çeşitli yönlerini kapsar ve ibâdât, muamelât ve ukubât olarak kategorize edilir. Fıkıh eserlerinde faizle ilgili konular genellikle muamelâtın geniş bağlamı içinde, özellikle de satım akdini ele alan “Kitabu’l-bey”de genellikle bir bâb (Bâbü’r-ribâ ve’s-sarf) olarak ele alınır ve “sarf bölümünde”³ altın ve para ile ilgili olarak da incelenir. Ayrıca nadiren de olsa “Kitabü’l-karz”⁴ adlı bölümlerde de ele alındığı görülmektedir. Faizle ilgili konuların fıkıhın çeşitli konularında yer alması, bu konunun derinlemesine incelendiğini göstermektedir. Bu nedenle çalışma, tarih boyunca İslâm dünyasında tartışmalı ve önemli bir konu olan faiz işlemlerine ilişkin günümüz uygulamalarını ele almayı amaçlamaktadır.

Faiz, sadece İslâm dünyasında değil tüm dünyada tarih boyunca tartışılan ve yorumlanan bir konu olmuştur. Kutsal kitaplar, din adamları, filozoflar ve ekonomistler tarafından farklı yorumlar şekillendirilmiştir. Ancak kesin bir sonuca ulaşamamış, tartışmalar ve görüş ayrılıkları devam etmiştir. Faizle ilgili çeşitli teoriler, tanımlar ve uygulamalar vardır. Faiz sorunu ve nedeni, çeşitli mezhep ve tarikatların farklı anlayışlara sahip olduğu günümüzde de güncelliğini korumaktadır. İnsanların bu konuya farklı cevapları ve çözümleri vardır. İctihadda (İslâm hukukunun yorumlanmasında) köklü bir değişiklik olmadığı sürece bu çelişkiler devam edecektir. Faiz olgusu tam olarak çözülme kavuşturulmamıştır ve gelecekte de tartışılmaya devam edecektir.

Sürekli değişen modern dünya ile birlikte, ekonomik hayatta hangi konuların faiz kapsamına girdiğinin açıklığa kavuşturulması önemlidir. Klasik fıkıh literatürü, faizin İslâm’da yasaklanmasının ardındaki nedenleri, bireysel ve toplumsal olarak yol açabileceği potansiyel zararları incelemek yerine, öncelikle faizli işlemlerin yasal çerçevesini oluşturmaya ve faiz yasağına odaklanmıştır. İslâm’da faizin açıkça ve kesin olarak yasaklanması, o dönemde faize ihtiyaç hissedilmeyen ticarî ve iktisadî bir hayatın geliştirilmiş olması yanında, Müslümanların sosyal hayatta günümüzdeki haliyle faize dayalı iktisadî anlayış ve uygulamasının doktriner ya da fiilî tarzda ağır baskılarının bulunmayışının da etkisi bulunmaktadır. Klasik fıkıh literatüründe faizin bireysel ve toplumsal hayatta yol açtığı zararlardan ziyade daha çok faizli işlemlerin ve faiz yasağının hukuki çerçevesinin çizilmesi ve bu hususta açık ve objektif kriterlerin geliştirilmesi noktasında yoğunlaşmıştır. Fıkıh kaynaklarında ribâ konusu “Kitabu’l-büyü” bölümünde “Bâbü’r-ribâ” bey’ işlemiyle bağlamında “altı mal hadisi” çerçevesinde bahsedilir ve hangi malların ribâyâ konu olabileceğini belirlemek için kullanılır. Bu hadisin farklı yorumları ve eleştirileri, ribânın kapsamı konusunda farklı görüşlere yol açmıştır. Fıkıhta farklı ribâ tanımları vardır ve hangi işlemlerin ribâ ile ilişkilendirilmesi gerektiği sorusu ortaya çıkar. Bu durum âlimler arasında tartışmalara yol açmıştır. Bu çerçevede faiz konusuna dair hem klasik mezhep fukahâsı alimlerinin hem de son dönem İslâm hukukçularının çalışmaları bulunmaktadır. Klasik İslâm hukuku kaynaklarında faiz konusu, Ebî Sehl es-Serahsî “el-Mebsût”, İmam Şafîi “el-Ümm”, Muvaffakuddîn İbn Kudâme, “el-Muğnî”, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî “el-Mecmû’ şerhu’l-muhezzeb”, İbn Rüşd “Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid”, İbn Hazm “el-Muhallâ bi’l-Âsâr”, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed el-Hâtîb eş-Şirbînî “Muğni’l-muhtâc”, Ebu’l-Hasen el-Adevî “Hâşiyetu’l-Adevî alâ kifâyeti’t-tâlibi’r-rabânî”, Sahnûn b. Sa’îd et-Tenûhî “el-Müdevvenetü’l-kübrâ, Kemâluddîn İbnü’l-Hümâm “Fethu’l-Kadîr” el-Kâsânî “Bedâi’u’s-sanâi’ fî tertîbi’s-şerâi’”, İbn Âbidîn “Reddü’l-Muhtâr ale’d-Dürri’l-Muhtâr”, Ali Haydar Efendi “Dürrerü’l-hükkâm şerhu Mecelleti’l-ahkâm”, Alâuddîn Muhammed ed-Dimaşkî el-Haskefi “ed-Dürri’l-muhtâr şerhu Tenvîri’l-ebsâr”, Abdulazîz el-Buhârî “Keşfu’l-esrâr” gibi eserlerin ilgili bölümlerinde ele alınmıştır.

Klasik İslâm hukukunda faiz konusunu ele alan çalışmalar yanında günümüz çalışmaları da bulunmaktadır. İsmail Özsoy “Faiz ve Problemleri” başlıklı çalışmada, faiz teorileri, faizle kâr ve kira arasındaki farkları ele alarak, faizin, alan ve veren bakımından haksızlığa sebep olan bir yönü olduğuna dikkatleri çeker. Fatiha Bozbaş “İslâm Hukukunda Dâru’l-Harbde Faiz Tartışmaları” başlıklı makalesinde dâru’l-harb’deki faiz uygulamalarının mahiyetini, faiz ve ülke kavramlarını, dâru’l-harb özelinde fıkıh literatüründe faizin nasıl ele alındığını incelemiştir. Alparslan Alkış “İslâm Hukukunda Faizin İlleti” başlıklı makalesinde, hadislerde yer alan faiz illetleri ve mezheplerin konuya bakışlarını ele almıştır. Ahmet Muhammed Peşe “Klasik Hanefî Faiz Teorisinin Günümüzde Geçerliliği Sorunu: Kağıt Paraların ve Sanayi Ürünlerinin Kendi Cinsleriyle Mübadelesinde Fazlalık Faizi” başlıklı makalesinde çağdaş

1 Fatiha Bozbaş, “İslâm Hukukunda Dâru’l-Harbde Faiz Tartışmaları”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 23, (2014), 173-198.

2 Hayreddin Karaman, “Fıkıh”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/1.

3 Bilal Aybakan, “Fürû’ Fıkıh Sistematîği Üzerine”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (Şubat 2006), 22, 28.

4 Alâuddîn el-Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’ fî tertîbi’s-şerâi’* (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiye, 1986), 7/394.

dönemde, her türlü para ve mal değişiminde yeni teorilere duyulan ihtiyacı göstermeyi ve klasik teorilerin uygulanabilirliğini Hanefî mezhebi ekseninde sorgulamıştır. Ancak faizle ilgili yapılan çalışmalar günümüz uygulamalarının tamamını ele almamıştır. Oysa günümüzde ekonomik hayatta, altın tahvili, bankacılık işlemleri, banka promosyonu, bireysel krediler, teşvik kredisi, kredi kartı, gecikme faizi, yasal/kanuni faiz ve alışveriş faizi gibi faizle ilişkili işlemler önemli bir yere sahiptir. Bu bağlamda çalışmada faizin günümüze yansımaları ele alınarak literatüre katkı sağlamak amaçlanmıştır.

1. İslâm İktisadında Faizin İletî

Arapçadaki “ribâ” kelimesinin Türkçedeki karşılığı olarak kullanılan faiz, “artmak, dolup taşmak, şayi ve zahir olmak,⁵ çoğalma, fazlaşma, yükselme,⁶ artık, dolu, taşkın” anlamlarını içermektedir.⁷ Fıkıhtaki anlamı ise “karşılıksız olarak şart koşulan fazlalık”⁸ olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kur'an “Allah, alım-satımı helâl, faizi haram kılmıştır”⁹ ayetiyle faizi açıkça yasaklar, ancak sınırlarına ilişkin net bir açıklama getirmez. Bu konu, İslâm hukuku mezhepleri arasında görüş farklılıklarına yol açan hadislere bırakılmıştır. Mezheplerin faizin illeti konusundaki farklı görüşleri, hadisleri yorumlamalarından kaynaklanmaktadır.¹⁰ Ubâde b. es-Sâmit ve Ebû Saîd el-Hudrî'den gelen “altı eşya hadisi” olarak bilinen bu rivayet, altın, gümüş, buğday, arpa, hurma ve tuzun mübadelesinde faizin hangi şartlar altında gerçekleşeceğini açıklamaktadır.¹¹ Mezhepler arasındaki ilk ihtilaf, faizin sadece bu altı eşyanın mübadelesinde mi gerçekleştiği yoksa o dönemde yaygın olarak mübadele edilen mallar oldukları için mi örnek olarak zikredildikleri konusunda ortaya çıkmaktadır. Ayrıca bu altı eşya örnek olarak kabul edilirse, diğer mallar için ölçü olarak kullanılabilecek özellikler nelerdir? Bu sorular, İslâm âlimleri arasında faiz konusundaki farklı görüşleri şekillendirmeye devam etmektedir. İslâm âlimleri, hükümlerine ilişkin ayet ve hadislerin sınırlı olması nedeniyle ribâ (faiz) yasağı üzerinde geniş çaplı tartışmalar yürütmüşlerdir. Hz. Peygamber (s.a.s.) dönemindeki ribâ yasağı ve faizin haramlığı, örnek olarak seçilen ve o günkü şartlarda en fazla tedavül kabiliyeti olan ve örnek teşkil eden “altı eşya” üzerine kurulmuştur. Ancak İslâm topraklarının genişlemesi ve ticaretin yaygınlaşmasıyla birlikte âlimler, yasağın diğer mal ve işlemlere teşmil edilip edilemeyeceğini, günümüz uygulamalarını sorgulamaya başlamışlardır. Sonuç olarak faiz, hadislerde zikredilen bu altı eşyayla sınırlı kalmayıp başka malları ve günümüz uygulamalarını da kapsayabilecek şekilde kullanılmıştır. Fakat bu altı madde-deki ve bunlara kıyas edilerek diğer mallarda yer alan ve mübadelelerde faizin varlığına neden olan vasfın ne olduğu hususunda ortak bir görüş bulunmamaktadır. Her mezhep, diğer mezhebin faizin illeti olarak kabul ettiği düşünceyi ve bu düşüncenin tutarlılığını eleştirmişlerdir.

1.1. Cins ve Kadr (Ölçü) Birliği

Mezhepler ribâ yasağının altında yatan nedene ilişkin farklı yorumlar yapmışlardır. Hanefî mezhebine göre faizin illeti “cins ve kadr (ölçü, tartı)” birliğidir.¹² Altınla gümüşte faizin meydana gelmemesi için vasıfta değil tartıda birliğin sağlanması gerekir.¹³ Cinslerinin aynı olmaması durumunda istenildiği gibi değiştirilebilir.¹⁴

Hanefîler ribâ ya da faiz yasağının, aynı türden malların nakit olarak değiştirilmesi ilkesine dayandırmışlardır.

5 Ebû Abdurrahman el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1988), 7/65; Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga* (Kahire: Müessesetü'l-Misriyyetü'l-Âmme, 1964), 12/56; İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-Luga ve Sihâhi'l-Arabiyye* (Kahire: Daru'l-Hadis, 2009), 3/1099; Ebû'l-Kâsım Muhammed ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâga* (Beyrut: Daru Sâdir, 1992), 2/44; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Masâdir, 1994), “r-b-v” md., 14/305.

6 Fîrûzâbâdî Muhammed b. İbrahim eş-Şîrâzî, *el-Kâmûsu'l-Muhît* (Beyrut: y.y., 1981), “r-b-v” md., 1.

7 Ahmet Vefik Paşa, *Lehce-i Osmânî* (Ankara: TDK Yayınları, 2000), 837.

8 Ebî Sehl Serahsî, *Kitabu'l-Mebsût* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1983), 12/109; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 5/183; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “r-b-v” md., 14/305.

9 el-Bakara 2/275.

10 Nuri Kahveci, *Mukayeseli İslam Borçlar Hukuku* (İstanbul: Hikmetevi, 2015), 18; Aplarslan Alkış, “İslâm Hukukunda Faizin İletî”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (Haziran 2018), 116.

11 Ebu'l-Huseyin Müslim b. Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), Mûsâkat, 81.

12 Serahsî, *el-Mebsût*, 12/113; Zeynüddin b. İbrahim İbn Nuceym, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik* (Beyrut: Marifet Yayınları, 1993), 6/137; İbn Âbidîn, *Reddû'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Haşiyetü İbn Âbidîn* (Beyrut: Daru'l-Hayai't-Turâsi'l-Arabî, 1987), 11/119.

13 Serahsî, *el-Mebsût*, 3/246.

14 Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr* (İstanbul: Pamuk Yayınları, 1989), 155.

Bu hükmü, altının altınla, gümüşün gümüşle vb. değiştirilmesi gerektiğini belirten Ubeyde b. Sâmit ve Ebû Saîd el-Hudrî tarafından rivayet edilen hadislerle desteklemiştir.¹⁵ Ayrıca işlemlerde ölçü ve tartının önemini vurgulayan ayetlere¹⁶ de atıfta bulunmuşlardır. Bununla birlikte, farklı mal türleri söz konusu olduğunda, nakit olarak yapıldığı sürece bunlar istenildiği gibi değiştirilebilir.¹⁷ Hanefîler faizin kapsamının altın, gümüş, buğday, arpa, hurma ve tuz gibi zikredilen mallarla sınırlı olmadığını, bu malların o dönemde yaygın olarak mübadele edilen mallar olduğu için örnek olarak verildiğini belirtmişlerdir. Faiz hükmünün kıyas yoluyla benzer özelliklere sahip diğer mallara da uygulanması gerektiğini savunmuşlardır.¹⁸ Onlar bu hükmün gerekçesini hadislerde geçen “altın altınla, buğday buğdayla” ve “misli misline” ifadelerinden çıkarırlar. Hanefîler hadiste geçen “misli misline” ifadesini, ölçü veya miktar anlamına gelen “kadîr”, mübadele edilen malların türü anlamına gelen “cins” illetine atıfta bulunarak yorumlamışlardır.¹⁹ Onlara göre bu ifade nitelikte eşitliği değil, tartıda veya miktarda eşitliği ifade eder. Örnek olarak altının ağırlığından bahseden hadisler bu yorumu desteklemektedir. Peygamber’in “külçe, işlenmiş olana eşittir”²⁰ ifadesi, eşitliğin nitelik değil tartı bakımından kastedildiğini göstermektedir. Benzer şekilde, “buğday ve buğdayın misli misline” ifadesi hem nitelik hem de nicelik açısından eşitlik olarak anlaşılabilir. “Misli misline” ifadesi ise “tartısı tartısına” ya da miktar eşitliği olarak açıklanmıştır. “İyisiyle kötüsünün eşit olduğunu”²¹ ifade eden bir başka rivayet de eşitliğin niceliğe işaret ettiği fikrini desteklemektedir. Hanefîler ribevî mallarda, faizin illeti olarak gördükleri cins ve keyl birliğinin bulunmasından hareketle, hadiste geçen mallara kıyas yaparak nohut, mercimek ve pirinç gibi tahıllar yanında, besin maddesi olmasalar bile kum veya gaz gibi hacim hesabı ile ölçülebilen şeylerde de faiz meydana geleceğini belirtmişlerdir.²² Bu durum altının ve gümüşün dışındaki ağırlık ölçüsüne bağlı olan şeyler için de geçerli olup²³ değişimi yapılacak iki malın cins ve ölçü-tartı sınıfları aynıysa, peşin ve eşit miktarlarda mübadele edilmelidir. Aksi halde faiz gerçekleşmiş olur.

Hanbelîlere göre de “cins” ve “ölçü”nün bir arada bulunması fazlalık faizinin illetidir. Değiş tokuş edilen malın cinsi ile birlikte bir ölçek veya tartı varsa, fazla faiz (ribâ el-fadl) gerçekleşmiş sayılır ve hem fazlalık hem de kredi işlemi yasaklanır. Ancak ölçek yoksa veya takas edilen malların türü farklıysa, fazlalık üzerinden faiz (ribâ’l-fadl) oluşmuş sayılmaz.²⁴ Ayrıca, tartı ve ölçekle satılan malların alım satımında fiyatlardan birinde fazlalık olursa, fazlalık üzerinden faiz (ribâ’l-fadl) gerçekleşmiş sayılır. Bu nedenle, her bir malın değişiminde, fazlalığın faizinden kaçınmak için iki bedelin de eşit olması gerekir.²⁵ Ölçü ve adet birimleriyle satılan mallar faizden muaftır. Ayrıca, bu malların kaybolması veya çalınması durumunda, misli olmadığı için misillerini temin etmek yerine malların değeri ödenir.²⁶

Uzunluk ve miktar birimleri söz konusu olduğunda mal satışında faiz konusu tartışılmıştır. Fakat günümüzde sanayileşme ve standart ölçü birimlerinin örfî olmaları²⁷ nedeniyle, bu birimlerle ticareti yapılan malların satışında ade-di ve uzunluğu ölçü biriminin (mezrûât) şer’î ölçü olarak kabul edilmeleri²⁸ aşırı faiz kapsamında değerlendirilmesi gerektiği savunulmaktadır. Örneğin Bursa kumaşından 3 metre kumaşın, peşin 5 metre Bursa kumaşa satılması ya da 4 yumurtanın, peşin 6 yumurta fiyatına satılması durumunda faiz oluşmuş sayılır. Bu anlayışın hem uzunluk hem de miktar birimleri için geçerli olduğu bu tür işlemlerde faizin gerçekleştiğini ve bu şekilde kabul edilmesi gerekir.

15 Muhammed b. İsmail b. İbrahim Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), Buyu’, 54, 74.

16 el-Mutaffîfîn 83/1-3.

17 Serahsî, *el-Mebsût*, 12/113.

18 Serahsî, *el-Mebsût*, 12/112-113; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Basımevi, 1985), 6/105.

19 Serahsî, *el-Mebsût*, 12/110-111.

20 Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen-i Ebî Dâvûd* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), Buyu’, 3349; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünen-i Nesâî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 44.

21 Abdullah b. Yusuf Zeylaî, *Nasbu’r-Râye li-ehâdisi’l-Hidâye* (Kahire: y.y., h1357), 4/47, 76.

22 Merginânî, *el-Hidâye*, 3/104.

23 Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu me’âni’l-âsâr*, thk. M. Zuhri Neccâr - M. Seyyid Câdelhak (Medine: Âlemu’l-Kütüb, 1994), 4/66.

24 Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *el-Füsûl fi’l-Usûl* (Lahor-Pakistan: Mektebetü’l-İlmiyye Yayınları, 1981), 133; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 5/183, 185; Kemalüddîn İbnü’l-Hümâm. *Fethu’l-Kadîr* (Beyrut: Dâru’s-Sadr Yayınları, 1316), 5/275-279; Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1985), 4/26-27, 29-30; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 207; İbn Nüceym, *el-Bahru’r- Râik*, 6/139-140; İbn Âbidîn, *Reddû’l-Muhtâr*, 4/178-179.

25 Abdurrezzak Senhûrî, *Masâdiru’l-Hakk fi’l-Fıkhi’l-İslâmî* (Beyrut: Muhammed Daye Yayınları, 1954), 3/187.

26 Serahsî, *el-Mebsût*, 12/117-119; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 5/183.

27 İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, 5/283.

28 İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, 5/283; Ahmed Hasan Ahmed Hasenî, *Tedavvürü’n- Nükûd fi’l-Dav’i’ş-Şer’iati’l-İslâmî* (Cidde: Daru’l-Medenî Yayınları, 1989), 135; Sâmî Hasan Ahmed Hamûd, *Tadvîru’l-A’mâlî’l-Masrifîyye bimâ Yet-tefiku ve’ş-Şer’iatü’l-İslâmiyye* (Kahire: Matbaatü’ş-Şark Yayınları, 1982), 178.

Faizin tespitinde kıyemi ve misli mal ayrımı çok önemlidir. Fabrika üretimi misli olduğundan faiz kapsamına girer. Ancak el dokuması kumaşlar kıyemi olduğundan fazlalık faizi olmaz.

Hanefî ve Hanbelîlere göre ölçek veya tartı ile alınıp satılan mallarda faiz cereyan eder. Ancak uzunluk ve sayı (tane) ile satılan mallarda riba'l-fadl oluşmaz. Hanbelî mezhebine göre hadislerde faiz illeti olarak zikredilen altın ve gümüş “cins ve tartı “ya, arpa, buğday, hurma ve tuz ise alım satım şekline göre “cins ve ölçek”e göre dir.²⁹ İbn Hazm, Hanefîlerin bu görüşünü eleştirerek bunun Peygamber’e ait bir söz olmadığını belirtir ve Ubade b. Sâmî’ten “altınla altın, gümüşle gümüş tartısı tartısına helaldir” şeklinde açıklar. Hz. Peygamberin maksadı da budur” şeklinde açıklar.³⁰ Hanefîler mezrûât ve ma’dûdâtı faizin dışında tutarlar. Yani iki metre kumaşın beş metre kumaşla ya da iki yumurtayla bir yumurtanın değiştirilmesinde herhangi bir sakınca bulunmamaktadır.³¹ Ancak veresiye yapılan satışlar ağırlık ve tartıya dayanmadığı için faiz sayılır.³²

Uzunluk ve adet birimleriyle satılan malların, faize tabi mallar kapsamı dışında bırakılmasının hatalı olduğunu, çünkü tartma ve ölçme illetinin adet ve uzunluk birimlerini içermediğinin söylenmesinin hatalı bir sonuç doğurabileceği yönündeki düşünce eleştirilmiştir. Bu, farklı miktarlardaki malların alım satımında faiz uygulanmayacağı anlamına gelir.³³ Ancak bu eleştiriler Hanefîlerin niyetlerinin yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Hanefîlerin yaklaşımı, malların değişimde eşit olmasını gerektiren hadislerin maksadıyla uyumludur. Bu eşitlik ancak ölçü birimleri aracılığıyla belirlenebilir. Hanefîler, uzunluk ve miktar birimleriyle satılan malların birbirine eşit sayılamayacağını, dolayısıyla bu işlemlerde faiz tahakkuk etmemesi gerektiği sonucuna varılacağını savunurlar. Zira bunların emsali bulunmamaktadır. Eşitlik ancak tartı ve ölçekle sağlanır.³⁴ İster tartı ve ölçü ile isterse uzunluk ve sayı birimleri ile olsun eşitlik sağlanabilen tüm ürünler faize tabi mal olarak kabul edilmektedir.³⁵ Bu durum günümüzde yaygın olarak kullanılan kâğıt paralar ve sanayi ürünleri için de geçerlidir. İster kâğıt para olsun isterse sanayi ürünleri olsun günümüzde kâğıt paraların ve sanayi ürünlerinin kendi cinsleriyle değişimdeki fazlalık, klasik dönemde yaygın olan faiz teorilerine de aykırı bir durum değildir.³⁶

1.2. Para Olma Özelliği

Şâfiî ve Mâlikî mezheplerine göre faizin illeti³⁷ Ubeyde b. Sâmî’tin rivayet ettiği “... altınla altın, gümüşle gümüş... ancak misli misline peşin satılır. Her kim ziyade verir veya alırsa muhakkak ribâ yapmıştır”³⁸ hadisiyle belirlenir. Bu hadis, altın ve gümüşün ancak aynı miktarda peşin olarak satılabileceğini ve her türlü fazlalığın ribâ veya faiz sayılacağını belirtir.³⁹ Şâfiîler, altının ve gümüşün faizin illetini bunların özünde bulunan para olma vasfının ya da “es-semiyetü'l-ğâlibe” olarak açıklarlar. Bu, külçe altın, işlenmiş altın ve gümüş ve bunlardan basılan sikkeler de dâhil olmak üzere altın ve gümüşün çeşitli biçimleri için geçerlidir. Altın ve gümüşün benzersiz olduğunu ve diğer maddelerle karşılaştırılamayacağını savunurlar. “Çoğunlukla” anlamına gelen “gâliban” terimi, felsleri faiz illetinin dışında tutmak için kullanılır, çünkü felsler para olma özelliğine sahip değildir.⁴⁰ Dolayısıyla Nevevî’ye göre, felslerde faizin geçerli olduğunu iddia eden bazı Horasanlıların görüşlerinin hatalı olduğunu kabul eder.⁴¹

Şâfiîlere göre sadece altın ve gümüş faize tabi olup demir, bakır, pamuk vb. diğer tartılan maddeler faize tabi

29 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/26; Şemseddin İbn Müflih, *el-Mübdî’ fî Şerhi’l-Muğnî* (Şam: Mektebetü’l-İslâmî Yayınları, 1974), 4/128; Mansûr b. Yûnus Buhûtî, *Keşşâfû’l-Ginâ’ an Metnû’l-İğnâ’* (Beyrut: Alemü’l-Kütüp, 1983), 3/251.

30 Ebu Muhammed Ali b. Ahmet b. Said İbn Hazm, *el-Muhallâ bi’l-Âsâr* (Beyrut: Daru’l-Fikir, ts.), 7/419.

31 Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 4/97.

32 Bilmen, *Kamus*, 6/105.

33 Hamûd, *Tadvîru’l-A’mâlî’l-Masrifîyye*, 177-178; Süleyman Uludağ, *İslâmî Faiz Meselesine Yeni Bir Bakış* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988), 103.

34 Serahsî, *el-Mebsût*, 12/117-119; İbn Âbidîn, *Reddû’l-Muhtâr*, 4/180.

35 İsmail Özsoy, “Fıkıh Doktrininde Para ve Faiz”, *Fıkhi Açından Finans ve Altın İşlemleri, Tartışmalı İlmi Toplantı* (Konya, 27-28 Nisan 2012), 77.

36 Ahmet Muhammet Peşe, “Klasik Hanefî Faiz Teorisinin Günümüzde Geçerliliği Sorunu: Kağıt Paraların ve Sanayi Ürünlerinin Kendi Cinsleriyle Mübadelesinde Fazlalık Faizi”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 13 (Aralık 2019), 492.

37 Ebû’l-Velîd Muhammed b. Ahmet İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihayetü’l-Muktesid* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1985), 2/107; Ebu Zekeriya Muhyiddin b. Şeref Nevevî, *Kitabu’l-Mecmu’ Şerhu’l-Mühezzeb* (Cidde: Mektebetü’l-İrşad, ts.), 9/489.

38 Müslim, *el-Câmiu’s-Sahih*, Müsâkat, 80.

39 İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 2/107; Nevevî, *el-Mecmu’*, 9/489.

40 Muhammed b. İdrîs Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Daru’l-Fikr, 1990), 3/15; Ebû Zekeriyyâ en-Nevevî, *Ravdatü’l-Tâlibîn* (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1992), 3/42.

41 Nevevî, *el-Mecmu’*, 9/493.

değildir. Çünkü bunlar semen sayılmazlar. Dolayısıyla bu malların veresiye ve fazla olarak değiştirilmesi caizdir. Ancak bu durum diğer tartılan eşyalar için geçerli olsaydı, altın ve gümüşün bunlarla veresiye olarak değiştirilmesi caiz olmazdı. Oysa altının ve gümüşün semen olmasından dolayı diğer tartılanlarla veresiyesi caizdir. Zira bunların dışındakiler semen değildir.⁴² Öte yandan Mâlikî mezhebine göre faiz sadece altın ve gümüş için geçerlidir. Çünkü bunlar semenin esas ve tüketim mallarının değer ölçüsüdür. Diğer maddeler bu özelliğe sahip değildir.⁴³ Ancak bu bakış açısı, diğer maddelerin iki semen maddesiyle kıyaslanmaması gibi çelişkileri nedeniyle eleştirilere maruz kalmıştır. Bazı âlimler, Ebû Hanîfe'nin yaklaşımına benzer şekilde bütün tartılan veya bütün madenî eşyalar için kıyas yapılabileceğini ileri sürmektedir.⁴⁴

Mâlikî mezhebine göre altın ve gümüşte faizin illeti, mutlak para olma özelliğidir. Dolayısıyla felslerde faiz tahkuk eder. İmam Mâlik, Mâlikîler arasında pek rağbet görmese de felslerin de dirhem olduğunu belirtir. Çünkü fâiz bir şeyin semenidir.⁴⁵

Hanbelî âlimlere göre faizin temel sebebi, özellikle altın ve gümüş paralar söz konusu olduğunda, tartının aksine “semeniyye”dir. Demir, bakır, pamuk ve keten gibi ağırlıkla satılan mallarda fazlalık olmasının çoğu âlim tarafından haram kabul edilmediğini savunurlar. Altın ve gümüş paraların ve tartıyla satılan malların veresiye olarak alınmasının caiz olduğu konusunda âlimler arasında görüş birliği olmasa da “semeniyye” görüşünü desteklemektedir. Eğer tartı illet olsaydı, tartıyla satılan iki malın veresiye olarak değiştirilemeyeceği anlamına gelirdi ki bu da caiz olmazdı. Dolayısıyla faizin illetini “semeniyye”ye bağlamak daha uygundur. Semeniyye, doğrudan menfaat amaçlı olmaktan ziyade, malların değerini ölçen ve miktarlarını belirlemeye yarayan bir ölçüdür.⁴⁶

1.3. Gıda Maddesi Olma

Şafîî mezhebine göre buğday, arpa, tuz ve hurmanın faizinden bahseden hadiste “cinslerle birlikte gıda” kastedilmektedir. Bu, faizin tüm gıda maddeleri için geçerli olduğu ancak gıda dışı maddeler için geçerli olmadığı anlamına gelir.⁴⁷ Hadisteki “yiyecek” (taâm) terimi, tüm yiyecekleri kapsayan genel bir terim olarak görülmektedir. Şafîî âlimler, hadiste geçen buğday, arpa, hurma ve tuzun özel olarak zikredildiğini, çünkü bunların hepsinin “gıda” türü olduğunu savunurlar. Gıda hayatta kalmak için gerekli olduğundan, bu mallar için pazar yerlerinde hile ve karaborsacılık yasaklanmalıdır. Yiyeceklerle kastedilenden maksadın sadece “buğday” olduğu söylenemez. Zira ayetlerde⁴⁸ ve hadislerde⁴⁹ tüm gıdalar için “yiyecek” lafzı kullanılmıştır.⁵⁰

Gıdanın illet olarak belirlenmesi hadislerdeki “taam” lafzından dolayıdır. Tedavi için kullanılan gıdalar ve gıda katkı maddeleri de dâhil olmak üzere meyveler, sebzeler, baharatlar, tahıllar, tatlılar ve diğer tüm gıdaların yanı sıra tedavi amaçlı tüketilenler de gıda kapsamındadır. Bu gıdaların ara sıra ya da sık tüketilmesi ve ölçülü olup olmaması arasında bir ayırım yapılmaz. Başka bir deyişle, ne sıklıkta tüketildiklerine veya nasıl tüketildiklerine bakılmaksızın her türlü gıda bu kapsama girer.⁵¹

1.4. Stok (İddihâr) Edilebilen Gıda Maddesi Olma

Mâlikîlere göre buğday, arpa, hurma ve tuz gibi mallara olan ilginin sebebi, bunların stoklanabilecek gıdalar olmasıdır. Mâlikîler bu görüşü desteklemek için hadislerden⁵² delil getirerek bu dört malın zikredilmesinin bir tekrar olmadığını, aksine bunların depolanabilen gıdalara örnek olduğunu vurgulamak için kullanıldığını belirtirler. Ayrıca Mâlikîler, riba'l-fadl olarak bilinen fazla faizin depolanmış gıdalar için de geçerli olduğunu belirtir. Hadislerde adı

42 Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibîn*, 3/42.

43 Nevevî, *el-Mecmu'*, 9/489-501; Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî, *Neylû'l-Evtâr Şerhu Münteka'l-Ehbâr min Ahadîsi Seyyidi'l-Ehyâr* (Mısır: Mustafa Babû'l-Halebî Yayınları, ts.), 5/220.

44 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/415.

45 Muhammed b. Ahmed el-Ensari Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-Marifet Yayınları, 1972), 3/351.

46 Takıyüddîn İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ* (Riyad: Dâru Âlimu'l-Kütüp, 1991), 29/471.

47 Şafîî, *el-Ümm*, 3/17; Nevevî, *el-Mecmu'*, 9/496; Muhammed el-Hatîb Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Mağrifeti Meânî Elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 2/22.

48 el-Mâide 5/5; Abese 80/24, 27-28; Âl-i İmrân 3/93.

49 Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), Zühhd, 10.

50 Nevevî, *el-Mecmu'*, 9/492-494; Şevkânî, *Neylû'l-Evtâr*, 5/220.

51 Senhûrî, *Masâdiru'l-Hakk*, 3/183-187.

52 Buhârî, *Buyû'*, 54; İbn Mâce, *Ticaret*, 2253.

geçen dört eşyada faizin illeti tek başına “gıda olma” özelliği değildir. Şayet böyle olsaydı Rasûlullah’ın dört sınıf eşya yerine bir sınıf mal zikretmesi yeterli olurdu. Ayrıca, bir yiyecek depolanabilir ancak doyurucu değilse, bu yiyeceğin fazla değişiminin yine de yasak olduğu belirtilir. Ayrıca Mâlikîler fasulye, pirinç, mercimek ve çeşitli baharatlar gibi stoklanmış diğer yiyeceklerin alım satımında da fazlalık olduğunu savunurlar. Ancak farklı türde stoklanmış yiyecekler değiş tokuş edildiğinde riba’l-fadl uygulanmaz; bunun yerine veresiye faizi veya riba’n-nesîe dikkate alınır. Doyurucu ve depolanan farklı gıda türlerinin değişimi ve satışı fiyatlarında fazlalık olduğunda bunun caiz olduğunu, ancak bu maddelerin veresiye satılmasına izin verilmeyip faiz olduğu belirtilmiştir. Öte yandan, depolanmamış gıdalar söz konusu olduğunda, fazlalık üzerinden faiz alınması yasaklanmış, ancak veresiye faize izin verilmiştir. Bunun nedeni, veresiye faizinin gıdanın kendi doğasına bağlı olmasıdır. Bu nedenle, depolansın ya da depolanmasın her tür gıda, fiyat fazlası ile satılabilir ancak veresiye satılamaz.⁵³ Gıda dışındaki mallar için aynı tür mallarda hem fazlalık hem de fayda varsa, bunların veresiye satılmasının yasak olduğu belirtilmektedir. Ancak, aynı tür mallar içinde menfaatler farklılık gösteriyorsa, bunların fazlalıkla veresiye satılmasına izin verilir.⁵⁴

1.5. Tartılan ve Ölçülen Gıda Olma

Ahmed b. Hanbel’den gelen bir rivayete göre faiz/ribâ, sadece ölçülerek veya tartılarak satılan yiyecek ya da içecekler için geçerlidir.⁵⁵ Bu, meyve, kuruyemiş ve yumurta gibi ölçülmeyen veya tartılmayan gıda maddelerinde faiz olmadığı anlamına gelir. Bunun delili Sa’id b. el-Müseyyib tarafından rivayet edilen bir hadistir. Darekutni’nin, Sa’id’in bu sözü Peygamber’e atfetmesine karşı çıktığını ve bunun bir hadis olmadığını söylediğini belirtmek önemlidir. Ancak Hanbelî mezhebinde Ahmed b. Hanbel’den gelen üçüncü rivayet tercih edilir ve alışverişte eşitliğin ancak doğru ölçü ve tartı ile sağlanabileceğine vurgu yapılır. Dolayısıyla ölçü ve tartıyla satılan gıda maddelerine itibar edilir ve faize tabi tutulurken diğer gıda maddelerine itibar edilmez. Hz. Peygamber’in “gıda ile gıda misli misline” derken bu eşitliği şer’î mi’yâr olan tartı ve ölçek ile kayıtladı ve bir sa’ ile iki sa’ın satışını yasakladı⁵⁶ sözüyle bu tercihinin belirtmiştir.

1.6. Altın, Gümüş, Buğday, Arpa, Tuz ve Hurma Olma

Kıyası hukukî bir delil kabul etmeyen Zâhirî mezhebine göre faiz ancak hadiste zikredilen altı sınıf eşyada gerçekleşir. Bu altı sınıf eşyanın dışındaki mallarda faiz cereyan etmez.⁵⁷ Zâhirî mezhebi, Allah alım satımı helal, ribâyı haram kıldığına göre ribâdan kaçınmak için ribânın ne olduğunu anlamak gerektiğini savunur. Hz. Peygamber’in dilinde açıklandığı şekliyle ribânın haram olduğuna, haram olduğu açıkça belirtilmeyen her şeyin ise helal kabul edildiğini belirtirler. Eğer Allah bir şeyi haram kılıp onu açıklamazsa ya da Peygamber onu açıklamazsa, Allah’ın haram kıldığı şeyi açıkladığına dair “Allah, size haram kıldığı şeyleri açıkça bildirmiştir”⁵⁸ ifadesinin yanlış ve bunu iddia eden herkesin İslâm’ın genel prensiplerine aykırı hareket etmiş olacağı belirtilmiştir.⁵⁹

2. Faizin İletinin Günümüz Uygulamalarına Yansımaları

2.1. Altın Tahvili

Tahviller, modern finans sektöründe yaygın bir borca dayalı finansal araç türüdür.⁶⁰ Bir yıldan uzun vadeli menkul kıymetlerdir ve hem devlet hem de özel sektör şirketleri tarafından ihraç edilebilirler.⁶¹ Tahviller değişken veya sabit

53 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/107-111; Kurtubî, *el-Câmî'li Ahkâmî'l-Kur'ân*, 3/353; Şevkânî, *Neylû'l-Evtâr*, 5/220.

54 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/111.

55 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/27.

56 Muhammed Said Ramazan Bûtî, *Muhâdarât fi'l-Fıkhi'l-Mükârin* (Şam: Darü'l-Fikir Yayınları, 1981), 48.

57 Serahsî, *el-Mebsût*, 12/112; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/26-27; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 5/275; İsmail Özsoy, “Faiz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/114; Özsoy, *Faiz ve Problemleri*, 103; Uludağ, *İslâm'da Faiz Meselesine Yeni Bir Bakış*, 109; Abdülaziz Bayındır, *Ticaret ve Faiz* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2016), 79.

58 En'am 6/119.

59 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/401-403.

60 Fatih Turay, *Finansal Açından İslam Borçlar Hukuku (İslami Finans Teorisi)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 83.

61 Türkiye Cumhuriyeti Merkez Bankası (TCMB), “Terimler Sözlüğü”, ts, (Erişim 29 Kasım 2023); Borçlanma Araçları Tebliği (BAT)’nde Değişiklik Yapılmasına Dair Tebliğ, *Resmî Gazete* 31154 (20 Kasım 2023).

faiz oranlarına sahip olabilir ve kupon ödemeleri veya indirimler sağlayabilir.⁶² Sermaye Piyasası Kurulu tahvilleri “devlet veya özel sektör şirketleri tarafından borçlanmak suretiyle orta ve uzun vadeli fon sağlamak amacıyla ihraç edilen borçlanma senetleri” olarak tanımlamaktadır.⁶³ Tahviller anonim şirketler, devlet veya kamu kurumları için fon yaratma ve yatırımcı çekme aracıdır. Tahviller yatırımcıların anapara yatırımını garanti altına almakla kalmaz, aynı zamanda belirli vadelerde faiz getirisi de sağlar.⁶⁴ Tahvillerin bu tanımı, finans piyasasındaki doğasını ve amacını tam olarak anlamak için önemlidir.

İslâm’da belirli bir tahvil teminatıyla borçlanmanın bir sakıncası bulunmamaktadır. Ancak anapara dışında herhangi bir ücret veya menfaat elde etmenin faiz olarak kabul edilmesi faiz sayılır. Özellikle altına endeksli bir iç borçlanma senedi olan altın tahvili, vade sonunda anaparaya ek olarak faiz getirisi sağladığı için dinen caiz görülmemektedir.⁶⁵ Herhangi bir borcun garanti edilmesine ilişkin ifade, İslâmi uygulamada tahvil ve borç arasındaki ayrıma işaret etmektedir. Ek ücret almak veya menfaat sağlamak faiz olarak görülür ve sözleşmede açıkça yer almadığı sürece bu tür menfaatler sağlayan borçların kaydedilmesi kabul edilemez olarak değerlendirilir. Hukukçular bu uygulamaya karşı olumsuz bir tutum sergilemektedir. Çünkü bu uygulama borç kılığına girmiş faiz işlemlerini önleme fikrine aykırıdır. Özetle, ödünç alınan borç karşılığında sunulan her türlü fazlalık veya peşin menfaat faiz olarak kabul edileceğinden buna izin verilmez.

Tartışılan uygulama, belirli bir dönem sonunda biriken fazlalık ile faiz kazanmaya dayanmaktadır. Buna gerekçe olarak da anapara üzerinden ek ücret almanın veya menfaat sağlamanın faiz kapsamına girdiği düşüncesi gösterilmektedir. Borçtan yararlanma yasağı, borç verenin sözleşmenin başında bu şartı koşması yoluyla tesis edilir ve faiz işlemlerinin önlenmesi amaçlanır.⁶⁶ Bir fetvaya göre, borç karşılığında peşin olarak alınan herhangi bir fazlalık veya menfaat faiz sayılacağından caiz değildir. Dolayısıyla altın tahvili, devlet harcamalarını finanse etmek için kullanılan altına dayalı bir iç borçlanma senedi olsa da diğer faizli borç türleriyle aynı yasak kapsamına girer.⁶⁷

Bu meyanda farklı bir fetvada ifade edildiği üzere “...ödemede bulunurken, alınan borç karşılığında önceden ileri sürülen her türlü fazlalık veya getiri sağlayan menfaat, faiz olacağı için caiz olmaz”⁶⁸ şeklinde bir gerekçelendirme cümlesi kurmak mümkündür.⁶⁹ Sonuç itibarıyla hazine tarafından ihraç edilerek altın karşılığında belirli aralıklar ile sabit faiz getirisi sunan, vade sonundaysa tahvildeki miktara altın ya da değeri karşılığında paranın geri alındığı bir borç senedi olarak altın tahvili,⁷⁰ devlet harcamalarını finanse etmek amacıyla hazine bonosu veya devlet tahvili gibi altına dayalı bir iç borçlanma⁷¹ senedi olsa da işlemin altın üzerinden yapılıyor olması neticeyi etkilememekte, faiz getirisi nedeniyle işlem cevaza elverişli olmamaktadır.⁷²

2.2. Bankacılık İşlemleri

Bankalar, mevduat kabul ederek, topladığı fonları ihtiyacı olan tüzel veya gerçek kişilere ya da devlete vadeli ya da vadesiz kredi olarak aktaran finansal sermaye, para ve krediyle ilgili işlemler yapan finansal kurumlardır.⁷³ Mevduat kabul etme, borç verme, ödemeleri kolaylaştırma ve çeşitli bankacılık hizmetleri sunma gibi hizmetler sağlayarak bireyler ve işletmeler arasında bir arabulucu görevi görür. Bu faaliyetler üç ana alana ayrılabilir: sermaye toplama, sermaye kullanımı ve bankacılık hizmetleri. Sermaye toplama, bankanın müşterilerden mevduat ve fon toplama kabiliyetini ifade eder ve bu fonları daha sonra kredi vermek veya diğer finansal faaliyetler için kullanabilir.

62 Şiir Yılmaz, İktisat Terimleri Sözlüğü (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), 396.

63 Sermaye Piyasası Kurulu (SPK), “Sermaye Piyasası Araçları”, *Yatırımcı Bilgilendirme Kitapçıkları*, ts, (Erişim 30 Mart 2024).

64 Din İşleri Yüksek Kurulu (DİYK), “Altın Tahvili ve Altına Dayalı Kira Sertifikası caiz midir?”, 01.11.2017 tarihli karar, (Erişim 27 Temmuz 2024).

65 DİYK, “Altın tahvili ve altına dayalı kira sertifikası caiz midir?”, 01.11.2017 tarihli karar.

66 Yunus Apaydın, “Karz”. *Türk Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/523; Ahmet Özdemir, “Karz Akdinin Mahiyeti ve Faizli İşlemleri Önleme Fonksiyonu”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 12/1 (Mart 2012), 133.

67 DİYK, “Yardımlaşma sandığından borç olarak alınan para geri ödenirken bir fazlalık ödenmesi caiz midir?”, 12.07.2017 tarihli karar, (Erişim 20 Haziran 2024).

68 DİYK, “Yardımlaşma sandığından borç olarak alınan para geri ödenirken bir fazlalık ödenmesi caiz midir?”, 12.07.2017 tarihli karar.

69 Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 7/395.

70 Turay, *Finansal Açından İslam Borçlar Hukuku*, 107.

71 Yılmaz, İktisat Terimleri Sözlüğü, 211.

72 Mahmut Samar, “Fıkîhî Açından Altın Tahvili ve Altına Dayalı Kira Sertifikası İhracı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 313.

73 Filiz Yetiz, “Bankacılığın Doğuşu ve Türk Bankacılık Sistemi”, *Niğde Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 9/2 (Nisan 2016), 107.

Sermaye kullanımı, bankanın toplanan fonları krediler, yatırımlar ve diğer finansal işlemler için kullanmasını içerir.⁷⁴ Bankacılık hizmetleri para transferleri, döviz bozdurma ve emanet hizmetleri gibi hizmetleri içerir. Bir bankanın tanımı, işlevlerine ve sermaye yapısına bağlı olarak değişebilirken, genel amacın finansal işlemleri kolaylaştırmak ve bireylere ve işletmelere finansal hizmetler sağlamak olduğu unutulmamalıdır. Faizli bankacılıkta, vadeli ve vadesiz hesaplar aracılığıyla kişi ve kurumlardan toplanan fonlar kredi yoluyla kullanılır. Bankalar akreditif açmak, teminat mektubu vermek, mevduat kabul etmek, banka kartı kullanmak, çek ve senet kabul etmek, hisse senedi alıp satmak, kambiyo ve fatura tahsilatı işlemleri yapmak gibi çeşitli hizmetler sunmaktadır.⁷⁵ Basit bir ifadeyle, modern bankacılık, bankaların bireylerden ve kurumlardan mevduat şeklinde para toplamasını ve bu fonları çeşitli yöntemlerle başkalarının kullanımına sunmasını içerir. Bu, kredi sağlamayı ve müşterilerin ihtiyaçlarını karşılamak için bir dizi bankacılık hizmeti sunmayı içerir.⁷⁶ Bankalar günümüzde finansal işlemlerin çoğunu gerçekleştirerek ekonomik dünyanın önemli bir parçası haline gelmiştir. Değişim işlemlerimizde aracı olarak hizmet verirler ve birçok kişi için para kaynağıdır. Ancak bankalar aynı zamanda İslâm'da yasaklanmış olan faizli işlemlerle de uğraşmaktadır. Buna rağmen, faizin ticarete önemli bir yatırım aracı haline geldiği günümüz ekonomik koşullarında Müslümanların bankalardan tamamen uzak durması zordur. Kur'an-ı Kerim,⁷⁷ faizi ticaretle bir tutan yaklaşımı eleştirmekte ve insanları bu tür uygulamalardan uzaklaşmaya teşvik etmektedir. Günümüzde bankacılık işlemlerindeki bazı hizmetler caiz görülebilir. Fakat faiz içeren ürün ve hizmetler için İslâm iktisadına uygun olmadığından bunların kullanımı da meşru olmamaktadır.

2.3. Banka Promosyonu

Promosyon, belirli ekonomik ve sosyal amaçlara ulaşmak için mali destek ve yasal yardımların sağlandığı bir teşvik biçimidir. Bankacılık sektöründe, promosyon bankaların çalışanlarına, memurlarına ve emeklilerine, bankanın ürün ve hizmetlerinin kullanımını teşvik etmek amacıyla yapılan ödülü ifade eder.⁷⁸ Bankacılık işlemlerinde promosyon, bankaların hizmet ve ürünlerini tanıtmak ve kullanırmak maksadıyla kurumlara ya da maaş promosyonu özelinde yatırılan maaş haricinde bankanın memur/işçi/emeklilere yaptıkları fazla ödeme veya fazla ödeme içeren her türlü faaliyet anlamına gelmektedir.⁷⁹ Günümüzde çalışanlar normal maaşlarını bankalar aracılığıyla alırken, bankalar da müşterilere promosyonlar sunmaktadır. Ancak bazı kişiler bu uygulamanın yasallığı konusunda etik kaygılar taşımaktadır ve Din İşleri Yüksek Kurulu'ndan açıklama talep etmektedir. Maaş promosyonu yeni bir konu olup klasik kaynaklarda sınırlı bilgi bulunmaktadır. İslâm hukukçuları tarafından bazı görüşler belirtilmiş olsa da konuyla ilgili kapsamlı çağdaş fıkhi çalışmalar henüz yapılmamıştır.⁸⁰

Din İşleri Yüksek Kurulu promosyonu tanımlamakta ve faiz ile aynı olmasa da yine de şüpheye tabi olduğunu kabul etmektedir. Özellikle, maaşlarını kendilerinden almayı tercih eden çalışanlara bankalar tarafından sunulan promosyonlara atıfta bulunmaktadır. Kurul, mali açıdan güvende olan bireylerin bu ekstra parayı kendileri veya bakmakla yükümlü oldukları kişiler için kullanmamalarını, bunun yerine ihtiyaç sahiplerine vermelerini önermektedir. Kurula göre promosyonlar faizle aynı şey olmamakla birlikte, benzer unsurları barındırırlar. Bu nedenle, temel ihtiyaçlarını karşılayabilenlerin cömertlik yapmaları ve ihtiyaç sahiplerini desteklemeleri tavsiye edilir.⁸¹

Söz konusu karara göre Kurul, promosyonu, maaş sahipleri maaşları için cari hesap açtırdıklarında banka ile aralarında oluşan borç ilişkisini ifade eden karz akdinin fıkhi ilkesine dayandırmakta ve bunu şüpheli işlem olarak görmektedir.⁸² Bu yönüyle Kurul'un görüşü faiz ya da hibe görüşünde olanlarla aynı sonuca ulaşmaktadır.⁸³ Bu borç ilişkisi, banka tarafından maaş sahiplerine verilen fazlalık ribâ olarak görülebileceğinden faizle ilgili endişeleri gün-

74 Servet Bayındır, *İslam Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005), 25; Yılmaz, *İktisat Terimleri Sözlüğü*, 42.

75 Yılmaz, *İktisat Terimleri Sözlüğü*, 42; Bayındır, *Faizsiz Bankacılık*, 45.

76 Zeyneb Hafsa Orhan, *40 Soruda Katılım Bankacılığı* (İstanbul: İktisat Yayınları, 2020), 6; Turay, *Finansal Açıdan İslam Borçlar Hukuku*, 79.

77 el-Bakara 2/275.

78 Yılmaz, *İktisat Terimleri Sözlüğü*, 410.

79 Ömer Elmas, "Bankacılık Kanunu Açısından Bağış ve Yardımlar ile Promosyonlara İlişkin Değerlendirme", *Bankacılar Dergisi* 63 (2007), 44; Mehmet Zeki Uyanık, "Bankaların Memur, İşçi ve Emeklilere Verdiği Maaş Promosyonlarının Fıkhi Durumu", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18/2 (Aralık 2018), 634.

80 Uyanık, "Bankaların Memur, İşçi ve Emeklilere Verdiği Maaş Promosyonlarının Fıkhi Durumu", 648.

81 DİYYK, "Banka Promosyonu caiz midir?", 18.08.2017 tarihli karar, (Erişim 20 Haziran 2024); Uyanık, "Bankaların Memur, İşçi ve Emeklilere Verdiği Maaş Promosyonlarının Fıkhi Durumu", 643.

82 "Banka Promosyonu caiz midir?", 18.08.2017 tarihli karar, (Erişim 30 Haziran 2024).

83 Uyanık, "Bankaların Memur, İşçi ve Emeklilere Verdiği Maaş Promosyonlarının Fıkhi Durumu", 633-650.

deme getirmektedir. Orhan Çeker, promosyonların, mübadele özelliği taşımayı sadece karşılıksız verilmesi nedeniyle hediye/hibe olarak değerlendirilmesi gerektiğini ancak hediye eden tarafın kazancı göz önünde bulundurulursa hibe bedelinin ekseriyetle faizli işlemler üzerinden elde edildiğini belirtmiştir.⁸⁴ Ancak bu görüşlerdeki ifadelerde bir sorun vardır. Yatırılan para bankaya verilen bir karz olarak kabul edilirse, o zaman alınan fazlalık, ilgili hadiste belirtildiği gibi bir faiz işlemi olarak tanımlanmalıdır. Başka bir deyişle, fayda getiren her türlü kazanç faiz olarak kabul edilir.

Devlet memurları tarafından bankaya yatırılan paranın karz olarak kabul edilmesi durumunda, bankanın aldığı fazlanın sadece faiz şüphesi olarak değil, faiz olarak sınıflandırılması gerekir. Zira “*menfaat getiren her karz faizdir*”⁸⁵ hadisine dayanarak fayda sağlayan her fazlalık faiz olarak kabul edilir. Ayrıca Kurul, memurun/işçinin bankadan aldığı koruma için para bırakma veya fatura ödeme gibi ücretsiz hizmetlerden yararlanma gibi menfaatlerin, krediden elde edilen ek menfaatler olarak kabul edildiğinden bu caiz görülmemiştir. Hayreddin Karaman göre bankalar maaşları faizli işlemlerde kullanmakta ve buradan elde edilen gelirden maaşlı müşterilerine promosyon ödemesi yapmaktadır. Dolayısıyla elde edilen faizin bir kısmını, maaşı kendi bankalarından almaları karşılığında müşterilerine verdikleri para faizdir.⁸⁶

Paranın bir memurun hesabına aktarıldıktan sonra tamamen çekilmemesi halinde, kalan miktarın vakıf (İslâmî bir hayır vakfı) olarak değerlendirilebilmesi durumunda vedîa hükümleri uygulanabilir. Zira vedîada birine bir şeyin belli bir süreliğine bırakılması söz konusu olmaktadır.⁸⁷ Ancak burada bir vedîa sözleşmesinden bahsetmek mümkün değildir. Bir devlet memuru/işçi/emekli ile banka arasındaki ilişki farklıdır. Zira banka kendisine bırakılan parayı kullanabilir. Çeşitli sözleşmelerde farklı yorumlar yapılabileceğinden, bunun sözleşmenin niteliğine aykırı olmadığını öne sürmektedir. Ayrıca işlemin karz akdi olarak görülmemesi gerektiği, memurun maaşının bankaya yatırılmasında bir etkisinin olmadığı vurgulanıyor. Dolayısıyla yatırılan paranın memur tarafından bankaya kredi olarak verildiğini iddia etmek doğru değildir. Bununla birlikte, bir devlet memuru ile banka arasındaki ilişkide, bankanın sözleşme şartlarına aykırı olmamak kaydıyla fonları vasiyet yoluyla kullanmasının caiz olduğu söylenebilir. Bu bakış açısıyla tam olarak örtüşme de çağdaş hukukçulardan Hayreddin Karaman bu konuda önemli bir bakış açısı sunmaktadır. Bir maaş bankaya yatırıldığında, parayı alan kişinin mülkiyetine geçer. Banka parayı kullanmazsa, emanetçi olarak hareket eder ve parayı sahiplerine dağıtır. Ancak banka parayı kullanırsa, bu bir kredi haline gelir ve karşılığında alınan her türlü promosyon faiz olarak kabul edilir. Bu nedenle, faiz sorunundan kaçınmak için katılım bankalarının kullanılması tavsiye edilmektedir. Bununla birlikte, alıcı bir kredi veya fon kullanımı nedeniyle yatırılandan daha fazla para alırsa, yine de faiz alıyor demektir. Ayrıca katılım bankaları merkez danışma kurulunun aldığı bir karara da değinilerek, maaş mevduatına çekilme şartı konulması halinde bunun faizli krediye dönüşeceği belirtiliyor. Herhangi bir koşul getirilmezse, alınan herhangi bir fazlalık bankanın bir hediyesi(hibesi) olarak kabul edilir.⁸⁸ Memurun maaşının bankaya yatırılması üzerinde hiçbir kontrolü yoktur, bu nedenle yatırılan paranın memur tarafından bankaya kredi olarak verildiğini söylemek doğru değildir. Bunun yerine, para yatırıldıktan sonra hesapta herhangi bir para kalırsa, bu bir tür vedîa (sözlü olmayan bir sözleşme) olarak görülebilir. Vedîa sözleşmeleri için sözlü tasarruf gerekli değildir.

Maaşların belirli bir süre çekilmemesi şartıyla bir hesapta az bir süre de olsa bekletilmesi şartıyla bankaya yatırılması durumunda, alınan fazlalık faizdir. Ancak böyle bir şart yoksa alınan fazla para bankanın bir hediyesi olarak kabul edilir ve borç verme söz konusu olmayıp alınan fazlalık bankanın hediyesi sayılır. Maaşlar bankaya yatırıldığında, çekilmesi için bir süre varsa, bu bir kredi haline gelmektedir. En mutedil yol, promosyonlu işlemlere girmekse de bir şekilde girilmesi kaçınılmaz hale gelmişse, bu paranın bizzat kullanılmayarak, kamu yararına kullanılmak üzere devlete veya ihtiyaç sahiplerine herhangi bir ibadet karşılığı olmadan vermek olduğunu düşünmekteyiz.

2.4. Bireysel Krediler

Kredi, belirli şart ve koşullarla geri ödenmek üzere para, mal veya parasal değer sağlanması olarak tanımlanmaktadır.⁸⁹ Banka kredisi, belirli bir zaman dilimi içinde geri ödenmek üzere bir bankadan belirli bir faiz oranıyla ödünç

84 Orhan Çeker, “Promosyon - Diriliş Sohbetleri”. YouTube. (8 Ağustos 2022).

85 Ebû Ca’fer et-Tahâvî, Şerhu *me’âni l’-âsâr* (Kahire: Alemü’l-Kütüb, 1994), 4/99.

86 Hayreddin Karaman, “Bankaların Promosyonu”, (Erişim 06 Ocak 2025).

87 Burhaneddin el-Mergînânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti l-Mübtedi* (Kahire: Daru’s-Selam, 2016), 3/213; Nevevî, *Minhacu l-talibin*, 360-361; Mustafa Yıldırım, “Vedîa”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/596-598.

88 Hayreddin Karaman, “Promosyon Dâhil Birkaç Soruya Cevap”, *Yenişafak*, (Erişim 10 Ocak 2025).

89 Yılmaz, *İktisat Terimleri Sözlüğü*, 278.

alınan parayı ifade eder.⁹⁰ Bu çerçevede banka faizi ise bankalar tarafından mevduat ve kredilere uygulanan faiz olarak tanımlanabilir.⁹¹ Borçlar hukukunda banka kredileri nakdi ve gayri nakdi krediler olarak sınıflandırılmakta ve karz sözleşmeleri veya kredi kullandırma sözleşmeleri kapsamında değerlendirilmektedir. Bu krediler ayrıca teminatla desteklenip desteklenmediklerine bağlı olarak teminatlı veya teminatsız olarak vadesinin uzunluğu bakımından kısa-orta-uzun vadeli; kullanım açısından tüketici ve ticari krediler olarak farklı açılardan sınıflandırılabilir.⁹² Ayrıca, vadeleri kısa, orta veya uzun vadeli olarak kategorize edilir ve kullanımları tüketici ile ilgili (konut, taşıt, ihtiyaç kredileri gibi) veya ticari ile ilgili (yatırım, ihracat, işletme, sanayi kredileri gibi) olabilir. Din İşleri Yüksek Kurulu, bankadan yapılan faizli işlemlerin haram olduğunun nasla sabit olduğunu belirtmiştir.⁹³ Diğer yandan kimi zaman Kurul, yasal sınırlar içerisinde bankalar tarafından alınan ve verilen faizin haram sayılıp sayılmadığı konusunda bir cevap vermeye yasal olarak yetkili olmadıklarını belirtmiştir.⁹⁴ Daha önce Kurul tarafından verilen bir fetvada belirtildiği üzere, klasik bankalara para yatırmanın yasaklanması yerine teşvik edilmesi kararı, bu bankalara para yatırmanın kalkınmaya potansiyel katkısını kabul etmektedir. Bu, önceki yasaklamadan bir sapma anlamına gelmekte ve klasik bankaların ekonomik büyüme üzerindeki olumlu etkisini vurgulayan yeni bir bakış açısını vurgulamaktadır. Kanaatimizce 1962 tarihli mezkûr kararda dönemin şartlarının etkisini göz önünde bulundurmak gerekir. 1965/11 tarihli ve sayılı bir başka kararda, banka işlemlerinin yasal kabul edildiği, ancak bireyler arasında faiz almanın hem dini hem de yasal olarak yasak olduğu belirtilmektedir. Bu yasağın banka sahiplerine bildirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır.

Bankaların para alım satım işlemleri yapmasının meşruiyetine ilişkin Din İşleri Yüksek Kurulu'nun bu işlemler bakımından bankalar ile tefeciler arasında bir ayırım yapmadığı, her ikisinin de parayı daha düşük bir fiyattan alıp daha yüksek bir fiyattan sattığı belirtiliyor. Ancak bankaların bu konudaki meşruiyeti, devletin izni veya doğrudan müdahalesi ile kurulmuş olmaları ile gerekçelendirilmektedir. Kurul'un bu sonuca mevduatın üretim mekanizmalarında kullanılmasını dikkate alarak ya da halkın bankalardaki para mevduatını bir para satışından ziyade emek-sermaye ortaklığı olarak görerek ulaşılmış olabileceği belirtiliyor. Ayrıca 01.07.1966 tarihli ve 159 No.lu kararda alınan ve her ne şekilde olursa olsun faiz alıp vermenin dinen haram olduğunu ilan eden bir karardan bahsedilmektedir. Bu karardan sonra, kredi kartlarıyla ilgili 1998 tarihli karara kadar bir sessizlik dönemi yaşanmış gibi görünmektedir. Kurul 2020 tarihli kararında, İslâm hukukuna göre kişilerin kazançlarını meşru yollarla elde etmesi gerektiğine vurgu yapan ayetlere⁹⁵ atıf yaparak, kurum ve kişilerle yapılan her türlü faizli kredinin haram olduğunu ve dahası faizli kredili işlemi yapacak kişiye aracılık yapmanın ya da kefil olmanın da caiz olmadığını belirtir. Ancak Kurul, devlet tarafından yatırımların teşvik edilmesinde, kalkınmanın temini amacıyla devletin verdiği kredilerin şartlarına uygun bir şekilde kullanılmasında ve “Sosyal Konut Projesi” kapsamında devletin verdiği kredileri kullanımında bir sakınca görmemiştir.⁹⁶ Öyleyse taraflardan biri, sözleşmeyle belirlenen ancak karşılığı olmayan bir fazlalığı şart koşarak haksız bir kazanç elde etmesi faiz kapsamında değerlendirilecektir. Dolayısıyla banka kredileri İslâm hukukunun kuralları çerçevesinde faizli bir işlem olarak görülmektedir.

2.5. Teşvik Kredisi

Teşvik kredileri, devlet tarafından vatandaşlara belirlenmiş şartlar dâhilinde kullandırılan, düşük faiz oranları ve uzun vadeli geri ödeme süreleri ile sağlanan, kredilerdir.⁹⁷ “Teşvik kredileri” terimi bankacılık sektöründe veya akademik çalışmalarda yaygın olarak kullanılmamakla birlikte, yeni iş kurma, yatırım yapma, hayvan yetiştirme, dükkân açma ve tarımsal faaliyetlerde bulunma gibi çeşitli sektörleri desteklemeyi amaçlayan devlet destekli kredileri ifade etmektedir. Bu krediler, bölgeler arasındaki gelişmişlik farklarını azaltmak, az gelişmiş ve gelişmekte olan bölgelerde yatırımı teşvik etmek ve istihdamı artırmak için hükümet tarafından sağlanan bir tür sübvansiyonlu kredi olarak kabul edilir.⁹⁸ Bu kredi türleri, karşılıksız bir kar ve kazanç amacı güdülmeksizin, devlet eliyle yatırım ve istihdama yönelik ürünler kapsamında değerlendirildiğinde, usulüne uygun bir şekilde kullanılması halinde meşru çerçevede kaldığı söylenebilir.

90 Türkiye Halk Bankası A.Ş. (Halkbank), “Finans Sözlüğü”, *Müşteri Hakları*, (Erişim 16 Ocak 2025).

91 Yılmaz, *İktisat Terimleri Sözlüğü*, 43.

92 Turay, *Finansal Açından İslam Borçlar Hukuku*, 129.

93 DİYK, 20.03.1948/382 sayılı kararı, (Erişim 19 Ocak 2025).

94 DİYK, 10.07.1962/488 sayılı kararı, (Erişim 19 Ocak 2025).

95 Âl-i İmrân 3/130; en-Nisâ 4/161.

96 Diyanet İşleri Yüksek Kurulu (DİYK), “Sosyal Konut Projesi”, (Erişim 23 Mart 2025).

97 Nihat Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular 2* (Samsun: Etüt Yayınları, 2015), 293.

98 Serka, “Yatırımlarda Devlet Yardımları”, (Erişim 23 Mart 2025).

2.6. Kredi Kartı

Kredi kartı, hak sahibi kişiye/hamiline açılmış potansiyel bir kredi,⁹⁹ ya da tüketicilerin ihtiyaç duydukları hizmet ya da malı, alış verişi anında nakit ödemeksizin almasını sağlayan,¹⁰⁰ bankalarca ya da finans kuruluşları tarafından müşterilerine harcamalarda veya para çekme işlemlerinde kullanmaları için verilen plastik bir karta denilmektedir.¹⁰¹ Ekonomik ilişkilerin giderek gelişmesi, teknolojik ilerlemeler ve kolay iletişim, tüketici ihtiyaç ve isteklerinde önemli bir artışa yol açmıştır. Bu durum, geniş bir ürün ve hizmet yelpazesini tanıtmak için reklamların kullanılmasının yanı sıra kolay erişim için büyük pazarların ve çevrimiçi platformların kurulmasıyla sonuçlanmıştır. Ancak, herkesin bu ihtiyaçları karşılayacak kaynaklara sahip olmadığını kabul etmek önemlidir. Zaman içinde, insanlara ihtiyaç duydukları kaynakları sağlamak için çeşitli ekonomik ve yasal araçlar geliştirilmiştir. En eski araçlardan biri, daha sonra kredi işlemleri kavramına dönüşen karz sözleşmesidir. Bir bankacılık işlemi olan krediler, borç verenin faiz ve diğer masraflar karşılığında borç alana belirli bir süre için fon sağlamasını içerir. Kredi kavramı zaman içinde gelişmiştir ve şu anda farklı şekillerde mevcuttur. Günümüzde kredi kartları popüler bir ödeme aracı haline gelmiştir. Alışverişlerde ve para çekme işlemlerinde nakit ya da çek yerine kredi kartlarının kullanılması, bu kartların caiz olup olmadığı konusunda soru işaretleri doğurmuştur.¹⁰² Kredi kartlarının Batı menşeli olmaları nedeniyle caiz olmadığını savunanlar yanında belirli şartlarla kullanılabileceğine inananlar da bulunmaktadır. Geleneksel kaynaklarda net bilgilerin bulunmaması, kredi kartlarının hukuki niteliği konusunda farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

Din İşleri Yüksek Kurulu 05.03.1998/15 tarihli ve sayılı kararında, kredi kartlarının kefalet ve vekâlet hükümlerini içerdiğinin kabul edildiğini açıklığa kavuşturmuştur. Kredi kartlarının kullanımı, faiz tahakkuk etmediği sürece caizdir. Kredi kartları ile mal veya hizmet satın alındığında, işlem kefalet ve vekâlet hükümlerini içerir. Kredi kartı çıkaran kuruluşların, anlaşmalı oldukları kuruluşlar adına alışverişlerde ödeme yapma ve ücret tahsil etme gibi hizmetler karşılığında ücret talep etmeleri caizdir. Kredi kartı sahipleri, kartlarını kullanarak üye işyerlerinden mal ve hizmet satın alabilir ve bedelini belirlenen süre içinde ödeyebilirler. Ancak, borçlarını zamanında ödememeleri durumunda, kredi kartını veren kuruluşa ödenen fazla tutar faiz olarak kabul edilir. Bu fazla tutar, ekonomik istikrarsızlık veya enflasyondan kaynaklansa bile, sözleşmede önceden belirlendiği için faiz olarak kabul edilir.

Kredi kartı işlemleri ile faiz arasındaki ilişki bu konunun hukuki niteliğinin ve içtihatlarda bu konuyu düzenleyen sözleşmelerin belirlenmesi önemlidir. Bu ilişkinin kefalet, havale, vekâlet veya bunların bir kombinasyonu gibi çeşitli olasılıkların yanı sıra bankanın müşterisine bir borç verme şekli olan karz-ı hasen şeklinde bir ilişki olduğu söylenebilir.¹⁰³ Ancak bu kartların kullanımında alışveriş faizi uygulanması veya gecikme faizine düşülmesi, faizli işlem kapsamında olduğu söylenebilir.

2.7. Gecikme Faizi

Günümüzde çok yaygın olarak kullanılan kredi kartlarının, kart ekstresindeki dönem borcunun zamanında ödenmemesinden kaynaklı gecikme faizi ortaya çıkmaktadır. Son ödeme tarihi genellikle hesap kesiminden on gün sonraki gündür. Ancak borç ödenmediğinde mevcut borca ilave olarak işleyen gecikme (temerrüt) faizi ortaya çıkmaktadır. “...*Temerrüt faizi muaccel hale gelen bir borç için alacaklı tarafından hukuki yollarla ihtar çekilmesiyle başlamakta; gecikme faizi ise asıl borcun ifa edilmesi gereken zamandan itibaren işleyen yasal faiz*”¹⁰⁴ cümlesinde bariz bir şekilde görülmektedir. Kredi kartıyla veya diğer işlemlerde gecikmeden kaynaklı ödenen fazlalık faizli işlem kategorisine girmektedir.

Din İşleri Yüksek Kurulu, kredi kartı ile kurbanlık hayvan almanın caiz olduğuna dair bir fetva yayınlarak kredi kartı borcunun faize girmemesi için dikkatli olunmasını belirtmiş ve bu şekilde alınan kurbanın geçerli olacağını ancak gecikmeden kaynaklanan faizli işlem nedeniyle günaha düşüleceğine vurgu yapmıştır.¹⁰⁵ Sadece kurbanlık almak için değil diğer alışverişlerde de kredi kartı kullanılmasında bir sakınca yoktur. Önemli olan husus faize düşmemektir. Kredi kartı borcunun son ödeme tarihine kadar ödenmesi, herhangi bir faiz uygulamasına maruz kalınmaması için

99 Serdar Yetim, *Kredi Kartları ve Tüketici Kredileri* (Ankara: Sermaye Piyasası Kurulu, 1997), 7.

100 Şebnem Akipek, *Türk Hukuku ve Mukayeseli Hukuk Açısından Tüketici Kredisi* (Ankara: Seçkin Yayınevi, 1999), 186.

101 Yılmaz, *İktisat Terimleri Sözlüğü*, 279.

102 Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular 2 Ticaret Hayatımız*, 356.

103 Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular 2 Ticaret Hayatımız*, 360; İshak Emin Aktepe, “Kredi Kartı Sistemi ve İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010), 133-157.

104 Turay, *Finansal Açından İslam Borçlar Hukuku*, 70.

105 DİYK, “Kredi kartıyla kurban satın almak caiz midir?”, *Kurul Fetvaları*, (Erişim 20 Ocak 2024).

önemlidir. Ayrıca, kredi kartı ile kredi kartıyla kurbanlık alımında banka, vade farkı uygularsa, kurban geçerli olmakla birlikte, faizli işlemle ilgili ayrı bir günah söz konusu olduğundan bu durumdan kaçınılması tavsiye edilir.

2.8. Yasal/Kanunî Faiz

Yasal faiz, devletler tarafından yasalarla belirlenen faiz oranıdır ve akdi faizden farklıdır.¹⁰⁶ Yasal faiz, bir sözleşme faize ilişkin bir ifade bulunmadığında uygulanır ve uyuşmazlık durumunda yürürlükteki mevzuata göre belirlenir.¹⁰⁷ Karz (borç) veya alışverişlerde paranın değer kaybetmesi durumunda değer kaybı kadar ortaya çıkan farkın ödenip ödenmeyeceği hususu ortaya çıkmaktadır. Buna göre bir davanın öngörülen tarihte sonuçlanmaması halinde, belirlenen tarih ile sonuçlanan tarih arasındaki enflasyon farkı kadar zarar tutarının alınabilmesi meşru olmaktadır. Zira borcun konusu olan itibari paralardaki değer kaybının meydana gelirse borcun sabit olduğu tarihteki değer in esas alınması hakkaniyetli bir yaklaşım olacaktır. Söz konusu değer in belirlenmesinde öncelikle tarafların rızasıyla anlaşmaları tavsiye edilmektedir. Bununla birlikte taraflar dilerse yetkili kurumların açıkladığı enflasyon oranlarını da dikkate alabilirler. Din İşleri Yüksek Kurulu kararında da belirtildiği üzere, borca konu olan itibari paralardaki değer kaybindan kaynaklanan zararın hakkaniyete uygun bir şekilde tazmin edilmesi gerekir. Bu zarar belirlenirken borcun ödeme günündeki karşılığı ya da resmi enflasyon oranlarının dikkate alınması veya tarafların üzerinde anlaştıkları değer kaybının ödenmesi yoluna gitmeleri tavsiye edilmektedir.¹⁰⁸ Ancak enflasyon farkından fazlasını veya İslâm hukukuna uygun bir şekilde anlaşılan miktardan fazlasını almak caiz değildir. Aksi durumda fazlalık faizi ortaya çıkmaktadır ki bu da caiz değildir. Diğer yandan tazminat davaları söz konusu olduğunda, mahkemeler davanın haksızlığa uğramasını önlemek için davanın açılması ile sonuçlanması arasında geçen süre dikkate alınmalıdır. Önemli olan zararın telafi edilmesi olup kâr elde etmek değildir. Kaldı ki doğru beyan ve gerçek delillere dayanarak mahkeme ilamlarına bağlanan tazminatın da alınması dinen caizdir.¹⁰⁹

Kamu lojmanlarının satışına ilişkin Kurul fetvasında, “yasal faiz” kavramını ve bunun devlete ait mülklerin satış konusunda, “yasal faiz” teriminin, yasal mevzuata dayalı olarak sözleşme sırasında devletin alacağı miktarı ifade ettiği için ideal olmasa da hukuki anlamda “vade farkı” olarak anlaşılabileceği açıklığa kavuşturulmaktadır.¹¹⁰ Fetvada, adil olmak kaydıyla devletin taşınır veya taşınmaz mallarını uygun gördüğü fiyattan satma hakkına sahip olduğu belirtiliyor. Devlet, hâlihazırda mülkiyeti elinde bulunduran veya mülkten yararlananlara öncelik tanıyabilir ve indirim yapabilir. Söz konusu mülkün devletten indirimli veya indirimsiz peşin olarak satın alınması caiz kabul edilir. Taksitli satışlarda “yasal faiz” terimi içtihadı dayalı olarak “vade farkı” olarak yorumlanabilir.

Sözleşmelerdeki temel ilke, kullanılan belirli kelimelerden ziyade her iki tarafın niyetidir. Sözleşmelerde saygı, gerçek terimlere ve yapılar değil, amaçlara ve anlamlara yöneliktir. Örneğin, bir sözleşmede satış fiyatı, taksit sayısı ve aylık taksit fiyatı belirlenirken, bu ayrıntıların baştan açıkça ortaya konması önemlidir. Ödemenin harici bir kaynaktan faizli kredi yoluyla yapılması halinde, faizli bir borç işlemi söz konusu olacağından bu durum kabul edilemez olarak değerlendirilir. Ayrıca, bankalar veya finans kuruluşları gibi üçüncü tarafların sözleşme tamamlandıktan sonra nakit borcunu vadeli olarak yeniden yapılandırmasına izin verilmediği, çünkü bunun faizli bir işlem olarak görüleceği belirtilmektedir.¹¹¹

İslâm her türlü faizi yasaklamaktadır. Ancak elektrik, su, vergi vb. faturalara uygulanan gecikme zamları ve devlet kurumları tarafından ceza olarak öngörülen yasal faizler dini anlamda faiz sayılmaz. Bu ücretler daha çok maddi kayıpları önlemeye yönelik para cezalarıdır. Resmi olarak faiz olarak adlandırılmalarına rağmen, İslâm hukuku tarafından tanımlanan kategoriye girmezler. Zira kamu yararı göz önünde bulundurularak “zarar tazmin edilir” ve “ne zarar vermek ne de zarara zararlar karşılık vermek caizdir” gibi ilkeler çerçevesinde, bunların bir nevi idari yaptırımlar olarak görülmesi gerekir. Dolayısıyla bu tür gecikme zamları geleneksel anlamda faizden ziyade zamanında ödeme yapılmasını sağlamaya yönelik yaptırımlar olarak görülmelidir.

106 Yılmaz, *İktisat Terimleri Sözlüğü*, 460.

107 Turay, *Finansal Açından İslam Borçlar Hukuku*, 69.

108 DİYK, 15.02.2023/15 sayılı karar, (Erişim 26 Mart 2024).

109 DİYK, 17.03.2017 tarihli karar, (Erişim 26 Mart 2024).

110 DİYK, “Kamu lojmanlarının satın alınması durumunda uygulanacak olan kanuni faizin hükmü nedir?”, 19.12.2018 tarihli karar; (Orhan Çeker, “Promosyon - Diriliş Sohbetleri”. YouTube. (8 Ağustos 2022)

111 Din İşleri Yüksek Kurulu (DİYK), “Kamu Lojmanlarının Satın Alınması Durumunda Uygulanacak Olan Kanuni Faiz Hükümü Nedir?”, (Erişim 26 Mart 2024).

2.9. Alışveriş Faizi

Faiz kavramı, özellikle alışveriş faizi ile ilişkili olarak ele alınmaktadır. Faiz genellikle alışveriş faizi olarak tanımlanır ve iki kısma ayrılır: fazlalık faizi ve kredi faizi.¹¹² Sünnette ana hatlarıyla belirtildiği gibi alışveriş faizi daha önce insanlar tarafından bilinmiyordu. Hanefî fıkıh kitaplarında alışveriş faizi, Şeriat ölçülerine göre “fiyata dayalı sözleşmelerde şart koşulan karşılığı olmayan hakiki veya hükmi fazlalık” olarak tanımlanmaktadır.¹¹³ Hanefî fıkıh eserlerinde alışveriş faizi, “Muâvazalı (bedele dayalı) akitlerde taraflardan biri lehine şart koşulan ve şer’î ölçüye göre karşılığı olmayan hakiki veya hükmi fazlalık” şeklinde tarif edilmiştir.¹¹⁴

Alışveriş ribâsı veya alım satım işlemlerindeki faiz, İslâm hukukunun çeşitli ekollerinde farklı şekillerde tanımlanmıştır. Maliki hukukçusu Adevî ribâyı, sayı veya ağırlıkta gerçek veya algılanan fazlalık ve erteleme,¹¹⁵ Şâfiîler, akit anında şer’an eşitliği bilinmeyen özel bir bedelle yapılan akit veya bu özel bedellerin ertelenmesi,¹¹⁶ Hanbelî mezhebinde fâiz, hem fâizi hem de veresiye faizi içeren özel bir mal grubundaki fazlalık ve erteleme olarak tanımlanmıştır.¹¹⁷ Hanefî mezhebinde fazlalık faizi, aynı malın şer’î ölçülere ve satış akdinde öngörülen şarta göre fazlalığı olarak tanımlanırken, veresiye faizi, aynı malın borç mala göre vade olmaksızın veya farklı cins mallar söz konusu olduğunda fazlalığı olarak tanımlanır.¹¹⁸ Şâfiîler veresiye faizini, bedellerden birinin ya da teslimin geciktirilmesi teslimat faizi (riba’l-yed) olarak tanımlar.¹¹⁹ Âlimler borç faizinin ve alışveriş faizinin haram olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak alışveriş faizinin delilinin kesinliği ve delâleti konusunda ihtilaf vardır ve “altı eşya” hadisiyle bağlantılıdır.¹²⁰ Bazı hukukçular bu faiz türünün yeni olduğunu düşünürken, bazıları da bunu borç faizine yol açacak uygulamalara karşı önleyici bir tedbir olarak görmektedir. Alışveriş faizinin ne zaman uygulanacağını belirlemek için faizin nedeninin tespit edilmesi gerekir. Bu, hangi malların ribevî kapsamına girdiğinin belirlenmesine yardımcı olacaktır.¹²¹

Vadeli satışlarda alışverişte dikkat edilmesi gereken husus, tarafların anlaştıkları satış bedelinin ve ödeme zamanının (vade) açıkça belirli olması ve vadesinde tek seferde veya taksitli olarak ödenmesidir. Yoksa vade farkı koyarak akit esnasında mevcut bir malın satışında belirlenen fazlalık, faiz olarak değerlendirilmemektedir.

Sonuç

İslâm hukukçuları, özellikle borç faizinden (ribe’d-deyn) ziyade alışveriş faizine (ribe’l-bey’) odaklanarak faiz konusunda kapsamlı tartışmalar yürütmüşlerdir. Bu tartışmalar, “altı eşya hadisi” olarak bilinen ve mezheplerin faizin illetine ilişkin görüşlerinin çıkış noktası olan hadise dayandırılmıştır. Hadiste altın, gümüş, buğday, arpa, hurma ve tuz örnek olarak zikredilse de fakihlerin çoğunluğu faizin kapsamını bu belirli mallarla sınırlandırmamıştır. Bunun yerine, bu malların o dönemde yaygın olarak mübadele edilen mallar olduğu ve diğer mallar için bir ölçü olarak kullanılabileceği için zikredildiğini düşünmüşlerdir. Sonuç olarak, bu altı malın mübadelesine ilişkin hüküm, kıyas yoluyla benzer özelliklere sahip diğer mallara da uygulanmıştır. Bununla birlikte, farklı mezhepler bu altı malın özellikleri ve faiz illeti olarak diğer mallara uygulanabilirliği konusundaki yorumlarında farklılık göstermiştir.

“Altın ve gümüş”ten bahseden hadisin yorumuna göre Hanefî ve Hanbelî mezhepleri, tartı ile alınıp satılan mallarda faizin gerçekleştiğini, çünkü bunların cinsi ile birlikte tartılması gerektiğini savunur. Mâlikî ve Şâfiî mezhepleri ise altın ve gümüşte faizi doğuran ana etkenin para olma özelliği olduğunu belirtmişlerdir. Ancak sadece altın ve gümüşün para olma özelliğine sahip olduğuna inandıkları için diğer tüm para birimlerini faiz kapsamı dışında tutarlar. İmam Mâlik, İmam Muhammed ve İbn Kudâme gibi diğer birçok fakih ise farklı bir görüşe sahip olup faizin sebebi- nin tam para olma özelliği olduğunu ve bu nedenle faizin altın ve gümüş, kâğıt para ve bakır, nikel ve alüminyumdan

112 Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslami ve Edilletuhu* (Dimeşk: Daru'l-Fikr, 2012), 5/3700.

113 Muhammed b. Ali b. Muhammed Alaaddin el-Haskefi, *Dürü'l-Muhtar Şerhu Tenviri'l-Ebsar* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2002), 430; Siracüddin Ömer b. İbrâhim İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2002), 3/469.

114 Haskefi, *Dürü'l-Muhtar*, 430; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, 3/469.

115 Ali b. Ahmed Adevî, *Haşiyetü'l-Adevî alâ Şerhi Kifayeti't-Talibi'r-Rabbani* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1994), 2/260.

116 Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 2/384.

117 İbn Neccar Ebû Bekr Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz, *Münthe'l-irâdât fî cem'i'l-Mukni'ma'a't-Tenkih ve ziyâdât* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1999), 2/347.

118 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/183.

119 Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 2/384; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/183.

120 İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, 3/148; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/52; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslami ve Edilletuhu*, 5/3700.

121 Orhan Çeker, *Fıkıh Dersleri: Alışverişler, faiz, borç, siparişler, kira, hibe, vekalet, emanet, şirketler* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1994), 114.

yapılmış madeni paralar da dâhil olmak üzere tedavüldeki tüm para türleri için geçerli olduğunu belirtmişlerdir. Bu bakış açısı, malların fiyatını ve değerini ölçme özelliğine sahip her türlü değişim aracının para olarak kabul edilmesini sağlamaktadır.

Değişim aracı olarak kullanılan tüm para türlerinin faize tabii olması gerektiği sonucuna ulaşılmış olup altın ve gümüş geleneksel olarak bir değişim olarak değer ölçüsü olarak kullanılmıştır. Ulusal bir değer atfedilerek toplum tarafından kabul gören altın ve gümüş gibi her türlü paranın değişim aracı olarak kullanılabilmesi mümkündür. Bunlara değer verilmesinin nedeni, bunların bir mübadele aracı olarak kabul edilmeleridir. Günümüzde kullanılan kâğıt paranın da altın ve gümüş gibi para işlevi gördüğünü ve bu nedenle faize tabi olabileceğini söyleyebiliriz. Ayrıca para dışındaki mallarda faizin illetini belirlemeye çalışan farklı İslâm hukukçuları da bulunmuştur. Hanefiler ve Hanbeliler cinsle birlikte ölçülebilir olma özelliğinin de faiz illeti olduğunu düşünürken, Şafiiler buğday, arpa, hurma ve tuz gibi gıda maddelerine odaklanırlar. Mâlikîler ise stoklanabilen bir gıda maddesi olmayı faiz illeti olarak görürler.

Günümüzde teknolojiye ilerlemelerle birlikte, uzunluk ölçüsü ve sayısal hesaplama birimlerinin kullanımı yaygınlaşmış ve geleneksel el sanatlarını önemsiz hale getirmiştir. Bir standarda dayalı olarak ticareti yapılan mallar, eşitliklerini belirlemek için karşılaştırılabilir ve bu da bu mallara ilgi duyulmasına neden olur. Ancak faizin illeti çağdaş İslâm hukukçuları arasında tartışmalıdır. Bazıları illetin “muhtelif mal” olma özelliğinde yattığını savunurken, bu açıklama aynı sınıf içindeki farklı mal türlerinin satışını ele almamaktadır. Bir başka grup hukukçular tarafından önerilen “cins ve sınıf birliği” ilkesi, klasik ilkeler kapsamında hariç tutulan tüm malları kapsıyor gibi görünmektedir. Bu ilke mislî ve kıymet arasında bir ayrım yapıp yapılmadığı belirsizdir. Örneklerin sadece muhtelif mallar için verildiği göz önüne alındığında, faizin bu tür mallarda zımnen gerçekleştiği sonucuna varılabilir.

Hızla değişen dünyada yeni sorunlar ortaya çıktıkça, İslâm hukukçuları mevcut fetvaları gözden geçirmek ve güncellemek veya yenilerini üretmek için içtihat yapmaktadır. Günümüzde yaygın bir şekilde kullanılan borç faizine ilişkin hüküm ve fetvaların yanı sıra altın tahvilleri, tüketici kredileri, mevduat hesapları, banka promosyonları, banka kredileri, kredi kartları, gecikme faizi ve yasal faizle ilgili bankacılık işlemlerinin de faizin illeti gerçekleştiği ölçüde üzerlerinde ribânın işleyeceği sonucuna ulaşılmıştır. İslâm hukukçularının ortaya çıkan faizle ilişkili bu gibi işlemler hakkında görüşlerini ortaya koyarken zamanın değişmesiyle hükümlerin de değişmesi gibi ilkeler ile fesad-ı zaman, zaruret ve örf gibi faktörleri dikkate aldıkları ve modern gelişmeler doğrultusunda toplumsal sorunlara çözüm bulmaya çalıştıkları görülmüştür. Kur'an ve Sünnet'te doğrudan hüküm bulunmayan konularda dini delillere ve icmâ gibi genel ilkelere, sahabe içtihadına ve müçtehitlerin içtihadına başvurarak kararlarını iki ana kaynağa dayandırmışlardır. Geleneksel bilginin önemini kabul etmekle birlikte, bunun yeni meselelerin ele alınmasında her zaman yeterli olmayabileceğini de göz önünde bulundurmışlardır. Faizle ilişkili yeni uygulamaların gerektiğinde mezhepler üstü bir bakış açısıyla her zaman Kur'an, Sünnet, icmâ ve kıyas ışığında incelemenin ve çözümler getirmenin önemli bir yere sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

»

Kaynakça

- Adevî, Ali b. Ahmed. *Haşiyetü'l-Adevî alâ Şerhi Kifayeti'l-Talibi'r-Rabbânî*. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1994.
- Alkış, Alpaslan. "İslâm Hukukunda Faizin İlleti". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (Haziran 2018), 113-160.
- Ahmet Vefik Paşa. *Lehce-i Osmânî*. Ankara: TDK Yayınları, 2000.
- Aybakan, Bilal. "Fürû' Fıkıh Sistematiği Üzerine". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (Şubat 2006), 5-32.
- Apaydın, Yunus. "Karz". *Türk Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 24/520-525. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Akipek, Şebnem, *Türk Hukuku ve Mukayeseli Hukuk Açısından Tüketici Kredisi*. Ankara: Seçkin Yayınevi, 1999.
- Aktepe, İshak Emin. "Kredi Kartı Sistemi ve İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010), 133-157.
- Bayındır, Abdülaziz. *Ticaret ve Faiz*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2016.
- Bayındır, Servet. *İslam Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Basımevi, 1985.
- Bozbaş, Fatıha. "İslâm Hukukunda Dâru'l-Harbde Faiz Tartışmaları". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 23 (2014), 173-198.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim. *el-Câmiu's-Sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus. *Keşşâfû'l-Ginâ'an Metnü'l-Iğnâ'*. Beyrut: Alemü'l-Kütüp, 1983.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan. *Muhâdarât fi'l-Fikhi'l-Mükârin*. Şam: Darü'l-Fikr, 1981.
- Elmas, Ömer. "Bankacılık Kanunu Açısından Bağış ve Yardımlar ile Promosyonlara İlişkin Değerlendirme". *Bankacılar Dergisi* 63 (2007), 40-50.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Füsûl fi'l-Usûl*. Thk. Saîdullah Kâdî. Lahor-Pakistan: Mektebetü'l-İlmiyye Yayınları, 1981.
- Cevherî, İsmail b. Hammad. *es-Sihâh Tâcü'l-Luga ve Sihâhi'l-Arabiyye*. Kahire: Darü'l-Hadis, 2009.
- Çeker, Orhan. *Fıkıh Dersleri : Alışverişler, Faiz, Borç, Siparişler, Kira, Hibe, Vekalet, Emanet, Şirketler*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1994.
- Çeker, Orhan. "Promosyon - Diriliş Sohbetleri". *YouTube*. Yayın Tarihi 8 Ağustos 2022.
- <https://www.youtube.com/watch?v=Gd1Fx1kK6Fg>
- Dalgın, Nihat. *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular 2*. Samsun: Etüt Yayınları, 2015.
- DİYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. "Bankaların Promosyonu caiz midir?". Erişim 20 Haziran 2024.
- <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/1313/banka-promosyonu-caiz-midir#:~:text=Promosyonu%20caiz%20midir%3F-,Banka%20Promosyonu%20caiz%20midir%3F,%C5%9F%C3%BCphesinden%20de%20t%C3%BCm%C3%BCyle%20uzak%20de%C4%9Fildir>
- DİYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. "Yardımlaşma sandığından borç olarak alınan para geri ödenirken bir fazlalık ödenmesi caiz midir?" Erişim 20 Haziran 2024.
- DİYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. "Altın tahvili ve altına dayalı kira sertifikası caiz midir?". Erişim 27 Temmuz 2024. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/1371/altin-tahvili-ve-altina-dayali-kira-sertifikasi-caiz-midir#:~:text=Buna%20göre%20işleyişi%20yukarıda%20anlatıldığı,fıkhi%20açıdan%20bir%20sakınca%20yoktur>
- DİYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. "Sosyal Konut Projesi". Erişim 23 Mart 2025. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Duyuru-Detay/Duyurular/637/basin-aciklamasi>
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahman. *Kitâbü'l-Ayn*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1988.
- Halkbank, Türkiye Halk Bankası A.Ş. "Finans Sözlüğü". Erişim 16 Ocak 2024.
- Hamûd, Sâmî Hasan Ahmed. *Tadvîrû'l-A'mâli'l-Masrifîyye bimâ Yet-tefiku ve's-Şeriatü'l-İslâmiyye*. Kahire: Matbaatü's-Şark Yayınları, 1982.
- Hasenî, Ahmed Hasan Ahmed. *Tedavvîrû'n-Nükûd fi Dav'i's-Şeriatü'l-İslâmî*. Cidde: Darü'l-Medenî Yayınları, 1989.
- Haskefî, Muhammed b. Ali b. Muhammed Alaaddin. *Dürri'l-Muhtar Şerhu Tenviri'l-Ebsar*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Reddû'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Haşiyetü İbn Âbidîn*. Beyrut: Darü'l-Hayai't- Turâsî'l-Arabî, 2. Baskı, 1987.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmet b. Said. *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*. Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemalüddîn. *Fethu'l-Kadîr*. Beyrut: Dâru's-Sadr Yayınları, 1316.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn. *el-Muğnî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1985.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Masâdir, 1994.
- İbn Müflih, Şemseddin. *el-Mübdî' fî Şerhi'l-Muğnî'*. Şam: Mektebetü'l-İslâmî Yayınları, 1974.
- İbn Neccar, Ebû Bekr Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz, *Münthe'le'ir-râdât fî cem'i'l-Mukni'ma'a't-Tenkîh ve ziyâdât*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1999.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim. *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2002.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1985.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *Mecmû'u fetâvâ*. Riyad: Dâru Âlimu'l-Kütüp, 1991.
- Kahveci, Nuri. *Mukayeseli İslâm Borçlar Hukuku*, İstanbul: Hikmetevi, 2015.
- Karaman, Hayreddin. "Fıkıh". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 13. Cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Karaman, Hayreddin. "Bankaların Promosyonu". Erişim 6 Ocak 2025. <http://www.hayrettinkaraman.net/makale/0260.htm>. 09 Ekim 2018.
- Karaman, Hayreddin. "Promosyon Dâhil Birkaç Soruya Cevap". Erişim 10 Ocak 2025. <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettin-karaman/promosyon-dhil-birkac-soruya-cevap-2064369>
- Kâsânî, Alâüddîn. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1986.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-Ensari. *el-Câmi' li Ahkami'l-Kur'an*. Beyrut: Daru'l-Marifet Yayınları, 2. Baskı, 1972.
- Mergînânî, Burhaneddin. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedi*. Kahire: Daru's-Salam, 2016.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr*. İstanbul: Pamuk Yayınları, 1989.
- Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, Ebû Mansur. *Tehzîbü'l-Luga*. Kahire: Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1964.
- Müslim, Ebu'l-Huseyin Müslim b. Haccâc. *el-Câmiu's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali b. Bahr b. Sinan b. Dinâr. *Sünen-i Nesâî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Nevevî, Ebu Zekeriya Muhyiddin b. Şeref. *Kitabu'l-Mecmu' Şerhu'l-Muhezzeb*. Cidde: Mektebetü'l-İrşad Yayınları, ts.
- Nevevî, Ebu Zekeriya Muhyiddin b. Şeref. *Ravdatü'l-Tâlibîn*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1992.
- Orhan, Zeyneb Hafsa. *40 Soruda Katılım Bankacılığı*. İstanbul: İktisat Yayınları, 2020.
- Özdemir, Ahmet. "Karz Akdinin Mahiyeti ve Faizli İşlemleri Önleme Fonksiyonu". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 12/1 (Mart 2012), 125-145.
- Özsoy, İsmail. "Faiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Özsoy, İsmail. *Faiz ve Problemleri*. İzmir: Nil Yayınları, 1993.
- Özsoy, İsmail. "Fıkıh Doktrininde Para ve Faiz", *Fıkhi Açından Finans ve Altın İşlemleri -Tebliğ ve Müzakereler- Tartışmalı İlmi Toplantı*. Konya: Ensar Neşriyat, Nisan 2012.
- Peşe, Ahmet Muhammed. "Klasik Hanefî Faiz Teorisinin Günümüzde Geçerliliği Sorunu: Kağıt Paraların ve Sanayi Ürünlerinin Kendi Cinsleriyle Mübadelesinde Fazlalık Faizi". *Amasya İlahiyat Dergisi* 13 (Aralık 2019), 475-494.
- Şâfiî, Ebu Abdullah Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. Beyrut: Daru'l-Fikir Yayınları, 1990.
- Samar, Mahmut. "Fıkhi Açından Altın Tahvili ve Altına Dayalı Kira Sertifikası İhracı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 307-336.
- Senhûrî, Abdurrezzak. *Masâdiru'l-Hakk fî'l-Fıkhi'l-İslâmî*. Beyrut: Muhammed Daye Yayınları, 1954.
- Serahsî, Ebî Sehl. *Kitabu'l-Mebsût*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1983.
- Serka. "Yatırımlarda Devlet Yardımları". Erişim 23 Mart 2025. <https://www.serka.gov.tr/assets/upload/dosyalar/25-soruda-yatirimlarda-devlet-yardimlari.pdf>
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Neylû'l-Evtâr Şerhu Mün-teka'l-Ehbâr min Ahadisi Seyyidi'l-Ehyâr*. Mısır: Mustafa Ba-bü'l-Halebî Yayınları, ts.
- Şîrâzî, Fîrûzâbâdî Muhammed b. İbrahim. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Beyrut: y.y., 1981.
- Şîrbînî, Muhammed el-Hatîb. *Muğni'l-Muhtâc ilâ Mağrifeti Meânî Elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dârü'l-Fikir Yayınları, ts.
- SPK, Sermaye Piyasası Kurulu. "Sermaye Piyasası Araçları", Yatırımcı Bilgilendirme Kitapçıkları. Erişim 30 Mart 2023. <https://spk.gov.tr/data/61e34f9a1b41c61270320792/Sermaye%20Piyasası%20Araçları.pdf>
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu me'âni'l-âsâr*. thk. M. Zuhri Neccar - M. Seyyid Câdelhak. Medine: Âlemu'l-Kütüb, 1994.
- TCMB, Türkiye Cumhuriyeti Merkez Bankası. "Terimler Sözlüğü". Erişim 29 Kasım 2023. <https://www.tcmb.gov.tr/wps/wcm/connect/tr/tcmb+tr/main+menu/banka+hakkinda/egitim-akademik/terimler+sozlugu/>
- Turay, Fatih. *Finansal Açından İslam Borçlar Hukuku (İslami Finans Teorisi)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.

Uludağ, Süleyman. İslâm'da Faiz Meselesine Yeni Bir Bakış. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988.

Uyanık, Mehmet Zeki. “Bankaların Memur, İşçi ve Emeklilere Verdiği Maaş Promosyonlarının Fıkhi Durumu”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18/2 (Aralık 2018), 631-648.

Yetim, Serdar. *Kredi Kartları ve Tüketici Kredileri*. Ankara: Sermaye Piyasası Kurulu, 1997.

Yetiz, Filiz. “Bankacılığın Doğuşu ve Türk Bankacılık Sistemi”. *Niğde Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 9/2 (Nisan 2016), 107-117.

Yıldırım, Mustafa. “Vedia”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 42/596-598. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Yılmaz, Şiir. İktisat Terimleri Sözlüğü. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.

Zemahşeri, Ebü'l-Kâsım Muhammed, *Esâsü'l-Belâga*. Beyrut: Daru Sâdır, 1992.

Zeylaî, Abdullah b. Yusuf. *Nasbu'r-Râye li-ehâdîsi'l-Hidâye*. Kahire: y.y., 1357.

Zuhayli, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslami ve Edilletuhu*. Dimeşk: Daru'l-Fıkr, 2012.

Extended Abstract

Interest has long been a subject of debate among clergy, jurists, philosophers and economists. The ancient philosophers Plato and Aristotle saw interest as a negative way of earning, as it could lead to social division and harm the state. In religious contexts such as Judaism and Christianity, interest is strictly prohibited. However, as industry and trade developed in Europe, the need for capital increased, leading even the church to borrow money. This forced the clergy to reinterpret religious texts to allow lending and interest. This shift in views not only changed the perception of trade, but also paved the way for capitalism by adopting a more lenient attitude towards interest.

The Christian prohibition of interest did not lead to the establishment of alternative financial systems and economic developments in the Middle Ages began to relax this prohibition. There are verses in the Qur'an that prohibit interest gradually, starting with disapproval and then explicitly prohibiting it, and stating that insisting on interest is akin to waging war against Allah. This approach is similar to the gradual prohibition of alcohol in the Qur'anic verses and is compatible with Islam's approach to addressing social issues.

In the hadith literature, there are two types of rulings on interest: Interest on debt, which is mentioned in the Qur'an, and interest on shopping, which is mentioned only in the Sunnah. The limited number of hadiths on debt interest indicates that this type of interest is well understood. The prohibition of debt interest mentioned by Prophet Muhammad during the Farewell Pilgrimage is significant. With regard to shopping interest, it is considered excessive interest when the price of goods or money in a cash exchange exceeds the price of the same kind. This type of interest also applies to forward exchange, regardless of whether the prices or goods are the same or different. Excess interest is considered excess interest even if the excess is due to differences in quality, adjustment or workmanship. The example is given that a piece of worked gold cannot be exchanged for a heavier piece of gold by compensating for the excess labour involved. For this reason, the Prophet did not allow the sale of a necklace containing gold, silver and ore for an estimated amount of money. Accordingly, if 10 grams of 24-karat gold is exchanged for 12 grams of 18-karat gold, or if a 10-gram bracelet is exchanged for 12 grams of gold bullion, the difference in grams is considered excess interest. Excess interest can also occur in the cash exchange of goods other than gold and silver.

According to a hadith narrated from Abu Sa'id al-Khudri and Abu Hurayrah, the Prophet discovered that the quality dates from Khaybar were being exchanged at unfair prices, where one measure was bought for two and two for three. The Prophet opposed such practices and ordered that the normal dates be sold for money and then the quality dates be purchased with that money. This prohibition is aimed at preventing cheating and encouraging a market economy in which goods are exchanged according to their known quantity, quality and value as determined by money. Moreover, in the exchange of two commodities, whether of the same or different kinds, even if the prices are equal, if both prices are on credit, interest on credit arises. For example, if 10 grams of gold is sold for 10 grams of gold or 750 grams of silver on credit, interest on credit arises.

In Islam, there is no interest in a loan agreement when the amounts given and received are equal. Loan agreements are considered charity and do not have a fixed maturity date. Islamic law allows a type of forward sale where one of the prices is money. It is permissible to buy and sell with money, whether the goods are in cash and the money is on credit, or the money is in cash and the goods are on credit.

In the classical Islamic jurisprudence literature, the discussions on interest are focused on the legal framework and prohibition of interest-bearing transactions rather than explaining why interest is prohibited in Islam and what kind of damages it causes in individual and social life. The clear and unanimous prohibition of interest in Islam, the development of a commercial and economic life in which interest is not needed, and the absence of a serious pressure for an economic system based on interest in Muslim societies have contributed to this understanding.

Ubāda b. Sāmīt narrated that 'Gold for gold, silver for silver, wheat for wheat, barley for barley, dates for dates, salt for salt are sold in cash and equal to each other. If the classes of goods change, sell them as you wish, provided that they are in cash.' This hadith explains both types of interest and is considered to be the most important of the hadiths on this subject in terms of completeness and perfection. This hadith has been narrated from the Companions such as Abū Sa'īd al-Khudrī and Abū Hurayrah with some differences in wording and is included in almost all authentic books of hadith.

The sects have different interpretations of what interest is based on the mention of gold and silver in the hadiths. Some of the sects think that interest is determined by weighing it together with the commodity, while others think that interest is determined as the dominant factor. There are also different views on interest in relation to wheat, barley, dates and salt. The Hanafīs and Hanbalīs think that interest is determined by measuring it together with the com-

dity, while the Shāfi'īs and Mālikīs think that it is determined by being a foodstuff. Different views have emerged among Islamic scholars on the subject of interest, and some have argued that interest should be determined according to the similarity of goods or the unity of type and class. In the face of new developments, the interpretations of what constitutes interest need to be adapted to current conditions. In particular, there are different opinions on whether the surplus obtained from debt repayments for the fight against poverty should be considered as interest or not, and on the legitimacy and necessity of this.

Islamic jurists have discussed various modern banking transactions and their compliance with the prohibition of ribā (interest). These transactions include gold bonds, consumer loans, deposit accounts, bank promotions, bank loans, credit cards, default interest and legal interest. Although there are no direct provisions in the Qur'an and Sunnah on these issues, Islamic scholars have relied on various sources such as ijmā, ijtiḥād of the Companions and ijtiḥād of the mujtahids. While finding solutions to social problems in line with modern developments, they have taken into account the principles of change of judgements over time, the effect of time, necessity and custom. Traditional knowledge is valuable, but it is not always sufficient to deal with new issues. As the world is changing rapidly, Islamic jurists engage in ijtiḥād to review and update existing fatwas or formulate new ones to address new issues. Therefore, a comprehensive analysis of these practices in the light of the Qur'an, Sunnah, ijmaa and qiyas is necessary to find solutions to new issues related to interest.

ARMANC Û PİRSGİRÊKÊN PÊVAJOYA STANDARDÎZASYONA KURMANCÎ

Resul GEYİK

Zaningehe Mardin Artukluyê, Beşa Makezanista Ziman û Çanda Kurdî,
resulgeyik@artuklu.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3516-098X>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 01/06/2025, Accepted / Kabul Tarihi: 16/06/2023
Doi: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1711424>

Ev gotar di 5ê Gulanê 2024an de wekî kurte di konferansa Nûbihar Akademiyê de hatiye pêşkêşkirin.

Armanc û Pirsgirêkên Pêvajoya Standardîzasyona Kurmancî

Kurte

Standardîzasyona zimanekî ne tenê mijara sosyolînguîstîkê ye, ew di heman demê de mijareke îdeolojîk, têgehî û teorîk e jî. Standardîzyona zimanekî tu caran di carekê de pêk nayê, li gelek welatên cuda jî bi awayekî taybet pêk hatiye û pêvajoyên cur bi cur wekî pêwîstî derdikeve pêşiya hemû xwendekar, fêrxwaz û bikarhêneran. Elbet ev pêvajo ne kurt e û pirsgirêkên cihê derdikevin. Yekitiya bikaranîna zimanekî di qada ferhengî, rêzimanî û hêmanên din ne tiştekî rehet e lewma gelek zanîngeh, sazî, komele, weqîf û weşanxane bi rêya hevdîtinan hewl didin ku bigihîjin biryareke giştî. Hebûna saziyeke otorîteyê (dewletî) vê pêvajoyê bi awayekî kontrolkirî dixêrê. Herwiha îstînayên wekî kurdî û zaravayên wê gelek pirsgirêkên nişkeva yan jî surprîz derdixin. Wekî mînak kesek ku xebatên zimên pêk tîne dikare taybetmendiyeke herêmî an jî kêmtirîn (ne berbelavbûyî) wekî qeîdeyeke tercîhkirî bi kar bîne û di nav demê de ev jî bibe sedema hinek aloziyan. Pirsgirêkên giştî yên standardîzasyona kurmancî bi çend astengan re rû bi rû dimînin, Pirsgirêkên giştî wiha ne; cudahiyên siyasî û çandî di nav kurdên welatên cuda de, nenaskirina fermî ya kurdî, cudahiyên zaravayî, kêşeyên perwerdeyê, hebûna zimên bi awayekî şînkirî ya medya û edebiyatê, kêmasî yan jî nebûna piştgiyariya navneteweyî û faktorên dîrokî yên berê. Ev faktor bi hev re rê li ber pêşxistina formeke kurmanciya kurdî ya ku ji aliyê gerdûnî ve hatiye qebûlkirin û standardkirin ji bo mebestên perwerdeyî, îdarî û ragihandinê yên fermî asteng dikin. Hewldanên berdeham ên di vî warî de dibe ku bi awayekî cuda pêk bê û ji bo qebûlkirinê demeke dirêj pêwîst be. Ji bo standardkirina zimanekî hin gavên bi hev ve girêdayî pêwîst in. Ew gav bi gelemperî wiha ne; hilbijartin, berfirehkirin, kodkirin û qebûlkirin. Di vê pêvajoyê de, afirandina çavkaniyên rêziman, ferheng û pêwîstiyên cihê wekî medya û huquqê jî gelek giring in.

Bêjeyên Sereke: Standardîzasyon, Ziman, Zimanasî, Kod, Sosyolînguîstîk, Kurdi/Kurmancî

The Objectives and Challenges of Standardization Process of Kurmanji

Abstract

The standardization of a language poses not only sociolinguistic challenges but also ideological, conceptual, and theoretical considerations. Language standardization is a gradual process, varying in approach across different countries and requiring various stages for students, learners, and users. This process is typically lengthy and may encounter diverse issues. Achieving uniformity in vocabulary, grammar, and other linguistic elements is challenging, prompting numerous universities, institutions, associations, foundations, and publishers to convene meetings in pursuit of consensus. Oversight by a governing body, such as the state, facilitates this process in a regulated manner. Nevertheless, exceptions like Kurdish and its dialects introduce sudden or unexpected complications. For instance, a language practitioner might adopt a local or less common feature as a preferred rule, potentially leading to subsequent issues over time. The general problems of Kurdish standardization encounter several obstacles, the general problems are as follows; political and cultural disparities among the Kurds of different countries, the absence of official recognition of Kurdish, dialectal variations, educational challenges, the limited representation of the language in the media and literature, lack of international support and historical factors. These challenges collectively impede the development of a universally accepted and standardized form of Kurdish language for official educational, administrative and communication purposes. Achieving consensus in this regard may entail diverse approaches and considerable time for acceptance. Some interrelated steps are necessary to standardize a language. Typically, standardization involves several interrelated steps such as selection, elaboration, coding, and acceptance. Within this process, the creation of grammar, vocabulary and local requirements such as media and legal frameworks hold significant importance.

Keywords: Standardization, Language, Linguistics, Code, Sociolinguistics, Kurdish/Kurmanji

Kürtçe'nin Standartlaşma Süreci Amaç ve Sorunları

Öz

Bir dilin standartlaştırılması sadece toplumdilbilimsel zorlukları değil aynı zamanda ideolojik, kavramsal ve teorik hususları da beraberinde getirir. Dil standardizasyonu kademeli bir süreçtir, farklı ülkelerdeki yaklaşımlara göre değişir ve öğrenciler, öğrenenler ve kullanıcılar için çeşitli aşamalar gerektirir. Bu süreç genellikle uzundur ve çeşitli sorunlarla karşılaşabilir. Sözcük dağarcığı, dilbilgisi ve diğer dilbilimsel unsurlarda tekdüzelik sağlamak zordur ve çok sayıda üniversite, kurum, dernek, vakıf ve yayıncının fikir birliği arayışıyla toplantılar düzenlemesine neden olur. Devlet gibi bir yönetim organının gözetimi, bu süreci düzenli bir şekilde kolaylaştırır. Bununla birlikte, Kürtçe ve lehçeleri gibi istisnai durumlar ani ya da beklenmedik komplikasyonlara yol açmaktadır. Örneğin, bir dil uygulayıcısı yerel ya da daha az yaygın bir özelliği tercih edilen bir kural olarak benimseyebilir ve bu da zaman içinde potansiyel olarak müteakip sorunlara yol açabilir. Kürtçenin standardizasyonuna ilişkin genel sorunlar, farklı ülkelerdeki Kürtler arasındaki siyasi ve kültürel farklılıklar, Kürtçenin resmi olarak tanınmaması, lehçe farklılıkları, eğitim sorunları, dilin medya ve edebiyatta sınırlı temsili, uluslararası destek eksikliği ve tarihsel faktörler gibi çeşitli engellerle karşılaşmaktadır. Bu zorluklar toplu olarak, resmi eğitim, idari ve iletişim amaçları için evrensel olarak kabul edilmiş ve standartlaştırılmış bir Kürtçe dilinin geliştirilmesini engellemektedir. Bu konuda uzlaşa sağlanması, farklı yaklaşımları ve kabul için önemli bir zamanı gerektirebilir. Bir dili standartlaştırmak için birbiriyle ilişkili bazı adımlar gereklidir. Tipik olarak standartlaştırma, seçim, detaylandırma, kodlama ve kabul gibi birbiriyle ilişkili birkaç adımı içerir. Bu süreçte dilbilgisi, kelime dağarcığı ve medya ve yasal çerçeveler gibi yerel gereksinimlerin oluşturulması büyük önem taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Standardlaşma, Dil, Dilbilim, Kod, Sosyolinguistik, Kürtçe/kurmancca

DESTPÊK

Mijarên pratîka zimên û lêkolînên çandî bi salan e li cihên ku kurdî tê axiftin, hînkirin û lê çavkanî tên amadekirin gelek tene nîqaşkirin. Yek ji wan mijaran jî standardkirina zimên e. Standardkirina zimanê kurdî xebateke jênegere ku bandora wê li ser civakên kurdîaxiv heye. Standardîzasyona zimanekî bi xwe re standardên din jî tîne (Omer, 2012, 75). Bo minak, ya ortografîk, peyvki, rêzimanî, perwerde, medya û hwd. Gihîştina standardkirina zimên ne tenê ji bo parastin û pêşvebirina nasnameya çandî amrazek e, lê di heman demê de ji bo hêskirina peywendiyên bibandor, perwerdehî û îdarî rêyek e. Di vê gotarê de, em ê li ser diyarkirina armanc, kêşe û pirsîrêkên girêdayî standardkirina kurdî bi taybetî li ser rewşa kurmancî bisekinin û pirsîrêkên vê pêvajoyê binirxînin.

Li gorî Ramlan (2018, 28) zimanê neteweyî ji bona wergirtina şêklê fermî divê bê standardkirin. Zimanê standard di eslê xwe de (di destpêkê de) zimanê eşîrêkê ye ku axiver giş ji heman nijadî ne û xwediyê heman edet, ziman, dîn û tiştên din in. Dema mirov li standardbûna zimanên wekî îngilîzî û almanî binêre, heman tişt derdikeve pêşîya mirovan. Ziman, ji ber ku di nav hemû endamên civakê de wekî amrazê ragihandinê tê bikaranîn, di jiyana mirovan de xwedî roleke mezin e. Ziman ji sistemeke ragihandinê pir wêdetir e û nîşaneke sembolîk e ku di nav civakê de kî ji komekê ye û kî li derve ye ji hev cihê dike. Ziman bi awayekî kevneşopî jî mêtir ve wekî taybetmendiyê navendî ya nasnameya etnîkî û neteweyî tê dîtin, ji ber vê yekê, nasname bi zimanê ku bi kar tê, tê nîşandayîn. Wekî din, zimanê standardîzekirî rêyek e ku piştgiriya dide nasnameyê heveş. Lewma ziman dibe temsîla sembolan ku bi tercîha peyv û hevokan, bi fonetîk an jî cureyên axaftinê ku bi hêsanî mirovan li gorî herêman disenifîne. Bascobinik (2008, 1) dibêje ku elbet her netewên¹ cuda xwedî nijad, eşîr û zimanên cuda ne û ev tişt bi nêrîneke antropolojîk bi nêrîtkî wekî taybetmediyê navendî ya nasnameya etnîkî tê qebûlkirin.

Standardbûn ew pêvajoya ye ku tê de ziman ji bo formên wê yên zimanî û fonksiyonên ragihandinê yên civakî standard dibe. Zimanek di pêvajoya standardkirinê de standard dibe. Standardîzasyona zimanî pêvajoyek e ku bi gelemperî hewceyê hin amadekirinên baş e. Di ser re gavên plankirî û prosedurên sistematîk ji bo gihîştina wê divê baş bibe nixandî. Têkildarî nêrîna fermîbûn an standardbûna zimên, mirov dikare zimanan bike du cure: *Zimanê standard û zimanê nestandard*. Holmes (2001) cureyê standard wiha pênase dike;

“Bi gelemperî zimanê ku hatiye nivîsandin û ya ku heya radeyekê pêvajoya asayîbûn an jî kodkirinê (wekî mînak, wekî di rêziman û ferhengê de tene bikaranîn) derbas bûye; ew jî hêla civatekê ve wekî kodeke bi prestîjê tê nas-kirin”.

Pêvajoya ku zimanekî dike standard wekî *“standardkirina zimên”* tê binavkirin. Wardhaugh (2006, 15) standardîzasyona zimên wiha pênase dike: “Ev pêvajoya ye ku zimanek bi formeke kodkirî derdikeve û cihê xwe digire. Ew pêvajoya bi gelemperî pêşketina tiştên wekî rêziman, pirtûkên rastnivîsê, ferheng û ihtîmaleke mezin wêjeyê jî di hewîne”. Ev pênase du taybetmendiyan sereke nîşanî me dide: Zimanê nivîskî temsîla zimanekî ye ku bi navgîniya pergala nivîsinê û bi rêkûpêkkirinê tê nasîn: armanc ew e ku çêkirina zimanê diyarkirî ku ji xwe qanûnî yan fermî ye. Ji ber vê yekê, zimanê standard zimanekî taybet e, ku jî hêla pir kesan ve rast û qebûlkirî ye û ew ziman e ku bi gelemperî ji aliyê gel ve tê bikaranîn. Ew bêtir bi zimanê nivîskî ve têkildar e, ku tê de taybetmendiyan rastnivîsê hene; morfolojî (yanî forma peyv); û hevoksazî (yanî ji bo ku di zimanekî de hevok bibe çêkirin rêzkirina peyv û bêjeyan e).

Gelek pispor hene ku hewl didin kes an jî saziyan diyar bikin ku di pêvajoya standardbûnê de wan berpirsiyar bikin an jî girêdaneke bi hev re çêbikin, yek ji wan jî Duranti (1997) ye ku wiha difikire û xwe wiha îfade dike;

“Çêbûna dewletên neteweyî standardbûnê ferz dike. Pêvajoya damezrandina dewletê şertê ji bo bazareke yekbûyî ya zimên diafirîne ku tê de yek cureyek zimanî statuya standard dixe zimên.”

Ev balê dikşîne ser hebûna netewedewleta ku berpirsiyarê standardkirinê ye. Bi gelemperî dewletên neteweyî serî li hikûmetê didin û vê pêvajoya standardkirinê pêk tînin. Herwiha, Bourdieu (1991, 105) îdia dike ku zimanekî standard encama pêvajoyên sosyo-polîtîk e û saziyên burokratîk yên wekî dibistanan bi xwe jî girêdayî vê pêvajoyê ne. Nêrîna Bourdieuyî dibistanan wekî cihê standardîzasyona zimanekî bi nav dike. Di vê rewşê de, ji ber ku ew rasterast bi pisporên zimên an zimannasan ve girêdayî ne lê ji ber ku li dibistanan ziman tê bikaranîn, çavdêriya vê pêvajoyê tê şopandin, dibistan xwediyê roleke mezin û giranbiha ne.

Li ser bingeha van ramanên cuda ku li jor hatin şirovekirin, saziyê dewletê û saziyên burokratîk an jî pisporên

1 Wekî mînak, ger zimanê fermî hebe, standardîzasyona zimên ji bo hemû axiverên zaravayan rehetîyeke mezin e. Bo mînak, Li Almanyayê, Swîsre û Awûstiryayê zimanekî hevpar heye bi navê *Hoch Deutsch (almanîya bilind)* tê binavkirin ku di perwerdeyê de bi kar tînin. Herwiha almanîya ku li Swîsreyê tê bikaranîn tenê ji aliyê Swîsyan ve tê famkirin û li Almanyayê yan jî li Awûstiryayê nayê famkirin, le dema bi kesekî ji her sê welatan yekî re bi axivîn *almanîya bilind* tercîh dikin.

zimên berpirsiyar in ku hinek plansazî û polîtîkayên di derbarê standardkirina zimanê kurdî de bifikirin û bi pêş bixin. Ji bo kurmançî di serî de kovara *Hawarê*; ji bo soranî Akademiya Zimên; *Vate* ji bona kirmançî (zazakî); SZK ji bo kurmançî xwedî hêzek û bandoreke mezin in. Wekî hatiye nîşankirin, zarava bi saziyên cuda pêvajoya standardkirinê tecrube dikin.

Standardbûn ji zimanê axaftinê bêtir bi zimanê nivîskî ve girêdayî ye (mînak peyvسازی, morfolojî û hevoksazî). Bo mînak, taybetmendiyên zimanê fonolojîk bi perwerdeyê standardîze dibe. Ew pêvajo bi gelemperî pêşketina tiştên wekî rêziman, pirtûkên rastnivîsê, ferheng û bi hebûna hêmanên çandî bi taybetî jî wêjeyê di nav xwe de dihevin û bi bikaranîna zimên hinek tişt di nav demê de di nav zimên de li gorî tercîha însanan şiklê xwe yê dawî digirin û guherîna xwe temam dikin. Ev pêvajo çend hêmanên sereke dihevin: Sazkirina rêgezên rastnivîsê; diyarkirina qaîdeyên rêzimanê ji bo standardkirina binyada hevokê û rêza peyvên û afirandina ferhengên fermî. Wekî din, hilbijartina pergaleke nivîsandinê, wekî alfabe an koma karakteran, di vê pêvajoyê de roleke giring dilîze. Herweha, bipêşxistina materyalên perwerdeyê yê standardkirî, mîna pirtûkên dersê û rêbernameyên hînkirinê jî, di hînkirin û bikaranîna zimên de domdariyeke bêtir bi cih tînin (Crystal, 2003; Fishman, 1974). Ji ber vê yekê, nivîsandin aliyekî bingeînê standardkirina zimên e ku rêgezeke hevgerî û birêkûpêk a ragihandin û parastinê dide. Ji bo famkirina têkiliya di navbera zimên û çandê de, bandora dorhêlî ya wan a li ser nêrîna çandî û dîroka civakî bi awayekî cuda giring e. Ragihandina bingeîn û belkî ya herî tevlihev bêgûman ziman e ku ew jî bi kombûna peyvên ku tên ba hev watayên cuda çêdikin (Geyik, 2020, 162). Standardbûn rasterast guherîna zimên kontrol dike û zimanên nestandard ji ber gelek faktorên cuda zûtir û bi awayeke bêkontrol dikevin nav dirûv û formên nû. Hinek ji wan “pêvajoya qelsbûnê” dijîn hinek ji wan jî tenê din nav hawirdoreke biçûk de dimînin.

Ji ber vê yekê, li gorî fikir û ramanên ku li jor hatin ravekirin, hin taybetmendiyên zimên ên standardkirî wiha ne:

- » Rêziman (Grammar)
- » Rastnivîs (Orthography - Correct Writing / Spelling)
- » Peyv (Vocabulary - Lexicon)
- » Bilêvkirin (Pronunciation)
- » Pergala nivîsandinê (Writing System)

Standardbûn di her zimanî de pêvajoyeke pêdivî, jêner û giranbiha ye. Deumert (2004, 18) dibêje ku nêzîkatîyên zimanparêzî yê ji bo standardkirina zimên bi gelemperî li ser tespîtîkirina zaravayên herêmî û yê pir civakî (yên ku di civakê de gelek tê tercîhkirin) ne. Piştî vê tercîhê dema standardbûna zimanekî de bertekên nû û cuda derdikevin. Xebata Lane'ê (2014, 9) li ser bertekan di dema standardîzasyonê de ji bo kesên alîgir û dijberên vê pêvajoyê wiha tê senifandin:

- » Yên Redker (Rejecters): standardekê naxwazin
- » Yên Berxweder (Resisters): hinek beşên standard qebûl dikin lê yê din qebûl nakin
- » Yên Dervemayî (Excluded): ji bo bikaranîna standard kêmasiya çavkaniyan dijîn
- » Yên Derxistî (Expelled): kesên ku ramanên wan tene piştguhkirin an jî tune tene hesibandin.

Li gorî vê nêrîna Lane'ê em dibînin normal e ku bertek ji ber sedemên cihê derkevin û hinek kes yan jî kom li gorî biryara giştî tev nagerin. Wekî li jor hatiye dayîn hinek kes biryarên nû red dikin, hinek ji wan hinek tiştan qebûl dikin, hinek kes jî vê pêvajoyê tene derxistin û hinek jî qet bi awayekî cidî nayên girtin.

Metodolojiya xebatê

Wekî metod me *rêbaza modela plurisentrîk* ya standardîzasyonê bi kar anî. Ev modela ku hate bikaranîn du yan jî sê standardên ku di zimanekî de derdikevin dinirxîne. Herçiqas mijara gotara me kurmançî jî be, li gorî vê metodê pêwendiyên zaravayên din jî dema pêwîstî hebe dikare bê nixandîn.

Çarçove: Lêkolîn bi berçavgirtina çarçoveyên dîrokî, civakî, siyasî û zimannasî li herêm û civakên cuda li ser pêvajoya standardkirina zaravayê Kurmançî yê Kurdî disekine.

Armanca vê gotarê destnîşankirin û nixandina armanc û pirsgirêkên têkildarî standardkirina Kurmançî ye ku ew jî girêdayî afirandina normên zimannasî (wek rêziman, rastnivîs û ferheng) ye. Elbet têgihîştina bandorên li ser parastina çandî, ragihandin û perwerdeyê jî girêdayî vê ye.

Çarçoveya Têgehî: Lêkolîn modelek pirnavendî û ji jêrberbejorê ve ya standardkirina ziman dipejirîne û nebûna desthilatdariyek dewletê ya navendî mecbûr dike ku biryargirtina ji hêla civak û saziyên zimên ve pêk bê. Loma biryarên bêne girtin li gorî zimanê civakê tê. Tercihên giştî yên gelî bandorker in.

1. Pêvajoya Standardîzasyona Zimên

Pêvajoya standardîzasyonê li gelek welatan bi awayekî cuda pêk hatiye û pêk tê jî. Lê bi giştî gelek tiştên hevpar hene. Pêvajoyên standardkirina zimên ev in: *hîlbijartin*, *kodkirin*, *berfirehkirina fonksiyonê* û *pejirandin* (Haugen, 1966, 32 - 33). Haugen li vir dibêje ku formên nû yên standard divê bi awayekî xwezayî bêne hîlbijartin û derkevin asta formên gelemperî. Dema wekî ku Haugen destnîşan dike eger ew ziman bi awayekî xwezayî neyê hîlbijartin çî dibe, ev jî meseleyeke din e ku mirov li ser bisekine. Ev rewşa navborî ji bo kurmancî çawa ye dê di vê gotarê de bê nîrxandin û pêşniyaz jî bêne dayîn. Ji bo standardkirina zimanekî hin gavên bi hev ve girêdayî pêwîst in (Holmes, 2001, 35). Di sosyolînguîstîkê de, ew gav bi gelemperî wekî jêr in:

Hîlbijartin: Hîlbijartina zaravayî yan jî devokê gaveke gelek giring e. Ji ber ku varyasyona ku bê hîlbijartin wê gelek bê bikaranîn û bi pêş bikeve. Ev tê wataya hîlbijartina cureya ku wekî standard dê bê hîlbijartin. Divê ev cure xwediyê giringiyeke sosyal û siyasî be ku di nav axiveran de xwediyê prestîjekê be. Bi piranî, meyla hîlbijartina cureyê li ser bikaranînen gelemperî ne. Herçiqas meyla giştî li ser cureyek be jî, guherbariya zimên ji bo hemû zimanan tişteke giştî ye jî. Lê kêmkirina wê heke ne ji holê rakirina vê asta bilind a guhebariyê be standardkirina zimanekî ji bo kêmkirinê hewldanek e (Stadler, 1983) Yanî li vir Stadler dibêje ku armanca standardkirinê ew e ku cudahî û nakokiyên giring kêmkir bike yan jî sînordar bike. Di hinek rewşan de, armanca standarkirinê ew e ku hinek cudahiyan bi giştî ji holê rake. Ev asta bilind ya guherbariyê dikare xwe di her beşên zimên de nîşan bide. Pîrsgîrêk tenê bi hîlbijartina zaravayekê jî naqede elbet. Ferguson (1996) jî bo vê meselê fikira xwe wiha îfade dike: pîrsgîrêka mezin ya zimanên kêmar wiha ye: varyasyon, hîlbijartina forma zimên ya “herî baş” e.

Kodkirin

Kodkirin ji bo afirandina rêzik, rêgez û normên zelal û desthilatdar di pêvajoya standardkirina zimên de qonaxeke giring e û ev bi fermîkirin û sistematîzekirina zimên ve girêdayî ye. Pîvan û rêzîkên rêzimanê, bikaranîn, ferheng û xebatên hwd. divê ji bo siberojê bêne amadekirin. Zaravayê ku bê hîlbijartin dê di belgeyên fermî de bê bikaranîn, li dibistanan bê fêrkirin û ji hêla biyaniyan ve bê bikaranîn (Holmes, 2001). Bi vî awayî, bandora zimên roj bi roj dê zêdetir bibe. Ev cure di ferheng û pirtûkên rêzimanê de tîr nivîsin da ku formên rast bîr hînkirin û bikaranîn. Berbelavkirina materyalan di medya, perwerde û qadên fermî de wê pêvajoya kodkirinê zelaltir bike û rehetîyeke mezin bide. Herwiha kêmasiya çavkaniyan divê bê çareserkirin û materyal bêne amadekirin. Wê demê pîrsgîrêka mezin tê dîtin ku gelek varyasyon di jiyana de bi fonksiyon in lê di nivîsê de divê ev ast gelek sînordar be. Dean û Fowler (1974, 302) îdîa dikin ku ji bo standardîzasyona perwerdeyê tenê divê zaravayek bê tercihkirin (teoriya jêbirinê; eradication theory). Ev îdîa dikin ku hemû xwendekar li dibistanan divê zimanekê hevpar hîr bibin û ji zarava û devokên xwe dûr bixin. Ferguson (2006, 21) wê rewşê wiha îfade dike; standardîzasyona dîroka zimanên neteweyî de ziman wekî “binyadkirina zimên” tê binavkirin. Lewma standardîzasyon vê pêvajoyê bi pêş dixê û îlham dide kesan. Di ser re, Garvin (1993,41) zimanê kodifiye wiha pênasê dike: ew zimanê ku “cureyek kodkirî ya zimanekê ku ji hewcedariyên ragihandinê yên civateke axaftinê re xizmet dike”. Yanî, li gorî Garvin, zimanê standard wî zimanî pênasê dike ku formeke standardkirî ya ku pêdiviyên ragihandinê yên cihêreng û tevlihev ên civakê pêk tîne.

Berfirehkirin:

Berfirehkirin ji bo peydakirina hewcedariyên civakê di warên cihê de ew pêvajoyek e ku tê de zimanek tê berfirehkirin û nûjenkirin. Ev tê wataya pêşxistina ferheng, binyad (rêziman) û bikaranîna nû da ku ziman ji bo qadên teknîkî, fermî yan akademîk bêne bikaranîn. Divê bikaranîna norm û qaîdeyên rêzimanî ku li ser cureyên hîlbijartî bîr formulekirin û bi awayekî teqez di rêziman, ferheng, rastnivîsîn, destnivîs, metin û hwd. de werin destnîşankirin. Zaravaya hîlbijartî bi rêzimanekê nivîskî û ferhengekê tê dayîn da ku ew di belgeyên fermî de bê bikaranîn, li dibistanan were hînkirin û ji hêla biyaniyan ve ji bo hînbûnê bê bikaranîn (Holmes, 2001). Bikaranîna fonksiyonên zimên qadên nû berfirehtir dike. Ji bona berfirehkirina zimên wekî pêşniyaz divê qîmeta zimên bê dayîn, axiverên wî zimanî bîr teşwîqkirin da ku bi zimanê xwe serbilind û şanaz bin ji ber vê rewşê pejirandina dê bê parastin da ku her kes bikaranîna wê qebûl bike. Ev hestên pozîtîf tîkiliya mirov û zimanê wan geştir dike. Zaravayek bi armanca standarkirinê tê hîlbijartin. Zaravaya hîlbijartî dibe ku yek ji wan zimanên bihêztir û di nav komên bîr perwer-

debûyî de be ev jî wê rewşa wan ji ber sedemên cuda çêtir bike. Dema rewşa zimanê kurdî û zaravayî bê nîrxandin ji ber sedemên cografayên cuda, tê dîtîn ku her dever xwediyê bandorên cuda ne. Lê bi gelemperî ji ber ku gelek kovar, weşanxane û rojnameyan, standardîzasyona *Hawarê* hîlbijartîye, niha ekola *Hawarê* bêtir tê tercîhkirin. Ev jî xala berfirehkirinê berbelavtir dike.

Ev pêvajoya standardkirinê pêvajoyek e ku gavên têne avêtin girêdayî hev in lewma divê siyasethedar, zimanas, kes û saziyên din bi hev re gavan biavêjin. Ev pêvajoya standardîzasyonê di heman demê de tê wataya guherîna zimên bi awayekî kontrolkirî ji ber ku zaravaya hîlbijartî varyasyonên din li paş xwe dihêlin û berê xwe fireh dîkin.

Qebûlîkirin (Pejirandin)

Qebûlîkirina normên cur bi cur ji aliyê civakê ve carinan dibe sedema gengeşiyê di navbera herêm û şexsan de ku ev jî dikare bibe sedema rikberiyê. Dema sazî hebin, ev kar bi rehetî pêk tê, yan na ev pêvajoyeke zehmet e. Forma di serî de hatiye qebûlîkirin wekî forma herî baş tê dîtîn lê bi demê re” ev dibe zimanê hevpar. Herwiha yê nehatine qebûlîkirin jî dikare wekî formên biçûkdîtî bêne dîtîn. Lewma di nav zaravayên din de hewldana bipêşxistin an pesindayîna zaravayên din derdikeve pêş mirov. Wekî tê zanîn di navbera zarava û devokan de hertim rekabetek heye û ji ber vê her kes bikaranîna devok û zaravaya xwe tercîh dike. Lewma zaravaya ku bê qebûlîkirin wê bi demê re, bibe xwediyê danasîn, berbelavbûn û bihêzbûnê. Ev yek bi rêya sazî, dezgeh, saziyên wek dibistan, wezaret, çapemenî, dezgehên çandî û hwd. tê kirin (Holmes, 2001). Bi demê re, êdî zaravaya hîlbijartî dibe zimanê hemû qadên jiyanê û wekî ziman bi xwe û cureyên herêmî hêdî hêdî wenda dibin².

Bi kurtî, Haugen (1966, 34) ev çar krîteran navborî li gorî form û nêzikatî-fonksiyonên xwe wiha disenifîne:

	Form	Fonksiyon û nêzikatî
Civakî	Hîlbijartin	Qebûlîkirin
Lînguîstîkî	Kodîfikasyon	Berfirehkirin

Di vê pêvajoyê de, elbet hinek gavên giring hene ku divê neyên îhmalkirin. Ev bi giştî wiha ne; *perwerde*, *çand*, *siyaset*, *ekonomî*. Zimanên standard bi xwe yan jî bêalî çênabin; ew wekî encama pêvajoya standardkirina zimên derdikevin. Armanca bîngehîn a standardkirina zimanekî ew e ku danûstandinên di navbera zaravayên herêmî û civakî yê zimanî de hêsan(tir) bike û guherîna cur bi cur kêmtir bike. Lewma dema berhemek an jî xebatek çêdibe zimanê standard bikaranîna zimên ya hîlbijartî û nasnameya zimên jî derdixe (Haugen, 1966, 22). Ev jî di deme de zimanê standard bihêztir dike.

Curzan û hevalên xwe (2023, 21) dibêjin ji ber bandora fikir û îdeolojiyan û kapasîteyên mirovan yê kognîtîfî di afirandin û nîrxandina zimanan de standardkirina zimên krîtîk e. Standardîzasyon bi gelemperî hinek tiştan vedîşere û zimanekî hevpar derdixe. Êdî zarava yan jî devok wenda dibin û zimanekî hevpar derdikeve. Herwiha varyasyon jî peyvek gelek berfireh e û wataya guherîna di nav xwe de dihevine. Di vê pêvajoyê de, gelek kes forma standardkirî wekî forma rast qebûl dîkin lê ji ber cudahiyan zaravayan ew dikarin rastî biçûkdîtin an jî henekê kesan jî bînin. Lê ji ber ku ziman dînamîk û candar e ew zimanê ku hatiye standardkirin mumkin e ku biguhere. Wê demê pirseke nû derdikeve holê. Zimanê rast çi ye? Zimanê rast kîjan e û kî bi kar tîne?

Ji ber ku standarîzasyon di destpêkê de nivîskî pêk tê hinek taybetmendiyan zimên yê peyvkî, morfolojîk û sentaktîk divê li gorî rêgezan bînin qeydînin. Li gorî Hudsonî (1996, 33), zarava yan jî devoka ku hatiye hîlbijartin di gelek qadan de têne bikaranîn û fonksiyonên girêdayî dewletê wekî hukuk, perwerde, tendurîstî û li tiştên nivîskî û medyayê de pir tînin bikaranîn. Ji ber ku ev cure dibe cureya civatê û di demêke dirêj de dibe zimanê netewî yê wî welatî, ev cureya navborî divê ji aliyê civakê ve bê qebûlîkirin. Eger zimanê ku hatiye qebûlîkirin ji aliyê gelek kesan ve neyê famkirin û cureyek cuda be, dê gelek pîrsgîrêk derkevin pêşberî biryargiran.

Holmes (2001, 76) îfade dike ku cureya zimanê standard bi gelemperî zimanê nivîskî ye û heya astekê guherîna rêzik û kodan di nivîsê de tê dîtîn. Yanî teqez zimanê standard zimanê nivîskî ye û pîranî ji zimanê axaftinê rasttir

2 Hinek zimanên kêmaran li Tirkîyeyê zimanê ibihî (İbîhça/tr) wenda bûye. Di lêkolînên li ser zimanên di xetereyê de, gelek caran tê nîqaşkirin ku zimanê ibihî (ISO-639-3: uby; Glottolog: uby1235), zimanekî ji koma bakurrojavayê Qafqasyayê ye (Akkuş, 2021: 159). Bi mirina axaftvanê xwe yê dawî Tevfîk Esenç, di sala 1992an de ku li Balikesirê miriye tu axiverên vî zimanî nemaye. Herweha, *tirkiya Stenbolê* wekî tirkîya resen tê qebûlîkirin û tirkîya herêmên din di medyaya tirkan de wekî zaravayên lokal tînin dîtîn û di gelek filîman de jî devoka behra reş û herêma rojhilat û başûrrojilatê wekî kêmbûna rewşa feqîrbûn û cudahiya sosyopolîtîkê tê dîtîn.

tê qebûlîkirin û formên axaftinê tên redkirin. Joseph (1987, 19) amaje pê kiriye ku zimanê standard ‘bi *hînkirin, rastkirin, teqlîd, asîmîlasyon, çandîbûnê (acculturation)*- tam bi awayên ku zaravayê zikmakî nayê wergirtin hatiye wergirtin. Wekî ku li jor hatiye behskirin, helbet ev bi zimanê nivîskî pêk tê. Li gorî Tharu (2023, 47) rewşa standardîzasyonê wiha ye: Wiha dixuye ku pêvajoya standardkirinê hema hema di hemû zimanên sereke de yên ku li çar aliyê cihanê tên axaftin zû yan dereng pêk tê. Ew kiryar di nava zimên bi xwe di yekkirina normên zimanan de cih digire. Eger pêk neyê her ziman her gav di bin xetereya bandora hemû zimanên sereke de ne. Mirov dikare rola kovara *Hawarê* û bandora wê li ser civakê di hawirdoreke taybet û awarte de weke bêhempa binirxîne. Lewma rola *Hawarê* gelek berfireh e. Taybetiya rewşenbiriya kurdî bi *Hawarê* re xuya kir û pê re jî hin bi hin formê xwe di kirasekî neteweyî de diyar kir. Lewre em dikarin bibêjin ku *Hawar* bû damezrînera bingeşên di rewşenberiya kurdî ya nivîskî de (Mehmûd, B. 2008, 126-128). Kovar bi xwe bû sedema qebûlîkirina alfabeya latînî û bi awayeke xwezayî hatiye qebûlîkirin û gelek biryarên wê demê hatine girtin (hinek rêgez wekî nivîsandina “lêkerên nerênî” nehatiye girtin) bi awayekî berbelav jî bûye standardîzasyona kurmançî. Herçiqas norma *Hawarê* ya destpêkê be jî, dîsa hinek form bi tevahî nehatine qebûlîkirin, hinek form bi awayeke berbelav cihê xwe girtiye û tê bikaranîn. Keskin (2018, 36) giringiya kovarê wiha îfade dike: “Piştî kovara *Jînê*, di nav kovarên kurdî de ya herî bibandor kovara *Hawarê* ye ku di sala 1932an de dest bi weşanê kiriye û heta 1943an jî dewam kiriye. Kovar heta îro jî wek bingeşa rastnivîs û gramera kurdiya latînî tê dîtin”. Reşitoğlu di gotara xwe ya bi navê “*Normên Rastnivîsîna Hawarê*” de li ser vê mijarê fikirên xwe wiha îfade dike;

Digel ku em dikarin rastî mijarên rêzimanê bîn, di Hawarê de mijarên taybetî yên rastnivîsînê tune ne. Ji alfabeyê heta navên taybetî, di bikaranîna peyv, hejmar, dîrok, daçekan û hwd. de mirov dikare rastî çend cureyan bê. Lewre di her hejmarekê de hem ji ber taybetmendîya nivîsandina nivîskarên cuda hem jî ji ber nedanîna normeke rastnivîsînê, mirov nikare normeke tekûz bibîne.

Wekî bi mînakên jor hate ravekirin, pêvajoya standardkirinê de qaîde û rêgez carekê de naguherin, di deme de cihê xwe digire û berbelav dibe. Loma mirov dikare rastî cudahiyan bikaranîna zimên bîn.

2. Hewldanên Berê Ji Bo Standardkirina Kurmançî

Hewldanên standardkirina kurmançî ji ber faktorên siyasî, çandî û civakî xwedî dîrokeke tevlihev e. Li ser hewldanên şexsî û kolektîf wekî sazî Toprak (2022, 55 - 139) di teza xwe bi navê *Serboriya Hewldanên Standardkirina Kurdiya Kurmançî li Tirkîyeyê (Ji Kovara Hawarê Heta 2022yan)* bi hûrgilî behsa wan dike û ji xebatên dezgehî wekî şano, medya, kovar, weşanxane, rojname, sînema, TV û internetê dinirxîne. Di ser re “saziyên sîvîl ên zimanî” û “saziyên fermî yên zimanî” jî dide ber hev û behsa kar û xebatên wan dike. Armanca van hewldanan yekkirina zaravayên cuda û afirandina çarçoveyeke hevîgirtî ya zimanî ye. Hewldanên giring ji bo standardkirina kurmançî heya niha bi giştî wiha ne;

2.1. Hewldanên destpêka sedsala 20an

Hewldanên standardkirina zimanê kurdî berî sedsala 20an dest pê dike ku mirov dikare ji rojnameya *Kurdîstanê* dest bi avakirina zimanekî bike. Destpêka rojnameyê girêdayî hilbijartina zaravayê ye. Aydoğan (2023, 23) ev kesên ku di rojnameyê de kar kirine wiha dide;

Em heman helwêsta gazindên ji ber rewşa nexwendebûna Kurdan di nivîsên Miqdad Mîthet Bedirxan (Kurdistan) û Evdîrehman Bedirxan (Kurdistan) û Seîdê Kurdî (Şark ve Kurdistan, KTTG), Abdullah Cewdet (Rojî Kurd), Babanzade İsmail Hakki (Rojî Kurd), Hemzeyê Muksî (Jîn) de jî dibînin, ku mirov dikare hişyariya rewşenbîrên kurd û hewla wan ya hişyarkirina milletî tê de bibîne.

Di kovara *Rojî Kurd* (1913) de, em rastî hewldanên xebatên alfabe û zimên tên (Dilgeş, 2012, 53; Aktaş û Yonat, 2013, 54; Kurt, 2021, 266). Di kovarê de, Abdullah Cevdet, Sûleymaniyelî Mesud, Xelîl Xeyalî bi giştî behsa guherîna alfabeyê dikin û pêwîstiya guherîna dikin (Dilgeş, 2012, 54). Piştî hingê, yekem hewldanên sistematîk ên standardkirina kurmançî dest pê kirin. Rewşenbîr û nivîskarên wek Celadet Alî Bedirxan di nav salên 1932 û 1943yan de roleke sereke lîstin. Bedirxan di sala 1932an de kovara *Hawarê* damezirand û *Hawar* jî bû bingehek ji bo xebatên standardkirinê.

Yek ji xebatên standardkirinê yên herî berbiçav jî qebûlîkirin û bikaranîna alfabeya latînî ya kurmançî bû. Ev biryar bi giranî biryara Celadet Bedirxanî bû û hevdemên wî jî di kovarê de alîkariya wî kirin. Hevalên wî di wê baweriyê de bûn ku tîpên latînî ji bo temsîlkirina fonetîka kurdî jî tîpên erebî guncawtir bûn. Ev tevger di kovara *Hawarê* de fermî

bû û bi awayekî giring şîkil da bipêşveçûna kurmanciya nivîskî ya kurdî. Bedirxan di nivîsa *Sê Tarîxên Hawarê* de, li ser her sê hêmanên bîngehîn yê ziman xwe wiha îfade dike: “*Hîmê zîmanekî, li ser sê hêmanên bîngehîn sekiniye. Elfabe, rêzîman û ferheng. Elfabe hate çêkirin, rêzîman dest pê dike, li pey jî ferheng e*” (h.27, 5). Ji hejmara ewil û pê de, di kovara *Hawarê* de beşek bi navê “ferhengokê” heye. Di her hejmarê de, C. Bedirxanî ferhengok amade kiriye, pênasayên peyvên bi kurmancî şîrove kirine, carinan mînak dane û dem bi dem jî beramberê peyvên kurmancî bi fransî nivîsiye. Carinan peyvên herêmî carinan jî peyvên kevnar bi kar anîne. Bi saya ferhengokê em peyveke herêmî³ hîn dibin û îro jî em dizanin ev peyv hîna jî hem di jiyana rojane û di gelek xebatên folklorîk de cih digire. Herwiha bi saya ferhengokê em dikarin hem peyvên wê demê û hem jî mentalîte û felsefeya zimên ku wê demê hatiye bikaranîn bibînin. Ev bi xwe jî derfeta dîtina guherîna zimên bi peyvên wê demê dide me. Dema mirov xebatên ferhengokê jî dibîne ev bi xwe jî zanebûna wî ya hînkirina peyvên û bikaranîna zimên nîşanî me dide. Lê di vê pêvajoyê de rêyeke çawa dê ji bo nivîsandina ferhengê baş bibûya? Metoda ku C. Bedirxanî (h.1, 2) di vê pêvajoyê de ji bo nivîsandinê hilbijartîye wiha ye:

- » *Berhevîkirina peyvên* ku di jiyana rojane de di nav gel de tên bikaranîn.
- » Bikaranîna ew *peyvên xwemalî* yê ku di zaravayên kurdî yê din de hene.
- » Ji nû ve *vejîna peyvên ku di kurdî de hene*, lê di dewsa wan de peyvên biyanî tên bikaranîn.
- » *Derxistina peyvên xwemalî*, yê ku di nav çîrok, pêkenok, helbest, stran û zargotina gel de tên bikaranîn.
- » *Çêkirina peyvên nû*.

Celadet Alî Bedirxan (h.3, 4) ji bo giringiya alfabeyê fikirên xwe wiha îfade dike; “*Yekbûna Kurdan jî bi yekîtiya zmanê kurdî çê dibe. Yekîtiya zmanî jî bi yekîtiya herfan dest pê dike*. Rê û rêbazên ku wî hilbijartine, nêzîkatiya wî ya xebata standardkirinê nîşan dide. Wekî em dizanin Celadet Bedirxan û Reşîdê Kurd (Omer, 2012, 80) heya astekê standardek anîn rêzîmanê. Di heman demê de, Tewfîq Wehbî ji bo soranî alfabeya latînî çêkir herwiha wî alfabeya îngilîzî wekî referans girtibû (Omer, 2012, 80). Wehbî devoka Silêmaniyeyê ji xwe re hilbijartibû. Bandora biryara wî hêj jî tê dîtîn. Piştî Wehbî, ji bo xebatên standardîzasyona soranî Îzeddîn Mistefa jî wekî kesê duyem tê qebûlîkirin ku xebatên standardkirinê kirine (Omer, 2012, 81). Pêvajoya standardkirina soranî û kurmancî di demên nêzî hev de pêk tên. Herçiqas mirov dikare yekîtiya yan jî nêzîkkirina zaravayan bixwazê jî pêvajoya wan ji hev cihê pêk hatine. Berî wan jî cemiyetên Stenbolê hewl didin ku derbasî alfabeya latînî bibin lê xebatên wan neçûbûn serî. Di vê pêvajoyê de, bi taybetî nivîsên Xelîl Xeyalî û M.S. Azîzî gelek balkêş in. Metnên xwendinê bi her du zaravayên sereke ên kurdî, anku bi kurmanjî û soranî hatine amadekirin. Di xebatên ewil ên plansazîya kurdî da divê cih û giringîya rewşenbîr û çalakvanekî taybet bête bibîranîn. Ew kes Xelîl Xeyalî Mûtîkî (1876-1926) ye ku hem di warê teorî û fikir hem jî di warê pratîka plansazîya zimanî bo kurdî da bi nivîs û xebatên xwe ve cihê xwe wergirtiye (Kurt, 2022, 162).

2.2. Bandora Sovyetê

Di salên 1920 û 1930an de, civatên kurdên Yekîtiya Sovyetê jî di warê standardkirinê de gavên giring avêtin. Di sala 1925an de, kongreya *Trans Qafqasya ya Kurd* pêk hat. Di vê konferansê de, biryara amadekirina alfabeyeke kurdî li gorî herfên latînî hate girtin. Ev kar jî aliyê Îsahak Marogûlov û Erebe Şemo hate kirin û ev alfabe li Gurcîstan û Ermenîstanê piştî sersala 1928an bû fermî û dibistan derbasî vê alfabeyê bûn û ev alfabe heya 1938an hate bikaranîn (Reşîd, 2012, 204). Hikûmeta Sovyetê ji bo geşedan û pêşdebirina perwerdeya zimanê kurdî û weşangeriyê piştigirî da, ev yek jî bû sedem ku pirtûkên dersê yê kurdî bûne amadekirin û bernamêyên zimanê kurdî werin danîn. Bi taybetî, ji kurdên li Ermenîstana Sovyetê nivîsa kirîlî hate xwestin ku bê bikaranîn. Armanca koma kurdên Sovyetê ew bû ku alfabeya kirîlî bi kurdî bi kar bînin. Di vê serdemê de, malzemeyên kurdî yê standardkirî hatin çêkirin, ku bandorê li rewşenbîrên kurd ên derveyî Yekîtiya Sovyetê kir. Wê demê gelek xebat bi alfabeya kirîlî hatine amadekirin û hewla çêkirina zîmaneke standard derketiye. Herçiqas zîmaneke standard derketibe jî ji ber ku ew di herêmeke sînorkirî de hate bikaranîn li herêmen din yê kurdîxav berbelav nebû.

2.3. Îraq û Herêma Xweser ya Kurdan (1970yan û heta niha)

Piştî salên 1970yan li Îraqê hinek şer û tevlihevî bû sedema avabûna Herêma Kurdan ya Otonom (derdora salên 1990) û Hikûmeta Herêma Kurdistanê ava bû. Vê hikûmetê hewl da ku di perwerdeyê de li gorî xwe dîzayn bike. Saziyek bi navê Akademiya Kurdî (*bi soranî: ئه‌کادیمیای کوردی, lat. Ekađîmyay Kurdî*) ava bû. Wekî beşek ji hewldanên avakirina neteweyê, avakirina Akademiya Kurdî, ku bi rêya pêşxistina rêbernameyên rêzîmanî, rastnivîs û ferhengan

3 . Bo mînak peyva “boş” ê, di wataya “zêde, zehf” de niha li bajarên Şîrnex û Colamergê de tê bikaranîn.

di standardkirina zimên de roleke girîng lîst. Hikûmetê zimanê Kurdî wekî zimanekî fermî di perwerde û rêveberiya giştî de pejiran û hebûna wê çarçoveyên Zagonî pêş xist. Ev hewldanên hikûmetê çar qonaxên modela standardkirina Haugenî nîşan didin: Kurmancî wekî zaravayekî fermî hate hilbijartin, bi rêya çavkaniyên zimannasî yê birêkûpêk hate kodkirin, li seranserê platformên perwerdehî û medyayê hate berfirehkirin û hêdî hêdî ji hêla saziyan û raya giştî ve hate pejirandin. Zagonên Iraqê yê 2005an zimanê Kurdî wekî yek ji zimanên fermî yê welêt qebûl kir, ku ev yek gaveke girîng di qonaxa pejirandina pêvajoya standardkirinê de pêk hat.

2.4. Hewldanên Diasporayê (1970 û heta niha)

Herwiha bandora diasporayê divê neyê jibîrkin, mirov dikare vê pêvajoyê wekî *pêvajoya sirgûnê* jî binav bike. Gelek komên kurd wek siyasî û edebî li Awrûpayê bi cih bûn û kar û xebatên wan bi awayekî xwezayî pêvajoya standardîzasyona zimên pêş xistin. Gelek weşanxaneyên cihê, materyalên perwerdeyê û naverokên dersan bi taybetî bi alfabe ya latînî derxistin.

Enstîtuya Kurdî ya Parîsê, ku di sala 1983yan de hatiye damezrandin, di xebatên nûjen ên standardkirina kurmançî de gelek xebatên giring pêk anîne. Kovara *Kurmanciyê* derxistine. Enstîtuyê gelek xebatên li ser zimannasî, rêziman û rastnivîsa kurdî çap kirine. Di heman demê de bûye navendek ji bo çalakiyên çandî û akademîk ên kurdî, ku forma-ka standardkirî ya zimanî li qada navneteweyî pêşniyaz dike. Skutnabb-Kangas û Fernandes (2008) di gotara xwe de behsa tevkeriyên Enstîtuya Kurdî ya Parîsê di warê pîrrengî û mafên zimên de dike û balê dikişîne ser hewldanên wê yê standardkirina kurmançî û hewldanên wê yê çandî û akademîk. Ji îlona 1987an heta sala 2020an her şeş mehê carekê ji bo standardkirina kurmançî civînek pêk anîn. Ji bo her civînekê hejmarek dihate derxistin⁴. Ergûnî di teza xwe de xebatên *Koma Kurmanciyê* di bin sê kategoriyan giştî da dabeş kiriye (2024, 222):

- » 1. Mijarên teorîk ên li ser rêziman, rênivîs, etîmolojî û peywendiya zimanê kurdî di gel zimanên îranî û zimanên cîran,
- » 2. Ferhengsazî û çêkirina ferhengokan,
- » 3. Zaravesazî di qadên jiyana modern da.

Wekî tê dîtin rola Enstîtuya Kurdî ya Parîsê di kar û xebatên standardkirina zimên de mîna keke baş e. Du saziyên hevçerx, Komxebata Kurmançî bi navê *Semînera Kurmançî* û Komxebata Kirmançî bi navê *Grûba Xebatê ya Vateyî*, ne navendên ku bandora mezin li plan û rêxistinê ya zimanê kurdî di diasporayê de hene (Akin, 2018, 191).

2.5. Hewldanên li Tirkiyeyê

Nifusa herî zêde ya kurdan li Tirkiyeyê ye. Ligel vê rastiyê heya salên 1990î kurdî û xebatên têkildarî kurdî qedexa bûn. Lewma jî xebatên ji bo standardîzasyona kurmançî mirov dikare bêje ku ji salên 1990î û pê de dest pê kirine. Ev yek jî bi rêya saziyên wek yê zimanê kurdî (komeleyên, sendîqa, weqf), çapemenî (*Rojnameya Azadiya Welat*) û weşanên kurdî (gelek qenalên TVyan) ji bo gav bi gav forma standardîzekirî ya kurmançî pêş bikeve xebitîn.

Coşkun (2004, 13) bi kurtahî pêvajoya standardîzasyonê wiha dide:

*Di vî warî de li Tirkiyeyê xebatên standardîzasyon û plansazîya zimanê kurdî, di serdema dawî ya Dewleta Osmanî de ji aliyê rewşenbîrên kurd û hinek sazîyan (Komeleya Hêvî, Komeleya Teavûn û Tereqî ya Kurd û hwd.) ve hatine meşandin. Bi hewldana Celadet Alî Bedirxan û kadroya Hawarê, xebatên standardîzasyonê û plansazîya zimên zêde bûne. Di roja me de jî li Tirkiyeyê bi gelemperî bi destên sazîyên kurdî yê wekî Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, Weqfa Mezopotamyayê Weqfa Nûbiharê, Enstîtuya Kurdî ya Amedê û hwd. xebatên wekî kursên zimanê kurdî, aktîvîteyên mafên zimên, weşan û çapemeniyê bi rê ve diçe. Di vî warî de **TZP** Kurdî jî heta 2016an xebatên xwe pêk anîne.*

Herwiha, Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê gelek xebatên hêja pêk anîne, pirtûka rêzimanê (Samî Tan), Ferhenga Tirkî û Kurdî (Zana Farqînî) û rêzepirtûkên Hînkêrê (S. Tan-R Onen-S.Varlı-M.Aykoç) ji bo standardîzasyonê gelek bi-bandor in.

Di ser re, bandora TZP jî Önen (2020, 35) wiha îfade dike. “Bo berbelavkirina bikaranîna kurdî karê herî mezin ku hat kirin hînkirina kurdî bû. TZP Kurdî li KURDÎDER’ên ku li gelek bajar û bajarokan hatibûn avakirin dursa hînkirina kurdî da bi hezaran xwendekaran”.

4 https://archive.org/details/kovara_kurmanci/ku1/

Niha li Tirkiyeyê hewldana herî mezin ji bo standardkirina zimên ji aliyê Weqfa Mezopotamyayê tê kirin. Wekî ku Bahoz Baran⁵ agahî dide; weqf di sala 2013an de bi mebesta avakirina zanîngehekê hat avakirin. Di serî de armanç amadekirina materyalên dersan bû. Dawiyê xebatên cuda pêk hatin. Ji bo biryardayîna li ser mijaran jî hinek rêbaz hatin diyarkirin. *Berbelavî, tradîsyon, nêzîkkirina zaravayan, jêderên zimanî* û hwd hin ji wan rêbazan bûn. Bi diyarkirina rêbazên navborî biryar hatin dayîn. Wekî ku Baran jî îfade dike li ser xebata rastnivîsînê gelek rexne derketin. Hinek rexne li ser pergala rêbaz û etîkê ya komxebata *Kurmanciyê*, hinek jî li ser naveroka *Rêbera Rastnivîsînê*⁶ bûn. *Rêbera rastnivîsînê* ji aliyê 18⁷ kesan ve hatiye amadekirin. Hejmara endamên nûneran ne wek hev in. Ji Bakur 9, ji Başûr 5, ji Rojhilat 3 û ji Rojava 1 kes (Aydın, 2020, 139).

Wekî tê zanîn hinek rexne li ser *Rêbera Rastnivîsînê* derdikevin. Yên ku Aydın (2020, 140) di gotara xwe de dane wiha ne:

1. Nevzat Emînoğlu, “Xebateke Girîng û Dîrokî: *Rêbera Rastnivîsînê*”, Nûbihar, 147, Bihar 2019, rr. 40-43.
2. Amed Tîgrîs, “Çend başî û şaşiyên *Rêbera Rastnivîsînê* Komxebata *Kurmanciyê*”, <http://www.rojnameyakurdistan.com>, (02.04.2019)
3. Deham Ebdulfettah, “Daxuyaniyek Di Derbarê *Rêbera Rastnivîsînê* Da”, <http://portal.netewe.com/daxuyaniyek-di-derbare-rebera-rastnivisine-da/>, (30 Temmuz 2019)
4. Maruf Yilmaz, “Hizrek li ser pirtûka “*Rêbera Rastnivîsînê*” ya “Komxebata “*Kurmanciyê*”, <http://www.rupelanu.com/hizrek-li-ser-pirtuka-rebera-rastnivisineya-komxebata-kurmanciyê-4974h.htm> (16 Gulan 2019)
5. Qasim Xelîl, “6 rexne li “*Rêbera Rastnivîsînê*”, <https://www.bernamegeh.org/2020/02/12/6-rexne-li-rebera-rastnivisine/>
6. Husein Muhammed “*Rêbera Rastnivîsînê*” ya WM û derdê giran yê hîperkorektîyê û xweferzkirinê (1)”, (Jan. 29, 2020)
7. Remzî Kerîm, “*Rêbera Rastnivîsînê*: munaqêşe yan pêşbirke?”, https://remzikerim.wordpress.com/2020/02/16/_trashed/ (Feb. 16. 2020)
8. Saziya Zimanê Kurdî, “Ji bo Weqfa Mezopotamyayê\Komxebata *Kurmanciyê*: Encamnameya nîqaşên li ser *Rêbera Rastnivîsînê*” (22.12.2019)
9. Halil Aktuğ, Gotara *Rastnivîsa Kurdî* (Kurmancî).
10. Yaşar Eroğlu, “*Rêbera Rastnivîsînê* çî rast nivîsiye?”, Nûbihar, 149, Payîz 2019, rr. 42-49.

Ji bilî van, ev rexneyên jêr jî hene, xebatên cuda ku hatine tespîtîkirin wekî gotar, hevpeyvîn, tez û nivîsên medyaya civakî ne:

- » Necat Keskin, *Ji Aliyê Rêbaz û Etîka Zanistî ve Rexneyek li ser *Rêbera Rastnivîsînê* ya Komxebata *Kurmanciyê** - <http://www.ijoks.com/en/pub/issue/75554/1234239>
- » Ergîn Opengîn⁸, *Pêdaçûneke Rexneyî li ser “*Rêbera Rastnivîsînê*”*, <https://zimannas.wordpress.com/2020/02/22/pedacuneke-rexneyi-li-ser-rebera-rastnivisine/>
- » Qahir Bateyî⁹, Ez deyndarê zimanê xwe me, 1 Sibat 2021, <https://xwebun2.org/nu-ez-deyndare-zimane-xwe-me/>
- » Özmen A., (2019) *Berawirdkirina sê Berhemên Rastnivîsîna Kurmancî (Bingehên Rastnivîsîna Kurdîyê ya Arîf Zêrevan -Rêbera Rastnivîsînê ya Mistefa Aydoğan- Rêbera Rastnivîsînê ya Komxebata *Kurmanciyê*) / Arîf Zêrevan 'ın Kürtçe Kurmancî Lehçesinin Yazım Temelleri ve Mistefa Aydoğan ile Mezopotamya Vakfı İmla Kılavuzları Eserlerinin karşılaştırılması*, Teza çapnebûyî, Şewirmend Doç. Dr. Mustafa Öztürk, Zanîngeha Mardin Artukluyê.

5 <https://bahozbaran.wordpress.com/2020/02/13/weqfa-mezopotamyaye-xebaten-zimani-u-komxebata-kurmanciyê/>

6 Berî rêbera rastnivîsînê, A. Zêrevan, M. Aydoğan, Halil Aktuğ, xebatên di dawîya rêzimanên Samî Tan û Kadri Yıldırım beşên rastnivîsînê hene.

7 Di listeya lijneyê da ev her çar parçe bi “Başûr, Bakur, Rojhilat û Rojava” yê hatine binavkirin. Endamên lijneyê ev in: Bahîz Omer Ehmed (Başûr) Bahoz Baran (Bakur), Behrûz Şucaî (Rojhilat), Deham Evdîlfeţah (Rojava), Dilawer Zeraq (Bakur), Dilbîrîn Evdîla (Başûr) Evdîlwehab Xalid Mûsa (Başûr), M. Malmisaniy (Bakur), Mahmûd Lewendî (Bakur), Mehdî Caferzade (Rojhilat), Mihemed Teqewî (Rojhilat), Mistefa Aydoğan (Bakur), Mîkaîl Bilbil (Bakur), Newzad Hîrorî (Başûr), Samî Tan (Bakur), Şoreşvan Adil (Başûr), Zana Farqînî (Bakur), Zulkuf Ergun (Bakur)

8 Nîşeya malperê: Gotara Ergin Öpengînî di sala 2017an de di kovara *Derwazeyê* di hejmara 1ê de derketibû. Nivîsar li ser *Rêbera Rastnivîsînê* ya Mistefa Aydoğan nivîsî ye û hatiye nivîsîn berî ku heman kitêb bi navê weqfa Mezopotamyayê û navê nêzîkî 20 kesan dubare were weşandin. Mixabin di çapa nû jî ya *Rêbera Rastnivîsînê* de nêrînên Öpengînî – wek nêrînên rexneyî yê piraniya zimannas û şarezayên din jî hatine piştguhkirin.

9 Qahir Bateyî di nivîsa xwe de li ser rewşa rastnivîsînê tu nav nade lê bi awayekî zelal rexneyên xwe li hemberî Weqfa Mezopotamyayê û weşanxaneyên ku di vê pêvajoyê de biryarên nû girtine tine zimên.

» Aydoğan¹⁰, I.S. di medyaya civakî de rexneyên xwe ifade dike.

Mijarên ku bi giştî hatine rexnekirin¹¹ wiha ne:

» “î” û “ê” ya berî “y” yê

» “r” ya stûr

» Apostrof

» Bazinedaçek

» Bikaranîna peyvên biyanî

» Bêjeyên erebî ku di kîteya wan a dawiyê de “î” heye

» Hejmar

» Navên bajaran

» Navên mehan

» Navên parçeyên Kurdistanê

» Navên rojan

» Navên welatan

» Nivîsîna cihnavên hevbendiyê

» Nivîsîna zimanan

» Partîkela dema bê

» Rewşa tebat, bikaranîna lêkera “hatinê

» Rêzkirina hejmaran

» Tesnîfa lêkeran

» Tewang

» Tîpên kelijandinê / gihandinê

» veqetandek

» Veqetandekên nebinavkirî

Nîqaşa duyemîn ji meseleya rêbaz û etîkê ye. Li ser vê Keskinî (2023) gotareke nivîsiye û xebata *Rêbera Rastnivîsînê* ya *Komxebata Kurmanciyê* ji her du aliyên ve rexne kiriye.

2.6. Hewildanên dijîtal û online

Çavkaniyên dijîtal gelek hewildanên mezin ji bo standardîzasyona zimên çêdikin. Çavkaniyên wekî ferhengên online, kursên zimên, vîdyoyên zimên li ser medyaya civakî, kutupxane, rojname, pirtûk û nivîsên dijîtal li ser berbelavkirin û qebûlkirina formên standard yên zimên vê rewşê ber bi asteke bilindtir ve dibe. Ji ber vê hinde, sazî çiqas bi hev re bixebitin, dê ew ê di vê pêvajoyê de zûtir yekitiya zimên bi dest bixin. Lewra, înternet dikare kare standarkirina kurdî hêsantir bike û ji bo bikaranîna kurmancî derfetên nû derxe holê. Platformên online, medyaya civakî û weşanên dijîtal alîkarî da ku di nav kurdîaxivan de li seranserê cîhanê hevkarîyeke mezintir çêbibe. Hewildanên dijîtal parvekirina materyalên standarkirî û pêşvebirina formeke zimanî ya yekbûyî hêsantir kir. Sheyholislamî (2010, 298-305) bandora platformên medyaya civakî yên li ser pêvajoya standarkirina kurmancî dinirxîne û me agahdar dike ku çawa van platforman hevkarîya di navbera kurdîaxivan de û berbelavkirina zimanêke standardekirî hêsan kiriye. Biryareke girîng li ser bandora internet û medyayê ya *Konferansa Zanistî ya Zimanê Kurdî* ku di sala 2011an de pêk hatibû biryara 9 û 10an bû¹²

10 Rexneyên wî li ser rêbaz/etîkê û li ser “fonetik, rastnivîsa hinek peyvên û hinek mijarên rêzimanê ne (bo mînak: î’ya berê y’yê, ezafe, pirjimarî apostrof, şedde û hwd).

11 Ev mijarên jor ji aliyê Bahoza Baranî ve hatiye derxistin û li cihekî nehatiye weşandin.

12 https://ku.wikipedia.org/wiki/Konferansa_Zanist%C3%AE_ya_Ziman%C3%AA_Kurd%C3%AE_2011

9. Zimanê kurdî mîna zimanên din di warên teknoloji û torên internetê de kar pê bê kirin.

10. Medyayên kurdî bernameyên taybet bi zimanî ve û bi herdu alfabeyan amade û pêşkêş bikin bi mercekî ku rênivîsên wan yek bixin.

Biryarên bi vî rengî haydarbûna civakê zêde dike û bi demê re, rê dide mirovan ku di torên internetê û medyayên civakî de pir bîne bikaranîn. Ji ber giringiya vê, Yıldız (2005, 122-145) behsa bandora pîrsgirêkên siyasî li ser standardîzasyona kurdî û pêşketina zimanî û medyayê dike. Herwiha Zeydanlıoğlu (2012, 166) jî di gotara xwe de îdîa dike ku astengiyên siyasî hene lê medyaya kurdî û weşangerî alikariya standardîzasyonê dike. Di warê afirandina zimên de, gelek xebat hene û tene çapkirin, lê herwiha di warê veguhestina (transfêra) zimên de pîrsgirêkek heye ku rêjeya transferê gelek kêmtir e û di navbera nîşan de ziman bi awayekî berfireh neqlî nîşanê nû nabe. Loma teknoloji dikare bikêr be û transfêra zimên pêk bîne.

Ev tabloya li jêr hewldanên standardkirina kurmançî li gorî modela Haugenî (hîlbijartin, kodkirin, berfirehkirin, qebûlkirin) nîşan dide:

Pêvajo	Ravekirin	Mînak
Hîlbijartin	Hîlbijartina zarava yan formeke zimanê ku dê standard be	- Rojnameya <i>Kurdistan</i> - Celadet Bedirxan û kovara <i>Hawarê</i> Destnîşankirina tîpên latînî li Sovyetê
Kodkirin	Kodkirina rêziman, rastnivîs û ferhengên (kaîde û rêgezên zimanî)	- Afirandina alfabeya latînî ya Celadet Bedirxanî - Beşên <i>Ferhengokê</i> di <i>Hawar</i> de û Ferhengên cihê - <i>Rêbera Rastnivîsînê</i> ya Weqfa Mezopotamyayê Pirtûkên Rêzimanê (C.A. Bedirxan, Samî Tan, Mikail Bilbil, Bahoz Baran, Çetîn Taş û hwd.)
Berfirehkirin	Pêşxistina zimanê standard di qadên nû de (perwerde, medya, akademiya)	- Xebatên Enstîtuya Kurdî ya Parîsê - Komeleyên diyasporayê, nivîskar û medya - Ferhengên dijîtal, vîdyo û kursên online
Qebûlkirin	Pejirandina zimanê standard ji aliyê civakê yan rêxistinên fermî ve	- Dersên bijarte (hîlbijartî) li dibistanên MEBê - Medya, rojname û TV bi kurmançî

3. Armanç û Pîrsgirêkên Standardkirina Kurmançî

Armanca standardkirina kurmançî geşedan û pêşketineke mezin di qadên zimannasî, çandî, siyasî û bi taybetî di perwerdeyê de ye. Jixwe bi saya standardîzasyonê yekitiya qadan çêdibe.

3.1. Armanca standardîzasyonê bi giştî wiha ye;

- » **Parastin û vejîna zimên:** Ev armanca sereke ye ku zimanê hepar derkeve û bi giştî bê bikaranîn. Ji ber vê însan dê bikarin bi heman awayî zimanê xwe bi kar bînin. Dema zimanek ku bi awayekî nivîskî bê qeydkirin, wê demê parastin û vejîna wê jî zêdetir bibe. Wendabûna zimanekî di heman demê de tê wataya wendabûna çand û kodên civakî ku di nav xwe de dihevin. Bi vê mebestê, divê sazî xebatên dokumantasyonê wekî çêkirina ferhangan, qeydkirina deng û nivîsê pêk bînin. Hassanpour (1997, 98) dibêje ku rola zimên di avakirina netewebûn û nasnameyê de gelek giring e û parastin û standardkirina zaravayan ji bona berdehemîya mîrasa çandî jêner e. Lewma li vir pîrsgirêk ev e ku derfetên qeydkirin û nivîsê şexsî ne. Mîrov dikarin li ba xwe û li ser medyaya civakî yanî di internetê de korpûseke şexsî ava bikin. Herwiha hebûn û bikaranîna teknolojiyê jî di parastin û vejîna zimên de ji ber berbelavkirina materyalan roleke gelek giring dilîze. Ji ber vê sedemê, dixwazî saziyên fermî hebin an tunebin, hewldanên bikaranîna teknolojiyê vê pêvajoyê xurt dikin.
- » **Peşveçûna Perwerdeyê:** Hêsanîkirina perwerdeyê bi saya zimanê standard pêk tê û ev jî di nav xwe de hînbûn û hînkirina zimanekî pêwîst dike. Çêkirina mufredateke standard û materyalên perwerdeyê hînbûn, hînkirin û bikaranîna zimên hêsanîtir dike. Bi saya zimanekî hepar hemû xwendekar digel ku ji deverên cihê jî bin, marûzî heman bernameyê dimînin û heman nêrîn hiş û mentîqa zimên di hînbûna pratîkê de çêdibe. Herçiqas cudahiya zarava û hêmanên çandî û zimên hebin jî, bi saya zimanê standard dê famkirineke giştî pêk were. Ev rewşa navborî jî ber hîlbijartin û bikaranîna heman materyalî ji bo mamoste û hîndebaran jî rehetîyeke mezin e. Dê xwendekar û fêrxwaz jî ji ber nasîna materyalên di asta bariyerên hînbûnê de xwe di nav asteke kontrolkirî û rehet de bibînin. Ji

aliyekî din jî dema zîmaneke standard hebe û materyalên giştî bêne bikaranîn wê demê hemû xwendekar marûzî heman perwerdeyê bimînin û cudahiyên wekî sosyo-ekonomîk an jî derfetên cuda dê wenda bibin û ev rewş dê wekhevîya perwerdeyê bide hemû xwendekaran. Thomas, W.P., û Collier, V.P., (1997, 38) behsa xwendekarên ku perwerdeya xwe di zîmanê standard¹³ te girtine dike û dibêje geşedana wan a kognîtîfî û serkeftina akademîk gelek çêtir e. Tunebûna perwerdeya standardîze û mufredatê pêşxistin û geşedana zîmên dikare bi paş bixe û di nav hinek herêmên cuda de newekhevî derkeve. Bi giştî alfabe û termînolojî wekî mînak perwerdeya fermî bi kurdî û zaravayan li Başûr û Rojava heye lê li Bakur û Rojhilatê tune ye. Bikaranîna pirtûkên mina *Hînger*, *Mamoste* û *Kurdîzanê* perwerdeyê pêşve dixe.

» **Yekitiya Çandî û Avakirina Nasnameyê:** Kurd wekî tê zanîn ji aliyê zarava, dîn û hinek tiştên çandî ve ji hev cihê ne. Bi giştî çand, dîn, zîman û zaravayên cuda di nav kurdan de gelek berbelav in. Wekî tê zanîn kurdên elewî, mesihî, misliman û êzîdî hene. Herwiha ev cudahî bi xwe re cudahiyan jî tîne. Lewma hebûna zîmanê standard dikare bi hêsanî yekitiya civakê, nasîna nasnameyeke hevpar û têgihiştina cudahiyan jî bi xwe re bîne. Rola zîmanê standard jî wekî yekkirina cudahiyên zarava û herêmên cuda ye.

Ji bo yekitiya giştî zîmanê standard wekî amrazeke bihêz dikare çanda hevpar û nasnameya netewî bi taybetî bi zîmên re derkeve. Hassanpourî (2003) di gotara xwe de ev xala navborî ji ber berbelavbûna kurdan li herêmên cuda ji bo avakirina nasnameyê wekî amrazeke alîkar dinirxîne. Li dinyayê di sedsalên berê de “yek netewe, yek zîman” sloganeke gelek populer û bibandor bû. Gelek welat pêşxistina zîmanê neteweyî wekî sembola yekîtiya netewebûnê dîdîtin (Holmes, 1990, 100).

Wekî mînak li Tanzanyayê, ku li wir gelek zîmanên herêmî hene hîlbijartina zîmanê swahîlî bû sedema yekîtiya netewî. Holmes (1990, 103) me agahdar dike ku yekem serokê Tanzanyayê Julius Nyerere, *zîmanek ji malbata zîmên ya bantu zîmanê swahîlî* ji ber sedemên perwerdehî û îdeolojîk hîlbijartîye.

Geşedena edebî, medya û hunerî: Ji bo pêşxistin û berbelavkirina edebiyat, medya û hunera kurdî hebûna zîmanê standard alîkariyeke bihêz dide her kesi. Bi vî şekîlî asta afirineriyê, îfadeya edebî û hunerî zêde dibe ji ber ku dema zîmanek standard be, wê demê nivîskar, helbestvan, rojnamevan an jî akademîsyen jî dikarin bi zîmanê standard bigihîjin gelek kesan û bêne famkirin. Em di kovara *Hawarê* de dibînin zîmanekî standard çawa ne tenê di beşên navborî de lê di werger, dîrok û qadên din de jî zîmanek bi saya wergerê jî nû ve xwe geş dike. Dema zîmanê ku hatiye hîlbijartin wekî hev be, ev jî bo gel dibe sedema ragihandin û afirandina rehetir û zêdetir. Niha ji ber tevliheviya standardên cuda, em dibînin ku hinek kesên ku li ser rêzîmanê dixebitin wekî “polîsên rêzîmanê” xuya dikin. Herwiha bi awayekî preskriptîf (rêgezperstî/qaîdeperest) mudaxeleyên axaftin û nivîsina kesên din dikin (Milroy, 1999, 13). Lê dema standardeke hevgirtî hebe, pîrsgirêkên bi vî rengî jî dê kêmîr bibin. Di ser re, dê her daîm varyasyon hebin û hebûna edebî, medya û hunerî jî dê varyasyonan biparêzin.

Di çapemenî û edebiyatê de, hebûna bisînora kurmancî dikare pêvajoya standardbûnê hê zêdetir sist bike. Zîmaneke standardkirî bi taybetî bi pirtûk, rojname û naveroka online’ê jî hêla wêjeyêke dewlemend ve piştgiriyeke mezin digire. Gelek platformên medyaya civakî hem wekî video hem jî wekî nivîs gelek tiştan parve dikin. Bo mînak, gelek kes jî bajar û navçeyên cuda bi video û parvekirinên kurdî xwe digihînin hezaran.

» **Nasîn û qebûlkirina siyasî û ya fermî:** Ji bo zîmanên kêmaran (kêmnetew; minority) û civakên ku bi wan diaxivin, bidestxistina naskirina siyasî û fermî bi rêya standardkirina zîmên pêvajoyek e krîtîk e û ev pêvajoyê ji bo wan hêsanîr dibe. Standardbûn jî bo têkelkirina zîmanekî di bikaranîna fermî (di warên qanûnî û siyasî de) de ji bo ku bê nasîn pêdivîyeke mecbûrî ye. Ev naskirin jî bo ku zîman û axiverên wî di çarçoveyêke firehtir ya neteweyî û navneteweyî de maf û îmkânên wekhev wergirin pêvajoyêke pir giring e. Li Başûr û Rojava, êdî di pratîkê de ji ber nasîna siyasî sazî dikarin zîmanekî standard bi kar binin û perwerdeya xwe bi vî awayî bidin. Ji ber vê rewşa heyî êdî perwerde û jiyana rojane di cih û warên wekî kar, malbat, camî, bazîrganî rêjeya bikaranîna zîmên bi pêş dikeve. Ji bo ku zîman di belgîyên fermî, tekstên qanûnî û têkiliyên hikûmetê de were bikaranîn, ev kodkirin pêwîst e. Herwiha dema ku zîmanek standard be û bi qanûnî were naskirin, ew dikare di rêveberiya giştî, pergala dadwerî û sazîyên perwerdeyê de jî were bikaranîn. Di ser re, ev bikaranîn tevlêbûna gelî pêş dixe û destnîşan dike ku axiverên zîmên dikarin bigihîjin karûbarên bingehîn û bi tevahî beşdarî jiyana giştî bibin.

Naskirina siyasî û yasayî ya zîmanekî standardkirî ji bo parastina mafên zîmên yên civakên kêmar jî dibe alîkar. Bi dayîna statûyêke fermî ya ku bikaranîn û parastina wê ferz dike, dikare pêşî li marjînalbûn û qelsbûna zîmên bigire.

13 Li ser giringiya bikaranîna zîmanê zîkmakî gelek xebat hene yek ji wan ku gelek li ser perwerdeya bi zîmanê zîkmakî û pêwistiya zîmanê standard disekine ya Skutnabb-Kangas, T. û McCarty, T.L. (2008:158-162) ye. Ew dibêjin ku avantajên bikaranîna zîmanê zîkmakî gelek in û ji bo pêşxistina perspektîfên civakî, kognîtîf, perwerdehî û çandî kêrhatî ne.

Ev parastin gelek caran bi awayekî fermî dibe sedema pêşxistina zimên. Di belge û nivîsê de, bikaranîna zimanekî standard dê pêvajoya geşedan û xurtkirina zimên bi awayekî kontrolkirî bide me. Bo nimûne, li ser vê mijarê McDowall, D. (2004, 255-270) behsa şerên siyasî û rola standardîzasyonê di bidestxistina nasîna siyasî de dike ku ev çiqas wek perçeyeke giştî ye. Herweha mînakên dîrokî jî giringiya standardkirina zimên di bidestxistina naskirina siyasî û hiqûqî de nîşan didin. Ji bo nasîna zimên gelek hewldanên cuda pêk hatine. Bo mînak, vejîn û standardkirina îbranî li Îsraîlê dikare bê dayîn û roleke sereke di pêkhatina nasnameyê neteweyî û damezrandina îbranî wek zimanê fermî de list û bikaranîna zimên di hemû kar û barên dewletê de misoger kir. Elyezer Ben Yehuda pirî caran wekî bavê *îbraniya nûjen* tê hesibandin û wî di vejînê de de roleke giring list. Hewldanên wî di nav wan de afirandina peyvên nû, weşandina ferhengên û parêzvaniya îbranî wek zimanê axaftinê yê gelê cihû de balkêş bû (Holmes, 1990, 109; Fellman, 1973). Di vejîna îbranî de, dema plansaziya zimên çekirin, çekirina rêziman û ferhengê jî xistin nav vê pêvajoyê. Politikayên perwerdeyê û akademyên zimên ji bona zimên di nav dibistan û civakê de pêş bikeve gelek xebat pêk anîn (Schwarzwald, 2001).

» **Rehetiya Ragihandinê:** Hêskirina ragihandinê û hevtêgihiştinê bi taybeti di civakên pirzimanî de armanceke giring a standardkirina zimanî ye. Standardkirina zimanekî cudahiyên zarava û herêmî kêr dike. Ev pêvajoyê hevgirtina civakê zêdetir dike, tevlihbûnê pêş dixê û piştgirî dide xebata bikêrhatî ya saziyên cihêreng ên civakê. Fishman (1972, 15-35) di beşa duyemîn de li ser zimanê standard agahî dide kur hebûna zimên ragihandin û entegrasyona perwerdeyê bihêztir dike.

Standardkirina zimên bi peydakirina platformeke hevpar ya ragihandinê û diyaloga navçandî teşwîq dike. Ew dihêle ku mirovên ji paşxaneyên cuda yên çandî û zimanî, raman, serpêhatî û perspektîfan parve bikin yanî bi awayekî xwezayî dibe sedema ji hev têgihiştin û rêzgirtinê. Ev diyalog jî bo ragihandina civakê pêvajoyê veguheştinê ye. Wekî mînakeke giring, zimanê îngilîzî ji aliyê Crystalî (2003, 128) ve tê dayîn ku standardkirina îngilîzî ber ragihandina dinyayê diyaloga nav çandan vekirîye û gelek astengiyên ji holê rakirîye.

Di navbera cudahiyên zaravayan de, zimanê standard dikare ragihandinê hêsanî bike. Thomason, (2001, 74 - 85) îdîa dike ku bi saya zimanê standard em êdî dikarin astengiyên ragihandinê rakin û insanên ji zaravayên cuda dikarin bi rehetî ji hev fam bikin. Herweha, bi kurtî, di navbera zaravayan de, ya herî zêde tê axaftin kurmançî ye. Lewma varyasyonên zaravayan dikarin pêvajoya standardîzasyonê ji ber nîqaşên cuda tevlihevî bikin.

Bo mînak

Li Başûr hinek peyv bi awayekî tîn bilêvkin lê li bakûr an jî devereke din ji ber bandora zimanên din xwedî telafûzên cihê ne. Mînakên wiha dikarin di ragihandinê de bibin pirsgirêk.

Tilikom – Telekom

Linin – Lenin (Scherco R. Baban, 2013)

» **Derfetên Aborî:** Pêşxistina geşedana aborî bi rêya standardkirina zimên bi afirandina çarçoveyek zimanî ya yekgirtî ve girêdayî ye ku danûstandin, bazirganî û entegrasyonê di navbera herêman de hêsanî bike. Zimanekî standardkirî bi hêskirina têkilî, parvekirina agahdarî û hevkarîyê jî bo kes û karsazan dikare çalakiyên aborî bi giringî zêde bike. Piştî hevfamkirina hêsan û zêdetir, mirov bi rehetî dikarin bi deverên cuda re têkevin nav têkiliyên aborî û dema ku ji zimanê hev bi rehetî fam bikin ew dikarin asta bazirganiyê zêdetir bikin. Xebata Coulmasî (1992, 89-105) li ser hevsengî, têkiliya zimanê standard û geşedana ekonomîk disekine û digihîje wê encama ku hebûna zimên di entegrasyona ekonomîk û mezinbûnê de roleke mezin dilîze.

Standardkirina zimên di navbera komên cuda yên zimanî de dibe sedema kêmkirina astengiyên ragihandinê loma êdî bazirganî hêsanî dibe. Ev hêsanî danûstendinê jî bo pêkanîna danûstendinên karsazî, peyman û gihîştina bazarên nû giring e. Di heman demê de, zimanekî standard di ragihandina agahdariya li ser karûbar, şert û mercên bazarê de jî dibe alîkar û avantajekê dide karsazan ku bi awayekî biryaran hîn bibin û karê xwe bi rêk û pêk bikin. Grin (1999, 18-23) dibêje ku bandora standardkirina zimên li ser bazirganiyê bi taybetî di kêmkirina bihabûna mesrefan û di mezinbûna bazarê de xwediyê roleke mezin e. Bi kurtahî, dema zimanê standard hebe, mirov dikare gelek guherînên pozîtîf di pêşveçûna ziman, çand, perwerdehî û jiyana siyasî de bibîne û guherînên wiha di nav civakê de jiyana insanî rehetîr dikin. Herweha, ev pêvajoyê bi xwe re pirsgirêkên nû jî tînin.

3.2. Pirsgirêkên Standardîzasyonê yên Qadê

Cudahiya Erdnigariya Zaravayên Kurdî

Varyasyonên giring ên herêmî û devokî di nav kurmancî de ji bo afirandina standardeke yekgirtî ku hemu kurdîxêv bipejirînin carekê de dernakeve û pirsgirêk e. Ji ber tunebûna perwerdeyê, nêzikatiyeke hevpar çênabe û bi giştî peyv ji hev cuda ne. Izadî (2013: 343) behsa netewedewlet û neteweperweriya kurdan dike û dibêje ji ber berbelavbûna dewletên cuda, kurdî wekî zimanêke kêmar tê dîtin û ev rewş bi xwe re pirsgirêkan çêdike. Ji ber vê rewşê, yekitiyeke zimên ji nişka ve çênabe. Xebatên zimên bandorê li ser hevgerîna zimên dikin, lê zaravayên cuda û cudahiyan peyv û hevokan dikare serê însanan tevlihev bike yan jî dikare tercîha însanan biguherîne. Herçiqas zaravayên cuda hebin jî, her zarava di nav xwe de xwediyê guherînê cuda ne. Bo mînak, zaravaya kurmancî ji aliyê derdora 18 mîlyon însanan ve tê axivtin (Bourgeois-Gironde, 2021, 15). Di navbera Bakur, Bahdîn û Rojava de guherîna lînguîstîk û sosyocandî hene. Matras û Reershemius (1991, 107-108) jî vê meseleye tînin zimên û dibêjin ku sê cure hene: varyasyona Silêmanî (ji bo soranî), ya Yekitiya Sovyetê (bi alfabeya kirilî) û ya Bedîrxanî. Ev her sê jî gelek berbelav in lewma dibêje ku xwendin û nivîsa kurdî bi xwe re rewşa duzimanî jî tîne. Hebûna zaravayên cuda rewşa standardkirina zaravayekî diwartir dike. Herwiha, mirov dikare di nav zaravayekê de guherîna peyv an hemanên zimên bibîne. Bo mînak li Qersê dibêjin “gazinç”, li hin herêmên din dibêjin “gazind” û li Mêrdînê dibêjin “gazin”. Ev varyasyonêk e ku mirov dikare guherîn û cudahiya peyvyan bibîne.

Ortografî û Alfabe

Pirsgirekeke din ku derdikeve pêşîya mirovan cudahiya alfabeyên wekî latînî, aramî û kirilî ye. Li Bakûr û Rojava alfabeyên latînî, li Rojhilatê alfabeya erebî, li Başûr alfabeya erebî bi giştî tê bikaranîn lê daxwaza nêzikatiya alfabeya latînî jî ji ber sedemên medya û teknolojiyê tê dîtin. Herwiha li Rûsya û li Qafqasyayê bi giştî alfabeya kirilî tê bikaranîn. Nakokiyên li ser hîlbijartina herfan (latînî beramberî erebî û beramberî kirilî) û normên taybetî yên zimên, pêvajoya standardbûnê sist kiriye û hêj jî biryareke giştî di navbera çar hêlan de tune ye.

Peyvsazî û Termînolojî

Ji ber nebûna standardîzasyonê, gelek peyvên herêmî û cur bi cur tene bikaranîn. Gelek normal e ku di edebiyatê de cudahiya peyvên cur bi cur bê tercîhkirin. Lê ji bo famkirina giştî hebûn û bikaranîna peyvên giştî famkirina însanan û peywendiyên wan rehetir dike. Herwiha ji bo peyvyan bi hezaran varyasyon hene ku tene bikaranîn. Bo mînak, ji bo mêrê pişê (paldûz), ev peyvên jêr tene bikaranîn;

Hevling, hîwer, hevçeng, hevbûk, hevzava, bacenax

Bilêvkirin

Di bilêvkirinê de, cudahiyan herêmî jî di axiftinê de bi rehetî tene dîtin, bi vî şêklî, ev ne pirsgirêk e lê dema peyv li gorî nivîsê bê nivîsîn, ev dikare bibe sedema tevliheviyê.

Bo mînak,

Bi giştî dema em pîrsa kesekî dikin em dibêjin “çawa yî?

Lê li çiyayên bilind wekî Serhedê dibêjin “çawa nî?

Rêziman

Di hemû zimanan de, pêvajoya standardîzasyonê rê dide hîlbijartina hinek qaîde û qûralên rêzimanê. Yanî ji bona zimanêke standard hebe rêzimana zimên bi cih dibe. Herwiha rewşa peyvyan û ya rêzimanê ji hev cihê ne, guherîn û cudahiya rêzimanê ne qeysa ya cudarengiya peyvyan e. Di teoriya guherîna zimanan de, tê şopandin ku rêziman û sentaksa zimanan gelek kêr diguherin, lê guherîna fonetîk gelek zêde ne. Ji ber vê yekê, tercîha rêzimanê dikeve nîqaşa zimannasên teswîrker (deskriptîf) an jî yên qaîdeperest/rêgezperstî (preskriptîf).

Bo nimûne,

Mijara ergatîvîyê li gelek deverên wekî Amed, Mêrdîn û Elihê hatiye guhartin, lê li Cizîr, Wan û Colemêrgê bi giştî xwe parastîye. Bi saya bikaranîna pirtûkên hînkirinê û perwerdeyên mastira bêtez û bitezê gelek kes ji wan

qaîdeyan haydar bûn û hewldana bikaranîna rast dîsa derket holê.

Wekî li vir jî xuya ye Baran pêşniyaz û tercîha xwe tîne zimên û ji qad û şexsan mînak dide ku daçekên navborî çima divê bêne tercîhkirin. Di nivîsa xwe de, behsa Mîr Celadet dike ku wî her du awayên daçekan bi kar anîye û şîrove dike. Wekî tê dîtin bi vî şêklî pêşniyaz hene. Herwiha, ev biryar hêj jî tê nîqaşkirin û gelek enstîtû, weşanxane, sazî û weşanên medyayê hêj ev biryar û yên din qebûl nekirine û nerazîbûna xwe nîşan didin.

Tunebûna konsensûsê

Di navbera saziyan de konsensuseke giştî tune ye. Ji ber vê medya, weşanxane, weqîf, komele, beşên zanîngehê bi serê xwe tevdigerin. Lê gelek saziyên medyayê û weşanxanê bi giştî li gorî ekola C. Bedirxanî dinivîsin.

PÊŞNIYAZ

Mirov dikare kêşeyên standardîzekirina kurmancî vekolîne, bi taybetî pîrsgirêkên dîglosîkî û hîyerarşiyên li ser prestîjê derdikevin holê. Ev rewş di prosesên plansaziya zimên de tê dîtin û ev sedemeke giring e ji bo negihîştina biryareke hevpar. Di rewşa kurdî de, ku zaravayên wekî kurmançî (varyasyonên din wekî badînî) formên xwe yên standard pêş xistine. Wekî Suzan Gal (1989, 348-350) îfade dike pêvajoya standardîzasyonê dikare ji ber hinek sedemên cuda cot dîglosiyek derxe. Bi giştî du sedem hene ji bo vê cudahiye; yek hîyerarşiya rewşa zimanên serdest (dominant) û bindest (subordinate). Niha ji bo kurmançî jî du standardên cuda yek li Bakur (kurmançî) û ya din jî li Başur (Kurmanciya Badînî/Bahdinî) du meylên cuda ji ber sedemên cografî derketine. Di destpêka xebatên xwe de heger her du herêm bi hev re di nav pêwendiyê de bûna, dê ev cot-standardîzasyon derneketina. Elbet, mirov dikare vê rewşê ji ber hebûna du welatên cihê wekî rewşeke xwezayî jî qebûl bike. Sedema duduyan jî ku Gal (2006, 170) îfade dike zarava yan jî devoka ku tê hîlbijartin dibe xwedî prestîjeke mezin û di nav civakê de axiverên zarava û devokên din xwe di hawirdoreke ne ewle de hîs dikin. Ji ber vê sedemê dikarin li hemberî biryara girtî derkevin. Gal (2006, 170) wiha şîrove dike:

Dema ku standardek nû (herêmi) çêbibe, nakokîyek taybetmendî ya nîrxan derdikeve holê: gava ku hin form bi plansaziya zimên wekî yên standard tene hîlbijartin, hin axiver formên kêmaran (kêmetew) du qat dibin stigmatîzekirin. Ya yekem, ji perspektîfa dewletê ew ‘axiverên zimanê duyemîn’ yên zimanê neteweyî ne. Ya duyemîn, axaftina axaftvanên kêmarên ku formên wan ên zimanî di standarda nû de cih nagirin, ne têra xwe xuya dike û dibe ku ne rast be jî.

Ji bo berbelavkirin û standardîzasyona zimên hewce ye ku mirov di jiyana rojane de hinek tiştan bi kar bîne. Di pêvajoya standardîzasyona zimanan de normal e ku her welat an jî netewe bi awayekî din vê pêvajoya xwe pêk bîne. Herwiha, di vê pêvajoyê de hemanên çandî, civakî, siyasî û derfetên şexsî divê bîn dîtin. Plansazî divê li gorî zimên û çanda heyî bê kirin. Bo mînak, li navçeyeke (Sîwereg) ku du zarava wekî kurmançî û kirmanckî tê axivtin divê cudahiya zaravayan neyê piştguhkirin. Dema rewşa giştî tê nîrxandin, pêwîst e ku plansaziyeke giştî bê çêkirin û nexşerêya standardîzasyona zimên pêk bê lewma mirov dikare xalên jêr pêşniyaz bike;

- » **Bikaranîna folklor, çand û wêjeyê:** Ji ber ku folklor gelek tiştên çandî û xwezayî di nav xwe de dihevine, hebûna wê bi awayekî diparêze û ji aliyekî jî rihê zimên diparêze. Zaravayên kurdî ji ber rewşa perwerdeyê di bin bandora zimanên din de mane. Lewma bikaranîna folklorê dê bi awayekî zindî zimên vegeirîne ser rihê wê yê giştî.
- » **Bikaranîna teknolojiyê (medyaya civakî, aplîkasyonên kurmançî û platformên înternetê):** Êdî di jiyana rojane de hema hema her tiştên me bi saya înternetê tên plankirin û em jiyana xwe li gorî wê eyar dikin. Lewma gelek giring e ku em bikarin di her cure platform û sîteyan de însanan marûzî kurdî û zaravayên wê bikin. Naverokên li gorî zarok, mezin, jin, perwerdehî, zanistî û gelek cureyên din dê berbelavkirina biryarên standard rehetir bikin. Bi taybetî û giştî jî zarok û nûciwan înternetê gelek bi kar tînin, ji ber wê em çiqas bigihîjin wan, dê karê me rehetir bibe.
- » **Zêdekirina bernameyên nivîs û xwendina kurmançî:** Di vê pêvajoyê de gelek kes ji tiştê zanistî, edebî yan jî întelektuelî aciz in û dema xwe piranî li ser vîdeoyên kurt yên platformên online derbas dikin. Herwiha ku asta xwendin û nivîsînê zêde bibe wê tîgihîştina însanan ya civakî jî zêde bibe. Gelo kêmasiya tunebûna perwerdeya zimên bi vî awayî çareser dibe? Dibe ku çareser nebe, lê ev dikare bibe jêrxaneke perwerdeyê.
- » **Saziya zimên** wekî Akademî, komele, weqf, enstîtû divê bi hev re bixebitin û gelek xebatên hevpar çêkin. Wekî pêşniyaz, mirov dikare lijneyeke bi navê “*Komîteya Standardkirina Zimên*” ava bike û hemû qadên ku zimên bi awayekî aktif bi kar tînin jî têvlî vê komîteyê bike.

- » **Alfabeyên** yekgirtî bêne bikaranîn dê zaravayên din jî nêzî hev bibin û wê demê dê standardên hevpar derkevin holê.
- » **Perwerde** xala herî giring e û divê bê berbelavkirin û perwerde ji pêşdibistanê heya xwendina bilind bê dayîn.
- » **Kontrola domeynan** ji aliyê axivêran bê kontrolkirin, bi taybetî li mal û cihên civakî ziman bê bikaranîn û malbat bi zarokên xwe re her daîm bi zimanê xwe biaxivin.

Santillan û Rodas (2020, 65) standardîzasyona zimên ji bo asteke çêtir wekî pêvajoya berxwedana civakî û dînamîkên pêşdebirina zimên qebûl dikin. Ji ber vê rewşê, divê mirov çanda xwe li gorî rewşên şênber û heyî binirxîne da ku ew dînamîkên navborî bêtir bi kêrî civakê bê.

Herwiha, di xebata Sangar (2020, 270) û yên din de em dibînin ku dema zimanê kurmançî wekî di jiyanê de (medya, perwerde, artêş, aborî û ol) dê bikaranîn, encamên ku bi dest dikevin gelek erênî û encamgir in. Encama herî mezin ya li berbiçav “zêdebûna hêmanên leksîkî û hêzîkirina zimên” e.

ENCAM

Standardkirina kurdî pêvajoyeke aloz û berdeham e ku pêwîstî bi hevkarî û têgihîştina civakên kurdîaxêv heye. Digel ku dijarî li aliyên cuda hebin jî, hêviyên standardkirinê koman û civakê ji bo yekîtiyê û xebatê teşwîq dikin. Standardkirina kurdî ne tenê dê nasnameya çandî ya kurdî xurt bike, lê di heman demê de dê ragihandin, perwerde û karên îdarî li herêmên navborî baştir bike û hesta yekîtiyê di nav kurdan de xurttir bike.

Bi kurtasî, standardkirina zimên bi destxistina naskirina siyasî, hêskirina ragihandinê û pêşvebirina rewşa aborî pêvajoyeke krîtîk e ku mîrateya zimên diparêze, perwerdeyê çêtir dike, civakan dike yek û piştgirî dide îfadeya çandî. Ev avantajên navborî giringiya dîrûdirêj a standardkirina zimanan ji bo pêşketina civakan radixe ber çavan. Lewma ev pêvajoyê ji ber parastin û geşkirina mîrasiya zimên, geşedana perwerdeya kurmançî, yekîtiyê, piştgiriya hêmanên çandî, naskirina siyasî, hêskirina ragihandin û transfera zimên û bi awayekî îndîrekt ji bo başbûna rewşa aboriyê gelek giring e.

Wekî encam divê

- » Pêvajoya standardkirinê baş bê nirxandin û kêmasî bêne tespîtkirin,
- » Hevkarî û famkirina di nav zaravayan de baş bê analîzkirin, modelên nû ji bo Bakurî bê derxistin,
- » Ragihandin, perwerde û qadên rêveberî bi hûrgilî bêne şopandin,
- » Qadên hinkirinê bê zêdekirin,
- » Yekîtiyê di navbera saziyan de çêbibe,
- » Medya û internet ji bo standardkirinê bê bikaranîn,
- » Pîrsgirêkên nîşankirî bêne nirxandin û çareserî bê dîtin,
- » Hêza zimên neyê jibîrkirin û di domeynên (qadên jiyanê) behskirî de bikaranîna wan bê bilindkirin,
- » Asta hinkirina zimên bê zêdekirin dê valahiya navbera perwerde û civakê kêmbibe,
- » Çêkirina yekîtiya neteweyî bi ziman pêk tê, lewma di qad û domeynên civakî de zimanê zikmakî bê tercîhkirin û bikaranîn,

Li gel van hewldanan jî, standardkirina kurmançî bi dijarî û zehmetiyên mezin re rû bi rû dimîne. Dijberiya siyasî, cudahiya zaravayên herêmî û nebûna otorîteya zimanî ya navendî pêvajoyê aloz dike. Lêbelê, destpêxeriyên (hewldanên) berdeham ên saziyên çandî û akademîk ên kurdî, ligel zêdebûna bikaranîna platformên dijîtal, hêviya berdehamiya pêşketina hewldanên standardkirinê dide.

Her kom û beşa civakê bi zanîn, ezmûn, perspektîfa siyasî û pisporiya xwe li meseleyê dinêrîn û bi hêza xwe çavkaniyên wek perwerde, kovar, pirtûk û ferhengan çêdikin. Lê kêmasiya herî mezin a van lêkolînan ew e ku ji ber nebûna pêwendîya di navbera komên cuda yên rewşenbîr û akademîk ên ku di vî warî de dixebitin, pirî caran bi hev re tevnagerin an jî nikarin bi hev re bi awayekî sistematîk bixebitin. Ne tenê di zimên de lê di gelek mijarên cihê de jî divê mirov li mînakên neteweyî û heta herêmî yên li çar aliyê cihanê binêre û tiştên herêmî û yên gerdûnî bide ber hev û mînakên din binirxîne ku mirov bikaribe ji bo Bakur modeleke taybet ji bo standardkirinê derxe.

ÇAVKANÎ

- Akin, Salih. "Plansaziya Zimanê li Dîasporayê: Plansaziya Korpûs û ya Prestîjê ji bo Kurdî." *The Journal of Mesopotamian Studies* 3/2 (Summer 2018): 185–201.
- Akkuş, Mehmet. "COVID-19 Pandemisi (Karasalgın) ve Tehlike Altındaki Türk Lehçeleri: Küresel Karasalgın, Dilkırımı (linguicide) Tetikler mi?" *Tehlikedeki Diller Dergisi* 11/18 (2021): 158–174.
- Aktaş, Murat ve Mehmet Yonat. *Di Dema Osmaniyan de Çapemeniya Kurdî, Matbaeya Berdanê*. Stenbol, 2013.
- Aydın, Tahirhan. "Rêbera Rastnivîsînê Komxebata Kurmanciyê." *Kurdiname* 3 (2020): 138–142.
- Aydoğan, İbrahim Seydo. "Celadet Bedirxan, Çavkanîyên Hawarê û Kurdaniya Bîrewer." *Journal of University of Zakho* 1/B, no. 1 (2013): 21–40.
- Baran, Bahoz. *Pirsgirêka Dengê Daçekan*. Erişim: <https://www.amidakurd.net/pel/Pirsgir%C3%A4ka-Deng%C3%AA-Da%C3%A7ekan.pdf>, 7 Haziran 2024, saat 10:43.
- Bedirxan, Celadet. *Hawar Journal*. Weşanxaneyê Belkiyê, 1932–1943.
- Bedirxan, Celadet. *Hawar*. Stockholm: Swêd, 1998, sayı 9, s. 7.
- Bedirxan, Celadet. "Xebata Peyvan." *Hawar* 1 (1941): 2.
- Bedirxan, Celadet. "Giringiya Alfabe-yê." *Hawar* 3 (1941): 4.
- Bedirxan, Celadet. "Sê Tarîxên Hawarê." *Hawar* 27 (1941): 5.
- Boscoboinik, Andrea. *Standardized Language as a Way to Support a Common Identity: The Case of Roma Communities*. Switzerland: University of Fribourg, 2008.
- Bourdieu, Pierre. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press, 1991.
- Bruinessen, Martin Van. *Agha, Shaikh, and State: The Social and Political Structures of Kurdistan*. London: Zed Books, 1992.
- Bourgeois-Gironde, Stéphane, Victor Ginsburgh, Hela Hassani ve Shlomo Weber. "A Lingua Franca for Kurdish Populations." *CEPR Discussion Paper* No. DP16086 (2021). hal-03982938.
- Crystal, David. *English as a Global Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Coulmas, Florian. *Language and Economy*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1992.
- Curzan, Anne, Robin M. Queen, Karlyn V. Weissler ve R. E. Weissler. "Language Standardization & Linguistic Subordination." *Daedalus* 152/3 (2023): 18–35. https://doi.org/10.1162/daed_a_02015
- Dean, M. B. ve E. D. Fowler. "An Argument for Appreciation of Dialect Differences in the Classroom." *The Journal of Negro Education* 43/3 (1974): 302–309.
- Dilgeş, Felat. "Celadet Berdirxan ve Hawar Ekolü." İçinde *Înatçı Bir Bahar: Kürtçe ve Kürtçe Edebiyatı*, ed. Vecdi Erbay, 49–62. İstanbul: Weşanên Ayrıntıyê, 2012.
- Ergün, Zülküf. *Plandanîna Zimanê Kurdî (Kurmancî–Sorani) di Minakên Kori Zanyari Kurd û Enstituya Kurdî ya Parisê da*. Teza doktorayê. Danışman: Doç. Dr. Osman Aslanoğlu. Dicle Üniversitesi, 2024.
- Fellman, Jack. *The Revival of a Classical Tongue: Eliezer Ben Yehuda and the Modern Hebrew Language*. Mouton, 1973.
- Ferguson, Charles A. "Standardization as a Form of Language Spread." In *Sociolinguistic Perspectives: Papers on Language in Society, 1959–1994*, edited by T. Huebner, Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Fishman, Joshua A. *The Sociology of Language: An Interdisciplinary Social Science Approach to Language in Society*. Newbury House, 1972.
- Fishman, Joshua A. *Advances in Language Planning*. Mouton, 1974.
- Gal, Susan. "Language and Political Economy." *Annual Review of Anthropology* 18 (1989): 345–367.
- Gal, Susan. "Contradictions of Standard Language in Europe: Implications for the Study of Practices and Publics." *Social Anthropology* 14/2 (2006): 163–181. <https://doi.org/10.1017/S0964028206002515>.
- Garvin, Paul L. "A Conceptual Framework for the Study of Language Standardization." *International Journal of the Sociology of Language* 100/101 (1993): 37–54. <https://doi.org/10.1515/ijsl.1993.100-101.37>.
- Geyik, Resul. *Teoriya Hinkirina Kurdî-Kurmancî*. Mersin: Weşanxaneyê Azad Yayıneviyê, 2020.
- Grin, François. "Economics of Language: Selected Papers." *International Journal of the Sociology of Language* 137 (1999): 15–33.
- Hassanpour, Amir. *Kürdistan'da Milliyetçilik ve Dil, 1918–1985*. İstanbul: Weşanxaneyê Avestayê, 1997.
- Hassanpour, Amir. "The Making of Kurdish Identity in Iran: A Historical Perspective." In *The Kurdish Question in U.S. Foreign Policy: A Documentary Sourcebook*, Costa Mesa: Mazda Publishers, 2003.
- Haugen, Einar. *Language Conflict and Language Planning: The Case of Modern Norwegian*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1966.

- Haugen, Einar. "Dialect, Nation, Language." *American Anthropologist* 68/4 (1966): 922–935.
- Holmes, Janet. *An Introduction to Sociolinguistics*. 2nd ed., London: Pearson, 1990.
- Holmes, Janet. *Learning About Language: An Introduction to Sociolinguistics*. Edinburgh Gate: Edinburgh University Press, 2001.
- Hudson, Richard A. *Sociolinguistics*. 2nd ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Joseph, John E. *Eloquence and Power: The Rise of Language Standards and Standard Languages*. London: Pinter, 1987.
- Izady, Mehrdad R. "Distribution of Kurdish Language and Its Major Dialects." In *Atlas of the Islamic World and Vicinity*, Gulf/2000 Project, Columbia University, 2006–present.
- Izady, Mehrdad R. *Kürtler: Bir El Kitabı*. 4. baskı. Çev. Cemal Atilla. İstanbul: Weşanxaneyê Dozê, 2013.
- Keskin, Necat. "Kovargerîya Akademîk a Kurdî li Tirkîyeyê û Pirsgirêkên Wê." *Mukaddime* 9/2 (2018): 31–47. <https://doi.org/10.19059/mukaddime.369647>.
- Keskin, Necat. "A Critique of the Kurdish Working Group's Writing Guide in Terms of Methodology and Scientific Ethics." *International Journal of Kurdish Studies* 9/1 (2023): 55–70. <https://doi.org/10.21600/ijoks.1234239>.
- Kreyenbroek, Philip G. "On the Kurdish Language." In *The Kurds: A Contemporary Overview*, 75–80. London: Routledge, 1992.
- Kurt, Şehmus. *Türkiye'de Kürtçe Öğretim Deneyiminin İncelenmesi (1968–2018)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Kurt, Şehmus. "Kürtçe İçin İlk Dil Planlaması Örnekleri: Rojî Kurd ve Hetawî Kurd." *Kebikeç: İnsan Bilimleri İçin Kaynak Araştırmaları Dergisi* 52 (2021): 223–237.
- Kurt, Şehmus. "Ekoleke Berdewam: Plansaziya Zimanî." In *Ekoller ve Kurumlar: Dil Bilimleri*, ed. M. N. Doru ve K. Gökdağ. Mardin: Artuklu University Publishing, 2022.
- Lane, Pia. "Minority Language Standardisation and the Role of Users." *Language Policy* 14 (2015): 263–283. <https://doi.org/10.1007/s10993-014-9342-y>.
- Matras, Yaron ve Gisela Reershemius. "Standardization Beyond the State: The Cases of Yiddish, Kurdish and Romani." In *Standardization of National Languages: Symposium on Language Standardization*, ed. Utta von Gleich ve Ekkehard Wolff, 2–3 February 1991. Hamburg: UNESCO Institute of Pedagogy, 1991.
- McDowall, David. *A Modern History of the Kurds*. London: I.B. Tauris, 2004.
- Milroy, James ve Lesley Milroy. *Authority in Language: Investigating Language Prescription and Standardisation*. 3. baskı. London: Routledge, 1999.
- Mehmûd, Bedirxan. "Li Suriyeyê Fêkirina Zimanê Kurdî." *Zend* (2008): 126–128. İstanbul: Zend Bilim Kültür Eğitim Yayıncılık.
- Omer, Fazil. "Standardîzasyona Zimanê Kurdî." In *Înatçî Bir Bahar: Kürtçe ve Kürtçe Edebiyat*, ed. Vecdi Erbay, 75–82. İstanbul: Weşanên Ayrıntiyê, 2012.
- Ramlan, Reni. "Language Standardization in General Point of View." *Budapest International Research and Critics Institute (BIRCI) Journal* 1 (Şubat 2018): 27–33. e-ISSN: 2615-3076.
- Reşîd, Têmûr. "Wêjeya Kurdî li Yekitiya Sovyetê." In *Înatçî Bir Bahar: Kürtçe ve Kürtçe Edebiyat*, ed. Vecdi Erbay, 202–212. İstanbul: Weşanên Ayrıntiyê, 2012.
- Orak Reşitoğlu, Sevdâ. "Normên Rastnivîsîna Hawarê." *Nûbihar Akademi* 20 (2023): 10–32. <https://doi.org/10.55253/2023.nubihar.1377981>.
- Önen, Ronayî. "Perwerdeya Zimanî di Aktîvîzma Zimanî da; Tecrûbeyê TZP Kurdî." In *Perwerde û Hînkirina Kurdî: Tecrûbe – Model – Pêş-niyaz*. İstanbul: Weşanên Weqfa İsmail Beşikçi, 2020.
- Sangar, Ibrahim, Abdulmenaf Jukil ve George Beckett. "The Impact of the Kurdish Language on the Components of Nation Building and the Impact of the Components of the Nation Building on the Kurdish Language." *Zanco Journal of Humanity Sciences* 24 (2020): 258–272.
- Santillan, Juan Jose ve Fabian Dario Rodas. "Brief Considerations on Language Standardization and Intra-Language Change." *International Journal of Arts and Social Science* 3/2 (Mart–Nisan 2020). <https://www.ijassjournal.com> (Erişim: 15.06.2024).
- Schwarzwald, Ora R. "The Standardization of Modern Hebrew." *International Journal of the Sociology of Language* 150 (2001): 147–160.
- Sheyholislami, Jaffer. "Identity, Language, and New Media: The Kurdish Case." *Language Policy* 9/4 (2010): 289–312.
- Skutnabb-Kangas, Tove ve David Fernandes. "Linguistic Diversity and Language Rights: The Role of the Kurdish Institute of Paris in Promoting Kurdish Language Rights." *International Journal of the Sociology of Language* 192 (2008): 85–98.
- Skutnabb-Kangas, Tove ve Teresa L. McCarty. "Key Concepts in Bilingual Education: Ideological, Historical, Epistemological, and Empirical Foundations." In *Encyclopedia of Language and Education*, 155–166. Springer, 2008.
- Stadler, Bettina. *Language Maintenance and Assimilation: The Case of Selected German Speaking Immigrants in Vancouver, Canada*. Canadian Cataloguing in Publications Data, 1983.
- Tharu, Ram Krishna. "Standardization of the Tharu Language: A Critical Analysis." *Voice: A Biannual & Bilingual Journal* 15/1 (Ağustos 2023): 45–54.

- Thomas, Wayne P. ve Virginia P. Collier. *School Effectiveness for Language Minority Students*. NCBE Resource Collection Series 9. National Clearinghouse for Bilingual Education, 1997.
- Thomason, Sarah G. *Language Contact: An Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001.
- Toprak, Berfin. *Serboriya Hewldanên Standardkirina Kurdiya Kurmancî li Tirkîyeyê (Ji Kovara Hawarê Heta 2022yan)*. (Yayimlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, 2022.
- UNESCO. *The United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization*. 1968.
- Yıldız, Kerim. *The Kurds in Turkey: EU Accession and Human Rights*. London: Pluto Press, 2005.
- Zeydanlıoğlu, Welat. “Turkey’s Kurdish Language Policy.” In *The Kurdish Question in Turkey: New Perspectives on Violence, Representation, and Reconciliation*, 157–176. London: Routledge, 2012.
- Wardhaugh, Ronald. *An Introduction to Sociolinguistics*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2006.
- https://archive.org/details/kovara_kurmanci/ku1/
- <https://bahozbaran.wordpress.com/2020/02/13/weqfa-mezopotamyaye-xebaten-zimani-u-komxebata-kurmanciye/>
- <https://zimannas.wordpress.com/2020/02/22/pedacuneke-rexneyi-li-ser-rebera-rastnivisine/>
- <https://xwebun2.org/nu-ez-deyndare-zimane-xwe-me/>
- https://ku.wikipedia.org/wiki/Konferansa_Zanist%C3%AE_ya_Ziman%C3%AA_Kurd%C3%AE_2011

EXTENDED ABSTRACT

The standardization of the Kurdish language, specifically the Kurmanji dialect, constitutes a multilayered and ongoing linguistic, sociopolitical, and cultural project. This paper investigates both the objectives and enduring challenges of this process through a pluri-centric and process-oriented lens, with particular attention to the historical, ideological, and practical dynamics that have shaped its route. Drawing upon Haugen's four-phase model of language standardization—selection, codification, elaboration, and acceptance—the article situates the Kurmanji standardization effort within a broader typology of minority language planning movements, while emphasizing its unique geopolitical fragmentation and diasporic influence.

The first objective of standardizing Kurmanji is to facilitate communication, education, and official language use across Kurdish-speaking communities spread across nation-states such as Turkey, Syria, Iraq, and Iran, each of which hosts distinct dialectal variants and institutional policies. Standardization is seen not merely as a linguistic endeavor but as a cultural, pedagogical, and nation-building act—a tool for consolidating ethnic identity, enhancing the functionality of Kurdish in modern domains, and resisting linguistic marginalization.

However, the process is beset by numerous challenges. Among the most significant are: (1) political fragmentation and lack of state support for Kurdish in many regions; (2) deep dialectal variation between Kurmanji, Sorani, and Zazaki/Kirmanjki; (3) the absence of a unified orthographic and grammatical framework; (4) underrepresentation in formal education and media; (5) limited production and dissemination of standardized pedagogical materials; and (6) controversies over linguistic purity, borrowing, and pronunciation norms. These issues result in a high degree of variability across texts, institutions, and speaker communities, complicating the formation of a broadly accepted standard.

Historically, the initial efforts in Kurmanji standardization trace back to the early 20th century with periodicals such as *Hawar* (1932–1943), spearheaded by Celadet Alî Bedirxan. *Hawar* played a crucial role in developing Latin-based orthography and set the groundwork for future grammatical and lexical norms. The paper meticulously documents Bedirxan's strategies, including the “Ferhengok” columns, where he introduced lexical items and their meanings, often providing equivalents in French. These early interventions created a foundational corpus that subsequent efforts have either built upon or critiqued.

Later developments include Soviet-era standardization projects in Armenia and Georgia, which employed Latin and later Cyrillic scripts, particularly in the 1920s and 1930s. Although these initiatives were geographically limited, they contributed significantly to the pedagogical and academic infrastructure of Kurdish. Parallel efforts in Iraqi Kurdistan since the 1970s, including the establishment of the Kurdish Academy and the adoption of Kurdish as an official language, also played an instrumental role. Here, standardization focused more on Sorani, yet the implications extended to Kurmanji as well.

The Kurdish diaspora, particularly in Europe, has become a crucial actor in recent decades. Institutions such as the Kurdish Institute of Paris and the Kurmancî journal have provided platforms for ongoing linguistic debates and proposals. The article classifies these diasporic efforts as a kind of transnational language activism that seeks to circumvent the absence of a central Kurdish state by fostering scholarly and community consensus across borders. A notable outcome of these endeavors is the proliferation of grammar books, orthographic guides, and digital resources aimed at educational and media use.

In Turkey, post-1990 efforts have been more decentralized, involving civil society organizations, private publishing houses, and cultural associations such as the Mesopotamia Foundation and Nûbihar. These groups have initiated language courses, teacher training, and produced orthographic guides—most notably the *Rêbera Rastnivîsînê* (*Guide to Correct Writing*). However, the reception of such guides has been mixed. The article analyzes in detail the criticisms and discussions surrounding this particular guide, highlighting issues such as inconsistency in phoneme representation, use of apostrophes, treatment of proper nouns, and inclusion of Arabic-origin terms.

Through an analysis of critiques published in journals, social media, and academic theses, the author identifies four primary social responses to the standardization attempts, drawing upon Lane's (2014) classification: (1) Rejecters—those who oppose standardization entirely; (2) Resisters—who accept some components but resist others; (3) Excluded—those who lack access to standard resources; and (4) Expelled—those whose views are marginalized or ignored in the standardization discourse. These reactions underscore the complexity of achieving linguistic unity in a highly politicized and culturally diverse context.

Methodologically, the article adopts a sociolinguistic approach informed by pluri-centric language planning models, acknowledging that Kurdish—like many stateless languages—cannot follow a top-down, state-driven model. Instead, it relies on collaborative, multi-actor processes involving scholars, writers, educators, and media professionals. The author suggests that any successful standard must balance between linguistic precision and broad social acceptance, avoiding exclusion of regional varieties and community-specific usages.

In conclusion, the article argues that while no final “standard Kurmanji” has yet emerged, the accumulation of decades of academic, cultural, and pedagogical labor has produced a growing body of norms and expectations. Standardization is viewed not as a static endpoint but as an evolving dialogue among Kurdish speakers. The trajectory of Kurmanji standardization, though fragmented and contested, continues to reflect the aspirations of a dispersed people to secure linguistic unity, cultural expression, and political recognition in a multilingual world.

MÎTOLOJÎ Û TESEWÎF: ÇEMŞÎD Û CAMÊ CEM DÎ DÎWANA MELAYÊ CİZÎRÎ DE

Shahab VALİ

Zanîngeha Mardin Artukluyê, Enstîtuya Zimanên Zindî, Şaxa Makezanista Ziman û Çanda Kurdî, Mêrdîn, Turkiye,
vali.shahab@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-0580-1598>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 17/09/2024, Accepted / Kabul Tarihi: 19/05/2025
Doi: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1551814>

Ev gotar îlhama xwe ji pêşkêşîya Shahab Vali ya bi navê "Dî Dîwana Melayê Cizîrî de Bikaranîna Mîtolojîyê: Mînaka Çemşîd û Camê Cem" digire ku di Sempozyûma Kurdîyatê IV, Melayê Cizîrî û Mîrasa Wî, 25-26ê Gulanê 2023 (Zanîngeha Wan Yüzüncüyîlê) de hatibû pêşkêşkirin.

Mîtolojî û Tesewîf: Çemşîd û Camê Cem di Dîwana Melayê Cizîrî de

Kurte

Her wekî têkilîya xurt a edebîyatê û mîtolojîyê, têkilîyeke xurt a hêmanên mîtolojîk û bikaranîna wan a di metnên edebî de heye. Bi vî rengî, di zortirê metnên edebîyata cîhanî û yên edebîyata kurdî de, nemaze yên klasîk de hêmanên mîtolojîk bi gelek wate û temsîlan hatine bikaranîn û hêz û şiyaneke xurt dane hunerkariya metnê. Hinek ji wan hêmanan zêdetir wekî temsîlên edebî dimînin û hinek ji wan ji kirasê xwe yên edebî wêdetir, wateyên kûrtir li xwe dikin, dibin temsîlên hizrî-îrfanî-tesewîfî. Wekî padişahê efsanewî Çemşîd û wekî amûreke cîhanbîn Camê Cem miqabilî vê temsîlê dikin û di berhemên edebî yên cûrbicûr de cihêkî berfireh digirin.

Herwekî şairên mutesewîf ên Faris ên wekî Senayî, ‘Ettar, Mewlana û Hafîz, şairên kurd ên wekî Ehmedê Xanî, Melayê Cizîrî, Nalî û gelek kesên din di wate û temsîlên cuda de behsa Çemşîd û Camê Cem kirine. Dîwana Melayê Cizîrî ku yek şakarên edebîyata kurdî ye, ji layê hewandina hêmanên edebî-mîtîk û tesewîfî ve yek ji berhemên herî dewlemend e û Çemşîd û Camê Cem ji di vê berhemê de cihê xwe girtine.

Em ê di vê gotara xwe de berê xwe bidin helbestên Melayê Cizîrî û lê binêrên ka wî di çarçoveyê çawa ya edebî-tesewîfî de ev her du hêman bi kar anîne. Berîya wê em ê hem li ser wateyên kûr ên Çemşîd û Camê Cemê, hem jî li ser cihê wan ê di nêrîna tesewîfî de bisekinin û layênên van her du temsîlan vebeyan bikin.

Peyvên Sereke: Melayê Cizîrî, Mîtolojî, Tesewîf, Çemşîd, Camê Cem.

Mythology and Mysticism: Jamshid and Jâm-i Jam in Mullah Jezer’s Dîvan

Abstract

As is known, there is a very fundamental relationship between mythology, mythical elements and literature and their use in many literary texts of world literature. In this way, in Kurdish literature, as in all world literature, especially the classical ones, mythical personalities, figures and elements have been used with many representations and meanings and have given a skill to the art of the text. Some of those personalities, figures and elements remain more like literary representations and some of them take on deeper meanings beyond their literary guise, becoming philosophical-gnostic-mystical representations. As a mythical king, Jamshid and Cup of Jamshid (Jâm-i Jam) as a tool for the future are against this representation and occupy a wide place in various literary works. Like many poets of Persian literature such as Senai, Attar, Rumi and Hafiz, Kurdish poets such as Ahmad Khani, Mullah Jezeri, Nali and many others have mentioned Jamshid and his Cup in different meanings and representations. The Divan of Mullah Jezeri, which is one of the masterpieces of Kurdish literature, is one of the richest works in terms of combining literary-mythical and mystical elements, and Jamshid and his famous Cup have also taken their place in this work. The main aim of this study is to try to analyse the poems of Mullah Jezeri and see how he used these two figure/element in a literary-fictional-mystical context. So, first of all, we will focus on both the history of Jamshid and his Cup, as well as their place in the Islamic mystic view and explain the layers of these representations.

Keywords: Mullah Jezeri, Mythology, Mysticism, Jamshid, Jâm-i Jam.

DESTPÊK

Girîngîya mîtos û rîwayetên mîtîk û bikaranîna wan a ji aliyê şair û nivîskaran ve di berhemên edebî de, bi xebatên li ser tarîxa edebîyatê bi berfirehî hatîye nîqaşkirin û îspatkirin. Heke em bibêjin ku tarîxa edebîyata cîhanê bi temamî li jêr bandora mîtos û mîtolojîyê maye û li ser wan ava bûye, dê nebe mibalexe (Vali, 2022, 41-43). Peywendîya bîngêhîn û kûr a mîtosê ya ligel vegotin û çîrokê bûye sebeb ku hejmareke zêde ji pisporên qadê, mîtosê wekî çîrokekê pênase bikin. Ev hîpotezeke zanistî ye û îdîa dike ku forma vegotinê (Segal, 2004a, 29) an ravekirina sedemî/egerî ya bûyeran a bi şiklê çîrokekê ye (Segal, 2004b, 84). Mîtos wekî çîrokeke sembolîk ku ji bo civakekê yan komeke civakî pir balkêş e, wekî nimûne an ji wê cuda wekî modeleke ayînî yan jî şiroveya “hebûn”ê pêşkêş dike (Chardin, 1989: 164).

Ji ber ku mîtos “vedibêje”, tomar û rave dike (Horkheimer & Adorno, 2002, 5) û edebîyat jî qeyd û tomarkirina spekulasyona (ramana teorîk) herî bilind û berfireh a însan e (Einstein, 1968, 369). Mîtos, edebîyatek e ku afirandina estetîka xeyalên mirovî, di forma çîrok, vegotin an helbestekê de hesab dike û dihevwîne (Chase, 1960, 129). Ji ber vê jî rîwayetên mîtîk dikarin wekî xala destpêkê ji bo edebîyat û cureyên wê bîn hesibandin.

Di edebîyata kurdî de jî pêwendîya mîtosê ligel berhemên edebî yên kurdî û bikaranîna bûyer, kesayet an hêmanên mîtîk, berbiçav e. Zîra mîtos di nav xeyalê de zindî dibin û “xeyal jî çavkanîya bîngêhîn a şair e ji bo afirandina helbestê. Yanî mîtos “çêbûn e” da ku xeyal, wan zindî bike (Camus, 2010, 117). Di warê vegotinê de mîtos, teqlîdkirina nêzik an di nav aksiyonê de ye li ser sînoren xeyalî yên daxwazê (Frye, 1973, 136). Yanî peywendîya helbest û helbestvanî/ê ya ligel mîtosê peywendîyeke taybet e û şair hertim ji mîtosê deyn digirin. Ji ber ku mîtos destpêk û dawîya edebîyatê ye û yên ku mîtosê zindî dikin, ji dîroknasan zêdetir, helbestvan in (Monneyron, 2012, 55) û mîtosên li ber destê me, ji aliyê helbestvanên mezin ve hatine afirandin (Falck, 1991, 118). Li gor Tolkien divê mîtos ji aliyê helbestvanekî bê pêşkêşkirin ku wê bêhtir hîs dike û di cîhana tarîx û coxrafayê de enkarne dike, zîra girîngîya mîtosê li ser kaxeze bi rêya aqilê analîtîk nikare bê pêvekirin (Tolkien, 1936, 6).

Piştî belavbûna dîne îslamê di coxrafyaya Îranê de, têgeh û bîr û bawerîyên mîtolojîk/dînî ku di bîrên kolektîf ên çandî yên xelkê de xwedî cih bûn, hebûna xwe domandine û di bin cil û bergên nû de, di çarçoveya sembolan/bawerîyan de, di gelek warên çanda îranî de ji nû ve derketine holê. Qada herî girîng a vejîn û jinûvederketina çanda kevn jî bêguman edebîyat û helbest bû. Mîtosên kevn jî bi rêya edebîyatê, bi taybet di qalibê helbestê de, hebûna xwe heta îro berdewam kirine. Zîra mîtos wekî bîngêha helbestê ye û tê îdîakirin ku bîyê mîtosên ku hatine veguhestin, tişteki ku bi awayekî helbestkî bê veguhestin, tunebû (Ricoeur, 1983, 79).

Lêkolînên li ser tarîxa edebîyata kurdî nîşan didin ku, wekî edebîyata neteweyên din, cih û rola rîwayetên mîtolojîk di hemû cure û zaravayên kurdî de, xwedî cih û rolekî taybet û bîngêhîn e. Digel ku sehaya herî girîng ku çîrok û rîwayetên mîtîk tê de tomar bûne û ghiştine roja me, edebîyata destanî ye, lê dikare bê dîtîn ku hebûn û bikaranîna rîwayet, kesayet/leheng û hêmanên mîtolojîk di metnên edebî yên kurdî de hebûnek mutleq û “li her derê” (omnipresent) ye û tenê bi rîwayet û metnên kevn ên destanî sînordar nîne û di edebîyata gelêrî, klasîk û nûjen a kurdî de dubare dibe. Nêrînek giştî li ser edebîyata kurdî ya gelêrî, klasîk û nûjen, bi zaravayên cuda, cihê taybet ê rîwayetên mîtîk êşkere dike.

Dikare bê gotin ku yek ji çavkanîyên edebîyata kurdî ya klasîk belkî yek ji para herî mezin, mîtolojî ye û ev edebîyat ji kanîya mîtolojîyê têra xwe sûd û bandor wergirtiye (Aykaç, 2022, 205). Wekî hat gotin, di edebîyata kurdî ya klasîk de ku wekî “edebîyata kurdî ya nivîskî ya di serdema îslamî de di bin bandora dîne Îslamê, unsurên erebî û farisî û çanda Îranê de li gorî hinek rêzîkan hatîye meydanê (Adak, 2013, 27) tê pênasekirin, rîwayetên mîtîk wekî çavkanîyeke îlhamê ji aliyê şairên kurd ve tîne bikaranîn. Di helbesta klasîk a şairên navdar ên kurd wekî Ehmedê Xanî, Melayê Cizîrî, Nalî, Xanayê Qubadî, Kurdî, Fethî, Şêx Riza Talebanî, Nûrî û hwd. gelek caran navê padişah/leheng/hemanên mîtolojîk wekî arketîp an pêşnimûne hatîye bikaranîn.

Di edebîyata kurdî ya klasîk de arketîpên mîtolojîk dikarin di çarçoveya kesayetên kurdî/îranî û yên “biyanî/dijmin” ve bîn senifandin. Arketîpên kurd/îranî jî di nav xwe de sê kategorîyên cuda ne: Padişah, leheng û hebûnên sersirûştî. Padişahên herî navdar ku di metnên klasîk û helbestên şairên kurd de hatine zikirkirin Cemşîd, Fereydûn, Key Qubad, Key Kawûs û Key Xusrew in.

Lê dikare bê gotin ku di helbesta kurdî ya klasîk de padişahê mîtolojîk ê herî navdar ku wekî arketîpa îhtîşamê hatiye bikaranîn padişahê mîtolojîk Cemşîd e. Di edebîyata kurdî ya klasîk de Cemşîd wekî arketîpa hêz, qudret û desthilatdarî, car caran di asta Suleyman Pêxember û xwedî mulk û xatema wî û car caran jî bi Îskenderê Mezin re jî hatiye bibîranîn. Nîşaneyê herî nasrê a kesayeta wî di helbesta kurdî ya klasîk de jî bêguman Camê Cem e ku navê wî bi cama wî re êdî bûye yek (Aykaç, 2022, 208-209).

1. Di Metnên Berîya Îslamî de Cemşîd û Camê Cem

Di mîtolojiya kurdo-îranî de yek ji padişahên herî navdar Cemşîd e. Cemşîd ne tenê yek ji lehengên mîtolojîk û neteweyî yê Îranê ye, di heman demê de di nav gelên hindu-îranî de jî xuya dibe (Azarnouche & Redard, 2012). Navê Cemşîd jî du peyvên pêk tê: Cem bi avestayî “Yima”, bi pehlewî “Yam”, û “Şîd” bi avestayî “Xšaeta” û bi pehlewî “Şêt”. Ji bo vî navî du wate jî alîyê zimannasan ve tên pêşnîyazkirin: Cemê ronî an Cemê padişah (Restgar Fesayî, 1383, 311).

Çavkanîya herî kevn ku behsa Cemşîd tê de hatiye kirin, Avesta ye. Di Avestayê de, çend mîtos bi Yima/Cem ve girêdayî ne. Li gorî rîwayeta Avestayê Cemê horçîhrê xweşkirî, kurê Wiyewngehan, yekem kes bû ku berîya Zerdeşt Ehûremezda dixwest bibe dindar û dînzane Ehûremezda (pêxember) di cihanê de û yekem kes bû ku berîya Zerdeşt Ehûremezda pê re axivî û dîne Zerdeşt jê re nazil kir. Cem dînzane û dindariyê qebûl nake, lê ew qebûl dike ku cîhana Ehûremezda afirandî ji bo mirovan mezin û şanazî ye. Cemşîd di serdemeke zêrîn de padişahiya cîhanê dike. Bi serwerîya wî, ne bayê sar wê hebe, ne bayê germ, ne jî nexweşî û mirin. Bi pêşkêşiyên Ehûremezda, ew dibe serkeftiyê serweriyê. Di serdema wî de, erd ji kerî û ajel û mirov û kûçik û balindeyan tijî dibe. Cem jî vî erdî mezin dike. Cemşîd li peravê cemê Daytiyayê li welatê Arîyan ê herî destpêkê navdar bi yezdanên mînûyî re dicive. Wê demê Ehûremezda ji Cem re dibêje ku zivistana herî xirab wê di ser cîhana Estûmend re were ku zivistaneke dijwar û kujer e. Wê Îdergo Spendan ji sê aliyan ve werin: Yên ku li cihên herî tirsnaq in; yên ku li ser çiyayan in û yên ku di kûrahîya gundan de ne. Nexwe tu, ya Cem! Wê Verê çêke. Her yek ji çar berên wê bi qasî dirêjahîya Esprîsî çêke û tovên kerî û hêstir û mirov û kûçik û balinde û agirê sor bibe wir. Cem çawa Ehûremezda gotibû, Ver çêdike û gotinên Wî bi cih tîne û wusa mirov û ajel û nebatan diparêze (Avesta, 2021, 396-400). Di heman demê de navê wî di metnên Pehlewî de di nav nemiran de derbas dibe (Minavi Xired, 1354, 23).

Li vir divê bê gotin ku piştî hatin û belavbûna îslamê li erdnîgarîya Îranê, her çend piranîya xelkên ku li vî erdnîgarîyê dijîn ev dîne nû qebûl kiribin jî, baweriyên mîtolojîk/dînî ku ji demên kevnar ve di bîrên kolektîf ên çandî/rewşenbîrî yên xelkê de bi cih bûbûn, di vî bîrê de dom kirine û di çarçoveya sembolan/bawerîyan de di gelek warên çanda îranî de, di bin kirasên nû de jî nû ve derketine holê. Qada herî girîng jî bo vejîna mîtoloji û kesayetên mîtolojîk ên berîya Îslamê jî bêguman şaxên cuda yên edebîyatê bû. Padişah, leheng û hebûnên mîtolojîk bi kirasên nû ji destan û edebîyata gelêrî heta metnên tesewîfî carek din bûne xwedî roleke bingeîn.

Cemşîd jî, wekî kesayetekî mîtolojîk di berhemên cuda yên çanda Îranê de jî nû ve xwe nîşan dide. Lê divê bê zanîn ku di serdema îslamî de behsa Cemşîd, padişahî û serpêhatiyên wî tenê bi berhemên edebî ve ne sînordar e. Pirtûkên tarîxa îslamê yên wekî *Exbar 'ul-tewalê Dînewerî*, *Tefsîrê Teberî*, *Zeyn 'ul-Exbarê Gerdîzî*, *Mucmel 'ul-tewarîx*, *Tarîxê Bel'emî*, *Asar 'ul-baqîyeyê Bîrûnî* jî behsa wî dikin.

Di edebîyata serdema îslamî ya Îranê de yek ji berhemên herî nasrav ku behsa kesayet û padişahiya Cemşîd dike, Şahnameya Firdewsî ye. Li gorî Şahnameya Firdewsî, Cemşîd cihê bavê xwe digire û dibe padişah. Wexta ku Cemşîd derdikeve ser textê bîriqî, taca wî ya zêrîn li ser serê wî ye û di nav îhtîşama padişahiye de ye û gerdûn xwe teslîmî wî dike. Bi rêberîya wî, dinya aram û bê pîrsgirêk dibe. Çûk û perî guh didine wî. Textê padişahiye yê dibiriqê di bin wî de ye, demeke dirêj dijî û serwerîya wî hefsed salan berdewam dike.

Di rîwayeta Firdewsî de Cemşîd wekî ronîya Xwedê tê nîşandan. Ew şah e û di heman demê de xoşewîst e, ruhan ber bi ronahîyê ve dibe. Li gorî Şahnameya Firdewsî Cemşîd hewl dide ku ji rewşa xwe jî bilindtir bibe. Textekî ava dike û nava wî bi kevirên biqîmet çêdike. Bi fermana wî, dêw textî ji erdê radikin û ber bi sêla esmanî ve bilind dikin. Ew roj wekî “Newroz” ango wekî serê salê tê diyarkirin. Tê gotin ku, dema ku Cemşîdê “xwedî hemû hêz û îhtîşamê” tê Azerbaycanê, roj di asta yekemîn a birca Beranê de bû; ronahîya wê tac û textê Cemşîd hembêz kir (Sohravardî, 1976, 331).

Lê ev hêz û şan dibe sebeb ku Cemşîd hêdî hêdî ji Xwedê dûr bikeve û dikeve jî û xwe wekî afirînerê cîhanê dibîne. Wê demê “lutfa ilahî” jî bedena wî derdikeve û nelihevhatinek dikeve nav cîhanê. Cemşîd tac û textê xwe wenda dike û di dawiyê de bi destê Zehak tê kuştin (Firdewsî, 1997, 41-53).

Ji xeynî taybetî û serpêhatiyên Cemşîd ku li jorê bi kurtasî hatin behskirin, xala herî girîng di kesayetîya wî de xwedîbûna wî ya “Camê Cem” e. “Camê Cem” ku jî du peyvên Cam û Cem pêk hatiye, di avestayî de wekî Yâma (Bartholomae, 1904: 1264) û di Pehlewî de jî wekî Jâmag (MacKenzie, 1971, 46) an Yâmak (Nyberg, 1974, 225) bi wateya zerf û cil hatiye bikaranîn, di mîtolojiya îranî de wekî objeyeke metamorfozê tê nirxandin (Restgar Fesayî, 1381, 152).

Di rîwayetên îranî de bi giştî sê taybetî jî bo Camê Cem hatine nîşandan: Vexwarin, pêwendî bi ruhên bav û kalên mîrî re û cîhannumayî. Li vir divê bê gotin ku digel ku Camê Cem di metnên serdema îslamî de xwedî cihekî girîng

e, lê di metnên îranî yê berîya îslamê de behsa Camê Cem, rasterast nehatiye kirin. Di heman demê de çawa Cemşîd bû xwedî Camê Cem ji bi zelalî nayê zanîn.

Di pirtûka *Dînkêrd* a sêyemîn de derbarê Cemşîd de rîwayetek heye (Madan, 1911, 295-297). Li gorî rîwayeta navborî, berî ku Cemşîd were ser textê padişahiye, Asin Xired (aqil/hikmeta xwerû ku pîvana îtidalê ye) ji aliye dêwan ve tê dizîn. Ji ber tunebûna îtidalê jî karê dinyayê tevlihev dibe. Cemşîd bi îradeya Ehûremezda tê ser textê padişahiye û bi lutf û îcaza Wî diçe dogehê. Ew sêzdeh zivistanan li wê derê di nav dêwan de derbas dike û dawîyê Asin Xired, bi alikariya Ehûremezda jî dêwî xilas dike û vedigerîne cem Wî di nav xelkê de belav dike (Bahar, 1362, 172-173). Lê wekî Tefezzolî jî dibêje, di metnên pehlewî de nayê diyarkirin ka çawa Ehrîmen/dêw ew daqurtandîye û birîye dogehê (Minavi Xired, 1354, 124) Di risaleya *Mah Ferwerdîn Rûz Xurdat* de, ku risaleyeke din a pehlewî ye, tê gotin ku Cemşîd Peymane ji dogehê veqerandîye (Asana, 1371, 141). Tê zanîn ku peyva Peymane, di çarçoveyên cuda de, xwedî du wateyan e: pîvan û qedeh. Ji ber vê yekê, dikare bê texmînkirin ku peyva Peymane ku di metna pehlewî ya jorîn de hatiye bikaranîn, di eslê xwe de Cam/qedehê temsîl dike. Li gorî rîwayetên din jî Cemşîd bi destê zanayan qedehek wisa daye çekirin ku bi vê qedehê hemû bûyerên cîhanê dikarin bên dîtin (Uşîderî, 1383, 231). Li gorî hin rîwayetên zerdeştî jî ji ber ku Cemşîd ji vê dinyayê derbas dibe, ev Camê Cem jê re tê pêşkêşkirin (Newwabî & Camasb Asa, 1355, 135).

Firdewsî di bûyerên serdema padişahiya Cemşîd de, qet behsa Camê Cem nake. Li gorî rîwayeta wî, Key Xusrew carekê Camê Cemê ji bo dîtina Bîjenê Gîw bi kar tîne. Li gorî rîwayeta Firdewsî, Key Xusrew li benda *Newrozê* dimîne û di wê roja şahîyê de kirasê xwe yê taybet li xwe dike û diçe da ku xwe pêşkêşî Xwedayê cîhanê bike. Demeke dirêj li ser *Camê* birîqî şikir dike, jê hêvî û lava dike, li hemberî Ehrîmen ‘edaletê dixwaze. Piştî vedigere qesra xwe, taca padişahiye datîne ser serê xwe û Camê Cemê digire destê xwe. Heft welatan dibîne, yê ku jê derbas bûye û şiklê esmanê mezin dibîne. Sûretê hemû cîhanê û yê bircan û di binê wan de jî heyvê dibîne. Piştî Key Xusrew bi hunera xwe ya efsûnî pêşerojê dibîne. Dawîya dawî dibîne ku Bîjen di nav çalekê de ye (Firdewsî, 1992, 344-346). Ev sehne, sehneya dawî ye ku Firdewsî behsa Camê Cem dike, digel ku li gorî hin berhemên farisî, Camê Cem ku qedeheke mensûb bi Cemşîd bû, heta serdema Darabê kurê Behmenê kurê Îsfendîyar, di destê padişahên Îranê de bû (Bexdadî, 1382, 110-111).

Di rîwayetên kurdî de, yekem kesê ku xwedîyê Camê Cem bûye, Keyûmers e (Kendûleyî, 1369, 227). Lê ev rîwayet li ser çêbûn an bikaranîna Camê Cem ji aliye Keyûmers ve agahîyekê nadin. Piştî Keyûmers, kesayetê ku dibe xwedî Camê Cem, Qehreman/Kerîman e ku li gorî hin rîwayên Şahnameyên Kurdî, bapîrê bapîrê Rustemê Zal e (Valî & Ölmez, 2022, 311-313) ku bi alikariya Sîmurx, dibe xwedî Camê Cem (Hemzeyî, 1393, 892).

Piştî Qehreman di rîwayetên kurdî de kesê ku navê wî wekî xwedî Camê Cem derbas dibe Cemşîd e. Li gorî rîwayetên kurdî dema ku dibe dewra padişahiya Cemşîd, hemû xelayıq fermanberîya wî dikin. Dema ku Cemşîd Camê Cîhanbîn di destê xwe de werdigirt, her tişt di vê camê de bo wî eyan û beyan dibû. Di heman demê de îhtişam û şana wî jî ji Camê Cem dihat (Kakawend, 1380, 58-60).

Li gorî rîwayetên kurdî jî Cemşîd ji ber sedemên ku berê hatin gotin şana xwe ya îlahî wenda dike û bi destê Zehak tê kuştin. Piştî mirina Cemşîd heta serdema Key Xusrew, behsa Camê Cem nayê kirin. Di van rîwayetan de ev Cam li binê deryayê dimîne heta ku Key Xusrew wê bibîne û bibe cem xwedîyê wê (Emînî, 2010, 170). Bi wî awayî Key Xusrew dibe xwedîyê “Camê Gîtînemay”. Wisa Key Xusrew çî bixwesta dikarîbû tê de bidîta, haya wî ji her tiştê veşartî çêdibû û ji kaînatê agahdar dibû.

Bikaranîna Camê Cem a ji aliye Key Xusrew ve, di rîwayeta Firdewsî û yê Şahnameyên Kurdî de wekî hev e û di çîroka *Bîjen û Menîje* de derbas dibe. Di sê versiyonên cuda yê çîroka *Bîjen û Menîje* yê kurdî de Key Xusrew ji bo dîtina Bîjenê biryar dide ku li Camê Cemê binêre. Ji bo vî karî jî li benda *Newrozê* dimîne. Dema ku roja *Newrozê* tê, Key Xusrew piştî du’ a û ayînên taybet, li Camê Cemê dinêre, sûretê hemû cîhanê û heft welatan dibîne û dawîya dawî dibîne ku Bîjen di nav çalekê de li Turkistanê ye (Lutfîniya, 1399, 125-126).

Di rîwayetên kurdî de cara dawîyê ku şopa Camê Cem tê dîtin, di rîwayeta *Behmen û Feramerz* de ye. Li gorî rîwayetê dema ku Behmenê Îsfendîyar diçe goristana malbata Rustemê Zal, dibîne ku di bin serê her cenazeyekê de lewheyek ji gewher û nivîsek heye ku kirinên Behmen ên li hemberî malbata Rustem şermazar dike. Lê di nivîsa ku li ser lewheya li bin serê Rustem e, ji xeynî şermezarkirina kirinên Behmen, agahîyeke din jî heye. Li ser lewheyê Rustem dibêje ku di bin serê wî de gewhereke “şevçîrax”, ji serdema Tehmûres û Cemşîd, wekî mîras ji sirra xezaneyê Key Xusrew ketîye destê wî (Ekberî, 2009, 57).

Digel ku di berhema navborî ya li jorê de rasterast navê Camê Cem nehatiye behskirin lê em dikarin bêjin ku bi ihtimaleke mezin mebest ji “gewherê şevçîrax” ku wekî “sirê xezaneyê” Key Xusrew tê behskirin, heman Camê Cem e. Ji ber ku di edebîyata îranî de “gewherê şebçîrax” ku wekî “durrê şebgûn”, “gewherê şebtab” an “gewherê

şebefrûz” jî tê binavkirin, wekî sembola ronahî û qencîyê tê bikaranîn û di rîwayetên îranî de cihê wê jî çiyayê Qafê ye (Yaheqqî, 1386, 711). Di heman demê de di *Behmennamê* de jî heman rîwayeta *Behmen û Feramerz* a kurdî derbas dibe, bi cihê “gewherê şevçirax”, rasterast behsa Camê Cem tê kirin (Îranşah bin Ebilxeyr, 1370, 434).

2. Di Nêrîna Mutesewîfan de Cemşîd û Camê Cem

Digel ku qada bikaranîna Camê Cem, wekî motîfeke mîtîk, bi piranî berhemên destanî ne, lê dikare bê gotin ku ev qad di coxrafyaya çandî ya Îranê de, bi berhemên destanî ve sînordar nîne (Vali, 2023, 130). Di edebîyata Îranê ya serdema îslamî de, kurdî an farisî, yek ji qadên ku kesayet/heyamên mîtolojîk tê de hatine bikaranîn, edebîyata tesewîfî ye.

Şairên mutesewîf ên faris ên wekî Senayî, ‘Ettar, Mewlana û Hafîz û şairên kurd ên wekî Ehmedê Xanî, Melayê Cizîrî, Nalî û hwd. di helbestên xwe de behsa Camê Cem wekî “Camê Gîtînuma”, “Camê Cîhannuma”, “Ayîneyê Cîhannuma” di wate û konteksteke taybet de, dinivîsin û wê bi kar tînin. Digel ku Cemşîd, wekî hat gotin, padişahêkî “ketî” ye (Heras, 1953, 150177), lê dîsa di metnên pehlewî û edebîyata serdema îslamî de, bi taybet di edebîyata tesewîfî de, wekî sembola îhtîşamê hatiye teswîrkirin.

Şehabeddînê Suhrewerdî di risaleya *Luxetê Mûran* de behsa Key Xusrew û Camê Cem dike. Li gorî wî jî: “Key Xusrew xwedî Camê Gîtînuma bû. Çi bixwesta dikarîbû tê de bidîta, haya wî ji her tiştê veşartî çêdibû û ji kaînatê agahdar dibû. Dibêjin ku di şeklê qûçê (konî) de bû û qilifeke wê ya çermîn hebû ku bi deh benikan dihate girêdan, dema ku dixwest ji xeybê tiştêkî bibîne, dema ku roj rast (îstîva) dibû, qedeha xwe ber bi wê ve digirt, wexta ku ronahîya herî mezin diçûrîsî, hemû qeder û xêz jê re xuya dibûn (Suhrewerdî, 1372, 299). Suhrewerdî gotina xwe bi ayetên bi vî rengî piştrast dike; “Dema ku erd dirêj û rast (û mişt) bibe û...Yên ku di nav xwe de biavêje û xwe vala bike. Herwiha gava erdî li fermana Rebbê xwe guhdarî kir û pêdivî bû ku ew guhdariya fermana Xwedê bike. Hey însan! Bi rastî tu bi bal Xwedayê xwe ve bi cehd û xebatê, xwe diwestîni, vêca tu yê bigihîjî xebata xwe” (Qur’ana Pîroz, sûreyê el-Înşîqaq, ayetên 3-6, 590). “Kes ji we nayê veşartin (Qur’ana Pîroz, sûreyê Haqqe, ayeta 18, 568). “Hingê herkes dê bizane ka çi li pêşîya xwe şandîye û çi li dûv xwe hiştîye” (Qur’ana Pîroz, sûreyê Infîtar, ayeta 5, 588).

Li gorî rîwayeteke din, dema ku Camê Cemşîd digihîje Key Xusrew, ew ji zanayan dipirse: gelo heqîqeta vê Camê çîye? Dibêjin, em nizanin. Key Xusrew cameke din wekî Camê Cemşîd dide çêkirin. Dema biharê ku ronahîya her du Caman temam e, Key Xusrew ji wan gelek remzên xeybî werdigire. Cam, nîşana hikmet û aqilê ronîbîn bû. Li ser Camê heft xet hebûn. Bi van xetan, sirên cîhana xeybê dihatin kifîşkirin. (Şîrwani, 1339, 84-160).

Girêdayî rîwayeta li jorê, Hafîzê Şîrazî jî di xezeleke xwe de behsa “xetên li ser Camê” dike ku “Pîr” bi wan rêzan re dikare qeder û encama dinyayê bibîne:

“Pîrê meyxane şeva borî muammayeke dixwend

Ji xetê Camê ka encam wê çi be” (Hafîzê Şîrazî, 1389, 252).

Di îrfana îslamî de Camê Cem, xwedî cihekî girîng û wateyên cuda ye û bi navên wekî “Camê Gîtînuma”, “Camê Cîhannuma”, “Ayîneyê Cîhannuma” û hwd. hatiye behskirin û bi piranî “Cam” û “neynik” bi heman wate û wekî heman tişt hatine bikaranîn.

“Sibehê Pîrê meyxane ew Cama Cîhanbîn da min

Bi vê neynikê wî haya min ji cemala Te da” (Hafîzê Şîrazî, 1389, 233).

Wateya herî girîng a vê jî “dilê însanê kamil e ku her çi ji deryaya ‘alema xeybê bê, da ku bigihîje beravê “he-bûn”ê, wêneyê wê dikeve dilê însanê kamil û wî ji her tiştî agahdar dike (Nesefî, 1962, 238). Li gorî Nesefî, însan bi xwe “Ayîneya Gîtînuma” ye û herkes bi xwe, “camek”ê lê însanê zana “Camê Cîhannuma” ye:

“Ji bo dîtina Camê ez geriyam

Ez rojekê rûnenîştîm, şevêkê jî nerazam

Dema ku min wesfa wî ji mamoste bihîst

(Min dît ku) Ev Camê Cîhannuma yê Cem ez bi xwe bûm” (Nesefî, 1962, 146).

Heman nêrîn di helbesta Hafîzê Şîrazî jî hatiye teswîrkirin:

“Bi salan dil ji me Camê Cem dixwest

Tîştê ku bi xwe xwedî bû, ji kesekî din dixwest

Min got, Hekîm kengê ev Camê Cîhanbîn da te

Got roja ku Wî ew qubbe çêkir” (Hafîzê Şîrazî, 1389, 94).

Li gorî Mewlana jî ruhê însanê kamil neynika cemala îlahî û bedena wî jî Camê Cîhannuma ye:

“Rûhê wî neynika cemala îlahî ye

Di meclîsa ‘îşqê de cisma wî Camê Cîhannuma ye” (Mewlana, 1376, 1303).

Lê ji bo ku însan bikare bibe xwedîyê Camê Cem, yan ji sirên wê agahdar bibe divê “ axa meyxaneyê ‘îşqê îlahî bike kilê çavan (Hafîzê Şîrazî, 1389, 95) zîra “Camê Cem ji bo kesê bêbesîret, ne sûdmend e (Hafîzê Şîrazî, 1389, 291).

Yanî bi giştî dikare bê gotin ku di nêrîna îrfanî de Camê Cem nîşane û sembola dilê agah, neynika Heqq e û tîrêja can di dilê însan de wekî tîrêja tavê di Camê Cîhannuma de ye (Burûmend, 1376, 141).

3. Di Helbesta Melayê Cizîrî de Cemşîd û Camê Cem

Di edebîyata kurdî ya tesewîfî de yek ji şairên payebilind ku di helbestên xwe de gelek caran cih daye kesayet/heyamên mîtolojîk, Melayê Cizîrî ye ku helbestên wî wekî lutkeyeke di edebîyata kurdî (Doskî, 2021, 25) ya tesewîfî de tê qebûlkirin. Dîwana wî ji serdema wî heta bi roja me li seranserê Kurdistanê di medrese û cimaetên kurdan de hatiye xwendin. Gelek helbestvanên kurd di helbestên xwe de di bin bandora Mela de mane, ew di hunera xwe de wek model wergirtine û şewaza wî ya edebî şopandine. Dîwana Mela hem berî derketina çapxaneyê, hem jî piştî wê gelek caran wek destnivîs hatiye istînsaxkirin/kopîkirin û ji salên 1900î heta bi roja me gelek caran di çapxaneyan de hatiye weşandin. Dîsa, ji bo dîwanê gelek şerh hatine nivîsîn û di zimanên din de wergerên wê jî hatine kirin (Adak & Acar & Aykaç, 2017, 174). Di heman demê de Melayê Cizîrî di nav edebîyata kurdî de ji şairekî mîstîk wêdetir, wekî kanonsazekî (Sezer, 2021, 3-23) ku hem bi vegotina şî'rên xwe ve hem jî bi poetîkaya xwe ve, ev yeke eşkere kirîye. Yanî *Dîwana* Mela, wekî metneke edebî, ji lêkînanana mezmûnên tesewîfî zêdetir tiştan dibêje (Tek, 2019, 9-10). Lê Mela berî her tiştî mutesewwîfek (Azarkan, 2023, 619) e ku ji şêxekê Tekkeyê zêdetir, xîtabî ‘alîm û sofîyên berceste dike (Kavak, 2015, 53) û tesewîf û nêrîna tesewîfî hertim wekî çavkanîya herî girîng a îlhama Mela tê qebûlkirin. Zîra Melayê Cizîrî di ramana xwe ya felsefî de nêzî felsefeya tesewîfî û cîhanbînîyeke îşraqî ye ku îlham û îşraqê wekî çavkanî dipejirîne, ne aqil û qiyasê ku jêderên zanîna rasyonel in. Ji ber vê jî ne mimkin e ku mirov *Dîwana* Melayê Cizîrî ji çanda tesewîfî cuda bihesibîne û fêhm bike (Doru, 2016a, 25-30) û dikare bê gotin ku dîwana wî jî têgehên bîngêhîn ên tesewîfî pêk tê (Alkış, 2014, 2).

Xwendina helbestên Melayê Cizîrî û kûrbûna li ser helbestên wî nîşan dide ku ji xeynî ramana tesewîfî, ku çavkanîya bîngêhîn a wî ye, mîtolojî jî, wekî hîkmeta zewqî (Çalî, 2008, 217) dikare wekî jêdereke muhim a ramana wî, her wekî hin şairên din bê hesibandin. Bikaranîn û hizûra padişah û lehengên mîtolojîk ên wekî Keyxusrew, Dara, Peşeng, Rustemê Zal, Gîw û Efrasiyab, afirîdeyên mîtolojîk ên wekî Teyrê Homa, bûyerên mîtolojîk ên wekî Newrozê, coxrafayên mîtolojîk ên wekî Çiyayê Qafê an hêmanên mîtolojîk ên wekî Ayîneya Îskender dikarin wekî delîla vê nêrînê bîn nîşandan.

Melayê Cizîrî, wekî gelek mutesewwîf/şairên din, di helbestên xwe de kesayet/hêman/bûyerên mîtolojîk di konteksteke mîstîk, bi hermenotîkeke kûr ve bi kar anîne û qala wan kirîye. Yek ji padişahên mîtolojîk ku di helbestên Mela de pir caran hatiye behskirin, Cemşîd û Cama wî ye (Kırkan, 2021, 309-311).

Di helbesta Melayê Cizîrî de navê Cemşîd/Cem ligel çend kesayetên din hatiye bikaranîn (bnr. Çelikaş, 2021, 263-289). Hin ji van kesayetên mîtolojîk ên wekî Key Xusrew; padişahê mîtolojîk û arketîpa desthilatdarê îdeal û Rustemê Zal; arketîpa lehengê îdeal, hin ji kesayetên tarîxî ne wekî, Xizirê Peyxember, Dara padişahê Îranê, Îskenderê Mezin, Hemze bin Abdulmutallib, Elî bin Ebûtalib û Xalid bin Welîd. Kesayetên navborî di helbesta Mela de wekî “yar” hatine behskirin (Tek, 2023, 101) û di tarîxa îslamê de her sê kesayetên dawî yên navborî jî sembola îhtişam û serkeftinê ne.

“Çi hedê sed hezar can bin di fitraka hebîbê min

Ku sed Cemşîd û Key Xwisrew xulam in ser deve rê da” (Cizîrî, 2013, 11-14).

“Abê heywan te diwêtin tu bibe hemrehê Xizr

Camê Cem bîn û ji Dara û Skender meke behs” (Cizîrî, 2013, 32-33).

“Rostem û Cemşîd û Xalid Hemze yan Şêrê Elî

Aferîn ya şehsiwarê tirk û rimbazê ereb” (Cizîrî, 2013, 18).

Di nav van kesayetan ku di helbesta Melayê Cizîrî de ligel Cemşîd hatiye zikirkirin, Îskenderê Mezin balkêştir e. Divê bê gotin ku di çanda îranî de Îskenderê Mezin xwedî du teswîrên cuda û berevajî ye. Di metnên Îrana beriya îslamê de, ku aîdê bawerîya Mezdeyesnî (zerdeştî) ne, bi taybet di metnên pehlewî yên serdema Sasanîyan de, Îskender dijmenekî êrîşkar e ku her tiştî wêran dike û bi sifeta “guceste”(mel’ûn) navdar e. Sedema xwezayîya vê nêrînê jî bêguman êrîşa Îskender a li ser Îranê û bi taybetî derbeya li ser bawerîya Mezdeyesnî ye.

Lê di edebîyata serdema îslamî ya Îranê de, wêneyekî din ji Îskender hatiye teswîrkirin ku tu têkilîya wî bi kesayetiya wî ya tarîxî re nîne. Di hin berhemên serdema îslamî de tê dîtin ku Îskender wekî şehzadeyekî esilzade ji nesla Keyanî, bi heybet û şervanekî bihêz û cihangîr ku li Ava Heyatê digere, hatiye teswîrkirin. Nimûneya herî nasrê ji van metnan jî *Îskendernameya Nîzamî* ye (Nîzamî, 1373). Di heman demê de kesayetiya wî bi kesayetiya Zulqerneyn re bûye yek, yê ku di Qur’anê de behsa wî hatiye kirin (Qur’ana Pîroz, sureyê Kehf, ayetên 83, 86, 94). Di metnên navborî de Îskender xwedî neynikeke taybet e bi navê *Ayîneya Îskenderî*. Di edebîyata îranî ya serdema îslamî de, bi taybetî edebîyata tesewîfî/îrfanî de, ev *Ayîneya Îskenderî* û *Camê Cihanbînê* gelek caran wek heman tişt hatine bikaranîn.

Derbarê çibûna *Ayîneya Îskenderî* de tê gotin ku li bajarê Îskenderîyeyê, ku avakirina wî bi Îskenderê mezin re tê mensûbkirin, çirayeke behrê hebû ku ji aliyê Batlamyus ve hatibû çêkirin. Di serê vê avahîyê de, ku wekî yek ji ecaîbên cîhana kevnar tê qebûlkirin, neynikeke bi navê “Neynika Îskenderî” hebû ku heta dema Welîd bin Ebdulmelik (m. 715) jî li ser pêyan bû (el-Dîmeşqî, 1866, 36-37).

Li gorî rîwayeteke din, Îskenderê Mezin ji bo ku hay ji serhildanên gelê Ferengê hebe ev minare çêkir û neynika ku bi hikmet û tilisman ji aliyê Arîsto ve hatibû çêkirin, da serê minareyê û cerdevan li serê wê wezîfedar kirin. Bi vê tedbîrê wî şîya du caran artêşên Fereng têk bibe. Lê di serîhildana sêyem de artêşa Ferengî jî xemsarîya cerdevanan sûd wergirt û bajarê Îskenderîyê dagir û wêran kir û ew neynik jî avêt behrê. Gava Îskender hay ji vê yekê bû, ew têk birin û Arîsto neynika jî behrê derxist û dîsa da ser minareyê (Borhan, 1342, 74) Nîzamî jî di *Îskendernameyê* de behsa Neynika Îskender dike û dibêje ku ji aliyê wî ve hatiye çêkirin (Nîzamî, 1373, 71-74).

Dikare bê gotin ku hema bêje di hemû wan rîwayetan de ku li ser vê neynikê hatine vegotin, wateyên dûrbînî, cihanbînî, dîtîna tiştên veşartî û dîtîna pêşerojê wekî taybetîyên wê hatine vegotin. Yanî heman taybetîyên ku di edebîyata cîhana îranî de ji bo Camê Cem hatine dîyarkirin. Dibe ku ji ber vê yekê be ku ev her du têgeh, *Camê Cem* û *Ayîneya Îskender*, di berhemên edebî de bi gelemperî bi hev re hatine bikaranîn (Yaheqqî, 1386, 65-66).

Di helbesta Melayê Cizîrî de jî Cemşîd û Cama wî, ligel Îskender û neynika wî bi hev re hatine zikirkirin. Her du kesayet wekî sembolên îhtişamê ne û xwedî pîvaneke manewî ne û nîşana vê pîvana manewî jî *Cam/Ayîne* ye. Di helbestên Melayê Cizîrî de li ser Cemşîd/Îskender û *Cam/Ayîne*, yekem tiştê ku balê dikişîne behsa îradeya îlahî ye. Mela dibêje:

“Îsmê te ye mektûb-i di dîwanê qedîm da

Herfek qelemê ‘ilmê bi teqwîmê reqem da

Eşkal û xetên daîreyê nuqtayê ‘ilm in

Ev neqş û misalên di xeyalatê ‘edem da

Mîm metle’ê şemsa ehed ayînesifet kir

Lami’ji ereb berqê li fexxarê ecem da

Da şahide esma bi hemî wechî binasin

Yek mestê Samed kir bi yekî neqşê senem da

Yek girtiyê zulfê we yekî xalê numayî

Ayîne bi Îskender û Camê bi Cem da

Erwahê muqeddes şebê qedran te dixwazin

*Nûra te ye mîsbahê di qendîlê Herem da
Da weqtê lîqayê bi te hey bin di beqayê
Min neqdê dil û can di fenayê bi selem da
Yaqûtîfiroşan di kef elmas-i şikestin
Ev sefheyê elmasî ku neqqaşî reqem da
Ya Reb jî çî rû leb bi senayê te kuşayem
Subhaneke len uhsiyefî şe'nîke hemda
Minnet ji Xudayî ku bi 'ebdê xwe Melayî
Îksîrê xemê 'îşqê ne dînar û direm da" (Cizîrî, 2013, 3).*

Wekî tê dîtîn, li gorî Melayê Cizîrî, Pêxember wekî cihê hilatîna roja yekîtiyê (wehdaniyet), wekî neynikeke zelal û rohnî ye ji bo kesên ku Xwedê bixwaze ew bêne ser rêya rast. Li gorî Mela, Xweda bi afirîdeyên xwe re tevgerên cuda kirine, da ku ew afirîde bi her awayî delîl û diyardeyên nav û xesîyetnavên wî bizanin û wî binasin. Ji ber vê jî Xwedê yekî tîne ser rêya rast ya eşqê û wî/wê bi evîna xwe dilxweş û şad dike û yekî jî dixê ser rêya çewt û şaş ta ku ji rêya rast aware bibe. Ji bo hin hikmetan, ku hiş nagihîje sedem û bîngêhen wan, Ayîne (neynika fiqzelal) daye Îskender û pîyaleya badeyê ya nebînayî (Cam) jî daye Cemşîd (Zivingî, 2013, 100, Hejar, 1361/ 1982, 10).

Wekî berê jî hat diyarkirin, di metnên îrfanî de bi piranî Cam û ayîne/neynik bi hev re û wekî heman tiştî hatine bikaranîn û xwedî feyzeke îlahî ne (Hafîzê Şîrazî, 1389, 161). Melayê Cizîrî herwekî em ê di nava metnê de bibînin, di helbestên xwe de, bi awayekî bêhempa, mebesta xwe ji wateya Cam/ayîneyê vebeyan dike. Mela vebeyan dike ku husn û muhabbet, me'sûq û 'aşîq, zatek in, di wateya xwe de û rabbitaya wan wekî rabbitaya sûret û neynikê ye. Yanî 'aşîq û maşûq yek in û her yek ji wan jî neynika a yê/ya din e (Polat, 2020, 35).

Melayê Cizîrî di helbestên xwe de behsa yekbûna heqîqet-xeyal, yekîti-pirbûnê bi metafora neynikê tîne ziman (Doru, 2016b, 20). Li gorî wî pirbûn/pirjimarî ya ku di 'alemê de tê dîtîn, tenê xeyal e û heqîqet/rastî tenê Ew e. Me'sûq, heqîqet e û sureta Wî, di neynikê de ku 'aşîq e, xwe eşkere dike. Pêwendîya di navbera Hebûna Mutleq û xuyabûnên Wî de, wekî pêwendîya sûret û xuyabûna wî ye di neynikê de. Çawa ku wêneyê sûret di neynikê de ne rastîya sûret bi xwe ye, bi heman şiklê 'alema hebûnê ne Hebûna Mutleq bi xwe ye. Tişt, neynika esma û sîfatên îlahî ne, çavkanîya van jî Zatê îlahî ye û di cewhera xwe de Heqîqeta tekane ye. 'Alema hebûnê jî wêne an sîya Wî ye û jixwe hebûna vê wisa pêk tê. Lê 'alema hebûnê li hemberî Hebûna Mutleq xwedî tu rastîyekê nîne û tunebûnek e (Doru, 2016b, 67). Yanî pêwendîya wan hem pêwendîyeke eynîyet û hem jî pêwendîya xeyrîyetê ye (Doru, 2016b, 75). Yanî 'alem bi xwe tune ye (mewhûm û la-şey'e) û tenê neynika wêne û xeyalên Esmayê Heq e, wekî ismek ku ji masdarê, munşeq bûye. Dema ku deryayê rehmet û cûdê îlahî, bi îradeya Wî, di neynika navê Xweda (Wedûd) de tê coşîşê, ji tecellayê nûra Wî, "hebûn" watedar dibe. Ew sûretê neynika cemal û husnê, ji ayatê husnê zuhûr dike. Çavkanî û serçeşmeya tecellayê husn jî bêguman nûra munezzeh û pak a Muhemedî (Ehmedî) ye ku sira sîfatên cavîd û ebedî (sermedî) û neynika kifşa kemalatê îlahî ye. Çawa ku Ertekin jî destnîşan dike, Mela di dîwana xwe de behsa cureyên cuda yên tecelliyatan dike; wekî Tecellîya Sûrî (tecelliyatên cemala Xweda di dema xerqbûna di nava 'îşqê ya di beşeran/kesan de), Tecellîya Ef'alî (tecellîya Xweda ya ku bi sîfetê fi'lî û bi nûrên kesk, hişîn, sor, zer û spî tîne ser dilê salikan), Tecellîya Sîfatî (zahîrbûna Xweda bi sîfetên xwe yên seb'e, yanî sîfetên ezêlî, bi ber dilê salikî), Tecellîya Zatî (ku salik di zatê Xweda da fanî/tune dibe û ji hêza zanînê, kirînê û şîûrê wî tiştek namîne) (Ertekin, 2021, 206-207) û hemû hebûn qadên tecellîya ciwanîya Îlahî ne (Eminoğlu, 2022, 108). Yanî hemû "hebûn" neynikek e ku wêne ya Cemala Îlahî tê de xuya dibe (Tenik, 2017, 100).

Li gorî Melayê Cizîrî cihê ku neynika nûra Heq ku ev ronahî tê de cilwe dike û sûretdar dibe jî 'aşîqê rastîn, yanî insanê kamil e.

*"Me'nayê 'îşqê bêm çî ye lew min bi çeşme dil diye
'Eksa cemalek safî ye lami' di mir'ata me da
Husn û mehebbet zatek in me'sûq û 'aşîq latek in
Lê suret û mir'atek in her yek di me'nayê xwe da"
Ger dilber û wer 'aşîq in 'arif di vê da sadiq in
Ayîneyê nûra Heq in cih cih di wan de cilwe da"*

“*Alem bi ‘alem ew neseq bû ayîne esmayê Heq*
Nûra tecellayê teteq ‘eks û xiyalek sade da
Em têk hewiyyat in yeqîn ismen ji mesder munşeq in
Mewhûm û la-şey’ mutleq in ‘eks in di nêv ayîne da”
“Ew bû murada Kirdigar lew kir îrade w ixtiyar
Vî buxçeyê her lê buhar gulgeş di baxê xunçe da
Behra wucûdê coş-i hat nûrek tenezzul bû ji zat
Hatin te’eyyûn têk sîfat eşya zuhûr ‘ilmiye da”
“Coşîş ku da deryayê cûd di ayineya ismê Wedûd
Carek tecella bû wucûd fûrek ji nûrê jê veda”
“Ew sûretê mir’atê husn jê bû zuhûr ayatê husn
Lê bû tecella zatê husn vê husnê ew serçeşme da
Serçeşmeya husnê ew e xwurşîd e ‘alem pertew e
Ger bedr e wer mahê new e wer Muşterî yan Zuhre da
Nûrê ji nûra Ehmedî sirra sîfatên sermedî
Di ayineya zatê xwe di keşfa kemalatê xwe da”
“Durdaneyên xawermisal ayineyên têda şemal
Nûrek munezzeh ew cemal mey kir di nêva şîşe da”
Roj bû di nêva neynikê katib ji herfê ‘eynikê
Nêv goşeya qewseynekê tuxra bi ismek taze da”
“Ayineyê zatê yek in lew dilber û latê yek in
Vêkra di mir’atê yek in hem taze taze ‘işwe da”
“Ew reşhe da wê qulzumê mey hate tasa ‘alemê
Cama cehanbîn da Cemê bi Eskenderî ayîne da
‘Eksa ji husna meyfiroş avête fincanên bi poş
Nageh di caman hate coş fûrî di nîva kûze da” (Cizîrî, 2013, 195-202).

Di edebiyata tesewîfî de dilê arîf an însanê kamil ku cilwegah û cihê tecellayê cemala Heqîqet e wekî Cam hatiye tabîrkirin. Ev dil mexzen û xezîneya sirên îlahî ye û xwedî ye. Ev dil, Camê Cîhannumayê ewil e, hertim baqî ye û tê de sûreta me’şûq (Xweda) dikare bê dîtin (‘Iraqî, 1362, 234-235). Li gorî Nesefî di deryayê muhîrê de (ku meqamê zat û sîfetên bêdawî yên Heq e û hemû hebûn mîna pêlên wê deryayê ne) Ayîneya Gîtînuma hatiye danîn da ku her tişt ku di wê deryayê de revan bibe, wêneya wî di Ayîneya Gîtînumayê de peyda bibe. Ev derya ‘alema xeyba xeybê ye û ev ayîne, dilê însanê kamil e (Nesefî, 1962, 237-238).

Di nêrîna Mela de jî bi zelalî tê dîtin ku dilê însanê kamil, neynika *Camê Cem* an Ayîneya Gîtînuma ye ku bi badeya le’lî ya ava heyatê ve hatiye tijekirin:

“*Dil ji ‘îlacê ku bi derket mizaç*
Dê ji lebe noş-i eta bit ‘îlac,
Ayîneyê Camê cehanbînê Cem
Badeyê le’lî me di cama zucac
Ji avê heyatê bi me da şerbetek
Zinde kirin ma ji ‘edû ra neşac
Bend-i kirim ger çi şubih filî bûm

Sîmiberê sa'id û bazû ji 'ac
Exterê îqbal û mehê bircê bext
Mihre spihrê kemer û text û tac
Kosê ku hingaftî bi şahî li text
Padişehan neqdê rewan dan xerac
Xwisroyê Şêrînê li derbendê husn/
Sîmberan lazim e lê mihr û bac
Sikkeyê şî'ra me bi navê te hat
Lew bi 'iyarê di cehan da rewac
Abê rewan min diye şî'ra Mela
Yunkiru li-lma'î li sû'i l-mizac" (Cizîrî, 2013, 38).

Dilê însanê kamil, ku Camê Cem e, hertim bi lutfê îlahî ve, ne bi meya engûrî/tirî (xweşîyên dinyewî) belku bi feyz û îhsana îlahî ve tije dibe da ku "hebûn" ji bo xwedîyê vî dilî her roj wekî 'îd/şahî û her şev wekî Leylet'ul-Qedrê be:

"Mislê Cem cama zêrîn xalî nebî te j' badeyê
Da ji xemra şadimanî dayima mexmûr-i bî
Hindekî roj û şev in têk 'îd û Leyl ul-qedri bin
Cam mudam pir bade bit lê ne j' meya engûrî bî" (Cizîrî, 2013, 147).

Dema ku dilê însanê kamil digihêje vê merheleyê, berîya her tiştî zatê bênişana Wî îdrak dike û di encama vê jî hemû wêneyên li ser Cam/neynikê muşahede dike û sirên her du 'alemê jî li ser xwe eyan dike. Di vê merheleyê de wekî Hafîzê Şîrazî dibêje, êdî hewce bi daxwazkirinê jî nîne û ev Came hertim bi lutfê îlahî tije dibe (Hafîzê Şîrazî, 1389, 26).

ENCAM

Mîtos bi piranî wekî organîzmeyeke fikrî ya zindî tê qebûlîkirin. Sehayê ku mîtos dikare zindîbûna xwe tê de bi-domîne jî cureyên cuda yên edebîyatê ne. Ji ber vê yekê pêwendîya mîtos û edebîyatê, pêwendîyeke bingeîn e, çimkî mîtos bi rêya edebîyatê hebûna xwe didomîne û edebîyat jî ji kesayet, sembol û hêmanên rîwayetên mîtik tê honandin. Ev pêwendî di pêvajoya tarîxê de dewam dike û digel guherînên ramanî di tarîxa mirovahîyê de hêj berdewam e.

Di edebîyata kurdî de jî hebûn û berdewamiya navborî û bikaranîna mîtosên kevn di metnên kurdî de bi awayekî zelal tê dîtin. Sembol, kesayet û hêmanên mîtik û rîwayetên wan, ku xwedî tarîxeke pir kevn in, ji serdema berîya îslamê derbasî serdema îslamî dibin û di qad û kontekstên cuda de, wekî destan, îrfan û helbesta modern, tên bikaranîn.

Di serdema îslamî û geşedana edebîyata kurdî ya klasîk de, yek ji sehayên bikaranîna mîtos û sembolên mîtik, edebîyata tesewîfî ye. Di edebîyata navborî de tê dîtin ku piraniya şairên mutesewîf ên kurd, di berhemên xwe de kesayet û hêmanên mîtik, di kontekstên cuda de û bi wateyên cuda bi kar tînin.

Melayê Cizîrî jî, wekî şa'îrekî mutesewîf an mutesewîfekî şa'îr, ji vê qaîdeyê mustesna nîne. Wî, di helbestên xwe yên îrfanî de gelek caran kesayet, hêman û sembolên mîtik bi kar anîne.

Bikaranîna kesayet/hêmanên mîtik di helbestên Mela de berîya her tiştî dikare wekî nîşaneyê berfirehîya zanîna wî bê qebûlîkirin. Yanî digel ku çavkanîya raman û hizra Mela, wekî mutesewîf/şa'îr Qur'an û zanistên îslamî ye, lêbelê zanist û agahîyên wî tenê bi van zanistan ne sînordar e. Şêwaza bikaranîna kesayet/hêmanên mîtik di helbesta Mela de, îsbata hakîmîyeta wî ye li ser çand, rîwayet û metnên berîya îslamî.

Xala din a girîng di bikaranîna kesayet/hêmanên mîtik di helbesta Mela de, meseleya guherîna wateyî ye. Di helbesta Mela de kesayet û hêmanên navborî jî wateya xwe ya mîtik yanî kesayetek lehengî an hêmaneke dersirûştî derdikevin û bi cezbe û îşraqa rûhanîya Mela, dibin xwedî cih û wateyeke manewî û îrfanî. Bi îrfana Mela, Çemşîd padişahê mîtik ku di rîwayetên kevn de sembola îhtîşama padişahîyê ye, dibe wekî salikeke sembola manewîyat û xwedî hêza batîni, îşraqî û sembola 'însanê kamil'. Bi heman awayî, di nêrîna Mela de Camê Çemşîd, objeya mîtik

a rîwayetên berîya îslamî, dibe xwedî wateyeke îrfanî û wekî sembola dilê însanê kamil, an ‘aşîqê rastîn an jî neyni-keke ku Me’şûq, heqîqet û sûretê xwe tê de eşkere dike. Dilê însane kamil ku cîhannuma ye, cîhan/’alemê ku bi xwe mehhûm û la-şey’û bêhebûn e, tê de bi tecellaya Xweda watedar dibe. Cih û mekana tecellayê ku hertim ji çosîya deryaya rehmeta îlahî, ji meyê “elest” ku ava heyata rastîn e, tijî dibe.

ÇAVKANÎ

- ‘Iraqî, Fexredîn. *Kulliyatê Dîwanê Şêx Fexredîn ‘Iraqî*. amd. N. Hirî, Tehran: Întişaratê Gulşayî, 1362.
- Adak, Abdurrahman, Acar, Hayrullah, Aykaç, Yakup, “Bibliyografyaya Melayê Cizîrî”, *Mukaddime*, 2017, 8 (Özel Sayı 1), rr.171-199.
- Adak, Abdurrahman, *Destpêka Edebiyata Kurdî ya Klasîk*. İstanbul: Nûbihar, 2013.
- Alkış, Abdurrahim, *Melayê Cizîrî’nin Dîwanında Tasavvufî Mazmunlar*, Nûbihar Yayınları, İstanbul, 2016.
- Asana, Camasp (amd.), *Motûnê Pehlewî*. Tehran: Ketabxaneyê Millî yê Îran, 1371/1992.
- Avesta*, amd. C. Dustxah, ji farisî: Tahîr Agûr, İstanbul: Avesta, 2021.
- Aykaç, Yakup, “Şah û Pehlewânên Mitolojîk di Edebiyata Kurdî ya Klasîk de”. di nav, *Mîtos û Edebiyat, Mîtosên Kurdo-Îranî di Edebiyata Kurdî de*, ed. Shahab Valî & Kenan Subaşî, Nûbihar, İstanbul, 2022, rr. 205- 256.
- Azarkan, Muhammed Şerîf, “Molla Ahmed-I Cezerî Divanî’nin Nûshalarî”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 22, Sayı 86, Nisan 2023, rr. 618- 629.
- Azarnouche, Samra, Redard, Céline, *Yama/Yima: Variations Indo-Iraniennes sur la Geste Mythique*. Paris: Publications de l’Institut de Civilisation Indienne. Série in 8°; 81, 2012.
- Bahar, Mehrdad, *Pejûheşî der Esatîrê Îran, Pareyê Nexust*. Tehran: Întişaratê Tûs, 1362/1983.
- Bartholomae, Christian, *Altiranisches Wörterbuch*. Strausburg: Vellag von Karl J. Trübner, 1904.
- Bexdadî, Ebdulqadir, *Luxetê Şahname*. amd. Carlos G. Saleman, wer. T.H.Sobhani & A. Ravaghi, Tehran: Anjoman-i Asar ve Mafakher Farhangi, 1382/2003.
- Borhan, Muhammed Huseyin bin Xelef Tebrîzî, *Borhanê Qatî*. cild 1, amadekar: M. Moin, Tehran: Ketabfiroşî-yî Îbn Sîna, çap. 2, 1342/1963.
- Burûmend Se’îd, Cevad, *Hafîz ve Camê Cem*. Tehran: Pajeng, 1367/1988.
- Camus, Albert, *Le Mythe de Sisyphe, Essai sur l’Absurde*, Québec: Edition Numérique, 2010.
- Chardin, Philippe, “Thémarique Comparatiste”. di nav *Précis de Littérature Comparée*, P. Brunel, Y. Chevrel (ed.), Paris: Press Universitaire de France, 1989.
- Chase, Richard, “Myth as Literature”. di nav *Myth and Method-Modern Theories of Fiction*, ed. James E. Miller, University of Nebraska Press, 1960.
- Çalî, Şe’ban, *Şewazî Şî’rî Cizîrî*, Spirez Press, Duhok, 2008.
- Çelîktaş, Samî, “Hêmanên Mitolojîk û Kesayetên Efsanevî di Dîwana Melayê Cizîrî de”, di nav, *Cizîrînasî, Meqaleyên Libarey Melayê Cizîrî û Şî’rên Wî*, ed. M.Zahir Ertekin, Dara, İstanbul, 2021, rr. 263-289.
- Doru, Mehmet Nesim, *Melayê Cizîrî, Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: Nûbihar, 2. baskı, 2016b.
- Doru, Mehmet Nesim, *Melayê Cizîrî, Hakikat ve Mecaz Arasında Bir Sûfî’nin Portresi*. İstanbul: Nûbihar, 2016a.
- Doskî, Tehsîn Îbrahîm, “Melayê Cizîrî û Dîwana Wî”, di nav, *Cizîrînasî, Meqaleyên Libarey Melayê Cizîrî û Şî’rên Wî*, ed. M.Zahir Ertekin, Dara, İstanbul, 2021, rr. 25- 32.
- Einsentein, Samuel A., “Literature and Myth”. *College English*, Feb., 1968, Vol. 29, No. 5. rr. 369-373.
- Ekberrî, Ezîzmorad (amd.), *Şahnamey Kurdî, Behmen û Feramerz*. Stockholm: Neşrê Erzan, 2009.
- el-Dîmêşqî, Şemseddîn Ebî Ebdullah Muhammed bin Ebîtalîb el-Ensarî, *Nuxbet ‘ul-Dehr fî ‘Eca’ib el-Berr ve’l-Behr*. amadekar: M.A.F. Mehren, M.M. Eggers et Comp. et H. Schmitzdorff, Saint-Petersbourg, 1866.
- Emînî, Muhemed Reşîd (amd.), *Şahnamey Kurdî (Hewramî)*. Slêmanî: Melbendî Rewşenbîrî Hewraman, , 2010.
- Emînoğlu, Nevzat, “Estetîk û Cûreyên Wê di Şîrên Melayê Cizîrî de”, *Nûbihar Akademî*, Jimar 17, Sal 9, 2022, rr. 101-115.
- Ertekin, Nurettin, “Tesewuf di Dîwana Melayê Cizîrî da”, di nav, *Cizîrînasî, Meqaleyên Libarey Melayê Cizîrî û Şî’rên Wî*, ed. M.Zahir Ertekin, Dara, İstanbul, 2021, rr. 175-226.
- Falck, Colin, *Myth, Truth and Literature, Towards a True Post-Modernism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Firdewsî, Ebulqasim, *Şahname, Defter-i Sevvom*. Teshîh-i J. Khaleghi Motlagh. New York. Bibliotheca Persica. 1992.
- Firdewsî, Ebulqasim, *Şahname, Defter-i Yekom*. Teshîh-i J. Khaleghi Motlagh. New York: Bibliotheca Persica, 1997.
- Frye, Northrop, *Anatomy of Criticism*. Princeton University Press, 1973.
- Hafîzê Şîrazî, *Dîwan*. amd. C. Mensûr, Tehran: Neşrê Dîdar, 1389/2010.
- Hejar, *Dîwanî ‘Arîfî Rebbanî Şêx Ehmedî Cizîrî Meşhûr be Melay Cizîrî*, Sorûş, Tehran, 1361/1982.
- Hemzeyî, Ferîborz (amd.), *Rezmname, Ustûrehayê Kuhenê Zagros*. bexşê 2, cild 2, Kirmanşah: Întişaratê Danişgahê Razî, 1393/2014.
- Heras, H.S.J., “The Fall of Man in the Avesta”, di nav *M.P. Khareghat Memorial*. vol. I, A Symposium on Indo-Iranian & Allied Subjects, Bombay: The Shahnamah Press, 1953.

- Horkheimer, Max, Adorno, Theodor W., *Dialectic of Enlightenment, Philosophical Fragments*. Edited by Gunzelin Schmid Noerr, Translated by Edmund Jephcott, Stanford: Stanford University Press, 2002.
- Îrânşah bin Ebilxeyr, *Behmenna*. amd. R. 'Efiî, Tehran: Întişaratê 'Îlmî ve Ferhengî, 1370/1991.
- Kakawend, Şahrux, *Zehak û Kaweyê Ahenger*. amd. E. Gecerî, Senendec: Întişaratê Meh, 1380/2001.
- Kavak, Abdulcebbar, "Melayê Cizîrî ve Tasavvufî Kürt Edebiyatının Gelişim Dönemi", *Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi*, Yıl, 1, Cilt 1, Sayı 2, Kasım 2015, rr. 48-66.
- Kendüleyî, Elmas Xan, *Sûgê Siyaweş*. amd. S. Fezlullah Dekeyî, S. Arman Dekeyî, Tehran: Neşrê Metn, 1369/1990.
- Kırkan, Ahmet, "Dîwanê Melayê Cizîrî de Mezmûnê Îranî û Dîwanî de Tesîrê Mewlanayî", di nav, *Cizîrînasî, Meqaleyên Libarey Melayê Cizîrî û Ş'irên Wî*, ed. M.Zahir Ertekin, Dara, İstanbul, 2021, rr. 293-335.
- Lutfîniya, Heyder (amd.), *Şanamey Kurdî, bergê yekem*. Seqiz: Dezgay Çapemenî û Belavkidenewey Bîryar, 1399/2020.
- Madan, D.M. (ed.), *The Complete Text of Pahlavi Dinkar, Part I, Books III-V*. Bombay: The Society For The Promotion Of Researches Into The Zoroastrian Religion, 1911.
- Mela Ehmedê Zivingî, *Gerdeniya Gewherî, Şerha Dîwana Şêxê Cizîrî*. amadekar û wergera ji erebî: Emîn Narozi, cild. 1, İstanbul: Avesta, 2013.
- Melayê Cizîrî, *Dîwan*, (bi alfabeya erebî û latînî). amadekar: Emîn Narozi, cild. 3, İstanbul: Avesta, , 2013.
- Mawlana, Celaeddîn Muhammed, *Kulliyatê Şemsê Tebrîzî*. amd. B. Furûzanfer, Tehran: Întişaratê Emîr Kebîr, 1376/1997.
- Minavî Xîred. A. Tefezzolî (amd.), Tehran: Întişaratê Bonyadê Ferhengê Îran, 1354/1975.
- Monneyron, Frédéric, Joel, Thomas, *Mythe et Littérature*. Paris: PUF, 2012.
- Nesefî, Ezîzeddîn, *Kitab el-Însan el-Kamil*, amd. Marijan Molé, Tehran-Paris: L'Institut Franco-Iranien, 1962.
- Newwabî, M., Camasb Asa, K, *Gencîneyê Destnivîşayê Pehlewî ve Pejûhişayê Îranî*. Destnivîs C 4, Şîraz: Muessiseyê Asiyayiyê Danişgahê Şîraz, 1355/1976.
- Nizamî, *Îskendername*. amd. E.Ayetî, Tehran: Întişaratê 'Îlmî ve Ferhengî, 1373/1994.
- Nyberg, Henrik Samuel, *A Manual of Pahlavi II*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1974.
- Polat, Leyla, "Dualîzma "Aqil" û "İşq"ê di Dîwana Melayê Cizîrî da", *Kurdiyat*, 2020, Hejmar 2, rr. 23-37.
- Qur'ana Pîroz, Werger: M. Huseyn Êsî, M. Se'îd Girdarî, M. Muhammed Bêrkevanî, İstanbul: Ravza Yayıncılık, 2008.
- Restgar Fesayî, Mensûr, "Peykergerdaniyê Mowjûdatê Esatîrî der Şahname". di nav *Ferdowsî ve Huvîyet Şenasi Iranî, Mejmû'eh Meqalat derbareyê Şahname Ferdowsî* de, Tehran: Terhê No, 1381/2002.
- Restgar Fesayî, Mensûr, *Ferhengê Namhayê Şahname*. cild. 1, Tehran: Moessesseh Motale'at ve Tehqîqatê Ferhengî, çapa 1emîn, 1383/2004.
- Ricoeur, Paul, *Temps et Récit*. tome 1, Paris: Editions du Seuil, 1983.
- Segal, Robert A., "Myth as primitive philosophy". di nav *Thinking Through Myths, Philosophical Perspectives*. Edited by K. Schilbrack, Routledge, 2004a.
- Segal, Robert A., *Myth: A Very Short Introduction*. Oxford-New York: Oxford University Press, 2004b.
- Sezer, Müslîh, "Dîwana Melayê Cizîrî Wek Berhemeke Kanonîk", di nav, *Cizîrînasî, Meqaleyên Libarey Melayê Cizîrî û Ş'irên Wî*, ed. M.Zahir Ertekin, Dara, İstanbul, 2021, rr. 3-23.
- Sohravardî, Shaykh al-İshrâq Shihâboddîn Yahyâ, *L'Archange Empourpré, Quinze traités et récits mystiques*. traduits du persan et de l'arabe par Henry Corbin, Paris: Fayard, 1976.
- Suhrewerdî, Şehabeddîn Yehya, *Mecmu'e Musennîfatê Şêxê İşraq*, c. 3, amd. S.H. Nesr, Tehran: Muessiseyê Mutalî'at û Tehqîqatê Ferhengî, 1372/1993.
- Şîrwanî, Zeynelabidîn, *Riyaz ul-Seyahe*. amd. A. Hamid, Tehran: Kitabfiroşî Se'dî, 1339/1960.
- Tek, Ayhan, "Li Dor Nerî û Kanonê Wesfên Dildarê di Xezelên Melayê Cizîrî de", di nav, *Melanasî, Melayê Cizîrî û Mîrasa Wî*, ed. A.Timurtaş, Y. Aykaç, H.O. Ahmad, Peywend, Wan, 2023, rr. 89-104.
- Tek, Ayhan, *Melayê Cizîrî, Jiyan û Tesîra Edebî, Şerha Xezelên Bijartî*. İstanbul: Nûbihar, 2019.
- Tenik, Ali, "Şeyh Ahmed Cizîrî'nin Şiirlerinde Varlık İlâhi Sevgi ve Cemal Konularının Tasavvufî Analizi", *Mukaddime*, 2017, 8 (Özel Sayı 1), rr. 93-118.
- Tolkien, J.R.R., *Beowulf: The Monsters and The Critics*. Sir Israel Gollancz Lecture, 1936.
- Uşîderî, Cihangîr, *Daneşname Mezdisna*, Tehran: Neşrê Merkez, çapa 3mîn, 1383/2004.
- Vali, Shahab (2023). "Nêrînek berawerdî li ser Şahnameya Firdewsî û Şahnameyên Kurdî: Mîna Camê Cem", di *Dilbilimi ve Karşılaştırmalı Edebiyat, Dilbilimi* de, ed. A. Kırkan & Y. Cengiz, Cilt ed. M. Yonat & A. Jankır, Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları. rr. 129-153.
- Vali, Shahab, "Mîtos, Mîtoloji û Edebiyat". di nav, *Mîtos û Edebiyat, Mîtosên Kurdo-Îranî di Edebiyata Kurdî de*. ed. Shahab Vali & Kenan

Subaşı, İstanbul: Nûbihar, 2022, rr. 11-47.

Vali, Shahab, Ölmez, Cumhur, “Kesayet û Heyberên Mîtolojîk di Edebiyata Goranî/Hewramî de”. *Mitos û Edebiyat, Bikaranîna Mitosên Kurdo-Îranî di Edebiyata Kurdî de* içinde. ed. Shahab Vali & Kenan Subaşı, Nûbihar, İstanbul, 2022, rr. 291-361.

Yaheqqî, Muhammed Cafer, *Ferhengê Esatîr ve Dastanwareha der Edebiyatê Farisî*, Întişaratê Ferhengê Mu’asir, Tehran, 1386.

EXTENDED ABSTRACT

Just as there is a close relationship between literature and mythology, there is also a close relationship between mythical elements and their use in literary texts. Thus, mythical elements have been used in many meanings and representations in the texts of world literature and Kurdish literature, especially the classical ones, and have given a strong power and ability to the art of the text. Some of them remain literary representations rather than elements, and some carry deeper meanings than their literary shirts and become thought-wisdom-mysticism.

Jamshid as a mythical king and his Cup (Jâm-i Jam) as a tool of the future/world, are included in this representation and occupy a wide place in Kurdish-Iranian literature and various literary works. Jamshid, one of the most famous mythical kings, has been used as an archetype of possibility, power and authority. From the Avesta to Dinkerd, Bundehsh and Firdawsi's Shahnameh, from the texts of the history of Islam such as Akhbar'ul-Tawal of Dinaweri, Tafsir of Tabari, Zeyn'ul-Akhbar of Gerdizi to the Kurdish Shahnamehs, this name has been frequently mentioned.

Jâm-i Jam is the best known sign of Jamshid's personality in those products whose name is now associated with his Cup (Jâm). Camê Cem has an important place and various meanings and with names such as "Cup of Orrery", "Stereoscope Cup", etc. and it is mentioned in Islamic wisdom. The secrets of the world are discovered with the glass of the world, and it is also a symbol and sign of all the secrets in the human heart.

One of the most important poets, Mullah Jezeri, whose poems are considered a highlight of Kurdish literature, has depicted mythological characters and epochs in his poems. In addition to Persian poets such as Senayi, Attar, Rumi and Hafîz, Kurdish poets such as Ahmad Khani, Nali and many others, Mullah Jezeri also mentioned Jamshid and his Cup (Jâm-i Jam) in various meanings and depictions. The divan of Mullah Jezeri, one of the scholars of Kurdish literature, is one of the richest products in the field of literary-mythical and authentic elements, and Jamshid and Jam-i Jam have taken their place in this work. Mullah Jezeri has used and talked about this figure and the above-mentioned elements in a mystical, profound hermeneutic.

In this article, we will turn to the poems of Mullah Jezeri and look at how he used these two elements in a literary-mythical context. Before that, we will focus both on the history of Jamshid and Jâm-i Jam, as well as on their place in the view of mysticism, and clarify the sides of these two representations.

In this article, we will turn to the poems of Mullah Jezeri and examine how he uses these two elements in a literary-mythical context. Before that, we will focus on both the history of Jamshid and his Cup and their place in the view of mysticism and clarify the sides of these two representations.

FETHÎ GÂNİM'İN *FİLLER* ADLI ROMANININ ÜSLÛP VE İÇERİK AÇISINDAN ANALİZİ

Asiye ÇELENLİOĞLU

Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Yabancı Diller Eğitimi Bölümü,
Arapça Öğretmenliği Programı, İstanbul, Türkiye
acelenlioglu@fsm.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3197-592X>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 29/08/2024, Accepted / Kabul Tarihi: 19/05/2025
DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1540407>

Fethî Gânim'in *Filler* Adlı Romanının Üslûp ve İçerik Açısından Analizi

Öz

Modern Mısır edebiyatında roman, ilk örneklerinden itibaren Mısır toplumunun sorunsallarıyla şekillenmiş, ülkenin fikri dizininde meydana gelen her değişim romanı hem şekil hem de içerik olarak olgunluğa taşımıştır. Romantik ya da realist çerçevede kaleme alınan tüm romanların ortak özelliği olan eleştiri, ülkenin içinden geçtiği sürece göre değişirken, ilk dönem romanların ana sorunsalını oluşturan Batılılaşma ve kadın olgusu zamanla yerini iktidar eleştirisine bırakmıştır. 20. yüzyılda bazı yazarlar romanlarında psikoloji ilminin verilerini kullanırsa da bunun örnekleri sınırlı sayıda kalmıştır. 1952 Devrimi'nden sonra toplumsal yapıda gerçekleşen birtakım reformlar sonucu bireye odaklanan roman sanatı, devrimden beklenen neticenin elde edilmemesi nedeniyle yeniden topluma yönelmiş ve eleştiri misyonuna devam etmiştir. Postmoderniteye kadar birkaç örnek dışında serim-düğüm- çözüm sıralamasını takip eden anlatı sanatının bundan sonra sınırlarının eridiği görülür. Söz konusu dönemde farklı üslupları deneyimleyerek öne çıkan Fethî Gânim'in (1924-1999), *el-Efyâl* (Filler) adlı romanı dönemin sorunsallarına ışık tutması açısından da önemlidir. Çağdaşlarının olayların sonuçlarıyla ilgilendiği bir dönemde nedenlerine odaklanan Gânim, eserde bireyin tasarruflarını ilgili sebeplerle irdeleyerek toplumun doğru temeller üzerine inşası amacını gütmüştür. Onun radikal dini cemaatler ve modern toplumda gözetim mekanizmaları gibi güncel sorunlara temas ettiği de görülür. Çalışmada eser hem üslup hem de içerik açısından incelenmiş, roman sanatına katkısı yanında ele aldığı sorunsallara da temas edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Roman, Fethî Gânim, Üslup, Eleştiri.

Analysis Of Fathi Ghanim's Novel "The Elephants" In Terms Of Style And Content

Abstract

The novel in modern Egyptian literature has been shaped by the problematics of Egyptian society since its first examples, and every change in the country's intellectual index has brought the novel to maturity in both form and content. Criticism, which is a common feature of all the novels written in the romantic or realistic framework, shaped depending on the process that the country went through and the main problematic of the early novels were Westernization and the issue of women but then criticism of power took first place over time. In the 20th century, some writers used the science of psychology in their novels, but the examples of this practice are limited in number. After the 1952 Revolution, the art of the novel, which focused on the individual as a result of some reforms in the social structure, turned back to society and continued its mission of criticism because the expected results of the revolution were not achieved. It is seen that the art of narrative, which followed the sequence of exposition-node-resolution most of the time until post-modernity, has lost its boundaries after that. The novel *al-Afyal* (The Elephants, 1998) by Ghanim (1924-1999), who came to the forefront by experimenting different styles in this period, is also important in terms of shedding light on the problematics of the period. Focusing on the causes of events at a time when his contemporaries were concerned with their consequences, Gânim aimed to build the society on the right foundations by examining the individual's actions with the relevant reasons. It is also seen that he touches contemporary issues such as radical religious communities and surveillance mechanisms in modern society. In this study, his work is analyzed in terms of both style and content, in addition to its contribution to the art of the novel, the problematics it addresses are also examined.

Keywords: Arabic Language, Novel, Fathi Ghānim, Style, Criticism.

GİRİŞ

Modern Mısır edebiyatının çeviri eserler yoluyla tanıştığı roman sanatı, tüm dünya edebiyatlarında olduğu gibi toplumu ele alıp ona dair her şeyi betimlerken bir yandan da yeni bir dünya düzeninin inşasına katkı sağlamıştır. Mısır tarihine bakıldığında Batılılaşmanın sorunsallarını irdeleyen ilk dönem roman sanatının zamanla, ülkenin bağımsızlığını elde etmede araç olduğu görülür. *el-Ard* romanında 1919 Devrimi'ne işaretlerle, bu devrimi gerçekleştiren halkın İngiltere'nin vesayeti ve totaliter rejimin baskıcı tutumunu reddedecek gücüne vurgu yapan (eş-Şarkâvî, 1990, 50) Şarkâvî, *eş-Şevâriu'l-Halfiyye* adlı romanında Kahire'de İsmail Sıdkî Paşa Sıdkî (1875-1950) yönetimine karşı gerçekleştirilen devrimin anatomisini çıkararak topluma direniş ruhu aşılamıştır (eş-Şarkâvî, 2016). Bunun gibi Arap Baharı'nda Tahrir Meydanı'nda toplanan halk arasında Asvânî'nin romanları nedeniyle orada olduğunu söyleyenlerin varlığı roman sanatının toplumu yönlendirmedeki rolüne işaret etmektedir. Necîp Mahfûz'un (1911-2006) Batılılaşma sorunlarına temas ettiği *el-Kahiratu'l-Cedide* (*Yeni Kahire*, 1945) ve üç kuşak boyunca bireyin ve toplumun değişimini sorunsallaştırdığı *'Beyne'l-Kasrayn* (1956), *Kasru's-Şevk* (1957) ve *es-Sükkeriye* (1957) adlı romanlardan oluşan *Üçleme*'si yine toplumun inşasını hedefleyen romanlar arasındadır. Bunun gibi Yûsuf es-Sibâî'nin (1917-1978) *Ardu'n-Nifâk* (İki Yüzlülük Ülkesi, 1949) adlı fantastik romanı toplumsal hastalıklara işarete eden önemli bir yapıttır.

İkinci dönem roman yazarları arasında İhsân Abdulkuddus (1919-1990) kadın sorunsalını Batılılaşmanın olumsuz sonuçları perspektifinden ele almış, olayları nedenlerinden ziyade sonuçları bağlamında incelemiştir. Aynı dönemde romanlarında insanlık renklerini ele aldığı söyleyen Abdulhâlim Abdullah (1913-197), bireyi ön plana çıkardığı romanlarında çoğu zaman olayları nedenlerine inmeden hikâyeleştirmiştir. Söz konusu dönemde eser veren yazarlar arasında üslup ve içerik olarak diğerlerinden farklılaşan ve romanlarında bireyin tasarruflarını nedenleriyle açıklamaya çalışan Fethî Gânim'in toplumsal sorunlardan beslenirken onları, gerçekçi eserlerde olduğu gibi doğrudan yansıtmak yerine kurguladığı değişik kompozisyonlarla servis ettiği görülür:

"Hiçbir zaman gerçek dışı yazmadım. Ne olursa olsun hiç romantik olmadım ancak ben kendi tarzımda gerçekçiyim. Bu nedenle yazdıklarıma gerçekçi yazılar denebilir. (...) Siyaset ve sanat dengesini hiç siyasi yazı kaleme almayarak kurdum. Gördüklerimi ve hissettiklerimi gerçeğe sadık kalarak betimledim, yazılarımın başlangıç noktası buydu. Sanırım bir sanatçı da böyle davranmalı. Eğer yazmaya başka bir perspektiften başlasaydım -misal-siyasi amaçla yazsaydım, bu hedef doğrultusunda siyasi analiz, makale ya da roman kaleme alırdım ama bu hiçbir zaman sanat olmazdı." (es-Samirâî, 1977, 65)

Gânim 1998 yılında kaleme aldığı *el-Efyâl* adlı romanında toplumsal sorunları temelinde yatan nedenlerle ele almış, olaylarda gizlenen gerçekleri ortaya çıkarmak için kullandığı üslup, onu çağdaşlarından farklı bir yere oturtmuştur (Şükrî, 1970, 325-344). Romanlarında farklı üslupları deneyimlemeye gösterdiği istek, çoklu bakış açısını kullandığı *er-Raculu'l-Lezî Fegade Zillehu* (*Gölgesini Kaybeden Adam*, 1962) adlı romanında da görülmektedir. Romanın ana kahramanı Yûsuf ile hayatı kesişen üç farklı karakterin, Yûsuf'la yaşadığı olayları konu edinen eser, felsefenin terimleri arasında yer alan rölativist kavramını akla getirmektedir. Rölativizmde mutlak doğru, mutlak hakikat gibi kavramların yerine öznel yargılar ve değerler ön planda tutulmuştur. İnsan ilişkilerini algılar üzerine inşa ederek onları nedenleri üzerinden değerlendiren Gânim, insanı anlamaya odaklanmış, birey, aile ve toplum üçgenindeki ilişkiler ağına ışık tutmuştur. Onun bu çabası *Filler* romanında da görülmektedir; ona göre hiçbir şey görüldüğü gibi değildir.

Yazar, gazeteci kimliğinden kaynaklandığı düşünülen, romanlarında kullandığı basit kelime ve ifadeler nedeniyle eşleştirilmiş, bu şekilde yazmakla romanların değersizleştiği söylenmiştir. Gânim kendisiyle yapılan röportajda buna aşağıdaki şekilde cevap verir:

"Gazetede çalışan bir edebiyatçının, açıklık ve kolaylıkla temeyyüz eden meslek üslubundan etkilendiği yönünde bir düşünce var. Fakat gerçekte, bir gazetecinin yazılarında kullandığı kolaylık ve açıklıkla, bir edebiyatçının yazılarındaki bu iki olgu arasında fark vardır. Eleştirmenler, gazetede çalışmış olan Hemingway'in üslubunu 'Berrak sudaki çakıl taşlarına benzeyen kelimelerle yazıyor.' ifadesiyle betimler. Onlar bununla Hemingway'in net ve açık bir şekilde yazdığını anlatmak istemişlerdir. Sonuçta, ne olursa olsun onun, gerçeği betimlemek için seçtiği bu kelimeler, okuyucuda estetik duygusunu uyarmaya yetmiştir." (Gânim, 1986, 97-103)

Bu eleştirilere rağmen Fethî Gânim, deneyimlediği farklı üsluplarla sanatsal boyutun sadece dil ile olmadığı gerçeğini göstermiştir. Şu kadar var ki Gânim'in gazeteci kimliği, olayları derinlemesine ele alıp görünenin ardına gizli gerçeklere odaklanmasında görülmektedir. Onun söz konusu eğilimine en büyük örnek, *Gölgesini Kaybeden Adam* romanından sonra *Filler* adlı eseridir. Yazarın 1998 yılında kaleme aldığı roman içerdiği eleştiriler kadar kullandığı üslupla da çağındaki diğer eserlerden farklılaşmaktadır.

1. el-Efyâl (Filler, 1998)

Roman, küçükken yaşadığı olumsuzlukları yetişkinliğe taşıyan bireyin yaptığı kötü evliliğinin sonuçlarını tartışırken, radikal dini cemaatler ve modernitenin olumsuz sonuçları eleştiri konuları arasında yer alır. Aile içi iletişimsizlik nedeniyle hissettiği yalnızlığı, radikal bir cemaate üye olarak gidermeye çalışan oğul Hasan'ın, adam öldürmeye ortaklık suçundan tutuklanarak ömür boyu hapse mahkûm edilmesi, mutsuz aile ortamının çıktıkları arasındadır. Baba Yûsuf Mansûr'un, biraz kafa dinlemek için gitmeye karar verdiği seyahat organizasyonunun gerçek yüzü, orada tanıştığı insanlardan öğrendiği kendi yaşamıyla ilgili hakikatler, okuyucunun romana olan ilgisini canlı tutmayı sağlamıştır. Eserin adıyla başlayan şaşırtma romanın tümüne hakimdir.

1.1. Eserin Adı ve Üslubu

Fethî Gânim'in eserlerine isim seçmekte gösterdiği ustalık daha önce *Gölgesini Kaybeden Adam* adlı eserinde olduğu gibi bu roman için de söz konusudur. *el-Efyâl* kelimesinin roman içeriğinde doğrudan ya da kinaye yoluyla hiç geçmemesi, okuyucuyu başlıkla içerik arasında ilgi kurmaya davet etmektedir. Yazar kendisiyle yapılan mülakatta esere bu adı verme nedenini aşağıdaki şekilde açıklamıştır:

“Filler romanında, Yûsuf Mansur'un yaşamına dair bütün hakikatleri öğrendikten sonra hayattaki görevini tamamladığını ve bunun bedelini hayatıyla ödemesi gerektiğini düşünmüştüm. Bu nedenle romana 'Filler' adını verdim. Çünkü Yûsuf'un gittiği, sözde tatil yerindeki herkes, yaptıkları iyilik ya da kötülükle yaşam rollerini tamamlamış, mezar yerindeki filler gibi ölümü beklemekten başka yapacakları bir şey kalmamıştı.” (Gânim, 1986, 103)

Fillerin ölecekleri zamanı bildiği ve fil mezarlığına gidip orada ölümü beklediği yönünde bir efsane vardır. Bu efsaneye göre filler öleceğini hisseder ve acı çığlıklar atarak yakındaki bir mağaraya doğru yola çıkar. Çığlıkları duyan diğer filler onun etrafında toplanır. Her biriyle vedalaşan fil en sonunda kendi ailesiyle başbaşa kalır, birbirleriyle sürtünerek vedalaşırlarken gözlerinden yaşlar dökülür. Bundan sonra arkasına bakmadan mağaraya giren fil içeride bir kez daha çığlık attıktan sonra can verir. Her ne kadar bilimle desteklenmese de toplu fil mezarları bu efsanenin tedavülünü sağlamıştır (şebnemdergisi, 7.05.2025).

Yûsuf'un hayatıyla temas etmiş insanların buluştukları tatil beldesinde yaşamlarına dair itiraflarından sonra ölümü bekleyişleri, yazara bu efsaneyi hatırlatmış, eserine *Filler* adını vermiştir. Buradaki insanların geçmişe dair anlattıkları fillerin hafızasına bir gönderme olarak kabul edildiğinde, roman ile adı arasındaki ilişki kuvvetlenmektedir.

Gânim, yaşamına dair öğrendiklerinden sonra Yûsuf'un geri dönüp her şeyi düzeltmek yerine orada kalmaya devam etmesi şeklinde romana yazdığı sonda, *Büyülü Dağ* romanındaki Hans karakterinden etkilenmiş olabileceğini söylese de bu, onun romanlarına son yazmadaki başarısızlığını değiştirmez. Zaten kendisi de *Min Eyne* hikayesinin sonunun akışa uygun olmadığı şeklindeki eleştiriye *“Bu doğru... Romanlarımın çoğunun sonunda, nedenini bilmediğim bir kusur olduğunu kabul ediyorum.”* diyerek cevap vermiştir (Şükrî, 1970, 336).

2. Romanın Üslubu

Mahmût Teymûr'un *Trende* adlı eserinin modern Mısır edebiyatında ilk hikâye olarak kabul edilmesinin nedeni, Maupassant tarzı hikâyeyi ilk defa onun deneyimlemesidir. “Serim-düğüm-çözüm” olarak şekillenen bu hikâyelerde gerilim aşamalı olarak gelişmiş ve zaman akışına özen verilmiştir. Guy de Maupassant tarafından geliştirildiği için onun adıyla anılan hikâyedeki bu sıralama, romanın postmodernizmden nasibini almasıyla alt üst olmuş, üst kurmaca, metinlerarasılık, kolaj ve ironi gibi kavramlarla desteklenen roman klasik formunu kaybetmiştir.

Modern Mısır edebiyatında ikinci dönem roman yazarları arasında yer alan Fethî Gânim'in çağdaşları arasında kullandığı farklı üslupla temeyyüz ettiği ifade edilmişti ancak onun post-modern roman yazarlarından önemli bir isim olan Sunullah İbrâhîm kadar türün özelliklerini gerçekleştirmede başarılı olduğunu söylemek mümkün değildir. Aslında Gânim, küçüklüğünde etkilendiği Yûsuf suresinden hareketle klasik roman akışına bağlı kalmadığını söyler, deneyimlemek istediği şey post-modern roman değildir. Sadece içinden geldiği gibi yazmak istemiştir.

“Bir gün Bedr ed-Dîb'e (Bu vesileyle küçük yaşta hafız olduğumu söylemek isterim) sana, hikâye okuyormuş gibi Yûsuf suresini okuyayım, dedim. Bitirdikten sonra ilave ettim. Bak hikâye nasıl krizle başladı; çocuklar kardeşlerini yanlarında götürmek istiyor, baba bundan endişeleniyor, bu bir kriz. Yûsuf kuyuya düşüyor, başka bir kriz daha. Mısır kralının karısıyla karşılaşılıyor ve birbirlerine ilgi duyuyorlar bir tane daha. Hapse girmesi, rüya

olayı, hapisten çıkması, kılık, bunun gibi bir sürü şey...

Sanırım Yûsuf süresinden etkilendiğim için yazdığım hikâyelerin, okuyucuyu kendine bağlayan çıkışlardan oluşmasına özen göstermeye başladım. Ellili yılların sonunda etkilendiğim bir olay daha oldu. Bir grup Amerikalı senaristle bir araya geldim. (...) Birlikte çalışırken bana, sinema kurgusunun, izleyicinin dikkatini çekmek için bir krizden diğerine geçen üslupla yazılması, gerektiğini söylediler. Verdikleri örneği hâlâ hatırlıyorum. Bir hırsız bir milyon dolar değerinde bir yakut çalıp onu konuyla ilgisi bulunmayan birinin cebine koysun. Cebinde yakut taşıyan adama ne yaptırırsan herkes onu ilgiyle izleyecektir. Çünkü en başında onu ilgi odağı haline getirmiş oldun.” (Gânim, 1986, 100)

Gânim'in, romanlarında hikâyeye bir düğümle başladığı, peş peşe gelen olaylar zincirinden sonra onları çözüme kavuşturduğu görülür. *Gölgesini Kaybeden Adam* romanında, ana kahraman Yûsuf ile ilgili suçlamalar 600 sayfa boyunca anlatılıp okuyucu gerçeği iyice merak ettikten sonra son bölümde olaylar açıklığa kavuşmuştur.

Yazarın, serim- düğüm- çözüm sıralamasından farklı bir üslupla kaleme aldığı eserinde kullandığı teknikler aşağıdaki şekildedir.

2.1. Geriye Dönüş (Flashback) Tekniği

İlk dönem roman yazarlarının bağlı kaldığı Maupassant tarzı anlatıya (Çelenlioğlu, 2021, 29-38), Gânim dışında ikinci dönem roman yazarları da sadık kalmış bu eserlerde zaman ileriye doğru akmıştır (Mûsâ, 1972, 26-27). Yazarların geçmişten verdiği örnekler olayın bilinmeyen yönlerini açıklamak için değil konuyu derinleştirmek içindir. Gânim'in ister post-modern tarzda yazdığı ister kendisinin de ifade ettiği gibi Yûsuf kıssasından etkilendiği varsayıl-sın, Mısır romanında o güne kadar kullanılan teknikleri geliştirmekle kalmayıp bazı teknikleri ilk deneyimleyen kişi olduğu söylenmelidir.

Post-modern romanda bir kahramanın geçmişi baştan anlatılmayıp okuyucunun merakı kamçılandıktan sonra geriye dönük olarak verilir. Flashback adı da verilen bu teknikte, mevcut sahne zamansal bir devamlılık olmadan kesilerek geriye dönülmektedir (Tekin, 2012, 254).

Gânim, *Filler* adlı romanına, yaşadıklarına derin üzüntü duyan Yûsuf Mansûr'un, kendisine iyi geleceğini umduğu tatil beldesine gitme hikayesiyle başlamış, yolculuk hazırlıkları, gidiş ve mekânın betimlenmesi gibi olaylardan sonra okuyucu, geriye dönüş tekniğiyle Yûsuf'un hikâyesini öğrenmiştir.

“Kadının davetini reddetmek için kendini cesaretlendirmeye çalıştı: ‘Belki ahlakım buna izin verir ama vicdanım sandığımdan daha güçlüdür.’ Vücudu titredi gözünün önünde bir zamanlar ona saldıran oğlu Hasan'ın sureti canlanmıştı. ‘Çocuk beni kafir olmakla itham ettiğinde ona, ben Müslümanın, Allah'a inanıyorum, demiştim. Bana, bu iman değil, ne namaz kılıyor ne de herhangi bir farzı yerine getiriyorsun, yaptığın tek şey şehadet getirmek çünkü iki yüzlülük yaparak istediğin gibi yaşarken, bunu söylemekten daha kolay bir şey yok, diye cevap vermişti. Ona, beni hesaba çekemezsin çünkü kalpte olanları ancak Allah bilir, sen kendini beğenmiş birisin, din mahkemesinde kendini kadı ilan etmişsin, diye cevap vermiştim.” (Gânim, 1998, 138-139)

Geri dönüşler bir zaman sıralamasına bağlı kalmaksızın eser içerisine yerleştirilmiş, okuyucu bazen kahramanın çocukluğuna bazen gençliğine dönerek, yaşantısından kesitler edinmiştir. Tekniğin amacında olduğu gibi geri dönüşler hikâyenin arka planını doldurmak, tutarsızlıkları engellemek için kullanılmıştır.

2.2. Diyalog Tekniği

Roman akışı içinde karakterlerin birbirleriyle yaptıkları konuşmalara diyalog denir. Mısır romanın gelişme evresinde meydana gelen eserlerde diyalog tekniği sıklıkla kullanılmıştır ancak bunlarda amaç anlatıma doğallık izlenimi vermek, farklı kültür ve konuşmaların ortaya çıkmasına zemin hazırlamak iken ikinci dönem roman yazarları özellikle gerçekçi roman sanatının hâkim olduğu dönemde bu tekniği kahramanların psiko-sosyal konumlarını açıklığa kavuşturmak, düşünce ve felsefelerini yansıtmak için kullanmışlardır (Tekin, 2012, 277-278).

Gânim söz konusu romanda bu tekniğe oldukça ağırlık vermiş, geriye dönüş ve bilinç akışı tekniğini kullandığı bölümlerde de konuşma cümleleri önemli bir yer tutmuştur:

“Öğretmen Yûsuf' ile konuşurken çocuğun saçlarıyla oynuyordu:

-Çocuk cin gibi. Yerinde duramıyor.

Yûsuf cevap verdi:

-Okul belki enerjisini boşaltmasına yardımcı olur.

Henâ karşı çıktı:

-Tam tersi... Yaramazlığı şahsiyetinin ne kadar güçlü olacağını gösteriyor. Sınıf arkadaşlarına liderlik yaptığına şahit oldum.

Duyduklarından gururlanarak cevap verdi:

-Biz de dedesine benziyor diyoruz, benim dedeme.” (Gânim, 1998, 212)

2.3. Anlatma-Gösterme

Anlatma işi, bir olayın ya anlatıcı tarafından seslendirilmesi ya da okuyucunun gözü önünde canlandırılmasıyla gerçekleşir. Realist romana gelinceye kadar önemli bir yer tutan anlatıcı, yansıtma kuramında dikkati esere çekmiştir. Olaylar bir tiyatro sahnesi gibi okuyucunun gözü önünde gerçekleşirken anlatıcının rolünü karakterler almıştır. Anlatmada okuyucunun yüzü hikâyeye dönüktür onun sözlerine kulak verir, göstermede ise okuyucun gözleri hikâyeye çevrilmiş onu seyretmektedir (Ünal, 1977, 22-24).

Diyaloğun büyük yer tuttuğu ve zaman zaman anlatı tekniğinin kullanıldığı romanda olayların, okuyucunun gözü önünde cereyan etmesine özen gösterilmiş, ilahi anlatıcı romanda bir görülüp bir kaybolmuştur.

“Hasan ilkokula başladığında her şey değişmiş, öğretmenler öğrencilerden körü körüne itaat etmelerini istemeye başlamıştı. Cesaret ya da kendine güven diye bir şey kabul etmiyorlardı. Müdür, en başta Hasan olmak üzere haylazları bir araya toplayıp, tehditkâr bir şekilde dışlerini gıcırdatırken onlara, ‘Sizi bölüp sınıflara dağıtacağım... Aynı sınıfta olmayacaksınız... Kuralları çiğnerseniz size acımam.’ diye bağırıyordu.

Bir gün teneffüste futbol oynayan takımı, yeri göğü inleterek yöneten Hasan’ı görünce çocukları dağıtmış, Hasan’ı yanına çağırarak ona; ‘Okulda nizamı senin yardımınla sağlayacağım.’ demişti; ‘Öğrencilerden teneffüste asayişin sağlanmasında bana yardım edecek bir polis gücü kurmaya karar verdim. Sen de bu takımın başkanı olacaksın.’

Yûsuf o gün eve beyaz çizgileri olan kırmızı bir şapkayla dönmüştü. Kolunda da kırmızı bir şerit vardı. Babasına gururla, ben okulun polis takımının başkanıyım, dedi.” (Gânim, 1998, 212)

Yukarıdaki ifadelerde yazarın anlatma, gösterme ve diyalog yöntemini ustalıkla bir arada ustalıkla kullandığı görülmektedir.

2.4. Tasvir

Romantik romanların güçlü bir yanı olan tasvir zamanla yerini gösterme tekniğine bıraksa da hâlâ romanın önemli bir unsuru olmaya devam etmektedir. ‘Tasvir; romanda yer alan kişi, zaman, olay, mekân gibi unsurları sanatın sağladığı imkânlardan faydalanarak görünür kılmaktır’ (Tekin, 2012, 218). Yazarın romanda söz konusu tekniği çok az kullandığı görülmektedir.

“Kapıyı o mu açmış, yoksa gir diye mi seslenmişti, hatırlamıyordu. Bütün hatırladığı iki adamın, yarısını yatağın kapladığı, önünde bitki havuzu bulunan küçük odaya girmesiydi. Havuzun üzerindeki rafta uyumadan önce İsrail ve Sovyetler Birliği arasında oynanan basket maçını seyrettiği televizyon vardı. Yatağın solunda, göl ile bahçenin tiyatroya çadırı kurulu olan köşesine bakan bir pencere bulunuyordu. Bu çadırdaki her gün ikinci vakti, bir roman izleyicisiyle buluşurdu.” (Gânim, 1998, 5)

Romanda sınırlı sayıda kullanılan tasvir tekniği, kahramanın hareket zorluğu yaşadığı bölümlerde yer almış, gösterme tekniğini kullanamadığı bu bölümlerde yazar sahneyi betimlemeye girişmiştir.

2.5. İç Çözümleme Tekniği

İç çözümleme yöntemi, anlatıcının araya girerek kahramanın duygu ve düşüncelerini okuyucuya aktarmasıdır (Tekin, 2012, 284). İlk dönem Mısır romanından itibaren yazarın sıklıkla baş vurduğu bu yöntem söz konusu roman için de geçerlidir.

“Yûsuf anılarından kurtulmaya çalışırken kendi kendine, ‘Kimsenin görmediği bu yerde, riya yapacak bir durum olmadığı halde, alnını toprağa dayayıp Allah için secde eden bu adamın, beni aldatacağını sanmıyorum.’ dedi. Allah’a adanmış bu namazı, yalan söyleyerek ve şahitlik yapmaktan vaz geçerek ziyan etmeyecektir. Asıl problem sebebini bilmediğim bir nedenden ötürü, geri dönmeyeceğime ve itirafları ifşa edip yeniden yargılama talebinde bulunamayacağıma inanmış olması. Sadece vicdanını rahatlatmak için itirafta bulunmaya çalışıyor.” (Gânim, 1998, 24)

Görüldüğü gibi Gânim, Mısır’da ilk roman örneklerinden itibaren kullanılan diyalog, tasvir, anlatma gösterme gibi teknikleri olgunluğa taşırken, daha önce kullanılmayan geriye dönüş (*Flashback*) tekniğiyle roman sanatına katkıda bulunmuştur.

3. Romanın Eleştiri Hedefleri

Mısır’da insan davranışının nedenlerini genetik ve çevresel faktörlerde arayan Mahmûd Teymûr’un *Selvâ fî Mehbi’r-Rîh* adlı eseri dışında romanı neden sonuç ilişkisi etrafında ele alan eserlere pek rastlanmamıştır. Oysa Gânim, söz konusu eserinde bireyin davranışını, yaşamıyla ilişkilendirmiş, olayların sonuçlarından ziyade nedenleri üzerinde durmuştur. Eserde radikal cemaatler ve gözlem mekanizmaları da yazarın eleştiri hedefleri arasında yer almaktadır.

3.1. Bireyin Davranış Biçimini Şekillendiren Etmenler

Gânim söz konusu romanda, evliliğinde mutlu olamayan ve oğlu Hasan ile arasına kendi çocukluğu giren Yûsuf’un hikayesini anlatmış, eşi ve oğluyla yaşadığı problemleri geçmişiyile ilişkilendirmek suretiyle psikoloji ilminin verilerinden faydalanmıştır. Yûsuf’un oğlu Hasan’ı evden kovduğunda hissettiği duygular kendi çocukluğuyla bitmeyen kavgasının işaretidir:

“Yûsuf, bir yandan öfkeyle soluyup bir yandan oğlunu evden kovmanın dehşetini yaşarken, ‘Nereye giderse git-sin... Allah cezasını versin...’ dedi kendi kendine. Oğlunu kovmakla, içinde uzun zamandır yapmayı istediği bir şeyden kurtulmuştu. Yıllar boyu göğsüne çöreklenmiş o kâbus bitiyordu şimdi. Hasan’la birlikte adı Yûsuf olan o ergen çocuğu da kovmuştu. Evin kapısı sert bir sesle kapanırken sadece oğlu Hasan’la değil, onun yaşlarının-daki Yûsuf’la da arasına kalın bir duvar örülüyordu. İkisi de evden çıkmıştı; oğlu eti ve kemiğiyle, küstahlık ve edepsizliğiyle evden ayrılırken Yûsuf’un çocukluk anıları acısı, acizliği ve bütün saçmalıklarıyla çıkıp gitmişti.” (Gânim, 1998, 201)

Babasının vefatından sonra annesi, Yûsuf’un üvey kardeşlerinden hakkını almak için mahallenin ileri gelenlerinden Şeyh Mustafa Sabri’den yardım istemiş, Şeyh onu kardeşi Latif Sabri’yle tanıştırtarak avukatlık işlerinde yardımcı olmasını sağlamıştır. İkili arasındaki samimiyetten rahatsız olan Fatma Hanım, Yûsuf’a bir not göndererek annesinin namusuna iftira bulunur. Yûsuf’un bu süreçte yaşadığı acizlik, onu kendisine ve çevresine yabancılaş-tırmış, yetişkinliği taşıdığı bu duygular nedeniyle evliliğinde güven sorunu yaşamaya başlamıştır. Karısı Zeynep’le yaptığı her kavgadan sonra, babasının ve dedesinin koltuğuna benzediği için satın aldığı koltuğa oturarak ondan güç almaya çalışan Yûsuf, oğlunu evden kovduğu o gün, gücü kendi içinde bulmuştur:

“Koltuğa kendimden emin bir şekilde oturuyorum. Bu gün koltuktan güç almıyor ona ben güç veriyorum. Bunun da ötesinde onu, babamın ve dedemin koltuğu rütbesine çıkarıyorum. Kollarımı ve omuzlarımı yerleştiriyor, bütün ağırlığımı bırakıp arkama yaslanıyorum. Benim gibi karar verme gücüne sahip insanların oturduğu koltuk, işte böyle olmalı.” (Gânim, 1998, 203)

Yazar bayram sabahı oğlunu evden kovan Yûsuf’un iç sesiyle okuyucuyu neden sonuç ilişkisi kurmaya davet etmiş, anne baba olmadan önce sağlıklı bir birey olmanın önemine işaret etmiştir. Zira Yûsuf’un oğlu ile arasındaki kavgasının temelinde annesine iftira atılmasına neden olan Şeyh Mustafa Sabri vardır. Annesine iftira atıldığında kardeşiyle evlenmesini çözüm olarak sunan şeyhe tepkisi dine karşı öfkesini artırmış, evdeki yalnızlığını dini bir cemaate üye olarak gidermeye çalışan oğlunun radikal tavrı, aralarının tamamen açılmasıyla sonuçlanmıştır:

“Neden kalbini Hasan’a açıp ona gerçek duygularını, karşı çıktığı şeyin din değil annesiyle kocası olduğunu söylemedin?” Bir zamanlar üniversitede okurken de aynı şeyi yapmış, annesini ağlatabilmek için bütün derslerden kalma kararı almıştı. Belki öfkesinin gerçek nedenini söyleseydi, intikam almak istercesine yaptığı şeylerin bir işe yaramadığını kabul ettirmeye çalışan isyanını hafifletebilirdi.”

Yûsuf’un annesine duyduğu öfke karakterini şekillendirmiş, evlendiğinde eşiyle yaşadığı tartışma ortamında büyüyen oğlu Hasan, ebeveynlerinden nefret etmiştir: “Hasan, anne babasının tartışıp birbirlerine kötü sözler söy-

lediğini duydu. Annesi elinde bıçakla çılgık atarak mutfaktan çıktığı sırada babası, 'Beni öldürmek mi istiyorsun?' diye bağırırken uykudan uyanmıştı. On üç yaşındaydı. Annesine doğru atılıp elinden bıçağı aldı. Bir histeriye nöbetine tutulan anne ağlayarak yanaklarını tokatlıyor, talihsizliğinden şikâyet ederken bir yandan da gecenin saat üçünde derhal bir müezzin bularak onu boşamasını istiyordu. Hasan elindeki bıçakla babasına öfkeyle dönerek 'odana git' dedi.'" (Gânim, 1998, 218-219)

Oğlunun onunla öğüt veren tarzda konuşması Yûsuf'u iyiden iyiye mahcup etmiş, gerçekte böyle davranmasının nedenini ona açıklayıp açıklamamakta muhayyer kalmıştır.

"Hasan'a, kalbinden ve gözlerinden akan yaşlar içinde uzun zaman önce yitirdiği sıcaklık ve şefkate olan ihtiyacını söylemeli miydi? Ona, onu o yapan şartlarını ve bir parçası haline gelen öfkesini olduğu gibi kabullenene bir ilişki istediğini söylemeli miydi? Kalbindekileri dile getiremezdi. Oğlunun önünde yıkılamazdı. Babası yıkılmamıştı, dedesi heybetli ve vakurdu. Ne dedesine ne babasına saygısızlık yapamazdı." (Gânim, 1998, 220)

Bu çatışma ortamında yaşadığı yalnızlık tıpkı babası gibi Hasan'ı da hayatın olumsuz tarafına itecek, bir yere ait olma ihtiyacı onu radikal bir cemaatin kucağına düşürecektir.

3.2. Radikal Dinî Cemaatler

Hayatın nabzını tutan Mısır romanı Batılılaşmanın beraberinde getirdiği sorunsalları konu edindiği ilk örneklerinden sonra, ülkenin İngiltere sömürgesi altında ve büyük savaş yıllarında gittikçe kötüleşen siyasî ve ekonomik şartlarına odaklanmış, zaman zaman içeriğinde bu sorunlara çözüm arayan birtakım oluşumlara da yer vermiştir. Söz gelimi Mahfûz'un 1917-1944 yılları arasında üç kuşak ailenin hikayesini anlattığı üçlemesinde, Mısır'ı-Fetât oluşumundan Müslüman Kardeşler Cemiyeti'ne ve sosyalist ve komünist kümelenmeye kadar toplum yapısındaki ideolojik gruplara işaret ettiği görülür. Fethî Gânim ile aynı kuşak roman yazarları bu oluşumları Mısır'ın toplum yapısına çözüm sunan yapbozun parçaları olarak olumlarken Gânim'in olumsuz eleştirisi bir ilktir.

Gânim'in bu tutumunun geç dönem Mısır toplum yapısını ele almasıyla ilgili olduğu söylenebilir. Zira yetmişli yıllarda, yukarıda adı geçen yapılanmalardan farklı olarak, "ülkesini İslâm şeraitiyle yönetmeyen bir yöneticiyi ismi ne olursa olsun kâfir" ilan eden Selefiyyetü'l-Harekiyye gibi oluşumların ortaya çıktığı bilinmektedir (Ünlüsoy, 2016, 48).

Gânim romanda, radikal grupların, ihtiyaç duyduğu insan gücünü nasıl elde ettiği, güvenlik güçleri tarafından takibi ve kontrol edilmesiyle ilgili bilgiler verirken süreçte mağdur olan gençlere de işaret etmiştir. Çoğu zaman olduğu gibi bu gruplar, bireyin ait olma ve değer görme duygusuna olan ihtiyacından faydalanarak onu kendine bağlamış, yasa dışı eylemlerin gerçekleştirilmesinde kullanmıştır.

"Genç, ailesinin hatalı tavırlarından din dışı tasarruflarından rahatsız olur. O, dini mübîn üzerineyken ailesi günahkârdır. O, mutluluğu müjdeleyen doğru kişidir. Çünkü o, hâlâ daha fitratını muhafaza ederken annesi, babası, öğretmenleri, çevresindeki tüm aile ve akrabaları gazete, televizyon, sinema, tiyatro ve radyonun hüküm sürdüğü bir toplumun üyesidir. Bu da şerri, fesadı, çürüme ve Allah'ın gazabını beraberinde getirecektir." (Gânim, 1998, 285)

Yazar gençlerin bu grupların eline nasıl düştüğünü aşağıdaki şekilde açıklamıştır:

"Genç, dünyaya kötülük yayanların karşısında dimdik durduğunu hisseder. Bu manevi güçle beslenen gururu onu, diğerlerinden üstün olduğuna inandırır ve bir propagandistin eline düşürür. O kişi ergenler hakkında deneyimli, çocuk ve gençleri nasıl etkileyeceğini bilen biridir. Görevi, ağına düşen gence aşama aşama duygusal geçişler kazandırmaktır. Genç, ağzını açıp da fikrini söylemek istediğinde propagandist 'Hayır, söylediğin gibi değil, henüz anlamıyorsun, olayların içi yüzünü anlamak için kat etmen gereken çok mesafe var,' diyerek susturur, düşeceği tuzağı kazmaya devam eder. Bu, genç kendinden şüphe edip yeniden güvenini yitirmeye başlayınca kadar sürer." (Gânim, 1998, 286) Sonunda güven kazanmak için kendine verilen her eylemi yapmaya hazır olduğu bir noktaya gelir.

Gânim, bu konuyla ilgili olarak aile içi sürtüşmeden etkilenen Hasan öreğini vermiştir. Hasan, babası onu evden kovmadan önce bu gruplarla temasa geçmiş ve ailesini dine muhalif eylemleri nedeniyle eleştirmeye başlamıştır. Annesiyle tartıştığı bayram sabahı babası onu kovduğunda, ayağında terlik ve üzerinde pijaması olduğu halde evden çıkan Hasan'ı ailesi uzun yıllar aramış, nihayet karıştığı bir cinayet nedeniyle tutuklandığında bulabilmiştir.

Çoğu misafirin pişmanlıklarıyla beraber kendilerinden ve hayattan kaçmak için geldiği tatil beldesinde, Yûsuf'un farkında olarak ya da olmayarak yaşamıyla kesişen insanların itiraflarından öğrendiği gerçeklerden biri, devletin söz konusu cemaatin faaliyetlerini kontrol etmek için oğlu Hasan'ı kullandığı olmuştur. Güvenlik güçlerinin takibinde

olan bu radikal cemaati yakından izleyip, bir faciaya sebebiyet vermeden önlemek amacıyla içeriye yerleştirilen personel saf değiştirdiğinde, planlanan suikast önlenememiş, Hasan tutuklanmıştır. Oğlunu aradığı süreçte yeri bilinmesine rağmen, grubun hareketlerini takip etmek amacıyla ona, nerede olduğu söylenmemiştir. Komiser Sa'd el-Hût, Yûsuf'a olayların nasıl geliştiğini anlatır:

"İçeri yerleştirdiğimiz adam bana istediğim bütün bilgileri getiriyor; görevini hakkıyla yapıyordu... Onların propaganda yöntemlerini, çocukları nerede eğittiklerini, toplantılarda neler konuşulduğunu öğrenmiştim. Onun, polis memuru olduğunu biliyorlardı fakat bununla övünüyor, polis teşkilatına sızdıklarını sanarak iktidarı ele geçirme planı yapıyorlardı. Bu dini gruba gelen bilgilerle yasadışı komünist eylemleri önliyorduk.

Yûsuf Hasan Mensur adını ilk defa Ziyad'ın eğitim için Kızıldeniz'e gönderdiği yeni askerler arasında gördüm. Aldıkları karate, judo ve bıçak kullanma eğitiminden haberdar oluyorduk. Bizim ajanımızın gözetiminde oldukları için içim rahattı. Bir komplo eyleminde polis yerine onları kullanabilirdim." (Gânim, 1998, 289)

Komiser Hût cemaatin eylemlerinin operasyonu yürüten Ziyâd tarafından kontrol altında olduğunu sandığı bir dönemde karşı safa geçen Ziyâd, üniversiteden atılan cemaat üyesi bir öğrencinin öcünü almak için yapılan eylemin gerçekleşmesini sağlamış, bu eylem üyelerinden biri olan Hasan da müebbet hapis cezasına çarptırılmıştır. Operasyonun başarısızlığı Hût içinde görevinin sonu olur.

Yûsuf öğrendiği gerçekler karşısında Kahire'ye dönüp Hût'un şahitliğiyle yeniden yargı yoluna gitmekte karalı gözükse de Gânim gözetim araçlarının insanı esir almadaki zaferine işaretlerle romana son vermiştir.

3.3. Gözetim Mekanizmaları

Modern çağın rasyonel eylemlerinden biri de nesnelerden sonra insanların şeyler gibi incelenerek, davranış biçimi ve sürecini kurallara bağlama gayretidir. Batıda Rönesans, aydınlanma hareketleri ve Endüstri Devrimi ile alt üst olan toplumsal yapıyı yeniden bir dengeye oturtmak için ortaya çıkan sosyoloji ilmi, bu yapının değişkenlerini ortaya koymak, onu yeni temeller üzerine yeniden inşa etmek istemiştir. *"Toplumun ya da toplumsal ilişkilerin bilimsel olarak incelenmesi"* (Tan, 1981, 1) olarak tarif edilen sosyoloji ilmi, daha sonraki dönemlerde, iktidarın varlığını devam ettirmesi ya da kapitalizmin artan değerini elinde tutması için kullanılmıştır.

Romanda bir turizm şirketinin, daveti kabul eden müşterilerini gizli bir mekanda misafir ederek elde ettiği bilgileri, sonraki süreçte ilgi ve algılarını yönetmek için kullanma teşebbüsü, post-modern dönemde Foucault'un gözetim mekanizmaları eleştirisini akla getirmiştir:

"Bizi burada toplamalarının nedeni, insan örneklerinin çalışıldığı bir araştırma laboratuvarı tesis etmekten başka bir şey değil. İnsanlar üzerinde otorite sahibi olanların siyasi ilkelere ve sloganlara olan güveni sarsıldı. Hiç kimse ne politik teoriyle ne de öğretiyile insanlar üzerindeki otoritesini sağlamlaştıramıyor. Dine dayandırılma-ya çalışılan girişimler kaosa döndü. Diktatörlük başarısız oldu, demokrasi, kominizm hepsi bir krizle sarsıldı. İnsanların kapsamlı ve ayrıntılı bir şekilde incelenmesine dayanan bilimsel yöntemlere ve modern teknolojiye başvurmadan onları kontrol etme umudu kalmadı artık." (Gânim, 1998, 176)

Misafirlerin zaman ve konum bilgisinden arındığı söz konusu mekânda, onlara arzu ettikleri her şeye ulaşma imkânı verilmiş, birey geri dönme konusunda muhayyer bırakılsa da herkes bir şekilde rıza göstererek orada kalmaya devam etmiştir:

"Ne zamandır 'geri dönmen mümkün değil', diyorsun... Hût cevap verdi, böyle söylemedim... Bütün söylediğim geri dönmek istemeyeceğin... Belki burası daha iyi olduğu, belki bizden topladıkları bilgilerle insanları kontrol etme deneyimlerini kullandıkları için." (Gânim, 1998, 189)

Gitme özgürlüğünü elinde tutan bireyin ilgisini başka yöne çekmek, oluşturulan gruplar arasında yaşanan çatışmada zaferi amaç haline getirmek, turizm ya da araştırma şirketinin kullandığı yöntemler arasında yer almıştır. Yûsuf Mansur oğluna dair öğrendiği bilgilerden sonra valizini hazırlayıp otelden çıkmak için harekete geçmesine rağmen orada kalmaya devam etmiş, yazar bununla bireyin eylemlerinin sevk ve idaresinin gerçekleştiğine işaret etmiştir.

Gânim dört yüz sayfalık söz konusu eserinde hem Mısır roman sanatına katkıları hem de toplumsal yapıya dair eleştirisi ile oldukça başarılıdır. Bireyin davranışlarını nedenlerle ilişkilendirmesi, o güne kadar Mısır romanında görülmeyen radikal dini cemaatleri ve modernitenin bir sonucu olan gözetim mekanizmalarını sorunsallaştırması bir ilktir. Söz konusu eser romanın postmoderniteye evrilişine de ışık tutmaktadır.

Sonuç

Roman sanatı, Hüseyin Heykel'in elinde doğduktan sonra çoğu hikâye sanatının öncüsü kabul edilen Mahmût Teymur, Tâhir Lâşin, Mâzinî, Tâhâ Hüseyin gibi ilk dönem yazarlarının eserleriyle gelişmiştir. Serim-düğüm-çözüm sıralamasında kaleme alınan bu ilk eserlerde Mısır'ın Batılaşma sorunsalı başta olmak üzere batıl inançlar ve çiftçi sorununun ele alındığı görülür. İlk dönem roman yazarları arasında sadece Akkâd, *Sârâ* adlı romanı yazarken bu sıralamaya dikkat etmemiş romanı geri dönüş tekniğiyle kaleme almıştır.

Mahfûz, Şarkâvî, Abdulhalîm Abdullah, Yûsuf es-Sibâî gibi yazarların kuşağına dahil olan Fethî Gânim hem deneyimlediği farklı üsluplar hem de romanı davranışların nedensel bağlamı çevresinde ele alması ile diğerlerinden ayrılmıştır.

Yûsuf kıssasından etkilendiği için çoğu romanında ana karaktere bu adı veren yazar, yine bu kıssada olduğu gibi anlatıya düğüm ile başlamış, geriye dönüş tekniğini kullandığı söz konusu eserde olayları nedenlerine dayandırarak ele almıştır. Romanın başka bir özelliği yazarın ona verdiği isimde ortaya çıkmaktadır. *Gölgesini Kaybeden Adam* romanında olduğu gibi 1987 yılında kaleme aldığı *el-Efyâl* (Filler) adlı romanı da eser ve ismi arasında ilgiyi kurmak için okuyucu gayretini zorunlu kılmıştır. Vakit geldiğinde inzivaya çekilerek ölümü bekleyen filler gibi yapacak bir şeyi kalmayan bireylerin bir araya gelerek ölümü beklemesi yazarın romana bu ismi vermesinin nedenidir.

Yazarın romanda o dönem için yeni sayılan geriye dönüş tekniği yanında eskiden beri kullanılan diyalog, anlatma-gösterme, tasvir ve iç çözümleme yöntemlerini oldukça başarılı kullandığı görülür. Söz konusu eserin modern romandan post-modern romana geçişte bir köprü olduğunu söylemek mümkündür.

Yazarın eleştiri hedefleri de yine çağdaşlarından farklı olarak radikal dini gruplar ve bunların güvenlik güçleriyle ilişkisi, gençlerin bu gruplara katılma nedenleri ve gözetim araçları şeklinde farklılık göstermiştir. Post-modernizmin eleştiri konusu olan bireyi kontrol altında tutmak için modernite araçlarının kullanılması o dönem ilk defa Gânim'in ele aldığı bir sorunsaldır.

Dört yüz seksen sayfadan oluşan romanda konuşma cümlelerinde de fasih Arapça kullanılmıştır. Çoğu Mısır romanında diyaloglarda yerel dilin kullanıldığı düşünüldüğünde yazarın bu konuda da farklılık yarattığı görülür. Duru bir dille kaleme alınan eser kendine mahsus özellikleriyle postmodern romana geçiş sürecini temsil etmektedir.

KAYNAKÇA

- Çelenlioğlu, Asiye. “Kadının Adı “Sâra” Abbâs Mahmûd el-Akkâd’ın Sunumuyla”, *TİDSAD*, 29 (2021), 29-38.
- Gânim, Fethî. *el-Efşâl*. Kahire: Müessesetu Rûzu’l-Yûsuf, 1998.
- Gânim, Fethî. “Vechen li vechin”, *el-Arabî*, 334 (1986), 97-103.
- Mûsâ, Fâtîmâ. *fî ’r-Rivayeti ’l-Arabiyyeti ’l-Muasıra*. Kahire: Mektebetu’l-Anglo’l-Mısri, 1972.
- es-Samirâî, Macîd Samî. “Hivâr mea Fethî Gânim”, *el-Eklâm*, 9 (1977), 65.
- eş-Şarkâvi, Abdurrahmân. *el-Ard*. Kahire: Dâru’ş-Şurûk, 1990.
- eş-Şarkâvî, Abdurrahmân. *eş-Şevâriu ’l-Hâlfîyyetun*, http://www.ar4-book.com/2016/01/pdf_899.html, 471 (Erişim 20 Haziran 2024).
- Şebnemdergisi, “Fillerin Ölümü”, Erişim 07.05.2025. <https://www.sebnemdergisi.com/fillerin-olumu.html>.
- Şükrî, Gâlî. *Muzekkeratu Sekafetin Tuhtedaru*. Beyrut: Dâru’t-Talîati li’t-Tibâti ve’n- Neşr, 1970.
- Tan, Emine. *Toplumbilimine Giriş*. Ankara: Atatürk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Yayınları, 1981.
- Tekin, Mehmet. *Roman Sanatı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012.
- Ünal, Aytur. *Henry James ve Roman Sanatı*. Ankara: DTCF Yayınları, 1977.
- Ünlüsoy, Kamile. “Mısır Selefilîği ve İhvan-ı Müslimîn’le İlişkisi”, *Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 1/9 (2016), 39-75.

EXTENDED ABSTRACT

The development of the novel in modern Egyptian literature has been profoundly influenced by the socio-political challenges of the nation. Each intellectual shift within Egypt has contributed to the evolution of the novel, enhancing its form and content. Initially, early Egyptian novels grappled with themes such as Westernization and the role of women. However, as the political landscape changed, these themes gradually gave way to more complex critiques of power dynamics and governance. Over time, ideological and religious discourses that proposed solutions to Egypt's political and economic struggles began to permeate literary narratives, providing a more nuanced exploration of societal issues.

Fathi Ghanim, a prominent figure among Egypt's second-generation novelists, distinguishes himself through his unique stylistic and thematic approach. Unlike his contemporaries, Ghanim delves into the psychological underpinnings of individual behavior, while addressing social issues through innovative narrative techniques rather than direct realism. His approach reflects a sophisticated understanding of human psychology, which he weaves into the fabric of his novels.

One of Ghanim's most distinctive narrative strategies is his departure from the conventional novelistic structure of exposition, climax, and resolution. Drawing inspiration from Surah Yusuf in *the Quran*, Ghanim often begins his narratives in media res, introducing the reader directly into the central conflict. He subsequently fills in the narrative gaps using a variety of techniques that complement the story's progression. For example, in *The Man Who Lost His Shadow*, Ghanim employs multiple perspectives to unravel the lives of three characters intertwined with the protagonist, Yusuf. The final chapter then offers Yusuf's introspective account, providing critical insight into the events that have unfolded.

Ghanim's exploration of human relationships is grounded in an examination of the causal factors that shape behavior, particularly within the triangular framework of the individual, family, and society. This thematic concern is evident in his novel *al-Afyal (The Elephants)*, 1998), where the protagonist Yusuf once again takes center stage. The recurring use of the name "Yusuf" across Ghanim's works underscores his deliberate approach to character development. The title *al-Afyal* is particularly significant as the word itself is never explicitly mentioned within the narrative, inviting the reader to engage in interpretive analysis. Ghanim later elucidated that the title symbolizes the convergence of characters in an unspecified location, akin to elephants gathering in seclusion when they sense the approach of death.

In *al-Afyal*, Ghanim makes a significant contribution to the novelistic form by refining established narrative techniques and introducing innovative ones. The novel examines the consequences of a dysfunctional marriage, highlighting how unresolved childhood traumas can shape adult relationships. Additionally, the narrative engages with broader societal phenomena, such as the emergence of radical religious movements and the challenges posed by modernity. Through the character of Yusuf, Ghanim explores the psychological scars that hinder communication within his family, particularly with his son Hasan. Yusuf's emotional turmoil, particularly when he expels Hasan from the family home, reflects an ongoing struggle with the unresolved traumas of his own childhood.

Ghanim's work also critically engages with the rise of radical religious movements in Egypt. Following the early literary focus on Westernization, Egyptian novels began to address the nation's deteriorating political and economic conditions, particularly during the British colonial era and the Great War. This period saw the emergence of various ideological groups, which were depicted in works such as Naguib Mahfouz's trilogy. However, while many of Ghanim's contemporaries viewed these movements as part of the solution to Egypt's socio-political issues, Ghanim was among the first to offer a critical perspective. His critique of these movements is reflective of the socio-political realities of 1970s Egypt, marked by the rise of radical groups such as "Salafiyyat al-Harekiyya", which advocated for an extreme interpretation of Islamic law.

In *al-Afyal*, Ghanim not only explores the mechanisms through which radical groups recruit and indoctrinate young people but also examines the role of state surveillance in monitoring these groups. The novel critiques the modern state's desire to exert control over individuals by subjecting them to constant observation, a theme that resonates with Foucault's analysis of surveillance in the postmodern era. Ghanim's depiction of a tourism company's attempt to manipulate its clients based on covert observations underscores the invasive nature of contemporary surveillance practices.

Ghanim's narrative innovations, particularly his exploration of psychological depth and critique of socio-political structures, exemplify his significant contribution to modern Egyptian literature. Through this academic lens, Gha-

nim's work is analyzed in terms of both style and content, highlighting his substantial contributions to the art of the novel and his engagement with the complex socio-political issues that define modern Egyptian society.

FASLI YAZAR MUHAMMED
ŞUKRÎ'NİN *EL-HUBZU'L-HÂFÎ*
ADLI ROMANININ KARAKTERLER
BAĞLAMINDA ANALİZİ

Sevda ÇETİN

Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı,
s.yaslak@alparslan.edu.tr. Orcid: 0000-0002-3725-2266

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 24/10/2024, Accepted / Kabul Tarihi: 30/04/2025

DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1572969>

Faslı Yazar Muhammed Şukrî'nin *el-Hubzu'l-Hâfi* Adlı Romanının Karakterler Bağlamında Analizi

Öz

Kuzey Afrika ülkelerinden biri olan Fas, tarih boyunca siyasi ve sosyal açıdan pek çok olaya sahne olmuştur. Fas toprakları, uzun bir süre Fransa ve İspanya'nın sömürgesi altına girmiştir. Tarih ve edebiyat arasındaki sıkı ilişki göz önünde bulundurulduğunda, Fas'ta meydana gelen siyasi, sosyal ve ekonomik gelişmelerin, Fas edebiyatı üzerinde belirgin etkiler bıraktığı söylenebilir. Çok sayıda Faslı edebiyatçı, gerçek olaylar üzerinden kurgusal eserler kaleme alarak, yaşadığı toplumun geçmişini sonraki nesillere aktarmayı hedef edinmiştir. Fas'ın ve Fas toplumunun gerçeklerini ustalıkla gözler önüne seren yazarlardan biri de Muhammed Şukrî (1935-2003)'dir.

Muhammed Şukrî'nin 1973 yılında İngilizce, 1982 yılında Arapça olarak yayımlanan *el-Hubzu'l-Hâfi* romanı, yazarın hayatını ve Fas toplumunun yaşam tarzını konu edinmesi bakımından realist özellikler göstermektedir. Çünkü romanda yazarın bizzat çocukluk döneminde yaşadıkları anlatılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında eserin, gerek o dönem Fas halkının gerçeklerini gerekse Muhammed Şukrî'nin hayatını anlatan otobiyografik nitelikte bir roman olduğunu söylemek mümkündür. Yazarın *el-Hubzu'l-Hâfi* isimli romanı, özellikle ahlaksız bir yaşam tarzı gibi toplumun geleneksel değerlerine zarar veren konular içermesi nedeniyle sansüre uğramıştır. Roman, baba-oğul çatışmasının yanı sıra pek çok toplumsal problemleri de barındırmaktadır. Baskın bir karakter olan baba, çocuklarına uyguladığı şiddet nedeniyle Abdulkadir isimli oğlunun ölümüne sebep olmuştur. Dolayısıyla bu roman, yazarın babasına duyduğu öfkenin ve çatışmanın bir belgesi gibidir. Sadece ekmek anlamına gelen *el-Hubzu'l-Hâfi* ifadesi, romanda temel ihtiyacın dışında Muhammed isimli kahramanın manevi ve duygusal tatminsizliklerine karşılık kullanılan bir ifadedir. Bu bağlamda roman, maddi ihtiyaçların ötesinde, bireysel tatminsizlikleri ele alarak modern yaşamın oluşturduğu boşluk, madde kullanımı, gayr-ı ahlakî bir hayat sürme gibi konularla ruhsal tatmin arayışına girme çabasına değinir. *el-Hubzu'l-Hâfi* romanında yazar, ekmek betimlemesi yaparak maddi hayatın ötesinde olan içsel dünyasında yaşadığı manevi boşluğu doldurma arayışına giren Muhammed'I, yani bizzat kendisini anlatır. Romanda, Muhammed karakterinin duygusal ve manevi anlamda yaşadığı boşluğun getirdiği kötü ilişkiler ve ruhsal tatminsizlikler dikkat çeker. Yazar *el-Hubzu'l-Hâfi* de kişinin sadece maddi ihtiyaçlarını değil, duygusal anlamda da doyum arayışında olduğunu ifade etmiştir. Bu çalışmada, Muhammed Şukrî'nin *el-Hubzu'l-Hâfi* adlı roma-

nında öne çıkan karakterler ele alınacak, bu karakterlerin eserde nasıl tasvir edildiği incelenecek ve bu temadan hareketle yazar daha yakından tanınmaya çalışılacaktır. Çalışmanın devamında, Muhammed Şukrî'nin hayatı, edebi kişiliği ve eserleri hakkında kısaca bilgi verilecek; ardından *el-Hubzu'l-Hâfi* eserindeki ana kahramanlar, cinsiyet rolleri açısından bulundukları sosyo-kültürel ortam ile ve yazarın gerçek hayattaki ailesiyle ilişkilendirilerek analiz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Fas Edebiyatı, Modern Fas Edebiyatı, Modern Fas Romanı, Muhammed Şukrî, *el-Hubzu'l-Hâfi*.

Analysis Of Moroccan Writer Mohamed Choukri Novel Al- Khoubz Al-Hafi In The Context Of Characters

Abstract

Morocco, one of the North African countries, has been the scene of many political and social events throughout history. Moroccan lands were colonized by France and Spain for a long time. When the close relationship between history and literature is taken into consideration, it can be seen that the effects of political, social and economic events experienced in Morocco are also reflected in Moroccan literature. One of the writers who wrote about the problems of Morocco and Moroccan society is Mohamed Choukri's.

Mohamed Choukri's (1935-2003) novel *al-Khoubz al-Hafi*, first published in English in 1973 and later in Arabic in 1982, reflects realist characteristics as it portrays the author's life and the lifestyle of Moroccan society. The novel recounts Choukri's own experiences from his childhood, making it an autobiographical novel that captures both the realities of Moroccan life during that period and the personal struggles of the author. Due to its content, which addresses issues like immoral lifestyles that challenge traditional societal values, *al-Khoubz al-Hafi* was subjected to censorship. The novel includes many social problems as well as the father-son conflict. The father, who is a dominant character, caused the death of his son Abdulkadir due to the violence he inflicted on his children. Therefore, this novel is like a document of the author's anger and conflict towards his father. The title *al-Khoubz al-Hafi*, which literally refers to bread, symbolizes more than just basic needs it reflects the protagonist Mohamed's emotional and spiritual dissatisfaction. Beyond addressing material needs, the novel delves into personal dissatisfaction, exploring themes such as the void created by modern life, substance abuse,

and living an immoral life in the search for spiritual fulfillment. In the novel *al-Khoubz al-Hafi*, the author describes Mohamed, who seeks to fill the spiritual void he experiences in his inner world beyond material life, by depicting bread, and thus himself. In the novel, the bad relationships and spiritual dissatisfactions brought about by the emotional and spiritual emptiness experienced by the character Mohamed draw attention. In *al-Khoubz al-Hafi*, the author states that a person seeks satisfaction not only for his material needs but also for his emotional sense of satisfaction. In this study, the prominent characters in the novel *In al-Khoubz al-Hafi* by Mohamed Choukri will be discussed, and the way these characters are portrayed in the work will be examined. Based on this theme, an attempt will be made to gain a deeper understanding of the author. Additionally, after providing brief information about the life, literary personality, and works of Mohamed Choukri, the main characters in *In al-Khoubz al-Hafi* will be analyzed in terms of gender roles, considering their relationship with the socio-cultural environment they inhabit as well as the author's real family.

Keywords: Moroccan Literature, Modern Moroccan Literature, Modern Moroccan Novel, Mohamed Choukri, *al-Khoubz al-Hafi*.

GİRİŞ

Kuzey Afrika'da yer alan Fas'ta farklı diller konuşulsa da ülkenin resmî dili Arapçadır. Bununla birlikte ülkede farklı lehçeler de bulunmaktadır. Nüfusun çoğunluğu, Arapça Mağrip lehçesini konuşmaktadır. Fransız sömürgesinden bu yana Fransız dili, Fas'ta önemli bir dil olma özelliğini hâlâ korumaktadır. Eğitim, iş dünyası ve medya da Fransızca ağırlıklıyken, kırsal bölgelerde Taşelhî, Tarifit (Riffian) ve Tamazight Berberi lehçeleri hâlâ kullanılmaktadır. Ayrıca Fas'ın kuzeyinde İspanyolca da konuşulmaktadır.¹

1912 yılında Fas, Fransız işgaline maruz kalmıştır. Daha önce İspanya'nın da bölgede etkili olması nedeniyle Fransa ve İspanya arasında anlaşma yapılarak bazı bölgeler İspanyol idaresine bırakılarak sömürgeleştirilmiştir. Her ne kadar 1956'da Fas bağımsızlığını kazansa da bazı bölgeler hâlâ İspanya'nın etkisi altındadır. Her iki ülkenin Fas üzerinde uyguladığı sömürge sistemi, ülkede dinî, siyasi, ekonomik ve ilmi alanlarda birçok olumsuz etki yaratmıştır.² Özellikle dil üzerinde uygulanan baskı politikaları nedeniyle birden fazla dil kullanılması söz konusu olmuş, bu durum Fas edebiyatı üzerinde de etkisini göstermiştir.

Modern Fas edebiyatında birden fazla dilin kullanıldığı görülmektedir. Yazın ve edebiyat, aynı zamanda tarihe tanıklık eden kaynaklar olmaları bakımından, edebiyat ile tarih arasındaki yakın ilişkinin bu bağlamda da gözlemlenebileceği söylenebilir. “*Modern Fas Edebiyatı, semantik unsurları, anlatımı ve estetiğiyle ideolojik sorunlar ve varlığını önceden ortaya koyan toplumsal konularla başlamıştır. Bu faktörler; 1940'lardan beri modern türe, özellikle kısa öykü yazımındaki ilk girişimlere öncülük ederek edebiyatın olgunlaşma evresini gerçekleştirdiği 1960'lı yıllara kadar etkisini devam ettirmiştir.*”³

Manda yönetimi döneminde Fransız dili, edebî alanda varlığını kayda değer bir şekilde hissettirmiştir. Örneğin 1949 yılında Şerif Ahmet'in *Le Chapelet d'ambre* isimli kısa öykü mecmuası yayımlanmıştır. Bu eserin yanı sıra birkaç öykü çalışması daha bulunmaktadır. Diğer taraftan Fransızca eserler, Arapça eserlerden sayıca az olmasına rağmen daha geniş okuyucu kitlesine ulaşarak Driss Crabi ve Tahar Ben Jeloun gibi yazarlarla uluslararası başarı elde etmiştir.⁴

Mağrip edebiyatı, ait olduğu coğrafyanın doğrudan ya da dolaylı etkisi olan pek çok tarihsel dönem, olay, politika ve ideolojiye konu olan bir bölge olması nedeniyle tarihsel dönüşümler ve kültürel akımlar içerisinde olmuştur.⁵ XX. yüzyıla gelince, Fas'ın edebî ortamı bir taraftan Arap dünyası ve Avrupa'daki edebiyata; iletişim, üretim, bilgi ile karakterize edilirken diğer taraftan basın ve yayıncılık Fransız yetkililer tarafından sansüre maruz bırakılmıştır. O dönemde edebî üretim, sömürgecilğe tepki olarak ulusal kimliğin arayışıyla ve Fas edebî referansını toplamaya çalışarak özelde Fas edebiyatının genelde ise Arap edebiyatının tarihinde sınırlandırılarak karakterize edilmiştir.⁶

Fas'ta 1924 ile 1967 yılları arasında bilinen yarı roman yazıları, seyahatname ve otobiyografi türleriyle örtüşmesi sebebiyle Fas romanının ortaya çıkış tarihi konusunda farklı görüşler ortaya konmaktadır. İbnü'l-Mukî't'in *el-Merâ-kîşîyye* (1924), Tehâmî el-Vezzî'nin *ez-Zâviye* (1942) ve Abdülmecid Bineclûn'un *et-Tufûle* isimli eserleri bu duruma birer örnektir. Muhammed 'Azîz el-Hebâbî'nin *Cîlu'z-Zama'* (1967) adlı eseri genel anlamda bilinen ilk Fas romanıdır. Fas romanının bu kuruluş aşamasına denk gelen XX. yüzyılın ilk yarısında, klasik Arap romanının özellikleri baskındır.⁷

Fas edebiyatı ya da Fas edebiyat tarihi 1937 yılında başlar. O yıl Faslı bilge 'Abdullah Kannûn (1908-1989), *en-Nubuğu'l-Mağribî fi'l-Edebi'l-Arabî*'yi yayımlamıştır. Arap Edebiyatının Fas dâhisi olarak kabul edilen Kannûn, bundan sonra *en-Nubuğu'l-Mağribî* olarak anılmıştır. Kitap, yayımlandığı günden bu yana Fas'ın ilk edebiyat tarihi kitabı olarak kabul edilmiş ve böylece Fas edebiyatını harekete geçirmiştir.⁸

Fas edebiyatının muhayyel haritası şekil değiştirdikçe (genişledikçe veya daraldıkça) ve göç faaliyetleri gerçek-

1 Tove Brunzell - Sanaa Duric, *Moroccan Architecture, Traditional and Modern* (İsveç: Lund Üniversitesi, 2012), 5.

2 Rukiye Aydemir, *Abdülmeccid b. Cellûn'un Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve 'Vâdi'd-Dimâ' Adlı Eserinin Tahlili* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 12-13.

3 Aydemir, *Abdülmeccid b. Cellûn'un Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve 'Vâdi'd-Dimâ' Adlı Eserinin Tahlili*, 15.

4 Aydemir, *Abdülmeccid b. Cellûn'un Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve 'Vâdi'd-Dimâ' Adlı Eserinin Tahlili*, 17.

5 Habîb Bührâva, “Medhalu ile'l-Edebi'l-Meğâribî”, ts., 1.

6 Hâbî Bû'lâm - Huṭâb Ahmed, *es-Sîyretü'z-Zâtiyyeti fi Rivâyeti "el-Hubzu'l-Hâfî" li Muhammed Şukrî* (Tiyâret/Cezayir: Câmi'atu İbn Haldûn, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 5-6.

7 Bû'lâm - Ahmed, *es-Sîyretü'z-Zâtiyyeti fi Rivâyeti "el-Hubzu'l-Hâfî" li Muhammed Şukrî*, 6.

8 Gonzalo Fernández Parrilla - Eric Calderwood, “What Is Moroccan Literature? History of an Object in Motion”, *Journal of Arabic Literature* 52 (01 Ocak 2021), 98.

leştikçe toplumsal tecrübelerin doğal sonucu olarak yeni problemler ve yeni ifade biçimleri oluşmuştur. Hatta Fransızca, Berberice, Fas dili Luğa Dârice (Ammice), İspanyolca, Katalanca ve İngilizce dâhil olsa da bunlarla sınırlı olmayan bu dillerin karışımından oluşan yeni diller ortaya çıkmıştır.⁹

Fas'ta edebî bir kanon oluşturma süreci şüphesiz ulusal uyanışla bağlantılı olmuştur. Ulusal edebiyat olarak algılanan Fas edebiyatına adanan ilk eserler aslında milliyetçilerin ve sömürge karşıtı hareketin programının yansımalarının birsonucudur.¹⁰

Sömürge döneminde etkili olan Fransız dilinde yazılar kaleme alan İdrîs eş-Şarâybi ve Ahmed Safravî Fransız düşüncesini benimsememişlerdir. Örneğin eş-Şarâybi, yapıtlarında Batı medeniyetinin Fas halkı üzerinde yarattığı travmatik etkiyi ve Fransa'da yaşayan muhacir işçilerin karşılaştıkları zorlukları ele almıştır. Ahmed Safravî ise ülkesinde halk edebiyatını yeniden canlandırma hareketine geçerek Fas'ın Batı medeniyetiyle arasındaki sınırı belirlemiştir. Ülkesine gönülden bağlı olan yazarlardan birisi de Muhammed Hayruddîn (ö.1995)'dir. Muhammed Hayruddîn, yurt dışında yaşamını sürdürmesine rağmen, vatanıyla olan bağını hiçbir zaman koparmamıştır.¹¹ Muhammed Zafzâf, *el-Mer'e ve'l-Verd* (1972) adlı sanatsal bir roman kaleme almıştır. Muhammed Şukrî'nin *el-Hubzu'l-Hâfi* adlı çalışması biyografik roman türünde kaleme alınan bir eserdir. Ayrıca 'Abdulkerîm Ğallâb'ın *el-Mu'allim 'Alî* adlı romanı Fas sembolik romanına katkı sağlayan önemli bir eserdir.¹² "*Romanda; babalar ile oğullar ve kardeşler arasındaki ilişkiler temsil edilir. Dahası, roman bize klasik ve efsanevi olan Fes kentini tanıtır. Yazar, eski mahalleleri, dini ve manevi atmosferi ve uğurlu tütsülerin kokularını yansıtır. Özellikle el-Karaviyyin Ulu Cami tasvir edilirken sömürgeciliğe karşı direniş hareketi sırasında ortaya koyduğu önemli rol ön plandadır.*"¹³

Fransızca yayımlanan Fas edebiyatı eserleri, bağımsızlıktan sonra gelişen ve sömürgecilikten kurtulma çağında dil ve kimlik arasındaki ilişkiye dair daha geniş tartışmaların ardından ortaya çıkan bir türdür.¹⁴ Bunun doğal bir sonucu olarak modern Fas edebiyatında biyografi, eleştirel edebiyat alanında kendi içinde meydana gelen değişimlere ayak uydurarak hızlı bir gelişime sahne olmuş ve modern edebiyat söyleminin ölçütlerine uygun olmuştur.¹⁵

Bu gelişmelere paralel olarak Fas romanı, 60'lı yıllarda büyük bir gelişme kaydetmiştir. Abdulkerim Ğallâb'ın *Seb'atu'l-Ebvâb* (1965) ve *Defennâ'l-Mâdi* (1966) isimli çalışmalarıyla Muhammed Aziz el-Habâbi'nin *Cîlu'z-Zama'* (1966) adlı eseri 60'lı yılların öne çıkan romanlarıdır.¹⁶

1. Muhammed Şukrî (1935-2003)

Faslı Muhammed Şukrî, 15 Temmuz 1935 tarihinde Fas'ın Benî Şikâr şehrine bağlı yoksul bir köyde dünyaya gelmiş, şiddet yanlısı bir babayla büyümüştür. Arapça bilmeyen yazarın ana dili, Berbericedir. Henüz on yaşını doldurmayan Şukrî, ailesiyle birlikte er-Rîf¹⁷ isimli köyden Fas'ın Tanca şehrine giderek burada kahvecilik, hamallık, ayakkabı boyacılığı, gazete ve kaçak sigara satıcılığı gibi farklı işlerde çalışmıştır.

Şukrî, daha sonra ailesiyle birlikte Tetuvân şehrine taşınır. Ancak kısa süre sonra Tanca'ya çalışmak amacıyla geri döner. Tanca, kötü yola düşmüş kadınlar, hırsızlar ve kaçakçılarla çevrili bir yerdir. Şukrî, henüz on bir yaşındayken küçük kardeşini öldüren babasıyla yaşadığı büyük bir kavganın ardından ailesini terk eder.¹⁸ O, yaşıtlarının aksine hem aile içerisinde hem de akranları arasında olumsuz şartlarda kötü denilebilecek zorlu bir çocukluk çağı geçir-

9 Parrilla - Calderwood, "What Is Moroccan Literature?", 98-99.where and when does it happen, and in what languages? In this essay, we tackle these questions by tracing the evolution of the definition of "Moroccan literature" from the first half of the twentieth century", "container-title": "Journal of Arabic Literature", "issue": "52", "language": "en", "page": "97-123", "source": "www.academia.edu", "title": "What Is Moroccan Literature? History of an Object in Motion", "title-short": "What Is Moroccan Literature?", "author": [{"family": "Parrilla", "given": "Gonzalo Fernández"}], [{"family": "Calderwood", "given": "Eric"}], "issued": {"date-parts": [{"2021", 1, 1}]}, "locator": "98-99", "schema": "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"}]

10 Gonzalo Fernández Parrilla, "Moroccan Literature. Breaking the Canon: Zafzaf, Laroui and the Moroccan Novel" (Erişim 14 Mart 2024), 4.

11 Eyüp Bozkurt, *Modern Fas Edebiyatında Kısa Öykü ve Muhammed Zafzâf'ın "Bâ'i'atu'l-Verd" Adlı Koleksiyonunun Tahlili* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 5.

12 Turgay Gökgöz, "Modern Fas Romanına Bir Bakış", *Edebali İslamiyat Dergisi* 3/6 (2019), 24.

13 Turgay Gökgöz, "Kaleme Alınmış En İyi Arapça Romanlara Dair Bazı Notlar", *Filoloji Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2021), 164.

14 Parrilla - Calderwood, "What Is Moroccan Literature?", 109.

15 Bû'lâm - Ahmed, *es-Sîyretü'z-Zâtiyyeti fî Rivâyeti "el-Hubzu'l-Hâfi" li Muhammed Şukrî*, 9.

16 Aydemir, *Abdulmecîd b. Cellûn'un Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve 'Vâdi'd-Dimâ' Adlı Eserinin Tahlili*, 25.

17 Fas'ın kuzeyinde yer alan dağlık bir bölge.

18 "Men hüve Muhammed Şukrî", *Aracık* (18 Mayıs 2022).

miştir. Baskıcı babasının karşısında annesi çaresiz kalmıştır.¹⁹ O, her fırsatta yaşadığı zorluğu ve babasına duyduğu nefreti açıkça ifade etmiştir. Ne zaman bir basın görüşmesi olsa sigarasını içerek gurur dolu gözlerle şöyle der: “*Biz ezilen insanlarız. Açlığın kötülüğüne ve çaresizliğe yetmeyen bir çocukluk, soğuk elleriyle oğlunu öldürecek kadar zorba ve güçlü olan babanın otoritesinden etkilenen bir çocukluk.*”²⁰

Muhammed Şukrî, yaşadığı baskı ve zulüm dolu hayatını eş ve çocuklara yaşatmaktan korktuğu için hayatı boyunca evlenmemiş, çocuk sahibi olmamış ve bu durumunu her fırsatta ifade etmiştir.²¹ Babasıyla arasında geçen sorunları sürekli dile getiren Muhammed Şukrî için yaşadıkları, bir travmadır. Sürekli şiddet görmesi nedeniyle babasıyla arasında güvenli bir bağ oluşmamıştır. Dolayısıyla Şukrî'nin kaleme aldığı eserler göz önünde bulundurulduğunda, babasının tutum ve davranışlarının yazarda özgüven eksikliği ve korku etkisi yarattığını söylemek mümkündür. Babası varken babasız büyüyen Şukrî, bunun zorluğunu tüm hayatı boyunca hissetmiştir. Bunun nedenini şöyle açıklamıştır: “*Erkek babası olabilmem için evlenmem gerekiyordu. Bana yapılan zulmün ve baskının aynısını bende (çocuklarıma) uygulayacağımdan korktuğum için evlenmekten kaçındım. Bu nedenle çocuk sahibi olmaktan korkuyorum, çünkü kendime güvenmiyorum.*”²²

Muhammed Şukrî, Arapçayı öğrenme fırsatı olmadığı için Arap dilini, yabancı bir dil olarak görmüştür. Arapça, konuştuğu Berberi dilinden tamamen farklıdır. Bir süre sonra Arapça okumayı ve yazmayı öğrenmesine yardımcı olan biriyle tanışmıştır. Fas'ın bağımsızlık yılı olan 1957'de yazar, Tanca'dan ayrılıp Larache'ye gitmeye karar vermiştir. Yazar, sürekli evden kaçtığı için düzenli bir hayatı olmamıştır. Yaşadığı düzensiz hayattan sıkılan Şukrî, yirmi yaşına geldiğinde bu hayatına veda etmiştir. Bu yaşta henüz Arapça bilmeyen Şukrî okula gitmeye karar verir. Okulda, akranlarından daha büyük ve daha yaşlıdır. Muhammed Şukrî, daha sonra öğretmen okuluna gider. Mezun olduktan sonra Tanca'da bir okulda öğretmen olarak çalışır. 1960 yılında Tanca'ya dönüp tekrar barlara, birahanelere ve genelevlere gitmeye başlar. Edebiyatçı, 1966 yılında ilk öyküsü *el- 'Unfu 'alâ 'ş-Şâtî*'yi Lübnan'ın meşhur dergisi *el-Âdâb*'dayayımlar.²³

Şukrî, aynı dönemde özel hayatına dair birçok ayrıntıyı kaleme aldığı kişisel öyküsü *el-Hubzu'l-Hâfî*'yi Arapça yazmaya başlar, bu da Fas'ta ve yurtdışındaki bazı muhafazakâr dinî güçlerin öfkesine ve onlar tarafından kınanmasına sebep olur. Kitap, İngilizce olarak yayınlandığında uluslararası alanda büyük başarı elde eder. Ancak kitabın Arapça orijinalini yayımlamaz. Dönemin İçişleri Bakanı İdrîs el-Basrî, bazı dinî güçlerin verdiği fetvalara dayanarak ergenlik döneminde cinselliğe ve uyuşturucu kullanmaya yapılan göndermelerden dolayı kitabın basım ve dağıtımını yasaklamıştır. Daha sonra kitabın Fas'ta 2000 yılında dağıtımının yapılmasına izin verilmiştir.²⁴

Muhammed Şukrî kaleme aldığı yazılarında başarısının farkında olduğu için aklına gelen şeyleri kâğıda dökmekten çekinmemiştir. Bu yazılarının bir kısmı bazı dergi ve gazetelerde yayımlanmıştır. Şukrî, öğretmenlik mesleğinden emekli olduktan sonra hayatının geri kalanını yazmaya adanmıştır.²⁵ Yazar, yazdığı otobiyografik eserlerinde yaşadığı hayatı ve çevreyi serbest bir şekilde kaleme almıştır. Otobiyografik eserlerinde, hayatı boyunca karşılaştığı zorlukları korkmadan dürüst ve şeffaf bir şekilde yazmaya devam etmiştir.

Fas'ın genel yaşam koşulları, sosyal ve ekonomik durumu dikkate alındığında yazarın düzensiz, amaçsız bir hayat sürdüğü ve yoksulluk içinde yaşadığı görülür. Geçimini sağlamak için hırsızlık yapmıştır. Fakat yirmi yaşına geldiğinde hayatı değişmiş ve kendi özgür iradesiyle aşağılanma, yoksulluk, kaçakçılık bataklığından çıkmaya karar vermiştir.²⁶ Ancak Şukrî, bir süre akıl hastanesinde yattıktan sonra toplumdan uzaklaşmıştır. Sürekli olarak sosyal toplantıları reddetmiş, aile sorunlarına duyduğu nefreti dile getirmiştir. Bu nedenle Şukrî yalnızlığı seçmiş hatta yalnızlığa her şeyden daha çok önem vermiştir.²⁷ Yazar, kansere yakalandıktan sonra 15 Kasım 2003 tarihinde vefat etmiştir.²⁸

Şukrî, *el-Hubzu'l-Hâfî* (1973), *Zamanu'l-'Ahta* (1992) ve *Vucûh* (2000) isimli otobiyografik romanlarında kro-

19 Lîndâ Nasâr, “Muhammed Şukrî”, *el-Cezîre Net* (11 Nisan 2024).

20 Kerîm el-Hânî, “Muhammed Şukrî”, 15 Kasım 2023.

21 “Men hüve Muhammed Şukrî” (18 Mayıs 2022).

22 Kerîm el-Hânî, “el-Hubzu'l-Hâfî”, 15 Kasım 2023.

23 el-Hânî, “Muhammed Şukrî”; “Men hüve Muhammed Şukrî” (18 Mayıs 2022).

24 “Men hüve Muhammed Şukrî” (18 Mayıs 2022).

25 el-Hânî, “Muhammed Şukrî”.

26 “Men hüve Muhammed Şukrî” (18 Mayıs 2022).

27 Levi Thompson, “The Autobiography of Muḥammad Shukrî: Modern Su'lūk”, *Interdisciplinary Graduate Conference on the Middle East, South Asia, and Africa* (Columbia University, 2010), 9.

28 “Men hüve Muhammed Şukrî” (18 Mayıs 2022).

nolojik bir şekilde kendi hayatını kaleme almıştır. Bu romanlarda kendi yaşam deneyimlerini, toplumla ilişkilendirerek otobiyografik bir perspektiften sunmaya çalışmıştır. Yazar bu romanlarında hayatının farklı evrelerini ele almış, bu dönemlerde yaşadığı deneyimleri, mücadeleleri ve olayları anlatmıştır.

İlk romanı *el-Hubzu'l-Hâfi*, Fas'ın Rîf dağlarında yaşadığı amcasının ölümüyle başlar. Daha sonra aile açlık ve yoksulluktan dolayı Tanca'ya göç eder. Şukrî, burada ilk olarak bir kahvehanede çalışır ve bu yerde alkol ve uyuşturucu ile tanışır. Daha ileri yaşlarda Vahrân'a gider, oradan Tetuvân'a ve sonra Tanca'ya tekrar geri döner. Burada cinsel kimliğiyle çalışır. İlk iki romanında babasıyla yaşadığı tartışmaları anlatır. *el-Hubzu'l-Hâfi*'de çoğunlukla evsiz kaldığı dönemleri ele alır. Şukrî, sokaklarda yaşar, hırsızlık, uyuşturucu gibi kötü alışkanlıklar edinir. Sonrasında fuhuş yapmaya başlar. Romanın ortasında, Fas'la ilgili siyasi olaylar ve Fas'ın bağımsızlık mücadeleleri anlatılır. Fas'ın bağımsızlığını kazandığı sırada sokakta bir olay yaşanır ki o sırada bir sarhoşla kavga eder ve tutuklanır. Roman, hapishanedeki deneyiminin ardından kendisinin okuma-yazma öğrenerek okula gitmeye karar vermesiyle sona erer.

Zamânu'l-'Ahta' (1992) isimli ikinci kitapta Fas'ın küçük bir şehrinde okula başlaması ve okulda yaşadığı deneyimler anlatılır. Şukrî bu romanda çektiği yoksulluğunu, camilerde yattığını, bütün geceyi bir kafede geçirip kaybettiği uykusunu gündüz telâfi ederek geçirdiği günlerini anlatır. Şukrî eğitimini tamamlar ve öğretmen okuluna gider. Bu arada ailesinin yanına geri döner, her ne kadar sınavlarda zorlansa da öğretmenlik diplomasını alır ve öğretmenlik yapmaya başlar. Bir süre sonra çöküntü yaşar ve akıl hastanesine yatırılır. Bir süreliğine Tanca'ya döner. Evini ziyarete gelen bir adama saldırdıktan sonra tekrar akıl hastanesine yatırılır. Romanda annesini ve babasını kaybettiğini anlatır. Ancak babasının vefatını sonradan öğrenir. İkinci kitap, annesinin cenazesine katılması ve annesinin yokluğunu içkiyle avunarak telâfi etmeye çalışmasıyla sona erer.²⁹

Yazarın kendi hayatını anlattığı son kitabı *Vücûh*'ta ikinci kitapta anlatılan akıl hastanesinde yaşanan olaylar anlatılır. Ayrıca bu kitapta deneyimlerini, yoksulluklarını, Arap dünyasına ve diğer ülkelere duyduğu edebî tepkilerini anlatır. Ayrıca *Vücûh*'ta Belçikalı Veronika isimli bir kadınla aralarında geçen ilişkiyi anlatmıştır.³⁰

Şukrî, ilk iki roman (*el-Hubzu'l-Hâfi* ve *Zamanu'l-'Ahta'*) boyunca babasını öldürme hayalleri kurmuş, babasını sömürgeci güçlerle bir tutmuştur. Yazar, bu iki eseri sayesinde dünyanın farklı yerlerinde önemli bir yere sahip olmuştur.³¹ Aynı zamanda Muhammed Şukrî hayatını anlattığı *el-Hubzu'l-Hâfi*, *Zamânu'l-'Ahta'* ve *Vücûh* adlı romanlarında kendini modern dönemin su'lûk şairi olarak takdim etmiştir.³²

Muhammed Şukrî kaleme aldığı eserlerinden dolayı eleştirilmesi ile eserlerine yayın ve dağıtım yasağı getirilmesi hakkında şöyle söylemiştir: “Ben evsiz yaşamış, çöpten yemek yiyen bir insanım, o yüzden size kelekler hakkında yazmamı beklemeyin.”³³

Zamanu'l-'Ahta' (1992), *Mecnûn el-Verd* (1979), *es-Sûk ed-Dâhilî* (1985), *el-Hayme* (1985), *Vücûh* (2000) yazarın önemli eserlerindendir.

2. el-Hubzu'l-Hâfi'nin Özeti

Muhammed Şukrî'nin ilk romanı olan *el-Hubzu'l-Hâfi*, on iki bölümden oluşur. Roman, türünde yazılan *el-Hubzu'l-Hâfi*, 1973 yılında İngilizce'ye, 1982 yılında et-Tâhir b. Cellûn tarafından Fransızca'ya çevrilmiştir. Fakat dünya çapında 38'den fazla dile çevrilen roman, 1982 yılına kadar Arap dilinde yayımlanmamıştır.³⁴ Roman, sömürgeciliğin şiddetini, açlık ve sefaletin insanoğluna neler yaptırabileceğini gösterdiği ve edebe aykırı sahneleri açık saçık şekilde ele aldığı için Fas İçişleri Bakanlığı tarafından 1983-2000 yılları arasında yasaklanmış, Kahire Amerikan Üniversitesi'nde de öğretim programlarından kaldırılmıştır.³⁵ Muhammed Şukrî, bu romanında Fas toplumunun gerçekliğini, yaşadığı sıkıntıları ve sorunlarını açık bir şekilde ifade etme cesareti gösterdiği için Arap dünyasının eleştirilerine maruz kalmıştır.

29 Thompson, “The Autobiography of Muḥammad Shukrî: Modern Su'lûk”, 4-5.

30 Thompson, “The Autobiography of Muḥammad Shukrî: Modern Su'lûk”, 6.

31 Thompson, “The Autobiography of Muḥammad Shukrî: Modern Su'lûk”, 7; Salma Khadra Jayyusi, *Modern Arabic Fiction* (New York: Columbia University Press, 2015), 879.

32 Thompson, “The Autobiography of Muḥammad Shukrî: Modern Su'lûk”, 13.

33 Bû'îlâm - Ahmed, *es-Sîyretü'z-Zâtiyyeti fî Rivâyeti “el-Hubzu'l-Hâfi” li Muhammed Şukrî*, 19.

34 Kenze Dûga - Lâmiye Bûdyâf, *Bunyetu'ş-Şahsiyyeti fî Rivâyeti “el-Hubzu'l-Hâfi” li Muhammed Şukrî* (Cezayir: Câmi'tu Muhammed Bûdyâf- el-Mesîle, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 29.

35 Rumeysa Bakır Dayı, “Arap Edebiyatında Sansür ve Yakupyan Apartmanı Örneği”, *Doğu Esintileri* 15 (2021), 155.

Arap dünyasının ünlü yazarlarından biri olarak kabul edilen Muhammed Şukrî, özellikle kendi kurgu çalışmaları aracılığıyla Fas toplumunun pek çok sorununu gündeme getirmiştir. *el-Hubzu'l-Hâfî*, Şukrî'nin Fas'taki ezilmiş halkın, mazlumların tarihini yazdığı ve Tanca şehrinin tarihini kaydettiği, toplumsal ve kültürel dönüşümünü resmettiği eserdir.³⁶

Muhammed Şukrî *el-Hubzu'l-Hâfî* adlı romanı hakkında şöyle der: “Ben onun bir roman olduğunu söylemiyorum, aynı zamanda seri tarihte yazılmış bir otobiyografi olduğunu da söylemiyorum, nitekim o bir otobiyografi ya da roman tarzında yazılmış bir otobiyografidir. Dürüstlük-yalan meselesine ekleme yaparak şöyle diyor: “Dürüstlük-yalan umurumda değil. (Romanda) Düşündüğüm, yazdığım her şey ben yaşamamam da gerçektir ve doğrudur”.³⁷

Roman Muhammed Şukrî'nin şu cümleleriyle başlar: “Çocuklar çevremi kuşatmış, ben amcamın ölümüne ağlıyordum. Onların bazıları benimle ağlıyordu. Biri beni vurduğunda ya da bir şeyimi kaybettiğimde ağladığım gibi değildi. İnsanların da ağladığını görüyordum. Rîf’de kıtlık var. Kuraklık ve savaş.”³⁸

Romanın kahramanı Muhammed on bir-on iki yaşlarında bir çocuktur. Yaşadıkları Rîf bölgesinde açlık ve kıtlık inanılmaz bir boyuta ulaşmıştır. Muhammed’in Abdulkadir isminde hasta bir kardeşi vardır ve ana kahraman tıpkı amcası gibi kardeşinin de ölmesinden korkar. Yaşanan kıtlıktan dolayı Muhammed ve ailesi Tanca’ya göç etmeye karar verir. Yolda hayvan cesetlerini yiyen karga ve köpeklerle karşılaşır. Henüz küçük yaşta olan çocuklar, her tarafa yayılan kötü kokulara, hayvan leşlerini yiyen solucanlara ve irinlere şahit olurlar. Tanca’ya vardıklarında annelerinin dediği gibi bir hayatla karşılaşmazlar. Tanca’da da açlık var ve ekmek yoktur. Fakat burada öldüren bir açlık yoktur. Romanın ilerleyen kısımlarında, Muhammed’in babasının sadece ekmek istediği için hasta kardeşi Abdulkadir’in boynunu kırarak ölümüne sebep olduğu anlatılır. Bu olayın yaşanmasının ardından Muhammed ve babası arasındaki anlaşmazlık giderek şiddetini artırır. Romanda baba-oğul çatışmasının somut örneklerine sıkça rastlanır.

Açlığın arttığı bir günde küçük kahraman Muhammed, çöplükte yemek artıkları arar. Mahalledeki diğer çocukların da çöplükten yemek topladığını görür. O sırada çocuklar arasında geçen konuşmalara şahit olur: “Şehrin çöplükleri mahallemizin çöplüklerinden daha güzeldir. Hristiyanların çöplüğü, Müslümanların çöplüğünden güzeldir.”³⁹ Muhammed Şukrî'nin bu romanda, gelir eşitsizliğine ve sınıf farklılığına dikkat çekmek istediğini söylemek mümkündür. Romanda Rîf bölgesinden gelenlerin küçümsendiği anlatılır. Bu nedenle Muhammed arkadaşları tarafından kabul görmeyen bir çocuk olduğu için çoğu zaman yalnız başına çöplükte yemek aramaya gider.

Eserde Muhammed’in babasının gayr-ı ahlakî bir hayat süren, kötü alışkanlıkları olan, ailesine karşı sorumsuz bir karakter olduğu anlatılır. Annenin de babanın aksine oldukça fedakâr, eşini ve çocuklarını seven bir anne olduğu açıkça ifade edilir. Anne, kendi halinde çocuklarına bakmak için hayatla olan mücadelesini sürdürmeye çalışır. Anne Meymûne, kocasının yokluğuna alışır, çocuklarına bakabilmek için sebze ve meyve satarak geçimini sağlar. Muhammed de annesine yardım etmek yerine bazı davranışlarıyla babasının izinden gider. O da babası gibi kazandığını yiyen, annesine ve kardeşlerine karşı duyarsız, sorumluluk almayan bencil biridir.

Romanda Muhammed’in zevk ve eğlenceye düşkün bir çocuk olduğu anlatılır. Romanda ana karakterin yaptıklarının yanlış ya da kötü olduğunu düşünmeden hareket ettiği, sigara, alkol, uyuşturucu gibi kötü alışkanlıklarının yanı sıra hırsızlık, kaçakçılık ve çocuk istismarı gibi pek çok suç eylemlerine katıldığı anlatılır. Romanda Muhammed’in henüz küçük yaşta olmasına rağmen bir parça yiyecek karşısında yaşlı adamlarla birliktelik yaşayacak kadar cinsel yönelime olan ilgisi açıkça ifade edilmiştir.

Romanda o dönemin Fas’ta yaşanan hırsızlık, sokaklarda taciz, tecavüz ve soygunculuk olayları ele alınır. Eserde Fransızların Fas’ı işgali ve 30 Mart 1912-30 Mart 1952 yıllarını kapsayan kırk yıl süren Fransız sömürgeci anlatılır. Romanda sömürgecilğe ve emperyalizme karşı düzenlenen protestolara yer verilir. Kahvehanelerde siyaset konuşulmasına izin verilmediği, polislin Fas sokaklarında suçlu-suçsuz demeden halka ateş açmaları, halkı gereksiz yere tutuklamaları anlatılır. Camilerde onlarca kişinin öldürüldüğüne, insanların canlı canlı okyanuslara atıldığı, kıyıya vuran cesetlerde herhangi bir kurşun ya da yara izlerinin olmadığı belirtilir.

Romanda Muhammed’in tanıştığı Kebbânî ile Kâbil isimli arkadaşları ve sevgilileriyle olan çarpık ilişkileri anlatılır. Kebbânî ve Kâbil kaçakçılık yapar. Bu işlerine Muhammed’i de dâhil ederler. İşin sonunda Kebbânî öldürülür ve Kâbil de tutuklanır. Romanın sonlarına doğru Muhammed de tutuklanır ve hapse atılır. Okuma ve yazması olmadığı için evraklara parmak basar. Kim olduğunu bilmediği kişiler tarafından Muhammed’e üzeri yazılarla dolu kâ-

36 Bû'lâm - Ahmed, *es-Sîyretü'z-Zâtiyyeti fî Rivâyeti “el-Hubzu'l-Hâfî” li Muhammed Şukrî*, 10.

37 Necâh Cefâfle, *eş-Şaḥşîyyetu fî Rivâyeti “el-Hubzu'l-Hâfî ve eş-Şuttâr” li Muhammed Şukrî* (Biskra/Cezayir: Câmî'atu Muhammed Haydar, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 15.

38 Muhammed Şukrî, *el-Hubzu'l-Hâfî* (Dâru's-Sâkî, ts.), 9.

39 Şukrî, *el-Hubzu'l-Hâfî*, 10.

ğıtlara parmak imzasını attırırlar. Muhammed okuma ve yazma bilmediği için hakkında yazılanlar hakkında en ufak bir bilgisi yoktur. Olayların devamında Muhammed'i serbest bırakırlar. Muhammed yaşadıklarından sonra okuma ve yazmayı öğrenmeye karar verir. Romanın sonunda tanıştığı bir arkadaşıyla kardeşi Abdulkadir'in kabrini ziyaret eder. Arkadaşı, kardeşi için Kur'an'dan Yasin suresini okur ve roman böylece son bulur.

*“Bilindiği üzere roman birtakım elemanlardan örülmüş bir sistemdir. Bu sistemin oluşmasında, vaka, dil, kişi ve teknik olmak üzere dört ortam önemli rol oynar. Romanın bilinen estetik dünyası kurulurken, vakaya, kişi veya kişilerle canlılık kazandırılır ve bu canlılık, dil ve anlatım teknikleriyle dışa yansıtılır; hissettirilir.”*⁴⁰ Romanın temel unsurlarından biri de karakterlerdir. Romanda bulunan her karakterin kendine özgü bir yeri vardır. Bütün karakterlerin bir görevi vardır. Bu görevler başkisi ya da dekoratif şekilde karşımıza çıkar. Romanda olayların vuku bulması kişi veya kişiler sistemini oluşturur. Romanda ana karakterden sonra gelen norm karakterler ferdi planda en çok boyutlu olan ve en fazla derinliğe sahip olan kahramanlardır.⁴¹ Muhammed Şukrî'nin bir dönem yasaklı olan romanı *el-Hubzu'l-Hâfi*'de ana karakterin yanı sıra çok sayıda kahramanın yer aldığı görülür. Dolayısıyla bu romanın kalabalık bir şahıs kadrosuna sahip olduğu söylenebilir. Ancak romanda baskın karakterler; çocuk, baba ve annedir.

el-Hubzu'l-Hâfi, otobiyografi roman türüne bir örnektir. Otobiyografik romanda, *“Gerçek bir kişinin kendi yaşamını geriye dönük olarak anlatma demek olan otobiyografi türünün en belirgin özelliği, pek çok edebî türden farklı olarak, gerçek insan olan yazarla, anlatının yazımını üstlenen anlatıcı ve başkahraman arasında özdeşlik içermesidir.”*⁴²

Romanda Muhammed Şukrî, kendi yaşamını geriye dönük olarak anlatmıştır. Romanın merkezî kahramanı olarak bilinen ana kahraman, iç hesaplaşmalarına sıkça yer veren ve olayları kronolojik bir şekilde anlatan Muhammed'dir. Muhammed'in yaşamında sıkça yer alan iki şahıs anne ve babası ise romanın ikinci derecedeki kahramanlarıdır. Muhammed'in Abdusselâm, Sebtâvî, Tefersîti Kebbânî, Kâbîl ve Büsrâ isimli diğer arkadaşları ise romanda yer alan üçüncü derecedeki şahıslardır. Romanda nadir de olsa yer alan pek çok isim geçmektedir, bunlar da romanın dördüncü derecedeki kahramanlarıdır.

3. el-Hubzu'l-Hâfi'de Yer Alan Karakterlerin Analizi

Bu bölümde romanda öne çıkan üç karakter olan Muhammed, babası Haddû bin 'Allâl ve annesi Meymûne incelenmiştir. Bu bölümde, karakterlerin kişilik özellikleri ve genel davranışları hakkında bilgi verilmiştir.

Muhammed

Fas edebiyatında adından sıkça söz ettiren yazar Muhammed Şukrî, *el-Hubzu'l-Hâfi*'de kendi hayatını kendi kaleminden anlatarak okuyucuya sunmuştur. Romanda, yazarla aynı adı taşıyan romanın ana karakteri olan Muhammed merkezde bir rol oynar. Romanda yaşanan olayların tümü Muhammed isimli karakterin dilinden anlatılır. Bu nedenle okuyucu, Muhammed sayesinde diğer kahramanları tanır ve yargılar.

Muhammed, yirmi yaşına kadar okuma-yazma bilmeyen, Fas yerli halkının dili olan Rîf Berbericesiyle konuşan bir çocuktur. Oldukça yoksul bir ailede büyüyen Muhammed, henüz küçük yaşına rağmen cinselliğe oldukça merak duyan bir çocuktur. Romanda Muhammed'in ikinci çocukluk (7-11) ve ergenlik dönemi (12-18) yılları anlatılmıştır. Romanın ana kahramanı Muhammed, bizzat Muhammed Şukrî'nin kendisidir.

Roman boyunca Muhammed ve babası arasında sürekli bir gerilim olduğu görülür. Muhammed, her fırsatta babasına duyduğu nefreti dile getirir. Tüm hayatı boyunca babasını eleştirir. Ancak babasından çok da farklı bir yaşam sürmeyen Muhammed, kendini eleştirse de asla kötü huylarının düzeleceğine inanmadığından müstehcen hayatını bu şekilde sürdürmeye devam eder.

Küçük kahraman, evinde yaşadığı olaylardan derin bir şekilde etkilenmiştir ki babasının yok olup ölmesini istemektedir. Babasının, kardeşi Abdulkadir'i öldürmesi, sorumsuz ve şiddet uygulayan yaşantısı ve birçok sebepten dolayı babasından nefret eden Muhammed roman boyunca babasına duyduğu öfke ve nefreti açıkça belirtmiştir. Küçük kahraman Muhammed, romanda on bir, on iki yaşında bir çocuk olmasına rağmen acı çeken, nefret eden, umutsuz bir karakterdir.

40 Mehmet Tekin, *Roman Sanatı* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2021), 79.

41 Nurullah Güleriyüz, “Roman Unsurlarında ‘Karakter’”, *Journal Of Social And Humanities Sciences Research* 8/66 (2021), 317.

42 Nermin Yazıcı, “Türk Edebiyatında Otobiyografi”, *Türkbilgi*, (2006), 190.

Muhammed, İslam dinine mensup bir ailenin çocuğudur, ancak dininin gereklerini yerine getirmez. Bir gün çöpte bulduğu ölü tavuğu eve getirir. Tavuk ölü olmasına rağmen tavuğu besmele çekerek kesmeye başlar. Çünkü çevresindeki insanlardan böyle görmüştür. Annesine tavuğu hasta bir halde bulup kestiğini söyler. Annesi durumu öğrenince sinirlenir, oğluna yaptığının doğru olmadığını ve hayvan leşi yemenin İslam dininde yasak olduğunu anlatır. Muhammed, tavuğu yemek ister ancak annesinin öfkesi karşısında yemeğe cesaret edemez. Muhammed, dinî hassasiyetleri olmayan, canı ne isterse o şekilde hareket eden bir çocuktur. Romanda Muhammed karakteri son derece keyfine düşkün, kimseye vereceği zararı düşünmeden canının istediğini yapan biri olarak tasvir edilmiştir. Muhammed için boğazına ve zevkine düşkün tabirini kullanmak mümkündür. Romanda ne ailesine ne de çevresine verdiği zararları düşünmeden sadece kendi istek ve arzularının peşinde koşan biri olarak okuyucunun karşısına çıkar.

Yine bir gün Muhammed, karnını doyurmak için kardeşinin kabrini ziyarete gider. Mezarlıkların üzerinde yetişen yeşillikleri, fesleğenleri toplayarak eve getirir. Annesi yeşilliklerin nereden geldiğinden bihaber yemeye başlar. Devamında annesiyle Muhammed arasında şöyle bir diyalog geçer:

“Bu yeşillikler lezzetli. (Anne)

Ben de onun gibi iştahlı yedim. Çoğunu çiğnemedem yutuyordum.

Onu nereden topladın?

Bû'râkiye mezarlığından. (Muhammed)

Mezarlıktan!

Evet, mezarlıktan. Bunda ne var?

Ağzı açık kaldı. Ben ekleyerek şöyle dedim:

Kardeşimin kabrini ziyarete gittim. Biraz fesleğen kabrinin üstüne koydum. Mezarının üstündeki toprak yığını artık yüksek sayılmaz. Eğer kabri toprakla olduğu gibi kalırsa yerle aynı hizada olacak ve yanındaki mezarlar arasında onu bulamayacağız.

Yemeği bıraktı. Keyfi kaçtı. Gözünden yaşlar süzüldü. Şöyle dedim:

Eski mezarlığın çevresinde bu yeşilliklerden çok var.

İnsanlar kabirde yetişen şeyleri yemez.”⁴³

Annesi bağırarak insanların kabirde yetişen şeyleri yememesi gerektiğini ve topladığı yeşillikleri yarın tekrar yerlerine bırakmasını söyler. Kardeşinin mezarını diğer mezarlarla karşılaştıran Muhammed'e *“Biz de kardeşin için fesleğen satın alacağız. Ona güzel bir mezar yapacağız.”*⁴⁴ diyerek söz verir. Şukrî'nin burada mezarlıklar üzerinden zengin-fakir gibi sınıfsal ayrımlara dikkat çekerek birtakım göndermelerde bulunduğu söylemek mümkündür.

Romanın ilerleyen kısımlarında Muhammed'in ailesinin özellikle de babasının baskılarına daha fazla dayanamayarak evden kaçmaya karar verdiği anlatılır. Fazlasıyla eğlenmeye ve keyfine düşkün olan Muhammed, babasının umarsız davranışları karşısında ailesine yardımcı olmak yerine sadece kendini düşünür. Muhammed annesinin yaşamına uyum sağlamayarak kendine tamamen farklı bir hayat seçer. Annesiyle pazara gider, pazarda kardeşine bakmak yerine karnını doyurmak için dilencilik ve hırsızlık yapar. Annesi, yokluğundan dolayı onu suçladığında ise *“Bu iğrenç evden kaçacağım. Asla oraya geri dönmeyeceğim.”*⁴⁵ gibi isyankâr ifadeler kullanır. Muhammed'in bu şekilde davranmasında mekânsal ve psikolojik sorunların etkili olduğunu düşünmek mümkündür. Çünkü yaşadıkları ev, pek çok imkândan yoksun ve aile bireylerinin kopuk yaşadığı bir yerdir. Anne-baba arasında sadece cinsel bağ vardır. Anne ve babasının kopuk ilişkilerine anlam veremeyen Muhammed babasını sevmemesine rağmen onu örnek alan davranışlar sergiler. Anne ve babasının evliliği hakkında şöyle der: *“Büyüdüğümde benim de bir kadının olacak. Gündüzleri vurarak ve küfrederek kavga edeceğim. Geceleri çıplak ve kucaklayarak barışacağım. Çünkü bu erkek ve kadın arasında güzel ve eğlenceli bir oyun.”*⁴⁶ Bir ailede en etkin rolü anne ve baba üstlenir. Ebeveynlerin yaşam tarzları çocuklarına örnek olacak nitelikte olmalıdır. Ancak bu romanda olumsuz bir ebeveyn örneği vardır. Romanda Muhammed'in babasına duyduğu nefret defalarca dile getirilse de babasını rol-model aldığı söylenebilir. Babanın eşine vermediği değerın aynısını çocuğu da yapmak istemektedir. Muhammed isminin manasıyla roman karakteri arasında bir zıtlığın söz konusu olduğu görülür. Muhammed ismi övülmüş, methedilmiş manasına gelir.

43 Şukrî, *el-Hubzu'l-Hâfî*, 16.

44 Şukrî, *el-Hubzu'l-Hâfî*, 18.

45 Şukrî, *el-Hubzu'l-Hâfî*, 25.

46 Şukrî, *el-Hubzu'l-Hâfî*, 29.

Ancak romanda ana kahramanın isminin manasıyla karakteri arasında hiçbir benzerlik yoktur. Muhammed, isminin manasıyla özdeşleşmemiştir.

Romanın ilerleyen kısımlarında babasının Muhammed'e bir kahvede iş bulduğunu anlatılır. Ancak baba, kazandığı paranın sadece cüzi bir kısmını Muhammed'e verir. Parayı az bulan Muhammed de kahve sahibinin yokluğunda hırsızlık yapmaya başlar. Bu durumu romanda şu sözleriyle belirtir: *"Otuz pesetadan (İspanyol para birimi) bana hiçbir şey vermedi. Maaşımı aldığı gün bir ya da iki günde bitiriyordu. Bazen sarhoş dönüyordu. Anneme sarhoş bir şekilde O... gibi kelimeleri söylediğini duyuyordum. Babam, benden ve annemden faydalaniyordu. Kahvenin sahibi de benden faydalaniyordu. Çünkü benim maaşımdan daha fazla kazanan kahveci çocukları vardı. Benden faydalanan herkesten çalacağım, annem babam da olsa. Böylece sütü bozuk çocuklarla çalmanın helal olduğunu varsaydım."*⁴⁷

Ailenin çocuklar üzerinde önemli etkileri vardır. Aile, sadece çocukluk döneminde değil, bireyin tüm yaşamında etkisini sürdürecektir. Çocukluk döneminde kazanılan öğrenme isteği, merak duygusu, tutum ve davranışlar bireyin sonraki yaşamını da etkileyecektir.⁴⁸ Muhammed'in suç işlemede bireysel nedenlerin yanı sıra toplumsal nedenlerin de etkili olduğunu söylemek mümkündür. Muhammed, babası tarafından reddedilmiş bir çocuk olduğu için suç işlemeye daha meyillidir. Babasının olumsuz tutum ve davranışları Muhammed'in işlediği suçların ve kötü alışkanlıklarının temel sebebi olarak gösterilebilir.

*"Onun yokluğunda, hırsızlığımı ikiye katladım."*⁴⁹ diyen Muhammed, kahvenin sahibi olmadığı günlerde daha fazla hırsızlık yapar. Muhammed, bu kahvede sigara, uyuşturucu ve kif (Kuzey Afrika ülkelerinde kullanılan *uyuşturucu* bir madde) içmeye başlar. Kahvedeki müşteriler, Muhammed'e şarap ve uyuşturucu haplar içirirler. Aslında Muhammed'in hali içler acısıdır. Bazen kahvede uyuyan Muhammed, bir gün beş-altı fırıncının Yezidi birine istismarda bulunduğu şahit olur. Aynı şeyin kendisine yapılacağından korktuğu için kaçır. Ne yazık ki babası görevi gereği evin yükümlülüğünü üstlenip eve bir şeyler getirmesi gerekirken bu sorumluluğu Muhammed'e yüklemiştir. Muhammed'in çalıştığı bu kahvenin gece gündüz müşterileri vardır. Muhammed burada gizlice uyuşturucu ve sigara içer. Esrardan yapılmış hap içmeye başlar. Defalarca hastalanmasına rağmen kötü alışkanlıklarından vazgeçmez. Her gün kötü alışkanlıklarına bir yenisi daha eklenir. Henüz on iki yaşında olmasına rağmen düzenli bir ev yaşantısı yoktur. Kahve sahibinin karısını gözetler, karşılaştığı her kadını birbirleriyle kıyaslar. Zamanla cinselliğe aşırı ilgi duyan bir çocuk olur. Bir gün patronu Muhammed'i erkek müşterilerine ayarlamaya kalkınca Muhammed kahvedeki işini bırakır, babası bu kez ona başka bir iş bulur. Muhammed, zor koşullar altında bir tuğla fabrikasında çalışır. Her geçen gün hırsızlığına başka şeyler ekler. Artık hırsızlığa doğrudan adım atmış ve bunu alışkanlık haline getirmiştir. *"Ağaçlardan meyve çalmak için erken uyanıyordum. Tavuklar ve yumurtalarını, güvercinlerin yavrularını... Bildiğim tüm kümes hayvanlarını... Mahsulleri mahalle dükkânının sahiplerine satıyordum."*⁵⁰

Muhammed ve ailesi et-Terânkât isimli bir mahalleye taşınır. Annesi sebze ve meyve satmaya devam eder. Annesinin yanında çalışırken bu kez annesinden para çalarak haşhaş ve uyuşturucu satın alır, bazen de kahveye ya da sinemaya gider. Burada bir arkadaşla tanışır ve onunla birlikte geneleve gitmeye başlar. Romanda henüz on iki yaşında olan Muhammed'in bu durumunu normal karşılaması içler acısı bir olaydır. Romanda, bu durum şöyle anlatılır: *"Benden gösteri karşısında ona para ödememi istedi. Tereddüt etmedim. O vücudunu satıyor. Biz onu satın alıyoruz."*⁵¹ Muhammed'in küçük yaşına rağmen suç sayılan bu eylemine devam etmesi tamamen kendi iradesiyledir. Romanın ilerleyen kısımlarında durumu giderek daha kötü bir hal alacaktır.

et-Tefersîti isimli arkadaşıyla anlaşarak haftada üç dört kez geneleve gider. Bu yere gitmeyi, bayağı alışkanlık haline getirir. Cinsel isteklere eğilimi, git gide artar. Muhammed, âdeta romanda nefesine düşkün, haz peşinde koşan bir çocuk olmuştur.

Ahlaki ve kültürel değerlere önem verilmeyen toplumlarda ahlaki değerlerden yoksun bireyler yetişir. Aile ve toplumun çocuk üzerinde önemli etkileri vardır. Muhammed Şukrî'nin yetiştiği dönemlerde Fas toplumunda kargaşa ve kaos ortamı hakimdir. Muhammed'in hem yetiştiği aile hem de yaşadığı çevre oldukça sorunludur. *el-Hubzu'l-Hâfî*'de Muhammed'in babasının bazen günlerce bazen aylarca eve gelmediği, annesinin babasına karşı tutarsız davranışları, karşılaştıkları maddi ve manevi zorluklar anlatılmaktadır. Muhammed'in ailesinin bu durumdan fazlasıyla etkilendiğini söylemek mümkündür. Çünkü romanda ana kahraman sorunlu bir ailede yetiştiği için küçük yaşta olmasına rağmen çocuk masumiyetinden uzak, ahlaki değerlere sahip olmayan biri olarak anlatılır.

47 Şukrî, *el-Hubzu'l-Hâfî*, 30.

48 Figen Ereş, "Toplumsal Bir Sorun: Suçlu Çocuklar ve Ailenin Önemi", *Aile ve Toplum Eğitim-Kültür ve Araştırma Dergisi* 5/17 (2009), 89.

49 Şukrî, *el-Hubzu'l-Hâfî*, 32.

50 Şukrî, *el-Hubzu'l-Hâfî*, 33.

51 Şukrî, *el-Hubzu'l-Hâfî*, 42.

Muhammed, kendi rahatını hiçbir şeye değişmez. Hamile olan annesi bir kız çocuğu dünyaya getirir. Annesi çarşıda sebze ve meyve satmaya çalışırken Muhammed, kardeşi Erhîmû'ya bakar ancak tam olarak onu nasıl susturacağını bilmez, fakat kardeşi çok ağladığında sıkıntıya katlanamadığından daralarak dışarı çıkar. Geldiğinde ise kardeşini kabuğuna çekilmiş bir kaplumbağa gibi uyurken bulur. Annesine yardımcı olup, kardeşini susturmaya çalışmaz. Bebeğin başına ne geleceğini düşünmeden kendi haline bırakır. Eve döndüğünde herhangi bir suçluluk hissetmez. Romanda Muhammed'in fedakârlık, merhamet, edepli olma ve hayâ gibi duygulardan *yoksun bir çocuk olduğuna vurgu yapıldığını söylemek mümkündür*.

Bir gün kardeşi Erhîmû'yu ağlarken görür. Çocuklar onu Kûmîrû isimli bir erkeğin vurduğunu söyler. Muhammed de çocuğu vurunca işler iyice karışır. Babası Muhammed'i alarak akrabalarının olduğu yere götürür. Babası, Muhammed'i Vahrân'da teyzesinin yanında bırakarak Tetuvân'a gider. Teyzesinin kocası, Muhammed'e bir Fransız çiftliğinde iş bulur ve Muhammed orada çalışır. Cinsel duygularını kontrol altında tutamayan Muhammed, burada çiftlik şefinin eşini gözetlemeye başlar. Günlük hayatta bu düşüncelerle meşgul olduğu için artık rüyalarında da kadınları görmeye başlar. Çiftlikte kadınları banyoya girerken izler. Özel hayatlarına dâhil olur. Muhammed burada da sapkın hareketlerine devam eder, öyle ki bir gün komşunun oğluna istismarda bulunmaya çalışır. Teyzesi durumu öğrenince Muhammed'e kızar. Aralarında şöyle bir diyalog geçer:

Tetuvân'da annene çok eziyet çektiymiş olmalısın. Akıllı ol. (Teyze)

Teyzeciğim nasıl akıllı olmam gerekir? Nasıl?

Çirkin şeyler yapma!

Fakat ben çirkin olan şeyleri seviyorum.

Seni anlamıyorum”⁵²

Romanda Muhammed'in sıradan bir kişiliği yoktur. Muhammed'in bu davranışları tedirgin edicidir. Yaptıklarıyla okuyucuyu rahatsız eden bir karakter olarak romanda yer alır. Türlü türlü suçlar işleyen Muhammed'in cinsel suça teşebbüs etmesi son derece endişe verici bir durumdur.

Teyzesi, Muhammed'i yaptıklarından dolayı Tetuvân'a ailesinin yanına gönderir. Eve döner ancak evde kalmaz. Muhammed sokakta yaşamayı seven ve bunu alışkanlık haline getiren bir çocuktur. Kışın da fırında uyur. Muhammed, döndüğünde arkadaşlarıyla genelevlere gitmeye devam eder. Abdusselam ve Sebtavi isminde iki arkadaş edinir. Bunlar da Muhammed gibidir. Romanda Abdusselam bir genelev işletir. Muhammed, Abdusselam'ın sözde evi olan bu yerde kalır. Muhammed, bedensel ve cinsel arzularına esir olmuştur. Hayattaki tek amacı sınırsız bir şekilde eğlenmek, yemek, içmek ve cinsel arzularının peşinde koşmaktır.

Babasının evde çıkardığı sayısız kavga ve şiddetlerin ardından Muhammed artık iyice sokaklara alışır, evine gitmez. Bir gün sırf para uğruna yaşlı bir erkekle birlikte olur. Dilencilik ve hırsızlık mesleğine, yeni bir meslek eklenir. Aldığı parayı yemek ve kız uğruna harcar. Muhammed insanlarla birlikte olup para kazanmayı bir meslek haline getirir. Romanın sonlarına doğru Muhammed hapse girer, burada okuma-yazma öğrenir.

Romanın sonunda hapisten çıkar. Bir arkadaşıyla kardeşi Abdulkadir'in kabrini ziyarete gider. Arkadaşı, kardeşi için Yasin suresini okuduğunda, Muhammed'in aklına şeyhin kardeşi defnedilirken söylediği *“Kardeşin şimdi meleklerle beraberdir.”* sözü gelir. Kendi kendine şöyle der:

“Kardeşim melek oldu. Ya ben? Bir şeytan olacağım. Bunda hiç şüphe yok. Küçükler ölürse melek, büyükler ölürse şeytan olur. Melek olma fırsatını kaçırdım.”⁵³

“Suçluluk üzerine yapılan araştırmalarda ortaya çıkan en etkili unsurun aile olduğu görülmektedir. Araştırma sonuçlarına göre, suçlu çocukların önemli bir bölümü yaşamlarının ilk yıllarını anlayıştan yoksun anne babalarla, sosyal, moral ve ekonomik düzensizliğin hâkim olduğu bir aile ortamında geçirmişlerdir.”⁵⁴ Bu bilgiye dayanarak küçük yaşlarda Muhammed'in hırsızlık ve cinsel istismara teşebbüs gibi pek çok suç teşkil eden eylemlerde bulunmasında başta babasının, ailesinin ve çevresel (eğitim, ekonomi, sosyal çevre gibi) faktörlerin etkili olduğunu söylemek mümkündür. Ailesinde ve çevresinde karşılaştığı olumsuz tutum ve davranışlar Muhammed'in suç işlemesine neden olabilmektedir.

⁵² Şukrî, *el-Hubzu'l-Hâfî*, 67.

⁵³ Şukrî, *el-Hubzu'l-Hâfî*, 228.

⁵⁴ Ereş, “Toplumsal Bir Sorun: Suçlu Çocuklar ve Ailenin Önemi”, 92.

Haddû bin 'Allâl (Baba)

“Zamanından önce ölmesini dilediğim biri olsaydı o da babam olurdu.”⁵⁵

Muhammed Şukrî, gerçek hayatta babasına duyduğu nefreti dile getirmekten hiçbir zaman kaçınmamıştır. Babasının ölüm haberini bile çok sonradan duymuştur. *el-Hubzu'l-Hâfi*, yazarın hayatını anlattığı bir romandır. Buna dayanarak romandaki baba figürü, Şukrî'nin öz babasından esinlenerek oluşturduğu gerçek kişi olarak kabul edilebilir.

Babalar, evlatları için güç ve güveni temsil eder. Ancak bazen bu güven, güç ve sevgi duygusundan ayrı olarak baba-oğul arasında çatışmaların, katı ve sert yaklaşımların yaşandığı görülür. Baba-oğul arasındaki ilişkiler, toplum ve edebiyat ilişkisi bağlamında, dünya edebiyatının konuları arasında yer almıştır. Baba izleğini ele alan yazarlardan biri de Faslı romancı Muhammed Şukrî'dir. Yazar, kendi hayatını yazdığı *el-Hubzu'l-Hâfi* isimli romanında babasına da yer vermiştir. Muhammed Şukrî, babası Haddû bin 'Allâl'a karşı beslediği duygu ve düşüncelerini çekinmeden tüm gerçekliğiyle ifade etmiştir. Romandaki baba karakterinin son derece problemli olduğunu söylemek mümkündür. Baba, evlat katili olmakla birlikte ailesine karşı son derece duyarsız biridir. Romanın kahramanı Muhammed'in babasıyla arasındaki ilişki, çatışma üzerine kuruludur. Muhammed, babası tarafından sürekli fiziksel ve psikolojik şiddete maruz kalmıştır. Babasının oğlu üzerinde yarattığı etkiler Muhammed'in giderek kötü yola düşmesine, babası gibi zararlı alışkanlıklar edinmesine ve toplumdan uzaklaşmasına neden olmuştur.

Okuyucu, romanın henüz ilk sayfalarından itibaren şiddet olayına şahit olur. Henüz küçük yaşta olan Muhammed acıktığı için ağlamaya başlar. Annesi oğluna tesellide bulunurken birden baba içeri girer ve Muhammed'i altını ıslatana kadar döver. Durum romanda şöyle anlatılır:

“O akşam ağlamaktan vazgeçmedim. Açlık, bana acı veriyordu. Emdim, parmaklarımı emdim. Kustum ve ağzımdan tükürükten başka bir şey çıkmadı. Az sonra annem, bana şöyle dedi:

Sessiz ol! Tanca'ya gideceğiz. Orada ekmek, çok. Tanca'ya vardığımızda ekmek için ağlamayacaksın. Orada insanlar, doyana kadar ekmek yiyorlar.

Kardeşim Abdulkadir ağlamıyordu. Annem şöyle dedi:

Kardeşine bak! O ağlamıyor, sen ağlıyorsun.

Solgun yüzüne ve çukur gözlerine bakarak ağlamayı kestim. Birkaç dakika sonra ondan umduğum sabrı unuttum.

Babam içeri girdi. Ekmek için ağlarken beni buldu. Beni tekmelemeye ve yumruklamaya başladı:

Sus, sus, sus... p... oğlu annenin kalbini yiyeceksin. Beni havaya kaldırdı. Yere vurdu. Ayakları yorulana kadar tekmeledi. Pantolonum ıslandı.”⁵⁶

Babanın, oğlu Muhammed üzerinde yarattığı fiziksel ve psikolojik korku âdeta şiddetin en görünür şeklidir. Ayrıca yazar burada o dönem Fas'ta yaşanan yoksulluğun şiddetini, Muhammed'in güçsüz ve hasta kardeşinin durumuyla kanıtlamak istediği söylenebilir. Babasına duyduğu nefreti her fırsatta dile getiren Muhammed, yaşanan onca sıkıntıya rağmen evini geçindirmek için çalışmaya ihtiyaç duymayan babasının yaptığı işkenceleri anlatmaktan geri kalmaz.

Bu romanda baba şiddetinin somut örnekleri çok fazladır. Babanın sadece çocuklarıyla değil eşiyle de sorunları vardır. Anne yaşamı boyunca kocası tarafından sözlü tehdit ve şiddete boyun eğmek zorunda kalmıştır. Muhammed, babasının sebepsiz yere annesini defalarca vurduğuna ve küfredtiğine şahit olmuştur. Yine bir gün babasının annesine şöyle dediğini işitir:

“O... çocuğu seni terk edeceğim. Bu iki köpek yavrusuyla kendi işini kendin gör.

Enfiyeyi burnuna çekiyor. Kendi kendine konuşuyor. Hayali insanlara tükürerek bize küfrediyordu. Anneme

Sen O.. kızı O...sun. Daima dünyaya lanet okuyor, bazen Allah'a küfrediyor. Ardından Allah'tan af diliyordu.”⁵⁷

Baba Haddû bin 'Allâl'ın, oğlu Abdulkadir'i boğarak öldürmesi sonucu, Muhammed'le babası arasındaki ilişki, kopma noktasına gelmiştir. Abdulkadir sadece ekmek istediği için babası tarafından boynu kırılarak öldürülmüştür. Yaşanan dehşet verici bu durum romanda şöyle anlatılır:

⁵⁵ Şukrî, *el-Hubzu'l-Hâfi*, 89.

⁵⁶ Şukrî, *el-Hubzu'l-Hâfi*, 9-10.

⁵⁷ Şukrî, *el-Hubzu'l-Hâfi*, 12.

“Kardeşim, ağlıyor ve acı çekerek inliyordu. Ekmek için ağlıyordu. Benden küçüktü. Onunla ağlıyordum. Onu (babamı) ona (kardeşime) yürürken gördüm. Vahşi adam (babam), ona doğru yürüyordu. Gözleri çığına dönmüş, ahtapot elleri kimsenin onu engellemeye gücü yetmiyordu.

Hayalimde bağırıyordum. Vahşi! Deli! Durdurun onu! Lanetli herif, onun (kardeşinin) boynunu zorla büktü. Kardeşim eğildi. Ağzından kan akıyordu. Onu (kardeşimi) yalnız başına bırakarak evimizin dışına kaçtım. Yumruk ve tekmelemlerle annemi susturuyordu. Kavganın sonunu bekleyerek saklandım. Kimse geçmiyordu. O gecenin sesleri, bana uzak ve yakındı. Gökyüzü. Allah'ın lambaları babamın günahına şahitti. İnsanlar uyuyorlardı. Allah'ın ışığı ortaya çıkıyor ve beni saklıyordu. Annemin silueti... Alçak sesi... Beni arıyor, sesli sesli ağlıyor. Karanlık, beni saklıyor. Neden annem, onun (babam) gibi güçlü değildi? Erkekler, kadınları vuruyor, onlar da bağıarak ağlıyorlar.”⁵⁸

Olayın devamında Muhammed, korktuğu için kaçmıştır. Anne, oğlu Muhammed'i bulur ve yanına gelmesini ister ancak Muhammed, babasından çok korkmuştur. Babasının kardeşini öldürdüğü gibi onu da öldüreceğini düşünür. Anne, komşular görmeden Muhammed'i eve götürür. Muhammed, o anda babasının durumunu şöyle anlatır: *“Enfiyeyi burnuna çekerek sesli ağlıyordu. Tuhaf! Kardeşimi öldürüyor sonra da ağlıyor.”⁵⁹* Yaşanılan bu olay küçük yaşta olan Muhammed üzerinde derin bir etki bırakmıştır. Muhammed, ilk kez bir cenaze törenine katılır. Kardeşinin ıslak çukurun içine koyulduğuna şahit olur. Şok içinde olduğu için titreyerek ağlar. Şaşkınlık içinde tekrar zihninde o an canlanır:

“Babamın kardeşimin boynunu nasıl kırdığını hatırladım. Nerdeyse şöyle bağırıacaktım: babam onu sevmedi. Onu öldüren O. Evet. Onu öldürdü! Onu öldürdü! Onu öldürdü! Onu öldürdüğünü gördüm! O, onu öldürdü. Onu öldürdü. Onu öldürdüğünü gördüm. Boynunu kırdı. Ağzından kan aktı. Onu gördüm, onu öldürdüğünü gördüm. Babam onu öldürdü, Allah da onu öldürsün.”⁶⁰

Evlatlarını sevmeyen ilgisiz bir baba vardır. Muhammed'in babası baskıcı ve otoriter tutumu benimsemiş, eşine ve evlatlarına zarar vermiştir. Muhammed Şukrî, burada kadınların savunmasız ve güçsüz yapısına vurgu yapmıştır. Bu eserdeki baba karakteri zalim, sert ve otoriter bir yapıya sahiptir. Baba, her ne kadar oğlunu öldürdüğü için pişman olsa da eski davranışlarını sürdürmeye devam etmiştir. Babanın tutum ve davranışları ister istemez Muhammed üzerinde derin etkiler yaratmış, bir zaman sonra Muhammed de babası gibi enfiye çekecek, günlerce eve gelmeyecek hatta daha kötü ve uygunsuz davranışlar sergileyecektir.

Romanda, bir gün Muhammed'in babasının uzun bir süre eve uğramadığı sonrasında geri döndüğü anlatılır. Muhammed, babasının tekrar evden çıktığını görür. Annesini ağlamaklı bir halde bulur, annesine ağlamasının nedenini sorduğunda annesi, babasının onu ihbar eden askeri öldürmeye çıktığını söyler, o sırada Muhammed şöyle der: *“Umut ediyorum babam o vahşi askerle karşılaşır ve tekrar uzun süre ortadan kaybolması için onu öldürür.”⁶¹*

Keyfine düşkün olan baba Haddû bin 'Allâl, iş bulup çalışmak yerine oğlu Muhammed'i çalıştırır ve oğlunun kazandığı paranın çoğunu kendine alır ancak eve herhangi bir harcama yapmaz. Muhammed'e çok az bir miktar verir: *“30 pesetadan bana hiçbir şey vermedi. Maaşımı aldığı gün, bir ya da iki güne bitiriyordu. Bazen sarhoş dönüyordu. Anneme o.. ve sarhoş kelimeleri söylediğini duyuyordum. Babam benden ve annemden faydalanıyordu. Kahvenin sahibi de benden faydalanıyordu çünkü benim maaşımdan daha fazla kazanan kahveci çocukları vardı. Benden faydalanan herkesten çalacağım, annem babam da olsa. Böylece hırsızlık yapmayı, haram yiyen çocuklarla birlikte helal saymaya başladım.”⁶²*

Muhammed, babası ve çevresi tarafından sömürüldüğünü düşündüğü için çalmayı hırs haline getirir. Artık kimse umurunda değildir. O da sadece babası gibi kendini düşünecektir. Romanda dikkat çeken bir unsur da şiddet uygulayan baba örneğinin diğer karakterlerde de görülmesidir. Muhammed, yanında çalıştığı patronunun da çocuklarını dövdüğünü ancak onun babasından farklı olduğunu şu cümlelerle ifade eder: *“Babam gibi karısını ve çocuklarını dövdüğünü gördüm. Çoğunlukla gördüğüm şey çocuklarını öptüğü ve onlarla oyun oynadığı, karısıyla sakin ve keyifli konuştuğunu gördüm. Babam hayvan gibi vuruyor ve bağırıyordu.”⁶³*

Burada Muhammed, kötü davranışlar sergileyen, şiddet uygulayan babaların bile sevicecek bir tarafı olduğuna

58 Şukrî, el-Hubzu'l-Hâfî, 13.

59 Şukrî, el-Hubzu'l-Hâfî, 13.

60 Şukrî, el-Hubzu'l-Hâfî, 13-14.

61 Şukrî, el-Hubzu'l-Hâfî, 26.

62 Şukrî, el-Hubzu'l-Hâfî, 30.

63 Şukrî, el-Hubzu'l-Hâfî, 32.

inanmıştır. Ancak bu durum babası için geçerli değildir. Baba-oğul arasındaki kopuk ilişki onarılamaz bir hale gelmiştir. Babasının varlığı bile oğlu Muhammed'i rahatsız etmiş, küçük kahraman sorunlarını annesiyle paylaşmıştır. Muhammed yaşadığı hayattan bıkmıştır çünkü sürekli gücünün üstünde işlerde çalıştırılmıştır. Muhammed, yine annesine serzenişte bulunduğu bir günü şöyle anlatır:

“Çömlek fabrikasında başka bir işe başladım. Günde 7-8 saat el arabasını itmek zorundaydım. Bu kez ücretimi alan bendim. Maaşımın yarısını, çamaşırlarımı yıkamak ve evde uyuma karşılığında babama veriyordum. El arabasından bıktım. Babamın yokluğunda anneme şöyle dedim.

Ben eşek değilim. Eşek, daima ağır yük taşıyan ya da onu taşımaya devam edendir.

Ne yapacaksın?

Yapacağım şeyi biliyorum.

Öğlen vaktinde babam bana şöyle dedi:

Evde yemek ve uyku para karşılığındadır. Çalışmayacaksan yemek bulamayacaksın, uyku yok. Söylediğimi anladın mı?”⁶⁴

Genel anlamda bir baba, ailesini korumakla mükelleftir. Ayrıca evin maddi ihtiyaçlarını karşılamak da babalık görevleri arasında yer alır. Ancak romandaki baba karakteri, eve katkı sağlamamasına rağmen, çocuğunun evde bulunmasından, yemesinden-içmesinden rahatsızlık duyan biridir. Romandaki baba karakteri, oğlu Muhammed'in gözünde merhametsiz, sürekli azarlayan, hakaret eden, sinirli bir baba figürüdür. Eşine ve çocuklarına ciddi zararlar vererek oğlunun kazandığı parayı katı bahanelerle elinden alır. Sonunda Muhammed evi kalıcı olarak terk eder ve dışarda yaşar. Artık babasını hayatından çıkararak yok sayar:

“O sabah bir adam, beni uyandırdı ve bana şöyle dedi:

Sen Bay Haddû'nun oğlu değil misin?

Asla. Ben değilim,

(Sorusunu şaşkınlıkla ve ısrarla tekrarladı: “Sen Vahrân'dan dönen oğlu Muhammed değil misin?”

Sana ‘hayır’ dedim. Bu isimde kimseyi tanımıyorum.

Öyleyse senin adın ne?

Muhammed.

Fakat senin baban, Bay Haddû bin ‘Allâl ve annen, Bayan Meymûne.

Sana söyledim kendim dışında kimseyi tanımıyorum

Öyleyse senin baban kim?

Öldü.

Öldü mü?

Evet, uzun zaman önce öldü.

Onun adı neydi?

Bilmiyorum. Adını biliyordum fakat unuttum. Öldüğünde annemin karnındaydım.”⁶⁵

İlgisiz ve vurdumduymaz davranışlar sergileyen baba ve oğlu arasındaki tüm bağlar kopmuştur. Eşine ve oğluna zulüm eden Haddû bin ‘Allâl, oğlu Muhammed tarafından hiçe sayılmıştır. Muhammed'in babasına dair beslediği tek duygu nefrettir. Babasının adını duymaya tahammülü kalmayan Muhammed babasının ölümünü istercesine içini kin ve nefret doldurmuştur:

“Düşünüyorum da eğer zamanı gelmeden erkenden ölmesini dilediğin biri varsa o da babamdır. Babama benzeyen insanlardan nefret ediyorum. Hayalimde kaç kere onu öldürdüğümü hatırlamıyorum. Gerçekten onu öldürmekten başka bir şey kalmadı bana.”

...

⁶⁴ Şukrî, el-Hubzu'l-Hâfi, 39.

⁶⁵ Şukrî, el-Hubzu'l-Hâfi, 73-74.

“Babamın varlığından daha kötü bir şey yoktur.” Hayalimde ona böyle cevap veriyordum.

Babam Allah’a, peygamberlere ve evliyalara bizden daha yakındır. Doyasıya yiyeceğim bir yiyeceği çokça tasavvur ettim... Bana verdiği her yiyecek ve diğer şeylere karşı şüphe duymama sebep oldu.”⁶⁶

Muhammed, babasının kardeşi Abdulkadir’i öldürdüğü gibi onu öldürmesinden de şüphe duymaktadır. Kardeşiyle aynı kaderi yaşamaktan korkmaktadır. Yediği-içtiği karşılaştığı her şeyde babası vardır. Muhammed’in babasına duyduğu nefret her geçen gün daha da artmaktadır. Kötü olan her şey, ona babasını hatırlatır. Gittiği sinema filminde oynayan kötü karakterler ile babasını karşılaştırarak onu öldürdüğünü hayal eder. Romanda durum şöyle aktarılır:

“Sinemada bir sigara yaktım. Elimle kanlı parmak ucunu sallıyordum. Babamın elinin bana yaklaştığını hayal ediyordum. Hayalimde şu an beyaz perdenin kahramanının rakibi gibi ben kahramanım. Tetiği çektim, tak tak tak tak tak tak... Babam öldü. Kurşun, kalbinde soğudu ve onu sildi. Ondan kan akıyordu. Tıpkı şu an ekranda kahramanın kanının aktığı gibi şimdi son kez uzuvları titriyor. Babam hayalimde öldü. Kahramanının ekrandaki rakibi gibi. Benim babam hayal gücümde öldü, ben de daima böyle onu öldürmeyi diliyorum.”⁶⁷

Muhammed, karşılaştığı her kötü durumu babasıyla bağdaştırır. Bunu izlemeye gittiği sinema filminde de devam ettirir. Babasının ölümünü ister, çünkü yokluğunun onda herhangi bir boşluk yaratmayacağını, aksine bu durumda çok mutlu olacağına inanır.

Otobiyografik bir roman olarak kabul edilen *el-Hubzu'l-Hâfî* isimli eserde okuyucu, baba-oğul çatışmasının en şiddetli hâline şahit olur. Ana kahraman, roman boyunca babasına beslediği nefreti, korkusuzca anlatır. Romandaki baba evladını öldüren, karısını aldatan, uyuşturucu kullanan, sözlü ve fiziksel zorbalıklar uygulayan acımasız, zalim bir karakterdir. Romanın kahramanı Haddû bin ‘Allâl, zalim bir karakterdir ancak ana kahraman Muhammed’in babasıyla tartışırken bir yandan da onun izinde gitmesi ilginç bir durumdur.

Gerçek hayatta da Muhammed Şukrî hayatı boyunca babasını eleştirmiştir. Babasının yarattığı travma, yazar-da ömür boyu etkisini sürdürmüştür. Şukrî’nin, babası yüzünden evlenmemiş, olması bunun en belirgin kanıtıdır. Babasıyla görüşmediği için babasının ölümünü (doğal bir ölüm) ancak kız kardeşinden gelen bir telefon sırasında öğrenmiştir:

“Bana babamın ölümünü anlattı.

Ne zaman öldü?

Birkaç ay önce.

Ne zaman öldüğünü neden bana söylemediniz?

Çünkü onu hiç sevmediğini biliyorduk...”⁶⁸

Meymûne (Anne)

el-Hubzu'l-Hâfî isimli romanın bir diğer karakteri de anne Meymûne’dir. Romandaki nadir, hatta tek masum karakterin Meymûne olduğunu söylemek mümkündür. Romandaki anne karakteri, çaresizlik ve masumiyetle betimlenmiştir. Bu yönleriyle hem kurgusal dünyada hem de yazarın kendi yaşam deneyiminde önemli bir yer tutmaktadır. Bu bağlamda, yazarın, kendi annesiyle roman karakteri arasında bilinçli veya bilinçsiz bir özdeşlik kurduğu söylenebilir. Yazarın annesinin de benzer özellikler taşıyor olması, bu karakterin oluşumuna etki etmiş olabilir. Annenin masumiyetine ve çaresizliğine yapılan bu vurgu, yazarın kişisel tarihinin romana yansıyan bir izdüşümü olarak değerlendirilebilir. Kurgu ile gerçeklik arasındaki bu örtüşme, yazarın bilinçaltında da güçlü bir anlam kazanır. Yazarın kişisel deneyimleri ile kurgusal karakter arasındaki bu ilişki, eserin otobiyografik niteliğini güçlendiren önemli bir unsur olarak öne çıkmaktadır.

Meymûne, çaresiz ve acılı bir anne olup, çok zor şartlarda hayata tutunmaya çalışmıştır. Kocasının sürekli ortadan kaybolması, eve geldiğinde de herhangi bir işte çalışmaması nedeniyle çocuklarını tek başına büyütme mecburiyetinde kalmıştır. Çaresiz kadın, çoğu zaman gözü yollarda kocasının eve dönmesini beklemiştir. Ana kahraman Muhammed, annesinin çaresiz durumunu şöyle anlatır:

“O akşam gelmedi. Üç gün bekledik. Bazen onunla sesli ağlıyordum. Ona hak veriyordum. Onu seviyor mu, sev-

⁶⁶ Şukrî, *el-Hubzu'l-Hâfî*, 89.

⁶⁷ Şukrî, *el-Hubzu'l-Hâfî*, 95.

⁶⁸ Thompson, “The Autobiography of Muḥammad Shukrî: Modern Su‘lûk”, 8.

miyor mu? Bana şöyle dediğinde sebebini anladım:

İşte burada yapayalnızız. Kim bize bakacak? Bu şehirde kimseyi tanımıyoruz.”⁶⁹

Buradan Meymûne'nin kendisini kocasına mecbur hissettiği söylenebilir. Yalnız kaldığında kendini zayıf hissedilen Meymûne, kocasının varlığıyla kendini güvende hissetmektedir. Anne, çocukları için elinden geleni yapmaya çalışır. Kocasının hakaretlerini, iftiralarını ve şiddetini kabullenmekten başka çaresi yoktur. Romanın geçtiği dönem ve toplum dikkate alındığında aile yapısında ataerkil bir yapının olduğu anlaşılmaktadır. Anne de babanın varlığını güvence olarak görmüştür. Bu yapıya bağlı olarak babanın aile içinde otoriter bir figür olarak yer aldığını söylemek mümkündür. Meymûne, hem evin hem de çocuklarının sorumluluğunu üstlenmiştir. Anne eve bakmakla yükümlü olmasının yanı sıra çalışma hayatına da katılmıştır. İlgisiz bir kocaya sahip olduğu için evin maddi ve manevi problemleriyle tek başına mücadele etmiş, çocuklarıyla yeteri kadar ilgilenememiştir. Ancak ayakları üzerinde hayata tutunmaya çalışan çaresiz annenin durumuna, kocası ve oğlu, duyarsız kalmıştır. Annenin fedakârlığı ve şefkati oğlu Muhammed'de herhangi bir karşılık bulmamıştır. Hatta Muhammed vefasızlıkta o kadar ileri gitmiştir ki, bir süre sonra annesinin sebze-meyve satarak kazandığı parayı çalmaya başlamıştır.

Romanda, anne Meymûne'nin fedakâr ancak bilinçsiz bir anne olduğunu söylemek mümkündür. Meymûne, kocasından gördüğü kötü muameleye rağmen sürekli çocuk sahibi olmaya devam eder. Erhîmû adında bir kızı olur, ardından Âşûr isminde bir erkek çocuğu dünyaya getirir, bir süre sonra bebek vefat eder. Muhammed Vahrân'a gittiği sırada Meymûne bir kız çocuğu daha doğurur ve adını Zeynep koyar. Zeynep bebek anneyi emdiği sırada vefat eder. Meymûne tekrar hamile kalır, ölen kızı Zeynep'in adını yeni doğurduğu bebeğe koyar. Ancak Zeynep bebek, bir farenin elini ısırması sonucu ölür.

Anne, içinde bulunduğu koşullardan ve kocasının etkisinden dolayı bilinçsiz bir şekilde sürekli doğum yapan bir kadındır. Muhammed, annesinin babasıyla arasındaki tuhaf ve güvensiz ilişkisine bir türlü anlam verememiştir. Meymûne devamlı bir şekilde doğurduğu için oğlu Muhammed, kardeşi Âşûr'un ölümüne herhangi bir üzüntü duymadığını romanda açıkça dile getirir: “*Kardeşim Âşûr, öldü. Ölümüne üzülmедim. Çığlık seslerini duymuştum ve emeklediğini görmüştüm fakat ölümünü düşünмедim.*”⁷⁰

el-Hubzu'l-Hâfî isimli romanda Muhammed'in sürdüğü hayata bakınca Meymûne'nin çocuklarına tam anlamıyla annelik yaptığını söylemek mümkün değildir ancak bunda babanın olumsuz tutum ve davranışları önemli bir nedendir. Meymûne bilinçli olmamasına rağmen gücü yettiğince çocuklarına bakmıştır. Meymûne, bazı özellikleriyle olumsuz bir karakter olarak algılansa da onu yaşadığı çevreyle karşılaştırmanın daha doğru olacağını düşünmek de mümkündür.

Sonuç

Bu çalışmada Muhammed Şukrî'nin *el-Hubzu'l-Hâfî* adlı eserinde yer alan ana karakterler, romandaki konumlarına göre incelenmiştir. Muhammed, babası Haddû bin 'Allâl ve annesi Meymûne karakterleri ele alınmıştır. Çalışmada, aile bireylerinin çocuk, baba ve anne özellikleri bakımından aile içinde ne derecede uyumlu karakterler olup olmadıkları ortaya konmuştur. Bu bağlamda Muhammed isimli ana karakterin sınır ve kural tanımayan bir çocuk olduğu görülmüştür. Muhammed'in bu şekilde davranmasının arkasında yoksulluk ve dışlanmanın getirdiği zorlukların karakterine yansıdığı görülmüştür. Muhammed karakteri bencil, kötü alışkanlıkları olan ve çocuk yaşına rağmen cinselliğe aşırı derecede ihtiyaç duyan özellikleriyle ön plana çıkmıştır. Romanda Muhammed'in yaşadığı topluma ve aileye aykırı düşen davranışları anlatılmıştır. Romanda öne çıkan bir diğer karakter de baba Haddû bin 'Allâl'dır. Romanda Haddû bin 'Allâl, bir babanın sahip olması gereken babalık vasfından yoksun biri olarak tasvir edilmiştir. Romandaki baba, yazarın gerçek hayattaki babası gibi sert ve otoriter davranışlar sergileyen bir figürdür. Romanda babanın ailesine ilgisiz tutum ve davranışlarının yanı sıra ahlak dışı davranışlarının da olduğu gözlemlenmiştir. Romanda incelenen son karakter de Anne Meymûne'dir. Meymûne geleneksel bir toplumda yetiştiği için yaşadığı onca sıkıntıya rağmen bilinçsizce çocuk doğuran bir kadındır. Anne zor şartlar altında çocuklarını kollamaya çalışan, onlar için yaşam mücadelesi veren bir kadındır. Yazar Muhammed Şukrî'nin gerçek hayatta annesine dair olumsuz ifadeleri bulunmadığından romandaki anne karakterinin yazarın annesiyle aynı özellikleri taşıyan karakter olduğu söylenebilir. Romanda anne; fedakâr, merhametli, gereğinden fazla sorumluluk almak zorunda kalmış, duyguları incinmiş bir kadın olarak ele alınmıştır.

Otobiyografik türde bir roman yazan Muhammed Şukrî, *el-Hubzu'l-Hâfî* isimli eserde kendi yaşam öyküsünü

69 Şukrî, *el-Hubzu'l-Hâfî*, 14.

70 Şukrî, *el-Hubzu'l-Hâfî*, 49.

anlatmış, gerçek ve kurgusal öğeleri bir arada kullanarak dönemin Fas toplumunda yaşanan çarpık hayatları da ele almıştır. Ayrıca yazar, romanda Fas toplumunun siyasi, sosyal ve ekonomik sorunlarına da yer vermiştir. Muhammed Şukrî, romanda aile sorunlarına, gelir dağılımındaki eşitsizliğe, eğitimde fırsat eşitsizliğine, aile içi şiddet, cehalet ve yoksulluk gibi pek çok soruna değinmiştir.

Kaynakça

- Aydemir, Rukiye. *Abdumecîd b. Cellûn'un Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve 'Vâdî'd-Dimâ' Adlı Eserinin Tahlili*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Bakır Dayı, Rumeysa. "Arap Edebiyatında Sansür ve Yakupyan Apartmanı Örneği". *Doğu Esintileri* 15 (2021), 149-178.
- Bozkurt, Eyüp. *Modern Fas Edebiyatında Kısa Öykü ve Muhammed Zafzâf'ın "Bâ'i'atu'l-Verd" Adlı Koleksiyonunun Tahlili*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Brunzell, Tove - Duric, Sanaa. *Moroccan Architecture, Traditional and Modern*. İsveç: Lund Üniversitesi, 2012. https://www.hdm.lth.se/file-admin/hdm/Ex-jobb/Moroccan_Architecture__traditional_and_modern.pdf
- Bûhrâva, Habîb. "Medhalu ile'l-Edebi'l-Meğâribî", ts. https://www.univ-chlef.dz/fla/wp-content/uploads/2021/03/adab_magharibi.pdf
- Bû'lâm, Hâbî - Ahmed, Huţâb. *es-Sîyretü'z-Zâtiyyeti fî Rivâyeti "el-Hubzu'l-Hâfî" li Muhammed Şukrî*. Tiyâret/Cezayir: Câmi'atu İbn Hal-dûn, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Cefâfle, Necâh. *eş-Şaḥşîyyetu fî Rivâyeti "el-Hubzu'l-Hâfî ve eş-Şuttâr" li Muhammed Şukrî*. Biskra/Cezayir: Câmi'atu Muhammed Hâyardar, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Dûga, Kenze - Bûdyâf, Lâmiye. *Bunyetu's-Şaḥşîyyeti fî Rivâyeti "el-Hubzu'l-Hâfî" li Muhammed Şukrî*. Cezayir: Câmi'tu Muhammed Bûdyâf- el-Mesile, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Ereş, Figen. "Toplumsal Bir Sorun: Suçlu Çocuklar ve Ailenin Önemi". *Aile ve Toplum Eğitim-Kültür ve Araştırma Dergisi* 5/17 (2009), 88-96.
- Gökgöz, Turgay. "Kaleme Alınmış En İyi Arapça Romanlara Dair Bazı Notlar". *Filoloji Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler*. 143-192. Ankara: Gece Kitaplığı, 2021.
- Gökgöz, Turgay. "Modern Fas Romanına Bir Bakış". *Edebalı İslamiyat Dergisi* 3/6 (2019), 17-29.
- Gülyüz, Nurullah. "Roman Unsurlarında 'Karakter'". *Journal Of Social And Humanities Sciences Research* 8/66 (2021), 316-321.
- Hânî, Kerîm el-. "el-Hubzu'l-Hâfî", 15 Kasım 2023. <https://marayana.com/laune/2023/11/15/12076/>
- Hânî, Kerîm el-. "Muhammed Şukrî", 15 Kasım 2023. <https://marayana.com/laune/2023/11/15/12062/>
- Jayyusi, Salma Khadra. *Modern Arabic Fiction*. New York: Columbia University Press, 2015.
- Nasâr, Lîndâ. "Muhammed Şukrî". *el-Cezîre Net*. 11 Nisan 2024. Erişim 11 Nisan 2024. <https://www.aljazeera.net/culture/2022/12/17/%d9%85%d8%ad%d9%85%d8%af-%d8%b4%d9%83%d8%b1%d9%8a-%d8%b3%d9%8a%d8%b1%d8%a9-%d8%a7%d9%84-%d9%83%d8%aa%d8%a7%d8%a8%d8%a9-%d9%88%d8%b1%d8%ad%d9%84%d8%a9-%d8%a7%d9%84%d9%88%d8%ac%d8%b9>
- Parrilla, Gonzalo Fernández. "Moroccan Literature. Breaking the Canon: Zafzaf, Laroui and the Moroccan Novel". Erişim 14 Mart 2024. https://www.academia.edu/5412586/Moroccan_Literature_Breaking_the_canon_Zafzaf_Laroui_and_the_Moroccan_Novel
- Parrilla, Gonzalo Fernández - Calderwood, Eric. "What Is Moroccan Literature? History of an Object in Motion". *Journal of Arabic Literature* 52 (01 Ocak 2021), 97-123.
- Şukrî, Muhammed. *el-Hubzu'l-Hâfî*. Dâru's-Sâkî, ts.
- Tekin, Mehmet. *Roman Sanatı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 10. Basım, 2021.
- Thompson, Levi. "The Autobiography of Muḥammad Shukrî: Modern Su'lûk". *Interdisciplinary Graduate Conference on the Middle East, South Asia, and Africa*. Columbia University, 2010.
- Yazıcı, Nermin. "Türk Edebiyatında Otobiyografi". *Türkbilgi*, 189-217.
- Aracık. "Men hûve Muhammed Şukrî". 18 Mayıs 2022. Erişim 01 Şubat 2024. <https://www.arageek.com/bio/mohamed-choukri>

EXTENDED ABSTRACT

Although different languages are spoken in Morocco, which is located in North Africa, the official language of the country is Arabic. However, there are different dialects in the country. The majority of the population speaks the Maghreb dialect of Arabic. Since the French colonization, the French language is still an important language in Morocco. While French is predominant in education, business and media, Berber dialects such as Tashelhit, Tarifit (Riffian) and Tamazight are used in rural areas. Spanish is also spoken in northern Morocco. Maghreb literature has been subject to many historical periods, events, politics and ideologies that have had a direct or indirect impact on the geography to which it belongs, and has therefore been subject to historical transformations and cultural movements. As for the twentieth century, Morocco's literary environment was characterized by communication, production, and knowledge of literature in the Arab world and Europe on the one hand, and on the other hand, the press and publishing were subjected to censorship by the French authorities. Literary production at that time was characterized by the search for a national identity as a reaction to colonialism and by the attempt to collect Moroccan literary reference, limiting itself to the history of Moroccan literature in particular and Arab literature in general.

There are different opinions on the date of the emergence of the Moroccan novel, as the semi-novel writings known in Morocco between 1924 and 1967 overlap with the genres of travelogues and autobiographies. Ibn al-Muq-tid's *al-Marāqishīyya* (1924), al-Tahāmī al-Wezzni's *al-Zāwiya* (1942), and 'Abd al-Majid Binajlūn's *al-Tufūla* are examples. Mohamed 'Azīz al-Habābī's *Jīl al-Zama* (1967) is the first generally known Moroccan novel. In the first half of the twentieth century, which coincides with this founding phase of the Moroccan novel, the characteristics of the classical Arabic novel predominate. Idrīs al-Sharāybī and Ahmad Safravī, who wrote in the French language, which was influential during the colonial period, did not adopt French thought. For example, al-Sharāybī dealt with the traumatic impact of Western civilization on the Moroccan people and the difficulties faced by migrant workers living in France.

Moroccan literature or Moroccan literary history begins in 1937. In that year, the Moroccan sage 'Abdullah Kan-nūn (1908-1989) published *al-Nubuq al-Maghribī fī al-Adabī al-Arabī*. He was regarded as the Moroccan genius of Arabic literature and after that he was known as *al-Nubuq al-Maghribī*. Since its publication, the book has been recognized as Morocco's first book on the history of literature, and has thus mobilized Moroccan literature.

One of the most important figures of modern Moroccan literature is the Moroccan writer Mohamed Choukri. He was born on July 15, 1935 in a poor village in Benī Shikār, Morocco, and grew up with a violent father. The author does not speak Arabic and his mother tongue is Berber. Choukri, who was not yet ten years old, traveled with his family from the village of al-Rīf to the Moroccan city of Tangier, where he worked in various jobs such as coffee maker, porter, shoeshine boy, newspaper and selling cigarettes. Choukri then moved with his family to the city of Tetuwān. Soon, however, he returned to work in Tangier, where he was surrounded by women who have fallen into bad ways, thieves and smugglers. At the age of eleven, Choukri left his family after a big fight with his father, who had killed his younger brother. Unlike his peers, he had a difficult childhood, both within his family and among his peers, in what can be called unfavorable conditions. Mohamed Choukri did not marry or have children throughout his life for fear of inflicting his life of oppression and cruelty on his wife and children, and he expressed this situation at every opportunity. For Mohamed Choukri, who constantly expressed the problems between him and his father, what he went through was a trauma. He did not have a secure bond with his father due to his constant violence. Therefore, it is possible to say that his father's attitudes and behaviors created a lack of self-confidence and fear in the author. Choukri, who grew up without a father when he had one, felt the difficulty of this throughout his life.

Mohamed Choukri's first novel, *al-Khoubz al-Hafi*, consists of twelve chapters. Written in the novel genre, *al-Khoubz al-Hafi* was translated into English in 1973 and into French in 1982 by al-Tāhir B. Jellūn. However, the novel, which has been translated into more than 38 languages worldwide, was not published in Arabic until 1982. The novel was banned by the Moroccan Ministry of the Interior between 1983 and 2000, and was removed from the curriculum at the American University in Cairo because it showed the violence of colonialism, what hunger and poverty can do to human beings, and because it dealt with scenes that violated decency in an immoral way. In this novel, Mohamed Choukri was criticized by the Arab world for daring to openly express the reality of Moroccan society, its troubles and problems.

Considered as one of the famous writers of the Arab world, Mohamed Choukri raised many narrative issues, especially through his works of fiction. *al-Khoubz al-Hafi* is the work in which Choukri wrote the history of the oppressed people in Morocco and recorded the history of the oppressed people and the history of the city of Tangier, depicting its social and cultural transformation.

The main character of the novel, Mohamed, is a boy of eleven or twelve. Hunger and famine have reached an unbelievable level in the Rif region where they live. Mohamed has a sick brother named Abdulkadir and the main character fears that his brother will die just like his uncle. Because of the famine, Mohamed and his family decide to migrate to a place called Tangier. On the way, they encounter crows and dogs eating animal corpses. The children, who are still young, witness the bad smells, the worms eating animal carcasses and the pus. When they arrive in Tangier, they do not find the life their mother says. In Tangier, too, there is hunger and no bread. But here there is no hunger that kills. Later in the novel, Mohamed's father breaks the neck of his sick brother Abdulkadir and causes his death just because he wants bread. After this incident, the conflict between Mohamed and his father increases in intensity. Concrete examples of father-son conflict are frequently encountered in the novel.

In the work, Mohamed's father is described as a character who leads an immoral life, has bad habits and is irresponsible towards his family. The mother, unlike the father, is clearly expressed as a very devoted mother who loves her husband and children. The mother tries to continue her struggle with life in order to take care of her children. The mother Meymûne gets used to her husband's absence and makes a living by selling vegetables and fruits in order to take care of her children. Instead of helping his mother, Mohamed follows in his father's footsteps with some of his behavior. Like his father, he is a selfish person who eats what he earns, is insensitive to his mother and siblings, and does not take responsibility.

In this study, the main characters in Mohamed Choukri's al-Khoubz al-Hâfi are analyzed according to their positions in the novel. The characters of Mohamed, his father Haddû bin 'Allâl, and his mother Meymûna are discussed. In the study, the extent to which the family members are harmonious characters within the family in terms of child, father and mother characteristics is revealed. In this context, it was observed that the main character, Mohamed, is a child who does not recognize boundaries and rules. The character of Mohamed is selfish, has bad habits and has an excessive need for sexuality despite his young age. In the novel, Mohamed's behaviors that are contrary to the society and family he lives in are described. Another prominent character in the novel is the father, Haddû bin 'Allâl. In the novel, Haddû bin 'Allâl is depicted as someone who lacks the fatherly qualities that a father should possess. In addition to his indifferent attitude and behavior towards his family, he is also observed to have immoral behaviors. The last character analyzed in the novel is Mother Meymûne. Meymûne is a woman who unconsciously gives birth to a child despite all the troubles she experiences because she was raised in a traditional society. In the novel, the mother is portrayed as a self-sacrificing, compassionate woman who had to take more responsibility than necessary and whose feelings were hurt.

DİJİTAL MAHREMİYET BAĞLAMINDA LİSE ÖĞRENCİLERİNİN SOSYAL MEDYA PRATİKLERİ ÜZERİNE KARMA BİR ARAŞTIRMA

Sevra Su TATLIOĞLU

Bağımsız Araştırmacı, Eskişehir/Türkiye
sstatlioglu@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5236-0161

Cem GÜLCAN

Bağımsız Araştırmacı, Eskişehir/Türkiye,
cemgulcan26@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0771-3030

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 27/08/2024, Accepted / Kabul Tarihi: 07/01/2025

Doi: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1539595>

Bu çalışma Anadolu Üniversitesi Araştırma ve Yayın Kurulu'ndan alınan 03.06.2020 tarihli, 31269 kodlu Etik Kurul onayı ve Eskişehir İl Milli Eğitim Müdürlüğü'nden alınan "17.09.2020" tarihli, "88074293-605.01-E.12930413" sayılı onay ile Anadolu Üniversitesi'nde gerçekleştirilen "Dijital Toplumda Mahremiyet Algısının Dönüşümü: Eskişehir'de Öğrenci, Öğretmen ve Ebeveynlerin Mahremiyet Farkındalıklarının Geliştirilmesi" Bilimsel Araştırma Projesi'nden üretilmiştir.

Dijital Mahremiyet Bağlamında Lise Öğrencilerinin Sosyal Medya Pratikleri Üzerine Karma Bir Araştırma

Öz

Dijital teknolojilerin hızla gelişmesi, bireylerin bu teknolojileri güvenli kullanma yeteneklerini geride bırakmakta, bu da dijital mahremiyet kavramını önemli kılmaktadır. Lise öğrencileri, dijital dünyanın en aktif kullanıcıları olup aynı zamanda potansiyel risk gruplarını oluşturmaktadır. Bu çalışmanın amacı, lise öğrencilerinin dijital mahremiyet bilinci ve kaygı düzeylerini sosyal medya pratikleri üzerinden incelemektir. Araştırmada karma yöntem kullanılmıştır. Karma yöntemler, istatistiki verilerin yanında derinlemesine bilgiler de sunan yapıya sahiptir. Bu doğrultuda; Eskişehir’deki çeşitli liselerden 1371 öğrenciyle yapılan anket çalışmasıyla nicel veriler toplanmış, ANOVA analiziyle hipotezler test edilmiştir. Bulgulara göre, öğrencilerin dijital mahremiyet bilinci, sosyal medya kullanım sıklığına göre farklılaşmakta; kullanım arttıkça bilinç seviyesi düşmektedir. Dijital mahremiyet kaygısı ise cinsiyet ve sosyal medya kullanım sıklığına göre farklılık göstermektedir. Kız öğrenciler erkeklere göre daha fazla kaygı duymakta; kullanımları arttıkça ise kaygı seviyesi azalmaktadır. Nitel aşamada ise, 15 öğrenciyle yapılan yarı yapılandırılmış görüşmelerde dijital mahremiyet pratikleri altı ana kategoride incelenmiştir: güvenlik önlemleri, tanınmayan kişiler araştırma, kişisel paylaşımlara dikkat etme, kişisel bilgilere erişime karşı önlemler, gözetlenme endişesi, önleme dayalı endişesizlik ve kaygı duymama. Kız öğrencilerin dijital mahremiyet kaygılarının toplumsal cinsiyet normlarıyla şekillendiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mahremiyet, Dijital Mahremiyet, Mahremiyet Kaygısı, Mahremiyet Bilinci, Sosyal Medya.

A Mixed-Methods Study On High School Students’ Social Media Practices In The Context Of Digital Privacy

Abstract

The rapid development of digital technologies has outpaced individuals’ ability to use these technologies safely, making the concept of digital privacy increasingly important. High school students are among the most active users of the digital world and also constitute a vulnerable risk group. The aim of this study is to examine high school students’ awareness of and concerns about digital privacy through their social media practices. A mixed-methods approach was used, which combines statistical data with in-depth information. Accordingly, quantitative data was collected through a survey of 1,371 students from various high schools in Eskişehir, and hypotheses were tested using ANOVA analysis. The findings reveal that students’ awareness of digital privacy varies according to social media usage frequency, with awareness decreasing as usage increases. Digital privacy concerns also differ based on gender and social media usage frequency. Female students experience more concerns than male students, and their concern levels decrease as usage increases. In the qualitative phase, semi-structured interviews with 15 students explored digital privacy practices, categorized into six main themes: security measures, investigating unknown individuals, being cautious with personal shares, taking precautions against access to personal information, concerns about surveillance, and a lack of concern based on preventive measures. It was found that female students’ concerns about digital privacy are shaped by gender norms.

Keywords: Privacy, Digital Privacy, Privacy Concern, Privacy Awareness, Social Media.

GİRİŞ

Teknolojinin gelişimi, tarih boyunca insan hayatını sosyal, kültürel, ekonomik ve politik açıdan dönüştürmüştür. İnsanlığın bilgi havuzuna eklenen her bir bilgi tuğlası, yeni bir teknolojinin inşasına katkı sağlamıştır. Tarımdan ya-
pay zekaya kadar her teknoloji, insanlığın ilerlemesiyle ortaya çıkmıştır; teknoloji insanlığı, insanlık da teknolojiyi
şekillendirmiştir. Bugünün dijital çağında ise değişen gündelik yaşam pratikleriyle beraber gizlilik, güvenlik ve mah-
remiyet gibi kavramların önemi giderek artmaktadır.

Dijital teknolojilerin beraberinde getirdiği ve çözülmesi gereken düğümlerden belki de en önemlisi mahremiyet
problemidir. Yüzlerce yılda şekillenen sosyal, kültürel ve dini normlar, insanların mahremiyet algısını şekillendir-
mektedir. Mahremiyet kavramı geleneksel olarak gizlilik ve özel alanla ilişkilendirilmektedir. Özel ve kişisel olanla
ilgili belirli bir sınıra işaret eden bu kavram dijital alanda dönüşüme uğrayarak çizgileri daha belirsiz bir noktada
duran dijital mahremiyet kavramını ortaya çıkarmaktadır. Dijital teknolojiler, normların şekillenmesinden çok daha
hızlı değişim göstermektedir. Bu bağlamda dijital mahremiyet kavramı, kişisel verilerin toplanması, depolanması,
işlenmesi ve paylaşılması süreçlerinde algoritmalar ve gözetimi içeren çok katmanlı bir yapıya işaret etmekte ve
burada bireylerin kişisel bilgilerinin üzerindeki kontrol ve denetimini ifade etmektedir. Dolayısıyla dijital dünyanın,
mahremiyet kavramını dönüştürdüğü ve mahremiyete dair tartışmaları gündeme taşıdığı açık bir gerçektir.

Dijital mecralardaki mahremiyet problemlerinin en büyük odak noktasının da gelişim çağındaki çocuklar ve er-
genler olduğunu belirtmek gerekmektedir. Gerek hukuki gerekse psikolojik açıdan 18 yaşının altındaki bireylerin
“mahremiyet” problemleri, erişkin bireylerinkine nazaran çok daha travmatik sonuçlara yol açabilmektedir. Dolayı-
sıyla bu yaş grubunun dijital alanda yaşadığı mahremiyet kaygılarına ve farkındalıklarına odaklanmak, erken yaşta
önlem alabilmek adına oldukça önemlidir. Bu doğrultuda bu çalışmanın eksenini, lise öğrencilerinin dijital mahre-
miyet algıları ve pratikleri oluşturmaktadır. Özellikle lise öğrencileri, dijital dünyada aktif kullanıcılar olup, yüksek
risk grupları arasında yer almaktadır. Araştırma, öğrencilerin öncelikle dijital mahremiyet bilinç ve kaygı seviyelerini
tespit etmeyi, ardından bunlarla bağlantılı pratiklerini ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu bağlamda çalışma, genç-
lerin dijital mahremiyet algılarını ve bu konudaki bilinç düzeylerini ortaya koyması, bu alanda farkındalığı artırmayı
hedeflemesi bakımından önem arz etmektedir. Ayrıca dijital mahremiyet konusunda büyük rol düşen aile ve eğitim
kurumlarına yönelik yol göstericiliği de araştırmayı önemli kılmaktadır.

Araştırma kapsamında açımlayıcı sıralı karma desen kullanılmıştır. Buna paralel olarak araştırmanın ilk aşaması
olan nicel aşamada lise öğrencileriyle anket çalışması gerçekleştirilmiştir. Bu anket çalışmasının ardından ortaya
çıkan verilerle ikinci aşama olan nitel çalışma gerçekleştirilmiştir. Bu aşamada ise öğrencilerle yarı yapılandırılmış
derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiş ve bu görüşmelerden elde edilen veriler yorumlanmıştır. Bu çalışma kap-
samında, nicel araştırma yöntemi kullanılarak Eskişehir’ın çeşitli bölgelerinde bulunan ve farklı tiplerdeki 10 liseden
toplam 1371 öğrenci ile anket çalışması gerçekleştirilmiştir. Nitel aşamada ise 15 öğrenci ile yarı yapılandırılmış
görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Elde edilen nicel ve nitel bulgular dijital mahremiyet kaygısı ve bilinci arasında be-
raberinde gelen çeşitli toplumsal dinamiklerle ilişki kurularak değerlendirilmiştir.

1. Dijital mahremiyet kavramı

Medya ve iletişim teknolojilerindeki hızlı ilerleme gündelik hayatın içerisindeki birçok kavramın yeniden ele
alınması gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır. Bugün modern yaşamın bir simgesi haline gelen dijitalleşme, bireylerin
çeşitli uygulamalar ve sosyal ağlarla kişisel ve sosyal alanını paylaştığı, eğlendiği, sosyalleştiği, gündelik pratiklerini
gerçekleştirdiği geniş bir alan sunmaktadır. Bu doğrultuda kamusal ve özel alan ayrımının da silikleşmeye başlaması
mahrem ve mahrem olmayan arasındaki sınırların da yeniden şekillenmesine yol açmaktadır.

Mahremiyet geleneksel olarak; gizli, özel olanla ilişkilendirilirken dijital ortamda bu kavram daha esnek ve çok
katmanlı bir hal almaktadır. Mahremiyet kavramı TDK’da “gizlilik” olarak tanımlanmaktadır (<https://sozluk.gov.tr>,
2024). Ancak, daha kapsamlı bir yaklaşımla Altman (1977: 68), mahremiyetin kültürel ve bağlamsal olarak değişebi-
len bir kavram olduğunu ve bireylerin etkileşimlerini düzenleme becerileriyle doğrudan ilişkili olduğunu belirtmek-
tedir. Diğer yandan, Westin (1967) mahremiyeti, “bireylerin, grupların ve kurumların, kendileri hakkındaki bilgilerin
başkalarına ne zaman, nasıl ve ne ölçüde iletileceğini kendilerinin belirleme hakkı” olarak tanımlamaktadır. Türk ve
Demirci (2016, 519) çalışmasında mahrem alanı; bireyin kendi sınırlarını kendisinin belirlediği, neyi kiminle ne ka-
dar paylaşacağına karar verdiği, kendine has etik kodları olan özel bir alan olarak ifade etmektedir. Tüm bu tanımlara
bakıldığında mahremiyet kavramının yalnızca fiziksel alanı değil, aynı zamanda bireylerin kişisel bilgilerini, düşün-
celerini ve ilişkilerini de kapsadığı görülmektedir.

Mahremiyet hakkı, genel olarak üç ana türde incelenebilir: bölgesel mahremiyet, bireysel mahremiyet ve enformasyonel mahremiyet. Bölgesel mahremiyet, bir bireyin çevresindeki fiziksel alanın korunmasını ifade eder. Bireysel mahremiyet, kişinin duygusal ve/veya fiziksel açıdan rahatsız edici müdahalelerden korunmasını kapsar. Enformasyonel mahremiyet ise, kişisel verilerin toplanması, depolanması, işlenmesi ve paylaşılması süreçlerinde bireyin kontrol sağlayarak bilgilerin korunmasını hedefler (Fischer-Hübner, 1998, 422). Tam da bu noktada enformasyonel mahremiyetle ilişkili olan dijital mahremiyet kavramı karşımıza çıkmaktadır. Nispeten yeni bir kavram olan dijital mahremiyet, fiziksel sınırların ötesine geçerek sanal dünyaya uzanmaktadır. Bu kavram kısaca sosyal medya platformları, arama motorları ve çevrimiçi gerçekleştirilen tüm işlemler de dahil olmak üzere çevrimiçi alanlarda kişisel bilgilerin korunmasıyla ilişkilidir (Solove, 2021, 32). Geleneksel mahremiyet kavramı öncelikle özel alan, fiziksel gözetim ve kişisel sınırlar gibi somut yönlerle ilgilenirken, dijital mahremiyet; veri toplama, algoritmalar ve çevrimiçi gözetimle ilgili karmaşık sorunlara işaret etmektedir (Tüfekci, 2015, 210).

Günümüzde, mahremiyetin özel alan olarak tanımlanan sınırları dijital alanda daha belirsiz hale gelmiştir. Artık herkesin her türlü bilgisini paylaşmasının yanı sıra paylaşılan her datanın da depolandığı, işlendiği ve kullanıldığı geniş bir dijital ortamdır söz edilmektedir. Dolayısıyla dijital mahremiyet, kullanıcıların dijital ortamda hangi verilerinin korunacağı ve/veya kullanılacağına dair kontrolünü ifade eden bir kavramdır. Bu nedenle, dijital mahremiyet ihlalleri kişisel bilgilerin kötüye kullanımı, özel hayatın gizliliğinin ihlali, sosyal mühendislik, dolandırıcılık ve gözetim gibi çeşitli biçimlerde kendini göstermektedir (Aslanyürek, 2015, 22-23).

Dijital dünyada aktif katılım ve paylaşım, etkileşimlerin büyük ölçüde sosyal medya platformları üzerinden beğeniler ve takipler üzerinden gerçekleşmesi gibi durumlarla birleştiğinde, çevrimiçi dünyada birçok fotoğraf, video, metin ve kişisel bilginin mahremiyet gözetilmeden dolaşımına zemin hazırlamaktadır. Özellikle sosyal medyanın etkileşimli doğasında insanlar yalnızca özel hayatlarını paylaşmakla kalmamakta, aynı zamanda inşa ettikleri dijital kimliklerini de kamuya açmaktadır. Böylelikle, bireyler dijital alanda hayatlarının hangi yönlerini ifşa edeceklerini ve hangilerini gizleyeceklerini belirledikçe mahremiyetin sınırlarını da kendileri belirlemektedir. Bu nedenle, sosyal medyada kendini sunma süreci, kullanıcıların kamusal ve özel benliklerini sürekli müzakere etmesiyle mahremiyetin dönüşümünde önemli bir faktör haline gelmektedir (Bilbil ve Atalay, 2020, 180).

Bu bağlamda dijital mahremiyet kavramı, teknolojiyle birlikte gelişen ve fiziksel mahremiyetin ötesine geçen sanal ortamda kişisel bilgilere, veriye ve dijital kimliğe odaklanmaktadır (Solove, 2008, 33). Dijital mahremiyet, yalnızca kişinin çevrimiçi etkileşimlerinde değil, aynı zamanda kullanıcıların dijital ayak izlerini takip eden algoritmalar ve veri toplama uygulamaları gibi tehditlerle de doğrudan ilgilidir. Dolayısıyla bu durum dijital mahremiyetin geleneksel mahremiyet anlayışından farklı olarak daha fazla esneklik ve kontrol ihtiyacı doğurduğunu ortaya koymaktadır.

Öte yandan, Marwick ve boyd (2014) insanların tıpkı kamusal alanda olduğu gibi ağ tabanlı kamusal ağlarda da mahremiyet arayışının olduğunu ve bunu sağlamaya yönelik önlemler aldıklarını belirtmektedir. Dijital mahremiyet ihlalleri; büyük veri analizinin gelişimiyle birlikte bireylerin bilgilerinin depolanması, dijital ayak izlerinin takip edilmesi ve kullanıcıların profillerinin analiz edilmesi ile farklı biçimlerde de gerçekleşmektedir. Kişiyi özel sunulan reklamlar bunun en belirgin örneğidir (Eroğlu, 2018, 132). Bu gibi gündelik pratiklerle de mahremiyet ihlalleri fark edilmeyecek biçimde gerçekleşebilmekte, sıradanlaşmakta, hatta sosyal medyadaki paylaşım pratikleri ile zaman zaman gönüllü, karşılıklı bir mahremiyet ihlaline dönüşmektedir (Arık ve Arık, 2020, 454).

2. Dijital mahremiyet tehditleri ve kaygı

Dijital mahremiyet kavramının sınırlarının çizilmesinin oldukça zor olduğu günümüzde; hangi bilgilerin mahrem kategorisine girdiği, gündelik hayatın mahrem kabul edilen pratiklerinin nasıl kamusallaştığı, bu verilerin kimlerle paylaşıldığı, bu paylaşımların nasıl tehlikeler yarattığı gibi konular gündeme gelmektedir. Westin (1967) mahremiyeti tehdit eden unsurları “ifşa”, “merak” ve “gözetleme” olarak sıralamaktadır. Benzer şekilde Berkup (2015, 25) dijital mahremiyeti tehdit eden unsurları “kişisel bilgilere kolay erişim”, “ifşa” ve “gözetim” olarak sıralamaktadır.

Mahremiyet ihlallerine zemin hazırlayan gözetim/ gözetleme pratikleri; Foucault’un panoptikon kavramına dayanmakla birlikte bugünün dijital çağında Poster’in süper-panoptikon kavramı dijital gözetlemeye işaret etmektedir. Dijital araçlarla, dijital ortamda gerçekleştirilen; iletişim, alışveriş, bankacılık işlemleri, sosyalleşme, eğlenme gibi birçok etkinlik bireylerin bilgilerini kendi rızalarıyla vermelerini gerektirmektedir. Böylelikle insanların gönüllü olarak paylaştıkları kişisel bilgileri, konumları, adresleri vs. dijital dünyada depolanmakta ve rahatlıkla paylaşılabilir (Kalaman, 2019, 582). Dolayısıyla dijital gözetimde insanlar gönüllü olarak kendi bilgilerini paylaşmakta ve bunlar üzerinden etkileşim sağlayabilmektedir. Mahremiyet kaygısından ziyade gönüllü bir görünürlük söz konu-

sudur (Han, 2017, 12). Bireyler dijital ayak izlerinin nasıl işlendiğine dair derin bir bilgiye sahip olmamakla beraber sosyal ağlarda aktif paylaşım yapmaya devam etmektedir. Sosyal ağların sunduğu yeni kamusal alanlarda insanlar kendi sanal kimliklerini yaratırken, başkalarına da kendisini gözetleme iznini kendi rızasıyla vermektedir. Aynı zamanda kendisi de benzer şekilde bu gözetim ilişkisinde gözetleyen konumunda olabilmektedir (Özdemir, 2020, 85-86). Ancak bireylerin bu şekilde sınırsız bir gözetleme döngüsüne girebildiği dijital çağda, mahremiyetin kişisel kontrolü ve özerkliğin kaybı konusunda endişeler de giderek artmaktadır. Bireyler bu tehditlerin daha fazla farkına vardıkça, artan bir savunmasızlık ve güçsüzlük hissi ortaya çıkabilmektedir (Fuchs, 2018, 218).

Teşhir ise mahremiyet sınırlarını önemli ölçüde etkileyen, tıpkı siber zorbalık gibi psikolojik etkilere sebep olabilen ve bir yandan da sosyal medyada bir kültür haline dönüşen bir davranış biçimidir. “Gösterme, sergileme, herkese duyurma” gibi anlamlara sahip olan teşhirde, kişinin mahremiyetini sergilemesi söz konusudur. Sosyal medya da bu işleyişte bireyi teşhire teşvik eden bir manipülasyon aracı işlevi görmektedir. Bireyler, diğer sosyal medya kullanıcılarından ayrılmak için bu ortamı bir teşhir dünyası olarak kullanabilmektedir; öyle ki kullanıcılar burada gönüllü olarak kendi mahremiyetlerini ifşa etmektedirler ve bu davranışın da motivasyonlarından en güçlüleri popüler olma, şöhret olma, kendini kanıtlama arzusudur (Budak, 2018, 152). Teşhirin en belirgin özelliği, sergileme/gösterme davranışı gerçekleştirilirken görülmenin bilinçli olarak arzulanmasıdır. Dijital kimliğini; sosyal medyada sergilediği giysileri, bedeni, aksesuarları, evi, gittiği tatil yerleri, hobileri vb. ile yansıtmaya çalışan birey bunları bir gösteri nesnesine dönüştürmekte ve bir statü sembolü haline getirmektedir. Sıradan şeyleri devasa gösteriler olarak sunan bireyler, özellikle de Instagram, Youtube, TikTok gibi mecralarda yoğun biçimde fotoğraf ve video paylaşarak, kimlik ve imajlarını sergilemektedir (Çağlak, 2020, 16). Bu süreçte bireyler kişisel bilgilerini paylaşmanın sonuçlarını genellikle tam olarak kestirememekte ve dijital platformların sunduğu etkileşim ve pratikler nedeniyle mahremiyetlerini göz ardı edebilmektedir. Bu paradoks, yani görünürlük ve kişisel bilgilerin kontrolü arasındaki dengeyi sağlamada yaşanan zorluk, dijital mahremiyetin temelindeki sorunu yansıtmaktadır (Acquisti, Brandimarte ve Loewenstein, 2020, 741). Bu bağlamda, dijital dünyada kişisel verilerin toplanması ve izinsiz kullanımı da giderek artmakta ve mahremiyet endişeleri de büyük bir sorun haline gelmektedir. Bireylerin mahremiyet konusundaki endişelerinin temelinde, kişisel verilerinin nasıl kullanıldığına ilişkin belirsizlik ve bu konuda kontrol sağlamada karşılaştıkları zorluklar bulunmaktadır. Dijital platformlar büyük miktarda kullanıcı verisi toplamaya devam ettikçe, bireylerin özerklikleri ve kişisel sınırları sıklıkla tehlikeye girmekte ve bu da gözetim ve veri kullanımı konusunda artan endişelere yol açmaktadır (Connor ve Doan, 2019, 47).

Tüm bu çerçeve dijital mahremiyetin, hızla gelişen dijital teknolojilerin beraberinde getirdiği önemli bir sorun olduğunu gözler önüne sermektedir. Dijital çağda kişisel verilerin korunması konusunda geleneksel yöntemler yetersiz kalmaktadır. Dijital teknolojilerin kullanımının artmasıyla birlikte, kişisel verilerin toplanması ve işlenmesi daha karmaşık bir hal almış, bu da mahremiyetin korunmasını güçleştirmiştir. Kişisel verilerin çevrimiçi ortamda toplanması kullanıcıların rızası dışında gerçekleşebilmekte ve bu durum ciddi mahremiyet ihallerine yol açabilmektedir. Özellikle sosyal medya ve büyük veri analizlerinin mahremiyet üzerindeki etkileri giderek artmaktadır. Bu nedenle dijital dünyada mahremiyetin korunması için teknolojik yeniliklerin hızına paralel olarak gelişen yasal ve etik standartların ortaya koyulması ve sürekli güncellenmesi önemli bir gerekliliktir (Romansky & Noninska, 2020, 5290- 5292).

Bugün dijital mahremiyet ihlalleri toplumun temel bir sorunu olmakla beraber, çalışmanın da örneklemini oluşturan çocukların ve ergenlerin dijital ortamda geçirdikleri vakit göz önünde bulundurulduğunda mahremiyet ihlallerine maruz kalmaları kaçınılmaz olmaktadır. Özellikle bu çağa doğmuş, dijital dünyanın doğal öznesi olan çocukların/ergenlerin maruz kalabileceği dijital tehlikeler endişe verici bir tartışma konusudur. İnternetin halihazırdaki tehlikeleri, çocukların maruz kalmaları durumunda kalıcı hasarlar verebilmektedir. Bu bağlamda, dijital dünyada çocukların karşılaşılabileceği tehlikelere; kişisel bilgilerin ifşası, taciz ve pedofili tehlikesi, siber zorbalık, rencide edici yorumlar ve paylaşımlar, uygunsuz içeriklere maruz kalma gibi çeşitli örnekler verilebilir (Akça ve Çilekçiler, 2019, 404). Öte yandan, çocuklar ve ergenlerin sosyal ağları kullanış biçimleri ve kendi paylaşımları da mahremiyetleri açısından riskler barındırabilmektedir. Yaşadığımız dönemin sunduğu dijital dünyada beğenilme, merak etme, şöhret olma gibi arzular gelişim çağındaki çocukların mahremiyet algısını biçimlendirmekte ya da esnetmektedir.

Çocuk ve ergenlerde farklılaşan mahremiyet algısı kendini, dijital dünyaya doğan neslin kişisel bilgilerini ve görüntülerini paylaşırken daha az kaygılı hareket etmesinde göstermektedir. Birçok çalışma sosyal paylaşım ağlarında teknolojiyle büyüyen bireylerin paylaşımları konusunda mahremiyet çekincelerinin düşük düzeyde olduğunu, kimisinin de zaten güvenlik ve gizlilik ayarlarının bilincinde olarak paylaşımlarında bir kısıtlama hissetmediğine işaret etmektedir (Barkuş ve Koç, 2019, 38). Yıldız da (2012, 530); teknolojinin içine doğan dijital yerlilerin genel veya özel herhangi bir bilgi ve görüntü paylaşımında neredeyse hiçbir çekince yaşamadığını öne sürmekte ve bu ne-

denle dijital yerlilerin mahremiyet algısının sorgulanması gerektiğini ifade etmektedir. Prensky (2001, 3) tarafından kavramsallaştırılan “dijital yerliler”; dijital teknolojilerin içine doğan, internet, sosyal medya ve mobil cihazlar gibi dijital araçları ve alanları yaşamlarının doğal bir parçası olarak gören ve bunları ustaca kullanan kişilerdir. Dolayısıyla dijital becerileri dijital yerlilerin çalışma, öğrenme ve sosyalleşme şekillerini de etkilemektedir. Bu bağlamda bu çalışmada; dijital dünyaya doğan, dijital araçlara hâkim, bilgiye hızlı erişim, çoklu görev yapabilme ve dijital iletişimde yetkinlik gibi özelliklere sahip olan, dijital yerli kategorisine giren lise öğrencilerinin dijital mahremiyet kaygısı ve bilinçlerine ilişkin bir araştırma yapılmıştır. Çalışmada, dijital mahremiyet bilinci ve kaygısının sosyal medya kullanım sıklığı, kullanım pratikleri ve cinsiyete göre belirgin bir biçimde farklılaştığı ortaya konulmuştur.

3. Yöntem

Bu başlık altında gerçekleştirilen araştırma hakkında bilgiler yer almaktadır. Araştırmanın amacı, sınırlılıkları, yöntem ve veri toplama ile ilgili adımlar paylaşılmıştır.

3.1. Araştırmanın amacı

Bu çalışmanın gerçekleştirilmesindeki temel amaç lise seviyesindeki öğrencilerin, dijital yaşantılarında mahremiyetlerinden ne ölçüde kaygı duydukları ve bununla ilgili ne tür tutumlar sergilediklerini keşfetmektir. Bu kapsamda, dijital mahremiyet ve lise seviyesindeki öğrencilerin dijital mecralardaki mahremiyet bilinçleri ve kaygı seviyelerinin, cinsiyet, sosyal medya kullanım sıklığı ve kullanım pratiklerine göre farklılaşıp farklılaşmadığını ortaya koymak amaçlanmaktadır.

3.2. Araştırmanın sınırlılıkları

Araştırma, Eskişehir’deki lise öğrencileri ile sınırlandırılmıştır. Mevcut çalışma mahremiyet algısını dijital boyutta ele almış ve bu kapsamla sınırlandırılmıştır.

3.3. Araştırma evreni ve örneklemi

Araştırmanın evrenini Eskişehir’de eğitimini sürdüren lise öğrencileri oluşturmaktadır. Bu evren toplam 42853 kişiden oluşmaktadır. Bu kapsamda nicel araştırma gerçekleştirilen örneklem grubu ise Eskişehir’in farklı bölgelerinde bulunan ve farklı türden 10 lisede öğrenim gören toplam 1371 öğrenciden meydana gelmiştir. Bu bilgiler ışığında, örneklemin evrene oranı %3,2 olarak ortaya çıkmıştır. Bu oran da örneklemin evreni temsil yeteneğinin yüksek olduğunu ortaya koymaktadır.

Araştırmanın planlanması, yazılması ve uygulanması gibi tüm adımlarda etik gereklilikler göz önünde bulundurulmuş ve bu gerekliliklere sadık kalınmıştır. Özellikle projenin hedef kitlesinin 18 yaş altında olan lise öğrencileri olması bu projeyi etik bağlamda hassas bir noktaya koymaktadır.

Çalışma kapsamında öncelikle, Anadolu Üniversitesi araştırma ve yayın kurulundan 03.06.2020 tarihinde etik onay alınmıştır. Bunun yanında veri toplama işleminin Eskişehir İl Milli Eğitim Müdürlüğü’ne bağlı liselerde gerçekleştirilebilmesi için gerekli başvurularda bulunulmuştur. İl Milli Eğitim Müdürlüğü, veri toplama çalışmasına “17.09.2020” tarihli ve “88074293–605.01-E.12930413” sayılı araştırma iznini vermiştir. Bu sayede hem yasal hem etik süreçler yerine getirilmiştir.

3.4. Araştırmanın yöntemi

Bu çalışmada açımlayıcı sıralı karma yöntem kullanılmıştır. Açımlayıcı sıralı karma yöntem, ilk aşamada güçlü bir nicel araştırmanın gerçekleştirilip elde verilerin analiz edildiği ve bu analizler ışında sonraki adım olan nitel araştırmanın yürütüldüğü tasarımlardır (Creswell, 2017, s. 224). Evren ve örneklem başlığı altında belirtilen hedef kitleye anket çalışması gerçekleştirilmiştir. Bu anket çalışması anket formlarıyla öğrencilere yüz yüze uygulanmış ve elde edilen veriler IBM SPSS 23 programına aktarılmıştır. Araştırmanın amacı, modeli ve hipotezleri doğrultusunda ANOVA uygulanmıştır. Bu analiz ile belirtilen değişkenler arasındaki farklılıklar ortaya konmuştur. Nitel kısımda ise yüz yüze yarı yapılandırılmış görüşme tekniği uygulanmıştır. Görüşmeler gerçekleştirildikten ve deşifre edildikten sonra kategorisel olarak analiz edilmiştir. Katılımcılar ve veliler her iki aşamada da araştırma ile ilgili bilgilendiril-

miştir. Ayrıca katılımcı-gönüllü onam formu imzalatılmıştır.

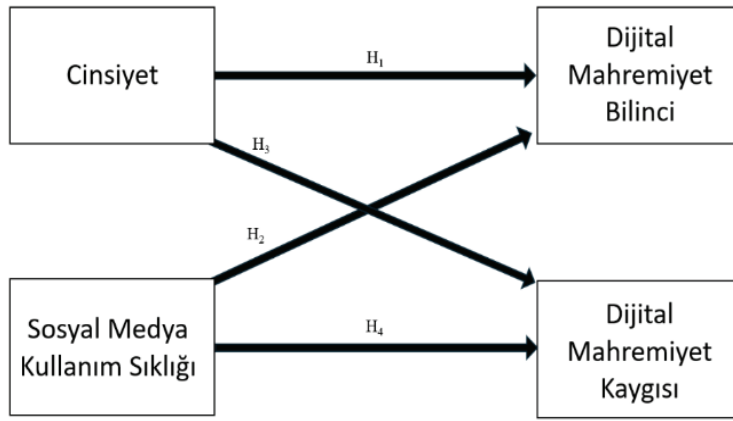
Tablo 1

Araştırmanın Hipotezleri

Hipotez kodu	Hipotez
H1	Çocukların dijital mahremiyet bilinci seviyesi, cinsiyete göre farklılaşmaktadır.
H2	Çocukların dijital mahremiyet bilinci seviyesi, sosyal medya kullanım sıklığına göre farklılaşmaktadır.
H3	Çocukların dijital mahremiyet kaygı seviyesi, cinsiyete göre farklılaşmaktadır.
H4	Çocukların dijital mahremiyet kaygı seviyesi, sosyal medya kullanım sıklığına göre farklılaşmaktadır.

Şekil 1

Araştırmanın Modeli



4. Bulgular ve Tartışma

Bu başlık altında araştırmanın nicel ve nitel aşamalarından elde edilen bulgular paylaşılmıştır.

4.1. Dijital mahremiyete yönelik nicel bulgular

Araştırmanın nicel kısmında yer alan 4 adet hipotezi test etmek amacıyla ANOVA analizi uygulanmıştır.

İlk hipotez olan “Çocukların dijital mahremiyet bilinci seviyesi, cinsiyete göre farklılaşmaktadır” hipotezine yönelik veriler Tablo 2’de yer almaktadır. Tablo 2, cinsiyet açısından sosyal medya bilinç düzeyinin anlamlı bir biçimde farklılaşmadığını göstermektedir ($p>0,05$). Dolayısıyla H1 kodlu hipotez reddedilmiştir.

Tablo 2. Dijital Mahremiyet Bilincinin Cinsiyet Açısından İncelenmesi

	Grup	<i>n</i>	$\bar{x}$	<i>s</i>	<i>t</i>	df	<i>p</i>
Dijital Mahremiyet Bilinç Düzeyi	Kız Öğrenci	640	2,04	0,66	-1,243	1234	0,214
	Erkek Öğrenci	596	1,99	0,79			

Bu kapsamda ikinci hipotez olan “Çocukların dijital mahremiyet bilinci seviyesi, sosyal medya kullanım sıklığına göre farklılaşmaktadır” hipotezine yönelik veriler aşağıdaki Tablo 3’te yer almaktadır. Tablo 3’e bakıldığında, $p<0,05$ olduğundan anlamlı bir farklılık söz konusudur. Dolayısıyla, H2 kodlu hipotez kabul edilmiştir.

Tablo 3. Dijital Mahremiyet Bilincinin Sosyal Medya Kullanım Sıklığı Açısından İncelenmesi

	Sosyal Medya Kullanım Sıklığı	<i>n</i>	$\bar{x}$	<i>s</i>	<i>t</i>	<i>df</i>	<i>p</i>
Dijital Mahremiyet Bilinci	1 saatten az	230	1.72	0.73	16,115	4	0,001*
	1-2 saat	505	2.01	0.70			
	3-4 saat	336	2.12	0.68			
	5-6 saat	117	2.16	0.66			
	7 saat ve üzeri	57	2.37	0.96			

Farkın hangi kullanım sıklıkları arasında olduğunu görmek için Post-Hoc testlerinden Tukey testi uygulanmıştır. Test sonuçlarına göre; *Dijital Mahremiyet Bilinç Düzeyi için* günlük 1 saatten az kullananlarla, 1-2 saat arasında kullananlar arasında (Ortalama farkı=-0,29; $p<0,001$); 3-4 saat kullananlar arasında (ortalama farkı=-0,39; $p<0,001$); 5-6 saat kullananlar arasında (Ortalama farkı=-0,43; $p<0,001$); ve 7 saat üzeri kullananlar arasında (Ortalama farkı=-0,65; $p<0,001$) anlamlı fark bulunmaktadır. Dolayısıyla, sosyal medyayı günlük 1 saatten az kullananlardaki sosyal medya bilinç düzeyinin, sosyal medyayı 1 saat ve üzerinden kullananlardan daha fazla olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca, günlük 1-2 saat kullananlarla, 7 saat üzeri kullananlar arasında (Ortalama farkı=-0,35; $p<0,05$) yine anlamlı fark bulunduğu görülmektedir.

Üçüncü hipotez olan “Çocukların dijital mahremiyet kaygı seviyesi, cinsiyete göre farklılaşmaktadır” hipotezine yönelik veriler, Tablo 4’te yer almaktadır. Cinsiyet açısından Dijital Mahremiyet kaygı düzeyinin anlamlı bir biçimde farklılaştığı görülmektedir ($p>0,05$). Dolayısıyla H3 kodlu hipotez kabul edilmiştir. Kız öğrencilerin kaygı düzeyi erkek öğrencilerin kaygı düzeyinden yüksektir (Ortalama farkı= 0,17; $p<0,05$).

Tablo 4. Cinsiyet Açısından Sosyal Medya Mahremiyet Kaygı Düzeyinin İncelenmesi

	Grup	<i>n</i>	$\bar{x}$	<i>s</i>	<i>t</i>	<i>df</i>	<i>p</i>
Dijital Mahremiyet Kaygısı	Kız Öğrenci	631	2,69	0,92	-2,956	1225	0,003*
	Erkek Öğrenci	596	2,52	1,06			

Dördüncü ve son hipotez olan “Çocukların dijital mahremiyet kaygı seviyesi, sosyal medya kullanım sıklığına göre farklılaşmaktadır” hipotezine yönelik bulgular aşağıda yer alan Tablo 5’te yer almaktadır. ANOVA sonuçlarına göre, Dijital mahremiyet kaygı düzeyi, sosyal medya kullanım sıklığına göre anlamlı fark göstermektedir. Sonuç olarak H4 kodlu hipotez kabul edilmiştir. Farkın hangi kullanım sıklıkları arasında olduğunu görmek için Post-Hoc testlerinden Tukey testi uygulanmıştır. Test sonuçlarına göre;

Sosyal medya mahremiyet kaygı düzeyi için günlük 1 saatten az kullananlarla, 1-2 saat arasında kullananlar arasında (Ortalama farkı=0,25; $p<0,05$) ve 7 saat üzeri kullananlar arasında (Ortalama farkı=0, 49; $p<0,05$) anlamlı fark bulunmaktadır. Özetle denilebilir ki sosyal medya kullanım süresi arttıkça, dijital mahremiyet kaygı seviyesi azalmaktadır.

Tablo 5. Sosyal medya kullanım sıklığının sosyal medya mahremiyet kaygı düzeyinin incelenmesi

	Sosyal medya kullanım sıklığı	<i>n</i>	$\bar{x}$	<i>s</i>	<i>t</i>	<i>df</i>	<i>p</i>
Dijital Mahremiyet Kaygısı	1 saatten az	225	2.79	1.07	4,202	4	0,002*
	1-2 saat	506	2.54	1.00			
	3-4 saat	329	2.66	0.92			
	5-6 saat	119	2.57	0.97			
	7 saat ve üzeri	58	2.31	0.98			

4.2. Dijital mahremiyet kaygısına yönelik nitel bulgular

Önceki bölümlerde de ifade edildiği üzere 15 lise öğrencisiyle derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Bu öğrencilerin kodları, cinsiyetleri, yaşları ve sınıfları Tablo 6’da yer almaktadır.

Tablo 6. Nitel Katılımcılara yönelik bilgiler

İsim	Cinsiyet	Yaş	Sınıf
K1	Erkek	16	10.sınıf
K2	Kız	14	9.sınıf
K3	Erkek	16	10.sınıf
K4	Erkek	16	10.sınıf
K5	Kız	16	10.sınıf
K6	Kız	15	10.sınıf
K7	Erkek	16	10.sınıf
K8	Kız	15	9.sınıf
K9	Kız	15	10.sınıf
K10	Erkek	15	10.sınıf
K11	Kız	15	10.sınıf
K12	Kız	15	9.sınıf
K13	Erkek	16	9.sınıf
K14	Kız	15	10.sınıf
K15	Erkek	17	11.sınıf

4.2.1. Güvenlik Önlemleri Alma

Katılımcıların mahremiyet ihlaliyle ilgili kaygılarından ilki güvenliklerinin tehdit edilmesiyle ilgilidir. Bu nedenle aldıkları ilk önlemin kişisel hesaplarında ve dijital ortamdaki etkinliklerinde güvenliklerini korumaya çalışmak olduğu görülmektedir. Bu doğrultuda katılımcıların; güçlü şifreler koyma, kimlik doğrulamaları, doğru bilgiler vermeme ve sosyal medya hesaplarını gizleme gibi önlemler aldıkları görülmektedir:

K8: *En büyük kaygım bir yerden kamerada ya da mikrofondan ulaşım ulaşamayacakları oluyor. (...) Kendimi korumak için siber güvenlik tedbirlerini zaten ailemle birlikte alıyorum ama eğer böyle bir şey başıma gelirse sosyal medya, bilgisayar, genel olarak dijital kullanımım çok daha aza ineceğini düşünüyorum bu yaratılan travma yüzünden. Bunu önlemek amacıyla da kesinlikle önlemlerimi alıyorum; siber güvenlik anlamındaki yazıları okuyorum, güvenlik sözleşmelerini okuyorum, ondan sonra izinlerimi, bütün bilgilerimi, özel bilgilerimi paylaşmıyorum, bu konuda bence yeteri kadar önlem alıyorum.*

K12: *Mesela Instagram'da şifremi koyarken tabii ki birazcık daha zor koyuyorum, sonuçta artık birini tanıyacağın zaman direkt Instagram'ına, sosyal medyasına falan baktığın için...ve insanlar mesela bazen hesap kırmak istiyor. (...) Yani bu artık gerçekten çevremizde var; bir iki tane arkadaşım var, ona söylüyorum onlar bazen insanların hesaplarını falan bakıyorlar.*

K6: *Ben şifrelerimi çok imkânsız şifreler koyuyorum yani. Böyle Da Vinci şifresi gibi bir şey. Bazen böyle içime vesvese düşüyor ve değiştiresim geliyor. Koyduğum şifreler de böyle saçma sapan şeyler, kimse bulamaz yani hacker bile der ki bu ne yani. Bir de hesaplarımı gizliyorum.*

İfadelerde de görüldüğü üzere katılımcıların güçlü ve benzersiz şifreler kullanmaları, hesaplarını yetkisiz erişime karşı korumak adına önemli bir önlemdir. Bu şekilde kendi dijital varlıklarını korumaya alan öğrenciler iki faktörlü doğrulama gibi daha ileri düzey önlemler de alabilmektedir:

K10: *(...) Yani kişisel bilgilerimden tabii ki endişe ediyorum bazen de işte o 2 aşamalı kimlik doğrulama falan oluyor onları etkinleştirdiğimde kendimi en azından daha güvende hissediyorum. Yani atıyorum biri hesabıma girmek istiyor, direkt bana telefon numarası üzerinden sms geliyor böyle böyle bir kod geliyor. Adam kodu görmediği sürece hesaba giremiyor.*

İki faktörlü doğrulama hesaba yetkisiz erişim konusunda kritik bir rol oynamaktadır. Öte yandan dijital ortamda gerçek kişisel bilgilerini kullanmama, hesaplarını gizli tutma gibi önlemler de şifrelere ulaşılması durumunda bile hesabın çalınmasının önlenmesi ve paylaşımların belli bir kitleye ulaşmasını sağlama konusunda etkili olabilmektedir:

K4: *Ya hani doğum tarihime dair doğru bilgi vermem ben kimseye. Hani en basiti, eskiden HES kodundan mesela karantinaya alabiliyorlardı. İsteseler benim doğum tarihimi girerek beni temaslı bile gösterebilirler. Fakat kimse*

benim doğum tarihim doğru bir şekilde bilmiyor. Mesela şifrelerdeyken de başka bir gizli bilgilerle alakalı bir şey yapıyorum ki başka kimse bulamasın diye.

Lise öğrencilerinin dijital mahremiyet kaygıları doğrultusunda aldıkları bu önlemler, bu yaş grubunun dijital güvenlik konusunda bilinçlendiğinin ve proaktif adımlar attığının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bu durum aynı zamanda lise öğrencilerinin farkındalık düzeyine işaret etmektedir. Dijital güvenliğin ilk adımları olan güvenlik önlemleri kendi dijital mahremiyetlerini korumaya dair bilinçli davranışlar sergilediklerini göstermektedir.

4.2.2. Tanınmayan Kişileri Araştırma-Kontrol Etme

Dijital ortamda mahremiyet kaygısı ile bağlantılı pratiklerden bir diğeri de öğrencilerin tanımadıkları kişilerden, bilinmeyen hesaplardan aldıkları eklem talebi, mesajlar gibi durumlarda kişileri araştırma davranışlarıdır. Kendi ifadeleri ile “stalk” yapan katılımcılar, bu yöntemi karşılarındaki hesabın güvenilirliğini kontrol etmek amacıyla kullanmaktadır:

K7: *Tabii ki kendimi korumak istiyorum. Bunun için birini hesabıma almadan önce, isteğini kabul etmeden önce onu başka bir hesabımdan “stalkluyorum veya ortak arkadaşlarımıza bakıyorum. Ortak arkadaşım yoksa onu genellikle zaten almıyorum.*

K12: *Zaten çok tanımadığım insanları veya profili hoşuma gitmeyen insanları almıyorum veya zaten bio denen bir şey var, işte böyle hesabına girdiğinde orada gözüküyor, bazen oraya yazdıkları cümleler falan filan oluyor, mesela onlar itici geliyor, diyorum “Bunu eklemeyeyim”. Direkt bazı insanlar hesabını kapatmıyor, böyle herkese açık oluyor. Mesela oradan stalkluyorum, birazcık bakıyorum, “Kimmiş neymiş? Kimler ortak arkadaşlarım?” veya ortak arkadaşım olmayanları genellikle almıyorum.*

Kendi bilgilerine erişilmesi konusunda kaygı duyan öğrenciler, önlem almak adına başkalarının bilgilerini araştırma eğiliminde olabilmektedir. Bu doğrultuda bazı katılımcılar tanımadıkları kişilerden gelen taleplerde kişileri kontrol etmek için sahte hesaplarından araştırmayı tercih etmektedir:

K12: (...) İnsanlara böyle girip bakıyorum. Diyelim ki biri bana bir şey yazdı, işte ben de buna bir şeyler yazmadan önce önlem almak için, kim olduğunu tanımak için başka, tanınmayan hesabımdan girip ilk önce onu stalkluyorum, “Ortak arkadaşımız var mı? Kimdir, nedir, hangi okula gidiyor veya hangi şehirde?” gibi şeylere bakıyorum, ondan sonra ona cevap veriyorum veya iletişim kuruyorum her yönden veya takipçim olarak alıyorum onu hesabıma.

4.2.3. Kişisel Paylaşımlara Dikkat Etme

Dijital mahremiyet ihlaline dair en sık karşılaşılan sorunlardan biri sosyal medya hesaplarından çalınarak kullanılan kişisel bilgiler, konum, fotoğraflar ve videolardır. Bu verilerin kötü amaçlar için kullanımı oldukça yaygındır ve katılımcılar da bu doğrultuda bir endişe taşımakta, dolayısıyla çeşitli önlemler almaktadırlar:

K12: *Mesela çok açık giyindiğim vesaire bir şey olduğunda onu herkesin görmesini istemem, gidip de Instagram’ıma atmam öyle şeyi ama gidip de arkadaşlarımı, Yakın Arkadaşlara ekleyip... Mesela diyelim ki yazın sahilde işte arkadaşlarımla bikinili bir fotoğraf çekilmişimdir, onu gidip yakın olduğum insanlara atarım ama gidip de Instagram’a koymam yani.*

K13: *Konumumun belli olması ve bir de ondan da önemlisi yani simanın sosyal medyaya gitmesi mesela bazı özel görüntülerin, tatil fotoğraflarınızın mesela. Çünkü kişiliğinizi çalabilirler o fotoğrafları alarak.*

K8: *Attığım storylerde kendi yüzümü çok paylaşıyorum ama 8 kere düşünerek atıyorum yani ve gerçekten çok etkiliyor. (...) O aslında sosyal medya değil de ya orta okulda mutlaka zorbalığa uğramıştır insanlar. Yani günlük hayatta yüz yüze yediğim ufak zorbalıklar sebebi böyle oldu ama sosyal medyanın da illaki bilinçaltıma işlediği birkaç şeydir bu konuda.*

Bu katılımcıların ifadelerinde sosyal medyada da bedensel mahremiyet endişesinin yoğun yaşandığı görülmektedir. Özellikle kız öğrencilerin kişisel hesaplarında “açık” ya da “yüzünün görüldüğü” fotoğraflar paylaşmamaya özen gösterdiği dikkat çekmektedir. Nicel verilerin de işaret ettiği üzere sosyal medyada mahremiyet ihlali kaygısı kız öğrencilerde daha yaygındır. Bu da toplumsal cinsiyet normlarının sosyal medya pratiklerinde de ne kadar etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Toplumda yaşanan olumsuz örneklerin kadınlar üzerinden gerçekleştiği göz önünde bulundurulduğunda özellikle ergenlik çağında kız öğrencilerin kendilerini daha büyük baskı ve risk altında hissetmeleri dolayısıyla paylaşımlarını kısıtlamaları normal görülmektedir. Paylaşımlarını yakınlarıyla sınırlı tutmaları da bunun en belirgin örneği olarak karşımıza çıkmaktadır:

K12: *Açıkçası daha önceden tartıştığım insanlara sosyal medya hesaplarında falan, böyle yine ekliyoruz birbiri-mizi, ben hikâye attığımda falan onun görmesini istemiyorum veya işte diyelim ki bir akrabam var, onun görmesini istemiyorum. O zaman, direkt mesela Instagram'a bir hikâye atacağım, onu yakın arkadaşlara alıp atıyorum. Orada yakın arkadaşlardan atmak istediklerimi seçiyorum, kimlerin görmesini istiyorsam o şekilde atıyorum.*

K3: *Paylaşılacak şeyler bence kişisel bilgiler olmalı yani ne bileyim şöyle, birçok kişinin şu anda kullandığı gizli hesapları var kendilerine ait. Onlarda daha kendilerine yakın gördüğü kişilerle paylaşılabilir ama onun dışında herkese açık olan hesaplarda mesela kendisinin kimden hoşlandığı veya ne tür aktiviteler yaptığı bence paylaşması birazcık absürt kaçıyor. Bunları kötüye kullanan insan çok fazla olabiliyor.*

Katılımcıların ifadelerinde dijital mahremiyet ihlallerinin konum paylaşımı üzerinden gerçekleşebileceğine karşı endişeler de dikkat çekmektedir. Konum verilerinin paylaşılması, bireylerin fiziksel güvenliğini tehdit edebilmektedir. Özellikle gençler, kötü niyetli kişilerin kendilerini takip etmesinden endişe duyabilmekte, hatta günlük aktivitelerinin ortaya çıkması dolayısıyla mahremiyetlerinin ihlal edilebileceği kaygısını duyabilmektedir:

K9: *Özellikle mesela konum açısından çok bir şey paylaşmayı sevmiyorum hani çünkü ne bileyim hani mesela önceki hesabımda çok konum paylaşmazdım çünkü hani insanlar benim orada olduğumu görüyor. Tanımadığım insanlar gelip orada beni bulabilir açısından.*

K7: *Hiçbir şey paylaşmıyorum. Çünkü zaten bu haberlerde de çıkıyor, ne kadar doğru bilmiyorum ama, hırsızlar falan insanların tatilde olduğunu öğreniyor mesela sosyal medyadan sonra kişinin evini soyuyor falan. Tabii ki de tatil fotoğraflarını paylaşmayacaksın diye bir şey yok da hani her şey her an paylaşılırsa sıkıntı çıkabilir.*

4.2.4. Kişisel Bilgilere Erişime Karşı Alınan Önlemler

Bir diğer mahremiyet ihlali kaygısı da kişisel bilgilere erişim konusunda ortaya çıkmaktadır. Fazla detay kişisel bilgi istenmesi kişisel bilgilerin kötüye kullanımı ve kimlik hırsızlığı gibi endişeleri beraberinde getirmektedir. Bu doğrultuda katılımcılar bu endişeleriyle ilgili de çeşitli pratikler sergilemektedir:

K11: *Yani aslında işte doğum tarihi falan sorarsa o zaman sıkıntı değil ama mesela hani kimliği falan soruyorlar ya hani öyle bir durum olduğunda önce şey yapıyorum hani işte uygulamanın yorumlarını okuyorum, internetten araştırıyorum falan öyle. (...) Mesela okuyorum hani işte bu açıdan hiç şikâyet olmamış, kişisel mahremiyet falan hiç şikâyet olmamışsa hani güveniyorum buna.*

K12: *Mesela insanlarla, sosyal medyadan iletişim kuruyorum arada ve bunlarla hani böyle konuşmalarımın başka insanların eline geçip tehdit amaçlı kullanılabilmelerinden korkuyorum veya telefon numaramın veya kimliğimde yazan herhangi bir özel bilginin başkasının eline geçmesinden korkuyorum.*

K11: *Yani aslında mesela hani bunlar çalındıktan sonra şeyden en çok korktum, mesela bunlar çalınıyor diyelim benim üstüme bir suç işleniyor sonra bu benim üstüme kalırsa diye korkuyorum. (...) Yani işte, beni işte dediğim gibi en çok korkutan hani kişiler bilgilerimin bulunup benim üzerime suç işlenmesi. Çünkü hani kimse bunda araştırmaz bence Direkt benim üstüme kalırmış gibi geliyor. Sonra hani mesela şey korkutuyor hani hesabımın çalınıp hani benim gibi başkalarına mesaj atmam, o.*

K13: *Bir makale okumuştum kişilik hırsızlığı hakkında. Bazı dolandırıcılar sizin sosyal medyaya atığınız fotoğrafları başkalarının aleyhine kullanarak, başkalarını kazıklayarak kullanabiliyor. Mesela o attığınız fotoğrafları mesela o hacker hesabınızdan alıp kendisininmiş gibi kullanarak başkalarıyla sizmiş gibi konuşabiliyor. O yüzden ben çok kendi yüzümün gözüktüğü videoları veya başkalarının yüzünün gözüktüğü videoları veya resimleri asla sosyal medyaya yüklememeye dikkat ediyorum.*

K15: *Yani, nerede kullanacağı belli olmaz, şirket açar batırır. (...) Manevi şeyleri zaten paylaşmadığım için hiçbir yerde, maddi şeylerimi çalmalarından korkarım.*

Kişisel bilgilerin paylaşımına dair alınan önlemler de dijital mahremiyet konusunda bilinç düzeyinin bir işareti olarak değerlendirilebilir. Yaşanan ya da yaşanma ihtimali olan olumsuz deneyimler öğrencileri kişisel bilgilerini paylaşma konusunda daha tedbirli davranmaya sevk edebilmektedir. Bu da aslında mahremiyetlerini korumak adına anlamlı önlemler aldıklarını göstermektedir.

4.2.5. Gözetlenme Endişesiyle İlgili Pratikler

Sosyal medyadaki gözetim pratikleri aslında karşılıklı bir gözetlemeyi, gözetişimi, teşvik eden bir yapıya sahiptir. Bu bir yanıyla birbirini takip etme gibi rızaya dayalı karşılıklı gözetim ilişkisini beslerken, bir yandan merkezsiz yapısı nedeniyle gözetlenme endişesini de beraberinde getirebilmektedir. Özellikle teknolojinin hızlı gelişimi yaş grubu fark etmeksizin toplumsal olarak gözetlenme endişesini perçinlemektedir. Bu doğrultuda katılımcıların gözetlenme endişesi taşıdıklarına dair ifadeler dikkat çekmektedir:

K5: *Gözetlendiğimi düşünüyorum. Beni sevmeyen insanlar tarafından. Yani aslında hiç güvenilir bir ortam değil açıkçası. Çünkü engelledikçe bir şey değişmiyor yani. Güvenilir olduğunu düşünmüyorum. Ama çok tehlikeli olduğunu da zannetmiyorum. Orta karar.*

K10: *Valla yakın arkadaşlarım bakıyor olabilir. (...) Şimdi şöyle diyeyim, dışarıda çok görüştüğüm ama çok samimi olmadığım insanlar benim hakkımda daha çok şey öğrenmek için falan giriyor olabilirler, bakıyor olabilirler. Onun dışında yakın arkadaşlarım falan niye baksın bilmiyorum girip ne yapmış falan diye bakıyor olabilirler.*

K12: *Yani şöyle, benim de birkaç tane tanıdığım insan var, bunlar böyle artık hesapların şifresi falan kırılabilir ve hesaplara giriş yapılabilir. Ben bunu sık sık aktif olduğum Instagram hesabında kontrol ediyorum ama fake hesabımda falan çok fazla kontrol etmiyordum ve geçen gün girip baktığımda böyle konumda başka şehirlerin şeyleri vardı, yani birkaç kişi şifremi kırıp girmiş. Tabii ki böyle korktum çünkü senin hesabından giriş yapmışlar, orada ne olup bittiğini, kiminle konuştuğunu, her şeyi görebiliyorlar. Bu yüzden izlendiğimi falan düşünüyorum arada, o yüzden ha bire kontrol ediyorum. (..) mesela, tanınmayan sitelere girdiğimde böyle sanki izleniyormuşum gibi hissediyorum, o yüzden kameraya falan bir şeyler yapıştırdığım oluyor bazen.*

K2: *Yani bazen gözetlendiğimi düşünüyorum. Mesela herhangi bir bilgisayar oyunu oynamayı severim ben. Bilgisayar oyunu indireceğim zaman genel de mesela sitelerde bir tedirgin falan olurum. Bağlantı indirdiğimiz için hani belki bilgisayarıma erişim olabilir tarzı bir tereddüt.*

K4: *Ben bunu böyle merak ettim, bir araştırma yapacağım dedim hatta annelere. Sadece 5 dakika boyunca işte futbol konuştum işte futbolcu ismi söyledim futbolla ilgili sonra futbol topu çıktı, Nike'ın formaları çıkmaya başladı. (...) Sonra deterjanlarla ilgili bir konu açtım annemle. Yine böyle konuştum konuştum ondan sonra şampuan reklamı çıktı. (...) Fiziksel olarak da hayalet ekran kullanıyorum mesela ben kendi telefonumu, kimse benimkini görmesin diye.*

Gözetlenme, bireysel özgürlük ve mahremiyet konusunda ciddi endişeler yaratabilmektedir. Sosyal medya platformları kişisel bilgilerin dolaşımında olduğu ve izlenebilir olduğu ortamlardır. Ancak bunun yanı sıra kurumsal veri toplama ve depolama faaliyetleri de kaygı uyandırabilmektedir. Kişiye özel reklamlar, depolanmış verilerden yola çıkılarak oluşturulan öneriler gibi deneyimler gençleri şimdi ve geleceğe dair de kaygılandırabilmektedir:

K6: *Evet çok duyuyorum açıkçası ama birinin beni gözetlemesi değil daha çok o hesabın, atıyorum Instagram şirketi mesela, benim her türlü bilgim, hikayelerim, konuşmalarım, o tür şeyler insanı biraz tedirgin ediyor. Yani gözetleniyor gibi hissediyorum kendimi.*

K8: *Kesinlikle gözetlendiğimi hissediyorum. Siber güvenlik için gözetliyor olabilirler ama onun dışında bir makalede okumuştum, Apple harici ürünlerde, androidlerde çok kolay bir şekilde ulaşılabilir olmuş kameralara ve bu beni bir tık korkuttu bir de makale gibi bir yerde okuyunca. Çünkü ben Android kullanıyorum, Iphone kullanmayı tercih etmiyorum ve yani gerçekten kameradan insan izleniyormuş gibi hissediyor ama bu tamamen psikolojik.*

K15: *Sinir bozucu oluyor, bir şey konuşuyorum ardından geliyor. “Bisiklet, bisiklet, bisiklet” diyorum ardından bisiklet reklamları çıkıyor. “Araba, araba” diyorum Sahibinden ilanları çıkıyor. Sinir bozucu şeyler.*

K6: *Bir ara şey vardı, WhatsApp'ın bir haberi çıktı herkes böyle ses çıkardı, mesajlarımız kaydedilecek gibi mi öyle bir şey olmuştu. Ondan sonra işte güncelleyecekmişiz WhatsApp'ı hatta ondan sonra olacakmış. Ben güncellemeyecektim. Ben, Elon Musk hatta bir tane Messenger gibi bir şey önermişti onu kullanacaktım ama, he Signal, ama bundan sonra düşünmeye başladım daha çok yani şimdi ben bunu hep konuşuyorum arkadaşlarımla, hocalarımla da bunların hepsi acaba kaydediliyor mu? Şimdi kaç adım attığımızı bile gösteren telefonda, böyle bir teknolojiye, bu tür medya hesapları neden bizi takip etmesin diye düşünüyorum.*

Katılımcıların ifadelerinde de dikkat çektiği üzere gözetlenme endişesi, öğrencilerin çevrimiçi davranışlarını değiştirmelerine yol açabilmektedir. Bunu kişisel mahremiyetlerine ve özgürlüklerine müdahale olarak algılayan öğrenciler daha dikkatli ve kısıtlı paylaşım yapma, gizlilik ayarlarını sıkılaştırma gibi önlemler alabilmektedirler.

4.2.6. Önleme Dayalı Endişesizlik

Dijital mahremiyet kaygısıyla alınan önlemler bu kaygıyı önleme konusunda da etkili olabilmektedir. Bu noktada; alınan önlemlerin ne kadar etkili olduğu şüpheli bir noktada durmaktadır, ancak dijital becerilerine ve tedbirlerine güvenmeleri nedeniyle bazı katılımcıların mahremiyet kaygısı duymadıklarına dair ifadeleri mevcuttur:

K11: *Yani aslında şöyle, nasıl desem hani o kadar da özel şeyler paylaşmadığım için mesela hesabım kapansa çok umurumda olmuyor benim. Hani çünkü zaten altı üstü bir hesap yani ne olabilir ki diye düşünüyorum. O yüzden çok... mesela güvenlik için de şey var iki faktörlü doğrulama var. Biri benim hesabıma giremiyor onla. Bana mesaj geliyor, benim onaylamam gerekiyor girmesi için. O açık.*

K7: *Beni kim neden gözetlesin yani. Çok zaten farklı bir şey yapmıyorum. Yani farklı bir şey yapmıyorum dediğim hani internetten falan indirmiyorum, virüs olsun ya da herhangi bir şey. Steam'den indiriyorum hani arada oynuyorum yani o yüzden herhangi bir güvenlik tehdidi yok, stresim yok. Oyunlarda da herhangi bir bilgi paylaşmıyorum bitiyor yani. Ulaşamazlar sonuç olarak.*

K13: *Bende öyle bir korku yok çünkü biri beni takip etse, gözetlese bile bende bulabileceği pek bir şey yok ki. Onun için benim ileri düzey bir hacker tarafından sanal saldırıya uğramam lazım. O da niye beni seçsin yani? O yüzden çok öyle bir korkum yok.*

K14: *Konuştuklarımın dinlendiğini, başkası görüyor mu duyuyor mu diye endişelenirdim. Ama kullanmadığım için endişem yok. WhatsApp da fazla kullanmıyorum. En çok Snapchat'teyim. Onda da kötü bir şey yapmadığım için kafam rahat.*

Bu noktada, tedbirlerin alınmasıyla azalan mahremiyet kaygısı konusunda bazı çıkarımlar yapmak mümkündür:

Öğrenciler, dijital mahremiyet konusunda bilinçlendikçe ve farkındalıkları arttıkça, aldıkları önlemlerin etkisini görebilmektedir. Bu bilinç, güven duygusunu artırırken, endişeleri de azaltabilmektedir.

Kullandıkları güçlü ve benzersiz şifreler, iki faktörlü kimlik doğrulamaları gibi temel önlemler, hesapları ve kendi güvenlikleri hakkında endişelerini yok edebilmektedir.

Gizlilik ayarlarına hâkim olma ve paylaşım pratiklerinde dikkatli davranma endişelerini azaltabilmektedir.

Kendi dijital mahremiyetlerini önemseyen ve kontrol edebildiklerini bilen öğrencilerin kontrol hissi kendilerine güvenlerini artırabilmekte ve kaygılarını da azaltabilmektedir.

4.2.7. Kaygı Duymama

Dijital mahremiyet kaygısı duyanların yanı sıra çeşitli nedenlerden dolayı böyle bir kaygı duymayan katılımcılar da bulunmaktadır. Sosyal medya kullanımı ve paylaşım pratikleri günlük yaşamın bir parçası olarak değerlendirilmektedir. Bu nedenle bazı öğrencilerin sosyal medyada bilgi paylaşımının kabul edilebilir ve yaygın olmasından dolayı endişelenmenin gereksiz olduğunu düşündükleri görülmektedir.:

K1: *Ya sorun olacağını düşünmüştüm evet ama herkes paylaştığı için yani... Bir şey olmaz. Kim niye benim bilgilerimle bir şeyler yapsın? Ünlü olsam mesela aktör falan olsam o zaman sakınabilirdim ama yok yani şu an. Zaten çok bilgi vermiyorum.*

K11: *Yani şey diyorum aslında hani zaten hani benim gibi birçok paylaşım yapan insan var hani önemli değil diyorum. Yani şey, hani onca insanın hayatı var benim hayatım bu kadar önemli değildir herhalde diyorum.*

İfadelerde de dikkat çektiği üzere bazı öğrenciler, sosyal medyayı kullanan kişilerin çok fazla olmasından dolayı kendi bilgilerinin kötüye kullanılma ihtimalinin düşük olduğunu düşünmektedir. Öte yandan, bir önceki başlıkta da değinildiği gibi bazı öğrencilerin de dijital mahremiyetlerini korumak için aldıkları tedbirlerin yeterli olduğunu düşünmesi dolayısıyla endişe duymadıkları görülmektedir:

K5: *Yani fotoğrafın içeriğine göre değişiyor açıkçası. Ama sonuçta herkes yaptığı için de çok da takmıyor gibi bir şeyim. (...) Şifre olarak çok bir şey yapamıyorum çünkü genelde lazım olan şeyler oluyor mesela uygulamaya girmek için şifreyi artık mecbur, el mecbur yani. Biraz da risk almak gerekiyor galiba.*

K9: *Yani bence endişeleneceksen, çok bir şey varsa kullanma. Bunu kullanmama gibi bir seçeneğimiz de olmadığı için endişelenmeyelim ki hayatımızı daha güzel yaşayalım yani. Sürekli endişelenerek bir yere varamayız.*

SONUÇ

Dijital iletişim, günlük yaşamın ortasında yer almasına karşın henüz başta etik ve hukuk gibi pek çok alanda zeminini oturtamamış bir yapıdır. Ticaretten eğlenceye, eğitimden sağlığa kadar hemen her alanda kullanılan dijital iletişim araçları her yaştan birey için büyük avantaj olduğu kadar çeşitli riskler de barındırmaktadır. Bu risk ve sorunlarla erişkin bireyler dahi sıklıkla yüz yüze kalırken, erişkin olmayan bireyler için durum çok daha karmaşıktır. Özellikle, dijital iletişim araçlarının sebep olduğu mahremiyet problemleri henüz yetişkin olmamış bireyler için büyük tehditler barındırabilmektedir.

Bu çalışmayla da henüz yetişkin olmamış bireylerin mahremiyet algıları ve kaygıları üzerine hem nicel hem de nitel araştırmalar gerçekleştirilmiştir. İlk aşama olan nicel aşama kapsamında ortaya konan hipotezleri test etmek amacıyla ANOVA analizi uygulanmıştır. Bu kapsamda hipotezlerin sonuçları Tablo 6'da yer almaktadır. Analiz sonuçlarına göre “Çocukların dijital bilinci seviyesi, cinsiyete göre farklılaşmaktadır” hipotezi reddedilmiştir. Öte yandan “Çocukların dijital mahremiyet seviyesi, sosyal medya kullanım sıklığına göre farklılaşmaktadır” hipotezi kabul edilmiştir. Yapılan Post-hoc (TUKEY) testine göre; sosyal medya kullanım sıklığının artışıyla birlikte bilinç seviyesinin düştüğü gözlemlenmiştir.

Diğer bir hipotez olan “Çocukların dijital mahremiyet kaygı seviyesi, cinsiyete göre farklılaşmaktadır” hipotezi kabul edilmiştir. Buna göre kız öğrencilerin kaygı seviyesi erkeklerinkinden fazla bulunmuştur.

Son hipotez olan “Çocukların dijital mahremiyet kaygı seviyesi, sosyal medya kullanım sıklığına göre farklılaşmaktadır” hipotezi de kabul edilmiştir. Buna göre; sosyal medya kullanım seviyesi arttıkça kaygı seviyesi tam tersi şekilde azalmaktadır.

Tablo 7. Hipotezlerin Değerlendirilmesi

Hipotez Kodu	Hipotez	Sonuç
H1	Çocukların dijital mahremiyet bilinci seviyesi, cinsiyete göre farklılaşmaktadır.	Reddedildi
H2	Çocukların dijital mahremiyet bilinci seviyesi, sosyal medya kullanım sıklığına göre farklılaşmaktadır.	Kabul Edildi
H3	Çocukların dijital mahremiyet kaygı seviyesi, cinsiyete göre farklılaşmaktadır.	Kabul Edildi
H4	Çocukların dijital mahremiyet kaygı seviyesi, sosyal medya kullanım sıklığına göre farklılaşmaktadır.	Kabul Edildi

Nicel aşamayla hipotezlerin test edilmesinin ardından daha derinlikli veri elde edebilmek için nitel aşamaya geçilmiştir. Bu kapsamda “Yöntem” bölümünde daha detaylı bahsedilmekle beraber 15 öğrenciyle derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Bu görüşmeler deşifre edildikten sonra bulgular kısmında detaylıca analiz edilmiştir. Bu nitel analiz aşamasında kategorisel analiz yapılmıştır. Katılımcılarla yapılan görüşmelerde dijital mahremiyet kaygıları doğrultusunda öğrencilerin sergiledikleri pratikler altı kategori üzerinden sıralanmıştır. Bunlar;

- » Güvenlik önlemleri alma,
- » Tanınmayan kişileri araştırma-kontrol etme,
- » Kişisel paylaşımlara dikkat etme,
- » Kişisel bilgilere erişime karşı alınan önlemler,
- » Gözetlenme endişesiyle ilgili pratikler,
- » Önleme dayalı endişesizlik ve
- » Kaygı duymama kategorileridir.

Görüşmelerdeki ifadeler göstermektedir ki lise öğrencilerinin çoğunluğu dijital mahremiyetlerine dair endişe hissetmekte ve bu nedenle çeşitli önlemler almaktadır. Bu önlemlerin dijital mahremiyet bilinciyle ve dijital becerilerle ilişkisi kuvvetli görünmektedir. Genel olarak her öğrencinin güvenlik önlemleri almaktaki temel kaygısı hesaplarına yetkisiz erişim, kişisel bilgilerin çalınması ve bilgilerin kötüye kullanılması üzerinden şekillenmektedir. Dolayısıyla aldıkları önemli temel tedbirler de güçlü şifreler kullanma, hesaplarını gizli tutma, paylaşımlarını sınırlamadır. Tanınmadıkları kişilerin ekleme ve mesaj taleplerine karşı tedbirli yaklaşma, onları araştırma, güvenilirliklerini kontrol etme davranışı da belli bir dijital bilinç düzeyine işaret etmesi açısından önemlidir.

Kişisel bilgilere erişimin olumsuz sonuçlarını deneyimlediğimiz veya gözlemleyebildiğimiz günümüzde kimlik

hırsızlığı, dolandırıcılık gibi çeşitli risklerin katılımcılarda da büyük bir kaygı yarattığı görülmektedir. Bu risklerin farkındalığı ve tedbirli kullanım pratikleri de önemli bir bulgudur. Öte yandan katılımcıların mahremiyet kaygılarının en net hissedildiği bulgunun yaptıkları paylaşımlara dikkat etme ve bu paylaşımları yakın çevreleriyle sınırlama pratiği olduğunu söylemek mümkündür. Buradaki önemli bir detay kız öğrencilerin bu konudaki endişelerinin daha yoğun olmasıdır. Özellikle bedensel mahremiyetlerine dair endişe duyduklarını belirten katılımcılar, bedensel açıklık ve yüzünü gösterme konusunda daha dikkatli davrandığını ifade etmektedir. Bu noktada toplumsal cinsiyet normlarının kadınların bedensel sınırlarını koruma konusunda daha dikkatli davranmalarına neden olan yapısını vurgulamak gerekmektedir.

Kız öğrencilerin dijital platformlarda yüzlerini veya bedenlerini gösterme konusunda daha temkinli davranmaları, bu toplumsal normlara ve cinsiyetle ilgili endişelere işaret etmektedir. Özellikle toplumsal cinsiyet nedeniyle yaşanabilecek olumsuz sonuçlar kadınlar üzerinde nispeten daha travmatik etkilere neden olmakta, sosyal medyada, haberlerde ya da televizyonda karşılaşılan olumsuz örnekler kaygı düzeyini artırabilmektedir. Özellikle dijital kültürün toplumsal normları pekiştirici olabilme özelliği genç kullanıcılar üzerinde algıları şekillendirici bir potansiyel taşıyabilmektedir. Dolayısıyla kız öğrencilerin dijital paylaşımlarında daha dikkatli olmaları, toplumsal cinsiyet rollerine ve bu rollerin getirdiği baskılara karşı bir korunma tedbiri olarak değerlendirilebilmektedir. Bir diğer önemli bulgu gözetlenme kaygısıyla ilgilidir. Gözetlenme kaygısı, bireylerin özgürlüklerine yönelik algı ve toplumun dijital çağdaki mahremiyet anlayışıyla doğrudan ilişkilidir. Katılımcıların ifadeleri doğrultusunda dijital çağda kişisel verilerin toplanması ve izlenmesi, toplumsal kontrol mekanizmalarının bir uzantısı olarak görülebilmektedir. Özellikle gençlerin, dijital platformlarda sürekli izlendiklerini ve reklamlar aracılığıyla kişisel verilerinin kullanıldığını düşünmeleri özgürlüklerine yönelik bir tehdit olarak algılanabilmektedir. Kullanıcıların çevrimiçi etkinliklerinin izlenmesi ve analiz edilmesi yoluyla sunulan reklamlar mahremiyetin ihlaline ilişkin bir kaygı ortaya çıkarmaktadır. Bu kaygı da bireylerin kendilerini daha temkinli ve sınırlayıcı bir şekilde ifade etmelerine yol açabilmektedir. Tüm bunların yanı sıra katılımcıların bazılarının kendi dijital becerilerine ve aldıkları önlemlere olan güvenlerinden kaynaklı ve sosyal medyanın yaygın kullanımı ve kalabalık yapısı nedeniyle dijital mahremiyetlerine dair kaygı duymadıkları görülmektedir. Bu da dijital kültürün bir başka sonucu olarak değerlendirilebilir.

Bu çalışmadan elde edilen veriler doğrultusunda gelecek çalışmalarda öncelikli olarak kız öğrencilerin dijital platformlarda bedensel mahremiyetleriyle ilgili kaygılarının, toplumsal cinsiyet normları ve dijital mahremiyet riskleri ile doğrudan bağlantılı olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Bu bulgu, toplumsal cinsiyet normlarının ve dijital kültürün genç bireyler üzerindeki etkilerini anlamak için bir temel oluşturmaktadır. Gelecekte yapılacak araştırmalar, bu endişelerin nasıl azaltılabileceği ve toplumsal cinsiyet eşitliğinin dijital ortamda nasıl teşvik edilebileceği üzerine odaklanabilir.

Dijital dünyada güvenliğin sağlanması, kişisel bilgilerin korunması ve bu konularda bilinçli davranışların geliştirilmesi açısından öğrencilerin dijital mahremiyet farkındalığını artırmak adına okullar ve eğitimciler, öğrencilere dijital dünyada nasıl daha güvenli bir şekilde hareket edebileceklerini öğreten programlar ve dersler tasarlayabilir. Ayrıca ebeveynlerin, çocuklarının dijital gizlilik konusundaki bilinç düzeyini artırmada kritik bir role sahip olması dolayısıyla ebeveynlere yönelik eğitim ve bilgilendirme programlarının geliştirilmesi büyük önem taşımaktadır. Öte yandan gözetlenme kaygısı, bireylerin dijital platformlarda kişisel özgürlüklerini ve mahremiyetlerini koruma arayışını yansıtmaktadır. Toplumsal normlar, dijital gözetim uygulamaları ve kişisel verilerin kullanımı, bireylerin özgürlük algısını etkilemektedir. Bu kaygının ele alınması, toplumsal bilinçlenme, yasal düzenlemeler, teknolojik çözümler ve sosyal destek mekanizmaları yoluyla gerçekleştirilebilir. Böylece, bireylerin dijital ortamda daha güvende hissetmeleri ve özgürlüklerinin korunması sağlanabilir.

KAYNAKÇA

- Acquisti, Alessandro - Brandimarte, Laura - Loewenstein, George. Secrets and likes: The drive for privacy and the difficulty of achieving it in the digital age. *Journal of Consumer Psychology*, 30/4 (2020). 736-758.
- Akça, Figen. - Çilekçiler, Nuray Koç. Okul öncesi dönemdeki çocukların en çok etkilendiği çizgi film karakterleri ve bu karakterlerle özdeşleşmelerinin yol açabileceği dijital tehlikeler. *Addicta: The Turkish Journal on Addictions*, 6/2, (2019). 403-433.
- Arik, Bilal. - Arik, Emel. Facebook'un dönüşen mahremiyet yaklaşımı: "Gelecek mahremiyettir". *Intermedia International e-journal*, 7/13, (2020). 447-461.
- Aslanyürek, Malik. İnternet Güvenliği ve Çevrim İçi Gizlilik Alanlarında Yaşanan Sorunlar: İnternet ve Sosyal Medya Kullanıcılarının İnternet Güvenliği Ve Çevrimiçi Gizlilik İle İlgili Kanaatleri Ve Farkındalıkları Üzerine Bir Araştırma. *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*. 3/1, (2015). 80-106.
- Barkuş, Fatma. - Koç, Mustafa. Dijital mahremiyet kavramı ve ilgili çalışmalar üzerine bir derleme. *Bilim Eğitim Sanat ve Teknoloji Dergisi*, 3/1, (2019). 35-44.
- Berkup, Sezin Baysal. Sosyal ağlarda bireysel mahremiyet paylaşımı: X ve Y kuşakları arasında karşılaştırmalı bir analiz. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). *Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ege Üniversitesi*. (2015).
- Bilbil, Emel Karayel - Atalay, Didem. Sosyal medya ekseninde mahremiyetin dönüşümü ve benlik inşası. *Global Media Journal TR Edition*, 10/20 (2020). 176-195.
- Budak, Hatice. Sosyal medya iletişimde mahremiyetin serüveni. *İtobiad: Journal of the Human & Social Science Researches*, 7/1, (2018). 146-170.
- Çağlak, Uğur. Teşhir toplumu ve yeni medya: Teşhir toplumunun oluşmasında önemli bir araç olan yeni medya üzerine bir değerlendirme. *Kritik İletişim Çalışmaları Dergisi*, 2/2, (2020). 12-20.
- Connor, Brian - Doan, Long. Privacy Concerns in the Digital World. *The Dialectic of Digital Culture*, (2019). 47.
- Creswell. John Ward. Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları, 3. Baskı, Ankara: Eğiten Kitap. (2017).
- Eroğlu, Şahika. Dijital yaşamda mahremiyet (gizlilik) kavramı ve kişisel veriler: Hacettepe Üniversitesi bilgi ve belge yönetimi bölümü öğrencilerinin mahremiyet ve kişisel veri algılarının analizi. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 35/2, (2018). 130-153.
- Fischer-Hübner, Simone. Privacy and security at risk in the global information society. *Information Communication & Society*, 1/4 (1998). 420-441.
- Fuchs, Christian. Sosyal medya: Eleştirel bir giriş. *Notabene Yayınları*. (2018).
- Han, Byung Chul. Şeffaflık Toplumu. *İstanbul: Metis Yayınları*. (2017).
- Kalaman, Sefer. Yeni medya ve dijital gözetim: Türkiye'deki sosyal medya kullanıcıları üzerine bir araştırma. *Yönetim ve Ekonomi Dergisi*, 26/2, (2019). 575-594.
- Marwick, Alice - boyd, Danah. Networked privacy: How teenagers negotiate context in social media. *New media & society*, 16/7, (2014). 1051-1067.
- Özdemir, Şebnem. Post-panoptikon çağı: Gözetimin dijitalleşmesi ve çevrimiçi kimliğin gizliliği üzerine bir analiz. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20/3, (2020). 81-108.
- Prensky, Marc. Digital Natives, Digital Immigrants. *On The Horizon, Mcb University Press*, 9/5, (2001). 1-6.
- Romansky, Radi P. - Noninska, Irina S. Challenges of the digital age for privacy and personal data protection. *Mathematical Biosciences and Engineering*, 17/5, (2020). 5288-5303.
- Solove, Daniel J. Understanding privacy. *Harvard University Press*. (2021).
- Tufekci, Zeynep. Algorithmic harms beyond Facebook and Google: Emergent challenges of computational agency. *Colo. Tech. LJ*, 13, 203. (2015).
- Türk, Gül Dilek. - Demirci, Esra. Sanal dünyada dönüşen mahremiyet algısı; Instagram örneği. In *1st International Academic Research Congress*, (2016). 518-525.
- Westin, Alan. F. Privacy and Freedom. *Atheneum*. (1967).
- Yıldız Kakırman, Asiye Sosyal paylaşım sitelerinin dijital yerlilerin bilgi edinme ve mahremiyet anlayışına etkisi. *Bilgi Dünyası*, 13/2, (2012). 529-542.

EXTENDED ABSTRACT

Purpose

The purpose of this study is to explore the perceptions and practices related to digital privacy among high school students, who are among the most active users of digital technologies. Given the rapid development of digital technologies and the evolving nature of privacy, this research aims to assess the level of concern and awareness regarding digital privacy within this demographic group. Individuals who are not legally recognized as adults are often considered to be at a higher risk when it comes to privacy issues. The dual factors of growing up with digital technologies and facing significant privacy threats place high school students at the center of this study. Therefore, the research aims to gather both quantitative and qualitative data. This mixed-method study seeks to understand how high school students perceive, manage, and cope with digital privacy issues within the context of social media applications. Data were collected from students at 10 different high schools in Eskişehir within the scope of the concept of digital privacy.

Design and Methodology

This research was conducted using a mixed-method approach to achieve a comprehensive understanding of digital privacy among high school students. The mixed-method approach combines both quantitative and qualitative data collection and analysis techniques to offer a richer and more in-depth understanding. The methodology of the study consists of two main phases:

Quantitative Phase: In the first phase, a comprehensive survey was administered to a total of 1,371 students from various high schools in Eskişehir to assess their awareness and concerns regarding digital privacy. This survey aimed to evaluate students' levels of knowledge about digital privacy, their social media usage, and gender differences. The survey data were analyzed using IBM SPSS 23 software. During the analysis process, an ANOVA test was conducted to examine the relationship between students' awareness of digital privacy and their social media usage habits. Additionally, the analysis explored whether there were gender-based differences in students' attitudes towards digital privacy.

Qualitative Phase: In the second phase, semi-structured in-depth interviews were conducted with 15 high school students to support the quantitative findings. These interviews aimed to gain a more detailed understanding of students' personal experiences, concerns, and attitudes regarding digital privacy. The data obtained from the interviews were transcribed and analyzed using thematic analysis. Thematic analysis allows for the categorization of data into specific themes and categories, providing a broader understanding of the issues at hand. The qualitative data obtained during this phase revealed students' levels of awareness regarding digital privacy and their approaches to managing these concerns.

In both phases, necessary information was provided to the participating students and their parents, and an ethical research process was followed by obtaining signed consent forms from the participants.

Limitations

The research was limited to high school students in Eskişehir. This regional limitation may impose some restrictions on the generalizability of the study's findings. However, focusing on high school students in Eskişehir provides valuable insights into the specific dynamics of digital privacy concerns within this group. The study examined the perception and practices of digital privacy within the specific context of the level of access to digital technologies, socio-economic profiles, and local cultural factors in Eskişehir's educational institutions.

The current research addressed the concept of privacy within the digital domain and was confined to this scope. This means that the study focused solely on privacy issues occurring in digital environments. Traditional concepts of privacy, such as physical or social privacy, were excluded from the study's scope. Therefore, the findings should be evaluated only within the context of digital platforms and social media usage. These limitations allowed the study to develop a specific perspective on understanding privacy dynamics in the digital world, but they did not permit direct inferences regarding general privacy perceptions.

Implications

The findings of this study offer significant and noteworthy insights into digital privacy awareness and social media practices among high school students. The research has established a solid foundation for the steps that need to be taken and strategies that need to be developed by determining the level of awareness among high school students regarding digital privacy. The data obtained highlighted a potential lack of knowledge and insufficient awareness among young people concerning digital privacy, allowing for the development of various recommendations to improve this situation.

Educational Interventions: The results of the study clearly indicate the need for more targeted, comprehensive, and effective educational programs on the risks of digital privacy. To ensure security in the digital world, protect personal information, and develop conscious behaviors in this regard, educational modules that increase students' awareness of digital privacy are of great importance. Schools and educators should review their curricula and design programs and courses that teach students how to navigate the digital world more safely. Such education would not only help students better protect their personal information but also prepare them to face digital threats more effectively.

Parental Guidance: The study emphasizes the crucial role that parents play in monitoring and guiding their children's behavior in the digital world. It is evident that parents play a critical role in raising their children's awareness of digital privacy. Therefore, the development of educational and informative programs aimed at parents is of great importance. When parents are made more aware of the dangers in the digital world, they can provide more informed guidance to their children about the risks they may encounter online. In this way, they can play a more active role in protecting their children's digital privacy.

Policy Development: The findings of the study offer significant contributions toward the development of policies and regulations related to digital privacy. Particularly in the context of young people and social media use, the need for legal regulations that protect digital privacy is emphasized by this research. Policymakers can develop legal regulations that ensure students use digital technologies safely. Such regulations would not only protect young people's privacy rights in the digital world but also allow them to develop their digital skills.

Originality/Value

This study is original in its evaluation of digital privacy awareness among high school students in Eskişehir. No similar studies have been identified in this region before. By combining quantitative data with qualitative findings, it offers a detailed understanding of how students perceive digital privacy issues and how they cope with these issues. The study contributes to the existing literature by focusing on a specific demographic group (high school students) and provides actionable recommendations for educators, parents, and policymakers. The originality of this research lies in its comprehensive examination of concerns and practices related to digital privacy from both statistical and personal perspectives, filling a gap in current academic discussions on the digital privacy of young people. Additionally, due to the timeliness of the topic, there are few studies in this area. Of the studies available, very few employ mixed methods to produce findings, which is another unique value of this research.

TOPLUMSAL GÜVEN İNŞASINDA AŞİRETLERİN ROLÜ ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA: HAKKARI ÖRNEĞİ

Yunus Eroğlu

Hakkari Üniversitesi, Yüksekova Myo, Yönetim ve Organizasyon Bölümü,
yunuseroglu@hakkari.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-6076-4868>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 29/11/2024, Accepted / Kabul Tarihi: 17/05/2025
DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1593304>

Toplumsal Güven İnşasında Aşiretlerin Rolü Üzerine Nitel Bir Araştırma: Hakkari Örneği

Öz

Aşiretler, ortak bir soydan gelen bireylerin kan bağı temelinde oluşturduğu toplumsal yapılardır. Aşiret yapılarının varlık gösterdiği toplumlarda aşiretler, bireyler ve gruplar arasındaki ilişkilerin şekillenmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda, bu çalışma, Hakkari bölgesinde aşiretlerin toplumsal güven inşa süreçlerine etkilerini anlamayı amaçlamaktadır. Araştırma, toplumsal güvenin, bireyler ve gruplar arasındaki ilişkilerin sürdürülebilirliğini sağlamadaki rolünü ve aşiret yapılarının bu süreçteki işlevlerini değerlendirmektedir. Araştırmanın temel problemi, aşiret üyeleri arasındaki yüksek güven seviyelerinin dış gruplarla olan güven ilişkilerini nasıl şekillendirdiğini anlamaktır. Hakkari'deki dört aşiretten (Pinyanişi, Ertuşi, Giravi ve Gewda) toplam 21 katılımcıyla yürütülen yarı yapılandırılmış mülakatlara dayanan bu araştırma özel güven, araçsal güven ve genelleştirilmiş güven gibi farklı güven kategorileri üzerinden analizler sunmaktadır. Araştırmanın bulguları, aşiret yapılarının bireylere güvenlik, dayanışma ve sosyal kimlik sağlama gibi işlevlerle toplumsal güveni pekiştirdiğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, aşiretler arası husumetlerin ve baskıcı uygulamaların bu güveni zedeleyebileceği de vurgulanmaktadır. Araştırmanın sınırlılığı, yalnızca Hakkari bölgesi ve belirli aşiretlerle sınırlı bir örnekleme dayanmasıdır. Yine de çalışma, aşiretlerin sosyal sermaye ve toplumsal güven üzerindeki etkilerine dair özgün bir çerçeve sunarak literatüre değerli bir katkı sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sosyoloji, Sosyal Sermaye, Toplumsal Güven, Aşiret, Hakkari.

A Qualitative Research on The Role of Tribes ,n Building Social Trust: the Hakkari Case

Abstract

Tribes are social structures formed on the basis of blood ties among individuals of common ancestry. In societies where tribal structures exist, tribes play a significant role in shaping relationships between individuals and groups. In this context, the present study aims to examine the effects of tribal structures in Hakkâri on the construction of social trust. The research investigates how tribal structures contribute to sustaining intra-group relations such as trust and solidarity, and evaluates their role in this process. The main research question is how tribal members with high levels of internal trust establish and maintain trust-based relationships with out-groups. The study focuses on four tribes in Hakkâri (Pinyanişi, Ertuşi, Giravî, and Gewda) and is based on qualitative interviews conducted with 21 participants. Analyses are structured around various categories of trust, including particularized trust, bridging trust, and generalized trust. Findings indicate that tribal structures foster trust, solidarity, and social identity among members, thus reinforcing social trust at the local level. However, it is also emphasized that inter-tribal hostilities and coercive practices may undermine this trust. The study's limitations include its regional focus solely on the Hakkâri province and its scope limited to specific tribes. Nonetheless, the study aims to provide an original framework on the impact of tribes on social capital and social trust, thus contributing to the existing literature.

Keywords: Sociology, Social Capital, Social Trust, Tribe, Hakkari.

GİRİŞ

Aşiret olgusu, tarihsel olarak önemli bir toplumsal örgütlenme biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yapılar, genellikle ortak bir soydan gelen bireylerin kan bağına dayalı ilişkileri temelinde şekillenmektedir. Aşiretlerin temel unsurları arasında soy birliği, ortak kültürel değerler, geleneksel normlar ve liderlik yapısı yer almaktadır. Ziya Gökalp'e göre aşiretler, hem ailevi hem de siyasi bir topluluk olarak işlev görmektedir ve genellikle gerçek ya da hayali bir akrabalık bağına dayanmaktadır. Aşiret yapıları, üyeleri arasında güçlü bir dayanışma ve aidiyet duygusu oluşturmaktadır; bu durum, bireylerin sosyal kimliklerini ve toplumsal rollerini belirlemede etkili olmaktadır. Bu bağlamda aşiret yapılarının sadece kültürel değil, aynı zamanda toplumsal ilişkiler mekanizmaları üzerinde de önemli etkileri bulunmaktadır.

Sosyolojinin klasik teorisyenlerinden günümüz modern toplum analizlerine kadar pek çok yaklaşım, toplumsal güvenin bireyler arası ilişkileri düzenleyen ve toplumun istikrarını sağlayan önemli bir faktör olduğunu vurgulamaktadır. Aşiret yapıları, üyeleri arasındaki güçlü güven bağları ve dayanışma ağları sayesinde bu güvenin oluşumunda merkezi bir rol oynarken, aynı zamanda dış gruplarla kurulan ilişkilerde güvensizlik yaratma potansiyeline de sahiptir. Aşiretler, tarih boyunca birçok toplumda sosyal, ekonomik ve politik yaşamın temel yapı taşlarından biri olarak önemli bir işlev üstlenmiştir. Özellikle geleneksel topluluklarda aşiretler, bireylere kimlik ve aidiyet sağlama, toplumsal düzeni koruma ve dayanışmayı teşvik etme gibi temel roller üstlenmiştir.

Toplumsal güven, sosyal ilişkilerin devamlılığını ve sürdürülebilirliğini sağlayan önemli bir olgu olarak, bireylerin ve grupların diğerlerine yönelik algılarını, iş birliği kapasitelerini ve dayanışma pratiklerini etkilemektedir. Bu bağlamda, Francis Fukuyama (1998), Ferdinand Tönnies (2019) ve Emile Durkheim (2014) gibi düşünürler, toplumsal güvenin modern toplumlarda nasıl inşa edildiğini ve bu güvenin geleneksel yapılarla ilişkisini detaylı bir şekilde incelemiştir. Geleneksel yapıların modern topluma etkileri bağlamında, aşiretlerin içsel dayanışmayı artırırken dış gruplara yönelik güveni sınırlayabildiği görülmektedir. Hakkari gibi aşiret yapılanmasının yoğun olduğu bölgelerde, toplumsal güvenin, aşiret üyeleri ve diğer sosyal gruplar arasındaki dinamikler üzerinden yeniden üretildiği dikkat çekmektedir.

Bu çalışmada, Hakkari bölgesinde aşiretlerin toplumsal güven inşa süreçlerindeki rolü nitel bir yöntemle incelenmiştir. Araştırmanın temel problemleri, aşiret üyeleri arasındaki güvenin neden ve nasıl inşa edildiği, bu güvenin dış gruplara yönelik etkileri ve toplumsal uyum üzerindeki sonuçlarıdır. Araştırma, özel güven, araçsal güven ve genelleştirilmiş güven gibi farklı güven türlerini aşiret yapıları bağlamında ele alarak bu olgunun sosyal sermaye üzerindeki etkilerini değerlendirmektedir.

Araştırmada önce toplumsal güven kavramına ilişkin alan yazın taraması ve teorik çerçeve sunulmaktadır. Bunu araştırmanın Hakkari'deki dört aşireti (Pinyanişi, Ertuşi¹, Giravi ve Gewda) kapsayan saha çalışmasına dair yöntemsel yaklaşımlar izlemektedir. Araştırma bulguları, aşiretlerin toplumsal güven üzerindeki işlevlerini, dayanışma mekanizmalarını ve çatışma kaynaklarını detaylandırmaktadır. Son olarak, tartışma ve sonuç bölümünde, bulgular literatürle ilişkilendirilerek aşiret yapılarına dair çıkarımlar ve gelecekteki çalışmalar için öneriler sunulmaktadır.

1. Toplumsal Güven Olgusu

Toplumsal güven olgusu, toplumların bir arada yaşamalarına olanak tanıyan ve karşılıklılık esaslı ya da iş birliğine dayalı ilişkileri açığa çıkaran bir yapıdır. Bu hususta Fukuyama'nın "*topluluklar karşılıklı güvene dayanır ve bu duygu olmadan kendiliğinden ortaya çıkamazlar.*" (Fukuyama, 1998, s. 73) sözü, güven duygusunun topluluk için ne denli önemli olduğunu apaçık göstermektedir.

Sosyolojik bağlamda güven, genel olarak klasik sosyolojinin merkezi konumunda yer almamış olsa da sosyolojinin önemli isimleri olan Durkheim, Spencer, Simmel, Tönnies gibi düşünürlerin güven olgusuna önemli roller biçtiğini ifade etmek gerekecektir. Güven olgusuna biçilen rol, modern topluma geçişle birlikte yeni endüstriyel düzen içerisinde toplumu bir arada tutacak olan bağlar ile ortaya konulmuş olup güven olgusu, toplumsal düzen üzerinden tartışmaya açılmıştır. Bu tartışma içerisinde, klasik sosyolojinin Marxist görüşü antagonistik olarak gördüğünden güvenin ancak adil bir düzen ile inşa edilebileceği yönünde görüş bildirmekte ve buradan hareketle mevcut düzen

1 Konfederasyon bir yapı ile örgütlenmiş olan "Ertuşi" aşireti, Gewda (halk dilinde Gevdan olarak da bilinmekte) ve Giravileri de kapsamaktadır. Diğer taraftan Hakkari'nin Merkeze bağlı Kıran Mahallesi'nde ve Yüksekova ilçesinde yaşayan bağımsız aşiret olan "Kadim Ertuşiler" de yaşamaktadır. Kadim Ertuşi aşiretine mensup olanlar Çukurca'ya bağlı Uzundere beldesinden Hakkari'ye ve çevre il-ilçelere göç etmişlerdir (Korkmaz, 2024). Bu çalışmada Hakkari'de yaşayan Konfederasyon aşiret yapısına sahip Pinyanişi ve Ertuşi aşiretlerine bağlı aşiretlerle mülakatlar gerçekleştirilmiştir.

içerisinde güveni onaylamaktan ziyade reddetmektedir. Diğer taraftan farklı bir yaklaşımla dikkat çeken Spencer ise güvenin iki farklı toplum biçimine göre farklılık gösterdiğine vurgu yapmaktadır. Spencer'e göre birinci toplum olarak tarif ettiği militer toplum tipinde bencil bireyler arasında kurulacak olan güvene lüzum yoktur; çünkü üst konumlara itaat söz konusudur. Diğer toplum tipi olan sınıai toplumda ise güven olgusu sözleşmelere dayanmaktadır. Spencer bu sözleşmelerin güvenilir bireyler arasında oluşturulmuş olacağına kanaat getirdiği için devlete de güven duymanın gerekli olmadığını savunmaktadır (Spencer, 1876).

Toplumsal ilişkileri modern öncesi toplumdan modern topluma geçiş için kullanmış olduğu *Gemeinschaft* (gele-
neksel, dayanışmacı topluluk) ve *Gesellschaft* (çıkar temelli, bireyci toplum) kavramları ile açıklayan Ferdinand Tönnies ise *Gemeinschaft*'ta toplumun organik bir bütün olduğunu, ilişkilerin karşılıklılık esaslı inşa edildiğini ve buna bağlı olarak da güven olgusunun da kendiliğinden üretildiğini ifade etmektedir. Fakat dikotominin diğer tarafında yer alan *Gesellschaft*'ta ise bireylerin kendilerine dayanak olarak gördüklerinin tamamen piyasa olduğu ve buna bağlı olarak da güvenin bireylere değil evrenselliğe yönelik olduğudur. Ayrıca belirtmek gerekir ki bu toplumda güven-
mezlikler toplumun dışında yer alan yabancılara yöneliktir. Çünkü bu yabancılardan organik bir toplumda işlevleri yoktur (Tönnies, 2019). Modern öncesi toplum ile modern topluma geçiş sürecinde toplumsal dayanışmayı mekanik ve organik olmak üzere iki kutupta tasnif eden Emile Durkheim sosyolojisinde güven, dayanışmanın dönüşümüyle yakın ilişkilidir. Durkheim'e göre organik dayanışmanın olduğu modern toplumdaki bireyin toplumla kurmuş olduğu bağ zayıftır ve modern toplumda uzmanlaşmış birey güvenilir değildir. Bu güvensizlik ise belirsiz bir ahlaki durumdan kaynaklanmaktadır. Diğer taraftan mekanik dayanışmanın var olduğu pre-modern çağda birey, bir bütünde işlev gösterdiği için güvenilirdir. Çünkü toplumda var olmak için ahlaki bağ gerekliliktir (Durkheim, 2014).

Klasik sosyolojinin önde gelen isimlerinden biri olan Simmel'e göre ise güven, toplumu ayakta tutan unsurlardan birisidir. Simmel, *“insanların birbirine güveni olmazsa, toplumun kendisi parçalanırdı; çünkü çok az ilişki başka bir kişi hakkındaki bilginin kesinliğine dayanmaktadır. Ayrıca rasyonel bir delil veya kişisel gözlem kadar güçlü olan güvenin eksikliği, ilişkilerin ömrünü kısaltmaktadır.”* sözleriyle güven olgusunun toplum için önemini ortaya koymuştur (Akt. Özdemir, 2018). Buraya kadar ele alınan klasik sosyologların görüşleri, güven olgusunun modernleşme süreciyle birlikte zayıfladığını ve ilişkilerin giderek daha kırılabilir hale geldiğini ortaya koymaktadır. Alan yazınında çağdaş sosyolog olarak nitelenen Anthony Giddens ve Niklas Luhmann klasik sosyologların aksine güven olgusunu sosyolojilerinin merkezine oturtup bu konuya ilişkin kuram geliştirmişlerdir (Özdemir, 2018). Anthony Giddens, *“The Consequences of Modernity”* isimli eserinde güven olgusunu kavramsallaştırmak ve ilgili gözlemlerini aktarmak için on maddelik bir tasarı ortaya koymuştur. Bu on maddelik tasarıda dikkat çeken maddelerden ilkinde güven olgusu; mekanda ve zamandaki bilgi yoksunluğudur. Bilgisine tam eriştiğimiz bir şeye güvenmenin anlamsız olduğunu aktaran Giddens, *“Faaliyetleri sürekli olarak görünür olan ve düşünce süreçleri şeffaf olan birine veya işleyişi tamamen bilinen ve anlaşılan herhangi bir sisteme güvenmeye gerek kalmayacaktır.”* ifadesi ile bunu desteklemektedir (Giddens, 1990, s. 46). Bir diğer önemli madde olan ikinci madde ise güvenin temelde risk ile değil olasılıkla ilişkili bir olgu olduğunu ortaya koymaktadır. Giddens, failere güven duyulması durumunda *“talihe manevi bir rehine verme”* durumunun söz konusu olduğunu aktarmaktadır. Zaten güvenen birey için psikolojik olarak güvenmenin önemli olmasının nedeni de budur. Sekizinci maddede risk ile güvenin iç içe olduğunu savunan Giddens, 3. maddede de *“Her güven bir anlamda kör güvendir.”* der. Giddens, eserinin devamında ise Erik Erikson'dan yaptığı alıntıyla; *“Başkalarına duyulan güven, daha sonra istikrarlı bir öz kimliğin temelini oluşturan içsel bir güvenilirlik duygusunun oluşumu ile birlikte geliştirilir.”* ifadelerini kullanmaktadır. Burada Giddens, güven ve güvenilirlik ile alakalı öğrenmenin erken dönemde gerçekleştiğini ve tamamlanmış öğrenmenin içsel güvenilirlik duygusunu da etkilediğini savunmaktadır (Giddens, 1990, s. 51).

Niklas Luhmann ise güven olgusunu kişinin beklentilerine olan güven ile eşdeğer tutmakta ve sosyal hayatın temel gerçeği olarak ifade etmektedir. Luhmann, güven çalışmasının merkezine *“Aşinalık”*, *“Risk”*, *“İtimat”* gibi kavramları almakta ve tümevarımsal bir perspektifle çıkarımlarda bulunmaktadır. Buna istinaden Luhmann'a göre aşinalık; tanıdık ve tanıdık olmayanlar arasındaki (asimetrik) ayrımı ifade etmektedir. Devamında Luhmann, *“tanıdık olana katlanılır”* çıkarımında bulunur. Luhmann ayrıca tanıdık olmayanın opak kaldığını öne sürmektedir. Luhmann'a göre güven ise, önceden uyarlanabilir ve koruyucu önlemler üzerinde düşünmeyi anlamlı kılan, beklenmedik durum ve tehlike ile karakterize durumlarda ortaya çıkan bir olgu olduğunu savunmaktadır (Luhmann, 1988). Bu bağlamda güven, her ikisi de birbirini tamamlayan gereklilikler olarak ifade edilen risk ve eylem arasındaki döngüsel bir ilişkiye dayanmaktadır. Eylem, kendisini belirli bir riskle ilişkili olarak dışsal (gelecekteki) olasılık olarak tanımlar, ancak risk aynı zamanda eylemin doğasında vardır ve yalnızca aktör talihsiz sonuçlara maruz kalmayı ve güvenmeyi seçerse var olur. Luhmann'a göre risk aynı anda hem eylemin içinde hem de dışında yer almaktadır.

Modern bireyciliğinin güven ile ilişkisini ortaya koyan Luhmann, bir kahraman ile modern bir tüccarın bireysel-

liğini karşılaştırmaktadır. Buna göre; “riski hesaplayan, deneyimlerden öğrenen, haberlere özen gösteren, iyi düşünülmüş bir güven ve güvensizlik karışımı temelinde kararlar alan tüccarların bireyselliği, her türlü tehlikeye karşı duran ve her türlü duruma uyan kahramanın bireyselliğinin yerini almaktadır.”. Luhmann’a göre eğer bir toplumda güven eksikliği varsa, aynı zamanda yaygın bir memnuniyetsizlik, yabancılaşma ve hatta anomi duygusu da olacaktır. Bunun sistem üzerinde hemen bir etkisi olmayabilir. Ancak güven eksikse bu, insanların önemli konularda karar verme şeklini değiştirecektir. Güven, hatırlanacağı gibi risk alma kararlarına izin veren bir tutumdur. Güven ve güvensizliğin gelişimi, yerel ortama ve kişisel deneyime bağlıdır. Bu koşullar, siyasi liderler örneğinde olduğu gibi televizyon kültürü tarafından genişletilebilir. Modernliğin güven ya da güvensizlik üzerinden sınıflandırılmasına ya da karakterize edilmesine karşıt bir tutum ortaya koyan Luhmann’a göre; güven kavramı, Gemeinschaft veya dayanışma kavramının yerini alamaz. Güven ya da güvensizlik: Modern toplumu karakterize etmek için kullanmamız gereken ayırım, bu değildir. Modern toplumu tanımlarken, birbirine bağımlı iki yapısal değişikliği kabul etmek daha önemli olabilir: birinci olarak, aşinalıkların ve aşına olmayanların artan çeşitlenmesi ve özelleşmesi; ikinci olarak, tehlikenin artan oranda riskle yer değiştirmesi, yani kendi eylemimizin veya ihmalimizin bir sonucu olarak düşünmemiz gereken gelecekteki zararların olasılığı. Buna bağlı olarak da rasyonalitelerimiz doğal olarak risk almayı gerektirecektir ve risk alma, “diğerleri” söz konusu olduğu sürece güven gerektirir. O zaman, mevcut kararların gelecekteki sonuçları hakkında yeni bir tür endişeyle ve dürüst olmayan ilişkilere dair genel bir şüpheyile yaşamaya devam edebiliriz (Luhmann, 1988).

Bu bağlamda Fukuyama’ya göre; “Yasa, sözleşme ve ekonomik rasyonalite sanayi sonrası toplumların zenginleşmesi ve istikrarı için gerekli; fakat yeterli olmayan unsurlardır. Yani sıra, rasyonel çıkarımlardan ziyade, alışkanlıklara dayalı, karşılıklı ilişkiler, ahlaki yükümlülükler, topluluğa karşı görev ve güven gibi değerlerle bezenmiş olmalıdır.” (Fukuyama, 1998, s. 47).

Ömer Müftüoğlu, güven ortamının oluşmasını engelleyen unsurları; belirsizlik ortamı, korku, bilgisiz bırakılma ya da bilgiye ulaşımın engellenmesi ve yalan olmak üzere 4 başlıkta incelemiştir. Ayrıca Müftüoğlu, bu unsurların toplumun çöküşüne de neden olabileceğini çünkü güvensizlik ortamlarının devam ettiği toplumların ayakta kalabilmelerinin güç olduğunu savunmuştur (Müftüoğlu, 2005). Diğer taraftan Fukuyama da bir toplumdaki suç oranlarının artmasını, aile yapısının parçalanmasını ve komşuluk, kilise, sendika, hayır kurumları gibi toplum için büyük öneme sahip kurumların önemini yitirmeye başlamasını toplumdaki güven ve sosyalleşme düzeyinin azalmasına bağlamıştır (Fukuyama, 1998).

Genel olarak toplumsal güven olgusunu ekonomik gelişmişlik, refah ve rekabetçilik merkezli olarak ele alan Fukuyama’nın şu sözleri, toplumların güven çapları oluşturma süreçleri ve dış grupla kurulan güven ilişkisi hususunda önemli ipuçları sunmaktadır;

“...bir topluluğun ahlaki sisteminin değerleri daha talepkâr oldukça ve o topluluğa girmek için gerekli niteliklerin düzeyi yükseldikçe, topluluk üyeleri arasındaki dayanışma ve karşılıklı güven düzeyi aynı ölçüde artış gösterir. Dolayısıyla, ılımlılık ve düzenli bağış yapma gibi cemaat üyeliğine giriş için görece yüksek standartlar koyan Mormonlar ve Yehova Şahitleri benzeri topluluklardaki karşılıklı bağlar, herkesi üyeliğe kabul eden Metodistler veya Episcopalian’lardan daha güçlüdür. En güçlü içsel bağları olan toplulukların ise aksine kendi dışındakilerle bağları zayıf olacaktır.” (Fukuyama, 1998, s. 43).

Çağdaş sosyolojide sosyolojik bir bakış sunan ve modernliğin eleştirisini temelde “müphemlik” üzerinden yapan Zygmunt Bauman, “Cemaatler: Güvenli Olmayan Bir Dünya’da Güvenlik Arayışı” isimli çalışmasında cemaatlerin “nostaljik” ve “geçmişe duyulan özlem” duygularıyla bir olduğunu ve bu cemaatlerin güven verdiğini ifade etmektedir. Fakat “cemaat” kelimesinin kolay erişilebilir bir yanı yoktur. Yani, içinde yaşamayı arzu ettiğimiz ama kolay ulaşamayacağımız bir dünyayı temsil etmektedir. İşte hayali kurulan bu dünyanın aksine sosyal gerçeklikte var olan cemaat, oldukça farklı ve birtakım ödümler istenilen bir dünyadır (Bauman, 2001). Bauman, bu hayali kurulan cemaatin aksine gerçekte var olan cemaati şu sözlerle tasvir etmektedir;

“...Kendimizi pençesine düşmüş olarak bulduğumuz “gerçekte var olan cemaat”, verdiği ya da vermeyi vaat ettiği hizmetlerin karşılığında katı bir itaat bekler. Güvenlik mi istiyorsun? Özgürlüğünden ya da en azından onun büyük bir kısmından vazgeç. İtimat mı istiyorsun? Cemaatinin dışındaki birine güvenme. Karşılıklı anlayış mı istiyorsun? Yabancılarla konuşma, yabancı dil kullanma. Bu sıcak yuva duygusunu mu istiyorsun? Kapındaki alarımı kur, girişe kamera koy. Emniyet mi istiyorsun? Yabancıları içeri alma, sen de garip davranışlardan ve tuhaf düşüncelerden uzak dur. Sıcaklık mı istiyorsun? Pencereye yaklaşma ve onu asla açma. Buradaki açmaz, bu tavsiyeye uyup, pencereleri kapalı tutarsanız bir süre sonra içerdeki havanın ağırlaşması ve sonunda da bunaltıcı hale gelmesidir...” (Bauman, 2001, s. 76).

Toplumsal düzenin kurulması/sürdürülmesi hususunda toplumsal güvenin anlaşılması ve ne denli öneme sahip olduğu klasik ve çağdaş sosyologlarca ortaya konulmuştur. Güven olgusu için “toplumsal bir tutkal” ibaresi kullanılmıştır (Tecim, 2012). Bu bağlamda toplumsal tutkal işlevi gören toplumsal güven olgusu, toplumların bir arada yaşamasına imkan sunan, karşılıklılık ilkesi ile sağlıklı ve sürdürülebilir ilişkilerin doğmasına neden olan ve en nihayetinde toplumsal konsensüs oluşturan bir tutkaldır.

Güven olgusuna farklı anlamlar yükleyen ve güvenin birincil işlevinin sosyolojik olduğunu ifade eden J. David Lewis ve Andrew Weigert ise toplumsal güvenin işlevinde olduğu gibi dayandığı temellerinin de sosyal olduğu iddiasındadırlar. Bu durum, diğer kişi ve kurumlara duyulan güvenin nasıl tesis edildiği, sürdürüldüğü ve gerektiğinde yeniden tesis edildiği sorusunu gündeme getirmektedir (Lewis and Weigert, 1985). Birincisi, güven; güvenilir, güvenilmeyen ve bilinmeyen kişi ve kurumlar arasında ayırım yapan bilişsel bir sürece dayanmaktadır. Bu anlamda kime, hangi koşullar altında güveneceğimizi bilişsel olarak seçeriz ve seçimimizi “iyi sebepler” olarak kabul ettiğimiz şeylere dayandırırız; bu bağlamda Luhmann, “Aşinalık hem güvenin hem de güvensizliğin, yani geleceğe yönelik belirli bir tutuma her türlü bağlılık için ön koşuldur” der. Yani, eğer kişi her şeyi bilen olsaydı, eylemler güven için hiçbir ihtiyaç ve hatta olasılık bırakmadan tam bir kesinlikle yapılabilirdi. Güven olgusunun inşa sürecinin de sosyal olduğunu ifade eden Lewis ve Weigert, “Güven faktörüyle ilgili bireysel farklılıklar olsa da güvenin bilişsel içeriği, bireysel psikoloji alanını aşan kolektif bir bilişsel gerçekliktir.” sözleriyle güvenin kolektif bir yaratım sürecinden doğduğunu savunmaktadırlar. Yani, “Her biri, diğerlerinin güvendiği varsayımına güvenir.”. Ayrıca bu yaratımın sürdürülebilirliği ya da sürdürülemezliği, toplumsal bir krize de dönüşebilmektedir. Yani sosyal ilişkilerin başlamasına neden olan güven yaratımı sürecinden sonra güven duyulanlar, bu güveni suistimal ettiklerinde toplumsal bir tepki ile karşılaşmaları muhtemel olacaktır. Bu noktada Lewis ve Weigert; “Halkın güvenini kazananlar, bu güveni kişisel, maddi çıkarlarına dönüştürdüklerinde sivil toplumun kalbine ciddi zararlar verirler (Lewis and Weigert, 1985) sözleriyle güvenin nasıl da hayal kırıklığına dönüşebileceğini ifade etmişlerdir.

Toplumsal güvenin kategorize edilmesi hususunda önemli çalışma yapan Delhey ve Newton, toplumsal güvenin üç ana biçimde sınıflandırılabilirliğini ifade etmiştir. Bunlardan ilki olan ve yoğun ya da kişisel güven olarak da ifade edilebilen “özel güven”, insanların birbirlerini iyi tanıdıkları ve günlük olarak yakın etkileşimde bulunduğu ve güvenilir davranışın güçlü sosyal yaptırımlarla güçlendirilebildiği küçük, yüz yüze topluluklarda en güçlüdür. İkincisi olan ve kısasa kısas güven olarak da ifade edilebilen “araçsal” ya da “hesaplayıcı güven” ise kişisel çıkarlarla ilgili rasyonel, maliyet/fayda hesaplamalarına dayanmaktadır. Üçüncü tür olan “zayıf” veya “kişisel olmayan” ya da “genelleştirilmiş güven”, sosyal bağların genellikle daha zayıf fakat daha kapsamlı olduğu, toplumun daha farklılaşmış ve heterojen olduğu, yaşamın daha fazla değişkenlik gösterebildiği modern, büyük ölçekli kentsel toplumda daha yaygındır (Delhey and Newton, 2004). Genelleştirilmiş güvenin sıklıkla görüldüğü topluluklarda yabancılar ve tanıdıklar arasındaki bu güven biçimini anlamak ve açıklamak, kapalı toplulukların yoğun güveninden ve rasyonel seçim teorisinin hesaplı güveninden daha zor olduğunu ifade etmek gerekecektir.

Güven kavramı anlaşılacağı üzere sosyal bilimlerde geniş bir literatüre sahiptir ve farklı bağlamlarda, farklı biçimlerde ele alınmaktadır. Delhey ve Newton’un toplumsal güven sınıflandırması, sosyal sermaye literatüründe oldukça geniş bir yer tutmuş ve bu alanda araştırmalar gerçekleştiren teorisyenlerin de konsensüs sağlamış oldukları bir sınıflandırma formu kazanmıştır. Toplumsal güven, genellikle yukarıda da ifade edildiği üzere özel güven (bonding trust), araçsal/hesaplayıcı güven (instrumental/calculative trust) ve zayıf güven (thin trust) olarak sınıflandırılmaktadır.

Özel Güven

Özel güven, bireylerin aile üyeleri, yakın arkadaşlar ve belirli bir grup içerisindeki kişilerle kurdukları güçlü bağlara dayalı güven türüdür (Putnam, 2000). Bu tür güven genellikle yüksek duygusal bağlılık içermekte ve uzun süreli sosyal ilişkilerden beslenmektedir. Özel güvenin güçlü sosyal sermaye oluşturduğu kabul edilse de, aşırı derecede kapalı topluluklarda dış gruplara karşı güvensizliği artırabileceği öne sürülmektedir (Coleman, 1990).

Araçsal/Hesaplayıcı Güven

Araçsal güven, bireylerin karşılıklı çıkarlarını göz önünde bulundurarak geliştirdikleri güven türüdür (Hardin, 2002). Bu güven türü, kişisel ilişkilerden ziyade rasyonel hesaplamalara dayanmakta ve ekonomik ya da kurumsal ilişkilerde sıkça görülmektedir. Araçsal güvenin gelişimi, tarafların birbirleriyle geçmiş deneyimlerine ve karşılıklı çıkarlarına bağlıdır. Hardin (2002), güvenin yalnızca duygusal ya da normatif bağlamda değil, aynı zamanda bireysel çıkarlar doğrultusunda şekillendiğini savunmaktadır.

Zayıf /Genelleştirilmiş Güven

Zayıf güven, bireylerin birbirlerini kişisel olarak tanımadığı, ancak toplumsal normlar ve kurumsal yapılar nedeniyle geliştirdiği güven türüdür (Fukuyama, 1998). Bu tür güven, geniş çaplı topluluklar ve toplumun genel işleyişi için kritik bir öneme sahiptir. Zayıf güvenin yaygın olduğu toplumlarda, bireyler kurumlara, yasalara ve toplumsal normlara daha fazla güvenmektedir. Bu da geniş çaplı sosyal sermayenin oluşmasına ve toplumsal uyumun güçlenmesine katkı sağlamaktadır (Fukuyama, 1998).

Bu üç güven türü, bireylerin ve toplumların sosyal ilişkilerini ve dayanışma yapısını şekillendirmektedir. Özel güven kapalı gruplarda daha güçlü bağlar oluştururken; araçsal güven pragmatik ilişkilerin temelini atmakta; zayıf güven ise geniş topluluklarda işleyen bir güven mekanizması sunmaktadır.

Toplumsal güven olgusunun işlevselliği, özellikle kapalı toplulukların sosyo-kültürel yapılarında kendini daha belirgin bir şekilde göstermektedir. Bu bağlamda geleneksel yapılar, bireylerin güven inşası ve toplumsal dayanışmayı sağlaması açısından merkezi bir rol oynayabilmektedir. Dolayısıyla, Hakkari gibi sosyo-ekonomik açıdan özgün bölgelerde toplumsal güvenin biçimleri ve dinamikleri, aşiret yapıları üzerinden şekillenmekte ve anlaşılır hale gelmektedir. Bölgedeki aşiretler, yalnızca güvenin değil, aynı zamanda kimlik, aidiyet ve sosyal dayanışmanın taşıyıcısı olan kolektif yapıların temel taşıını oluşturmaktadır.

2. Hakkari’de Aşiretler

Aşiretler, geleneksel toplum yapılarında sosyal, ekonomik ve politik ilişkilerin temel belirleyicileri olarak işlev görmüştür. Sosyolojik açıdan değerlendirildiğinde, aşiretler, ortak bir soy ya da kültürel bağ etrafında şekillenmiş, dayanışmayı ve aidiyeti esas alan kolektif yapılar olarak tanımlanabilir. Bu yapılar, bireylere ve gruplara sosyal kimlik, güvenlik ve dayanışma sağlarken, aynı zamanda toplumsal düzenin devamlılığını koruyan bir araç olarak da görülmektedir. Hakkâri gibi tarihsel olarak karmaşık ve çok katmanlı toplumsal ilişkilerin olduğu bir bölgede, aşiret yapıları yerel sosyal dinamiklerin anlaşılmasında kilit bir role sahiptir. Bölgede yaşayan soy ve akraba gruplarının oluşturduğu bu yapı, sosyal kimlik, toplumsal güven ve sosyal sermaye açısından hem bir fırsat hem de bir gerilim kaynağı olarak değerlendirilmektedir.

1974-1976 yılları arasında Irak, İran, Suriye ve Türkiye’nin Kürtlerin yoğun olarak yaşamış olduğu bölgelerinde antropolojik saha çalışmaları gerçekleştiren ve 1978 yılında kaleme almış olduğu “*Ağa, Şeyh ve Devlet: Kürdistan’ın Sosyal ve Siyasi Yapısı*” isimli eseriyle bölgenin adeta sosyal ve siyasi haritasını çıkaran Martin van Bruinessen, bu bölgedeki tahlillerinin ardından aşiret tanımını şu şekilde yapmıştır;

“Kürt aşireti gerçek ya da gerçek olduğu varsayılan ortak bir ataya dayanan ve akrabalık temelinde örgütlenmiş, genellikle toprak bütünlüğü de olan (dolayısıyla ekonomik) kendine özgü bir iç yapıya sahip sosyo-politik bir birimdir. Doğal olarak aşiretler de kendi içlerinde alt-aşiretlere bölünmüşlerdir. Bu alt gruplar da bir kez daha klan, sülale ve benzeri gibi daha küçük birimlere ayrılırlar.” (Bruinessen, 1992, s. 103).

Kürt aşiretleri, tarih boyunca toplumsal ve siyasal örgütlenmenin temel bir birimi olarak işlev görmüş ve ekonomik ihtiyaçların karşılanması, dış tehditlere karşı güvenliğin sağlanması gibi gereksinimlere yönelik organizasyonlar olarak şekillenmiştir. Aşiret yapıları, yalnızca sosyal dayanışma mekanizmalarını değil, aynı zamanda siyasal otorite ilişkilerini de düzenleyen bir işlev üstlenmiştir. Günümüzde modernleşme ile birlikte aşiretlerin etkisi azalmış olsa da özellikle Hakkâri gibi bölgelerde, bu yapıların sosyo-ekonomik ve kültürel etkilerinin sürdüğü görülmektedir. Bölgedeki Kürt aşiretleri, katmanlar (aşiret, kabile, sülale, aile) şeklinde hiyerarşik bir yapıya sahiptir ve bu katmanlar, toplumsal örgütlenmenin temelini oluşturmaktadır. Bu durum, Hakkâri’nin siyasal ve toplumsal yapısının karmaşıklığını anlamak için önemli bir çerçeve sunmaktadır.

Hakkâri bölgesi, tarih boyunca çeşitli etnik ve dini grupların (Kürt, Asuri, Ermeni, Yahudi etnik yapıları ile İslamiyet, Hristiyanlık, Musevilik, Ezidilik vb. dini yapılar) bir arada yaşadığı, karmaşık bir aşiret yapısına sahiptir. Bu yapının anlaşılması, bölgenin sosyo-politik dinamiklerini ve tarihsel gelişimini kavramak açısından önemlidir. Hakkâri’deki aşiret yapısı, “baska rast” (sağ kanat) ve “baska çep” (sol kanat) olmak üzere iki ana gruba ayrılmaktadır. Bu iki kanatta sadece Kürt aşiretleri değil, bölgede yaşamış olan Nasturi aşiretleri de yer almıştır. Sağ kanadı çatısı altında toplayan Pinyanişi konfederasyonunun önde gelen aşiretini, Pirozbeyoğlu ailesi tarafından yönetilen Çelê’deki (Çukurca) Çeliler; sol kanattaki Ertuşî konfederasyonunun önde gelen aşiretini ise Şaxê’de (Çatak) yaşayan Giravîler oluşturmaktadır. Bu yapı, Osmanlı döneminde merkezi otoritenin bölgeyi kontrol etmesini kolaylaştırmıştır (Artizan, 1970).

Bölgede yaşayan Nasturi (Asuri) toplulukları, Tiyariler ve Tuxûbîler gibi büyük aşiretlere ayrılmıştır. Bu aşiretler, sağ ve sol kanat yapısına dahil olmuş, zaman zaman kendi dindaşlarına karşı mensup oldukları kanattaki Kürt aşiretleriyle ittifak yapmışlardır. Nasturilerin, Koçanis Manastırı'nda vazife gören Mar Şimun unvanına sahip dini ve dünyevi liderlerin olduğu ve tüm Nasturi aşiretleri üzerinde tek söz sahibi olduğu ifade edilmektedir (Artizan, 1970). Hakkari Kürt aşiretleri esasen iki konfederasyon biçiminde örgütlenip her bir konfederasyonda ondan fazla aşiret mevcutken; Hakkari Nasturi aşiretleri ise beş adet olup (Tiyar, Tuhup, Cilo, Baz ve Dez) konfederasyon biçiminde yapılanmaları söz konusu olmamıştır (Korkmaz, 2021).

Aşiret yapısının ve bölgedeki iktidar ilişkilerinin Osmanlı döneminde de var olduğuna işaret eden emareler mevcuttur. Nitekim 19. yüzyılın sonlarında Osmanlı Devleti, bölgedeki aşiretleri kontrol altına almak ve sınır güvenliğini sağlamak amacıyla Hamidiye Alayları'nı kurmuştur. Miran Aşireti Reisi Mustafa Paşa, bu alaylarda önemli bir rol oynamış, ancak devletin verdiği gücü kötüye kullanarak hâkimiyetini pekiştirmiştir. Bu durum, aşiretler arası güç dengelerini etkilemiş ve bölgedeki sosyo-politik yapıyı derinden etkilemiştir (Uçmaz, 2019). Bu durum kuşkusuz Hakkari'nin toplum, iktidar ilişkilerine dair önemli ipuçları sunmaktadır.

Aşiretler arasındaki husumetlerin kaynağına değinilecek olursa; birçok faktörün etkili olduğunu ifade etmekle beraber bazı kültürel farklılıkların bazen çatışmanın kaynağı olsa da çoğu zaman benzer kültür ve özelliklere sahip aşiretler arasında da husumetlerin yaşandığı görülebilmektedir. Örneğin ikisi de Nasturi aşiretinin kolu olan Tuhubi (Tuxûbî) ve Tiyari aşiretleri aynı din ve etnik kökene mensup olmalarına rağmen yayla paylaşımı anlaşmazlığı sebebiyle karşı karşıya gelince Ertuşi aşireti Tiyarilerin yardımına koşarken Pinyanişi aşireti ise Tuhup aşiretinin yanında yer almıştır (Arvas, 2015). Örnek olarak aktarılan bu hadise, farklı etnik ve dini grupların (örneğin, Nasturiler, Kel-daniler, Kürtler) diller, kültürler ve kimlikler üzerinden şekillenen ilişkilere dikkat çekmektedir. Dilsel ve kültürel farklılıklar, gruplar arasındaki çatışmaların kaynaklarından biri olarak karşımıza çıkabilmektedir. Ancak bu farklılıklar sadece ayrışmayı tetikleyen unsurlar değil, aynı zamanda toplumsal denge mekanizmalarını oluşturan ve grupları birbirine bağımlı hale getiren etmenler de olabilmektedir. Bu noktada aşiretler arasındaki ilişkileri sadece kültürel farklılıklar üzerinden açıklamak yetersiz kalmaktadır. Zira bu gruplar arasında uzlaştırıcı temel unsurlar olarak komşuluk, meraların ortak kullanımı ve sürülerin birlikte güdülmesi gibi faktörler öne çıkmaktadır. Hakkâri bölgesinde hem Kürtler hem de Nasturiler Kürtçe konuşmuş ve aynı kültürel yapı içinde varlıklarını sürdürmüşlerdir. Nasturiler yalnızca kendi aralarında ve dini vecibelerinde Aramice kullanmışlardır. Ayrıca, coğrafi yakınlık her zaman sosyal yakınlığı doğurmamış, örneğin Pinyanişi ve Tuhub aşiretleri birbirine yakın olmalarına rağmen, Tiyariler Ertuşilerle daha yakın ilişkiler geliştirmiştir. Bu da gösteriyor ki, bölgedeki sosyal ilişkileri belirleyen temel faktör sadece dilsel ve kültürel farklılıklar değil, aynı zamanda coğrafi koşullar ve gündelik yaşam pratikleri olmuştur.

Hakkâri bölgesi üzerine yapılan araştırmalarda Batılı kaynaklar da bölgenin aşiret yapısını ve tarihini anlamada önemli katkılar sunmaktadır. Örneğin, Alexander Khachatrian'ın "The Kurdish Principality of Hakkariya (14th-15th Centuries)" başlıklı çalışması, bölgedeki Kürt emirliklerinin oluşumunu ve gelişimini ele almaktadır (Khachatrian, 2003). Ayrıca, Hirmis Aboona'nın "Assyrians, Kurds, and Ottomans: Intercommunal Relations on the Periphery of the Ottoman Empire" adlı eseri, Osmanlı İmparatorluğu'nun periferisindeki etnik ve dini gruplar arasındaki ilişkileri incelemektedir (Aboona, 2008).

Hakkâri'deki aşiret yapısı, bölgenin tarihsel ve sosyo-politik dinamiklerini anlamak için kritik bir öneme sahiptir. Aşiretlerin iç yapıları, aralarındaki ilişkiler ve devletle olan etkileşimleri, bölgenin bugünkü yapısını anlamada anahtar rol oynamaktadır. Bu alanda farklı iddialar da söz konusu olsa da Hakkari bölgesinde yaklaşık 15 aşiretin bulunduğu bilinmektedir. Bu aşiretler; Giravi, Gewda, Mamhuran, Jirki, Kaşuran, Hani, Ertuşi, Dıri, Dostiki, Oramari, Pinyanişi, Gerdi, Herki, Sati, ve Goyan'dır. Aşiretlerin coğrafi dağılımları bölge, kent, ilçe ve köy olarak farklı dağılımlar gösterdiğini ifade etmemiz gerekecektir. Bu bağlamda yukarıda sayılan aşiretlerin yoğun olarak bulundukları yerler de şöyle belirtilebilir; Giravi Aşireti; Hakkari merkez, Van, Gürpınar, Çatak ve Beytüşşebap'ta; Gewda Aşireti; Hakkari merkez, Van, Başkale ve Beytüşşebap'ta; Mamhuran Aşireti; Hakkari merkez, Beytüşşebap ve Van'da; Jirki Aşireti; Hakkari merkez ve Beytüşşebap'ta; Kaşuran Aşireti; Hakkari merkez ve Çukurca'da; Hani Aşireti; Hakkari merkezinde; Ertuşi Aşireti; Hakkari'nin Ertuş Köyü'nde ve Hakkari ile Van merkezde; Pinyanişi Aşireti; Hakkari merkez, Çukurca ve yoğun olarak Yüksekova'da; Gerdi ve Herki aşiretleri; Şemdinli ve çoğunlukla İran'ın batısında; Sati, Dıri, Doski ve Oramari aşiretleri Yüksekova'da; Goyan Aşireti de Hakkari merkez ve yoğun olarak Uludere ve Şırnak'ta bulunmaktadır (Tekin, 2005).

Kuşkusuz aşiretlerin toplumsal dayanışmaya ve iş birliğine katkısı oranında işlevselliğinden bahsetmemiz mümkündür. Nitekim Mukaddime eserinde asabiyetin temelinde akrabalık bağlarına dayanan aşiret olgusuna vurgu yapan İbn Haldun, bu organizasyonların dayanışma güdülerini açığa çıkardığını ve dinamik bir yapıya sahip olduğunu ifade etmiştir (Haldun, 1977). Diğer taraftan Kürt aşiretlerin çoğunlukla kabile biçiminde örgütlendiğini ifade eden Ziya

Gökalp (2011), bu kabilelerin de birer ağa tarafından idare edildiğine ve kendi amarelerinin soyundan geldiğine dikkat çekmiştir (Gökalp, 2011, s. 37).

“Aşiretler ve İktidar: Ortadoğu’da Etnisite ve Milliyetçilik” eseriyle aşiretlerin iktidar ilişkileri ve toplumsal yapı ile etkileşimleri konusuna dair önemli bir eser kaleme alan Faleh A. Jabar ve Hosham Dawod (2003), Ortadoğu’daki aşiret yapılarının toplumsal dayanışma, iş birliği ve güven bağlamındaki işlevlerini detaylı bir şekilde ele almaktadır. Yazarlar, aşiretlerin özellikle topluluk içinde güven inşası, sosyal dayanışma ve ekonomik iş birliği gibi mekanizmalar üzerinden modern toplumlarda da etkisini sürdürdüğünü belirtmektedir. Bu araştırma için önemli bir argüman olarak karşımıza çıkan bu esere göre aşiretler, bireyler arasında güçlü bir topluluk bağı kurmaktadır. Bu bağ, ortak değerler ve gelenekler üzerinden inşa edilmektedir. Jabar ve Dawod’a (2003) göre, aşiret üyeleri arasındaki dayanışma, bireylerin ekonomik ve sosyal güvenlik ihtiyaçlarını karşılamada önemli bir rol oynamaktadır. Kan bağına dayalı akrabalık ilişkileri, aşiret içindeki sosyal dayanışmayı güçlendiren temel unsurların başında gelmektedir. Bu yapılar hem kriz dönemlerinde hem de olağan süreçlerde bireylerin destek mekanizmalarına erişimini sağlamaktadır.

Aşiret yapılarında güven hem bireyler arası ilişkilerde hem de aşiret toplulukları arasındaki iş birliklerinde merkezi bir öneme sahiptir. Yazarlar, aşiretlerin “biz” duygusu üzerinden bir tür sosyal sermaye yarattığını vurgulamaktadır. Bu sermaye, sadece aşiret içinde değil, diğer aşiretlerle olan ilişkilerde de işlevseldir. Örneğin, çatışmaların çözümünde güven mekanizmaları devreye girerek barışçıl çözümler sağlanabilmektedir (Jabar & Dawod, 2003). Jabar ve Dawod, aşiretlerin tarihsel olarak yalnızca bir sosyal dayanışma ve kimlik unsuru değil, aynı zamanda toplumsal düzenin yeniden üretiminde etkili mekanizmalar olduğuna dikkat çekmektedir. Onlara göre aşiret yapıları, modern devletlerin oluşturduğu sınırların ötesinde, yerel düzeyde kolektif çıkarların korunmasını sağlayan esnek ama dayanıklı bir sistem olarak varlığını sürdürmektedir. Bu perspektiften hareketle, aşiretlerin toplumsal güven bağlamında oynadığı rol, bireylerin aidiyet duygusunu ve güven ilişkilerini nasıl etkilediğini anlamak açısından kritik önemdedir. Dolayısıyla, aşağıda ele alınacak başlıklar, bu teorik çerçeveye dayalı olarak aşiretlerin sosyal sermaye üzerindeki etkilerini daha somut biçimde değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Geleneksel toplumlarda aşiretler, sosyal düzenin ve güvenliğin sağlanmasında merkezi bir role sahip olmuştur. Aşiret bağları, bireyler arasında karşılıklı güven ve dayanışma ilişkilerinin temelini oluşturarak toplumsal istikrarı desteklemiştir. Ancak modernleşme ve kentleşme süreçleri, aşiretlerin bu geleneksel rolünde önemli değişikliklere yol açmıştır.

Kentleşme ile birlikte bireylerin aşiret aidiyetleri zayıflamış, bireysel tercihler ve çıkarlar ön plana çıkmıştır. Aşiretlerin ötekileştirici yönü ve ulusal bilincin gelişimini engelleyici potansiyeli, toplumsal güvenin inşasında yeni zorluklar yaratmıştır. Aşiret liderlerinin bazı kesimler üzerindeki etkisi azalmış, bireyler geleceklerini aşiret bağları yerine bireysel başarı ve fırsatlara dayandırmaya başlamıştır. Özellikle siyasal tercihler, aşiret bağlarından ziyade bireysel ideolojiler ve çıkarlar doğrultusunda şekillenmektedir.

Bu dönüşüm, toplumsal güvenin inşasında aşiretlerin rolünün yeniden değerlendirilmesini gerektirmektedir. Aşiretlerin geleneksel güven mekanizmalarının yerini, modern toplumlarda bireysel özgürlükleri ve eşitliği temel alan yeni güven mekanizmaları almaktadır. Ancak aşiretlerin kültürel mirası ve dayanışma değerleri, modern toplumlarda da toplumsal bütünleşmeye katkı sağlayabilecek potansiyele sahiptir. Bu nedenle, aşiretlerin toplumsal güven inşasındaki rolünü incelerken, hem geleneksel hem de modern dinamikleri dikkate alan bütüncül bir yaklaşım benimsemek önemlidir.

3. Araştırmanın Metodolojisi

Bu çalışmada araştırma problemlerinin en iyi biçimde analiz edileceği düşünüldüğünden nitel araştırma yaklaşımı tercih edilmiştir. Çünkü nitel araştırmalar toplumsal olaylara açıklayıcı ve anlam arayıcı bir çerçeveden yaklaşır. Nitel araştırma deseni yapılandırılırken; araştırma soruları “nasıl” ve “neden” soru kalıplarından oluşturulmaktadır (Creswell, 2017).

Nitel araştırma uygulanırken araştırmacı katılımcıların kavramları ve olguları nasıl deneyimlediklerini ve yorumladıklarını anlamaya çalışmaktadır. Nitel araştırmaların temel gayesi bu anlam örüntüsünü açıklamaya çalışmaktır (Merriam, 2013). Dolayısıyla bu anlam arayışı, veriler saptandıktan sonra yapılandırılmakta ve yorumlanmaktadır. Bu çalışmada da araştırma problemlerinin yorumlanmaya gereksinim duyulan yapısı, verilerin derinlemesine analizi, katılımcıların verdiği cevaplar içindeki nedenselliğe erişim gayreti ve açık veya kapalı ilişkilerin ortaya konması nedeni ile nitel araştırma yaklaşımı tercih edilmiştir.

Araştırmanın amacı kapsamında nitel araştırma yaklaşımının yapılandırılma süreci öncelikle literatürde yer alan

dokümanların incelenmesi ile başlamaktadır. Bununla birlikte teorik bilgilere ulaşılması, ardından katılımcı gözlem yöntemi ile açık uçlu yarı yapılandırılmış görüşme tekniğine dayalı 17 görüşme sorusunun hazırlanması süreci ile devam etmektedir. Araştırmanın başında belirlenen soru sayıları saha görüşmeleri esnasında eksiltilebilir ya da artırılabilir. Bu esneklik, yarı yapılandırılmış mülakat tekniğinden ileri gelmektedir ve araştırmanın içeriğinin zenginleştirilmesi temel amaçtır. Şunu da ifade etmek gerekir ki; nitel araştırma yaklaşımına dayalı saha araştırmasında görüşmeciyi sayısından çok elde edilen verinin niteliği önemlidir. Dikkat edilmesi gereken husus ise; yarı yapılandırılmış görüşme sorularının araştırmacıların ön yargılarından uzak, katılımcıyı konuşmaya sevk eden ve açıklama yapmaya yöneltici bir yapıda inşa edilmiş olmasıdır.

3.1. Problemin Niteliği, Kapsamı ve Sınırları

Hakkari’de yer alan aşiretlere mensup olan grupların aidiyetlerinden ileri gelen diğer aşiret mensuplarıyla etkileşiminin toplumsal güven olgusuna nasıl etki ettiği araştırmanın problematiğini oluşturmaktadır. Araştırmanın arka planında aşiretler arası husumetler, aşiretler arası diyalog, iç grup dayanışması, güven çapı gibi olguların genel seyri yer almaktadır. Bu araştırma her ne kadar aşiretler nezdinde bir analiz yapmayı öngörse de Hakkari’de mevcut olan aşiretler ile sınırlandırılmıştır. Araştırmanın tartışma zemininin inşa edildiği toplumsal güven olgusunun “özel güven”, “araçsal/hesaplayıcı güven” ve “zayıf güven” parametreleri üzerinden bir analiz gerçekleştireceği ise araştırmanın kapsamına dairdir.

3.2. Problem ve Alt Problemler

Araştırmanın temel problemi aşiretlere mensup grupların bir arada yaşamaları üzerinden inşa edilen güven düzeyinin genel toplumsal güven düzeyine ters etki ettiğidir. Daha açıklayıcı bir ifadeyle; aşiretler gibi kapalı gruplar içerisinde güven çapı daraldığından dış gruba olan güven düzeyi düşmekte ve bu da toplumsal güven düzeyini düşürmektedir. Araştırmanın alt problemleri ise;

- » Aşiretlerin toplumsal işlevselliği (toplumsal dayanışma ve iş birliği), güven olgusuna sirayet etmekte midir?
 - » Aşiretler arası diyalog biçimleri (grup (aşiret) dışı evlenme, taziye katılımları vs.) dış grup dayanışması yaratmakta mıdır?
 - » Aşiretler arası husumetlerin arka planında güvensizlik yatmakta mıdır?
- Şeklinde.

3.3. Araştırmanın Amaçları ve Beklenen Yararlar

Bu araştırma, “özel güven”, “araçsal/hesaplayıcı güven” ve “zayıf güven” parametreleri bağlamında farklı aşiretlere mensup grupların toplumsal güven düzeylerinin nedenselliğine dair bütüncül bir çerçeve sunmayı amaçlamaktadır. Hakkari’de yaşanan aşiret husumetlerinin sürekliliği bağlamında bu araştırma, bu husumetlerin kaynağına inmeyi ve aşiretler arası diyalogun temel dinamiklerine erişmeyi hedeflemektedir. Türkiye’deki özellikle Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde varlığını sürdüren aşiretlerin toplumsal güven düzeylerine dair yapılmış herhangi bir çalışmanın literatürde yer almaması da araştırmanın literatüre sağlayacağı katkıya işaret etmektedir. Ayrıca bu araştırma, bölgede yer alan aşiretlerin sosyolojik tahlili için kapı aralayacak olması bakımından da önem arz etmektedir.

3.4. Araştırmanın Evren ve Örneklemi

Hakkari’de varlıklarını sürdüren aşiretlere mensup gruplar bu araştırmanın evrenini oluşturmaktadır. Nitel araştırma açısından uygunluğu ile ön plana çıkan ve araştırmanın problemini iyi temsil edeceğine inanılan bir kesitten Kritik Durum Örneklem Modeli kullanılarak belirlenmiştir. Bu örnekleme modeli, saha araştırmasını gerçekleştiren araştırmacının en önemli ve en anlamlı bilgi sayacak olayları veya bireyleri seçmesini ifade etmektedir (Neuman, 2016). Araştırmanın örneklem grubunu; kritik durum örnek modeline göre seçilen ve Hakkari’de güç ilişkileri ile ön plana çıkan Pinyanişi (6), Ertuşi (7), Giravi (4) ve Gewda (4) aşiretlerinden toplam 21 katılımcı oluşturmaktadır.

Tablo 1. Nitel Araştırma Katılımcılarının Demografik Özellikleri (Hakkari)

Katılımcı	Mensubu Olunan Aşiret	Cinsiyet	Yaş	Medeni Durum	Eğitim Durumu
K-1	Pinyanişi (Bilicani)	Erkek	22	Bekar	Lise
K-2	Pinyanişi (Bilicani)	Kadın	36	Evli	Lise
K-3	Pinyanişi (Bilicani)	Erkek	21	Bekar	Lise
K-4	Pinyanişi (Bilicani)	Erkek	24	Bekar	Lisans
K-5	Pinyanişi (Bilicani)	Kadın	19	Bekar	Lise
K-6	Pinyanişi (Bilicani)	Erkek	52	Evli	Ortaokul
K-7	Gewda	Erkek	47	Evli	Lise
K-8	Gewda	Kadın	35	Evli	Ön Lisans
K-9	Gewda	Kadın	32	Bekar	Ön Lisans
K-10	Gewda	Erkek	42	Evli	Yüksek Lisans
K-11	Giravi	Erkek	28	Bekar	Ön Lisans
K-12	Giravi	Erkek	29	Evli	Ön Lisans
K-13	Giravi	Erkek	47	Evli	Lise
K-14	Giravi	Kadın	36	Evli	Lise
K-15	Ertuşi	Kadın	32	Evli	Yüksek Lisans
K-16	Ertuşi	Erkek	28	Evli	Doktora
K-17	Ertuşi	Erkek	22	Bekar	Lise
K-17	Ertuşi	Kadın	21	Bekar	Lise
K-18	Ertuşi	Kadın	47	Evli	Ortaokul
K-19	Ertuşi	Erkek	24	Bekar	Ön Lisans
K-20	Ertuşi	Erkek	23	Bekar	Ön Lisans
K-21	Ertuşi	Erkek	33	Evli	Lisans

Kaynak: Araştırmadan Elde Edilen Veriler Işığında Oluşturulmuştur.

Yarı yapılandırılmış mülakat araştırmasına katılan toplam 21 katılımcıdan 14'ü erkek, 7'si kadındır. Nitel araştırmalarda, özellikle yarı yapılandırılmış mülakatlar için örneklem büyüklüğü belirlemek nicel araştırmalara göre daha esnek bir süreç gerektirmektedir. Nitel araştırmalarda amaç genellikle bir hipotez test etmek olmadığı için belirli bir fenomenin derinlemesine incelenmesi, örneklem büyüklüğünün daha küçük olabilmesine imkan tanımaktadır. Ancak, araştırılacak olan konuya dair nitelikli bilgi üretilmesi için bilgi doygunluğuna ulaşılması gerekmektedir. Bu sebeple bu araştırmada örneklem büyüklüğü belirlerken; araştırma sorusu ve amacı, bilgi doygunluğu ve araştırmanın kapsamı dikkate alınmıştır.

3.5. Araştırmanın Analiz Yöntemi

Nitel araştırma desenine göre yapılandırılmış olan bu araştırmada elde edilen verilerin analizi; Creswell'in (2017) nitel veri analizi basamakları doğrultusunda gerçekleştirilmiştir. İlk aşamada, toplanan veriler organize edilerek düzenlenmiş ve araştırmanın sorularına uygun şekilde kategorize edilmiştir. Bu aşamada, görüşme kayıtları, transkriptler ve alan notları analiz için hazır hale getirilmiştir. İkinci aşamada, veriler dikkatlice okunmuş ve genel bir anlayış geliştirilmiştir. Bu süreçte, araştırma probleminin bağlamına dair ilk izlenimler not edilmiştir. Üçüncü olarak, verilerden anlamlı kategoriler ve temalar çıkarılmıştır. Verilerin incelenmesi sırasında tekrar eden ifadeler ve anahtar kavramlar belirlenerek kodlama yapılmıştır. Dördüncü aşamada, oluşturulan temalar arasındaki ilişkiler analiz edilmiş, veriler teorik çerçeve ile ilişkilendirilmiş ve araştırmanın sorularına yanıt sağlayacak şekilde yorumlanmıştır. Beşinci aşamada, elde edilen temalar görselleştirilerek tablolar ve şemalar yardımıyla desteklenmiş, son aşamada ise bulgular tartışılarak literatüre katkılar, uygulamalara yönelik çıkarımlar ve gelecekteki araştırmalara öneriler sunulmuştur. Bu adımlar, nitel veri analizinin sistematik ve güvenilir bir şekilde yürütülmesini sağlamıştır.

4. Bulgular

Bu çalışma kapsamında elde edilen bulgular, sosyal sermaye ve toplumsal güven kavramlarının yerel dinamikler üzerinden nasıl şekillendiğini anlamak amacıyla yapılan analizlerin sonuçlarını içermektedir. Araştırmanın temel soruları doğrultusunda, özellikle aşiret yapısının bireylerin sosyal ilişkilerdeki güven seviyelerine ve sosyal bağların sürekliliğine nasıl etki ettiği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Elde edilen bulgular, nitel yöntemlerin bir arada kullanılmasıyla derinlemesine bir perspektif sunmayı amaçlamaktadır. Aşiret mensuplarının sosyal bağlarındaki çeşitlilik ve dayanışmanın kapsamı, toplumsal güvenin hangi mekanizmalarla inşa edildiğine dair önemli ipuçları vermektedir. Elde edilen veriler, bireylerin aşiret, aile ve akrabalık gibi geleneksel yapıların sosyal sermaye üzerindeki etkisini nasıl deneyimlediğini göstermektedir. Bu bağlamda, katılımcıların aşiret içi ve aşiret dışı güven ilişkilerini değerlendirme biçimleri, toplumsal dayanışmanın ve sosyal iş birliğinin inşasında kritik bir rol oynamaktadır. Bulgular aynı zamanda, toplumsal güvenin sürdürülebilirliği ile sosyal sermaye unsurlarının aşiretler arası ilişkilere etkisini analiz etmeyi mümkün kılmıştır.

4.1. Aşiretlerin Toplumsal İşlevleri

Bu başlık altında, aşiretlerin bireyler ve toplum üzerindeki sosyal etkileri ele alınacaktır. Aşiret yapılarının bireylere kimlik kazandırma, güvenlik sağlama, dayanışmayı teşvik etme ve sosyal baskı mekanizmaları oluşturma işlevleri detaylandırılacaktır. Özellikle, aşiretlerin sosyal sermaye ve toplumsal güven ile olan ilişkisi incelenecek, bireylerin aşiret aidiyeti üzerinden kurdukları sosyal bağların toplumsal dinamikler üzerindeki etkisi tartışılacaktır. Ayrıca, aşiret yapılarının sosyal işlevleri 4 temaya indirgenerek “tanıma/tanınma”, “güvence/güvenlik”, “dayanışma” ve “baskı” çerçevesinde analiz edilecektir. Ardından oluşturulan “aşiretlerin sosyal fonksiyonları” kelime bulutuyla genel izlenim gözler önüne serilecektir. Son olarak bireylerin karşılaştıkları sorunlarla mücadelede aşiretlerin rolü tartışılacaktır.

Şekil 1: Aşiretin sosyal işlevleri: Tanıma, Güvence, Dayanışma ve Baskı Temaları



Kaynak: Elde Edilen Veriler Işığında Oluşturulmuştur.

Şekil 1’de yer alan veriler, Hakkari’deki aşiretlerin bireyler üzerindeki sosyal etkilerini ve toplumsal işlevlerini anlamak için önemli ipuçları sunmaktadır. Verilen yanıtlar “Tanıma/Tanınma,” “Güvence/Güvenlik,” “Dayanışma,” ve “Baskı” olarak dört ana tema altında analiz edilmiştir. Bu kavramlar, aşiretlerin sosyal bağlar üzerindeki rolünü ve toplumsal güven ile ilişkisini anlamamıza yardımcı olmaktadır.

Tanıma/Tanınma: yarı yapılandırılmış mülakat araştırma verilerinin analizi açıkça ortaya koymaktadır ki; Hakkari’deki aşiret olgusu, bireylerin kimliklerini tanımlama ve toplumda tanınma ihtiyaçlarına cevap vermektedir. Ta-

nınma, bireyin aşiret aracılığıyla bir sosyal kimlik kazanması ve toplumda bir yere ait olduğunu hissetmesi anlamına gelmektedir. Bu durum, sosyal sermayenin inşasında önemli bir unsur olan tanınma ihtiyacını karşılayarak bireyler arasında da güven oluşturmaktadır.

Güvence/Güvenlik: Katılımcıların vermiş oldukları ifadelerin kodlanmasıyla elde edilen ve en fazla vurgu yapılan bu kavram, Hakkari’de aşiretlerin bireylere bir tür güvence sağladığını ortaya koymaktadır. Bu güvence, bireylerin hem fiziki hem de sosyal güvenlik hislerini artırabilmektedir. Aşiretlerin sunduğu güven ortamı, bireylerin sosyal bağlarını güçlendirmekte ve toplumsal güvenin tesisine katkı sağlamaktadır. Güven, aynı zamanda bireylerin günlük yaşantılarında karşılaştıkları risklere karşı bir savunma mekanizması olarak da işlev görmektedir.

Dayanışma: Aşiretler, bireyler arasındaki dayanışmayı teşvik eden sosyal yapılar olarak görülmektedir. Dayanışma, bireylerin birbirine destek olmasını sağlamakla birlikte sosyal sermayeyi de pekiştirmektedir. Hakkari’de aşiretin sunduğu dayanışma ağı, bireylerin bir arada kalmasını kolaylaştırmakta ve toplumsal güven bağlamında güçlü ilişkilerin kurulmasına zemin hazırlamaktadır.

Baskı: katılımcıların aşiretlerin toplumsal baskı kurduklarını ifade etmek için kullandıkları baskı kavramı, aşiretin bireyler üzerindeki olumsuz bir etkisini göstermektedir. Bazı bireyler için aşiret, üzerinde bir otorite kurarak özgürlüklerini sınırlayan bir yapı olarak algılanmaktadır. Bu baskı unsuru, bireylerin aşirete duyduğu güveni zedeleyebilmekte ve toplumsal güvenin oluşmasını engelleyebilmektedir. Aynı zamanda bireylerin aşirete karşı negatif bir bakış açısına sahip olmasına yol açabilmektedir. Nitekim katılımcılardan K-3, aşiretlerin baskıcı tarafından mustarip olduğunu ifade ettikten sonra kullanmış olduğu “yararından çok, zararı var” ifadeleri; baskının aşiretlerin toplumsal işlevselliğini geri plana iten bir yönünün olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu bulgular, aşiretlerin toplumsal işlevleri açısından karmaşık bir yapı sergilediğini göstermektedir. Aşiretler, bireylerin tanınma, güvenlik ve dayanışma gibi sosyal ihtiyaçlarını karşılayarak toplumsal güven ve sosyal sermayenin inşasına katkı sağlarken; aynı zamanda bazı bireylerde baskı hissi yaratarak bu güven ve sermayeyi zedeleyebilmektedir. Katılımcıların aşiretler ile alakalı görüşlerini ifade etmek için kullanmış olduğu kelimeler, aşağıda yer alan kelime bulutunda görülmektedir.

Şekil 2. Aşiretlerin Sosyal Fonksiyonları (Kelime Bulutu).

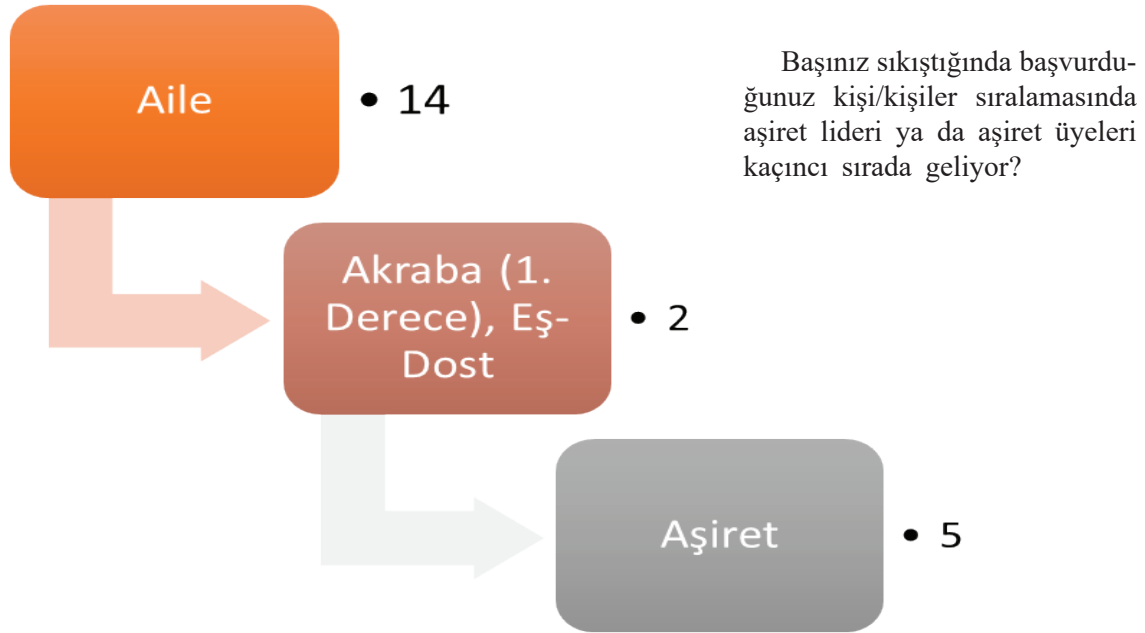


Kaynak: Elde Edilen Veriler Işığında Oluşturulmuştur (Bu kelime bulutu yapay zeka aracı ChatGPT ile oluşturulmuştur.)

Türkiye’de aşiretlerin toplumsal işlevlerinden biri de sosyal sorunlarda bireylerin ya da grupların başvurduğu bir merci/kurum oluşudur. Aşiretler, başı sıkışan bireylerin destek arayışı içinde ilk başvurdukları sosyal yapılar olarak geleneksel topluluklarda güvenlik, aidiyet ve dayanışma işlevi görerek bireylerin ya da grupların sosyal ihtiyaçlarına

güçlü yanıtlar sunmaktadır. Aşağıda yer alan **Şekil 3** de Hakkari’de insanların başları sıkışınca başvurdukları kişi/kişiler sıralamasını göstermektedir.

Şekil 3: Bireylerin Başvuru Mekanizmaları: Aile, Akraba ve Aşiretin Rolü.



Kaynak: Elde Edilen Veriler Işığında Oluşturulmuştur.

Şekil 3’te yer alan veriler, başı sıkışan bireylerin yardım arayışı sırasında hangi sosyal yapıları tercih ettiklerini ve bu yapıların toplumsal güven ve aşiretlerin sosyal işlevselliği ile nasıl ilişkili olduğunu göstermektedir.

Aile: Ailenin en yüksek tercih edilen sosyal destek mekanizması olarak ortaya çıkması, aile içindeki güvenin bireylerin başı sıkıştığında ilk başvurdukları güvenli liman olduğunu göstermektedir. Bu durum, Delhey ve Newton’ın kategorize etmiş olduğu toplumsal güvenin temelde özel güven kategorisinde değerlendirilen bir güven türüyle sağlandığına işaret etmektedir (Delhey ve Newton, 2004). Aile içindeki bu güven, yüz yüze ilişkilerle ve bireylerin birbirine olan bağıyla pekişmekte ve toplumun temel sosyal dayanışma birimini oluşturmaktadır.

Akraba ve Eş-Dost: Akrabalar ve yakın dostlar, genellikle bireylerin başı sıkıştığında aileden sonra başvurdukları gruplardır. Bu sosyal bağlar, daha geniş bir güven ağı oluşturmakta ve toplumsal güvenin “araçsal” kategorisine girmektedir. “Hesaplayıcı güven” olarak da tanımlanan bu güven türü, kişisel çıkarlarla ilgili rasyonel, maliyet/fayda hesaplamalarına dayanmaktadır. Burada bireyler, aile dışında güven duydukları daha yakın ilişkiler üzerinden dayanışma ararlar. Bu tür bir güven, yine yüz yüze ilişkilere dayanmakla birlikte, daha geniş sosyal sermaye birikimini temsil etmektedir. Hakkari’de gerçekleştirilen saha araştırmasında ise; akraba ve eş-dost’un aşiretlerden sonra gelmesi Hakkari toplumsal yapısındaki farklılıkları açıkça göstermektedir.

Aşiret: Aşiretin bir başvuru kaynağı olarak ikinci sırada yer alması, özellikle toplumsal dayanışma ve güvenin sağlanmasında önemli bir role sahip olduğunu göstermektedir. Hakkari’de Aşiret, bireylere daha geniş bir sosyal güvenlik ağı sunarak araçsal güvenin yanında, topluluğun normları ve dayanışma ağları üzerinden bireylere güvence sağlamaktadır. Aşiret üyeleri arasındaki güven, bireylerin başı sıkıştığında destek alabilecekleri bir sosyal yapı olarak işlev görmektedir. Ayrıca, aşiretin bireyler için aileden sonra ikinci bir güven kaynağı olarak algılandığını söylemek mümkündür.

Şekil 3’ün verileri, toplumsal güvenin aile ile başlayan, akraba ve dostlar ile genişleyen, aşiret ile daha da büyük bir sosyal dayanışma çerçevesi kazanan bir yapı içinde işlediğini göstermektedir. Aile, en temel güven kaynağı olarak özel güveni sağlarken; aşiret, geniş çaplı sosyal güvenlik ağı sunarak toplumsal dayanışmayı güçlendiren bir işlev üstlenmektedir. Aşiretlerin toplumsal güven ve iş birliği üzerinde sağladığı bu katkı, bireylerin sadece yakın çevreleriyle değil, daha geniş bir toplulukla da güven ilişkisi kurmalarına olanak tanımakta ve toplumsal bütünleşmeye destek vermektedir.

Hakkari ilinde yaşanan bireysel ya da grup bazlı husumetlerde aşiretlerin rolü oldukça dikkat çekicidir. Çünkü bu husumetlerin ya kaynağı olma rolü ile ya husumetlerin genişlemesi noktasında araçsal rolü ile ya da husumetlerin

sonlandırılması noktasında başvurulmuş bir merci rolü ile aşiretler, husumetlerin merkezinde yer almaktadır. Ayrıca belirtmek gerekir ki Hakkari sosyal yapısı içerisinde aşiretler arası husumetler, sürekliliği olan ve toplumsal huzursuzluklara neden olan bir olgudur. Araştırma verilerine binaen oluşturulan aşiretlerde çatışma nedenleri ve dayanışma alanları başlığı da bu husumetlerin kaynağına erişilmesi noktasında önemli ipuçları sunmaktadır.

4.2. Aşiretlerde Çatışma Nedenleri ve Dayanışma Alanları

Bu başlık altında, aşiret yapıları içinde ortaya çıkan çatışmaların temel nedenleri ile aşiretlerin dayanışma sağladığı alanlar ele alınacaktır. Aşiretler, toplumsal ilişkilerde güçlü bir dayanışma mekanizması sunarken, aynı zamanda çeşitli husumetlerin de kaynağı olabilmektedir. Maddi unsurlar, güven ilişkileri ve sosyal norm ihlalleri, aşiretler arasındaki çatışmaların temel sebepleri arasında yer almaktadır. Öte yandan aşiretler ekonomik destek, güvenlik sağlama ve toplumsal yardımlaşma gibi birçok alanda dayanışma örnekleri sergilemektedir. Bu çerçevede aşiretler içinde ve aşiretler arasında yaşanan gerilimlerin nedenleri incelenirken aynı zamanda bireylerin ve grupların dayanışmayı nasıl sürdürdüğü de analiz edilecektir.

Şekil 4. Aşiretler Arası Husumetlerin Kaynakları: Maddi Unsurlar, Güven ve Sosyal Norm İhlalleri.



Kaynak: Elde Edilen Veriler Işığında Oluşturulmuştur.

Bu bağlamda **Şekil 4**, aşiretler arası husumetlerin kaynağını analiz ederek toplumsal güven üzerinde nasıl etkiler yaratabileceğine dair önemli ipuçları sunmaktadır. Yarı yapılandırılmış mülakat verilere göre katılımcılar, aşiretler arasındaki husumetlerin temel kaynakları olarak 3 hususa dikkat çekmişlerdir; “Maddi Unsurlar”, “Güven” ve “Toplumsal Olaylar” (örneğin, kız kaçırma gibi durumlar). Bu unsurlar, toplumsal güvenin aşiretler arası ilişkilerde nasıl şekillendiğini anlamamıza yardımcı olmaktadır.

Maddi Unsurlar: Maddi unsurların en büyük husumet kaynağı olarak öne çıkması, aşiretler arasında kaynak paylaşımı, ekonomik çıkarlar, alacak-verecek anlaşmazlıkları veya mülkiyet meselelerinin aşiretler arası husumetleri

tetikleyebileceği ve toplumsal güveni zedeleyebileceğini göstermektedir. Ekonomik kaynaklar üzerindeki rekabet veya paylaşım problemleri, aşiretler arasında güvenin azalmasına ve çatışmalara yol açabilmektedir.

Güven: Güven unsurunun bir husumet kaynağı olarak belirtilmesi, aşiretler arasında güvensizlik veya güven eksikliğinin başlı başına bir sorun teşkil ettiğini göstermektedir. Güven, toplumsal ilişkilerin temel taşlarından biridir ve eksikliği sosyal sermayeyi olumsuz etkilemektedir. Aşiretler arası güven eksikliği, iletişim ve iş birliği kanallarını tıkayabilmekte, bu da toplumsal uyumu zayıflatarak bireyler arasında çekişmelere yol açabilmektedir.

Sosyal norm ihlalleri: sosyal norm ihlalleri, örneğin kız kaçırma, kan davası, intikam alışkanlıkları gibi sosyal normlara aykırı durumlar, aşiretler arasında husumet yaratabilecek kültürel ve ahlaki çatışmalara neden olabilmektedir. Bu tür olaylar, toplumsal güveni zedeleyen ve sosyal düzeni bozan unsurlar olarak ortaya çıkmaktadır. Toplumun genel kabul gören değerlerine aykırı durumlar, aşiretler arasında anlaşmazlıkları ve düşmanlıkları körükleyerek güven ilişkilerini zayıflatmaktadır.

Şekil 4, aşiretler arasındaki husumetlerin, toplumsal güven üzerinde doğrudan bir etkisi olduğunu göstermektedir. Maddi çıkar çatışmaları, güven eksikliği ve kültürel/ahlaki çatışmalar, toplumsal güvenin aşındığı durumlar olarak öne çıkmaktadır.

Aşiretler arası husumetlerin kaynaklarını ve bu husumetlerin toplumsal güven üzerindeki etkilerini inceleyen **Şekil 4**'ün analizinden sonra, aşiretlerin iç işleyişinde ve grup (aşiret) içi dayanışmanın hangi alanlarda işlev sağladıklarına odaklanmak gerekmektedir. Aşiretler arası çatışmaların sosyal düzen üzerindeki olumsuz etkilerinin yanında, aşiret içindeki dayanışma mekanizmaları da toplumsal güvenin sürdürülebilirliği açısından kritik bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda, **Şekil 5,** aşiret içi dayanışmanın daha çok hangi alanlarda yoğunlaştığını göstererek, aşiret yapısının bireylere sağladığı sosyal destek ve güven unsurlarına dair önemli veriler sunmaktadır.

Şekil 5. Aşiret İçi Dayanışma Alanları: Ekonomi, Güvenlik ve Sosyal Destek Unsurları



Kaynak: Elde Edilen Veriler Işığında Oluşturulmuştur.

Şekil 5'te dört farklı aşiretin (Gewda, Pinyanişi, Giravi ve Ertuşi) kendi içlerinde dayanışma sağladığı alanlar gösterilmektedir. Bu analiz, katılımcıların görüşlerine göre aşiretlerin üyelerine sunduğu sosyal destek türlerinin toplumsal güven üzerindeki etkisini dört aşiret bağlamında ele almaktadır:

İş Bulma ve ekonomik dayanışma

Şekil 5'te "iş bulma" desteğinin özellikle Gewda ve Ertuşi aşiretleri bağlamında ön planda olduğu görülmektedir. Bu destek, aşiretlerin sosyal sermaye ve network oluşturma işlevleriyle doğrudan ilişkilidir. Aşiret içindeki iş bulma yardımları, bireylerin aşirete bağlı sosyal ağları etkin bir şekilde kullanarak ekonomik hayata daha kolay katılmalarını sağlamaktadır. Bu, aşiretlerin yalnızca bir sosyal dayanışma ağı olarak değil, aynı zamanda bireylere iş imkanları sağlayan bir network olarak işlev gördüğünü göstermektedir. Sosyal sermaye kavramı, bireylerin sahip oldukları ilişki ağlarından yararlanarak belirli kaynaklara erişimini ifade etmektedir. Bu bağlamda aşiretlerde iş bulma desteği, üyeler arasındaki güvene dayalı bağların bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Aşiret mensupları, iş arayan bir üyeyi güvenilir bir aday olarak tanıtabilmekte veya kendi iş ağlarındaki fırsatları diğer üyelerle paylaşabilmektedir. Bu tür destek, aşiret içi güvenin ekonomik sermayeye dönüştüğü bir mekanizma olarak değerlendirilebilir.

Aşiret içindeki iş bulma yardımları, bireylerin ekonomik ve sosyal hayatta daha etkin olmalarını sağlarken, aynı zamanda sosyal sermayeyi güçlendiren bir unsurdur. Bu dayanışma biçimi, bireylerin iş hayatında karşılaştıkları zorluklarda güvenebilecekleri bir destek ağı oluşturarak toplumsal güven duygusunu pekiştirmektedir. Ayrıca, aşiret içindeki bu network, üyelerin iş bulma sürecini hızlandırmakta ve bireylerin birbirine olan bağlılığını artırarak sosyal sermayenin sürdürülebilirliğine katkıda bulunmaktadır.

Güvenlik

Şekil 5'te güvenlik desteğinin Pinyanişi ve Giravi aşiretleri için dayanışmanın temel unsurlarından biri olduğu görülmektedir. Güvenlik desteği, aşiret içindeki sosyal sermayenin ve toplumsal güvenin güçlenmesinde önemli bir role sahiptir. Güvenlik sağlama, yalnızca fiziksel koruma değil, aynı zamanda bireylerin aşirete olan bağlılığını pekiştiren, topluluk içinde dayanışmayı artıran bir sosyal sermaye unsuru olarak işlev görmektedir. Sosyal sermaye, bireylerin güvene dayalı ilişkiler kurarak karşılıklı yardımlaşma ve dayanışma sağlamalarına olanak tanımaktadır. Aşiret içindeki güvenlik desteği, bireylerin kendilerini güvende hissetmelerine yardımcı olurken, topluluk içinde güvene dayalı bir sosyal ağın inşasına katkıda bulunmaktadır. Bu tür bir güvenlik ağı, bireylerin aşirete olan bağlılıklarını artırmakta ve aşiret üyeleri arasında güçlü bir sosyal sermaye birikimi yaratmaktadır. Aşiretin güvenlik sağlama işlevi, bireylerin karşılıklı güven duygusunu destekleyerek, kriz anlarında dayanışmayı harekete geçiren bir sosyal yapı sunabilmektedir. Toplumsal güven bağlamında değerlendirildiğinde; aşiretlerin güvenlik desteği, bireylerin yalnızca aile veya yakın çevrelerinden değil, daha geniş bir sosyal ağdan destek alabilmelerini sağlamaktadır. Bu, bireylerin aşirete olan güvenini artırabilir ve sosyal güven duygusunu pekiştirebilir. Aşiret içinde sağlanan güvenlik, topluluğun dış tehditlere karşı birlikte hareket etme kapasitesini güçlendirir ve bireylerin sosyal sermaye aracılığıyla güven ortamında yaşamalarına olanak tanır. Bu güvenlik ağı, toplumsal uyumun sürdürülmesine katkı sağlamakta ve bireylerin aidiyet duygusunu güçlendirmektedir.

Sulh

Sulh, yani gruplar veya bireyler arasında barışı sağlama, hakemlik yapma ve kanaat önderliği rolü, aşiret yapıları içinde toplumsal güvenin inşasında hem araçsal hem de özel güven bağlamında kritik bir işlev üstlenmektedir. Sulh işlevi, aşiretlerin topluluk içindeki anlaşmazlıkları çözmek ve sosyal düzeni korumak için oynadığı önemli bir rolü ifade etmektedir. Bu işlev, aşiret içindeki bireylerin ve grupların kendilerini güvende hissetmelerini sağlarken, aşirete olan güveni pekiştirmektedir.

Araçsal Güven Bağlamında Sulh: Araçsal güven, bireylerin daha geniş topluluklarla ilişkilerinde kurallara ve toplumsal normlara duyulan güveni ifade etmektedir. Aşiret içinde sulh, araçsal güvenin sağlanmasına katkıda bulunur, çünkü barışı tesis eden, hakemlik yapan ve kanaat önderliği rolünü üstlenen aşiret liderleri veya aşiret mensubu saygın bireyler, topluluk içinde düzeni koruma rolü üstlenmektedirler. Bu kişiler, anlaşmazlıkları çözme yetkisine sahip olduklarından, bireyler arasındaki çatışmaları yatıştırabilmekte ve taraflar arasında köprü kurabilmektedir. Sulh, aşiretin toplumsal düzeni koruma kapasitesini gösterdiğinden, bireylerin aşiretin normlarına güven duymasını sağlamaktadır. Bu araçsal güven, topluluğun uyumlu bir şekilde işlemlerini destekleyerek bireylerin aşirete olan bağlılığını artırmaktadır.

Özel Güven Bağlamında Sulh: Özel güven ise, bireylerin yakın ilişki ağları içinde kurdukları derin güven bağlarını ifade etmektedir. Aşiret içinde sulh işlevi, bireyler arasında kişisel düzeyde güven ilişkilerinin gelişmesine katkıda bulunmaktadır. Özellikle anlaşmazlık durumlarında, aşiret liderlerinin hakemlik yaparak tarafları barıştırmaları, bireylerin birbirine olan güvenini yeniden tesis edebilmektedir. Bu bağlamda sulh, bireylerin aşiret içinde kendilerini güvende hissetmelerini sağlamakla kalmaz, aynı zamanda topluluğun dayanışma duygusunu da güçlendirir. Aşiret liderlerinin veya kanaat önderlerinin adil bir şekilde karar vermesi, bireylerin sadece aşiret liderlerine değil, aynı zamanda diğer aşiret üyelerine duydukları güveni de pekiştirebilmektedir.

Sulh işlevi, aşiret içindeki hem araçsal hem de özel güvenin sürdürülebilirliğine katkıda bulunarak toplumsal güvenin güçlenmesini sağlamaktadır. Aşiret içindeki kanaat önderlerinin barışı tesis etme ve anlaşmazlıkları çözme yetkisi, topluluğun genel güvenlik hissini artırmakta ve bireyler arasında güven temelli ilişkiler inşa etmektedir. Sulh, topluluğun uyumlu bir şekilde bir arada yaşamasına zemin hazırlarken, bireylerin aşiret yapısına duyduğu güvenin hem normatif düzeyde hem de kişisel ilişkiler düzeyinde devam etmesine olanak tanımaktadır. Bu durum, aşiretin toplumsal sermayesini güçlendirir ve aşiret üyeleri arasındaki bağları sağlamlaştırır.

Sosyal Dayanışma

Sosyal dayanışma (taziye, düğün gibi etkinliklerde bir araya gelme), aşiret yapısı içinde toplumsal güvenin inşasında hem araçsal hem de özel güven bağlamında önemli bir yere sahiptir. Bu tür sosyal etkinlikler, topluluk üyelerinin bir araya gelerek dayanışma göstermelerini ve toplumsal bağları güçlendirmelerini sağlamaktadır. Sosyal dayanışma, aşiret üyeleri arasındaki güven ilişkilerini pekiştirirken, toplumsal uyum ve aidiyet duygusunun gelişmesine de katkıda bulunmaktadır.

Araçsal Güven Bağlamında Sosyal Dayanışma: Araçsal güven, bireylerin topluluk içindeki normlara ve kurallara duyduğu güveni ifade etmektedir. Taziye ve düğün gibi sosyal etkinlikler, aşiret içindeki normatif bağlılığın ve karşılıklı sorumluluğun bir ifadesi olarak işlev görmektedir. Bu etkinlikler, aşiret üyelerinin birbirlerine karşı yükümlülüklerini yerine getirdikleri, dayanışma gösterdikleri ve sosyal bağları kuvvetlendirdikleri durumları ortaya koymaktadır. Aşiret içinde taziye ya da düğün gibi etkinliklere katılmak, topluluğun kurallarına uyulması gereken bir sosyal norm olarak kabul edilmekte ve bireylerin topluluğa olan bağlılıklarını göstermelerini sağlamaktadır. Bu normatif katılım, bireylerin topluluğun kurallarına güven duymasını pekiştirmekte ve aşiret içinde sosyal düzeni koruyan bir araçsal güven inşa etmektedir.

Özel Güven Bağlamında Sosyal Dayanışma: Özel güven, bireylerin yakın ilişki ağları içinde kurdukları güven bağlarını ifade etmektedir. Taziye ve düğün gibi etkinliklerde bir araya gelen bireyler, birbirlerine kişisel düzeyde destek sunar ve dayanışma gösterir. Taziye ziyaretlerinde acıyı paylaşmak veya düğünlerde sevinçleri birlikte kutlamak, bireylerin birbirine duyduğu özel güveni güçlendirmektedir. Bu tür etkinlikler, bireylerin kişisel düzeyde güven ilişkilerini derinleştirmekte ve aşiret üyeleri arasında güçlü bir sosyal sermaye oluşmasını sağlamaktadır. Aşiret içindeki bireyler, kendilerini yalnız hissetmedikleri bir topluluk içinde olduklarını bilerek özel güven ilişkilerini sürdürmektedirler.

Sosyal dayanışma, aşiret içindeki hem araçsal hem de özel güvenin sürdürülebilirliğine katkıda bulunarak toplumsal güvenin temelini oluşturmaktadır. Taziye ve düğün gibi etkinlikler, bireylerin bir araya gelerek birbirlerine destek olduğu, güven ilişkilerini yeniden inşa ettiği ve topluluğa olan bağlılıklarını ifade ettikleri alanlardır. Bu tür sosyal dayanışma pratikleri, aşiretin toplumsal uyumunu güçlendirirken, bireylerin aşirete olan güvenini de artırmaktadır. Böylelikle, aşiret içindeki sosyal sermaye derinleşmekte ve bireyler arasındaki bağlar sağlamlaşarak hem araçsal hem de özel güven bağlamında toplumsal güvenin devam etmesine olanak tanınmaktadır.

Dört aşiret bağlamında yapılan bu analiz, aşiretlerin dayanışma sağladığı alanların çeşitliliğini ve toplumsal güven üzerindeki etkisini gözler önüne sermektedir.

SONUÇ

Bu araştırmanın bulguları, görsel temsillerin yardımıyla aşiret yapılarının sosyal sermaye ve toplumsal güven üzerindeki etkisini anlamayı kolaylaştırmıştır. Aşiretin sosyal işlevleri bağlamında katılımcıların aşiretlerine dair algılarını ve bu algıların sosyal dayanışma mekanizmalarına etkilerini öne çıkarmaktadır. Bu bağlam, aşirete bağlılığın bireylerin güven algısı ve toplumsal bağlar üzerindeki kritik rolünü vurgulamaktadır. Aşiretlerin toplumsal işlevleri olarak görülen değerler ve kategoriler, aşiret aidiyetinin sadece kültürel bir unsur olmadığını, aynı zamanda toplumsal dayanışmayı güçlendiren bir güven kaynağı olduğunu göstermektedir. Aşiretlerin sosyal fonksiyonları olarak sunulan tematik bulgular, katılımcılar tarafından ifade edilen anahtar kavramların bir kelime bulutu şeklinde temsil edilmesi, toplumsal güvenin inşasında hangi faktörlerin daha öncelikli olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Güvence, tanınma ve dayanışma gibi kavramlar, katılımcılar arasında toplumsal bağların güçlenmesinde belirleyici unsurlar olarak öne çıkmaktadır. Bu bulgular, sosyal sermaye ile toplumsal güven arasındaki ilişkinin soyut kavramlar üzerinden nasıl somutlaştığını göstermesi açısından önemlidir.

Bireylerin başvuru mekanizmaları: aile, akraba ve aşiretin rolü, aşiret yapılarının sosyal ilişkilerdeki hiyerarşik düzeni ve bireyler arasındaki güven bağlarını nasıl etkilediğine dair ipuçları sunmaktadır. Özellikle aile, akraba ve dost çevresi ile aşiret arasındaki bağlar, bireylerin günlük yaşam pratiklerindeki sosyal destek mekanizmalarını şekillendirmektedir. Bu temaya ilişkin görselde yer alan veriler, aşiretlerin bireyler için hem bir güven kaynağı hem de sosyal sorumluluk alanı olarak işlev gördüğünü göstermektedir. Aşiretler arası husumetlerin kaynakları temasına ilişkin veriler ise; maddi unsurlar, güven ve sosyal norm ihlalleri gibi üç ana faktörün aşiretler arası ilişkilerde gerilim yaratabileceği açıkça göstermektedir. Maddi unsurlar, ekonomik çıkar çatışmalarını ve mülkiyet anlaşmazlıklarını içerirken, güven eksikliği aşiretler arası ilişkilerde karşılıklı anlayışı zayıflatmaktadır. Sosyal norm ihlalleri, geleneksel değerlerin ve toplumsal normların ihlali sonucu ortaya çıkan durumları temsil etmekte, bu da toplumsal güveni ciddi şekilde sarsmaktadır. Bu bağlamda, aşiretler arası husumetlerin azaltılabilmesi için maddi sorunların çözümüne yönelik mekanizmaların geliştirilmesi, güven inşa edici süreçlerin desteklenmesi ve sosyal normlara saygının teşvik

edilmesi gerekmektedir. Tematik analizde vurgulanan bu unsurlar, toplumsal barışın sağlanması ve aşiretler arası ilişkilerin güçlendirilmesi adına önemli bir yol haritası sunmaktadır.

Aşiret içi dayanışma alanları temasında yer alan kodlamalara ilişkin, aşiretler arasındaki ilişkilerin daha geniş bir perspektiften analiz edildiği ve farklı aşiretlerin temel dayanışma mekanizmalarının karşılaştırıldığı bir tablo sunulmuştur. Bu tablo, aşiret yapılarının ekonomik, sosyal ve güvenlik bağlamında sunduğu desteklerin çeşitliliğini ve kapsamını gözler önüne sermektedir. Aşiretlerin birbirleriyle kurduğu ilişkiler, yerel düzeyde toplumsal barışın ve uyumun sağlanmasında önemli bir araç olarak değerlendirilmektedir. Görsel temsillerin her biri, toplumsal güven ve sosyal sermaye kavramlarını anlamak için zengin birer kaynak oluşturmıştır. Aşiret yapılarının bireylerin sosyal ilişkilerindeki merkezi rolü, güven algısını ve dayanışma mekanizmalarını güçlendirmektedir. Bu bulgular, toplumsal güvenin sürdürülebilirliği ve sosyal sermayenin etkinliği için aşiretlerin önemine dair yeni bir bakış açısı sunmaktadır.

Genel bir değerlendirme ile; bu araştırmanın bulguları, toplumsal güvenin inşasında ve sürdürülebilirliğinde aşiret yapılarının oynadığı çift yönlü rolü ortaya koymaktadır. Aşiretler, bir yandan dayanışma, güvenlik ve ekonomik destek gibi temel sosyal işlevler üstlenerek bireylerin ve grupların sosyal sermaye ağlarını güçlendirmekte; diğer yandan, maddi çıkar çatışmaları ve sosyal norm ihlalleri gibi faktörlerle sosyal sermayenin önünde engel oluşturabilmektedir. Bu durum, aşiretlerin toplumsal güveni hem pekiştiren hem de sarsabilen karmaşık yapısını gözler önüne sermektedir. Özellikle güven, dayanışma ve aidiyet gibi olumlu etkiler, toplumsal bağların güçlenmesini sağlarken; husumetler ve çatışma dinamikleri, bu bağların zedelenmesine yol açabilmektedir. Bu bağlamda, aşiretlerin gelecekteki rollerini modern toplumsal yapılarla uyumlu hale getirebilecek mekanizmalar ile geliştirebilmesi hem bireyler arası güvenin hem de toplumsal barışın sürdürülebilirliği açısından kritik bir gereklilik olarak öne çıkmaktadır. Araştırma, yerel dinamiklerin doğru anlaşılmasının ve sosyal sermayeyi güçlendiren yaklaşımların, sadece aşiret yapılarıyla sınırlı kalmayıp, genel anlamda toplumsal güvenin artırılmasında önemli bir yol gösterici olabileceğini göstermektedir.

Ayrıca ifade etmek gerekir ki; bu çalışma, kapsam itibarıyla Hakkâri'deki aşiret yapılarının toplumsal güven üzerindeki etkisini incelemeye odaklanmakta; dolayısıyla Hakkâri halkının bütününe ya da ulus bilinci gibi daha geniş toplumsal olgulara ilişkin doğrudan bir çıkarımda bulunmayı amaçlamamaktadır. Araştırmanın akademik perspektifi, aşiret bağlamında şekillenen güven ilişkilerinin nasıl kurulduğunu anlamaya yöneliktir. Ayrıca çalışmanın nitel araştırma yöntemiyle gerçekleştirilmiş olması, tüm evreni temsil etme iddiasından ziyade belirli sosyal olguların derinlemesine ve bağlamsal olarak anlaşılmasına odaklanıldığını göstermektedir. Bu tür araştırmalarda amaç genelleme yapmak değil, katılımcıların deneyimleri üzerinden toplumsal fenomenleri anlamlandırmaktır. Bu nedenle, elde edilen veriler bulgularla sınırlı bir çerçevede yorumlanmalı ve çalışma bu bağlamda değerlendirilmelidir.

KAYNAKÇA

- Aboona, Hirmis. *Assyrians, Kurds, and Ottomans: Intercommunal Relations on the Periphery of the Ottoman Empire*. Cambria Press, 2008.
- Artizan. “Hakkari’de Aşiret Yapısı”. 19.11.2024 tarihinde <https://www.art-izan.org/artizan-arsivi/hakkaride-asiret-yapisi/> adresinden erişilmiştir, 1970.
- Arvas, Tarık Ziya. “Osmanlı Belgelerinde Nasturi-Kürt Aşiret Anlaşmazlıkları (1856-1914)”. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5(5), 65-86, 2015.
- Bauman, Zygmunt. *Cemaatler: güvenli olmayan bir Dünya’da güvenlik arayışı*. (Çev. Nurdan Soysal), (1. baskı), İstanbul: Say Yayınları, 2001.
- Bruinessen, Martin van. *Ağa, Şeyh, Devlet*, (Çev. Banu Yalkut), (8. baskı), İletişim Yayınları, 1992.
- Coleman, J. S. *Foundations of social theory*. Harvard University Press, 1990.
- Coşkun, Recai-Altunışık Remzi-Yıldırım, Engin. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri: SPSS Uygulamalı*. Sakarya: Sakarya Yayıncılık, 2015.
- Creswell, John W. *Araştırma Deseni*. Ankara: Eğiten Kitap, 2017.
- Delhey, Jan-Newton, Kenneth. “Social trust: global pattern or nordic exceptionalism?”, erişim tarihi: 29.09.2023, WZB Discussion paper, no. SP I 2004-202, <https://www.econstor.eu/dspace/bitstream/10419/44134/1/394929810.pdf>, 2004.
- Durkheim, Emile. *Toplumsal İşbölümü*, (Çev. Özer Ozankaya), (2. Baskı), Cem Yayınevi, 2014.
- Fukuyama, Francis. *Güven: sosyal erdemler ve refahın yaratılması*. (Çev. Ahmet Buğdaycı), (1. baskı), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1998.
- Gökalp, Ziya. *Kürt aşiretleri hakkında sosyolojik tetkikler, Cumhuriyetin gözüyle Kürt meselesi-3*, Kaynak Yayınları (3. Basım), ISBN: 978-975-343-557-4, 2011.
- Haldun, İbni. *Mukaddime*. (1. Cilt). (Çev. Turan Dursun), Onur yayınları, 1977.
- Hardin, R. *Trust and trustworthiness*. Russell Sage Foundation, 2002.
- Giddens, Anthony. *The consequences of modernity*, Cambridge: Polity Press, ISBN 978-0-7456-6643-3 (Multi-user ebook), 1990.
- Jabar, Faleh. A.-Dawod, Hosham. *Aşiretler ve İktidar: Ortadoğu’da Etnisite ve Milliyetçilik*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Khachatrian, Alexander. “The Kurdish Principality of Hakkariya (14th-15th Centuries)”. *Iran and the Caucasus*, 7(1), 37-50, 2003.
- Korkmaz, Engin. “1914-1924 yılları arasında Hakkari’de Nasturi olayları: sosyo-politik bir analiz”. (Ed. Zekerya Sarıbulak), Van: Peywend Akademi, 2021.
- Korkmaz, Engin. “Aşiret ve Siyaset İlişkisinin Gömülü Teori Bağlamında Analizi: Van Örneği”. *Şarkiyat* 16/1, 30-54. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1308401>, 2024.
- Lewis, J. David., Andrew J. Weigert. “Trust as a social reality”, *social forces*, volume 63 (4), 967-985. DOI: 10.1093/SF/63.4.967, <https://www.scinapse.io/papers/2089203823>, 1985.
- Luhmann, Niklas. *Familiarity, confidence, trust: problems and alternatives*, trust making and breaking cooperative relations, (edt. Diego Gambetta, Basil Blackwell, 99-107, 1988.
- Merriam, Sharan. B. *Nitel Araştırma: Desen ve Uygulamalar İçin Bir Rehber*. (Çev. Ed. S. Turan). Ankara: Nobel Yayıncılık, 2013.
- Müftüoğlu, Ömer. “Güven ortamının bir toplum için önemi ve bunu engelleyen faktörler”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* V (2), 143-159, 2005.
- Neuman, W. Lawrence *Sosyal Araştırma Yöntemleri: Niteliksel ve Niceliksel Yaklaşımlar* (6. baskı). Pearson, 2016.
- Özdemir, Gani. *Türk modernleşmesi ve toplumsal güven inşası*. Yayımlanmış yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Putnam, R. D. *Bowling alone: The collapse and revival of American community*. Simon & Schuster, 2000.
- Spencer, Herbert. *The Principles of Sociology*. Vol. 1. London: Williams and Norgate, 1876.
- Tecim, Erhan. “Toplumsal güvenin temelleri: antropolojik bir yapılandırma”, *EKEV Akademi Dergisi*, 16 (51), 1-14, 2012.
- Tekin, Ferhat. *Hakkari örneğinde aşiret, cemaat ve akrabalık örüntülerinin modernleşme ve kırsal çözülme sürecindeki siyasal ve toplumsal sonuçları*. Yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.
- Tönnies, Ferdinand. *Cemaat ve Cemiyet*. (1. Baskı), (Çev. Emre Güler), Vakıfbank Kültür Yayınları, 2019.
- Uçmaz, Ahmet. *Miran Aşireti ve Mustafa Paşa*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

EXTENDED ABSTRACT

This study investigates the role of tribes in the construction of social trust in the Hakkâri region through a qualitative methodology. Tribes, as one of the oldest social structures, have historically regulated social, economic, and political relations, creating mechanisms for trust and solidarity among their members. However, while tribes often build strong trust among in-group members, they may simultaneously foster distrust towards out-groups. This dual nature of tribal influence underscores the need to examine how such structures contribute to social trust while potentially hindering broader societal cohesion.

Social trust is a fundamental component of social capital, crucial for sustaining relationships and fostering stability in societies. It operates through mechanisms of reciprocity, cooperation, and shared values, which are essential for building social cohesion. Tribes, by offering their members security, identity, and a sense of belonging, play a vital role in creating trust within their communities. Nevertheless, the exclusivity of these structures often limits trust to internal members, resulting in strained or non-existent trust relations with external groups. In regions like Hakkâri, where tribal affiliations deeply shape social interactions, understanding these dynamics becomes essential for evaluating their impact on broader societal structures.

The study focuses on four prominent tribes in the Hakkâri region: Pinyanişi, Ertuşi, Giravi, and Gewda. The primary research problem centers on understanding how high levels of trust among tribe members influence their trust relationships with external groups. The research aims to explore the functionality of tribal structures in fostering social trust and their role in the development of different types of trust—particularized, instrumental, and generalized. Additionally, the study seeks to address how inter-tribal conflicts, societal mistrust, and coercive tribal practices affect broader societal trust and cohesion.

Using a qualitative research methodology, the study employs semi-structured interviews with 21 participants selected through a snowball sampling method. Data analysis follows Creswell's qualitative data analysis framework, categorizing findings into four main themes: security, solidarity, recognition, and coercion. This analytical approach provides a structured understanding of how tribal structures influence interpersonal relationships and social trust within and beyond their communities.

The findings reveal that tribes have a dual role in shaping social trust. On the one hand, they act as mechanisms of support, providing individuals with economic and social security and fostering strong bonds through solidarity. Social practices such as communal gatherings, weddings, and funerals serve as spaces where trust and cohesion are reinforced. Participants frequently highlighted the role of tribes in organizing collective efforts during crises, which strengthened their sense of belonging and social security. These practices exemplify how tribes can positively contribute to social capital and trust within their members.

On the other hand, the study identifies challenges associated with tribal structures. Some participants noted that tribes impose rigid norms and expectations on their members, which can create internal conflicts or limit personal freedoms. Moreover, the exclusionary nature of tribal trust often leads to distrust or animosity towards out-groups, particularly in inter-tribal relations. This distrust manifests in the form of economic rivalries, social conflicts, and political competition, which further undermine broader societal trust.

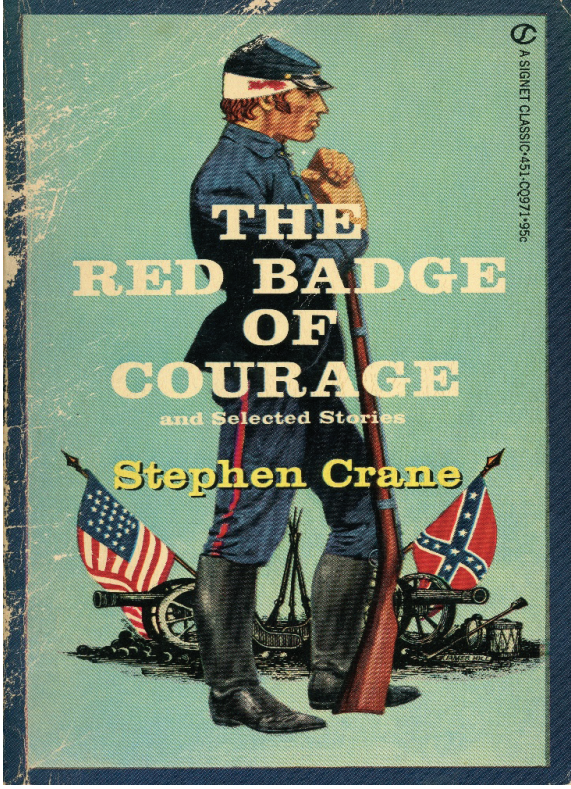
Inter-tribal conflicts emerged as a significant factor affecting social trust in the Hakkâri region. These conflicts often stem from disputes over resources, violations of social norms, or historical grievances, which hinder cooperative relationships among tribes. Despite these challenges, intra-tribal solidarity remains robust, with tribes serving as key units of mutual support and social capital formation. For example, tribal members frequently assist each other in finding employment opportunities, resolving disputes, and mobilizing resources for communal needs. These practices highlight the role of tribes as micro-level trust generators, even as their broader societal impacts remain complex and contested.

The study also emphasizes the role of tribes in shaping identity and recognition. Tribal affiliations provide individuals with a sense of belonging and social status, which are critical components of social capital. However, this strong sense of internal identity can exacerbate tensions with external groups, as tribal members often prioritize in-group loyalty over broader societal interests. This tension underscores the importance of addressing the exclusionary dynamics of tribal structures to foster more inclusive forms of social trust and cohesion.

In conclusion, this study highlights the multifaceted impact of tribes on social trust. While tribal structures enhance trust, solidarity, and cooperation within their communities, they also contribute to the fragmentation of broader societal trust due to their exclusionary practices and inter-tribal conflicts. These findings underscore the need for a balanced understanding of tribal influences, recognizing their potential to both support and hinder societal cohesion.

The research makes a significant contribution to the literature by providing a detailed analysis of how tribal structures affect social trust and social capital in the Hakkâri region. However, the study's scope is limited to a specific geographical area, which restricts the generalizability of its findings. Future research could build on this study by comparing tribal structures in different regions or examining how modernization and urbanization influence tribal dynamics. Such comparative studies would offer a more comprehensive understanding of the role of tribes in shaping social trust in diverse contexts.

By focusing on the complex relationship between tribes and social trust, this study provides valuable insights for policymakers, sociologists, and community leaders aiming to foster more inclusive and sustainable forms of social cohesion.



THE RED BADGE OF COURAGE STEPHAN CRANE

New American Library Limited, London, 1960

Tahir YAŞAR

Hakkari Üniversitesi, Eğitim Fakültesi
Yabancı Diller Eğitimi Bölümü, İngilizce Öğretmenliği,
tahiryasar@hakkari.edu.tr,
<http://orcid.org/0000-0003-2174-7093>

Article Types / Makale Türü: Book Review / Kitap Kritiği

Received / Makale Geliş Tarihi: 11/11/2024, Accepted / Kabul Tarihi: 02/06/2023

Doi: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1582316>

Courage, Cowardice, and The Natural World: a Study of the Red Badge of Courage

Abstract

The Red Badge of Courage stands as a renowned war novel penned by Stephen Crane. Crane skillfully wove a narrative that explores the transformative journey of a young farm boy aspiring to prove his courage by enlisting in the army. The protagonist, Henry Fleming, initially dreams of becoming a celebrated hero, but the harsh realities of war prompt a shift in his perspective on heroism and the nature of armed conflict. Many scholars and writers have dissected Henry's character, labelling him a cowardly hero and a realistic representation of twentieth-century heroism. Some critics point to the pervasive use of irony in Crane's work, making it a challenging yet insightful reading. However, Henry achieves genuine self-awareness and a sense of manhood through a prolonged and intense internal struggle. Beyond Henry's character analysis, the novel delves into a significant theme: the relationship between man and nature. While human destructiveness is glaringly evident on the battlefield, nature remains indifferent to these actions. As Crane aptly notes, "Nature would never care if he is dead or not" (1960, 47). The study aims to explore both the intricate connections between nature and humanity and the transformative journey of the hero in Crane's narrative."

Keywords: War, Stephen Crane, Nature, Courage, Cowardice

Cesaret, Korkaklık ve Doğal Dünya; "Cesaretin Kırmızı Madalyası" İncelemesi

Öz

Cesaretin Kırmızı Madalyası Stephen Crane tarafından kaleme alınmış ünlü bir savaş romanıdır. Crane'in gerçek bir savaş deneyimi olmamasına rağmen, konuyu ele alan haberlerden, kitaplardan ve dergilerden ilham alarak Amerikan edebiyatında bir başyapıt yaratmıştır. Hemingway gibi savaş deneyimlerini ilk elden yaşamış çağdaşlarından etkilenen Crane, orduya katılarak cesaretini kanıtlamak isteyen genç bir çiftçi çocuğun dönüşüm yolculuğunu ustalıkla kaleme almıştır. Romanın kahramanı Henry Fleming başlangıçta ünlü bir kahraman olma hayalleri kurarken, savaşın acı gerçekleri onun kahramanlığa ve silahlı çatışmanın doğasına bakış açısını değiştirir. Birçok akademisyen ve yazar Henry'nin karakterini inceleyerek onu hem korkak bir kahraman hem de yirminci yüzyıl kahramanlığının gerçekçi bir örneği olarak nitelendirmiştir. Bazı eleştirmenler, Crane'in eserinde ironinin yaygın kullanımına işaret eder, fakat bu durum eseri biraz zorlu ama anlaşılır bir hale getirmiştir. Ancak Henry, uzun süreli ve yoğun bir iç mücadele ile gerçek bir öz farkındalığa ve erkeklik duygusuna ulaşır. Henry'nin karakter analizinin ötesinde, roman önemli bir temayı, insan ve doğa arasındaki ilişkiyi de irdeliyor. İnsanın yıkıcılığı savaş alanında apaçık ortadayken, doğa bu eylemlere kayıtsız kalır. Crane'in açık bir şekilde belirttiği gibi, "Doğa onun ölüp ölmemesini asla umursamayacaktır" (1960, s. 47). Elinizdeki çalışma, Crane'in anlatısında hem doğa ve insan arasındaki girift bağlantıları hem de kahramanın dönüştürücü yolculuğunu keşfetmeyi amaçlamaktadır."

Anahtar Kelimeler: Savaş, Stephen Crane, Doğa, Cesaret, Korkaklık.

INTRODUCTION

The Red Badge of Courage, one of the most widely read works of American literature and about which many positive and negative reviews have been made, was written by Stephen Crane, who died at a young age. The author, who lived between 1871 and 1900, managed to write important works in a short life of 29 years. Two of his most important novels are *Maggie: The Girl of Streets* and *The Red Badge of Courage*. This article will be focused on *The Red Badge of Courage*. Stephen Crane wrote *The Red Badge of Courage* many years after the Civil War. Although he had never experienced battle firsthand, the novel is widely considered one of the most important war narratives in American literature. Especially for his work *The Red Badge of Courage*, some critics emphasize that it belongs to the Naturalist, some to the Realist, and some to the Impressionist group of works. One of the reasons that Crane is considered an innovative writer may be that the art movements highlighted below have already born in Europe were only recently arrived in America. When American writers began to write novels about the Civil War, De Vigny, Stendhal, Zola, and Tolstoy had already written about irony, realism, and war (Solomon, 1966, 69). It is understood here that some literary movements passed to America after going through a certain process in Europe. Crane's work, which has been analyzed from many different perspectives, is considered one of the cornerstones of American literature. It is also interesting that the author, who has never had war experience in his life, has written one of the most important war novels in the world. He obtained all the knowledge that he had about the war from the works he read, daily newspapers, and magazines. As stated by İbrahim Koç and Kemal Çapoğlu "He has never experienced the real battle field before writing this war novel, however, it is known that he made some detailed studies on secondary sources to compensate for his inexperience." (Koç and Çapoğlu. 2024. 61) After this work, Crane served as a war correspondent in Europe during the First World War.

In this novel by Stephen Crane different motifs such as the hero's constant inner defense mechanism, maturation and change, cowardice and courage, nature, and humans are handled. Many articles are written on all these issues. For this reason, it has become necessary to deal with a general characteristic of the event's hero. So many articles that have been written on this subject were examined. In addition to the character analysis of Henry Fleming, the human and nature relations, which are very important in the work, will also be examined in this work.

While making a character analysis of this work, first of all, it should be determined what courage is and what the difference is between the modern understanding of heroism and the traditional concepts of heroism that have come from the depths of history to the present day. In this study, beside the story of the courage of the protagonist Henry Fleming, the changes in his behavior and the internal defense mechanism he developed, and also the relationship between man and nature, or in other words, nature's perspective on man, were focused. To understand the issue that as an inexperienced war writer how Crane succeeded to stated inter relations of war and nature, the answer to following questions should be found. 1. What is the character development process of the novel's hero, Henry Fleming? 2. What symbols are used to represent nature in Crane's narrative? 3-How are the themes of courage and cowardice handled?

1. Courage and Cowardice

Courage is defined in the TDK dictionary as “the confidence, greatness, valor, bravery, courage, and boldness that one finds in oneself when undertaking a difficult or dangerous task” (TDK). Therefore, courage can be understood as the ability to cope with fear, pain, risk, uncertainty, or restriction. It is a fact that courage has both a physical and moral side. Cowardice, on the other hand, can be considered as panic, discouragement, and extreme emotional turmoil as a result of intense feelings felt at the time of danger. Therefore, cowardice lacks determination. The feeling of panic predominates in people. Courage is a phenomenon that requires determination. “It is always a reality that heroes who want the extra benefit of success go to their deaths without waiting for the praise of their friends.” (Jr. Casey, 2023,10) It is understood that Fleming’s behavior in the first chapters of the novel is not very courageous because he is not sure about how he will behave in a real conflict. The most important question in his mind is whether he will be able to escape from the battlefield at the moment of conflict. He is in a constant state of internal questioning. Therefore, Henry Fleming’s criteria of courage does not conform to the historical criteria of heroism and bravery. However, this situation is compatible with the hero type that realism puts forward. The protagonists of realist works are heroes who question events and, therefore, do not blindly jump into danger. “Variability is one of the important characteristics of twentieth-century characters” (Yeboah-Owusu, 2013,33). Modern realist character types starting from the last period of the 19th century do not have the traditional devotional character structure coming from the depths of history. For this reason, the heroes of the realist period exhibit different behavioral patterns from the traditional hero type. The hero types created by the realist writers of the 20th century are questioning, investigative people who come out of the public and have different professions, gender groups, different ages, and ways of thinking developed by society. They are new characters who do not accept events as they are and question the causes and consequences of events. Therefore, they never resemble the traditional hero type. For example, while the characters in Beckett’s *Waiting for Godot* behave as if they are commoners, completely aimless and idle, the protagonist of Clifford Odets’ *Waiting for Lefty* is the leader of the taxi drivers’ union and in a way an action symbol driver. On the one hand, he questions poverty, unemployment, and the situation of drivers in the capitalist system, and on the other hand, he aims to revolt against the order. Crane1900’s protagonist, Henry Fleming, is a peasant youth who is engaged in a similar struggle. He is a young soldier who tries to prove himself as an important person by enlisting in the army and, therefore, has an ideal. Willy Loman, in Arthur Miller’s *Death of a Salesman*, is a salesman who describes the tragic events experienced by salesmen in the capitalist system. The protagonists of the different works given above are ordinary people belonging to different professions who come out to the public. But they also have common characteristics. They are questioning people who bear the characteristics of the period they live in. They are sometimes afraid, sometimes brave, but always want change. Henry Fleming’s flight and internal struggle during the war shows that Crane considers courage not only as a physical quality but also as a process of moral and mental transformation. In this context, courage is not only a virtue displayed on the battlefield, but also a process of self-knowledge of the individual.

2. Henry Fleming’s Inner Defense Mechanism and Characteristic Change

Fleming is a young man who lives with his mother on a farm. In the days of the American Civil War, he learned about subjects such as war, heroism, and patriotism from the newspapers and magazines published at that time. He admires them for the stories about the soldiers fighting on the battlefields. That is why he is enlisted to participate in the war. Although his mother did not want it, he made his decision. He soon enlisted in the army and joined his unit. Just as the author of the work, Fleming’s combat experience is absent. In fact, this is an important similarity between the author and the hero he created. “He had repeatedly aspired to enlist..... He had heard of invasions, conflicts, sieges, and had long wished to join the war.” (Crane, 1960,14). Our young hero, who realizes this desire, begins to experience great confusion when he faces the battlefield environment. He is confused because the reality is not what he imagined. The rumor that his unit is about to take action alarms him as well. The first question that arises in his mind is whether he will flee the square in the event of a collision. Because this is one of the issues that the soldiers in the unit discuss. Fleming, who was now in a state of complete indecision, “suddenly had the idea that he could escape in the event of a collision” (Crane, 1960, 18). When he thought a little more about the fighting on the battlefield, “a little fear of panic began to develop in his mind.” (Crane, 18). The young man, who was burning with the fire of war before, is now in a state of indecision that does not know exactly what to do. He tries to put some blame on them by questioning his friends and commanders from within. He even goes a little further and thinks that “the ruthless administration has led him to this situation,” forgetting that he is a volunteer (Crane, 30). At one point, he remembers his mother and his farm days, and thinks that he misses those days, and that war is not for him. The author himself expresses his initial confusion as follows: “He wished he was at home unconditionally, running from house to farm,

from there to field, from field to house (Crane, 25). As mentioned above, our hero is floundering in a great deal of indecision and psychological and emotional complexity in every way.

Unfortunately, the first 16 chapters of the book are often filled with Henry Fleming's ambivalence and introspection. Therefore, Henry Fleming experiences both internal and external conflicts. The first is his own internal conflict and perspective on events, and the second is the real battlefield. Many critics say that Stephen Crane wrote a very good war novel, but he does not hesitate to emphasize that the behavior and development of the protagonist are full of uncertainties. The protagonist of the event treats Fleming in the first 16 chapters of the work in such a sarcastic way that it is as if he is mocking the hero he created. Therefore, the protagonist of the event turns into a toy in the eyes of the reader. In a way, it's as if the narrator is constantly digging the ground out under Fleming's feet and asking him to roll into a pit. This is a very serious irony. Finally, James Colvert sums up the situation by stating that "in the first 16 chapters of the work, Henry is the target of the narrator's relentless criticism of irony" (Colvert, 1967, 95).

The ironic distance between narrator and protagonist aligns with Crane's narrative strategy, which foregrounds psychological dissonance over heroic glorification. Especially when young Fleming gets stuck during the second collision, he panics and runs away, and his mood during and after the escape creates a very strange situation. During the escape, his water bottle and jacket constantly fly in the air and hit his legs, as if the people on the battlefield think that they are fleeing without looking back, creates an atmosphere of complete panic and falls into an embarrassing situation. In addition, after entering the forest and the situation calming down, the defense mechanism formed in his head creates an even funnier situation. Sometimes, he's glad he ran away. He agrees with himself by thinking that this behavior is a genius move. But a little later, he believes that what he did was a mistake and blames his friends and the commanders of the unit for his escape. In the meantime, when he returns to his unit, he begins to think about how to explain his situation. He thinks that everyone is waiting to mock him, but this is not the case because, in times of war, everyone is worried about their own lives or trying to protect their friends.

Sometimes our hero is in a duality, and he is confused. The sense of jealousy covers his soul. When Fleming witnesses the soldiers injured in the war, healing their wounds and taking pride in their injuries, he desires to be injured in the war this time, despite all the events he has experienced. In a way, he seems to be jealous of the wounded soldiers. He wishes to be in their place because he sees the bandages on their heads as a medal for bravery. In fact, even before he enlisted, one of the thoughts in his mind was to achieve heroism in war. This is one of the main considerations that led him to enlist in the military. For this reason, despite all the objections of his mother, he enlisted in the army.

"The author creates one of the biggest contradictions in this work by injuring our young hero, who is jealous of his wounded friends and wishes to have someone in the bloody bandages on their heads. Unfortunately, our young hero accidentally receives a minor wound to the head with the butt of a friend's rifle. After this wound, change begins. After waking up the next day following his head injury, it seemed as though he had suffered a mental injury rather than a physical one. He stopped creating fictional scenarios in his mind and instead embraced the realm of reality" (Tanrıtanır, 2019, 56).

Tanrıtanır describes Fleming as a cowardly hero. According to him, Henry's old mental confusion is lifted, and he becomes the standard-bearer of his unit towards the end of the war, but he never becomes one of those traditional heroes who emerge from the depths of history as we know it. In particular, Fleming's injury to the head emphasizes how important the head is for humans, so the change must start from there, and it is considered interesting that the wound is not fatal. The fact that Fleming's got rid of his old judgments as if a chip had been implanted in his brain with the butt wound he received from his head. He got rid of the prejudices about his friends in the union and acted in cooperation with them, and even rose to the level of the standard-bearer of his union, can be considered a sign of maturation, but this change is not considered very convincing for many critics. It is important not to underestimate critics who highlight the ambiguity in this regard. "A wide variety of critics have different opinions on Fleming's development. Is it the courage of cowardice, the inability to experience innocence, or the ignorance to understand?" (Mailloux, 48). Some critics have emphasized that Fleming's accidental injury is actually intended to humiliate the protagonist created by the narrator, stating that "Henry's accidental injury turns out to be a shield he wraps around himself to cover his lies, not a real medal of courage he longs for" (Selvi, 2016, 240).

Here Fleming shows the features of realistic hero. As stated by the majority of critics who considered *The Red Badge of Courage* within the framework of the realist novel tradition that developed in the nineteenth century. In other words, there is an important difference between the hero of the realist tradition and the hero from the depths of history. There is a dedication to the old traditional event heroes. While trying to achieve victory as a paragon of courage, they do not examine the background of the events too much. They are always heroes. It is of no consequence whether they die or are killed. The heroes of historical novels paint a flawless portrait. They fear nothing, they

refrain from reproaching, they experience separation from their families, and they remain unwaveringly devoted to their country (Tanrıtanır, 56). But on the other hand, the heroes of realist novels question and criticize events, and they can be cowards. Therefore, as they gain experience during the events, they also gain courage. In the end, they can improve both physically and morally. According to this tradition, this is perfectly normal, just as Fleming criticized his friends and commanders.

I'd rather do something else every day without doing anything good, without benefiting anyone, without going around and exhausting ourselves for nothing... I didn't come here just to walk. If that were the case, I'd be walking around the farm (Crane, 34).

As can be seen in this discourse, Henry criticizes his commanders for the fact that the unit is engaged in futile pursuits. Sometimes, he falls into such despair that he wishes he could die and go underground rather than live. No one understands him; at least he thinks that he will be purified from these problems and find peace in the next world. Mailloux, who evaluates this change in the hero of the novel *The Medal of Courage* according to the tradition of realism, evaluates it by expressing that “the realist war novel created a new type of plot that developed from cowardice and experience to courage and valor” (Mailloux, 50). According to Mailloux, Henry gained some experience during the war. But what is not clear here among many critics is “whether this character development is from cowardice to courage, ignorance to virtue and valor, or innocence to experience.” (Mailloux, 52). Of course, it is possible to give many examples in this regard.

John Anthony Casey, Jr., in his essay, *Searching for a War of One's Own: Stephen Crane, The Red Badge of Courage, and the Glorious Burden of the Civil War Veterans*, puts forward another interesting point of view about Crane's masterwork on war. He evaluates Crane's work as a criticism of the domination of War Veterans on modern American society, especially the idea that “War Makes Men.” He states that “Like Henry Fleming in *The Red Badge of Courage*, the men coming of age in the decades after the Civil War had been taught from birth that “war makes men.” Consequently, they longed for a chance to prove their own manhood on the battlefield.” (Casey, Jr. 2019, 2) So, it can be said that Crane investigates another path for the young American generations to prove themselves in modern society.

Stephen Crane wrote *Red Badge of Courage* years after the end of the Civil War. Although he had not experienced the war, it is considered to be the most important war novel ever written. What led Crane to write this work was the formation of a cultural structure that was dominant in American society at the time, and that affected young men in particular. The dominant idea in society was that men who had never served in the military or who had not participated in the war had not fully formed their true personalities, or, in other words, that merely military service makes a man. In a way, Crane also questions this idea. Crane questions this philosophy by means of his young protagonist, sometimes sarcastically and comically, sometimes with the real war environment, sometimes with his relations with nature, and sometimes with his own internal accounting. This is because war veterans or retired soldiers have become an important pressure or reference group in society. Henry Fleming is a soldier hero created by Stephen Crane, much later than the Civil War he deals with in his work. On the first day of the two-day work's two days of action, Fleming is a cowardly young man, questioning other young soldiers, while in the last part, only one day later, he becomes an experienced senior soldier hero.

3. The Relationship Between Man and Nature

In Stephen Crane's works, building on psychological transformation, the role of nature becomes increasingly prominent in Fleming's journey. The relationship between nature and man occupies a very important and special place. In his works, nature is either a savior to be taken refuge in and peace to be found, or it is a fierce, most powerful, supernatural force that cannot be dealt with. From the point of view of society, it is a savior from which people flee and take refuge or a terrible and unconcerned trap into which they fall. (Parker, 1985, 3) In *The Red Badge of Courage*, the incident is as the protagonist taking refuge in the forest in his most troubled moment, or in *The Open Boat*, nature does not care while people struggle for their lives with the terrible waves of the sea. As it is seen Crane's narrative is shaped by his unique portrayal of nature. No matter what crime a man commits against her, she always maintains her own order. She is like a mother who protects, nurtures, and develops not only people but also all beings living in her bosom. She does not care much about the personal behavior of beings and cannot be deceived.

In Crane's master work *Red Badge of Courage*, nature is like one of the characters. But it is not under the power of man. It shows the properties of anger and nervousness for sad situations, but for fare happenings, she shows her happy face. “The red sun pasted into the sky like a fierce wafer” (Crane, 64). The above expression is used when the tattered soldier saw his close friend seriously wounded and dying. As it is stated, the nature shows her to be fiery in a

bad situation. Maybe her unhappiness and sorrow are to show the bad situations, that man is murdering a member of his species without any pity. And at the same time, man is destroying nature as well. Besides the sorrow of nature, life is ongoing. Man is destructive, but feels peace. Thus, whenever he gets into trouble, he runs into the depths of the forest, even though he is ashamed and terrified. Because, as a part of nature, the forest is the only place to be protected. In the novel, the writer makes use of animals, landscape, and atmospheric conditions to visualize the scene of nature. It is a place of salvation and security where people still flee and take refuge during the most brutal scenes of war. Here, the forest is the most important place where our young hero, Henry Fleming, is the most stuck, panicked, and escapes, trying to find peace and do his inner accounting. As he dives deeper into the forest, he encounters different landscapes. Fleming and his friends muddy the waters while crossing a stream, and the little creatures with bubble eyes in the water watch in amazement as if to say what is happening to them. While the soldiers flee in panic, they continue their lives as if nothing happened.

While Fleming tries to interpret his escape from the battlefield as the right move in order to find peace and do his own internal accounting, he panics and fears the corpse of a dead soldier he encounters in a temple-like nook he finds deep in the forest, and on the other hand, he encounters a situation where he will learn a lesson. “The soldier, who is discolored, with his back to a thick tree, watches in amazement as some insects and ants crawl over his eyes and in his mouth, trying to get something” (Crane, 86). In fact, while the war is on going outside with all its speed, noise and pollution, the situation of the insects crawling on the corpse and trying to take useful food to their nests by obtaining something shows that the ecological balance is maintained regardless of our actions. This blood-curdling situation reminds our young hero that nature continues to run in its own order despite all conditions.

Fleeing the battlefield in a panic, Fleming takes different inspirations from nature as he moves deeper into the forest. On the one hand, he watches the cruel behavior of people, and on the other hand, he continues to be inspired by the creatures in nature. In a scene where the war continues at full speed, the bullets fired at each other cause destruction in the forest. The bullets that reached the forest hit the tree branches, and the branches fell to the ground like torrential rain. He sees that the creatures living in the forest protect themselves from this situation. A deadly rumble of battle is heard outside the forest, but he feels safe in the forest. A squirrel he encounters deep in the forest teaches him an important lesson.

He picks up a pine cone he finds on the ground and throws it at him. The animal escapes and climbs to the top of a tree. At the top of the tree, it sticks his tiny head out and watches Fleming, while on the other side, it tries to hide its furry belly behind the thick branch of the tree so as not to be the target of incoming bullets (Crane, 53).

Fleming learns a lesson from the little Squirrel’s behavior and justifies his escape from the battlefield. He finds peace in the forest when he flees in panic from the forehead of war (Alotaibi, 2009, 14). He considers it a law of nature that, since even a small animal protects itself from danger, he also has the right to protect itself by escaping from the deadly battles of war. He is somewhat relieved by this thought. He gets rid of that overwhelming mess in his head. Where there are people, there is danger and death. The forest, which is a part of nature, is a sheltered and peaceful place. But the bullets and smoke coming out of the guns invented by man seem to represent destruction. When the author says that “a wild voice echoed behind the dark wall of smoke” (Crane, 37), he describes what happened on the destructive battlefield created by man. Smoke, wild noise, cries, cannon, and musket sounds are death; All of these seem to be symbols of the destructive behavior of human beings. Here’s what happens during a battle scene:

Bullets whistled through the branches and lodged in trees. Sprouts and branches began to rain down on the ground. It was as if thousands of hidden, unseen axes were striking in the forest altogether. People were constantly lowering their heads to the ground in the face of danger (Crane, 37)

The war created by man not only harms the forest, which is a part of nature and serves as a place of protection and position for people, but also harms himself. Darkness, smoke, fire, wild sounds, and fear are symbols of war. These symbols don’t actually belong to nature. The war environment created by humans is responsible for these symbols. The phrase “War was like a huge grinding machine for him” (Crane, 2000, 56) is also a sign of man’s behavior towards nature. The author creates such an atmosphere that as our partners in nature, other living creatures, birds, all animals living in the forest, fish in the rivers, and insects all raise their heads together and ask the question of what this human being is doing and what he is dealing with. But nature doesn’t care about human behavior. After the most horrible scenes, the sun illuminates the surroundings with its golden rays, as if life begins again.

The trees began softly to sing a hymn of twilight. The sun sank until slanted bronze rays struck the forest. There was a lull in the noises of insects as if they had bowed their beaks and were making a devotional pause. There was silence save for the chanted chorus of the trees. Then, upon this stillness, there suddenly broke a tremendous

clangor of sounds. A crimson roar came from the distance... (Crane, 55)

Since the day they existed, people have always fought to achieve certain goals, shed blood, burned, and destroyed their environment, but nature remained carefree as if nothing had happened, repaired the wounds, and made a new start. Life has always gone on. Crane's descriptions of nature not only create atmosphere, but also serve as a metaphorical mirror in which Henry Fleming's inner conflicts resonate. Through figures such as the 'ant' and the 'squirrel,' the author strikingly presents man's neurotic state in the face of the workings of nature.

İbrahim Koç and Kemal Çapoğlu express a close relationship between industry, technological development and nature destruction. They state that the new war technology is quite dangerous. The missals, bombs, rifles, machine guns, the lack of powder all cause great noise and they are destructive. "Military technology made great progress during the two World Wars of the 20th century. Therefore, considering the technical conditions of the period, low-tech weapons and ammunition can be considered as a reasonable explanation for the fog-filled. *The Red Badge of Courage* contains numerous references to the dangers of mechanization and industrialization." (2024, 70.71)

CONCLUSION

Our hero, who does not take everything for granted, has the characteristics of typical realist period heroes. Because he has a personality that questions events and clearly expresses his thoughts, fears, and excitement, providing a development that goes from rawness to maturity. The symbolic meaning that Crane attributes to nature with Henry Fleming's transformation still maintains its validity in the modern individual's conflict, fear and search for self. In this context, the novel is not just a war narrative; it opens the door to a universal questioning of the individual-nature relationship.

Nature is a secure place where man feels calm to make a right decision "For a period, he traverses the solitary expanses of the forest, observing the rhythms of natural existence, the fauna, and the flora." (Koç and Çapoğlu, 69) It is a fact that the relationship between nature and man stands out more than the situation of the hero. Mankind has tried to impose its dominance around it by making great efforts since its existence. In other words, it has tried to solve the problems that could not be solved by its neighbors and other communities around it by fighting. There may have been a victory at the end of these wars, but each war has also left irreparable environmental and social consequences. In particular, as the tools and means of war multiplied and modernized, their destructiveness increased.

The work is about the American Civil War. Different examples explain how the use of cannons, rifles, gunpowder, bombs, and similar destructive tools in war causes great destruction in nature and harms living things, forests, air, and all other imaginable creatures. The text illustrates the impact of the fire on the trees in the forest and the wounds suffered by soldiers, particularly the torn-apart appearance of a wounded soldier's half body, resembling that of a wolf's attack. Human beings are destructive and cruel. It can harm both itself, nature, and its environment. The war he creates is like "a huge grinding machine." (Crane, 56).

Despite all this noisy and destructive behavior, nature behaves in a way that does not care about events and happenings as usual. When the cannon, rifle explosions, cries, dust, and smoke stop after the war, the creatures and trees in the forest start to sing their sweet melodies as if nothing had happened. The sun reflects its golden rays on the earth among those clouds of dust. Insects are trying to produce other things from the liquids they suck from the corpse of the dead soldier. Ecological life does not stand still. In short, life goes on as if nothing has happened.

Today, people possess significantly more caustic and destructive war technology. Air, soil, and water pollution caused by human beings has reached its final stage. But during the lockdown and the short-lived pandemic, we saw how quickly nature renews itself. Despite all the abnormal conditions under which human beings have created, she continues to be carefree as if nothing had happened. We are destructive, but she is constructive and embracing.

Finally, the author connects the protagonist's relationship and devotion to nature in the last lines of the novel as follows: "He looked peacefully at the calm nature, the calm blue sky, the wide plateaus, the flowing streams, like a lover thirsting for love. A golden beam of sunlight filtered through the rain clouds to the ground (Crane,134).

References

- Alotaibi, Hmoud. "The Power of Society in The Red Badge of Courage." Cleveland State University, 2009.
- Anshori, Adam. "Fleming's Defence Mechanism in Stephen Crane's The Red Badge of Courage." *Journal of English and Education* 5, 2022.
- Casey, John Anthony Jr. *Searching for a War of One's Own: Stephen Crane, The Red Badge of Courage, and the Glorious Burden of the Civil War Veteran*. University of Illinois Press, 2019.
- Colvert, James B. "Stephen Crane's Magic Mountain." *Stephen Crane: A Collection of Critical Essays*, edited by Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1967, 96.
- Crane, Stephen. *The Red Badge of Courage*. New York: New American Library, 1960.
- İbrahim koç, Kemal Çapoğlu, *Echoes of Conflict: Exploring the Parallels Between The Red Badge of Courage and the Socioeconomic Dynamics of Post-Civil War America*, Söylem Filoloji Dergisi 2024.69-71
- Mailloux, Steven. "The Red Badge of Courage and Interpretive Conventions: Critical Response to a Maimed Text." *The Johns Hopkins University Press*. Erişim 16 Mayıs 2025. <https://www.jstor.org/stable/29531901>
- Parker, Rodney. *Nature and Society in the Works of Stephen Crane*. Graduate School, Eastern Illinois University, 1985.
- Selvi, Thamarai. "Stephen Crane: The Effect of Fear and Realism in The Red Badge of Courage." *Scholar Publications*, Karimanj, Assam, India, 2016. Erişim 16 Mayıs 2025. <http://www.ijhss.com>
- Solomon, Eric. *Stephen Crane: From Parody to Realism*. Harvard University Press, 1966.
- Tanrıtanır, Bülent. "Stephen Crane'in Cesaretin Kırmızı Rozeti Romanındaki Korkak Kahraman." *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2019, 44.
- Türk Dil Kurumu. "Sözlük." Erişim 16 Mayıs 2025. <https://sozluk.gov.tr>
- Yeboah, Asuamah Adade, and Edward Owusu. "The Tragic Hero of the Modern Period: The European Concept." *Studies in Literature and Language* 1, 2013, 33