



ISSN: 2148-8177

Kafkas University
Faculty of Divinity Review

KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Temmuz 2025
Cilt 12 Sayı 24

DOI: 10.17050

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Kafkas University Faculty of Divinity Review

ISSN: 2148-8177 | e-ISSN: 2148-8177

Volume / Cilt: 12 | Issue / Sayı: 24
(Temmuz/ July 2025)



DOI: 10.17050



ISSN: 2148-8177

Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi Hakemli Bir Dergi Olup Her Yıl Ocak ve Temmuz Aylarında Yayımlanmaktadır.

Kafkas University Faculty of Divinity Review is Semiannual (January and July) Publication, Operates with a Blind Peer Referee System

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi EBSCO Databases, ESJI, MLA, ROAD, İSAM , Index Copernicus, Academic Journal Index, MIAR, WorldCat, EuroPub, OpenAire, Akademik Resource Index, , CROSSREF, ve SOBIAD Keşif Veri Tabanlarında Dizinlenmektedir.

Kafkas University Faculty of Theology Journal is indexed in EBSCO Databases, ESJI, MLA, ROAD, ISAM, Index Copernicus, Academic Journal Index, MIAR, WorldCat, EuroPub, OpenAire, Academic Resource Index, CROSSREF, and SOBIAD Discovery Databases.



Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi - 36000 / Kars-TÜRKİYE

Tel: 0474 225 12 83 Faks: 0474 225 12 84

e-mail:kafkasilahiyatdergi@gmail.com



DergiPark
AKADEMİK

İmtiyaz Sahibi**Prof. Dr. Selçuk URAL**

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye

Başeditör**Doç. Dr. Ercan CENGİZ**

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye

Editör Yardımcısı**Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman YALÇI**

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye

Editör Kurulu**Doç. Dr. Mahmut ÜSTÜN**

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman YALÇI

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Fatma DEMİR

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi İlhan ALTAŞ

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye

Alan Editörleri**Prof. Dr. Ali İsra GÜNGÖR**

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Ankara/Türkiye

Doç. Dr. Mahmut ÜSTÜN

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye

Doç. Dr. İbrahim TETİK

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Erzurum/Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Halil CELEP

Ardahan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Ardahan/Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Hasan GÜLER

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi İlhan ALTAŞ

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Kerim YILMAZ

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Erzurum/Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Ali KUŞÇALI

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler
Fakültesi
Aksaray/Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Fatma SAĞLAM**DEMİRKAN**

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman YALÇI

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Fatih SANCILI

Ardahan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Ardahan/Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Hamdi YALÇIN

Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye

Dr. Çetin DOĞRU

Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye

Arapça Dil Editörü**Arş. Gör. Mustafa ÇABUK**

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye

İngilizce Dil Editörleri**Arş. Gör. Bedriye Mehtap TOSYALI**

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye

Ön Kontrol Editörü**Arş. Gör. Kübra Gül ÖZDEMİR**

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Kars/Türkiye

Yazım Editörü

Arş. Gör. Elif KELEŞ

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye

Arş. Gör. Gökhan GÜNAY

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Emine ÖZTÜRK

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye

Dr. Enas M. I. ALQODSI

Abu Dhabi University
Birleşik Arap Emirlikleri

Prof. Dr. Hikmet KOÇYİĞİT

Hacı Bayram Veli Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi
Ankara /Türkiye

Prof. Dr. Harun ÖZÇELİK

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Erzurum /Türkiye

Doç. Dr. Mehmet Fatih KALIN

Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Kastamonu /Türkiye

Doç. Dr. Omar Hasan ALAMERI

Kuwait International Law School
Kuveyt

Doç. Dr. Yusuf Erdem GEZGİN

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Karaman/Türkiye

Prof. Dr. Adem BALKAYA

Kafkas Üniversitesi Fen Edebiyat
Fakültesi
Kars/Türkiye

**Doç. Dr. Muhammed Alparslan
KARTAL**

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye

Prof. Dr. Hasan KAPLAN

Yalova Üniversitesi
Yalova/Türkiye

Doç. Dr. Yasser TARSHANY

International University
Malezya

Dr. Mohammed SULİMAN SHBAIR

Alazhar University
Filistin

**Prof. Dr. Abdallah Ahmad Hussein
ALZYUOT**

İslam Araştırmaları
Ürdün

Yayın İlkeleri

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, orijinal bilimsel fikirlere gereken desteği sağlamak ve bu doğrultuda yüksek kaliteli, güvenilir bilimsel makaleler yayınlamak için uluslararası platformda genel kabul görmüş etik standartları izler ve uygular. Dergi'nin izlediği yayın politikası ve etik ilkeler, bu eylemin katılımcıları olan yazar/ lar, dergi editörü/editörleri/editör yardımcıları, subject editörleri, hakemler ve yayıncılar için uyulması gereken etik davranış standartlarını kapsar.

Yayın Etiği Beyanı

Dergi, araştırma ve yayın etiği konusunda ulusal ve uluslararası standartlara bağlıdır. Basın Kanunu (a), Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu (b) ile Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ne (c) uymaktadır. Ayrıca Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan Uluslararası Etik Yayıncılık İlkeleri'ni benimsemiştir.

a) Basın Kanunu

b) Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu

c) Yükseköğretim Kurumları Bilimsel

Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi

d) Akademik Yayıncılıkta Şeffaflık ve En İyi Uygulama İlkeleri

Genel Etik Kurallar

Tarafsızlık ve Bağımsızlık

Dergiye gönderilen makalelerin değerlendirme sürecini editör, editör yardımcıları ve hakemler âdil bir şekilde ve etik ilkeler çerçevesinde koordineli olarak yürütür. Editörlüğün kararları bağımsızdır, kurum içi veya dış faktörler bu kararları etkileyemez.

Gizlilik

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne gönderilen makalelerin içerikleri ve yazarların isim, elektronik posta adresi, telefon gibi kişisel bilgileri yalnızca derginin bilimsel amaçları doğrultusunda kullanılır, başka amaçlarla kullanılmaz ve üçüncü şahıslarla paylaşılmaz. Ayrıca, makale değerlendirme süreçleri de gizlilik içerisinde yürütülür.

Yazarlık ve Yazar Hakları

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne gönderilen yayınlarda yer alan yazarların, çalışmanın tasarımı, yürütülmesine veya yorumlanmasına önemli katkıda bulunmuş olmaları gerekir. Örneğin, makalenin sadece yazımına katkı sağladığını veya veri toplanması gibi bilimsel bir nitelik taşımayan teknik görevleri yürüttüğünü beyan ederek çalışmaya aktif katkı sağlamayan kişileri çalışmaya dâhil etmek, araştırma ve yayın etiği kadar yazar hakları açısından da doğru karşılanmaz. Çalışmaya katkı sağlayan yazarların belirlenmesi ve isim sıralamasının ortak kararla alınmış olması gerekmektedir. Makalede yer alan yazarların, görev yaptıkları bilim alanının çalışma konusuna uygunluğu ve çalışılan konu için mesleki yetkinlikleri de deontolojik kurallar çerçevesinde editörlükçe değerlendirilir. Makalenin sorumlu yazarı "Author contributions" başlığı altında yazarların çalışmaya katkılarını beyan etmelidir. Bu konuda ortaya çıkabilecek problemlerden birinci derecede sorumlu yazar sorumludur.

Multidisipliner çalışmalarda her biri ayrı disiplinden olmak koşuluyla 2 yazar "eşdeğer ilk isim yazar" olarak; aynı şekilde farklı disiplinlerden olmak koşuluyla en çok 3 yazar ise "eşdeğer katılımlı ikinci isim yazar" olarak belirtilebilir.

Araştırma Bulgularının Orijinallliği

Yazarlar sundukları makalenin orijinal araştırma sonuçlarını içerdiğini, çalışma verilerinin doğru bir şekilde analiz edildiğini, yeterli ve konuya uygun referanslar kullanılarak yayına hazırlandığını submission aşamasında on-line sistemde yer alan "cover letter" bölümünde beyan etmelidirler. Makaleye özgünlük ve önem katmak için "yapılan ilk çalışmadır", "bu konuda daha önce çalışma yapılmamıştır", "sınırlı sayıda çalışma vardır" gibi ifadeleri kullanmak editörlükçe doğru karşılanmaz ve bu yaklaşım makalenin bilimsel içerik yönünden değerlendirmeye alınmasına engel teşkil edebilir.

Benzerlik (Similarity)

Dergiye gönderilen makaleler başlangıçta ve gerek görülen her aşamada uygun software

Yayın İlkeleri

yazılımlar kullanılarak benzerlik analizine tabi tutulur. Benzerliğin oranına bakılmaksızın etik dışı benzerlikler tespit edilirse bu durum yazarlara bildirilerek düzeltme istenir veya aşırı benzerlik içeren makaleler değerlendirmeye alınmaksızın ilk değerlendirme aşamasında reddedilir.

Plagiarism/Self-Plagiarism, Duplicate Publication Dergiye gönderilen makaleler plagiarism/self plagiarism yönünden incelenir ve bu eylemlerin saptanması durumunda makale “hangi değerlendirme aşamasında olursa olsun” reddedilir. Ayrıca, aynı makaleyi eş zamanlı olarak birden çok dergiye göndermek tolere edilemez. Bunun saptanması durumunda da makale reddedilir.

Multi-Part Yayınlar (Piecemeal Publication)

Bazı yazarlar, zaman zaman çalışma verilerini küçük parametreleri içerecek şekilde bölüp iki veya daha fazla makaleye dönüştürme eğiliminde olabilirler. Bu tür makaleler genellikle farklı dergilere gönderilir ve ilginç olarak her bir makale bölümünün yazar sayısı ve sıralaması da farklı olabilmektedir. Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi prensip olarak çok bölümlü makalelere karşıdır.

Gerektiğinde çalışmaların etik kurul onay bilgileri, proje bilgileri, kongre sunumları vs incelenerek etik problem oluşturacak bu gibi durumlar saptanır ve yazarlara bildirilir. Yazarlar, yaptıkları çalışmanın birbirini tamamlayan farklı bölümler halinde yayınlanmasının gerekliliğini düşünebilirler. Bunun için makalenin her bir bölümünün “Part-I”, “Part-II” şeklinde başlıklandırılması ve “eş zamanlı” olarak dergiye sunulması gerekmektedir.

Bu husus editör/alan editörleri/hakemler tarafından değerlendirilerek makalenin bölümler halinde yayınlanmasına karar verilebileceği gibi tüm bölümlerin birleştirilerek tek bir makale olarak dergiye yeniden sunulması da yazarlara önerilebilir. Diğer yandan, bölümler halinde sunulan makalenin yayına kabul edilmemesi tüm bölümlerin reddedileceği anlamını taşımaktadır.

Conflicts of Interest/Competing Interests

Editör makalenin objektif ve yansız değerlendirilmesi için alan editörleri, hakemler ve yazar(lar) arasındaki çıkar çatışması-çıkar birliği olup olmadığına dikkat eder. Ayrıca, yazarların herhangi bir finansal menfaat veya bağlantıyı veya araştırma ve makalede önyargı sorununu gündeme getirebilecek her türlü koşulları yukarıdaki başlık altında açıklamaları gerekir.

Telif Hakkı Bildirimi

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne gönderilen ve yayınlanmak için uygun bulunan makalelerin yazarları, dergi web sayfasında bulunan "Telif Hakkı Bildirimi Formu" belgesini doldurmak zorundadırlar. Yurt dışından makale gönderen yazarlar imzalanan formu tarayarak sistem üzerinden veya e-posyta ile editörlüğe göndermelidirler. Çalışmaya katılan tüm yazarlar, makalenin Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanması halinde, Creative Commons Attribution 4.0 Uluslararası Lisansı (CC-BY-NC-4.0) altında lisanslanacağını ve dağıtılacağını kabul ederler.

Makalenin Geri Çekilmesi (Withdrawn)

Yazarlar, değerlendirme aşamasında olan yazılarında belirgin bir hata ya da eksiklik tespit ederlerse veya bu hata editor/subject editör/hakemler tarafından kendilerine bildirilirse editör ile hemen temasa geçebilir ve gerekçesini belirterek makaleyi geri çekme talebini iletebilir. Bu konudaki karar editör kuruluna aittir.

Erratum

Bir makale yayımlandıktan sonra yazarlar, editörler veya okuyucular tarafından fark edilen hata veya yanlışlıklar için sorumlu yazar editörden “erratum” yayınlanmasını talep edebilir. Erratum yazısının içeriğini yazarlarla işbirliği yaparak editör hazırlar ve yayınlanacak ilk sayıda bunu yayınlar. Bu yazılar da diğer yayınlar gibi yayın künyesi ve DOI nosu içermelidir.

Makalenin Yayından Çıkartılması (Retraction)

Makale yayınladıktan sonra yazı hakkında telafisi mümkün olmayan ve erratum ile

Yayın İlkeleri

giderilemeyecek boyutta herhangi bir etik problem tespit edilirse editör ve yardımcıları makale hakkında bir gerekçe hazırlayarak makaleye retraksiyon prosedürü uygulayarak. Retrakte bir makalenin metin web sayfasındaki dosyası bloke edilir ve retraksiyon gerekçesi dosya olarak sisteme eklenerek bunun sürekli olarak arşivde yer alması sağlanır.

Reklam

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne gönderilen makaleler ticari bir ürünün tanıtımına yönelik ve/veya yürütülen çalışma doğrudan firma destekli ise bunlar değerlendirmeye alınmaksızın reddedilir.

Arşiv Politikası Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Editörlüğü ve Yayıncı (Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı) dergide yayınlanmış tüm makaleleri (elektronik ve basılı) arşivinde tutar. Dergiye gönderilen tüm makaleler ve ekleri de güvenli bir şekilde arşivde tutulur. Teknolojik gelişmeler ışığında Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Editörlüğü (makaleye ait orijinal belge ve bilgiler saklı tutulmak koşuluyla) dijital ortamdaki materyallerin geliştirilmesi ve güncellenmesi için elektronik işlemleri düzenli olarak yapar ve okuyucusuna sunar. Herhangi bir nedenle derginin basımı sona erse bile, yayıncı (Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı) dergi içeriğini uzun vadede korumaya ve kullanıcılara uygun bir erişim sağlamaya devam edecektir. Bu sorumluluğun sürdürülmesi için Kafkas Üniversitesi Bilgi-İşlem Daire Başkanlığı elektronik hizmetleri kullanılacaktır.

Subject Editörlerinin Sorumlulukları

Subject editörleri derginin ana yayın amaç ve politikalarına uygun olarak ve derginin gelişimine katkı sağlayacak kriterler doğrultusunda inceleme ve değerlendirme yaparlar. Editörlükçe ön değerlendirme için subject editörüne gönderilen makalelerde yazar bilgileri gizli tutulur. Subject editörleri çalışmaların, giriş, materyal ve metot, bulgular, tartışma ve sonuç bölümlerini, dergi yayın politikaları ve kapsamı ile özgünlük ve araştırma etiği açısından

ayrıntılı bir şekilde inceler. Subject editörü değerlendirme sonrasında kararını (ret, revizyon veya peer-review incelemeye alınabilir) gerekçeli bir rapor halinde baş editöre iletir. Subject editörü gerektiğinde yazarlardan çalışma ile ilgili bazı ek bilgi ve belgeleri editörlük aracılığıyla talep edebilir. Multidisipliner çalışmalarda makale konu ile ilgili birden çok alan editörünün değerlendirmesine sunulabilir.

Hakem Sorumlulukları

Dergiye gönderilen makalelerin tarafsızlık ilkesi doğrultusunda ve objektif (nesnel) ölçütlerde değerlendirilebilmesi için Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde double-blinded peer-review prosedür uygulanır; yani hakemler ve yazarlar birbirleri hakkında bilgi sahibi değildir. Hakem/ler, gönderilen bir makalenin, bilimsel içeriğinin, bilimsel tutarlılığının ve derginin ilkelerine göre uygunluğunun kontrolünü ve uygunluğunu sağlamak için görüşlerini ve raporlarını Editöre iletirler. Bir hakem, bir makale hakkında "yayınlanamaz" şeklinde bir karar verdiğinde bunun gerekçelerini bilimsel normlara uygun olarak hazırlar ve editöre sunar.

Hakem/ler aynı zamanda yazarlara, makale içeriğinin geliştirmesi fırsatını da verir. Bu doğrultuda yazarlardan istenen revizyonlar genel ifadeler yerine spesifik hususları açıklayan/sorgulayan nitelikte olmalıdır. Makalelerin değerlendirilmesi için atanan hakemler, makalelerin gizli belgeler olduğunu ve değerlendirmeye katılan editörler dışında bu belgelerle ilgili herhangi bir bilgiyi üçüncü taraflarla paylaşmayacağını kabul etmiş olur. Hakemler eleştirilerini bilimsel altyapıya oturtmalı ve açıklamalarını bilimsel kanıtlara dayalı olarak yazmalıdırlar. Hakemlerin makaleleri geliştirmek için dile getirdiği tüm yorumlar, açık ve doğrudan olmalı ve yazarın duygularını rahatsız etmekten uzak bir şekilde yazılmalıdır. Hakaret ve aşağılayıcı ifadelerden kaçınılmalıdır.

Bir hakem, yazar (lar) ile bir veya daha fazla konuda çıkar ilişkisi taşıyorsa, durumu editöre bildirmeli ve hakemlikten

Yayın İlkeleri

çekilmesini istemelidir. Aynı durum, yazarların illegal bir şekilde makalenin hakemi hakkında bilgi edinip onlara etki etmeye çalıştıkları durumlar için de geçerlidir.

Editör, hakemlerden gelen açıklama ve raporları gerektiğinde editörler/editör yardımcıları ve ilgili alan editörü ile paylaşarak makale hakkında verilecek kararın en uygun şekilde olmasını da sağlayabilir. Gerekli durumlarda editör, bir hakemin makale hakkında göndermiş olduğu kritik karar ve gerekçelerini diğer hakem(ler)le de paylaşıp onların dikkatine sunabilir.

Hakem(ler), değerlendirdikleri makale için bir çok kez revizyon talep edebilirler. Hakem raporlarının içeriği editör/editörler/editör yardımcıları tarafından incelenir ve değerlendirilir. Son karar yetkisi editörlüğe aittir.

Yazar Sorumlulukları

Yazar(lar)ın, başka bir dergiye gönderdikleri bir makaleyi, “hangisi kabul ederse” veya “hangisi önce yayınlarsa” yaklaşımı kapsamında Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi’ne göndermeleri tolere edilemez. Bunun saptanması durumunda makale, değerlendirmenin hangi aşamasında olursa olsun reddedilir. Bu girişimlerin olası bir sonucu olarak, başka dergiye de gönderilen makalenin daha önce yayına kabul edilmesini izleyen süreçte, yazarların dergimizde değerlendirme süreci devam eden makale için gönderecekleri bu gerekçeyi içeren geri çekme talebi, dergi editör ve yardımcıları tarafında değerlendirilir ve sorumlular hakkında etik ihlal gerekçesiyle disiplin işlemi yapılması için gereken süreç başlatılır. Etik dışı bu eylem, makaleyi kabul eden dergi editörlüğüne (biliniyorsa) de iletilir. Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi’ne gönderilecek makalelerin güncel, özgün ve önemli klinik/pratik sonuç elde edilmiş çalışmaları içermesi ve dergi yazım kurallarına uygun olarak hazırlanması esastır.

Yazarlar, makale yazımı sırasında yararlandıkları kaynakları etik ilkeler doğrultusunda seçmeli ve bunlara kurallara

uygun olarak atıf yapmalıdır. Yazarlar, makalenin ilk değerlendirme, ön değerlendirme ve peer review aşamasında kendilerine iletilen hususlar doğrultusunda makaleyi revize etmek ve “reponse to editör” ve “reponse to reviewer comments” bölümlerinde sıralı bir şekilde yaptıkları/yapmadıkları değişiklikleri açıklamakla yükümlüdürler.

Değerlendirme sürecinde çalışmaya ilişkin bilgi, belge veya verilerin istenmesi durumunda sorumlu yazar bu bilgileri editörlüğe sunmakla mükelleftir.

Yazarlar, “Genel Etik Kurallar” bölümünde bilimsel araştırma ve yazarlarla ilgili olarak sıralanan hususları bilmeli ve bu hususları dikkate almalıdırlar. Yazarlar, eş zamanlı olarak birden çok makaleyi Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi’ne gönderme hakkına sahip değildir. Bunun uygun zaman aralıklarına yayılması dergi politikaları açısından daha uygun bir davranıştır.

YAZIM KURALLARI

1. Dergimiz makaleleri “Dergipark Makale Takip Sistemi”nden aldığı ve “Kör Hakemlik Sistemi” uygulandığı için makale yazarları makale içerisine kimlik bilgilerini kesinlikle yazmayacaklardır. Sistemde makalenin kime ait olduğu ve makaleyi kimin gönderdiği editör tarafından görülmektedir.

2. Her makalede en az 150 en fazla 300 kelimeden oluşan Türkçe ve İngilizce özet; en az 4 en fazla 7 Türkçe ve İngilizce anahtar kelime bulunmalıdır. Makalelerin özet ve sonuç bölümlerinde herhangi bir dipnot kullanılmamalıdır. Makale ana başlığı ile özet arasında, makaleyle ilgili olsa bile, herhangi bir özdeyiş vs. yazılmamalıdır. Yazılar Öz ve Kaynakça bölümleri de dâhil olmak üzere 10000(on bin) kelimeyi geçmemelidir.

3. Kitap tanıtımı/inceleme çalışmaları en az 25 kelimeden oluşan Türkçe ve İngilizce özet ve en az 3 en fazla 6 Türkçe ve İngilizce anahtar kelime bulunmalıdır.

4. Dergide yayımlanması için hazırlanan yazılar için sayfa boyutu Microsoft Office Word programında A4 (21 cm x 29,7 cm)

Yayın İlkeleri

olmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üstten 4 cm, alttan 4 cm, soldan 3 cm, sağdan 3 cm olarak ayarlanmalıdır. Sayfalara numara verilmemelidir. Ayrıca makaleye üst bilgi ve alt bilgi eklenmemelidir.

5. Yazılar “Cambria” yazı stilinde “11 punto”, satır aralıkları “Tam: 16 nk” olarak yazılmalıdır. Arapça yazılar ise “Traditional Arabic” yazı stilinde “14 punto”, satır aralıkları “Tam: 21 nk” olarak yazılmalıdır. Dipnotlar da “Cambria” yazı stilinde, “9 punto”, “Tek” satır aralıklı ve asılı “0,50” cm olarak ayarlanmalıdır. Arapça dipnotlar ise “Traditional Arabic” yazı stilinde “11 punto”, “Tek” satır aralıklı ve asılı “0,50” cm olarak ayarlanmalıdır. (Dipnotlar asılı 0,50 cm olarak ayarlandıktan sonra her dipnot numarasından sonra “Tab” tuşu kullanılarak dipnot metinlerinin aynı hizaya gelmesi yani asılı olması sağlanmalıdır). Makaledeki Türkçe ve İngilizce Özet ve Anahtar Kelimeler “Cambria” yazı stilinde “10 punto” ve “italik” olmalıdır. Paragraf başlarında 1,25 cm girinti bırakılmalıdır. Kaynakça “Cambria” yazı stilinde “11 punto”, satır aralıkları “Tam: 16 nk” ve asılı 1,25 cm olarak yazılmalıdır.

6. Makaledeki ana başlığın tamamı büyük harflerle “Cambria” yazı stilinde 12 punto ve bold olmalıdır. Makalede yer alan diğer başlıkların tümü sadece baş harfi büyük, 11 punto ve bold olmalıdır. Makalede Türkçe ana başlık, öz, İngilizce başlık ve abstract ortalanmalı, diğer başlıklar paragraf ile aynı hizada olacak şekilde yani soldan 1.25 cm girinti ile yazılmalıdır. Giriş, Sonuç ve Kaynakça haricinde varsa alt başlıklar “1. 2. 3.; 1.1., 1.2.; 1.2.1.” şeklinde rakam ve sonrasında nokta kullanılarak numaralandırılmalıdır. Başlıklardan sonra hiçbir noktalama işareti kullanılmamalıdır. Örnek: Giriş; 1. Felsefe; 2. Din Felsefesi; 2.1. Din Felsefesinin Problemleri; 2.1.1. Kötülük Problemi; 2.1.2. Mucize; Sonuç; Kaynakça Önemli Uyarı: Başlıklandırmalarda veya makale içerisinde otomatik numaralandırma kullanılmaması gerekir.

7. Âyet atıflarında, âyet metni veya meâlî çift tırnak içinde yazılmalıdır. Âyet metni veya meâlî italik veya bold yapılmamalıdır. Sûre

adlarının doğru yazılışına özellikle dikkat edilmelidir. Hadisler için de aynı durum geçerlidir. Âyetler dipnotta; sûre ismi, sûre no, ayet numarası (Bakara, 2/5) şeklinde verilmelidir. Hadislere yapılan atıflarda ise, Kütüb-i Sitte’de yer alan kitaplar için yazarın meşhur adı, bölüm adı, bab numarası (Müslim’de hadis numarası) şeklinde verilmelidir (Buhârî, “Edeb”,17).

8. Dipnotta ilk defa referansta bulunulan kaynağın yazarı (adı, soyadı sırasına göre), eserin ismi (italik), yayınevi, yayım yeri, yılı belirtildikten sonra sayfa numarası yazılmalıdır. Daha sonra aynı esere yapılan atıflarda yazarın sadece soyadı ve eserin adı, aynı makaleye yapılan atıflarda ise yazarın soyadı ve makalenin adı kullanılmalıdır. “a.g.e.” ve “a.g.m.” şeklinde kısaltmalara yer verilmemelidir. Dipnotlarda ve Kaynakça bölümünde yazar, eser isimleri ve yayınevi bilgilerinde herhangi bir kısaltma yapılmadan olduğu gibi yazılmalıdır. Ayrıca metinde veya dipnotlarda müellif isminin tek kelime ile ifade edildiği yerlerde harf-i tarif kullanılmadan (Râzî, Fârâbî vb. şeklinde) yazılmalıdır.

9. Her makalenin “Giriş” ve “Sonuç” bölümü ile sonunda “Kaynakça” olmalıdır. Kaynakça” başlığı altında yazıda kullanılan kaynaklar yazarların soyadları esas alınarak alfabetik biçimde sıralanmalıdır. Kaynakça bölümünde aynı yazara ait birden fazla eser varsa tümünde yazarın soyadı ve ismi yazılmalıdır. Herhangi bir işaret veya çizgi kullanılmamalıdır. Ayrıca aynı yazarın eserleri kendi içerisinde alfabetik olarak sıralanmalıdır.

10. Metin ve dipnotta yer alan Arapça ibareler, “Traditional Arabic” yazı stilinde, metinde 14 punto, dipnotta ise 12 punto olarak yazılmalıdır. Detaylı bilgi makale şablonunda verilmiştir.

11. Makalelerde imla kuralları için “Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi” ve “Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu” temel alınmalıdır. Kısaltmalar için yine “Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi”nde yer alan kurallara dikkat edilmelidir. Özellikle şahıs isimleri ve literatürde yer alan

Yayın İlkeleri

kavramların yazılışı için Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'ne başvurulmalıdır.

Uygulamalı Örnekler

Kur'ân-ı Kerîm Ayetleri

İnşirâh, 94/5-7

Kitap

Dipnotta: Necati Öner, Felsefe Yolunda Düşünceler, Akçağ Yayınları, Ankara 1999, s. 20. Aynı eserin ikinci ve sonraki dipnotlarda gösterilme şekli: Öner, Felsefe Yolunda Düşünceler, s. 20. Kaynakçada: Öner, Necati, Felsefe Yolunda Düşünceler, Akçağ Yayınları, Ankara 1999.

Editörlü Kitapta Bölüm Yazarlığı

Dipnotta: Ahmet Yaman, "İslâm'da İbadet", İslâm İbadet Esasları, (ed.) Talip Türcan, Grafiker Yayınları, Ankara 2013, s. 40. Aynı eserin ikinci ve sonraki dipnotlarda gösterilme şekli: Yaman, "İslâm'da İbadet", s. 40.

Kaynakçada: Yaman, Ahmet, "İslâm'da İbadet", İslâm İbadet Esasları, (ed.) Talip Türcan, Grafiker Yayınları, Ankara 2013, ss. 20-51.

Tez

Dipnotta: Tuncay İmamoğlu, George Berkeley İdealizminde Ruh ve Tanrı, (Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2003, s. 33. Aynı eserin ikinci ve sonraki dipnotlarda gösterilme şekli: İmamoğlu, George Berkeley İdealizminde Ruh ve Tanrı, s. 33. Kaynakçada: İmamoğlu, Tuncay, George Berkeley İdealizminde Ruh ve Tanrı, (Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2003.

Bilimsel Dergi Makalesi

Dipnotta: Habib Şener, "Alvarlı Muhammed Lutfî Efendi'nin Şiirlerinde Allah Tasavvuru", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 43, Erzurum 2015, s. 502. Aynı eserin ikinci ve sonraki dipnotlarda gösterilme şekli: Şener, "Alvarlı Muhammed Lutfî Efendi'nin Şiirlerinde Allah Tasavvuru", s. 502.

Kaynakçada: Şener, Habib, "Alvarlı Muhammed Lutfî Efendi'nin Şiirlerinde Allah Tasavvuru", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 43, Erzurum 2015, ss. 476- 503.

Çeviri Kitap

Dipnotta: Rene Descartes, Felsefenin İlkeleri, (çev.) Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul 2002, s. 35. Aynı eserin ikinci ve sonraki dipnotlarda gösterilme şekli: Descartes, Felsefenin İlkeleri, s. 35. Kaynakçada: Descartes, Rene, Felsefenin İlkeleri, (çev.) Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul 2002.

Çeviri Makale

Dipnotta: Abdülaziz b. Muhammed b. Osman er-Rubeys, "Satım Akdindeki Şart Muhayyerliğinin Süresi", (çev.) Ayhan Hıra, Hikmet Yurdu Dergisi, c. 6, sy. 22, Malatya 2013, s. 355. Aynı eserin ikinci ve sonraki dipnotlarda gösterilme şekli: Rubeys, "Satım Akdindeki Şart Muhayyerliğinin Süresi", s. 355.

Kaynakçada: er-Rubeys, Abdülaziz b. Muhammed b. Osman, "Satım Akdindeki Şart Muhayyerliğinin Süresi", (çev.) Ayhan Hıra, Hikmet Yurdu Dergisi, c. 6, sy. 12, Malatya 2013, ss. 355-389.

Ansiklopedi Maddesi

Dipnotta: İlhan Kutluer, "Ruh", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c. 35, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2008, s. 195. Aynı eserin ikinci ve sonraki dipnotlarda gösterilme şekli: Kutluer, "Ruh", s. 195. Kaynakçada: Kutluer, İlhan, "Ruh", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c. 35, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2008, ss. 193-197.

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde 15.08.2019 tarihinden itibaren **İSNAD ATIF SİSTEMİ** kullanılmaya başlanmıştır. Bu tarihten itibaren gönderilecek makalelerin İsnad Atıf Sistemi'ne göre düzenlenmesi gerekmektedir.

Dergimizin e-posta adresi

kafkasilahiyatdergi@gmail.com

Dergimizin web adresi:

<http://dergipark.gov.tr/kafkasilahiyat>

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Kafkas University Faculty of Divinity Review

ISSN: 2148-8177 | e-ISSN: 2148-8177

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kafkasilahiyat> | kafkasilahiyatdergi@gmail.com

Volume / Cilt: 12; Issue / Sayı: 24

(Temmuz / July 2025)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

IV-IX
Yayın İlkeleri
The Publication Principles

XI
Editörden
From the Editor
Doç. Dr. Ercan CENGİZ

Araştırma Makaleleri/Research Articles

175-190
İşâri Tefsirlerde Tâlût ve Câlût Kıssası
The Story of Talut and Goliath in Ishari Tafsirs
Enver Bayram

191-209
İbn Mâce'nin Sünen'ine Kaynaklık Bakımından İmâm Mâlik'in Rivâyetleri
İmâm 'Mâlik's Narrations in Terms of the Source to İmâm İbn Mâjah's Sunan
Üzeyir Durmuş

210-230
Hanefî Fıkıh Usulünde Emrin Vücûba Delaleti Bağlamında Eda ve Kaza
Adâ' and Qađâ' in the Context of the Indicative Force of the Command for Obligation in Hanafî Usûl al-Fiqh Yusuf ÇINAR
Abdullah Erdem

231-249
Kur'ân'da Şekâvet Kavramına Bakış
Overview of the Concept of Shaqawat in the Quran
Zübeyir Karataş

250-266
Osman Zeki Soyyığıt ve Şiirlerinin Tematik İncelemesi
Osman Zeki Soyyığıt and Thematic Study of His Poems
Ethem Demir

267-295

Hristiyan Toprağı Müslümanlara Terk Edilemez: 1897-1898 Teselya Meselesi

Christian Land cannot be Abandoned to Muslims: The Thessaly Question of 1897-1898
Serdar BAY

296-320

Tarihi Seyri İtibariyle Ürdün’de Tiyatro Faaliyetleri

Theatre Activities in Jordan in the Historical Course
Fatih Kılıç

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Kafkas University Faculty of Divinity Review

ISSN: 2148-8177 | e-ISSN: 2148-8177

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kafkasilahiyat> | **Volume / Cilt: 12; Issue /**
Sayı: 24

(Temmuz/ July 2025)

Editörden

Değerli okuyucularımız,

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin yirmi ikinci sayısını siz değerli okuyucularımızla buluşturmanın heyecanını yaşıyoruz. Bu sayı için dergimize ulaşan on bir makaleden ön kontrol ve hakem değerlendirme sürecini tamamlayan yedi araştırma makalesini okuyucu ve araştırmacıların istifadesine sunuyoruz.

2014 yılında yayın hayatına başlayan dergimiz Index Copernicus, Ebsco Host, Base (Bielefeld Academic Search Engine), CrossRef, Sobad, Road Directory of Open Access Scholarly Resources, MLA (Modern Language Association) ve ESJI Eurasian Scientific Journal Index gibi birçok ulusal ve uluslararası, indeks ve veri tabanları tarafından taranmaktadır. Ayrıca dergimizin TRDizin'de taranması için yaptığımız başvuru süreci devam etmektedir.

2025 yılı ilk sayımızın sizlerle buluşmasında emeği geçen başta makale sahibi değerli ilim adamları olmak üzere makalelerin yayın sürecine hakem olarak katkı sağlayan kıymetli hocalarımıza, emekleri her türlü takdirin üzerinde olan alan editörlerimize, ilk ve son inceleme aşamasında desteklerini esirgemeyen ön-kontrol, yazım ve dil editörlerimize teşekkürü borç bilirim.

Doç. Dr. Ercan CENGİZ

Başeditör

İşârî Tefsirlerde Tâlût ve Câlût Kıssası The Story of Talut and Goliath in Ishari Tafsirs

Enver BAYRAM

Prof. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, Tokat, Türkiye.

*Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic
Islamic Sciences, Department of Tafsir, Tokat, Türkiye.*

enver.bayram@gop.edu.tr **ORCID:** 0000-0001-7624-4528

Atıf/©: Bayram, Enver. “İşârî Tefsirlerde Tâlût ve Câlût Kıssası”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Dergisi* 12-24 (Temmuz 2025), 175-190.

Citation/©: Bayram, Enver. “The Parable of Talut and Goliath in Ishari Tafsirs”, *Kafkas
University Faculty of Divinity Review* 12-24 (July 2025), 175-190.

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi: 10.17050/kafkasilahiyat.1655670

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 11 March / Mart 2025

Accepted / Kabul Tarihi: 7 July / Temmuz 2025

Published / Yayın Tarihi: 15 July / Temmuz 2025

Volume / Cilt: 12; **Issue / Sayı:** 24; **Pages / Sayfa:** 175-190.

Suggested ISNAD Citation: Bayram, Enver. “İşârî Tefsirlerde Tâlût ve Câlût Kıssası”, *Kafkas
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/24 (Temmuz- July 2025), 175-190.

Notlar/Notes

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.
Turnitin/Ithenticate/İntihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir
Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/İntihal
Licenced by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

İşârî Tefsirlerde Tâlût ve Câlût Kıssası

Enver BAYRAM

Öz

Kur'an'da birçok kıssa yer almaktadır. Bunlardan biri de Bakara sûresinde geçen Tâlût ve Câlût kıssasıdır. Tâlût, İsrailoğullarına Câlût ve ordusuyla savaşmak üzere Allah tarafından gönderilen bir hükümdardır. Söz konusu kıssa birçok dirayet ve rivayet tefsirinde ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Bunun yanında kıssanın işârî yönü de işârî tefsirlerce de ele alınıp yorumlanmıştır. İşârî tefsirler konuya nefis mücadelesi ve terbiyesi bağlamında yaklaşmışlardır. Buna ilaveten meseleyi işârî yönden de izah etmeye çalışmışlardır. Onlar, kıssanın daha iyi anlaşılması için ruh, kalp, akıl, şeytan ve nefs-i emmare kavramlarına ayrı bir önem atfetmişlerdir. Nitekim bu kavramlar işârî tefsir olgusunu anlama konusunda anahtar ifadelerdir. Araştırmamızda Tâlût ve Câlût kıssası ile ilgili âyetlerin daha ziyade işârî tefsir bağlamında ne şekilde ele alınıp incelendiğini ortaya koymayı amaçlamaktayız. Bu makalede önce âyetin kısaca zahîrî anlamına, sonrasında daha detaylı bir şekilde işârî yorumuna değinilecektir. Böylece Kur'an'da zikredilen Tâlût ve Câlût kıssası ile ilgili âyetleri bütüncül açıdan yorumlama imkânı doğmuş olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İşaret, Tâlût, Câlût, Kıssa.

The Story of Talut and Goliath in Ishari Tafsirs

Enver BAYRAM

Abstract

Many stories (qissa) are mentioned in the Qur'an. One of them is the story of Talut and Goliath in Surah al-Baqara. Talut was a sovereign sent by Allah to the children of Israel to fight against Goliath and his army. The story in question has been discussed in detail in many narrative (riwayah) and dirayah tafsirs (exegesis). In addition, the allegorical aspect of the story has also been discussed and interpreted by ishari tafsirs. The ishari tafsirs have approached the subject in the context of the struggle and discipline of the soul (nafs). In addition, they have also tried to explain the issue from an allegorical point of view. To better understand the story, they attributed particular importance to the concepts of soul, heart, mind, devil, and nafs al-ammara (the commanding self). As a matter of fact, these concepts are key to understanding the phenomenon of ishari exegesis. In our research, we aim to reveal how the verses concerning the story of Talut and Goliath have been interpreted and analyzed in the context of ishari exegesis. In this article, firstly, the literal meaning of the verse will be briefly mentioned, and then its ishari interpretation will be mentioned in more detail. Thus, it will be possible to interpret the verses related to the story of Talut and Goliath mentioned in the Qur'an from a holistic perspective.

Keywords: Tafsir (exegesis), Sign, Talut, Goliath, Story (qissa).

Giriş

Kıssalar, verilmek istenen manayı ya da mesajı belirli bir olay örgüsü dâhilinde aktardığı veya oldukça soyut olan gaybî hususları olaylar veya şahıslar aracılığıyla somut hale getirdiği için sûflerin nazarında daima önemli görülmüştür. Bu nedenle onlar kendi

sohbet meclislerinde ve eserlerinde hakikatleri müntesiplerine öğretmek için genellikle kıssalara başvurmuşlar ve onları bir vasıta olarak kullanmışlardır. Sûfilerin bu tutumu, onların Kur’ân kıssalarına neden çok önem verdiklerini anlamamıza yardımcı olmaktadır.¹

Kur’an’da bahsi geçen kıssalardan biri de Tâlût ve Câlût kıssasıdır. Kıssa kelimesi, bir izi takip etmek, iz sürmek, iz, anlatmak, nakletmek ve birine bir sözü beyan etmek gibi mânâlara gelmektedir.² Dolayısıyla kıssa, “geçmiş eserleri, izleri açığa çıkaran, bu suretle unutulmuş veya bilinmeyen olaylar üzerinde dikkatleri yoğunlaştırarak insanı derinden derine tefekküre yöneltten bir olgudur.”³

Kur’an’da kıssalar, Hz. Peygamber’in nübüvvetini ispat etmek, Hz. Peygamber’i ve müminleri teselli etmek, muhatapların ibret almasını sağlamak, İslâm dininin evrenselliğini ve semavî dinlerin esasta bir olduğunu ortaya koymak için zikredilmektedir. Esasında her kıssanın bir olayı ön plana çıkardığı görülmektedir. Mesela Hz. İbrahim kıssasında tevhit ve şirke, Hz. Yusuf kıssasında ise iffet, emanet ve şehvî arzulara vurgu yapılmaktadır.⁴ Tâlût ve Câlût kıssasında da emirlere itaat etme, ihlaslı ve sabırlı olma, nefisle mücadele gibi konu ve kavramlara değinilmektedir.⁵

İşârî tefsir bağlamında ele aldığımız bu araştırma, işârî/tasavvufî tefsirlerin Tâlût ve Câlût kıssasına yaklaşımını konu edinmektedir. İlgili konuya dirâyet tefsirlerinin yanı sıra işârî tefsirlerde de yer verilmektedir. Ancak biz, meselenin zâhirî boyutundan ziyade işârî mânâsı üzerinde yoğunlaşacağız. Zira birçok klasik tefsir, söz konusu kıssanın zahiri boyutuna yer verirken işârî yönünü ihmal etmektedir. Bu nedenle de işârî tefsirler ana başvuru kaynağımız konumundadır. Araştırmamızın amacı, Tâlût ve Câlût kıssası ile ilgili âyetlerin, işârî tefsir bağlamında ne şekilde ele alınıp incelendiğini ele almak olacaktır. Hal böyleyken zâhirî mânâ-bâtınî mânâ ilişkisi de göz önünde bulundurulmaya çalışılacaktır. Zira klasik dirayet tefsirlerimizde söz konusu mesele daha çok zâhirî mânâ üzerinden yorumlanmıştır. Bu durum ise işârî/bâtınî mânânın göz ardı edilmesini, dolayısıyla da âyetlerin bütüncül olarak anlaşılıp yorumlanmasını engelleyebilmektedir.

¹ İskender Şahin, “Zülkarneyn Kıssasının İşârî Yorumu Üzerine”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Aralık 2022), 466.

² Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî, *Cemherâtü'l-lüğa*, thk. Remzi Münir (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1987), 1/142; Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk ez-Zebîdî, *Tâcû'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Mecmuatün mine'l-Muhakkikîn (b.y: Dâru'l-Hidaye, ts.), 18/98; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, 1414), 7/73-76; Rağîb İsfahânî, *el-Müfredât*. thk. Saffân Adnan (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412); Hüseyin Yazıcı, “Hikâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17/479; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: İfav Yayınları, 2008), 221-222.

³ Demirci, *Tefsir Usûlü*, 222.

⁴ Demirci, *Tefsir Usûlü*, 223-225. Geniş bilgi için bk. M. Sait Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş* (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1993), 1-230; Sadık Kılıç, “Tarih felsefesi Açısından Kıssalar”, *1. Kur'an Sempozyumu* (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994), 1-13; İdris Şengül, *Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri* (Ankara: Otto Yayınları, 2019).

⁵ bk. Bakara 2/245-252.

Günümüze değin işârî tefsirle ilgili birçok çalışmanın yapıldığı aşikardır.⁶ Bunun yanında Tâlût ve Câlût kıssası ile ilgili olarak “Kur’an’ın Tâlût’u ve Antik Yahudi Krallığının Yükselişi: Metinlerarası Bir Okuma”, “İsrâiliyyât Türü Haberlerin Bilgi Açısından Değeri (Tâlût ve Câlût Kıssası Örneği)”, “Tâlût-Câlût Kıssası Örneğinde Kur’an’ın Anlaşılmasında Siyer Bilgisinin Önemi”, “Münâsebâtü'l-Kur’ân İlmi Çerçevesinde Tâlût - Câlût Kıssası ile İlgili Âyetlerin Tahlili” gibi bazı çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Ancak görebildiğimiz kadarıyla kıssanın işârî boyutuna dair müstakil herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Makalemiz, söz konusu kıssasının daha ziyade işârî yorumunu ele almakta ve bu alana katkıda bulunmayı hedeflemektedir.

Araştırmamızın giriş kısmında kıssa kelimesinin anlamı ve Kur’an kıssaların gayesi hakkında kısa bir bilgi verildikten sonra birinci başlık olarak Kur’an’da Tâlût ve Câlût Kıssası hakkında genel bir malumata yer verilmiştir. Takip eden bölümde ise öncelikle konuyla ilgili âyetlerin zâhirî mânası üzerinde kısaca durulmuş, ardından da işârî tefsirler özelinde âyetlerin işârî/bâtınî yorumuna yer verilmiştir. Bu minvalde Tüsterî (öl. 283/896), Sülemî (öl. 412/1021), Kuşeyrî (ö. 465/1072), Rûzbihân el-Baklî (öl. 606/1209), Necmuddin Kübrâ (öl. 618/1221), Kâşânî (öl. 736/1335), Nahcivânî (öl. 920/1514), Bursevî (öl. 1137/1725) ve İbn Acîbe (öl. 1224/1809) gibi sûfî müfessirler kıssanın işârî boyutuna dikkat çekmişlerdir. Söz konusu tefsirlerin müellifleri, konuyla alakalı bazı âyetlerin ne işârî ne de zahirî yorumuna yer vermemişlerdir. Bursevî gibi bazı işârî tefsir müellifi ise daha ziyade zahirî mana ile yetinmiştir. Sonuç kısmında ise işârî tefsirlerin ilgili konuya yaklaşımı değerlendirilmiş ve bir sonuca varılmaya çalışılmıştır.

1. Kur’an’da Tâlût ve Câlût Kıssası

Kur’an’da zikredilen pek çok kıssadan biri de Tâlût ve Câlût kıssasıdır. Söz konusu kıssa Hz. Musa’nın peygamberliğinden sonra yaşanmıştır. Tâlût, İsrâiloğullarına gönderilen bir kraldır.⁷ Tâlût, Ahd-i Atık’ta Şaul (Saul) ismiyle zikredilmekte ve Bünyamin kabilesinden Kîs’in (Kiş) oğlu olduğu bildirilmektedir.⁸ Tefsirlerde ise Tâlût isminin İbrânîce kökenli

⁶ İşârî tefsirle ilgili yapılan çalışmaların detayı için bk. Vedat Yetkin, “Türkiye’de İşârî Tefsir Üzerine Yayınlanan Akademik Çalışmaların Bibliyometrik Analizi (1925-2023)”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 10/2 (Aralık 2024), 470-503. Ayrıca bk. Yunus Emre Gördük, *İslam Geleneğinde İşârî Tefsir* (İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2022); Şaban Karasakal, *Kur’an’ın İşârî Yorumu* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016); Süleyman Uludağ, “İşârî Tefsir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/424-428 (İstanbul: TDV Yayınları, 2001); Nihat Uzun, “Tefsir İlmi Açısından Bâtınî ve İşârî Yorumun İlmi Değeri”. *Kur’an’ın Batınî ve İşârî Yorumu*. ed. Mustafa Öztürk. (181-237) İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018; Muhammed Yüksek, “Tefsir Metodolojisinde Anlam-Yorum Ayrımının Temelleri”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (Haziran 2018), 113-139; Enver Bayram, *İşârî Tefsirde Sayılarla İlgili Âyetlere Yaklaşım (El-Bahrü'l-medîd Örneği)* (İstanbul: Kitap Dünyası 2024), 1-200.

⁷ bk. Bakara 2/246-251.

⁸ Kitâb-ı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit (İstanbul: Kitâb-ı Mukaddes Şirketi, 1996), I. Sam. 9:1 -2; Muhammed İbn Cerir Taberî, Camiü'l-beyân, thk. Abdulmuhsin et-Türki (Kahire, Daru'l-Hicr, 2001), 4/436; Ali Osman Kurt, “Tâlût”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/552.

olduğu ifade edilmektedir. Bu kelimenin “uzun” mânasındaki “tûl”den geldiği, Süryânîce’de “Şâ’ul” şeklinde seslendirildiği, çok bilgili ve iri yapılı olmasından dolayı kendisine bu ismin verildiği biçiminde yorumlara da rastlamak mümkündür.⁹

İsrâiloğulları, Tâlût’un krallığı döneminde Câlût’a karşı savaşmıştır. Câlût’un adı Ahd-i Atik’te Golyât olarak geçmektedir. Filistî kavminden ya da Babilli bir zât olarak tanıtılan Câlût, çok iri cüsseli ve çok uzun boylu bir kimseydi.¹⁰ Bundan dolayı İsrâiloğulları ondan çekinmişler ve peygamberlerinden onunla savaşabilecek bir kral talep etmişlerdir. Allah da onlara Tâlût’u kral olarak göndermiştir. Ancak onlar Tâlût’un krallığını kabul etmek istemediler. Zira Tâlût, onlar yanında zengin bir kimse olmadığı gibi aile yapısı da kendi kafalarında tasarladıkları aile tipine ters düşmekteydi. Ayrıca bundan önce kendi başlarına geçen hükümdarlar Hz. Yakub’un oğullarından Yahuda’nın çocukları içinden çıkarken Tâlût, Bünyamin’in neslinden gelmekteydi. Ancak peygamberleri onlara Allah’ın Tâlût’u kendilerinden bilgi ve kuvvet açısından daha üstün kıldığını, onun krallığının en belirgin alâmetinin ise düşman elinde bulunan tâbûtu geri getirmek olduğunu bildirmiştir. Böylece Tâlût’un hükümdarlığını istemeden de olsa benimseyen İsrâiloğulları, Tâlût komutasında Câlût ve ordusuyla savaşmış ve onları mağlup etmiştir. Hz. Dâvûd da Câlût’u öldürmüştür.¹¹

Kur’an, söz konusu kıssanın ayrıntılarına değinerek kıssayı şöyle anlatmaktadır:

“Mûsâ’dan sonra İsrâiloğulları’nın ileri gelenlerini görmedin mi? Peygamberlerinden birine ‘Bize bir hükümdar gönder de Allah yolunda savaşalım’ dediklerinde o, ‘Üzerinize savaş farz kılındığında savaşmayacağınızdan korkarım’ cevabını verdi. ‘Yurtlarımızdan ve çocuklarımızdan uzaklaştırdığımız halde Allah yolunda savaşmayıp da ne yapacağız?’ dediler. Üzerlerine savaş farz kılınca da içlerinden azı müstesna, yüz çeviriverdiler. Allah zalimleri iyi bilmektedir. Peygamberleri onlara ‘Allah size Tâlût’u hükümdar olarak gönderdi’ dedi. ‘Biz hükümdarlığa ondan daha lâıyk iken ve ona servet bakımından bir zenginlik de verilmemişken onun üzerimize hükümdarlığı nasıl olur?’ dediler. Peygamber ‘Allah onu sizin için seçti, kendisini ilimde ve bedende daha güçlü kıldı’ dedi. Allah mülkünü dilediğine verir ve Allah (zât ve sıfatlarında) sınırsızdır, her şeyi bilir. Peygamberleri onlara ‘O’nun hükümdarlığının alâmeti, içinde rabbinizden bir sekînet, Mûsâ ve Hârûn ailelerinin bıraktıklarından bir bakiye bulunan ve meleklerin taşıdığı sandığın size gelmesidir’ dedi. Gerçekten inanıyorsanız bilin ki, bunda sizin için büyük bir işaret vardır. Tâlût askerleriyle birlikte ayrılıp sefere çıkınca, ‘Allah muhakkak sizi bir nehirle imtihan edecek; kim ondan içerse benden değildir, -eliyle bir

⁹ Taberî, Camiu'l-beyân, 4/436; Kurt, “Tâlût”, 39/552; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki gavâmidî't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 1/292.

¹⁰ 1 Sam. 17:4-7; 2 Sam. 21:19-20; Mes'ûdi, *Mürucü'z-Zeheb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid es-Seade, (Mısır: b.y., 1964), 1/ 54-57; Abdurrahman Küçük, “Câlût”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7/38.

¹¹ Bakara 2/246-251. Ayrıca bk. Kurt, “Câlût”, 7/38; Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *Tefsîr-i kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1420), 6/501-515; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdi el-Hasenî eş-Şâzelî İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Ömer Ahmed Abdullah (Kahire: y.y., 1419), 1/274; Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: DİB yayınları, 2008), 1/387-389.

avuç alan müstesna- ondan tatmayan da bendendir” dedi. İçlerinden pek azı dışındakiler ondan içtiler. Kendisi ve onunla beraber inananlar nehri geçince “Bugün Câlût’a ve askerlerine karşı bizim gücümüz yok” dediler. Allah’a kavuşacaklarını umanlar ise, “Nice az birlik vardır ki, Allah’ın izniyle sayıca çok birliği yenmişlerdir, Allah sabredenlerle beraberdir” dediler. Câlût ve askerlerinin karşısına çıkınca da “Rabbimiz! Bizi sabırla donat, bize sebat ver ve inkârcı topluluğa karşı bize yardım et!” diye niyazda bulundular. Sonunda Allah’ın izniyle onları yendiler, Dâvûd da Câlût’u öldürdü ve Allah ona hükümlanlık ve hikmet verdi, ona dilediği şeyleri öğretti. Eğer Allah’ın, insanların bir kısmı ile diğer kısmını engellemesi olmasaydı yeryüzünde düzen bozulurdu. Fakat Allah’ın âlemler için büyük lütufları vardır.”¹²

2. İşârî Tefsirlerde Tâlût ve Câlût Kıssası

Tâlût ve Câlût kıssası işârî tefsirlerin üzerinde önemle durdukları kıssalardan biridir. Zira söz konusu kıssa zahiri anlam ve mesajlarının yanında işârî tefsir açısından da birçok mânâ barındırmaktadır. Kıssa ile ilgili meseleleri şu şekilde başlıklandırmak mümkündür.

2.1. İsrâiloğullarının Hükümdar İsteği

İsrâiloğulları, peygamberlerinden Câlût’a karşı savaşmak için bir hükümdar talep etmiştir. Onların bu isteği Kur’an’da şöyle zikredilmektedir: “Mûsâ’dan sonra İsrâiloğulları’nın ileri gelenlerini görmedin mi? Peygamberlerinden birine “Bize bir hükümdar gönder de Allah yolunda savaşalım” dediklerinde o, “Üzerinize savaş farz kılındığında savaşmayacağınızdan korkarım” cevabını verdi. “Yurtlarımızdan ve çocuklarımızdan uzaklaştırıldığımız halde Allah yolunda savaşmayıp da ne yapacağız?” dediler. Üzerlerine savaş farz kılınca da içlerinden azı müstesna, yüz çeviriverdiler. Allah zalimleri iyi bilmektedir.”¹³

Sehl b. Tüsterî, söz konusu ayette geçen “mele” kelimesinden kavmin ileri gelen kimselerinin kastedildiğinin kanaatini taşımaktadır.¹⁴ Bununla beraber Baklî, ise, İsrâiloğullarının hükümdar taleplerine değindikten ve Tâlût’un hükümdar olarak gönderildiğini belirttikten sonra Tâlût’un, ruhu; Câlût’un ise şeytanı temsil ettiğini beyan etmektedir. O; Hz. Dâvûd’u, aklı, kalbi, ilmi, anlayış ve idraki ruhun bünyesinde zikrederken; şehvetleri, kötü arzuları ve nefis-i emmareyi de şeytanın kapsamında izah etmektedir. Baklî, ruhun beşerî pisliklerden hali olduğunu, ancak nefsin bunun dışında olduğunu belirtmektedir.¹⁵ Böylece Baklî, ulvî değerler için ruh kavramını, suflî arzular içinse şeytan kavramını zikretmektedir.

¹² Kur’an Yolu (Erişim 16 Ekim 2024), el-Bakara 2/246-251.

¹³ Bakara 2/246.

¹⁴ Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî. *Tefsîru’l-Kur’ani’l-azîm*, thk. Taha Sa’d – Sa’d Muhammed Ali (Kahire: Dâru’l-Haram li’t-Türâs, 2004), 106.

¹⁵ Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr Baklî, *Arâisü’l-Beyân fî Hakâiku’l-Kur’an*, thk. Ahmed Ferid (Beyrut: Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2008), 1/96-98.

İsmâil Hakkı Bursevî, ayette geçen “mele” kelimesinin, “istişâre için toplanmış bir topluluk ve cemaat” anlamına geldiğini, insanların gözlerini yücelikle ve meclisleri güzellekle doldurdukları için bu ismi aldıklarını beyan etmektedir. Yine Bursevî, ayette zikredilen “Ya size savaş yazılınca savaşmazsanız?” ifadesinin, İsrâiloğulları hakkında savaştan korkma ve düşmandan kaçma durumlarına dair peygamberlerinin endişesini yansıttığını belirtmektedir. Bursevî, İsrâiloğullarının iç ve dışlarının bir olmadığına, dahası sadece “iddiâcı olma” vasıflarına vurgu yapmaktadır. Şayet “biz yurtlarımızdan ve oğullarımızın arasından çıkarılıp sürüldük” diyerek şahsi çıkar ve menfaatlerini ön plana çıkarmak yerine “Allah’a âsî olan, Allah’ın beldelerini harap edip kullarını perişan bırakarak O’nun nûrunu söndürmeye çalışan kimselerle savaşmayız mı?” deselerdi Allah’ın yardımı onlarla olurdu.¹⁶ Görüldüğü gibi Bursevî, maddi menfaat ve çıkar beklentilerinden dolayı İsrâiloğullarının bu menfaatçi hallerini tenkit etmekte ve söz konusu ayetin yalnızca zahirî boyutuna vurgu yapmaktadır.

İsrâiloğullarına gönderilen peygamberin Şimuel veya Şem’ûn olduğunu belirten İbn Acîbe, İsrâiloğullarının cihat için peygamberlerinden hükümdar istediklerini, ancak cihat yazılınca da azı müstesna cihattan yüz çevirdiklerini beyan etmektedir. Daha sonra o, söz konusu ayeti işârî mânâda yorumlamaya yönelmektedir. Ona göre insanların çoğunun bir terbiye şeyhini bulabilmeyi temenni ettiklerini, ancak onu bulduktan sonra önce onun davranışlarını yadırgadıklarını, ardından da ondan yüz çevirdiklerini beyan etmektedir. Fakat Allah’ın yardım ettiği çok az kimsenin o şeyhten feyz ve terbiye aldıklarını ifade etmektedir.¹⁷ Görüldüğü gibi İbn Acîbe, önce ayeti zahiri anlamda ele almakta, ardından da işârî mânâyâ gitmektedir. Ona göre nasıl ki peygamberlerin ve hükümdarların emir ve isteklerine itaat etmek gerekiyorsa, o ölçüde maneviyat yolunda ilerleme adına şeyhin önderliğinin de kabul edilmesi gereklidir.

2.2. İsrâiloğullarının Tâlût’a Karşı Çıkmaları

İsrâiloğulları, düşmanlarıyla savaşmak üzere peygamberlerinden bir hükümdar istemiş, nihayetinde Allah da onlara hükümdar olarak Tâlût’u göndermiştir. Ancak onlar bu hükümdara bazı nedenlerden dolayı karşı çıkmıştır. Bu durum ayette şöyle zikredilmektedir: “Peygamberleri onlara “Allah size Tâlût’u hükümdar olarak gönderdi” dedi. “Biz hükümdarlığa ondan daha lâyık iken ve ona servet bakımından bir zenginlik de verilmemişken onun üzerimize hükümdarlığı nasıl olur?” dediler. Peygamber “Allah onu

¹⁶ İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/381. Ayrıca bk. ‘Abdülkerîm Kuşeyrî, *Letâ'ifu'l-işârât*, thk. İbrâhîm el-Besyûnî (Mısır: el-Hey'eti'l- Mısıriyyeti li'l-Kitâb, ts.), 1/191.

¹⁷ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd*, 1/274. Ayrıca bk. Ni'metullah b. Mahmûd Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye* (Mısır: Dâru Rakâbî, 1999), 1/125.

sizin için seçti, kendisini ilimde ve bedende daha güçlü kıldı” dedi. Allah mülkünü dilediğine verir ve Allah (zât ve sıfatlarında) sınırsızdır, her şeyi bilir.”¹⁸

İsrâiloğullarının Tâlût’a karşı çıkış nedenlerini belirten Abdülkerîm el-Kuşeyrî ise, Tâlût’un bedeninden kastın nefsin övülen özelliklerinin olabileceğini belirtmektedir.¹⁹ Böylece Kuşeyrî, Tâlût’un bedenî yönünü nefsin övülen özellikleri yönünde anlamakla işârî mânâyâ yönelmektedir.

Tâlût’un fakir bir kimse olduğunu ve bu yüzden halk nazarında onun hükümdarlığının kabul görmediğini belirten Kâşânî, Allah’ın ona bedenî ve ilmî olmak üzere iki saadet bahsettiğini ifade etmektedir.²⁰

Yüceltmenin ve alçaltmanın insanların arzularına göre değil, Allah’ın iradesine göre cereyan ettiğini belirten Bursevî, İsrâiloğullarının Tâlût’un hükümdarlığını kabul etmeyişlerinin bir anlam ifade etmediğini beyan etmektedir. Zira hükümdarı onlara bizzat seçip gönderen Allah’tır. Bunun yanında hükümdar olmanın en önemli şartından biri ilmî olgunluk, diğeri ise güçlü bir bedene sahip olmaktır. Bu iki şarta da haiz olan Tâlût, ilmiyle siyaset ile ilgili işlerini yürütmüş, güçlü bedeniyle de düşmanın kalbine korku salmıştır.²¹ Dolayısıyla Bursevî, İsrâiloğullarının bir hükümdar istedikten ve o hükümdar da geldikten sonra itiraz haklarının bulunmadığını, Allah’ın iradesi cereyan ettikten sonra onların da bu hükümdarı kabul etmek zorunda olduklarını ifade etmektedir.

2.3. Tâlût’un Hükümdarlığının Alâmeti

Kur’an, Tâlût’un Allah tarafından gönderilmiş gerçek bir hükümdar olduğunun alâmeti olarak, İsrâiloğullarına gelecek olan tâbût/sandığı göstermektedir. Bu durum ayette şöyle ifade edilmektedir: “Peygamberleri onlara “O’nun hükümdarlığının alâmeti, içinde rabbinizden bir sekînet, Mûsâ ve Hârûn ailelerinin bıraktıklarından bir bakiye bulunan ve meleklerin taşıdığı sandığın size gelmesidir” dedi. Gerçekten inanıyorsanız bilin ki, bunda sizin için büyük bir işaret vardır.”²²

“Tâbût”un, dönme mânâsına gelen “tevb” kelimesinden türediğini belirten Bursevî, ayetteki “tâbût”tan maksadın, Tivrât’ın içinde bulunduğu sandık olduğunu beyan etmektedir. Bursevî, Hz. Musâ’nın vefatından sonra azgınlık ve isyanları sebebiyle Allah’ın, İsrâiloğullarına gazap etmesi nedeniyle bu sandığı ortadan kaldırdığını ifade etmektedir. Tâbûtun içinde bulunan “sekînet”in üç anlama gelebileceğini beyan eden Bursevî, birinci olarak sekînetin, mü’minlere güven, inkâr edenlere korku veren bir koku olabileceğini dile getirmektedir. İkinci mânâda sekînet; Allah’ın, yaratma inceliklerinden bir şey olabilir.

¹⁸ Bakara 2/247.

¹⁹ Kuşeyrî, *Letâ’ifü’l-îşârât*, 1/192.

²⁰ Abdürrezzâk Kâşânî, *Te’vilât-ı Kâşânîyye*, çev. Ali Rıza Doksanyedi (Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1988), 1/85. Dâye, *et-Te’vilâtü’n-necmiyye*, 1/322.

²¹ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 1/383-385.

²² Bakara 2/248.

Üçüncü olarak da korkan kişiyi emin kılan, üzülen kimseyi de teselli edip peygamberin ve mü'minlerin gönlüne inen şeydir.²³ Bu noktada Necmeddin-i Dâye, sekînete erişen kimsenin imanla mütmain olacağını ve Allah ile ülfet edeceğini beyan etmektedir.²⁴ Görüldüğü gibi hem Bursevî hem de Necmeddin-i Dâye, sekîneti güven ile irtibatlandırmakta ve böylece kulun Allah ile daha da yakınlaşacağını ifade etmektedir.

Bursevî, tâbût'un içinde yer alan eşyaların da şunlar olduğunu ifade etmektedir: Tivrât levhalarının parçaları, Hz. Mûsâ'nın cennet ağacından yapılmış asâsı, elbisesi ve iki nâlini, Hz. Süleymân'ın yüzüğü, Hz. Hârûn'un sarığı ve Tih çölünde İsrâiloğullarının yedikleri kudret helvâsından bir parça. Bununla beraber o, tâbût ve içindeki şeylerin işârî yorumuna yönelmekte ve tâbûtta kastın kalp olduğunu belirtmektedir. Sekînet ise orada bulunan ilim, ihlâs ve kalplerin kendisiyle huzûra kavuştuğu Allah'ın zikridir. Tâbûtun geri gelmesi ise kalbin, ilim ve vakar mahalli oluşuna delâlet etmektedir.²⁵

Kul için önemli olan husus, hilâfet hükümdarlığının alâmeti olan kalp tabûtunu elde etmektir ki, onda Rabbinden bir gönül rahatlığı vardır. Böylece kul, Allah'a yakınlaşmış olur. Bursevî, sözüne devamla şunları ifade eder:

“Allah, insan rûhu mesâbesindeki Tâlût'a, rabbânî kalb tâbûtunu müyesser kılıp hilafet hükümdarlığını, saltanat makamını teslim edince artık o da aldâtıcı dünyaya meyiletmez, aksine onu terk eder ve nefis-i emmâre Câlût'u ile savaşa tutuşur. Bu da Cenâb-ı Allah'ın lutfu olmadan; tarikata bağlanıp, hakikate yapışmadan müyesser olmaz.”²⁶

Görüldüğü gibi Bursevî, işârî olarak tâbût kalp, sekîneti ise ondaki ilim, ihlas ve zikir olarak yorumlamaktadır. Bunların da kul ile Allah arasında yakınlaşmaya vesile olacağını ifade etmektedir.

İsrâiloğullarına gösterilen tâbût kerametinin, kendilerine bir rahmet olarak emredilen cihattan kaçınmalarından sonra gerçekleştiğini beyan eden İbn Acîbe, genelde nefislerin Allah tarafından seçilmiş olan kullardan doğruluklarının ispatı için alamet istediklerini belirtmektedir. Bunun için kâfirlerin peygamberlerden mucize, avam halkın da velilerden keramet talep ettiklerini beyan etmektedir. Ona göre bir kimsenin veli olması için zahirinde istikamet üzere olması ve bâtınında yakîn imânâ ulaşması yeterlidir. Keramet ancak şüphe ve tereddüt içinde bocalayan kalpler ve sarsıntı içindeki kararsız nefisler için ortaya konulacağını belirten İbn Acîbe, velilerden maddi keramet isteyen kimselerde İsrâiloğullarına ait bir damarın ve huyun olduğunu beyan etmektedir.²⁷ Görüldüğü gibi İbn

²³ Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-ışârât*, 1/192; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/383-385.

²⁴ Ebû Bekr Necmüddîn-i Dâye, *et-Te'vilâtü'n-necmiyye*. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 1/319.

²⁵ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/386-387.

²⁶ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/386-387.

²⁷ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd*, 1/276.

Acîbe, velilikte istikamet üzere olmanın, keramet göstermekten daha mühim bir husus olduğunu belirtmektedir.

2.4. Nehir ile İmtihan

Kur'an, Câlût'a karşı sefere çıkan Tâlût'un ordusunun nehri geçerken imtihana tâbi tutulacağını, nehirden su içmeyenlerin ya da çok az içenlerin bu imtihandan başarıyla çıkacağını haber vermektedir. Bu durum ayette şöyle zikredilmektedir:

“Tâlût askerleriyle birlikte ayrılıp sefere çıkınca, “Allah muhakkak sizi bir nehirle imtihan edecek; kim ondan içerse benden değildir, -eliyle bir avuç alan müstesna- ondan tatmayan da bendendir” dedi. İçlerinden pek azı dışındakiler ondan içtiler. Kendisi ve onunla beraber inananlar nehri geçince “Bugün Câlût'a ve askerlerine karşı bizim gücümüz yok” dediler. Allah'a kavuşacaklarını umanlar ise, “Nice az birlik vardır ki, Allah'ın izniyle sayıca çok birliği yenmişlerdir, Allah sabredenlerle beraberdir” dediler.”²⁸

Sülemî, ayette zikredilen nehrin dünya ve içindekilerin durumunu zikretmek üzere verilen bir darb-ı mesel olduğunu belirtmektedir. Ona göre dünyaya ve içindekilere rağbet edenler Allah'tan uzaklaşmış olan kimselerdir. Ancak dünyadan ve içindekilerden yüz çevirenler bundan müstesnadır.²⁹ Görüldüğü üzere Sülemî, söz konusu ayeti doğrudan işârî mânâda ele almakta ve dünya ile nehir arasında bir irtibat kurmaktadır.

Tâlût ve ordusunun nehirle imtihan edilişini, düşmanla muharebeye çıkmadan önce nefisle mücadelede yapmak olarak gören Baklî, burada ihlasın test edildiğini beyan etmektedir. Zira, ona göre küçük cihat olan Câlût ile savaşmadan önce büyük cihat olan nefisle mücadeleden başarısız olan kimse, Câlût ve ordusuyla başa çıkamaz. Nitekim nehri geçerken birçok asker sudan kana kana içmiş ve bu imtihanı kaybetmiştir. Ayrıca Baklî, nehir ile imtihan edilme hadisesinin dünya hayatına dair verilmiş bir darb-ı mesel olduğunu belirtmekte ve dünyanın şehvetlerin nehri olduğunu ifade etmektedir. Ona göre sudan içen askerler nefsi; içmeyenler ise aklı, ruhu ve kalbi simgelemektedir.³⁰

Kâşânî; Allah'ın, Tâlût ve ordusunu bir suyla imtihan ettiğini, bundan da kastın tabiat-ı cismaniyye olduğunu beyan etmektedir. Ona göre bu sudan kana kana içenler, arzularının kulu olup aciz ve zelildirler, aynı zamanda bunlar Allah'tan uzaklaşan kimselerdir. Onların Câlût'la ve nefs-i emmare Câlûtuna karşı savaştıkları güçleri yoktur.³¹ Nehirden geçerken sudan içmeyenleri ya da az içenleri “seçkinler” olarak niteleyen Kuşeyrî ise, Allah'ın yardımı sayesinde velilerin bu imtihandan kazançlı bir şekilde çıktıklarını ifade etmektedir. Zira onlar her durum ve şartta Allah için ve Allah ile hareket etmişlerdir.³²

²⁸ Bakara 2/249.

²⁹ Ebû Abdîrahmân Abdullah b. Habîb b. Rubeyyia Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, thk. Seyyid İmran (Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 1/75.

³⁰ Baklî, *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiku'l-Kur'an*, 1/96-98.

³¹ Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşâniyye*, 1/322.

³² Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 1/193.

Görüldüğü gibi Kâşânî ve Kuşeyrî, sudan çok içenleri olumsuz, az içenleri ise olumlu bir vasıfla değerlendirmektedir.

Bursevî, İsrâiloğullarının nehirle imtihan edilmesinin sebebini, niyeti sağlam olan ile olmayanların birbirinden ayrılması olarak açıklamaktadır. Zira savaş isteği olmayan kimseler orduya karıştığında orduda bir zaaf durumunun ortaya çıkması kaçınılmaz olabilirdi. Bursevî, ayette geçen “benden değildir” ifadesinin anlamının “benim dinimden değildir” şeklinde olabileceği gibi “benimle birlikte değildir” mânâsına da gelebileceğini beyan etmektedir. Bunun yanında suyu hiç içmeyenlerin azimeti, sudan az içenlerin ise ruhsatı tercih ettiklerini zikretmektedir. Ayrıca o, bu sudan hiç içmeyenlerin ya da çok az içenlerin sayısının 80.000 kişiden sadece 313 kişi olduğunu nakletmektedir.³³ Daha sonra Bursevî, nehirle imtihan edilmenin işârî yorumuna yönelmekte ve şunları ifade etmektedir: “Hülâsa nehir, dünyâ zînetidir. Nehrin kenarında kalıp ona gönül bağlayanlar, nehri geçenlerden ve ona meyletmeyenlerden daha çoktur. Çünkü Allah ehli olanlar gerçekten çok azdır. Dünya ehli ise sayılamayacak kadar çoktur.”³⁴ Görüldüğü gibi Bursevî, nehri dünya zîneti mesabesinde görmektedir.

İsrâiloğullarının nehirle imtihanının hikmetini, cihad için ihlâslı itaatkâr kimselerin seçilmesi olarak gösteren İbn Acîbe, ilâhî yardımın da ancak bu nitelikteki insanlara yapılacağını beyan etmektedir. Daha sonra o, İsrâiloğullarının nehirle imtihanının işârî yorumuna yönelmekte ve şunları ifade etmektedir.

“Hikmet ehlerinden biri demiştir ki: “Dünya, Tâlût’un ordusunu imtihan ettiği nehir gibidir, ondan ancak avucuyla bir yudum içenlerden (zaruret miktar alanlardan) başkası kurtulamaz. Kim ondan zaruret miktarı alırsa kendisine yeter ve Mevlâ’sının ibadetine dinç bir şekilde vakit ayırır. Kim ondan ihtiyaç dışında alırsa dünya hapisanesinde hapsolür, malın elinde esir kalır.”³⁵

Yine o, velilerden birinin, “Dünyayı isteyen kimse, tuzlu deniz suyundan içen kimseye benzer; ne kadar çok içerse o derece susuzluğu artar.” sözünü nakleder.³⁶ Görüldüğü gibi İbn Acîbe dünya ile nehir arasında bir münasebet kurmakta, dünyaya gereğinden fazla tamah edenlerin dünya ve ahiret hayatında değersizleşeceklerini beyan etmektedir.

³³ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 1/388-389.

³⁴ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 1/389.

³⁵ İbn Acîbe, *el-Bahrü’l-medîd fî tefsîri’l-Kur’âni’l-mecîd*, 1/277-278.

³⁶ İbn Acîbe, *el-Bahrü’l-medîd fî tefsîri’l-Kur’âni’l-mecîd*, 1/277-278.

2.5. Sabrın Mükâfatı Zafer

Kur'an, sayıları az da olsa sabredip Allah yolunda sebat eden kimselerin kurtuluşa erdiğini, inananların Câlût ve ordusunu yendiğini ve Hz. Dâvûd'un Câlût'u öldürdüğünü beyan etmektedir:

“Câlût ve askerlerinin karşısına çıkınca da ‘Rabbimiz! Bizi sabırla donat, bize sebat ver ve inkârcı topluluğa karşı bize yardım et!’ diye niyazda bulundular. Sonunda Allah’ın izniyle onları yendiler, Dâvûd da Câlût'u öldürdü ve Allah ona hükümler ve hikmet verdi, ona dilediği şeyleri öğretti. Eğer Allah’ın, insanların bir kısmı ile diğer kısmını engellemesi olmasaydı yeryüzünde düzen bozulurdu. Fakat Allah’ın âlemler için büyük lütufları vardır.”³⁷

Baklî, yapmış olduğu bir nakilde Hz. Dâvûd'un Câlût'u öldürürken atmış olduğu üç taşın işârî mânâsına değinmektedir. Ona göre Hz. Dâvûd'un Câlût'a fırlatmış olduğu üç taş; nefis, dünya ve heva taşlarını temsil etmektedir. Böylece Allah, Hz. Dâvûd vasıtasıyla Câlût şeytanını mağlup edip onu öldürmüştür.³⁸

Düşmanla girilen mücadelede sabırla beraber ihlasın da önemine değinen Nahcuvânî, zafere ancak bu vasıfları taşıyan kimselerin ulaşacağını beyan etmektedir.³⁹ Kâşânî ise, nehirdeki sudan içmeyerek emre itaat eden az bir grubun Tâlût'la beraber iman eden yakîn ehli kimseler olduğunu belirtmektedir. Zira onlar, zafere ulaşmak için sabır gösterip üzerlerine düşen görevi yerine getirmişlerdir.⁴⁰

Hem hükümdarlığın hem de peygamberliğin Hz. Dâvûd'da birleştiğini beyan eden Bursevî, bundan önce böyle bir durumun olmadığını, din ve mülkün ikiz kardeş gibi olduğunu zikretmektedir. Bursevî; Hz. Dâvûd'un Tâlût'un emriyle Câlût'u öldürdüğüne de değinmektedir.⁴¹ Bursevî, az bir inanan grupla Câlût'un ordusunun bozguna uğratıldığını; bu mücadelenin, insanın en azılı düşmanı olan nefis-i emmâresi için de olması gerektiğini işârî yönden şöyle izah etmektedir. “Kâfirler, umûmî olarak bizim din düşmanlarımızdır. Nefis-i emmâre ise, vücudumuzun iki yanı arasında bulunan en azılı özel bir düşmandır. Bu düşmanlara karşı mücadelede muvaffak olmak için, yer ve göğün Rabbine içten gelerek ilticâ edilirse, duâya icâbet dolayısıyla düşmanlara karşı zaferin tahakkuku umulur. Allah’ın izni ve nusreti ile onları bozguna uğrattılar. Çünkü Allah, vâdini tutan, kuluna yardım eden ve tek başına nice orduları, grupları hezimete uğrattandır. Kalb Dâvûd'u, nefis Câlût'unu öldürdü. Kalb Dâvûd'u, dünyaya karşı hırs, ahirete meyil ve hevâ ile nefse bağlılık taşlarını birer birer aldı. Sonra bu üçü, “Allah'tan başkasına iltifât” olarak tek taş hâline dönüşünce kalb Dâvûd'u onu teslîmiyet ve rızâ sapanına koyarak nefis Câlût'una attı. Allah Teâlâ inâyet rüzgârını müsahhar kılarak atılan taşı, hevâ-yı nefsin miğferinin kenarına isâbet ettirdi. Böylece

³⁷ Bakara 2/250-251.

³⁸ Baklî, *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiku'l-Kur'an*, 1/96-98.

³⁹ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, 1/127.

⁴⁰ Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşâniyye*, 1/86.

⁴¹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/393.

miğfer yere düşüp kalpteki faydasız pek çok haslet çıkıp gitti. Bunun akabinde nefsin, sıfat ve ahlâkından otuz tanesini daha öldürdü. Allah Teâlâ da şeytanlardan ve onların hiziplerinden müteşekkil arta kalan orduyu hezimete uğrattı.”⁴² Görüldüğü gibi Bursevî, Hz. Dâvûd’un Câlût’a fırlattığı üç taşın ne anlama geldiğini işârî anlamda yorumlamakta ve bu olayla nefsin suflî özelliklerinin yok edilmesi hususunda bir ilişki kurmaktadır.

Tasavvuf yolunun sonundaki başarının başlangıçtaki samimiyetle Allah’a dönmeye bağlı olduğunu belirten İbn Acîbe, Bakara suresinin 250-252. ayetlerini işârî yönden şöyle yorumlamaktadır: “Mürîd; nefis, hevâ, şeytan ve yolunu kesen diğer düşmanlarla mücadele için meydana çıktığında, onlara karşı Allah’tan yardım isteyip kendi güç ve kuvvetinden sıyrıldığında; bu onun ilâhî yardıma ulaşmasına ve nefesine karşı zafer kazanacağına bir alâmettir. Bu aynı zamanda onun nihayette başarıya ulaşmasının da bir vesilesidir. Bu durumda Allah onu, bütün varlıklara sözü geçen biri yapar, kendisine hikmetinin hazinelerini açar.”⁴³ Görüldüğü üzere İbn Acîbe, manevi alanda nefis terbiyesinin önemine dikkat çekmektedir.

Sonuç

Tâlût ve Câlût kıssası işârî tefsirler tarafından yorumlanan kıssalardan biridir. Bununla beraber bazı işârî tefsirler söz konusu kıssanın ayetlerinin anlatıldığı ayetleri tefsir etmezken, bazıları ise yalnızca zahirî mânâ üzerinde durmuşlardır. Ancak konu ile ayetleri hem zahirî hem de işârî yönden tefsir eden tasavvufi tefsir müellifleri de vardır.

İşârî tefsirler, İsrâîloğullarının dünyaya gösterdikleri hırs ve tamahtan dolayı sadece kendi çıkar ve menfaatlerini öncelediklerini belirtmişlerdir. Zira onlar, Allah yolunda savaşmaktan geri durmuş ve bu nedenle de düşman kendilerine musallat olmuştur. Aynı şekilde Tâlût’un hükümdarlığını, fakirliğini ve nesebini bahane ederek kabul etmek istememişlerdir. Ancak Allah, onu onlardan cismen ve ilmen üstün kılmıştır. Ayrıca onun gerçek bir hükümdar olduğunun delili olarak da tâbûtu göndermiştir.

Tâlût ve Câlût kıssası işârî tefsirlerde işârî yönden de ele alınmış, kıssada geçen kişi ve kavramlar işârî yönden yorumlanmıştır. Bu hususta Tâlût’un ruhu, Câlût’un ise şeytanı ve nefis-i emmareyi temsil ettiği ifade edilmiştir. Yine Tâlût’un bedeninden kastın nefsin övülen özelliklerinin olabileceği zikredilmiştir. Bunun yanında tâbûttan kastın kalp olduğu, sekînetin ise orada bulunan ilim, ihlâs ve zikir olduğu beyan edilmiştir. Tâbûtun gelişi ise kalbin, ilim ve vakar mahalli oluşuna delâlet ettiği bildirilmiştir. Nehirden kastedilenin ise dünya ve içindekileri olduğu dile getirilmiştir. Nehirden kana kana su içenler nefislerine tamah edenler olup Allah’tan uzaklaşmış kimselerdir. Sudan içmeyenler ise akli, ruhu ve kalbi ile hareket eden Allah’ın seçkin kulları olup her an Allah ile beraber olan kimselerdir.

⁴² Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 1/393.

⁴³ İbn Acîbe, *el-Bahrü’l-medîd fî tefsîri’l-Kur’âni’l-mecîd*, 1/281.

Dolayısıyla kıssada insanın manevi kemâlâtı önündeki engeller zikredilmiş, aynı zamanda ona ulaşmanın yolları da gösterilmiştir.

Birçok kıssanın yorumlanmasında olduğu gibi Tâlût ve Câlût kıssasının işârî yorumunda da nefisle ve şeytanla mücadele ön planda zikredilmiştir. Sûfilere göre İsrâiloğulları büyük cihattan önce küçük cihatla denenmişler, ancak içlerinden çok azı imtihanı kazanmıştır. Başka bir deyişle nefsine yenilip nehri geçemeyip geride kalanlar ise sınavı kaybetmişlerdir. Zafer ve Allah’a yakınlık ise ihlasla ve taatle sabredip nefislerine hâkim olan kimselere nasip olmuştur. Kur’an’da zikredilen bu ve benzeri kıssalar insanın manevi hayatının gelişmesine katkı sağlar mahiyettedir. Ayrıca maddi sıkıntıların giderilebileceğinin bir göstergesi olduğu gibi, manevi buhranların da üstesinden gelinebileceğinin bir işaretidir.

Kaynakça

- Baklî, Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr. *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiku'l-Kur'an*. thk. Ahmed Ferid. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l İlmiyye, 1387/2008.
- Bayram Enver. *İşârî Tefsirde Sayılarla İlgili Ayetlere Yaklaşım (El-Bahrü'l-medîd Örneği)*. İstanbul: Kitap Dünyası 2024.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Dâye, Ebû Bekr Necmüddîn. *et-Te'vilâtü'n-necmiyye*. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İfav Yayınları, 2008.
- Gördük, Yunus Emre. *İslam Geleneğinde İşârî Tefsir*. İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2022.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî. *el-Bahrü'l-medîd fî tefsiri'l-Kur'ânî'l-mecîd*. thk. Ömer Ahmed Abdullah. Kahire: y.y., 1419.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Cemherâtü'l-lüğa*. thk. Remzi Münir. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1987.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1414.
- İsfahânî, Rağîb. *el-Müfredât*. thk. Saffân Adnan. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.
- Karasakal, Şaban. *Kur'an'ın İşârî Yorumu*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: DİB yayınları, 2008.
- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Te'vilât-ı Kâşâniyye*. Çev. Ali Rıza Doksanyedi. 3 Cilt. Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1988.
- Kılıç, Sadık. “Tarih felsefesi Açısından Kıssalar”. 1. *Kur'an Sempozyumu*. 1-13. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994.
- Kitâb-ı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit*. İstanbul: Kitâb-ı Mukaddes Şirketi, 1996.
- Kurt, Ali Osman. “Tâlût”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Kuşeyrî, 'Abdülkerîm. *Letâ'ifü'l-işârât*. thk. İbrâhîm el-Besyûnî. Mısır: el-Hey'eti'l- Mısriyyeti li'l-Kitâb, ts.
- Küçük, Abdurrahman. “Câlût”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/38. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Mes'ûdi, *Mürücü'z-Zeheb*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid es-Seade. Mısır: b.y., 1964.
- Nahcuvânî, Ni'metullah b. Mahmûd. *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*. Mısır: Dâru Rakâbî, 1999.
- Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Tefsîr-i kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân Abdullah b. Habîb b. Rubeyyia. *Hakâ'iku't-tefsîr*. thk. Seyyid İmran. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Kütübü'l-İlmiyye, 2001.
- Şahin, İskender. “Zülkarneyn Kıssasının İşârî Yorumu Üzerine”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Aralık 2022), 463-484.

- Şengül, İdris. *Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri* (Ankara: Otto Yayınları, 2019).
- Şimşek, M. Sait. *Kur'an Kıssalarına Giriş*. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1993.
- Taberi, Muhammed İbn Cerir. *Camiu'l-beyân*, thk. Abdulmuhsin et-Türki. Kahire: Daru'l-Hicr, 2001.
- Tüsterî, Sehl b. Abdillâh. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*. thk. Taha Sa'd – Sa'd Muhammed Ali. Kahire: Dâru'l-Haram li't-Türâs, 2004.
- Uludağ, Süleyman. “İşari Tefsir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/424-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Uzun, Nihat. “Tefsir İlmi Açısından Bâtınî ve İşârî Yorumun İlmi Değeri”. *Kur'ân'ın Batınî ve İşârî Yorumu*. ed. Mustafa Öztürk. (181-237) İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Yazıcı, Hüseyin. “Hikâye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/479-485. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Yetkin, Vedat. “Türkiye'de İşârî Tefsir Üzerine Yayınlanan Akademik Çalışmaların Bibliyometrik Analizi (1925-2023)”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 10/2 (Aralık 2024), 470-503.
- Yüksek, Muhammed. “Tefsir Metodolojisinde Anlam-Yorum Ayırımının Temelleri”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (Haziran 2018), 113-139.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Mecmuatün mine'l-Muhakkikîn. b.y: Dâru'l-Hidaye, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidit-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.

**İbn Mâce'nin Sünen'ine Kaynaklık Bakımından İmâm Mâlik'in
Rivâyetleri
Imâm Mâlik's Narrations in Terms of the Source to Imâm Ibn Mâjah's
Sunan**

Üzeyir DURMUŞ

Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, Çanakkale, Türkiye.

*Assoc. Prof. Dr., Çanakkale Onsekiz March University, Department of Basic Islamic Sciences,
Department of Hadith, Çanakkale, Türkiye.*

uzeyirdurmus@hotmail.com **ORCID:** 0000-0003-1776-6160

Atıf/©: Durmuş, Üzeyir. "İbn Mâce'nin Sünen'ine Kaynaklık Bakımından İmâm Mâlik'in
Rivâyetleri", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-24 (Temmuz 2025), 191-209.

Citation/©: Durmuş, Üzeyir. "Imâm Mâlik's Narrations in Terms of the Source to Imâm
Ibn Mâjah's Sunan", *Kafkas University Faculty of Divinity Review* 12-24 (July 2025), 191-209.

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi : 10.17050/kafkasilahiyat.1654383

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 9 March / Mart 2025

Accepted / Kabul Tarihi: 10 June / Haziran 2025

Published / Yayın Tarihi: 15 July / Temmuz 2025

Volume / Cilt: 12; **Issue / Sayı:** 24; **Pages / Sayfa:** 191-209.

Suggested ISNAD Citation: Durmuş, Üzeyir. "İbn Mâce'nin Sünen'ine Kaynaklık Bakımından İmâm
Mâlik'in Rivâyetleri", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/24 (Temmuz July 2025), 191-
209.

Notlar/Notes

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/Intihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/Intihal

Licenced by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

İbn Mâce’nin Sünen’ine Kaynaklık Bakımından İmâm Mâlik’in Rivâyetleri Üzeyir DURMUŞ

Öz

İmâm Mâlik tarafından nakledilen rivâyetlerin Kütüb-i Sitte’ye kaynaklığı hadis tarihi ve literatürü açısından önemli bir konudur. Kütüb-i Sitte müelliflerinden biri olan İbn Mâce’nin, Sünen’inde Mâlik’ten naklettiği rivâyetler de bu konunun bir bölümünü oluşturmaktadır. Tespitlerimize göre bu konuda günümüze kadar herhangi bir müstakil çalışma yapılmamıştır. Bu makâle kapsamında, konunun açıklığa kavuşturulması için İbn Mâce’nin Sünen’i baştan sona taranmış, onun Mâlik’ten rivâyetleri tek tek tespit edilmiş ve şu sonuçlara ulaşılmıştır: İbn Mâce bu eserinde Mâlik’ten 71 rivâyet aktarmıştır. Kütüb-i Sitte müellifleri içerisinde Mâlik’ten en az rivâyette bulunan İbn Mâce’dir. O bu rivâyetleri, Mâlik’in 31 farklı talebesi yoluyla almıştır. İlgili rivâyetlerin yaklaşık %42’si, Hişâm b. Ammâr, Ebû Mus’ab ez-Zührî ve Süveyd tarikiyle nakledilmiştir. İbn Mâce’nin Mâlik’ten rivâyette ilk tercihi Mâlik’in bu talebeleridir. İbn Mâce Mâlik’ten, hem onun talebeleri, hem talebelerinin talebeleri hem de talebelerinin talebelerinin talebeleri vasıtasıyla hadis nakletmekle birlikte doğrudan onun talebelerinden aldığı rivâyetler, Mâlik’ten aktardığı rivâyetlerin yaklaşık %46’sını oluşturmaktadır. İbn Mâce’nin Mâlik’ten rivâyetleri Muvatta’nın Leysî, Şeybânî, Zührî, Ka’nebî, Hadesânî, Abdurrahmân b. Kâsım, Abdullâh b. Vehb ve Ali b. Ziyâd nüshalarında araştırıldığında 5 tanesi hariç kalanının bu nüshalarda yer aldığı görülmüştür. Bu 5 rivâyetten 1 tanesi de Cevherî’nin Müsnedü’l-Muvatta adlı eserinde bulunmaktadır. Dolayısıyla kaynağında tespit edilemeyen rivâyet sayısı 4 olmaktadır. İbn Mâce’nin Mâlik’ten rivâyetlerinin 64 tanesi Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivâyetinde yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, İbn Mâce, Mâlik, Sünen, el-Muvatta’, Rivâyet.

Imâm Mâlik’s Narrations in Terms of the Source to Imâm Ibn Mâjah’s Sunan Üzeyir DURMUŞ

Abstract

The source of the narrations transmitted by Imâm Mâlik to al-Kutub as-Sittah is an important issue in terms of history and literature of hadith. Ibn Mâjah -one of the authors of Kutub-al Sittah-transmitted narrations from Mâlik in his Sunan also constitute a part of this subject. According to our findings, no dedicated study has been carried out on this issue until today. Within the scope of this article, Ibn Mâjah’s Sunan was examined from beginning to end in order to clarify the subject, his narrations from Mâlik were determined one by one and the following conclusions were reached: Ibn Mâjah transmitted 71 narrations from Mâlik in this work. Ibn Mâjah is the one who transmitted the fewest narrations from Mâlik among the authors of al-Kutub as-Sittah. He received these narrations through 31 different students of Mâlik. About %42 of these narratives was narrated from Hishâm b. Ammâr, Abû Mus’ab az-Zuhri and Suwayd. The first preference of Ibn Mâjah in the narration from Mâlik is these students of Mâlik. Although Ibn Mâjah narrated hadiths from Mâlik through his students, students of his students and students of his students, Ibn Mâjah’s narrations from Mâlik his direct students are about %46 of the total narratives from Mâlik. When Ibn Mâjah’s narrations from Mâlik were searched in the

narrations of Muwatta (Laythī, Shaybanī, Zuhri, Ka’nabī, Hadasānī, Ibn Qāsim, Ibn Wahb and Ibn Ziyād), it was observed that all but five of them were included in these narrations. One of these five narrations is found in Jawharī’s work Musnad al-Muwatta. Therefore, the number of narrations that could not be identified in the source is four. Most of the narrations of Ibn Mājah from Mālik -sixty four- are located in narration of Yahya b. Yahya al-Laythī.

Keywords: Hadith, Ibn Mājah, Mālik, Sunan, al-Muwatta, Narration.

Giriş

İbn Mâce olarak bilinen Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni’nin (öl. 273/887) *Sünen*’i hadisçilerin çoğu tarafından *Kütüb-i Sitte*’nin altıncı kitabı olarak kabul gören önemli bir eserdir. *Kütüb-i Sitte*’nin diğer kitaplarında olduğu gibi İbn Mâce’nin *Sünen*’inde de İmâm Mâlik b. Enes’ten (öl. 179/795) nakledilen rivâyetler bulunmaktadır. Yaptığımız detaylı sayımlar sonucunda İbn Mâce’nin Mâlik’ten en az hadis nakleden *Kütüb-i Sitte* müellifi olduğu tespit edilmiştir. İbn Mâce *Sünen*’inde Mâlik’ten farklı rakamlı sadece 71 rivâyet nakletmiştir. Tespitlerimize göre, *Kütüb-i Sitte* müellifleri içerisinde Mâlik’ten en çok nakilde bulunan muhaddis Buhârî olup tekrarlar çıkarıldığında 416 farklı rivâyeti ondan aktarmıştır.

İbn Mâce, Mâlik’ten en az hadis nakleden *Kütüb-i Sitte* müellifi olmakla birlikte Buhârî (öl. 256/870), Müslim (öl. 265/875) ve Tirmizî’ye (öl. 279/892) göre Mâlik’in farklı talebelerinden rivâyette bulunma bakımından en geniş yelpazeye sahiptir. Zira Buhârî 26, Müslim ve Tirmizî 23’er farklı talebesi vasıtasıyla Mâlik’ten rivâyette bulunmuşken İbn Mâce onun 31 farklı talebesinden hadis nakletmiştir. Bu 31 talebe içinde İbn Mâce’nin en çok rivâyette bulunduğu kişi, kendisinden 11 rivâyet aktardığı Hişâm b. Ammâr’dır (öl. 245/859).

Aşağıda önce İbn Mâce’nin rivâyet ettiği hadislerin Leysî nüshası esas alınmak üzere mevcut *Muvatta*’ nüshalarındaki ve günümüze ulaşmayan birçok *Muvatta*’ nüshasından rivâyetler içeren Abdurrahmân b. Abdullâh el-Cevherî’nin (öl. 381/991) *Müsnedü’l-Muvatta*’ adlı eserindeki yerleri ile ilgili hadislerin bu kitaplardaki rivâyetlerle terceme, sened ve metin bakımından benzerlikleri incelenecek, sonra da oluşan istatistiki bilgiler kaydedilecektir. Böylelikle hadis tarihi ve literatürü açısından önemli bir konu olan Mâlik ile *Kütüb-i Sitte* müellifleri arasındaki somut rivâyet bağı İbn Mâce özelinde ortaya konulmaya çalışılacaktır.

İbn Mâce’nin Mâlik’ten Rivâyet Ettiği Metinli Hadisler

İbn Mâce Mâlik’ten 70 metin içeren hadis rivâyet etmiş; bunlardan 60 tanesini tek, 10 tanesini çoklu senedle nakletmiştir. Bunlardan 1008 ve 2960 numaralı hadisler aynı olduğu için farklı metin sayısı 69 olmaktadır. Ayrıca 1 adet de mütâbi‘ rivâyet (2497 numaralı *Sünen* hadisinin sonunda) vardır. Çoklu senedler ayrı birer rivâyet sayıldığında ve

mütâbî rivâyet de eklendiğinde toplam rivâyet sayısı 82’ye ulaşmakta, *Sünen*’deki hadis numaraları esas alındığında ise aşağıda görüleceği üzere toplam sayı 71’de kalmaktadır.

İlgili rivâyetlerin *Sünen*’deki numaraları ve çoklu rivâyetlerdeki râvî sayısı şöyledir:¹

52	364	367	381	386	409 (2)	434	505	531	677
720	905	-1008-	1013	1200	1362	1363	1404	1538	1826
1870	1883	1961	1966	1994	2069	2171	2173 (2)	2192	2210
2226	2264 (2)	2455	2497 (M)	2528	2595	2677	2724	2805 (2)	2832
2841	2879	2882 (3)	2888	2914	2929	2930	2932	2934	2951
-2960-	2961 (2)	2964 (2)	2965	3037 (2)	3132	3150	3202	3206	3233 (2)
3246	3425	3528	3529 (2)	3553	3612	3798	3812	3853	3893
4271									

Tablo 1: İbn Mâce’nin Mâlik’ten Rivâyetleri

Bütün bu rivâyetleri burada serdetmek çok uzun olacağı için yukarıda da belirtildiği üzere genel bir mukâyese yapılacak; tespit edilen rivâyetlerin *Muvatta’* ve *Sünen*’deki yerleri gösterilecek; önce *Sünen*, sonra *Muvatta’*daki kitap ve bab numaraları, ek olarak *Muvatta’*daki bölüm içi rakamları eklenecektir. *Sünen*’deki Mâlik rivâyetleri öncelikle Leysî nüshasında araştırılacak, rivâyet onda bulunduğu takdirde bu nüshayı kaynak göstermekle yetinilecektir. Leysî nüshasında bulunamayan rivâyetler için ise diğer nüshalara,² onlarda da bulunamaması durumunda Cevherî’nin *Müsnedü’l-Muvattâ’* adlı çalışmasına mürâcaat edilecektir. Maksat nüsha karşılaştırması olmadığı için hadis bir nüshada bulunduğu gerekmedikçe diğer nüshalarda bulunup bulunmadığı belirtilmeyecek, hangi kaynaktan tespit edilmişse ona atıfla iktifâ edilecektir.

Bab başlığı, râvî isimleri ve metin yönünden kelimesi kelimesine uyum varsa bu durum “aynı”; rivâyetler arasında tek bir harf farkından anlama etki etmeyecek birkaç kelime farkına kadarki değişiklikler “çok benzer”, anlamı değiştirmese de önemli detay farkları içeren farklılıklar “benzer”, değişik sonuçlar doğurabilecek değişiklikler ise “farklı” kelimesiyle belirtilecektir. Eğer iki metinden biri daha uzun diğeri daha kısaysa bulunduğu kaynağa göre “kısa-uzun” veya “uzun-kısa”, hadis metinlerinden biri diğerinin özeti mahiyetinde ise bu durum “özet-uzun” ibareleri ile ifade edilecektir.

Bu çerçevede İbn Mâce’nin Mâlik’ten naklettiği rivâyetlerin *Muvatta’* ve *Sünen*’deki yerleri ve aralarındaki ibare yönünden uyum ana hatlarıyla aşağıda ortaya konulmaya çalışılmıştır:

¹ Çoklu sened sayıları () işâreti içinde gösterilecek, mütâbî rivâyet ise -- içinde alınacaktır.

² Diğer *Muvatta’* nüshalarında tespit edilen rivâyetlere tablo içinde işaret edileceği için ayrıca dipnot verilmeyecektir. Tabloda belirtilen bu tür rivâyetler için kaynakçadaki nüshalara mürâcaat edilebilir.

No	Sünen	Muvatta’	Bab Başlığı	Sened	Metin
Mukaddime – 1 hadis					
1/52	Mukaddime, 8	Süveydî (817)	Farklı	Aynı	Çok Benzer
1. Kitâbu’t-Tahâret – 8 hadis					
2/364	Tahâret, 31	Tahâret, 6 (35)	Farklı	Aynı	Aynı
3/367	Tahâret, 32	Tahâret, 3 (13)	Farklı	Aynı	Özet-Uzun
4/381	Tahâret, 36	Ebü Mus’ab (56)	Farklı	Aynı	Çok Benzer
5/386	Tahâret, 38	Tahâret, 3 (12)	Farklı	Aynı	Çok Benzer
6/409	Tahâret, 44	Tahâret, 1 (3)	Farklı	Aynı	Çok Benzer
7/434	Tahâret, 51	Tahâret, 1 (1)	Farklı	Aynı	Çok Benzer
8/505	Tahâret, 70	Tahâret, 13 (53)	Aynı	Aynı	Kısa-Uzun
9/531	Tahâret, 79	Tahâret, 4 (16)	Farklı	Aynı	Çok Benzer
2. Kitâbu’s-Salât – 1 hadis					
10/677	Salât, 4	Vukûtu’s-Salât, 6 (29)	Farklı	Aynı	Çok Benzer
3. Kitâbu’l-Ezân – 1 hadis					
11/720	Ezân, 4	Salât, 1 (2)	Farklı	Aynı	Çok Benzer
5. Kitâbu İkâmeti’s-Salât – 7 hadis					
12/905	İkâmetu’s-salât,25	Kasru’s-salât, 22 (66)	Çok Benzer	Aynı	Çok Benzer
13/1008	İkâmetu’s-salât,56	Bulunamadı			
14/1013	İkâmetu’s-salât,57	Kasru’s-salât, 18 (57)	Farklı	Aynı	Çok Benzer
15/1200	İkâmetu’s-salât,127	Salâtu’l-leyl, 3 (15)	Farklı	Aynı	Kısa-Uzun
16/1362	İkâmetu’s-salât, 181	Salâtu’l-leyl, 2 (12)	Farklı	Aynı	Çok Benzer
17/1363	İkâmetu’s-salât, 181	Salâtu’l-leyl, 2 (11)	Farklı	Aynı	Çok Benzer
18/1404	İkâmetu’s-salât,	Kible, 5 (9)	Farklı	Aynı	Aynı

195					
6. Kitâbu'l-Cenâiz – 1 hadis					
19/1538	Cenâiz, 33	Cenâiz, 5 (14)	Farklı	Farklı	Kısa-Uzun
8. Kitâbu'l-Zekât – 1 hadis					
20/1826	Zekât, 21	Zekât, 27 (52)	Farklı	Aynı	Çok Benzer
9. Kitâbu'n-Nikâh – 5 hadis					
21/1870	Nikâh, 11	Nikâh, 2 (4)	Benzer	Aynı	Uzun-Kısa
22/1883	Nikâh, 16	Nikâh, 11 (24)	Farklı	Aynı	Uzun-Kısa
23/1961	Nikâh, 44	Nikâh, 18 (41)	Benzer	Aynı	Çok Benzer
24/1966	Nikâh, 45	Hac, 22 (70)	Benzer	Aynı	Kısa-Uzun
25/1994	Nikâh, 55	İsti'zân, 8 (21)	Benzer	Aynı	Aynı
10. Kitâbu't-Talâk – 1 hadis					
26/2069	Talâk, 27	Talâk, 13 (35)	Çok Benzer	Aynı	Çok Benzer
12. Kitâbu't-Ticârât – 6 hadis					
27/2171	Ticârât, 13	Buyû', 45 (95)	Farklı	Aynı	Çok Benzer
28/2173	Ticârât, 14	Buyû', 45 (97)	Farklı	Aynı	Aynı
29/2192	Ticârât, 22	Buyû', 1 (1)	Çok Benzer	Aynı	Çok Benzer
30/2210	Ticârât, 31	Buyû', 7 (9)	Farklı	Aynı	Çok Benzer
31/2226	Ticârât, 37	Buyû', 19 (40)	Farklı	Aynı	Aynı
32/2264	Ticârât, 53	Buyû', 12 (22)	Farklı	Aynı	Çok Benzer
16. Kitâbu'r-Ruhûn – 1 hadis					
33/2455	Ruhûn, 8	Buyû', 13 (24)	Farklı	Aynı	Kısa-Uzun
17. Kitâbu's-Şu'fa – 1 hadis					
34/2497	Şu'fa, 3	Şu'fa, 1 (1)	Farklı	Aynı	Kısa-Uzun
18. Kitâbu'l-İtk – 1 hadis					
35/2528	İtk, 7	İtk, 1 (1)	Benzer	Aynı	Kısa-Uzun
20. Kitâbu'l-Hudûd – 1 hadis					
36/2595	Hudûd, 28	Hudûd, 9 (28)	Farklı	Aynı	Çok Benzer
21. Kitâbu'd-Diyât – 1 hadis					
37/2677	Diyât, 28	Kasâme, 1 (1)	Benzer	Aynı	Çok Benzer

23. Kitâbu'l-Ferâiz – 1 hadis					
38/2724	Ferâiz, 4	Ferâiz, 7 (4)	Aynı	Aynı	Çok Benzer
24. Kitâbu'l-Cihâd – 4 hadis					
39/2805	Cihâd, 18	Hac, 81 (247)	Farklı	Aynı	Çok Benzer
40/2832	Cihâd, 27	Cevherî (628)	Farklı	Farklı	Kısa-Uzun
41/2841	Cihâd, 30	Cihâd, 3 (9)	Farklı	Aynı	Kısa-Uzun
42/2879	Cihâd, 45	Cihâd, 2 (7)	Aynı	Aynı	Çok Benzer Müddrec
25. Kitâbu'l-Menâsik – 13 hadis					
43/2882	Menâsik, 1	İsti'zân, 15 (39)	Farklı	Aynı	Çok Benzer
44/2888	Menâsik, 3	Hac, 21 (65)	Farklı	Aynı	Aynı
45/2914	Menâsik, 13	Hac, 8 (22)	Benzer	Aynı	Uzun-Kısa
46/2929	Menâsik, 19	Hac, 3 (8)	Farklı	Aynı	Çok Benzer
47/2930	Menâsik, 19	Hac, 4 (9)	Farklı	Aynı	Çok Benzer Maklûb
48/2932	Menâsik, 20	Hac, 4 (9) Öncekiyle aynı metinde	Farklı	Aynı	Aynı
49/2934	Menâsik, 22	Hac, 2 (4)	Benzer	Aynı	Çok Benzer
50/2951	Menâsik, 29	Hac, 34 (107)	Benzer	Aynı	Uzun-Kısa
51/2960	Menâsik, 33	Bulunamadı			
52/2961	Menâsik, 34	Hac, 40 (123)	Farklı	Aynı	Çok Benzer
53/2964	Menâsik, 37	Hac, 11 (37)	Çok Benzer	Aynı	Aynı
54/2965	Menâsik, 37	Hac, 11 (38)	Çok Benzer	Aynı	Aynı
55/3037	Menâsik, 67	Hac, 72 (218)	Farklı	Aynı	Benzer
26. Kitâbu'l-Edâhî – 2 hadis					
56/3132	Edâhî, 5	Dahâyâ, 5 (9)	Benzer	Aynı	Çok Benzer
57/3150	Edâhî, 11	Bulunamadı			
28. Kitâbu's-Sayd – 4 hadis					
58/3202	Sayd, 1	İsti'zân, 5 (14)	Farklı	Aynı	Çok Benzer

59/3206	Sayd, 2	İsti’zân, 5 (12)	Farklı	Aynı	Çok Benzer
60/3233	Sayd, 13	Sayd, 4 (14)	Benzer	Aynı	Aynı
61/3246	Sayd, 18	Tahâret, 3 (12)	Farklı	Aynı	Kısa-Uzun
30. Kitâbu’l-Eşribe – 1 hadis					
62/3425	Eşribe, 22	Sıfatu’n-Nebî, 9 (17)	Benzer	Aynı	Çok Benzer
31. Kitâbu’t-Tıb – 2 hadis					
63/3528	Tıb, 38	Ayn, 4 (10)	Farklı	Aynı	Özet-Uzun
64/3529	Tıb, 38	Ayn, 4 (10)	Farklı	Aynı	Çok Benzer
32. Kitâbu’l-Libâs – 2 hadis					
65/3553	Libâs, 1	Bulunamadı			
66/3612	Libâs, 25	Sayd, 5 (18)	Benzer	Aynı	Çok Benzer
33. Kitâbu’l-Edeb – 2 hadis					
67/3798	Edeb, 54	Kur’ân, 7 (20)	Farklı	Aynı	Çok Benzer
68/3812	Edeb, 56	Kur’ân, 7 (21)	Farklı	Aynı	Çok Benzer
34. Kitâbu’d-Duâ – 1 hadis					
69/3853	Duâ, 7	Kur’ân, 8 (29)	Farklı	Aynı	Uzun-Kısa
35. Kitâbu Ta’biri’r-Rü’yâ – 1 hadis					
70/3893	Ta’bîr, 1	Rü’yâ, 1 (1)	Farklı	Aynı	Çok Benzer
37. Kitâbu’z-Zühd – 1 hadis					
71/4271	Zühd, 32	Cenâiz, 16 (48)	Farklı	Aynı	Çok Benzer

Tablo 2: Genel Mukâyese

İbn Mâce’nin, bab başlıkları noktasında kısmen *Muvatta*’dan esinlendiği düşünülebilir. Zira o, 505, 2724 ve 2879 numaralı *Sünen* hadislerini içeren 3 başlığı onunla aynı, 905, 2069, 2192, 2964 ve 2965 numaralı *Sünen* hadislerini ihtiva eden 4 başlığı onunla çok benzer, 3233 ve 3425 sayılı *Sünen* rivâyetlerini kapsayan 10’dan fazla başlığı da az da olsa ona benzer şekilde belirlemiştir. Başlıkların çoğunluğu ise özgün görünmektedir. Aşağıda bu duruma dair örnekler içeren bir tablo bulunmaktadır.

Benzerlik Oranı	<i>Muvatta</i> ’ başlık	<i>Sünen</i> başlık
Aynı (505)	بَابُ الْوُضُوءِ مِنَ الْمَذْيِ	بَابُ الْوُضُوءِ مِنَ الْمَذْيِ

Aynı (2724)	بَابُ مِيرَاثِ الْجَدَّةِ	بَابُ مِيرَاثِ الْجَدَّةِ
Aynı (2879)	بَابُ النَّهْيِ أَنْ يُسَافَرَ بِالْقُرْآنِ إِلَى أَرْضِ الْعَدُوِّ	بَابُ النَّهْيِ أَنْ يُسَافَرَ بِالْقُرْآنِ إِلَى أَرْضِ الْعَدُوِّ
Çok Benzer (905)	بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ	بَابُ الصَّلَاةِ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
Çok Benzer (2528)	بَابُ الْإِفْرَادِ بِالْحَجِّ	بَابُ الْإِفْرَادِ بِالْحَجِّ
Benzer (3233)	بَابُ تَحْرِيمِ أَكْلِ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبَاعِ	بَابُ أَكْلِ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبَاعِ
Benzer (3425)	بَابُ السُّنَّةِ فِي الشُّرْبِ وَمُنَاوَلَتِهِ عَنِ الْيَمِينِ	بَابُ إِذَا شَرِبَ، أُعْطِيَ الْأَيْمَنَ، فَالْأَيْمَنَ
Farklı (3798)	بَابُ مَا جَاءَ فِي ذِكْرِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى	بَابُ فَضْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
Farklı (3812)	بَابُ مَا جَاءَ فِي ذِكْرِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى	بَابُ فَضْلِ النَّسْبِ

Tablo 3: Bab Başlıkları Mukâyesesi

Aynı ve çok benzer bab başlıklarının ilgili hadislerin içerikleri nedeniyle tesadüfen böyle olduğu düşünülebilir. Bu görüşte haklılık payı da bulunabilir. Ancak Mâlik’ten onlarca hadis nakleden İbn Mâce’nin, başlıklar konusunda ondan az da olsa etkilenmesi elbette ihtimâl dâhilindedir.

İbn Mâce, Mukaddime ve 37 kitaptan (bölüm) oluşan eserinde, sadece 11 kitapta Mâlik’ten rivâyette bulunmamıştır. Mukaddime de bir kitap sayılacak olursa, (26+1) 27 kitapta ondan hadis naklettiği söylenebilir. Şu halde eserinin ana bölümlerinin %71’inde Mâlik’ten rivâyet aktarmış, %29’unda ise ondan rivâyet almamıştır.

İbn Mâce’nin Mâlik’ten naklettiği 71 hadis metninin tümü semâ yoluyla alınmıştır. Mus’ab b. Abdullâh tarafından nakledilen 2173 numaralı *Sünen* hadisi semâ yolu yanında kırâat yoluyla da tahammül edilmiştir.

Sünen’de nakledilen 71 hadisin tümü merfû’ olup İbn Mâce, Mâlik’ten mevkûf veya maktû’ hadis nakletmemiştir.

İbn Mâce *Sünen*’inde, tabîi olarak Mâlik’ten doğrudan rivâyette bulunmamaktadır. Ondan naklettiği rivâyetleri Mâlik’in ya talebelerinden ya talebelerinin talebelerinden ya da talebelerinin talebelerinin talebelerinden almaktadır.

İbn Mâce’nin doğrudan hadis aldığı Mâlik’in talebeleri:

1. Hişâm b. Ammâr (öl. 245/859) - 11 hadis

Meşhur kıraat âlimlerinden biri olup hadiste genellikle sika kabul edilmiştir. Bununla birlikte Ebû Hâtim, yaşlanınca telkine açık hale geldiğini belirtir.³ İbn Mâce, 381, 386, 531, 677, 2192, 2210, 2805, 2882, 3246, 3425 ve 3893 numaralı *Sünen* hadislerini

³ Muhammed b. Ahmed, *Siyerü a’lâmi’n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnaût vd. (Beyrût: Müessesetü’r-risâle, 1985), 11/420-435.

ondan rivâyet etmiştir.

2. *Ebû Mus’ab Ahmed b. Ebû Bekr el-Medenî [ez-Zührî] (öl. 242/857) – 10 hadis*

İbn Mâce’nin hocası olup sikadır.⁴ *Sünen*’deki 1404, 2882, 2888, 2914, 2929, 2930, 2932, 2934, 2964, 2965 numaralı hadisler ondan rivâyet edilmiştir.

3. *Süveyd b. Saîd (öl. 240/855) – 9 hadis*

Süveyd güvenilirliği tartışmalı bir râvîdir. Özellikle yaşlanıp gözlerini kaybettiğinde telkine açık duruma geldiği için eleştirilmiş olsa da kitabının sahîh olduğu belirtilmiştir. Buhârî hakkında hadîsi münker, Nesâî ise zayıf hükmünü vermiştir.⁵ İbn Mâce 52, 1883, 2171, 2226, 2724, 2805, 2882, 3202 ve 4271 numaralı hadisleri Süveyd tarikiyle almıştır.

4. *İsmâîl b. Mûsâ es-Süddî (öl. 245/859) – 1 hadis*

Genellikle sadûk olarak nitelenen, Ebû Hâtim tarafından *es-Sikât*’ta zikredilmekle birlikte bazen hata yaptığı belirtilen bir râvîdir. İbn Adî, Şiiilikteki aşırılığı nedeniyle eleştirildiğini fakat kendisinden hadis rivâyet edildiğini belirtir.⁶ İbn Mâce, 1870 numaralı hadisi ondan nakletmiştir.

5. *Ebû Huzâfe [Ahmed b. İsmâîl es-Sehmî] (öl. 259/874) – 1 hadis*

Çok zayıf bir râvîdir. Ebû Ahmed el-Hâkim onun için, metrûku’l-hadis hükmünü verip Fadl b. Sehl’in onun yalancı olduğunu söylediğini her hadis için onu Mâlik, Nâfi’den, o da İbn Ömer’den bana naklen anlatmıştır, dediğini ilave eder. İbn Adî, Mâlik’in *Muvatta*’ından nakilde bulunduğunu, onun haricinde birilerinden de bâtil rivâyetler aktardığını ifade eder. Ebû Mus’ab (ez-Zührî olsa gerek) Ebû Huzâfe’nin Mâlik’in ders halkasında bulunduğunu belirtir.⁷ 2173 numaralı hadis ondan nakildir.

6. *Mus’ab b. Abdullâh ez-Zübeyrî (öl. 236/851) – 1 hadis*

Sikadır.⁸ 2173 numaralı hadisin râvilerindendir.

İbn Mâce’nin, talebelerinden rivâyetinde bulunduğu Mâlik’in talebeleri:

1. *Abdurrahmân b. Mehdî (öl. 198/813-814) – 7 hadis*

Sikadır.⁹ 1200, 1826, 2069, 2879, 2961, 3037 ve 3233 numaralı *Sünen* hadislerinin râvisidir.

2. *Ebu’l-Huseyn el-Uklî Zeyd b. el-Hubâb (öl. 203/818) – 5 hadis*

Rivâyetlerinde çokça hata yapan sadûk bir râvîdir.¹⁰ 367, 409, 720, 2951 ve 3798

⁴ Zehebî, *Siyerü a’lâmi’n-nübelâ*, 11/16.

⁵ Muhammed b. Ahmed, *Mîzânü’l-îtidâl fî nakdi’r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrût: Dârü’l-ma’rife, 1963), 2/248.

⁶ Yûsuf b. Abdurrahmân *Tehzîbü’l-Kemâl fî esmâi’r-ricâl*, thk. Beşşâr Avâd Ma’rûf (Beyrût: Müessesetü’r-risâle, 1980), 3/210.

⁷ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 1/266-267.

⁸ Zehebî, *Mîzânü’l-îtidâl*, 4/121; Ayrıca bk. Zehebî, *Siyerü a’lâmi’n-nübelâ*, 11/30-32.

⁹ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 17/432-433.

¹⁰ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 10/46.

numaralı hadisleri aktarmıştır. 2951. hadiste Ebu’l-Huseyn el-Uklî, diğerlerinde Zeyd b. el-Hubâb olarak zikredilmiştir.

3. *Bışr b. Ömer (öl. 207/822) – 3 hadis*

Sikadır.¹¹ 1961, 2677 ve 3529 numaralı hadisler ondan rivâyet edilmiştir.

4. *Osmân b. Ömer [b. Mûsâ] (öl. ?) – 3 hadis*

İbn Hibbân, onu *es-Sikât*’ta zikreder.¹² 505, 2528 ve 2841 numaralı hadisler ondan nakledilmiştir.

5. *Vekî’ [b. Cerrâh] (öl. 197/812) – 3 hadis*

Ulemânın büyüklerinden olup sikadır.¹³ 2264, 2832 ve 3528 numaralı *Sünen* hadisleri onun rivâyetleridir.

6. *el-Velîd b. Müslim [ed-Dımaşkî] (öl. 195/810) – 3 hadis*

Özellikle Evzaî’ye nispet ederek naklettiği bazı rivâyetleri nedeniyle eleştirilmekle birlikte Kütüb-i Sitte müellifleri ondan hadis nakletmekte bir beis görmemişlerdir. İbn Sa’d sika olduğunu ve çok hadis nakleden biri olduğunu söylemiştir.¹⁴ 1008, 1013 ve 2960 numaralı hadisleri o rivâyet etmiştir.

7. *Abdullâh b. Nâfi’ (öl. 206/821) – 2 hadis*

Sika olmakla birlikte hafızası biraz zayıf olduğu için kitaptan aktardığı rivâyetler daha sağlamdır.¹⁵ 1362 ve 1994 numaralı hadislerin râvisidir.

8. *Abdurrezzâk (b. Hemâm es-San’ânî) (öl. 211/826-27) – 2 hadis*

el-Musannef adlı meşhur eserin müellifi olup sikadır.¹⁶ 3037 ve 3132 numaralı *Sünen* hadisleri ondan rivâyet edilmiştir.

9. *Hâlid b. Mahled (öl. 213/828) – 2 hadis*

Güvenilirliği tartışmalıdır. Ahmed b. Hanbel, münker hadisler naklettiğini söylemiştir. Yahyâ b. Maîn onun hakkında “mâ bihi be’s/onda beis yoktur” demiş, Ebû Hâtim ise hadisleri yazılabilir hükmünü vermiştir. Ebû Dâvûd da sadûk fakat Şîî olduğunu belirtmiştir¹⁷ 3206 ve 3612 numaralı hadislerin râvisidir.

10. *İshâk b. Süleymân (öl. 200/816) – 2 hadis*

Sikadır.¹⁸ 2264 ve 3853 numaralı hadislerin râvisidir.

11. *Ma’n b. İshâ (öl. 198/814) – 2 hadis*

¹¹ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 4/138-139.

¹² Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 19/464-466.

¹³ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 30/462-484.

¹⁴ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 31/86-99.

¹⁵ İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Tehzîbü’t-Tehzîb* (Hindistan: Matbaatü dâireti’l-meârif, 1326), 6/51.

¹⁶ Zehebî, *Siyerü a’lâmi’n-nübelâ*, 9/564 vd.

¹⁷ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 8/163-165.

¹⁸ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 2/426 vd.

Ma’n, sika bir râvidir.¹⁹ İbn Mâce ondan 1363 ve 3529 numaralı hadisleri rivâyet etmiştir.

12. *Abdullâh b. Recâ el-Mekkî (öl. 219/834) – 1 hadis*

Sikadır.²⁰ 1966 numaralı hadisi nakletmiştir.

13. *[Abdullâh] İbn Vehb (öl. 197/813) – 1 hadis*

Mâlik’in meşhur talebelerinden olup sikadır.²¹ 3553 numaralı *Sünen* hadisinin râvisidir.

14. *Abdumelik b. Abdülazîz el-Mâcişûn (öl. 213/828) – 1 hadis*

Sikadır. Ebû Dâvûd, bununla birlikte hadis konusunda uzman olmadığını söyler.²² 905 numaralı hadisi nakletmiştir.

15. *Abdurrahmân [b. Muhammed b. Ziyâd] el-Muhâribî (öl. 195/811) – 1 hadis*

Güvenilirliği tartışmalıdır. Yahyâ b. Maîn ve Nesâî sika olduğunu belirtmiştir. Nesâî başka bir yerde hakkında “leyse bihi be’s/onda beis yoktur” demiş, Ebû Hâtim de sikalardan rivâyette bulunduğunda sadûk olduğunu söylemiş, meçhul râvilerden münker rivâyetler naklettiğini de eklemiştir.²³ 3812 numaralı *Sünen* hadisi ondan rivâyet edilmiştir.

16. *Dâvûd b. Abdullâh [el-Ca’ferî] (öl. 210-220/825-835) – 1 hadis*

Ebû Hâtim, sika olduğunu, Halîl bazen hata ettiğini, Ukaylî ise rivâyetlerinde vehm görüldüğünü söylemiştir.²⁴ 409. hadisin râvilerindendir.

17. *Ebû Âsım [ed-Dahhâk b. Mahled] (öl. 212/827) – 1 hadis*

Şeyhül-muhaddisîn olarak anılan sika bir râvidir.²⁵ 2497 numaralı *Sünen* hadisi ondan nakledilmiştir.

18. *Mekkî b. İbrâhîm Ebu’s-Seken (öl. ?) – 1 hadis*

Hakkında Yahyâ b. Maîn sâlih, İclî sika, Ebû Hâtim “mahalluhu’s-sıdk/saduktur”, Nesâî “leyse bihi be’s/onda beis yoktur” tabirini kullanmıştır. İbn Hibbân’ın oğlu babasının el yazısıyla şöyle bir bilgi notuna eriştiğini söylemiştir: “Yahyâ b. Maîn’e Mekkî’nin Mâlik-Nâfi’-İbn Ömer tarikiyle naklettiği Peygamber’in (s.a.v.) Necâşî üzerine cenâze namazı kıldığına dair rivâyeti sordum. Cevâben, batıldır, yalandır, dedi. Sayrafî, Mekkî’nin ilgili hadisin senediyle ilgili bu hatayı daha sonra Mâlik’ten naklettiği kitaptan Zührî-Saîd-Ebû Hüreyre tarikiyle aktarmak sûretiyle düzelttiğini nakleder.”²⁶ Tartışmalı senedle aktarılan bu hadis *Sünen*’de 1538 numarasıyla kayıtlı olup İbn Mâce’nin Ebu’s-Seken tarikiyle

¹⁹ Zehebî, *Siyerü a’lâmi’n-nübelâ*, 9/305.

²⁰ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 14/495-499.

²¹ Zehebî, *Siyerü a’lâmi’n-nübelâ*, 9/225-229.

²² Zehebî, *Siyerü a’lâmi’n-nübelâ*, 10/359-229.

²³ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 27/386 vd.

²⁴ Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, 2/10.

²⁵ Zehebî, *Siyerü a’lâmi’n-nübelâ*, 10/480, 483.

²⁶ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 27/386 vd.

Mâlik’ten rivâyet ettiği tek hadistir. Hadisin aslının sıhhatinde hiçbir şüphe bulunmayıp yalanlama senede yöneliktir, doğru sened de yukarıda Sayrafi’nin naklettiği gibidir.²⁷ Mekkî, hatalı da olsa *Sünen*’de rivâyetler esas alındığı için râvîler arasında zikredilmiştir. Aslında bu rivâyet Mâlik’in rivâyetlerine dâhil değildir.

19. Muallâ b. Mansûr (öl. 211/826) – 1 hadis

Haneî olup sikadır.²⁸ 2961 numaralı *Sünen* hadisinin râvîlerindendir.

20. Muâviye b. Hişâm (öl. 205/820) – 1 hadis

İbn Hibbân, *es-Sikât*’ta kendisini zikretmiş ve bazen hata yaptığını belirtmiştir.²⁹ 3233 numaralı hadisin râvîlerindendir.

21. Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî (öl. 204/820) – 1 hadis

Büyük bir müctehid ve muhaddis olan İmâm Şâfiî sikadır.³⁰ 434 numaralı hadisi rivâyet etmiştir.

22. Mutarrîf b. Abdullâh (öl. 220/835) – 1 hadis

Mâlik’in kız kardeşinin oğludur. İbn Ebî Hâtim, onun hakkında muzdaribu’l-hadîs, sadûk demıştır.³¹ 2455 numaralı hadisin râvisidir.

23. Ravh b. Ubâde (öl. 205/820) – 1 hadis

Güvenilirliği tartışmalı olup hakkında Hatîb “sika”, Yahyâ b. Maîn “sadûk/güvenilir, lâ be’s’e bih/onda beis yoktur”, Ebû Hâtim “lâ yuhtaccu bih/onunla (rivayetiyle) delil getirilemez”, Nesâî “leyse bi’l-kaviyy/kuvvetli bir râvi değildir” demıştır.³² 364 numaralı hadis Ravh’tan nakledilmiştir.

24. Şebâbe [b. Sevvâr] (öl. 206/821) – 1 hadis

Mizzî, büyük bir imam olmakla birlikte mürcie mezhebine mensup olduğunu söyler. Ebû Zûr’a bu inancından vazgeçtiğini iddia eder. Ahmed b. Hanbel, Mürcie mezhebinin davetçilerinden olduğunu belirtir. Ebû Hâtim, sadûk olduğunu ama kendisiyle ihticâc edilemeyeceğini ifade eder.³³ 2595 numaralı hadisin râvisidir.

İbn Mâce’nin, talebelerinin talebeleri vasıtasıyla rivâyette bulunduğu Mâlik’in talebesi:

1. Şu’be [b. el-Haccâc] (öl. 160/776) – 1 hadis

²⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *Şahîhü’l-Buḥârî* (Kâhire: Dârü’l-hadîs, 2011), “Cenâiz”, 4; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Şahîhü Müslim* (Beyrût: Dârü’l-kütübü’l-ilmîyye, 2011), “Cenâiz”, 62.

²⁸ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 28/291-297.

²⁹ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 28/217-221.

³⁰ Zehebî, *Siyerü a’lâmi’n-nübelâ*, 10/5-99.

³¹ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 28/67-73.

³² Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 9/402-406.

³³ Zehebî, *Siyerü a’lâmi’n-nübelâ*, 11/513-516.

Şu’be, hadis ilminin öncülerinden olup sikadır.³⁴ 3150 numaralı hadis ondan nakledilmiştir.

Mâlik’in bu 31 râvisi içinden özellikle şu 7 râvinin; Süveyd, Ebû Huzâfe, Hâlid b. Mahled, Muhâribî, Ravh ve Şebâbe’nin daha çok zayıf görüldüğü söylenebilir. Diğerleri ise genelde sika kabul edilmiştir. Buna göre ilgili râvîlerin genel olarak %77’si güvenilir, %23’ü ise zayıf veya güvenilirliği tartışmalıdır.

Bu 31 râvînin İbn Mâce’ye silsile yönünden yakınlıkları açısından üç gruba ayrıldığı yukarıda görüldü. Aşağıda her bir grup yoluyla gelen hadislerin toplam rivâyetler içindeki oranı bir tablo ile ortaya konulmuştur. Tablo hazırlanırken *Sünen*’de farklı rakamlarla rivâyet edilen 71 hadis esas alınmıştır.

Rivâyetin Kaynağı	Talebe	Rivâyet Sayısı	Yaklaşık Oran
Mâlik’in Talebeleri	Hişâm b. Ammâr	11	%15
	Ebû Mus’ab	10	%14
	Süveyd b. Saîd	9	%13
	Diğer	3	%4
Mâlik’in Talebelerinin Talebeleri	Abdurrahmân b. Mehdî	7	%10
	Zeyd b. el-Hubâb	5	%7
	Diğer	36	%51
Mâlik’in Talebelerinin Talebelerinin Talebesi	Şu’be	1	%1

Tablo 4: İbn Mâce’nin Rivâyetinde Bulunduğu Mâlik’in Talebeleri

Görüldüğü üzere İbn Mâce, Mâlik’ten rivâyetlerinin yaklaşık %46’sını onun talebelerinden, %68’ini talebelerinin talebelerinden, %1’ini talebelerinin talebelerinin talebesi konumunda olan Şu’be’den nakletmiştir. Toplam oranın yüzde yüzün üzerinde çıkmasının nedeni çok senedli hadislerin râvîlerinin de dikkate alınmasıdır.

İbn Mâce, Mâlik’in her bir talebesinden genellikle bir veya iki rivâyet aktarmaktadır. Bununla birlikte kendilerinden yapılan rivâyet sayısında üç talebenin (Ebû Mus’ab 11, Hişâm b. Ammâr 10 ve Süveyd 9 nakletmiştir) öne çıktığı görülmektedir. Onları Abdurrahmân b. Mehdî 7 ve Zeyd b. el-Hubâb 5 rivâyetle takip etmektedir.

³⁴ İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Taqrîbü’t-Tehzîb, thk. Muhammed Avvâme* (Suriye: Dârü’r-reşîd, 1986), 266.

Mevcut *Muvatta’* nüshalarında yapılan araştırma sonucunda 7 rivâyetin Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî nüshasında bulunmadığı, bunlardan birinin Süveyd, birinin Ebû Mus’ab nüshalarında ve birinin de Cevherî’nin *Müsnedü’l-Muvatta’* adlı eserinde bulunduğu görülmüştür.³⁵ Tüm rivâyetlerin belirtilen kaynaklarda bulunma oranları yaklaşık olarak şöyledir:

Kaynak	Rivâyet Sayısı	Yaklaşık Oran
Leysî	64	%90
Süveyd	1	%1,5
Ebû Mus’ab	1	%1,5
Cevherî	1	%1,5
Bulunamadı	4	%5,5

Mevcut *Muvatta’* nüshalarında ve günümüze ulaşamayan birçok *Muvatta’* nüshasını ihtivâ eden Cevherî’nin *Müsnedü’l-Muvatta’*’nda bulunamayan 4 rivâyet şunlardır:

1 ve 2. rivâyet:

١٠٠٨ - حَدَّثَنَا الْعَبَّاسُ بْنُ عُثْمَانَ الدِّمَشْقِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ قَالَ: حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَابِرٍ، أَنَّهُ قَالَ: لَمَّا فَرَغَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ طَوَافِ الْبَيْتِ، أَتَى مَقَامَ إِبْرَاهِيمَ، فَقَالَ عُمَرُ: "يَا رَسُولَ اللَّهِ! هَذَا مَقَامُ أَبِيْنَا إِبْرَاهِيمَ، الَّذِي قَالَ اللَّهُ: "وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى" [البقرة/١٢٥]. قَالَ الْوَلِيدُ: فَقُلْتُ لِمَالِكٍ: أَهَكَذَا قَرَأَ: "وَاتَّخِذُوا" [البقرة/١٢٥]؟ قَالَ: نَعَمْ.

٢٩٦٠ - حَدَّثَنَا الْعَبَّاسُ بْنُ عُثْمَانَ الدِّمَشْقِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ، عَنْ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَابِرٍ، أَنَّهُ قَالَ: لَمَّا فَرَغَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ طَوَافِ الْبَيْتِ أَتَى مَقَامَ إِبْرَاهِيمَ، فَقَالَ عُمَرُ: "يَا رَسُولَ اللَّهِ! هَذَا مَقَامُ أَبِيْنَا إِبْرَاهِيمَ، الَّذِي قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ: "وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى" [البقرة/١٢٥] قَالَ الْوَلِيدُ: فَقُلْتُ لِمَالِكٍ: هَكَذَا قَرَأَهَا: "وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى" [البقرة/١٢٥]؟ قَالَ: نَعَمْ.

Bu iki rivâyet, Nesâî³⁶ tarafından kısmen farklı bir metinle ve başka bir vecihle şu şekilde nakledilmiştir:

أَخْبَرَنَا عَمْرُو بْنُ عُثْمَانَ بْنِ سَعِيدٍ بْنِ كَثِيرٍ بْنِ دِينَارٍ، عَنْ الْوَلِيدِ، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ

³⁵ Abdurrahmân b. Abdullâh el-Cevherî, *Müsnedü’l-Muvatta’* (Beyrût: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1997), 494.

³⁶ Nesâî, Ahmed b. Şuayb, *el-Müctebâ mine’s-Sünen*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebü’l-matbûatü’l-İslâmiyye, 1986) “Menâsik”, 134 (No. 2963).

مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا انْتَهَى إِلَى مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ قَرَأَ: {وَاتَّخَذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى} [البقرة/١٢٥] فَصَلَّى رَكَعَتَيْنِ، فَقَرَأَ (فَاتِحَةَ الْكِتَابِ)، وَ(قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ)، وَ(قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ)، ثُمَّ عَادَ إِلَى الرُّكْنِ فَاسْتَلَمَهُ، ثُمَّ خَرَجَ إِلَى الصَّفَا.

3. rivâyet:

٣١٥٠ - حَدَّثَنَا حَاتِمُ بْنُ بَكْرِ الضَّبِّيُّ أَبُو عَمْرٍو قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَكْرِ الْبُرْسَانِيُّ، ح وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَعِيدٍ بْنُ يَزِيدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو قُتَيْبَةَ، وَيَحْيَى بْنُ كَثِيرٍ، قَالُوا: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ، قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ رَأَى مِنْكُمْ هَلَالَ ذِي الْحِجَّةِ، فَأَرَادَ أَنْ يُضْحِيَ، فَلَا يَقْرَبَنَّ لَهُ شَعْرًا، وَلَا ظَفْرًا."

Bu rivâyet, yaklaşık aynı sened (başka vecih) ve metinle Müslim³⁷ tarafından şu şekilde nakledilmiştir:

وَحَدَّثَنِي حَجَّاجُ بْنُ الشَّاعِرِ، حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ كَثِيرٍ الْعَنْبَرِيُّ أَبُو غَسَّانَ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "إِذَا رَأَيْتُمْ هَلَالَ ذِي الْحِجَّةِ، وَأَرَادَ أَحَدُكُمْ أَنْ يُضْحِيَ، فَلْيُمْسِكْ عَنْ شَعْرِهِ وَأَظْفَارِهِ."

4. rivâyet:

٣٥٥٣ - حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ: حَدَّثَنَا مَالِكٌ، عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: "كُنْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَلَيْهِ رِدَاءٌ نَجْرَانِي غَلِيطُ الْحَاشِيَةِ."

Bu rivâyet de yaklaşık aynı sened (başka vecih) ve metinle Buhârî³⁸, aynı sened ve yaklaşık aynı metinle Müslim³⁹ tarafından nakledilmiştir. Aşağıda senedleri tamamen aynı olduğu için Müslim rivâyeti verilmiştir:

حَدَّثَنِي عَمْرُو النَّاقِدُ، حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ سُلَيْمَانَ الرَّازِيُّ، قَالَ: سَمِعْتُ مَالِكًا، ح وَحَدَّثَنِي يُونُسُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى، - وَاللَّفْظُ لَهُ - أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهْبٍ، حَدَّثَنِي مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ، عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: "كُنْتُ أَمْشِي مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَعَلَيْهِ رِدَاءٌ نَجْرَانِي غَلِيطُ الْحَاشِيَةِ..."

Görüldüğü üzere esas alınan kaynaklarda bulunamayan hadislerin ilk ikisi seneddeki rivâyet lafızlarının birindeki farklılık hâricinde aynıdır. Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında bulunamayan rivâyet sayısı 3 olmaktadır. Bu üç rivâyetin ilki Nesâî, ikincisi Müslim, üçüncüsü ise Buhârî ve Müslim tarafından yine Mâlik'e ulaşan senedlerle nakledilmiştir. Dolayısıyla İbn Mâce Mâlik'ten yaptığı rivâyetlerin -yukarıda durumu

³⁷ Müslim, "Edâhî", 41 (No: 1977).

³⁸ Buhârî, "Fardu'l-humus", 19 (No: 3149); Ayrıca bk. 5809, 6088 nolu Buhârî hadisleri.

³⁹ Müslim, "Zekât", 128 (No: 1057).

zikredilen Ebu’s-Seken rivâyeti hâriç tutulursa- hiçbirinde teferrüd etmemiştir.

Sonuç

Kütüb-i Sitte müelliflerinin hepsi İmâm Mâlik’ten doğrudan veya dolaylı olarak hadis nakletmiştir. Mâlik’ten en çok rivâyette bulunan *Kütüb-i Sitte* müellifi Buhârî, en az rivâyette bulunanı ise İbn Mâce’dir. İbn Mâce Mâlik’ten sadece 70 adet ayrı rakam verilmiş metinli hadis nakletmiştir. Çoklu senedlerle birlikte mütâbî rivâyet de eklenirse bu sayı 82’ye çıkmaktadır.

İbn Mâce’nin *Sünen*’inde Mâlik’in farklı talebelerinden aldığı rivâyetler *Muvatta*’ın Leysî nüshasındaki hadislerle mukâyeseli olarak incelendiğinde aralarında sened veya metin açısından kayda değer farklar bulunmadığı görülmektedir. Görülen farklar genellikle anlamı bozmayacak şekilde birkaç harf veya kelime fazlalığı veya eksikliği ya da metnin uzun veya kısa olması şeklindedir. Bu da Mâlik’in rivâyetlerinin lafzen korunmuşluğundan hareketle genel olarak hadis rivâyetlerinin titizlikle sonraki nesillere aktarıldığını gösteren önemli ve somut bir sonuçtur. *Muvatta*’ nüshalarında yer almayan az sayıdaki hadis bu sonucu geçersiz kılmaz. Zira bazı rivâyetlerin bugünkü *Muvatta*’ nüshalarında bulunmaması onların uydurma olmasından değil *Muvatta*’ın Mâlik tarafından sık sık gözden geçirilip ondan bazı hadislerin çıkarılmasından veya ilgili rivâyetlerin Mâlik’in *Muvatta*’ dışında kalan rivâyetleri kapsamında olmasından kaynaklanmaktadır.

İbn Mâce *Sünen*’inde, Mâlik’in 31 farklı talebesinden rivâyette bulunarak Buhârî, Müslim ve Tirmizî’yi bu konuda geçmiştir. O bunlar içinde 11 hadisle en çok Hişâm b. Ammâr’dan (öl. 245/859) rivâyette bulunmuştur. Mâlik’ten naklettikleri rivâyetlerde Buhârî *Sahîh*’inde Abdullâh b. Yûsuf et-Tinnîsî’yi (öl. 218/833), Müslim *Sahîh*’inde Yahyâ b. Yahyâ et-Temîmî’yi (öl. 226/840), Tirmizî ise Ma’n b. Îsâ’yı (öl. 198/814) daha çok tercih etmiştir. Bu dört rivâyet de güvenilir olmakla birlikte günümüze ulaşamamıştır.

İbn Mâce’nin Mâlik’ten naklettiği rivâyetlerin çoğu Buhârî, Müslim ve Tirmizî’nin rivâyetlerinde de olduğu üzere mevcut *Muvatta*’ nüshalarında bulunmaktadır. Biri tekrar olan sadece 4 rivâyet mevcut *Muvatta*’ nüshalarda ve onları cem’ eden eserlerde bulunamamıştır. Bu şekilde bulunamayan rivâyet sayısı Buhârî’nin *Sahîh*’i için 29, Müslim’in *Sahîh*’i için ise 20, Tirmizî’nin *Sünen*’i için de 4’tür.

İbn Mâce’nin Mâlik’ten naklettiği tüm rivâyetleri merfû’dur. Diğer üç eserde ise mevkûf veya maktû rivâyetlere de rastlanmaktadır.

İbn Mâce Mâlik’ten rivâyetlerinin tümünü semâ yoluyla almıştır. Mus’ab b. Abdullâh tarafından nakledilen 2173 numaralı *Sünen* hadisinin alımında semâ yolu yanında kırâat yolu da kullanılmıştır.

Böylece Hadis Tarihi’nin önemli bir konusu olduğunu değerlendirdiğimiz İmâm Mâlik’in rivâyetlerinin *Kütüb-i Sitte*’ye kaynaklığı konusu *Sünen-i İbn Mâce* çerçevesinde somut ve sayısal verilerle destekli olarak ortaya konulmuş bulunmaktadır.

Kaynakça

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Şahîhü'l-Buhârî*. Kâhire: Dârü'l-hadîs, 2011.
- Cevherî, Abdurrahmân b. Abdullâh. *Müsnedü'l-Muvatta'*. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1997.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethü'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrût: Dârü'l-ma'rife, 1379.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Hindistan: Matbaatü dâireti'l-meârif, 1326.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Şuayb Arnaût vd. Lübnan: Dâru'r-risâle el-âlemiyye, 2009.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'* (Abdullâh b. Mesleme el-Ka'nebî rivâyeti). thk. Abdülmecîd Türkî. Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'* (Abdullâh b. Vehb rivâyeti). thk. Hişâm İsmâîl. Dimâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1999.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta' - Kitâbu'l-Muhârebe* (Abdullâh b. Vehb rivâyeti). thk. Mikloş Muranyi. Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta' - Telhîsu'l-Kâbisî* (Abdurrahmân b. Kâsım rivâyeti). thk. Muhammed b. Alevî. Abu Dabi: el-Mecmeu's-Sekafî, 2004.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'* (Ali b. Ziyâd el-Absî rivâyeti). thk. Muhammed eş-Şâzelî en-Nüfeyr. Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1980.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'* (Ebû Mus'âb ez-Zührî rivâyeti). thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf ve Mahmûd Muhammed Halîl. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'* (Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî rivâyeti). thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf. Kâhire: Lecnetü İhyâi't-Türâs, 1994.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'* (Süveyd b. Saîd el-Hadesânî rivâyeti). thk. Abdülmecîd Türkî. Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'* (Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivâyeti). thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2005.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'* (Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivâyeti). thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî. Abu Dabi: Müessesetü Zâyd, 2003.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahmân. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1980.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Şahîhü Müslim*. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2011.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *el-Müctebâ mine's-Sünen*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebü'l-matbûatü'l-İslâmiyye, 1986.

- Özel, Ahmet. “Mâlik b. Enes”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/506-513. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Sezgin, Fuad, *Buhârî’nin Kaynakları*. İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1956.
- Sifil, Ebubekir. *Muvatta Nüshaları Muhteva Analizi*. İstanbul: Rihle Kitap, 2017.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Sünenü’t-Tirmizî*. Mısır: Mustafâ el-Bâb el-Halebî, 1975.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü’l-i’tidâl fî nakdi’r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrût: Dârü’l-ma’rife, 1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyerü a’lâmi’n-nübelâ*. thk. Şuayb Arnaût vd. Beyrût: Müessesetü’r-risâle, 1985.

**Hanefi Fıkıh Usulünde Emrin Vücûba Delaleti Bağlamında Eda ve Kaza
Adâ' and Qaḍâ' in the Context of the Indicative Force of the Command
for Obligation in Ḥanafî Usûl al-Fîqh**

Abdullah ERDEM

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Temel İslam
Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Tokat Türkiye.

*Assistant Professor, Tokat Gaziosmanpasa University, Faculty of Islamic Sciences, Department
of Basic Islamic Sciences, Department of Islamic Law, Tokat, Türkiye.*

abdullah.erdem@gop.edu.tr **ORCID:** 0000-0002-7112-9720

Atıf/©: Erdem, Abdullah. "Hanefi Fıkıh Usulünde Emrin Vücûba Delaleti Bağlamında Eda ve Kaza", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-24 (Temmuz 2025), 210-230.

Citation/©: Erdem, Adullah. "Adâ' and Qaḍâ' in the Context of the Indicative Force of the Command for Obligation in Ḥanafî Usûl al-Fîqh", *Kafkas University Faculty of Divinity Review* 12-24 (July 2025), 210-230.

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi : 10.17050/kafkasilahiyat.1653657

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 7 March / Mart 2025

Accepted / Kabul Tarihi: 10 June / Haziran 2025

Published / Yayın Tarihi: 15 July / Temmuz 2025

Volume / Cilt: 12; **Issue / Sayı:** 24; **Pages / Sayfa:** 210-230.

Suggested ISNAD Citation: Erdem, Abdullah. "Hanefi Fıkıh Usulünde Emrin Vücûba Delaleti Bağlamında Eda ve Kaza", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/24 (Temmuz- July 2025), 210-230.

Notlar/Notes

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/Intihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/Intihal

Licenced by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

Hanefi Fıkıh Usulünde Emrin Vücûba Delaleti Bağlamında Eda ve Kaza

Abdullah ERDEM

Öz

Vücûba delalet eden emrin yerine getirilme şekilleri edâ ve kazâ olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Edâ, emredilen şeyin bizzat kendisinin yerine getirilmesi demektir. Bu da edâ edilişindeki vasıfların tam olarak yapıp yapılmaması açısından kâmil ve kâsır kısımlarına ayrılmaktadır. Ayrıca kazâyâ benzerlik yönü olan edâ çeşidi de bulunmaktadır. Kazâ, emredilen şeyin bizzat kendisinin yerine getirilme imkânı olmadığında benzerinin yerine getirilmesi demektir. Bu benzer şeyin akılla anlaşılanlarına kazâ bi-misl-i ma'kûl, akılla anlaşılamayanlarına da bi-misl-i gayr-i ma'kûl denmiştir. Bir de buna kazâyâ benzerlik yönünün olduğu düşünülen kazâ şebîh bi'l-edâ/kazâ bi-ma'ne'l-edâ eklenmektedir. Emrin yerine getirilme şekillerinde dikkat edilmesi gereken şey bu çeşitlerin birbirlerine nispetle asıl ve halef olmasıdır. Asıl mümkünken halefle amel edilemez. Yani bir emrin edâsı mümkünken, kazâ edilmesi mümkün değildir. Çünkü edâ kazâyâ nispetle asıldır. Her ne kadar edâ çeşitlerinde birbirlerine asalet ve halefiyet söz konusu olmasa da kazâ çeşitlerinden özellikle misl-i ma'kûl ile kazâ ve misl-i gayr-i ma'kûl ile kazanın birbirlerine asalet ve halefiyeti söz konusu olduğu anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usulü, Emir, Edâ, Kazâ, Kâmil, Kâsır, Ma'kûl.

Adâ' and Qaḍâ' in the Context of the Indicative Force of the Command for Obligation in Ḥanafi Usûl al-Fiqh

Abdullah ERDEM

Abstract

The ways of fulfilling the command that indicates the obligation (wujûb) are divided into two: adâ' and qaḍâ'. Adâ' means the actual fulfillment of what is commanded. This is divided into perfect and incomplete parts in terms of whether the qualifications in its performance are fulfilled or not. There is also a type of adâ' that is similar to qaḍâ'. Qaḍâ' means fulfilling something similar when it is not possible to fulfill the commanded thing itself. Those similar things that can be understood with the mind are called qaḍâ' bi-misl-i ma'qûl, and those that cannot be understood with the mind are called bi-misl-i ghayr-i ma'qûl. Also added to this is qaḍâ' that is considered to resemble shabîh bi'l-adâ' / qaḍâ' bi-ma'nâ al-adâ'. The thing that should be taken into consideration in the ways of fulfilling the command is that these types are primary (asl) and successor (khalef) to each other. When the primary is possible, acting with the successor is not permissible. In other words, when the performance (adâ') of a command is possible, its fulfillment by way of qaḍâ' is not permissible. Because performance is primary (asl) relative to qaḍâ'. Although there is no originality (asala) and succession (khalafa) to each other in the types of performance, it is understood that there is originality and succession to each other among the types of qaḍâ', especially qaḍâ' with misl-i ma'qûl and qaḍâ' with misl-i ghayr-i ma'qûl.

Keywords: Usul al-Fiqh, Command, Performance, Substitution, Perfect, Incomplete, Ma'qûl.

Giriş

İslam dini, akıl ve idrâk ile donatılmış bir vaziyette yaratılan insanın hayatını düzenleyen birtakım kurallar getirmiş ve ona bazı sorumluluklar yüklemiştir. Bunların başında yaratıcısına karşı ibadet gelmektedir. İnsanın diğer yaratılmışlardan farklı olarak ibadet yükümlülüğü olduğu gibi hem kendisine hem de diğer canlılara karşı da sorumluluğu vardır. Kur'an-ı Kerim'de ve Hz. Peygamber'in hem hadislerinde hem de hayatında insanın Allah'a ve diğer insanlara ve hatta canlılara karşı birtakım sorumluluklarının olduğu dair pek çok nas vardır. İnsanın akıl gibi mümtaz bir özelliğinin bulunması doğal olarak onun sorumluluklarını yerine getirmesini ve âmir tarafından gelen emirlere muhatap olmasını gerekli kılmıştır.

Emir “üstün asttan bir şeyin yapılmasını kesin bir şekilde talep etmesidir”¹ şeklinde tanımlanmıştır. Fıkıh usulünde önemli bir yeri olan emrin yerine getirilme şekilleri bazı usul eserlerinde *emrin hükmü*², bazılarında *emirle sabit olan vacibin hükmü*³, bazılarında da *me'mûrun bihin yerine getirilmesi (hükmü)*⁴ şeklindeki başlıklar altında incelenmiştir. Bu başlıklar altında emrin yerine getirilme şekilleri ele alınmış ve bunların akılla anlaşılır olup olmaması yönü tartışılmıştır.

Günümüzde emirle ilgili birtakım çalışmalar yapılmıştır. Ali İhsan Pala'nın doktora tezi olarak hazırlayıp⁵ daha sonra kitap olarak yayınlıyarak⁶ alanla ilgili kişilerin istifadesine sunduğu bir çalışması vardır. Nuri Kahveci, emre delalet eden lafızlarla ilgili bir çalışma yapmıştır.⁷ Yine Mehmet Ümütli'nin emrin vakitle ilişkisine dair bir makalesi vardır.⁸ Her ne kadar fıkıh usulü alanında yapılan çalışmalarda emir konusuna genel olarak değinilmişse de emrin yerine getirilme şekilleriyle ilgili müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Bu çalışmada emrin/vacibin yerine getirilme şekilleri ve bunların (özellikle kazâ ediliş şekillerinin) akılla kavranılıp kavranılamayacağı yönündeki tartışmalar incelenmektedir.

¹ Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl fî netâ'ici'l-'ukûl*, thk. Muhammed Zekî 'Abdilberr (Katar: Matâbi'u'd-Dûha'l-Hadîsse, 1404), 1/85; Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ebî 'Alî Seyyiduddîn es-Sa'lebî el-Âmidî, *el-İhkâm fî uşûli'l-aḥkâm*, thk. 'Abdurrezzâk 'Affî (Beyrut; Dimaşk: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.), 2/6; Fahreddin Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Ömer b. Hüseyin (v. 606 Râzî 1209), *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyaz el'Alvânî (Riyad: Mü'essesetü'r-Risâle, 1997), 2/17; 'Alâuddîn 'Abdulazîz b. Ahmed 'Abdul'azîz el-Buḥârî, *Keşfu'l-esrâr şerhu Uşûli'l-Pezdevî* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, ts.), 4/1/101; Muhammed Mustafa Zühaylî, *el-Vecîz fî Uşûli'l-Fıkhî'l-İslâmî* (Dimeşk: Dâru'l-Hayr, 2006), 2/22.

² 'Abdulazîz el-Buḥârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/133.

³ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serâhsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/44.

⁴ Mes'ûd b. 'Ömer b. 'Abdullâh et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telviḥ 'ale't-Tavḍîḥ* (Mısır: Mektebetu Şabîḥ, ts.), 1/308.

⁵ Ali İhsan Pala, *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehiy Yorumu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003).

⁶ Ali İhsan Pala, *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu* (Ankara: Fecr Yayınları, 2009).

⁷ Nuri Kahveci, “Fıkıh Usulü Açısından Emrin Delaleti ve Emre Delalet Eden Lafızlar Üzerine Bir Değerlendirme”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2009), 21-66.

⁸ Mehmet Ümütli, “Hanefî Usul Düşüncesinde Emrin Veya Me'mûr Bihin Kaydı Olarak Vakitler (Vakit Teorisinin Gelişimi Üzerine Bir İnceleme)”, *Marife Dînî Araştırmalar Dergisi* 19/1 (2019), 123-139.

Fıkıh usulünde emrin yerine getirilme şekillerinin tamamında mükellefin muhayyerliğinden bahsedilemez. Özellikle emrin yerine getirilme şekillerinden edâ ve kazâ arasında; yine kazâ çeşitlerinde bir muhayyerlik yoktur. Edâ imkânı olan bir emrin kazâ edilmesi söz konusu olamayacağı gibi ma’kûl misliyle kazâ edilme imkânı olan emrin, gayr-i ma’kûl misliyle kazâ edilmesi de söz konusu değildir. Çalışmamız, emrin hangi aşamada ne şekilde yerine getirilmesi gerektiğini de belirlemesi açısından önem arz etmektedir.

Fıkıh usulcülerinin çoğunluğuna göre emredilen şeyler edâ ve kazâ olmak üzere iki şekilde yerine getirilmektedir. Bazı usulüer iâdeyi de bunlara eklemektedir. Ancak iâde konusu aslında edânın bir çeşididir. Bu bakımdan biz de konuyu edâ ve kazâ başlıkları altında ele almayı uygun gördük.

1. Edâ

Şâşî (öl. 344/955), Serahsî (öl. 483/1090), Aynî (öl. 855/1451) ve İbn Hümâm (öl. 861/1457) gibi bazı Hanefî usulcülerin edâ kavramını, “*emir sebebiyle sabit olan vacibin aynının (bizzat kendisinin) müstehikkına, teslim edilmesi*”⁹ şeklinde; Sıgnâkî (öl. 714/1314), Abdulaziz el-Buhârî (öl. 730/1330) gibi bazı Hanefî usulcülerin ise “*Edâ, emirle sabit olan vacibin bizzat kendisinin teslim edilmesi (yerine getirilmesi)dir*”¹⁰ şeklinde tanımladıkları görülmektedir. Birinci tanımda edânın sebebiyle birlikte kime karşı yapılacağı ön plandayken, ikinci tanımda ise edânın sebebi ön plana çıkmaktadır. Daha açık bir ifadeyle “müstahik” kaydını koyanların tanımından yükümün hak sahibine karşı yapılacağı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla birinci tanımla dikkate alanlara göre edâda Allah’a karşı sorumlulukları yerine getirmek söz konusu olabileceği gibi kullara karşı da bunun söz konusu olabileceği vurgulanmış olmaktadır. Dikkatli bir şekilde incelendiğinde tanımın, ibadetlerden doğan Allah’a (cc.) olan borçla, kullara karşı olan hukuki eylemlerden doğan borçları kapsadığı görülmektedir.¹¹ Nitekim Kur’an-ı Kerim’de “*Şüphesiz Allah emanetleri ehline teslim etmenizi emrediyor*”¹² buyurmaktadır. Bu ayet ve Rasûlullah’ın (s.a.v.) “Emaneti

⁹ Nizameddîn Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. İshak Şâşî, *Usûlü’s-Şâşî* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, ts.), 146; Serâhsî, *Usûl*, 1/44; Ebû Muhammed Maḥmûd b. Aḥmed Bedruddîn el-‘Aynî, *el-Binâye şerhu’l-Hidâye* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1420/2000), 2/582; Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü Hümâm, *Fethu’l-kadîr* (b.y.: Dâru’l-Fikr, ts.), 1/478.

¹⁰ Hüsâmeddîn Hüseyin b. ‘Alî b. Haccâc b. ‘Alî es-Sıgnâkî, *el-Kâfî Şerhu’l-Pezdevî*, thk. Fahrduddîn Seyyid Muhammed Kânî (b.y.: Mektebetü’r-Rüşd li’l-Neşr ve’t-Tevzî’, 2001), 1/382; Abdul‘azîz el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 1/134; Ebûbekir b. ‘Alî b. Muhammed el-Yemenî el-Hanefî el-Haddâdî, *el-Cevheretu’n-neyyira ‘alâ Muhtaşari’l-Kudûrî* (b.y.: el-Maṭba‘atu’l-Hayriyye, 1322), 1/66; Muhammed b. Hamza b. Muhammed Şemseddin er-Rûmî el-Fenârî, *Füsûlü’l-Bedâi’ fî Usûli’s-Şerâi’* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2006), 1/206; Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbn Emîr-i Hâc, *et-Takrîr ve’t-Tahbîr* (Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1983), 2/121; Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman el-Med’û bi-Şeyhîzâde, *Mecma‘u’l-enḥur fî şerhi Mülteka’l-ebḥur* (Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Turâsi’l-Arabî, ts.), 1/144.

¹¹ Pala, *Emir ve Neyih*, 291.

¹² en-Nisâ 4/58.

sana emanet edene teslim et, sana ihanet edene sen ihanet etme”¹³ hadis-i şerifinden edânın müstahikkına (hak sahibine) karşı yerine getirilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. İbadetlerin edâ edilmesinde müstahik Allah teâlâ iken, insanlar arasında gerçekleşen hukûkî işlemlerde hak sahibi kullardır. Mesela gasbedilen bir malın bizzat aynını geri vermek edâdır. Gasbedilen malın helak olması durumunda ise mislini vermek gerekir ki bu vacibin ıskâtı demek olan kazâdır.

Hanefiler genel olarak mutlak emrin vücûp ifade edebileceği gibi nedb de ifâde edebileceğini düşünerek edâyı iki şekilde değerlendirmişlerdir. Buna göre vacip olan emrin edâsı, vacip kılınan şeyin bizzat vaktinde yerine getirilmesiyken mendûp olan emrin edâsı da mendûp kılındığı zamanda ve mendûp kılındığı şekilde yerine getirilmesidir. Bu şekilde ele alan usulcülerden birisi Ebû Zeyd ed-Debûsî’dir (öl. 430/1039).¹⁴ Abdulaziz Buhârî de bu şekildeki ayrımı Debûsî’den naklettikten sonra vacip ve mendûba ilaveten ibâhayı da kapsayacak bir tanıımı şu şekilde yapar: “edâ, emredilen şeyin bizzat yerine getirilmesidir.”¹⁵ Bütün bu tanımlamalar birlikte değerlendirildiğinde Hanefîlerin edâyı mümkün olan en geniş anlamda ele aldıkları ve ona önem verdikleri anlaşılmaktadır.¹⁶ Dolayısıyla emir hangi anlamı ifade ederse etsin emirle kastedilen hükmün emredildiği vakitte ve emredildiği şekilde yapılması edâ olarak kabul edilmektedir. Ayrıca bu tanımlara göre sadece vücûp ifade eden emrin kazâsından söz etmek mümkündür. Mendûpluk veya mübahlık ifade eden emirlerin kazâsından bahsedilemez. Çünkü nafilelerin terk edilmesiyle zimmete sorumluluk tahakkuk etmez.¹⁷

Edâyı Hanefî usulcülerin bir kısmı iki şekilde incelerken bazıları da üç kısımda ele almaktadır. İki şekilde ele alanlar edâyı, vasıflarını tam olarak yerine getirip getirmemeye göre *kâmil edâ* ve *kâsır edâ* şeklinde incelerken üç kısımda ele alanlar bu iki çeşide bir de *kazâya benzeyen edâyı* eklemektedirler.

1.1. Kâmil Edâ

Kâmil edâ, emredilen şeyin bütün vasıflarıyla emredildiği şekilde yerine getirilmesidir.¹⁸ Bu tür edâyı genelde namazın vaktinde cemaatle kılınması örnek olarak gösterilir.¹⁹ Namazın, namaz için belirlenmiş vakitte kılınması edâ sorumluluğunu yerine getirmek demektir. Namazın ta’dîl-i erkâna riayet ederek ve diğer istenen özellikleriyle

¹³ Suleymân b. el-Eş’as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn ‘Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, ts.), “İcare”, 45; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Fu’âd ‘Abdulbâkî (Mısır: Şirketu Muşafâ’l-Bâbî’l-Halebî, 1395/1975), “Büyû”, 38.

¹⁴ Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsa Debûsî, *Takvîmü’l-edille fî usûli’l-fıkıh*, thk. Halil Muhyiddin el-Mîs (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2016), 87.

¹⁵ Abdul’azîz el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 1/134.

¹⁶ Pala, *Emir ve Neyih*, 292.

¹⁷ Debûsî, *Takvîm*, 87.

¹⁸ Serâhsî, *Usûl*, 1/48.

¹⁹ Şâşî, *Usûl*, 146; Serâhsî, *Usûl*, 1/48.

birlikte cemaatle kılınması ise bu edânın tam bir şekilde yerine getirildiği anlamına gelmektedir ki edâyı kâmil yapan da bu vasıfların edâyâ bitleştirilmesidir.²⁰ Namazı cemaatle kılmanın farz veya vacip olmadığını (müekkede sünnet olduğunu) söyleyen Hanefiler cemaatle kılmayı namazın en önemli vasıflarından biri kabul etmektedirler. Çünkü namaz kılmak emredilmiş, ayrıca cemaatle ve ta’dîl-i erkâna riayet ederek ifa edilmesi istenmiştir. Dolayısıyla cemaatle kılınan namaz edânın en kâmil şeklidir.

Tavafin abdestli bir şekilde yapılması, gasbedilen bir malın gasbedildiği andaki bütün vasıflarını korur halde sahibine geri verilmesi, satıcı ve alıcı arasında gerçekleşen bir alışveriş akdinde malın müşteriye satım anındaki bütün şartlar ve vasıflar muvacehesinde teslim edilmesi, müşterinin de semeni eksiksiz olarak satıcıya teslim etmesi kâmil edâyâ örnek olarak verilebilir.²¹ Bu örneklerden anlaşılacağı üzere edâ sadece Allah’a karşı yerine getirilmesi gereken vaciplerle ilgili değil kullara karşı yerine getirilmesi gereken sorumlulukları da ihtiva etmektedir. Nitekim insanların birbirlerine olan borçlarının ödenmesinde aslın ifâsına edâ, bedelin ifâsına da kazâ denmektedir.²²

1.2. Kâsır Edâ

Bu tür edâ, emredilen şeyin emredildiği vakitte yapılması itibariyle edâdır. Ancak en güzel şekilde yerine getirilmesini sağlayan bazı vasıfların eksik olması nedeniyle de kâsır olmaktadır.²³ Namazın münferiden kılınması, yine ta’dîl-i erkâna riayet edilmeden kılınan namaz, abdestsiz bir şekilde tavaf yapmak bu kısım edâyâ örnek olabilir. Bu tür ibadetler sahih olmakla birlikte kâmil edâyâ göre vasıflarındaki eksikliklerden dolayı kâsır/noksan kabul edilmiştir. Şayet noksanlığın giderilme imkânı varsa giderilir, yoksa noksanlıkla birlikte emrin mücebi yerine getirilmiş olur.

Yukarıda cemaatle kılınan namazın kâmil edâyâ örnek verildiği belirtilmişti. Ancak namazın kâmil edâ olarak yerine getirilmesi için mutlak olarak cemaatle kılınması da yeterli değildir. Şöyle ki kâmil edâ olabilmesi için namazın iftitah tekbirinden selama kadar bütün rükünlerinin cemaatle kılınmış olması gerekir. Yani namaza sonradan yetişen kişinin (mesbûkun) namazı her ne kadar bir kısmını imamla birlikte kılmış olduğundan tek başına kılınan namazdan daha faziletli olsa da imam selam verdikten sonra imamla birlikte kılamadığı rekâtları tamamlaması münferiden gerçekleştiği için bu, kâmil edâ olmaktan çıkmıştır. Bu yüzden imama sonradan yetişen kişinin imamın selamından sonra imamla birlikte kılmadığı rekâtları kendisi tamamlarken kıraati yapması gerekmektedir. Bu kıraati de (münferid olarak kıldığı için) cehri değil hafî (sessiz) yapmalıdır. Yine bu kişi için imamdan sonra sehiv secdesi gerektiren bir durum söz konusu olduğunda bu secdeyi

²⁰ Abdul’azîz el-Buḥârî, *Keşfu’l-esrâr*, 1/147.

²¹ Şâşî, *Usûl*, 146.

²² Pala, *Emir ve Neyih*, 96.

²³ Şâşî, *Usûl*, 150.

yapması gerekir. Ayrıca mesbûk olan kişinin başkasına imamlığı sahih olmadığından bir başkası bu kişiye uyamamaktadır. Tüm bunlar mesbûkun namazının kâsır edâ olduğunu göstermektedir.²⁴

Abdulazi el-Buhârî, mesbûkun namazını kâsır edâ saymakla birlikte bunun münferid kılınan namazdan daha kâsır olduğunu söyler. Çünkü mesbûkun namazının bir kısmında kılınan namaz münferiden kılındığı için sonradan edâ edilen rekâtlarda kıraat, gerektiği durumda sehiv secdesi yapmasının gerekliliği bulunmasına rağmen imama uyarak iftitah tekbirini aldığı (namaza başladığı) için daha sonradan gelen bir başka kimsenin bu kimseye uyması mümkün değildir.²⁵ Hâlbuki baştan sona münferid kılan kişiye daha sonra bir başkasının uyması mümkündür.

Kâsır edâya, muamelâtla ilgili sarf akdinde bedelin veya selem akdinde ra'sû'l-mâlin (anaparanın) züyûf (kalitesiz, katkılı para) olarak ödenmesi örnek olarak verilebilir. Zira bedelin züyuf olması vasfında bir kusurun olması anlamı taşımaktadır. Bu sebeple Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ve İmam Muhammed'e (öl. 189/805) göre züyûf olarak kabzedilen malın akit meclisinde geri verilmesi ve ödenecek şeyin ceyyid (katkısız, saf para) olmasını aynı mecliste talep etmesi gerekir. Eğer mal kâbızın elindeyken helak olursa onun aleyhine helak olmuştur. Her ne kadar bu mal züyûf olsa da malı teslim alan kimse malın helak olmasından sonra karşı taraftan bu noksanlığı talep etme hakkı yoktur. Cevdet (katkısız olmak), malda bulunması zorunlu olan bir şey değil, asıl maldan bağımsız başlı başına bir sıfattır. Bu sıfattan mahrum olarak ödenmesi kâsır edâ olduğunu göstermektedir.²⁶

Kâsır edâda, yerine getirilmesi istenen emrin emredildiği şekilde yani rükünlerinde bir eksiklik bulunmadan yerine getirilmesi gerekmektedir. Yani dört rekatli bir namazın bazı rükünlerinin eksik yapılması edâ değildir. Veya oruçta yeme içme fiilinden istenilen vaktin tamamında uzak durulması gerekmektedir. Günün bir kısmında yeme ve içmeyi terk edip bir kısmında da yiyip içmek orucun eksik bir şekilde edâ edildiği anlamına gelmez. Yine birine olan borcun bir kısmının ödenmesi borcun kâsır bir şekilde ödenmesi anlamına gelmez. Buradaki kâsır ifadesiyle kastedilen, emredilen şeyin aslından bağımsız olan vasıflarındaki eksikliktir. Daha açık bir ifadeyle edâyı kâsır yapan kusur, emredilen şeyin aslında değil vasıflarında bulunmalıdır. Namazın farz olan bütün rükünleri yerine getirilmekle birlikte rükünlerden bağımsız olarak yapılması istenen vasıflarıyla kılınması kâmil, bu vasıflarından yoksun bir şekilde yerine getirilmesi de kâsır edâ olmaktadır. Yine zekât emrinin yerine getirilmesi için istenen malın en iyisi olması (örneğin koyunlar içinden en semizinin zekât olarak verilmesi) kâmil, o malın içinden değersizlerden olması (zekâtlık koyunun hayvanlar içinden en çelimsizi seçilerek belirlenmesi) kâsır edâdır.

²⁴ Serâhsî, *Usûl*, 1/48.

²⁵ Abdul'azîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/147.

²⁶ Serâhsî, *Usûl*, 1/54.

1.3. Kazâya Benzeyen Edâ (Şebîh bi'l-Kazâ)

Bazı usulcüler edânın üçüncü kısmı olarak *kazâya benzeyen edâyı* eklemektedir. Bu tür edâ, emredilen şeyin vaktinde yapılmasından dolayı edâ anlamı taşımaktadır. Bununla birlikte bunun kazâya benzeyen yönü de vardır. Bu tür edâyâ verilen örnek genelde lâhık'ın namazıdır. Şöyle ki lâhık iftitah tekbirini imamla birlikte alıp namaza başlayan ancak namaz esnasında uyuyakalan veya abdesti bozulup, abdest aldıktan sonra imamla birlikte namazına devam eden, imam selam verdikten sonra da kılamadığı rekâtları tamamlayan kişidir. Bu kişinin namazı emredildiği vakitte kılmasından dolayı edâ kapsamında değerlendirilir. Ancak imamla birlikte kılamadığı rekâtların daha sonradan münferiden tamamlanması kazâya benzemektedir. Çünkü bu kimse imamla birlikte namaza başlamış ancak daha sonra imama uyma fiili fevt olmuştur. İmamla birlikte kılamadığı rekâtları bir yerde imamla kılmış gibi bir durum söz konusudur ki imam olmadan namazı imamla birlikte kılmış olmak mümkün değildir. Yani lâhıkın namazı, aslı itibariyle vaktinde kıldığı için edâ, bazı rekâtlarını imamla birlikte kılarken geçirdiği için ve o geçirdiği rekâtları daha sonra münferiden kıldığı için vasfı itibariyle kazâ olmaktadır.²⁷

Serahsî, başkasına ait belli bir köleyi mehir olarak belirlemek suretiyle bir kadınla evlenen kişinin bu köleyi satın alıp karısına teslim etmesini kazâ mesabesindeki edâyâ örnek olarak verir. Nikâhta belirlenen bu kölenin kadına teslim edilmesi –ki o kadın bu kölenin hak sahibidir- edâdır. Kadının bu köleyi kabul etmeme gibi bir hakkı yoktur. Çünkü başkasına ait bir malın nikâhta mehir olarak belirlenmesi nikâhın sıhhatine engel değildir.²⁸ Fakat bu, aynı zamanda kazâ anlamı da taşıyan bir edâdır. Adam köleyi satın aldığı ancak henüz karısına teslim etmediği sürece kölenin mülkiyeti kendisindedir. O köle üzerinde her türlü tasarruf yetkisine sahiptir. Azâd edebilir, satabilir veya teslim etmeden kendisi kullanabilir. Kadın da bu köleyi teslim almadığı sürece mülkiyetine girmediği için köle üzerinde her hangi bir tasarrufta bulunamaz. Köleyi teslim almadan azâd etmesi veya satması geçerli değildir. Hatta bu köle, kadının babası olsa bile kadın teslim almadığı sürece aleyhine azâd olmaz. Dolayısıyla kocanın nikâh esnasında kendisine ait olmayan bir malı nikâh akdinde belirleyip aynı malı karısına teslim etmesi kazâ manası barındıran edâ olmaktadır.²⁹ Serahsî'nin ifadesinden akit esnasında belirlenen köleyi karısına teslim ettiği için bunun bir edâ olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bunun kazâya benzer tarafı da vardır. O da kendisine ait olmayan bir malı belirlediği için aslında akitte belirlenen mehrin kıymeti ödenmiş gibi olmasındandır.

Edâyı kâmil ve kâsır şeklinde iki kısımda değerlendirenlerin, üçüncü kısım olan *kazâya benzeyen edâyı* da kâsır edânın içinde değerlendirdikleri anlaşılmaktadır. Aslında bu

²⁷ Abdullatif İbn Melek, *Şerhu Menari'l-envâr fi usuli'l-fıkıh* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1308), 38.

²⁸ Bu şekilde bir tesmiyeden sonra belirlenen kölenin kadına teslim edilme imkânı olmazsa koca kölenin kıymetini ödemekle mükellef olur. bk. Serâhsî, *Usûl*, 1/55.

²⁹ Serâhsî, *Usûl*, 1/55.

üçüncü kısım edânın kazâya benzer yönü doğal olarak kâsır olduğu anlamına gelmektedir. Ne var ki bazı usulcülerin bunu kâmil ve kâsır edâdan sonra edânın üçüncü çeşidi olarak ele alması bunu kâsırdan daha aşağıda bir çeşit olduğunu düşünmüş olmalarındandır. Zira kazâya benzeyen yönü bunu göstermektedir ve kazâ ile edâ asla eşit değildir. Kazâ edânın yerine getirilme imkânı olmadığı durumlarda gereklidir. Bu yüzden aşağıda da ifade edileceği üzere kazâ, edânın aynı değil, benzeridir. Kazâya benzeyen edâdaki kazâya benzerliğe sebep olan kısmının edânın aynı değil misli olduğu anlaşılmaktadır. Bu yüzden lâhıkın namazında, imam selam verdikten sonra imamla birlikte kılamadığı rekâtları tamamlarken kırâati yapması gerekmez. Çünkü imamla birlikte başladığı namazın rekâtlarını tamamlamaktadır. Sonradan kılınan rekâtların her ne kadar edâ olsa da kazâya benzerliğinden dolayı bu gereklidir. Hâlbuki kâsır edâ olarak anlatılan mesbûkun sonradan tamamladığı namazlarda kıraat gereklidir. Sonradan münferid olarak kıldığı rekâtlarda sehiv secde yapmayı gerektirecek bir durum olduğunda secde yapması gereklidir. Çünkü imamla başladığı namazın rekâtlarını edâ etmiş değildir. Hulâsa mesbûkun namazı bir kısmı kâmil, bir kısmı münferid kılındığı için kâsır namazken; lâhıkın namazı bir kısmı kâmil olmasına rağmen bir kısmı da kazâya benzediğinden, mesbûkun namazından daha aşağıda³⁰ sayılabilecek bir edâ olmaktadır.

2. Kazâ

Sözlükte hükmetmek, yerine getirmek, bir şeyi kesmek (bitirmek), tamamlamak, emretmek, bildirmek gibi manalara gelmektedir.³¹ Istılahta kaza, Teftâzânî (öl.792/1390), İbn Hümam ve İbn Emîru Hâc (öl. 879/1474) başta olmak üzere bazı usulcüler tarafından, *emirle sabit olan vacibin mislinin/denginın teslim edilmesi*³² şeklinde tanımlanmıştır. Şâşî bu tanıma *müstahikkına* kaydını ekleyerek *emirle sabit olan vacibin mislinin müstahikkına teslim edilmesi* diye tanım yapmaktadır.³³ Semerkandî ve Abdulaziz el-Buhârî gibi bazı usulcüler ise kazâyı, *muayyen bir vakitte yapılması emredilmiş olan bir ibadetin, kendisi için belirlenmiş vaktin geçmesinden sonra yerine getirilmesi*³⁴ şeklinde tanımlamaktadır. İlk önce verilen tanımda genel olarak emredilen şeyin vakti dışında yapılmış olmasına değinilmemişken Semerkandî ve Abdulaziz el-Buhârî gibi usulcülerin tanımında bu vaktin geçmiş olmasına dikkat çekilmiştir. Buna göre son tanımda kaza, vakit dikkate alarak ele

³⁰ Abdul'azîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/147.

³¹ Ebû Manşûr 'Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl eş-Se'âlibî, *Fıkhu'l-Luğa ve Sırru'l-'Arabîyye*, thk. 'Abdurrezzâk el-Mehdî (b.y.: y.y., 1422/2002), 161; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Huḍayrî es-Süyûtî, *el-Muzhir fî 'Ulûmi'l-Luğa ve Envâ'ihâ*, thk. Fuâd 'Alî Manşûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1418/1998), 1/306.

³² Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavdîh*, 1/308, 309; İbnü Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 9/507; İbn Emîr-i Hâc, *et-Takrîr*, 2/121.

³³ Şâşî, *Usûl*, 146.

³⁴ Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl fî netâ'ici'l-'ukûl*, thk. Muhammed Zekî 'Abdilberr (Katar: Matâbi'u'd-Dûha'l-Hadîsse, 1404), 1/63; Abdul'azîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/135.

alınmış, önceki tanımlarda ise emredilen şeyin misline vurgu yapılmıştır. Yani ilk tanıma göre kaza edilen şey edâ ile emredilen şeyin aynısı değilken son tanıma göre bunun aynı veya benzeri olduğuna dair bir açıklama yoktur. Dolayısıyla ilk tanım kazanın edâ ile farklı şeyler olduğunu beyan etmesi açısından daha ayırt edici bir tanım olmasına rağmen Semerkandî ve Buhârî'nin yaptıkları tanımda vurguladıkları *vaktin geçmesinden sonra yerine getirilmesi* kaydı dikkate şayandır. Binaen aleyh her iki tanımı da kapsayacak şekilde kazâyı, *emirle sabit olan vacibin vakti geçtikten sonra mislini/benzerini yerine getirmek* şeklinde tanımlamak doğru olacaktır.

Esasen ibadetlerde asıl olan edâ şekliyle yerine getirilmesidir. Ne var ki insan nisyanla maluldür. İbadetlerini bilerek veya bilmeyerek zamanında yapamadığında onu kaza etmesi vaciptir. Her hangi bir mazerete binaen zamanında yapılamayan ibadetlerin kazasının yapılacağına ayetlerde yeterince delil vardır. “*Kim de hasta veya yolcu olursa, başka günlerden sayısınca tutar*”³⁵ ayeti bu delillerden birisidir. Bilerek ve isteyerek mazeretsiz bir şekilde zamanında yapılamayan ibadetin kaza edilmesinin gerekliliğine Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ramazan ayında bilerek cinsel ilişkiye giren kişiye hem keffareti hem de o günün kazasını emretmesi de delil olarak verilebilir. Dolayısıyla mazeretli veya mazeretsiz bir şekilde yapılmayan bütün ibadetlerin sonradan mutlaka kaza edilmesinin gerekliliği ortaya çıkmaktadır.³⁶ Tam da bu noktada kazayı gerektiren emrin edâyı gerektiren emirle aynı olup olmadığı yönünde ihtilaflar meydana gelmiştir. Iraklı Hanefî usulcüler kazayı gerektiren emrin edâyı gerektiren emir olmadığını, kaza edilecek vakitte ayrı bir emirle kazanın vacip olduğunu söylemektedirler. Çünkü emirle vacip olan şey ibadetin edâsıdır. İbadetlerin illetini tespit etmekte ihtihada yer yoktur. Emrin vakitle kayıtlı olması vacibin o vakitte yerine getirilmesini gerektirir. İbadetin manası da ancak emre imtisal ile gerçekleşir. Dolayısıyla vakitle kayıtlı olan emirlerde bu emir, vakit çıktıktan sonra kaza edilmesinin de sebebi olamaz. Nitekim Ramazan orucunu kazaya bırakmak zorunda olanlar için “*Kim de hasta veya yolcu olursa, başka günlerden sayısınca tutar*.”³⁷ şeklinde gelen ayet bunu göstermektedir. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “*Kim uyuyakalır veya unutursa namazını hatırladığı zaman kılsın*”³⁸ hadisi şerifi de kazayı gerektiren emrin edâyı gerektiren emir olmadığına delalet etmektedir. Yine muayyen vakit için kiralanan kişinin, işi yapmadığında vakit geçtikten sonra kiraya konu olan işin aynısını teslim etmesi gerekmez. Eğer kiralayan kişi o işi yaptırmak isterse tekrar bu akdi yapmaları gerekir. Tüm bu

³⁵ el-Bakara 2/184.

³⁶ İbn Mâlik b. Âmir el-Esbahî el-Medenî Mâlik b. Enes, Muhammed b. Hasan eş-Şeybani, *Muvatta'u'l-İmam Malik bi-Rivayeti Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybani*, thk. Abdulvehhab Abdullatîf (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, byy), 122.

³⁷ el-Bakara 2/184.

³⁸ Ebû ‘Abdillâh b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Muhammed Fu’âd ‘Abdilbâkî (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye - Faysal ‘İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.), “Salât”, 10; Ebû Dâvûd, “Salât”, 11; Tirmizî, “Salât”, 16.

gerekçelerden dolayı kazayı gerektiren emirle edâyı gerektiren emir aynı değildir. Kazânın vücubiyeti için ikinci bir emrin bulunması gerekmektedir.³⁹ Bu görüş Iraklı Hanefîler, Sadru'l-İslâm Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî (öl. 493.1100) ve Alâeddin es-Semerkindî'ye (öl. 539/1144) nispet edilmektedir.⁴⁰

Hanefîlerin büyük çoğunluğu ise kazayı gerektiren emrin edâyı gerektiren emirle aynı olduğu, ikinci bir emre gerek olmadığı kanaatindedir. Bu görüşte olanlara göre namazın ve orucun kazasının meşruiyeti nas ile sabittir ve bu akılla anlaşılabilir. Belli bir vakitte emredilen şey doğal olarak vakit çıktıktan sonra da emredilmiştir. Vaktin çıkmış olması vacibin bizzat düşmüş olmasını gerektirmez. Ne var ki vakit çıktığı için o emredilen şeyin benzerini yerine getirmek suretiyle bu emrin mûcebi yerine getirilmiş olur. Nitekim gece namazlarını kazaya bırakan kişiler, gündüzleyin bu namazları cemaatle kaza etmek istemeleri halinde imam olan kişi namazda kıraati sesli yapar. Aynı şekilde gündüz namazları geceleyin cemaatle kaza edildiğinde imam olan kişi kıraati sessiz yapar. Yine seferi olan kişi kazaya kalan dört rekâtı namazını mukimken kaza edeceğinde iki rekât; mukimken kazaya kalan dört rekâtı namazları seferdeyken kaza edeceğinde dört rekât olarak kılar. Şayet kaza edâdan ayrı bir emirle gerekseydi bu namazların kaza edildiği andaki duruma göre kaza edilmesi gerekirdi.⁴¹ Burada şunu da hatırlatmamız gerekir ki bu ihtilaflar aşağıda anlatılacak olan misl-i ma'kûl ile kazâ için geçerlidir. Misl-i gayr-i ma'kûl ile kazânın başka bir delil ile gerektiği konusunda ittifak vardır.⁴²

Usulcüler kazanın da farklı çeşitlerinin olduğunu belirtmektedirler. Bazı usulcüler bunu da edâ gibi kâmil ve kâsır şeklinde⁴³ değerlendirirken çoğunluk *misl-i ma'kûl ile kaza* ve *misl-i gayr-i ma'kûl ile kaza* şeklinde ikiye ayırmaktadırlar. Esasen aşağıda anlatılacağı üzere kâmil ve kâsır şeklindeki kazâları, misl-i ma'kûl ve misl-i gayr-i ma'kûl içinde değerlendirilmesi mümkündür. Bu yüzden biz usulcülerin çoğunluğu tarafından kullanılan *misl-i ma'kûl ile kazâ* ve *misl-i gayr-i ma'kûl ile kazâ* şeklinde kullanacağız. Şunu da belirtmek isteriz ki kazânın kısımlarına edâyâ benzeyen kaza (veya edâ manasındaki kazâ)yı da ekleyenler vardır. Ancak bu üçüncü tür kazanın da misl-i ma'kûl ve gayr-i ma'kûl ile kazâ içerisinde değerlendirilmesi mümkündür.⁴⁴ Nitekim Ebû'l-'Usr el-Pezdevî (öl. 482/1089) ve onun eserini şerh eden Abdulaziz el-Buhârî, kazâyı taksim ederken önce *misl-i ma'kûl* ve *misl-i gayr-i ma'kûl* şeklinde ikiye ayırmış⁴⁵ daha sonra detaylandırırken edâ manası

³⁹ Serâhsî, *Usûl*, 1/45-46.

⁴⁰ Semerkandî, *Mîzânü'l-uşûl*, 1/222; Abdul'azîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/139.

⁴¹ Serâhsî, *Usûl*, 1/46.

⁴² Abdul'azîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/139.

⁴³ Şâsî, *Usûl*, 158.

⁴⁴ Abdul'azîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/149.

⁴⁵ Abdul'azîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/149.

barındıran kazâyı da örneklendirerek anlatmışlardır.⁴⁶ Bu kazâ çeşitlerinden her birinin, edâda olduğu gibi hukûkullah ile ilgili olanlar ve hukûk-i ibâda yönelik olanları vardır.⁴⁷

Hanefî usulü, kazayı teknik bir mesele olarak değil, emrin vücûba delaleti bağlamında usûlî hiyerarşinin bir parçası olarak ele alır. Bu da fiilin eda veya kaza olarak ifasını, yalnızca uygulama değil, teorik bir öncelik meselesi haline getirir.

2.1. Misl-i Ma'kûl ile Kazâ

Misl-i ma'kûl ile kazâ, emredilen şeyin edâsı mümkün olmadığına ve kazâ yapılması gerektiğinde ilk emredildiği şekilde onun benzerinin yerine getirilmesi demektir. Meselâ kazaya kalan namazın, namaz kılarak, orucun oruç tutularak, birine olan nakit borcun, nakit olarak ödemek suretiyle yerine getirilmesi kazâ bi-misl-i ma'kûldür. Âmir tarafından istenen şeyin zamanında yerine getirilmeyip daha sonra yerine getirilirken ilk emredildiği şekilde yerine getirilmesi aklın da hükmettiği durum olduğundan buna *akılla anlaşılabilen* manasındaki *misl-i ma'kûl ile kazâ* denilmiştir. Ancak Hanefîlerin dikkat çektiği bir husus vardır ki o da, zamanında yerine getirilmeyen yükümlülük, yerine getirilmesi zamanındaki istenen yükümlülüğün aynısı olmayıp onun misli ve benzeridir. Daha açık bir ifade ile kazâ, edânın aynısı değil benzeridir. Bu kategorik ayrım kazânın, edâ için sabit olan emirle aynı emir olduğu yönündeki ilkelerine dayanmaktadır ki bu, gayet tutarlı bir yaklaşımdır.

Bu tür kazâ, edâda olduğu gibi ilk istendiği şeklin bütün vasıflarıyla yerine getirilip getirilmemesi açısından kâmil ve kâsır olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Meselâ kazâyı kalmış namazın, cemâatle ve ta'dîl-i erkâna riayet ederek kaza edilmesi *kâmil misl-i ma'kûl kazâ*; münferiden kılınması ise *kâsır misl-i ma'kûl ile kazâ* olarak isimlendirilir.

Hırsızlık yapan kişinin çaldığı malı bizzat geri vermesi gerekir. Eğer çaldığı malı bizzat geri verme imkânı yoksa yani o malı helak etmiş, satmış veya bir şekilde yok etmişse misliyâtta ise mislini, kıyemiyâtta ise kıymetini ödemek zorundadır. İşte bu durumda çalınan malın bizzat kendisinin teslim edilmesi edâ, mislinin teslim edilmesi kâmil misl-i ma'kûl ile kazâdır. Örneğin bir ton buğday çalan kişi bizzat o çaldığı malı geri ödeme imkânı varsa (yani buğday gâsıbın elindeyse) onu aynen teslim etmesi gerekir. Eğer elinden bir şekilde çıkarmışsa o buğdayın miktarınca mislini teslim etmesi gerekir. Şayet o buğdayın benzerini temin etme imkânı yoksa (yani çarşı pazarda benzeri bulunmayan bir buğday çalmış ve yok etmişse) o zaman kıymetini teslim etmesi gerekir ki bu son ödeme şekli kâsır misl-i ma'kûl ile kazâdır. Çünkü bir malın aynının veya benzerinin teslim edilme imkânı olmadığına kıymetinin ödenmesinin gerektiğini akılla anlayabiliriz. Kâsır misl-i ma'kûl ile kazânın kâmil misl-i ma'kûl ile kazanın halefi olduğu anlaşılmaktadır. Şu halde bir malın edâsı mümkünken kazâsı, kâmil ma'kûl misli ile kazâsı mümkünken de kâsır misl-i ma'kûl ile kazâsı mümkün değildir. Dolayısıyla çalınan malın bizzat elde mevcut olması halinde o mal dışında başka bir malı vermek caiz olmadığı gibi elde mevcut olmadığına ve benzerini

⁴⁶ Abdul'azîz el-Buḥârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/157.

⁴⁷ Abdul'azîz el-Buḥârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/133.

vermek imkânı bulunduğunda da kıymeti ödenemez. Edâ kazâya göre asıl, kazâ da edâyâ göre haleftir. Yine kâmil misl-i ma'kûl ile kazâ, kâsır misl-i ma'kûle göre asıl; kâsır misl-i ma'kûl kazâ da kâmil misl-i ma'kûle göre haleftir. Asıl varken halefe gidilemez.⁴⁸

2.2. Misl-i Gayr-i Ma'kûl ile Kaza

Misl-i gayr-i ma'kûl ile kazâ, emirle sabit olan hükmün benzeriyle değil de nasta belirtilen farklı bir şeyle yerine getirilmesidir. Bu tür kazâ akılla idrak edilemediği için bu şekilde isimlendirilmiştir. Meselâ, oruç tutmaya güç yetiremeyecek şekilde aciz olan kişinin fidye vererek bu ibadeti yerine getirmesi, hacca gidemeyecek kadar aciz olan birinin masrafları üstlenerek bir başkasını göndermesi bu tür kazâyâ örnek verilebilir. Çünkü bu ibadetlerin hiç birinde edâsı istenen hükümle kazâsı istenen hükümler arasında aklın katkısı yoktur. Oruçla fidye arasında ne sureten ne de mana olarak bir benzerlik vardır.⁴⁹ Orucun rûknü mideyi aç bırakmak iken bunun yerine fidye vermek esasen bir başkasına yedirmek ve içirmek manası barındırmaktadır. Dolayısıyla oruç yerine fidyenin verilmesi aklın anlayabileceği bir durum değildir. Aynı şekilde hac ibadetini bizzat kendisi yapan ve hac masraflarını kendisi için harcayan kişi ile ona vekâleten hac yapacak kişinin yapması ve başkasının (vekilin) fiili dolayısıyla masraflarını üstlenmek arasında akılla idrak edilebilecek bir benzerlik yoktur.⁵⁰ Ne var ki bu tür kazâların ne şekilde yerine getirileceğinin nasla sabit olması gerekmektedir. Çünkü aklın bu tür kazâlarda yetkisi yoktur. Meselâ orucun fidye ile kazâ edilebileceği nasla sabittir. Aklın bunu anlama imkânı yoktur. Kur'an-ı Kerim'de oruç tutamayacak kişiler için *وَالَّذِينَ يَطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ* "Orucu tutmakta zorlananlar için bir yoksulun (günlük) yiyeceği kadar fidye yeterlidir."⁵¹ buyurulmaktadır. Bu ayette oruç yerine fidyenin verilmesiyle orucun kazâsının bu şekilde olacağı belirtilmektedir. Yine hacca gidemeyecek birinin yerine masraflarını ödeyerek bir başkasını göndermesinin gerekliliği misl-i gayr-i ma'kûl kazâdır. Hacc vazifesini yerine getiremeyen kişinin bunu vekil göndererek ödeyebileceği de nasla sabittir. Bu konuda Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivayet edilen *Has'amîyye hadisi* şeklinde meşhur olan hadis rivayet edilmektedir. İbn Abbas'tan (r.a.) rivayet edildiğine göre Has'am kabilesinden bir kadın vedâ haccı senesinde Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gelerek "Ey Allah'ın Rasûlü! Cenab-ı Hakk'ın kulları üzerine haccı farz kılması ile ilgili emri, babama binek üzerinde duramayacak derecede yaşlı iken ulaştı. Onun adına (vekâleten) haccedersem, borcu ödenmiş olur mu?" diye sordu. Rasûlüllah (s.a.v.): "evet, olur" diye cevap verdi.⁵² İbn Abbas'ın (r.a.), aynı konuda

⁴⁸ Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûlu Fıkıh Dersleri* (İstanbul: Mektebetü'l-Furkan, 1998), 77.

⁴⁹ Serâhsî, *Usûl*, 1/49.

⁵⁰ Serâhsî, *Usûl*, 1/50.

⁵¹ el-Bakara 2/184.

⁵² Ebû 'Abdullah Muhammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sağîh*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâşır (b.y.: Dâru Tavk'en-Necât, 1422), "Cezâü's-sayd", 21; "Megâzî", 79; "İsti'zân", 2; Ebu'l Huseyn İmâm Müslim

bir başka rivayeti de şöyledir: Cüheyme kabilesinden bir kadın Rasûl-i Ekrem’e (s.a.v.) gelerek: “Annem haccetmeyi nezretmişti, fakat haccetmeden vefat etti. Onun adına haccedeyim mi?” dedi. Rasûlullah (s.a.v.): “Annen üzerinde (insanlara ait) bir borç bulunsaydı, sen onu ödemez miydin?” diye sordu. O kadın da “öderdim” deyince Rasûlullah: “O halde Allah hakkını da ödeyiniz. Çünkü Allah hakkı edâ edilmeye daha çok lâyıktır.” buyurdu.”⁵³

Misl-i gayr-i ma’kûl ile kazânın akılla idrak edilemeyecek şekilde kazâ edilmesi ve dolayısıyla kazâ şeklinin nas ile bildirilmiş olması nedeniyle bu tür kazâyâ, hakkında nas bulunmayan şeylerin kıyas edilmesi mümkün değildir. Daha açık bir ifade ile hakkında nas bulunan oruç hakkındaki fidye ile kazâ edilme hükmünün, fidye ile kazâ edilebileceği konusunda hakkında nas bulunmayan namaz ve hac gibi diğer ibadetlere kıyas yoluyla geçirilmesi mümkün değildir. Akılla kavranılamayacak şekilde vârid olan nas varid olduğu alana hasredilir ve ona kıyas yapılamaz.⁵⁴ Bu sebeple kazâyâ kalan namazın ancak namaz kılarak kazâ edilebileceği yönünde fıkıhçıların ittifak ettikleri görülmektedir. Namaz o kadar önemli bir ibadettir ki fıkıh kaynaklarında ayakta kılamayacak kişinin, oturarak; oturamayan kişinin yatar vaziyette başı ile imâ ederek; başı ile de ima edemeyecek kişinin de iyileştiği zamanda kazâ etmek üzere namazını ertelemesi gerektiği belirtilmektedir.⁵⁵ Kaynaklarda kullanılan ifadelerin dikkatle seçildiğini söylemek mümkündür. Zira namazı kılamayacak kişinin bunu oruçta olduğu gibi fidye ile ödeyebileceğini söyleyen hiçbir fakih yoktur. Yine ima bile yapamayacak ve iyileşme ümidi olmayan kişi için bile “namazı terk eder” ifadesi kullanılmamaktadır. Yani namazla ‘terk’ kelimesi birlikte kullanılmamış, bunun yerine *daha sonra kazâ etmek üzere tehir eder* ifadesi kullanılmıştır. Bu ifadelerden anlaşıldığına göre namazın fidye ile kazâ edilmesi konusunda nas bulunmadığı için ve kesin bir şekilde namaz emredildiği için namaz ancak yine namaz kılarak kazâ edilebilir. Şayet namazın fidye ile kaza edilebileceği düşünülseydi oruç tutamayan kişinin fidye vermesinin

b. Haccâc, *el-Musnedi’s-şahîh*, thk. Muhammed Fu’âd ‘Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Turâsi’l-‘Arabî, ts.), “Hac”, 407; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 25.

⁵³ Buḥârî, “Cezâ’ü’s-sayd”, 20; “İtisâm bi’l-kitâbi ve’s-sünneti”, 12.

⁵⁴ Serâhsî, *Usûl*, 1/50.

⁵⁵ Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *el-Muhtaşar* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts.), 18; Zeynüddîn Ebû ‘Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr b. ‘Abdülkâdir Hanefî Er-Râzî - ‘Abdullah Nezîr el-Ahmed, *Tuḥfetü’l-Mülûk* (Beyrut: Daru’l-Beşâ’iri’l-İslamiyye, 1996), 1/101; Ebû’l-Fazl Meccüddîn ‘Abdullâh b. Maḥmûd b. Mevdûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li ta’alili’l-Muhtâr* (Beyrut: Matba’atü’l-Halebî, 1937), 5/77; Haddâdî, *Cevhere*, 1/80; Muhammed b. Feramûz b. Ali Molla Hüsrev, *Dürerü’l-hükkâm şerh-u ğureri’l-ahkâm (Şürrünbülâli’nin Hâşiyesi ile birlikte)* (b.y.: Dâru İhyâ’i’l-Kütübî’l-Arabiyye, ts.), 1/128, 129; Bedruddîn el-‘Aynî, *el-Binâye şerhu’l-Hidâye*, 2/643; İbnü Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 2/5; İbrâhîm el-Halebî, *Multekâ’l-ebhur*, thk. Ḥalîl ‘İmrân el-Manşûr (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1998), 4/229; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nuceym, *el-Baḥrû’r-râ’ik şerhu Kenzi’d-dekâ’ik* (b.y.: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts.), 2/124; ‘Abdülğani b. Tâlib b. Hammâde b. İbrâhîm el-Güneymî ed-Dımaşkî el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi’l-Kitâb*, thk. Muhammed Muḥyîddîn ‘Abdulḥamîd (Beyrut: Mektebetu’l-İlmiyye, 1429), 1/100.

gerekli görüldüğü gibi, namaz kılamayacak kişinin de fidye ile kazâ yapabileceği söylenir ve “daha sonra kazâ etmek üzere namazı erteler” ifadesi kullanılmazdı.

Hanefîlerde durum bu şeklideyken namazın kişi öldükten sonra fidye ile kazâ edilmesi (ıskât-ı salât) yönündeki İmam Muhammed’e dayandırılan görüş tartışmalara sebep olmuştur. Şöyle ki İmam Muhammed’in namaz borcu ile ölen kişinin namazının fidye ile ödenmesi konusunda “İnşaallah bu (fidye, namazın ıskatı için) yeterli olur” şeklinde ifade ettiği aktarılmaktadır.⁵⁶ Buna göre doğal olarak namazın fidye ile kazâ edileceği hususunda nas bulunmadığı halde hakkında nas bulunan oruca kıyas yapıldığı ve orucun fidye ile kazâsının ma’kûlül-ma’nâ olmadığından buna kıyas yapılamayacağı yönünde itirazlar gelmektedir. Hanefî usulcüler bu itirazlara cevap vermekte ve İmam Muhammed’in bu ifadesini tevîl etmektedirler. Onlara göre de namaz kişi hayatta iken fidye ile kazâ edilemez. Dolayısıyla namaz gibi fidye ile kazâ edilmesi hususunda nas bulunmayan ibadetlerin fidye ile kazâsı yeterli değildir. Çünkü kıyas yapabilmek için hükmün akılla kavranabilir olması gerekir. Oruç için fidye ile kazâ edilmesi aklın kavrayabileceği bir hüküm olmadığına göre bu hükme diğer ibadetleri kıyas etmek de caiz değildir. Ne var ki İmam Muhammed bir insanın Allah’ın huzuruna namaz borcu ile gitmesinin istenmediğinden dolayı öldükten sonra namaz borçları için fidye ödenmesi halinde yeterli olacağı ümidiyle bu şekilde görüş beyan etmiştir. İmam Muhammed’den aktarılan ifadedeki *inşâallah* ifadesi de bunun oruca kıyas yapılmadığını,⁵⁷ aksine namaz borcunun düşürülmesi (Allah’ın affetmesi) ümidi taşıdığındandır. Bunun ötesinde hiçbir fakihe göre fidye, namazın kazâsı için yeterli değildir.

Serâhsî, oruçtaki fidye ile kazânın kıyas yoluyla namaza da verilemeyeceğini kabul etmekle birlikte bunun akılla kavranılıp kavranılamayacağı yönünde iki ihtimalin bulunduğunu söyler. Bunlardan birincisine göre her ne kadar vâkıf olamasak da bunun ma’kûlül-ma’nâ olma ihtimali vardır. Zira namaz ibadet olma yönünden orucun benzeri ve hatta daha kuvvetlisidir. Bu ihtimale göre fidye ile kazâ edilen oruçtan daha kuvvetli bir ibadet olan namazın da fidye ile ödenmesi mümkündür. Diğer bir ihtimale göre bu ma’kûlül-ma’nâ değildir. Bu halde de namazın fidye ile ödenmesi vacip değildir. Her ne kadar namazın fidye ile kazâ edilmesi vacip değilse de fidyenin verilmesinde bir beis de yoktur.⁵⁸

Hanefîler namaz için fidye ödenmesi fetvasını kıyasa değil ihtiyat ilkesine dayandırmaktadırlar. Zira fidye vermek *kurbet* manası taşımaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v.) “bir kötülük yaptıktan sonra onu silecek bir iyilik yap”⁵⁹ buyurmuştur. Bu sebeple namaz için

⁵⁶ Serâhsî, *Usûl*, 1/51; Abdül’azîz el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 1/154.

⁵⁷ Abdül’azîz el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 1/154.

⁵⁸ Serâhsî, *Usûl*, 1/51.

⁵⁹ Ali b. Ubeyd el-Cevherî el-Bağdâdî İbnü’l-Ca’d, *Müsnedü İbni’l-Ca’d*, thk. Âmir Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1990), 61 (No. 312); Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman b. Havâstî el-

fidye vacip görülmemiş Allah’tan affedilmesi için bir ümit vasıtası olarak tavsiye edilmiştir.⁶⁰ Ayrıca İmam Muhammed namaz için fidye verilmesine “inşâallah yeterli olur” demesinin yanında oruç borcunu ödeyemeden ölmüş kişi adına bunun fidye ile ödenmesinde de aynı fetvayı vermiştir. Orucun fidye verilerek ödenmesi nas ile sabit olmasına rağmen bunun hayatta iken verilmesi konusunda olduğu açıktır. Oruç burcu olup hayatta iken kazasını (oruç tutarak veya fidye vererek) yapamadan ölen kişinin mirasçıları oruç keffareti olarak fidye verebilirler. İmam Muhammed bunun için de “inşâallah yeterli olur” demiş ve istisna lafzı kullanmıştır. Şayet kıyas yapılmış olsaydı istisnâ kalıbının kullanılmaması gerekirdi.⁶¹

Misl-i gayr-i ma’kûl ile kazâya başka bir örnek de kısas gerektiren bir cinayet işlendiğinde bunun diyet ile kazâ edilmesidir. Maktûlün mirasçılarından birisinin kâtili affetmesi durumunda, bu ceza diyete dönüşür. Kısasla diyet arasında aklın idrak edeceği bir mümâselet yoktur. Ne var ki nassın delaletiyle kısastan af durumunda onun yerine diyet sabit olmaktadır. Hataen katilde kâtilin, maktûlün mirasçılarına diyet ödemesi gerektiği nas ile sabittir.⁶² Ayetin diyetle sorumlu tutmasında esasen kâtil için bir lütuf söz konusudur. Zira başka birisini öldürmesine karşı kısas uygulanmamaktadır. Aynı şekilde maktûl için de lütuf söz konusudur. Çünkü diyet sayesinde maktûlün kanı heder olmaktan kurtulmaktadır. Bu suretle hatâen katilde maktûlün kanının heder olmaması için diyet gerektiğine göre, kısas gerektiren katilde diyet evleviyetle maktûlün kanının heder olmaması için gereklidir. Özetle kâtile kısas değil de diyetin ödenmesi akılla kavranılamasa da bu kaza hatâen katilde nasla, amden katilde de nassın delaletiyle sabittir.⁶³

2.3. Edâ Manasında Kaza (Kazâ bi-Ma’ne’l-Edâ)

Bu tür kazâlar, bir açıdan kazâ olduğu gibi bir açıdan da edâ özelliği taşımaktadır. Bunu bir bakıma kazâya benzeyen edâ gibi de düşünmek mümkündür.⁶⁴ Edâya benzeyen kazâya usûl kitaplarında genel olarak bayram namazına rükûda yetişen kişinin tekbirleri kazâ etmesi örnek olarak verilir. Şöyle ki bayram namazında tekbirler, kıyamda iken vaciptir. Yani bayram namazı tekbirlerinin yeri ve zamanı kıyamdır. Bu zaman kaçırıldığında o tekbirlerin zamanı geçtiği için edâsı mümkün değildir. Bu durumda edâsı mümkün olmayan tekbirler kazâ edilmelidir. Çünkü bayram namazı tekbirleri vacip olduğu için bir yerde namazın aslındandır. Aynı lâhık ve mesbûkun kılamadığı rekâtları -ki bu

Absî İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fî’l-Ehâdîsi ve’l-Âsâr* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1409), 5/211 (No. 25324); Ebû Muhammed ‘Abdullah b. ‘Abdurrahmân ed-Dârimî, *Sünen*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Suudi Arabistan: Dâru’l-Muğnî, 2000), "Rikâk", 74; Tirmizî, "el-Birr ve’s-sîle", 55.

⁶⁰ Serâhsî, *Usûl*, 1/51.

⁶¹ Abdul’azîz el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 1/154.

⁶² en-Nisâ 4/92.

⁶³ Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûlu Fıkh Dersleri*, 79.

⁶⁴ Pala, *Emir ve Neyih*, 301.

rekâtlar namazın vasfı değil aslıdır- sonradan kıldıkları gibi bayram namazının aslından olan tekbirlerin de yapılamadığı takdirde sonradan kazâ edilmesi gerekmektedir.

Bayram namazına geç kaldığından dolayı bayram namazı tekbirlerini kaçırın kişi şayet imam rükûdan başını kaldırmadan tekbirleri yetiştirip imama yetişme ümidi varsa bu tekbirleri her yönden yerinde ve zamanında yapmış olmak için ayakta yapar. Ancak tekbirleri kıyamda yaptığı takdirde imamın rükûdan başını kaldırma ihtimali varsa önce iftitah tekbirini alır -ki bu farzdır-, sonra rükû tekbirini alır -ki bu da vaciptir- daha sonra da geçirdiği bayram namazı tekbirlerini rükûda iken kazâ eder. Rükûda kaza ettiği tekbirleri alırken ellerini kaldırmaz. Çünkü tekbirde elleri kaldırmak sünnettir. Aynı şekilde rükûda iken elleri dizlerin üzerine koymak da sünnettir. Bir sünneti yerine getirmek için başka bir sünneti terk etmek caiz değildir.⁶⁵ Bu durumda bayram namazı tekbirlerine yetişemeyip bu tekbirleri rükûda yerine getiren kişinin fiili edâya benzeyen kazâdır. Aslı itibarıyla kazâ olması tekbirlerin emredildiği vakit olan kıyamda yapılmamış olmasındandır. Edâya benzemesi ise rükû'un hakikaten ve hükmen kıyama benzemesindendir. Hakikaten benzemesi, rükû, ayakta durmakla oturmak arasında bir pozisyonudur. Yani rükû ayakta durmanın yarısıdır. Geri kalan yarısı bunun ayakta olmuş olmasına engel değildir. Nitekim bazı insanların (mesela kambur olanların veya belinden rahatsız olanların) ayakta duruş şekli rükû'a benzemektedir. Rükû'un kıyama hükmen benzemesi ise namaza rükû'da yetişen kişi o rekâta yetişmiş kabul edilmektedir.⁶⁶ Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) “*Kim imama rükû'da yetişirse o rekâta yetişmiş olur*”⁶⁷ buyurmaktadır.⁶⁸

Ali Haydar Efendi (öl. 1903) edâya benzeyen kazâ için muamelattan şu örneği verir: Bir nikâh akdinde mehir olarak mübhem/belli olmayan bir cariye veya mübhem bir mal belirlense bu nikâh sahihtir. Bu durumda kadına orta kıymette bir cariyenin verilmesi gerekir. Fakat bu cariye ancak kıymetle muayyen hale getirilebilir. Yani mehir olarak verilen şey belirlenen mehrin aynı değil kıymeti olduğu için bunun kazâ olduğunda şüphe yoktur. Bunun edâya benzer tarafı da vardır. Çünkü kıymette bir yönden asâlet vardır. Şöyle ki mübhem olan cariyenin vasfı bilinmediğinden vasfını tayin etmedikçe edâsı mümkün olmaz. Vasfını tayin ise ancak değer belirlemekle olur. Bundan dolayı vasfı belli olmayan şeylerin kıymeti asıldır. Hülâsa mehir olarak belirlenen mübhem cariyenin veya malın kıymeti asıl, herhangi bir cariyenin veya malın verilmesi ise kıymetin halefi/fer'idir. Şu halde asıl olan kıymet yerine emredilen şeyin (belirsiz olduğu için) yerine getirilemediğinden verilen câriye veya mal edâ değil kazâdır. Ancak kadınlara verilmesi gereken mehir verildiği için de

⁶⁵ Abdul'azîz el-Buḥârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/157.

⁶⁶ İbn Melek, *Şerhu'l-Menar*, 42.

⁶⁷ Abdurrezzak İbn Hümmam San'ani Ebû Bekr, *el-Musannef*, thk. Habibu'r-Rahman el-Azami (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1983), 2/279 (No. 3361); Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa el-Horasânî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 2/128 (No. 2580).

⁶⁸ Abdul'azîz el-Buḥârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/158.

edâya benzemektedir. Çünkü mehir olarak belirlenen şeyin kıymetini vermekle mehrin kendisini vermiş gibidir.⁶⁹

Sonuç

Hanefî fıkıh usulünde emre dair tartışmalar, sadece lafzî anlamıyla sınırlı kalmayıp, bu emrin nasıl ve ne zaman yerine getirileceği sorusunu da kapsamaktadır. Emrin vücûba delaleti bağlamında edâ ve kazâ kavramları, yükümlülüğün gerçekleşme biçimini belirlemede temel teşkil eder. Bu çalışma, emrin fiile dönüşme süreçlerini sadece teorik bağlamda değil, pratik ve örnek odaklı bir yaklaşımla incelemiş; usûlî öncelikler çerçevesinde bu fiillerin nasıl değerlendirileceğine dair tutarlı bir sistematığı ortaya koymaya çalışmıştır. Böylece, Hanefî mezhebinin emir anlayışı etrafında şekillenen sorumluluk teorisi, klasik fıkıh usulünün kavramsal derinliğini yansıtan önemli bir örnek hâline gelmiştir.

Hanefî usulcülere göre edâ ve kazâ, yerine getirilen fiilin zaman, şekil ve şartlara uygunluğuna göre değerlendirilir. Edâ, emredilenin vaktinde ve emredildiği şekilde ifasını; kazâ ise, edâ imkânı kalmadığında onun benzeriyle yerine getirilmesini ifade eder. Bu iki temel kavram, kâmil-kâsır gibi alt ayrımlarla zenginleştirilmiştir. Ayrıca bazı durumlarda edâ ve kazâ sınırlarının kesiştiği, “kazâya benzeyen edâ” ve “edâya benzeyen kazâ” gibi ara formlar da belirlenmiştir.

Edânın kâmil, kâsır ve kazâya benzeyen şekilleri; kazânın ise misl-i ma’kûl, misl-i gayr-i ma’kûl ve edâya benzeyen türleri aracılığıyla sınıflandırılması, Hanefî usul anlayışının detaycılığını ve sistematığını gözler önüne serer. Kazânın misl-i ma’kûl ve misl-i gayr-i ma’kûl şeklinde ikiye ayrılması, usulcüler açısından emrin akılla anlaşılabilirliği meselesine doğrudan temas etmektedir. Bu ayrım, nas ile kıyasın sınırlarını da göstermesi bakımından önemlidir. Misl-i ma’kûl kazâ, aklın benzerlik ilişkisini kurabildiği; misl-i gayr-i ma’kûl kazâ ise ancak nas ile sabit olan ve akıl yürütme ile ulaşılamayan fiilleri kapsamaktadır.

Sonuç olarak, Hanefî fıkıh usulünde emrin yerine getirilme biçimleri, sadece zahirî bir ifa değil, aynı zamanda usûlî hiyerarşi ve sıralamaya dayalı bir değerlendirmeyi gerektirir. Edâ, asli ve öncelikli yükümlülüğü; kazâ ise ancak edâ imkânı ortadan kalktığında devreye girecek tali bir uygulamayı temsil eder. Bu yönüyle, fikhî sorumlulukların nasıl ifa edilmesi gerektiği konusunda Hanefî usulü, hem teorik hem de uygulamalı bir sistematik geliştirmiştir.

⁶⁹ Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûlu Fıkıh Dersleri*, 80.

Kaynakça

- ‘Abdul‘azîz el-Buhârî, ‘Alâuddîn ‘Abdulazîz b. Aḥmed. *Keşfu’l-esrâr Şerḥu Uşûli’l-Pezdevî*. 4 Cilt. b.y.: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts.
- Âmidî, Ebû’l-Ḥasen ‘Alî b. Ebî ‘Alî Seyyiduddîn es-Sa‘lebî. *el-İḥkâm fî uşûli’l-aḥkâm*. thk. ‘Abdurrezzâk ‘Afîfî. 4 Cilt. Beyrut - Dimaşk: el-Mektebu’l-İslâmî, ts.
- Bedruddîn el-‘Aynî, Ebû Muhammed Maḥmûd b. Aḥmed. *el-Binâye şerḥu’l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1420/2000.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa el-Horasânî. *es-Sünenü’l-kübrâ*. Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- Buhârî, Ebû ‘Abdullah Muhammed b. İsmâ‘îl b. İbrâhîm. *el-Câmi‘u’l-musnedi’s-şahîḥi’l-muḥtaşar min umûri Rasûlillah sallallâhu ‘aleyhi ve sellem ve sünenihi ve eyyâmihi*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır. b.y.: Dâru Tavḳ en-Necât, 1422/2001.
- Büyük Ali Haydar Efendi. *Usûlu Fıkıh Dersleri*. İstanbul: Mektebetü’l-Furkan, 1998.
- Dârimî, Ebû Muhammed ‘Abdullah b. ‘Abdurrahmân. *Sünen*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. Suudi Arabistan: Dâru’l-Muğnî, 2000.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Takvîmü’l-edille fî usûli’l-fıkıh*. thk. Halil Muhyiddin el-Mîs. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 3. Basım, 2016.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş‘aş es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddîn ‘Abdulḥamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu’l-‘Aşriyye, ts.
- Fenârî, Muhammed b. Hamza b. Muhammed Şemseddin er-Rûmî. *Füsûlü’l-bedâi’ fî usûli’s-şerâi’*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2006.
- Ḥaddâdî, Ebûbekir b. ‘Alî b. Muhammed el-Yemenî el-Ḥaneî. *el-Cevheretu’n-neyyira ‘alâ Muḥtaşari’l-Ḳudûrî*. 2 Cilt. b.y.: el-Maṭba‘atu’l-Ḥayriyye, 1322.
- Ḥalebî, İbrâhîm. *Multekâ’l-ebḥur*. thk. Ḥalil ‘İmrân el-Manşûr. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1998.
- Haneî Er-Râzî, Zeynüddîn Ebû ‘Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr b. ‘Abdülkâdir - Aḥmed, ‘Abdullah Nezir. *Tuḥfetü’l-mülûk*. Beyrut: Daru’l-Beşâ’iri’l-İslamiyye, 1996.
- İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman b. Havâstî el-Absî. *el-Musannef fî’l-ehâdîsi ve’l-âsâr*. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1409.
- İbn Emîr-i Hâc, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *et-Takrîr ve’t-tahbîr*. 3 Cilt. Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2. Basım, 1983.
- İbn Mâce, Ebû ‘Abdillâh b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Thk. Muhammed Fu’âd ‘Abdilbâkî. b.y.: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-‘Arabiyye; Faysal ‘İsa el-Bâbî el-Ḥalebî, ts.
- İbn Melek, Abdullatif. *Şerhu Menarî’l-envâr fî usuli’l-fıkıh*. Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1308.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Baḥrû’r-râ’ik şerhu Kenzi’d-deḳâ’ik*. 8 Cilt. b.y.: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, 2. Basım, ts.

- İbnü Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-Ca'd, Ali b. Ubeyd el-Cevherî el-Bağdâdî. *Müsnedü İbni'l-Ca'd*. thk. Âmir Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1990.
- İmâm Müslim b. Haccâc, Ebu'l Huseyn. *el-Musnedi's-şahîhi'l-muhtaşar bi nakli'l-'adli 'ani'l-'adli ilâ Rasûlillah sallallâhu 'aleyhi ve sellem*. thk. Muḥammed Fu'âd 'Abdulbâkî. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Kahveci, Nuri. “Fıkıh Usulü Açısından Emrin Delaleti ve Emre Delalet Eden Lafızlar Üzerine Bir Değerlendirme”. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2009), 21-66.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *el-Muhtaşar*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts.
- Mâlik b. Enes, İbn Mâlik b. Âmir el-Esbahî el-Medenî, Muhammed b. Hasan eş-Şeybani. *Muvatta'u'l-İmam Malik bi-rivayeti Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybani*. thk. Abdulvehhab Abdullatîf. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 2. Basım, ts.
- Mevşilî, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn 'Abdullâh b. Maḥmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'alili'l-Muhtâr*. Beyrut: Matba'atü'l-Halebî, 1937.
- Meydânî, 'Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde b. İbrâhîm el-Ġuneymî ed-Dımaşkî. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*. thk. Muḥammed Muḥyîddîn 'Abdulḥamîd. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 1429.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Feramûz b. Ali. *Dürerü'l-hükkâm şerh-u ğureri'l-ahkâm (Şürrünbülâli'nin Hâşiyesi ile birlikte)*. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâ'i'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- Pala, Ali İhsan. *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehiy Yorumu*. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2003.
- Pala, Ali İhsan. *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- Râzî, Fahreddin Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl*. thk. Tâhâ Câbir Feyyaz el'Alvânî. 6 Cilt. Riyad: Mü'essesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1997.
- San'ani, Abdurrezzak İbn Hümam, Ebû Bekr. *el-Musannef*. thk. Habibu'r-Rahman el-Azami. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1983.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Mîzânü'l-uşûl fî netâ'ici'l-'uḳûl*. thk. Muḥammed Zekî 'Abdilberr. Katar: Matâbi'u'd-Dûha'l-Hadîsse, 1404.
- Serâhsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serâhsî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Şe'alibî, Ebû Manşûr 'Abdûlmelik b. Muḥammed b. İsmâîl. *Fıḳhu'l-luġa ve sırru'l-'Arabiyye*. thk. 'Abdurrezzâk el-Mehdî. b.y.: y.y., 1422/2002.
- Sıġnâkî, Hüsâmeddîn Hüseyin b. 'Alî b. Haccâc b. 'Alî. *el-Kâfî Şerhu'l-Pezdevî*. thk. Fahrüddîn Seyyid Muhammed Kânî. 5 Cilt. b.y.: Mektebetü'r-Rüşd li'l-Neşr ve't-Tevzî', 2001.

- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Huḍayrî. *el-Muzhir fî 'ulûmi'l-luġa ve envâ'ihâ*. thk. Fuâd 'Alî Manşûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1998.
- Şâşî, Nizameddîn Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. İshak. *Usûlü's-Şâşî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Şeyhîzâde, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman. *Mecma'u'l-enḥur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Teftâzânî, Mes'ûd b. 'Omer b. 'Abdullâh. *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavḍîh*. 2 Cilt. Mısır: Mektebetu Şabîḥ, ts.
- Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Aḥmed Muhammed Şâkir - Fu'âd 'Abdubâkî. 5 Cilt. Mısır: Şirketu Muştafâ'l-Bâbî'l-Halebî, 1395/1975.
- Ümütli, Mehmet. “Hanefî Usul Düşüncesinde Emrin Veya Me'mûr Bihin Kaydı Olarak Vakitler (Vakit Teorisinin Gelişimi Üzerine Bir İnceleme)”. *Marife Dînî Araştırmalar Dergisi* 19/1 (2019), 123-139.
- Zühaylî, Muhammed Mustafa. *el-Vecîz fî usûli'l-fıkhi'l-İslâmî*. Dimeşk: Dâru'l-Hayr, 2. Basım, 2006.

Kur'ân'da Şekâvet Kavramına Bakış
Overview of the Concept of Shaqawat in the Quran

Zübeyir KARATAŞ

Doç. Dr., Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim
Dalı, Siirt, Türkiye.

*Assoc. Prof. Dr., Siirt University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences,
Department of Tafsir, Siirt, Türkiye.*

zubeyirkaratas1@gmail.com

ORCID: 0000-0003-166-2236

Atıf/©: Karataş, Zübeyir. "Kur'ân'da Şekavet Kavramına Bakış" *Kafkas Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Dergisi* 12-24 (Temmuz 2025), 231-249.

Citation/©: Karataş, Zübeyir. "Overview of the Concept of Shaqawat in the Quran", *Kafkas
University Faculty of Divinity Review* 12-24 (July 2025), 231-249.

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi : 10.17050/kafkasilahiyat.1656229

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 12 March / Mart 2025

Accepted / Kabul Tarihi: 16 May / Mayıs 2025

Published / Yayın Tarihi: 15 July / Temmuz 2025

Volume / Cilt: 12; **Issue / Sayı:** 24; **Pages / Sayfa:** 231-249.

Suggested ISNAD Citation: Karataş, Zübeyir. "Kur'ân'da Şekavet Kavramına Bakış", *Kafkas
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/24 (Temmuz July 2025), 231-249.

Notlar/Notes

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.
Turnitin/Ithenticate/İntihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir
Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/İntihal
Licenced by CC-BY-NC ile lisanslıdır
www.dergipark.org.tr

Kur’ân’da Şekâvet Kavramına Bakış

Zübeyir KARATAŞ

Öz

İnsanın en büyük özelliklerinden biri düşünme ve düşündüklerini analiz etme yetisine sahip olmasıdır. Bireyin düşünme kapasitesi ile bildiği ve kullandığı kavramlar arasında doğrudan ilişki bulunmaktadır. Sağlıklı düşünmenin ve isabetli analiz yapmanın birtakım yöntemleri bulunmaktadır. Bu yöntemlerin başında kavramların usulüne göre yorumlanması gelmektedir. Çünkü kullanılan kavramlar, genel anlamda insanın düşüncesini etkilemekte ve onu yönlendirmektedir. Bu nedenle kavramları geniş perspektiften ele alıp onları bu şekilde değerlendirmek ilim alanında büyük ve önemli bir boşluğun doldurulmasına ciddi katkılar sunmaktadır. Özellikle vahiy kaynaklı olan Kur’ân’da bu faaliyetin önemi daha fazla kendini hissettirmektedir. Bundan dolayı İslâm âlimleri, tedvin faaliyetinin başladığı hicri ikinci asır ile zirveye ulaştığı dördüncü asır arasında Kur’ân’ın âyetlerinde bulunan ve anlaşılması sarîh olmayan birtakım kelimelerin anlamını tespit etmek ve onların analizini doğru bir şekilde ortaya koyabilmek için çok sayıda eser kaleme almışlardır. Bu konunun önemine binaen bu makalede hem ‘şekâvet’ kavramının tahlili genel anlamda yapılmaya hem de ilgili kavramın ve türevlerinin Kur’ân’daki Mushaf sıralaması gözetilerek hangi âyetlerde ve ne tür anlamlarda kullanıldığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Araştırma neticesinde söz konusu kavramın kullanımında farklı anlamların söz konusu olduğu ve dahi Kur’ân’da genellikle İslâm dairesi dışında kalanlar başta olmak üzere “bedbahtlık, asi ve kibirli olmak, sıkıntı ve meşakkat” gibi farklı anlamlarda kullanıldığı görülmüştür. Aynı şekilde ilgili kavramın hadislerde de Kur’ân-ı Kerîm’deki anlamlara paralel olarak yer aldığı açık bir şekilde müşahade edilmiştir. Kur’ân’da bu kavramın âyetler içerisinde farklı anlamlara tekabül etmesi ve başka ilim dallarında kullanılıyor olması, bizde araştırılmayı hak eden bir konu olduğu kanaatini oluşturmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur’ân, Şekâvet, Bedbahtlık, Duaya İcabet.

Overview of the Concept of Shaqawat in the Quran

Zübeyir KARATAŞ

Abstract

One of the greatest characteristics of human being is his ability to think and to analyze his thoughts. There is a direct relationship between an individual’s capacity for thought and the concepts they know and use. There are certain methods for thinking correctly and making accurate analyses. One of the foremost of these methods is the interpretation of the concepts according to the methodology. Because the concepts that are used generally influence and direct human thought. For this reason, considering the concepts from a broad perspective and evaluating them in this way makes significant contributions to filling a large and important gap in the field of science. Especially in the Qur’ân, which is based on revelation, the importance of this activity makes itself felt more. For this reason, Muslim scholars have written a large number of works between the second century of Hijri,

when the tadwîn activity began, and the fourth century, when it reached its peak, in order to determine the meaning of some words that are not clearly understood in the verses of the Qur’ân and to present their analysis correctly. Based on the importance of the subject, this article aims both to provide a general analysis of the concept of "Shaqāwa" and to examine in which verses and in what senses the concept and its derivatives are used in the Qur’an, taking into account the order of the Mushaf. As a result of the research, the concept in question is used with different meanings, particularly in the Qur’an, it is employed to refer to notions such as misery, being rebellious and arrogant, distress, and hardship, especially for those outside the Islamic circles. Likewise, it has been clearly observed that the relevant concept is also used in the hadiths with parallel meanings to those in the Qur’ân. The fact that this concept corresponds to different meanings in the verses of the Qur’ân and is also used in other branches of science has led us to the conclusion that it is a subject that deserves to be researched.

Keywords: Tafsîr, Qur’ân, Shaqāwa, Misery, Reply to Prayer.

Giriş

İslâm ilimlerinin temel kaynağı, şüphesiz Kur’ân-ı Kerîm’dir. Şüphesiz Kur’ân, lafız ve anlamı itibariyle Yüce Allah tarafından insanlara gönderilen en mukaddes ve muteber kitaptır. İslâmî ilim dallarının her biri değişik usullerle onu anlamaya ve ihtiva ettiği hüküm, mana ve hikmeti ortaya koymaya matuf olarak vaz edilmişlerdir. Bir başka deyişle, tefsir, kırâat, kelâm, fıkıh, İslâm felsefesi, siyer, nahiv, sarf, belagat, fesahat, beyân vb. ilim dallarının her birinin disipline edilme gayesi, Kur’ân’ı daha iyi anlamaktır. Konumu itibariyle onu en iyi şekilde beyan eden Hz. Peygamber’dir. Zira Hz. Peygamber, diğer peygamberler gibi bir taraftan Allah Teâlâ’nın hükümlerini insanlara tebliğ etmiş, diğer taraftan ise, onların anlamını ve hikmetini tam manasıyla tebyin etmiştir. Malum olduğu üzere bütün Peygamberlerin temel görevi, İslâm dinini, sorumlu oldukları muhataplarına ulaştırmaktır. Yüce Allah, muradını insanlara sağlıklı bir şekilde ulaştırmak için kendi içlerinden onların dilini konuşan, güvenilir insanları seçmiş ve onları ilahi vahyi tebliğ etmekle görevlendirmiştir.¹ Bununla birlikte âyetlerden, toplumların maslahatları gözetilerek vahyin kendi lisânları ile gönderildiği anlaşılmaktadır.²

Peygamberler, bir yandan gönderildikleri toplumlarla diyalog ve ülfet kurarken diğer taraftan onları da vahiyle tanıştırmaya azami gayret göstermişlerdir. Vahiy metinlerinin en son halkasını temsil eden Kur’ân-ı Kerîm’in muhatap kitlesiyse, diğer vahiy unsurlarında

¹ Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), el-A’râf 7/85; Hûd 11/84; İbrahim 13/4; en-Neml 27/45.

² Yûsuf 12/2; eş-Şuarâ 26/195; Fussilet 41/44. Ayrıca bk. İskender Şahin, “Kur’ân’da Ehl Kavramına Bakış”, İzmir Kâtip Çelebi İlahiyat Dergisi 13 (Aralık 2021), 56.

olduğu gibi sadece belirli bir kavim ve topluluk değil, insanlığın tamamıdır.³ Kur’ân’ın ilk muhatabı olan Hz. Peygamber, inen vahyi ashâbına hem tebliğ hem tebyîn,⁴ hem de temsil etmiş ashab da Hz. Peygamber’in vefatından sonra İslâm’ın farklı beldelelerine dağılarak Allah’ın kelâmını insanlara öğretip onun ihtiva ettiği hikmetleri beyan etmek için azami gayret göstermişlerdir. Kur’ân’ın sistematik yorumlama faaliyeti özellikle hicrî ikinci asırdan günümüze kadar hummalı bir şekilde ve toplumun sosyal ve kültürel şartları da dikkate alınarak devam etmektedir. Her dönemde İslâm bilginleri, toplumu bilgilendirmek ve sahih din anlayışını ortaya koymak maksadıyla Kur’ân’ı farklı boyutlardan ve perspektiften ele alıp yorumlamışlardır.

Bu doğrultuda geliştirilmiş disiplinlerden biri de Kur’ân yorumuna çok ciddi katkısı bulunan dilbilimsel/filolojik tefsirlerdir. İslâm bilginleri Kur’ân âyetlerinin anlam ve muhtevalarını ifade edebilmek için âyetleri, lügavî/dilbilimsel yönden tahlil etmiş ve bu alanda çokça eser kaleme almışlardır.⁵ Dilbilimsel tefsirler, tedvin faaliyetlerinin başladığı hicrî ikinci asır ile tefsir ilminin teşekkülünün kemâle erdiği hicrî dördüncü asır arasında hayati bir fonksiyon icra etmişlerdir. Nitekim Kur’ân’ın Arap lîsânına göre indirilmesi ve söz konusu dilin anlam bakımından çokça zengin olması ve bunun yanı sıra fazlaca edebî sanatı ihtiva etmesi, birçok kişinin dikkatini çekmiş ve onu etraflıca araştırmaya sevk etmiştir. Zira Arap lîsânında var olan hakikat, mecaz, müteşâbih, istiâre, kinâye, ta’rîz, maktûb, ihtisâr, hazf ve temsil gibi inceliklere vakıf olunmadan Kur’ân’ı tam anlamıyla tefsir etmek mümkün değildir. Dolayısıyla Kur’ân’ın doğru ve sağlıklı yorumlanabilmesi için üslubunda ihtiva ettiği özellikleri bilmek son derece önemlidir.⁶ Ayrıca sadece müfessirler değil yabancı ilim adamları da Kur’ân kavramlarının delalet ettiği anlam üzerinde epeyce zihin yormuşlardır.⁷ Modern dönemde neredeyse müfessirlerin tamamının Kur’ân’daki murâd-ı ilâhî’yi daha iyi bir şekilde anlamak için bu yönteme de başvurdukları görülmektedir.⁸ Çünkü Kur’ân kavramlarına ve kök anlamlarına vakıf olmak, bir bina inşa etmek isteyen kimsenin öncelikle tuğla, kum ve demir gibi gereçlere ihtiyaç duymasına benzer.⁹ Kavramlarla düşünülmesi, öğrenilmesi ve konuşulması nedeniyle; bunlar, insanların dünya tasavvurunu

³ el-Enbiyâ 21/101; el-Furkân 25/1; Sebe’ 34/28.

⁴ el-Mâide 5/99; en-Nahl 16/ 44-64; en-Nûr 24/54.

⁵ Bu eserlerden bazıları şunlardır: Zeyd b. Ali b. Hüseyin, *Tefsîru garîbu’l-Kur’âni’l-mecîd*; Vâsıl b. Atâ, *Meâni’l-Kur’ân*; Ebân b. Tağlib el-Cerîrî, *Garîbu’l-Kur’ân*; Muhammed b. Sâib el-Kelbî, *Garîbu’l-Kur’ân*; Ebû’l-Hasen Ali b. Hamza el-Kisâî, *Meâni’l-Kur’ân*; Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*.

⁶ Abdurrahim Kızılşeker, *Kur’an’a Selefi Yaklaşım* (Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2021), 131.

⁷ Kur’ân kavramlarını analiz etmek hususunda çok iyi eser ortaya koyanlardan birisi de şüphesiz Toshihiko İzutsu’dur. *İman kavramı* adlı eseri söz konusu çalışmalara çok büyük katkı sunmaktadır. Toshihiko İzutsu, *İman Kavramı*, çev. Selahaddin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları 1984).

⁸ Abdurrahman Kasapoğlu, “Kur’an’ı Anlamada Semantik Yöntem”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 6/6 (2013), 108.

⁹ Kasapoğlu, “Kur’an’ı Anlamada Semantik Yöntem”, 112.

yansıtan aynalar niteliğindedir.¹⁰ Bu doğrultuda bu çalışma, Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan ve genellikle olumsuz birtakım hususlara işaret eden ‘şekâvet’ kavramı ve türevlerinin Kur’ân’da kaç kez, nereelerde geçtiği; bulunduğu yerlerde hangi manalara geldiğini tespit etmeyi hedeflemektedir. Kur’ân kavramlarının yansımalarının izlerine en doğru ve anlaşılabilir şekilde rastlanabilecek yerler hadisler olduğundan çalışma kapsamında gerekli ölçüde ilgili hadislerden de istifade edilmiştir.

Şekavet kavramı üzerine literatürümüzde makale, yüksek lîsâns veya doktora tezi düzeyinde yapılmış herhangi bir çalışmaya rastlamadık. Bu nedenle çalışmamız bu alanda bir boşluğu doldurmak ve Kur’ân kavramların tanıtılmasına katkı sunmak amacıyla kaleme alınmıştır. Çalışmada, öncelikli olarak sözlüklerin ‘şekâvet’ kavramına hangi anlamlar yükledikleri üzerinde durulmuş, daha sonra kavramın türevleriyle birlikte Kur’ân’da geçtiği âyetler Mushaf sıralamasına göre ele alınıp değerlendirmeye tabi tutulmuş, ardından konuyla ilgili hadisler zikredilerek çalışma nihâyete erdirilmiştir.

1. Şekâvet Kavramının Anlamı

Saadet kavramının zıddı olan ‘şekâvet’ kelimesi, شَقِيٌّ fiilinin mastarı olup ‘bedbahtlık, talihsizlik, meşakkat, yorulmak, kötü akıbet, mutsuzluk, samimi olmak, kaynaşmak, uyum sağlamak ve arkadaşlık etmek’¹¹ gibi anlamlara gelmektedir. Kelime ve türevleri İslâm öncesi Arap şairleri tarafından da ‘meşakkat, bahtsızlık, mutsuzluk, perişanlık’ anlamında kullanıldığı görülmektedir. Câhiliye dönemi Arap şairlerinden Âcina b. Hâtem el-Hamdânî (öl. 42/581), kardeşiyle birlikte ticaret amacıyla farklı yönere çıktıkları bir seyahat esnasında, kardeşinin bir eşkiya baskınına uğrayarak kesilerek esir alındığı ve mallarına el konulduğu haberini alınca, yaşadığı derin üzüntüyü ifade etmek üzere uzun bir mersiye kaleme almıştır. Söz konusu mersiye’nin bir beytinde şu ifadelere yer vermiştir:

رَأَيْتُ الْبُعْدَ فِيهِ شَقًّا وَنَأَى وَوَحْشَةً كُلِّ مُنْقَرِدٍ غَرِيبٍ

“(Vatandan) uzaklığı (yani gurbeti), içinde meşakkat, ayrılık (bulunan bir durum) ve tek başına garip kalmış her kişinin yalnızlığı olarak gördüm.”¹²

¹⁰ Salih Kesgin, "Kayıp medeniyetin izinde" *Hiz. Peygamber'in İzinde Medine'den Medeniyete*, ed. Fatma Arslan (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 21-22.

¹¹ Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga* (Beyrut: Dârü l-hyâi Tûrâsî'l-arabî, (2001), 9/168; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-lüga va Sihâhü'l-arabî*, thk. Ahmed Abdülğaffar Attâr (Beyrut: Dârü'l-ilmi li'l-melâyîn, 1987), 6/2394; Ebû'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mücmelü'l-lüga* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 501; Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer Zemaşşerî, *Esâsu'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi-İlmiyye, 1998), 1/516; Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1992), 460-461; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, thk. Abdullâh Aliyyu'l-Kebîr vd. (Kahire: Dârü'l-Meârif, ts.), 4/2304; Mustafa Çağrı, "Saadet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/319.

¹² Âcina b. Hâtem el-Hamdânî, *Şi'ru Hamdâni ve ahhârihâ fi'l-Câhiliyyâti ve'l-İslâm*, thk. Hasan İsâ Ebû Yâsin (Riyad: Dârü'l-Ulûm, 1983), 264.

Görüldüğü üzere ‘şakiye’ kavramından türeyen “şekan” kelimesi, bu beyitte ‘meşakkat ve sıkıntı’ anlamında kullanılmıştır.

Câhiliye Araplarından Âmir b. Zarib el-Advânî (öl. 100/525) ise kendisine ‘insanların en bedbahtı kimdir?’ فَمَنْ أَشَقَى النَّاسِ ' diye sorulduğunda şu cevabı vermiştir:

مَنْ حَسَدَ عَلَى النَّعِيمِ وَتَسَخَّطَ عَلَى الْقِسْمِ

“İnsanlara verilen nimeti kıskanan ve taksimata rıza göstermeyen kimsedir”¹³

Bu beyitte de söz konusu mastardan türeyen ‘eşkâ’ kelimesi, en bedbaht manasında zikredilmiştir.

2. Şekâvet Kavramına Zıt ve Müterâdif Olan Kelimeler

Kavram çalışmalarında ele alınan kavramın ve türevlerinin anlamını ortaya koymak ne kadar önemliyse, o kavramın müterâdiflerini (eş anlamlılarını) ve zıtlarını ortaya koymak aynı şekilde bir o kadar önemlidir. Zira herhangi bir kavramın anlamını tam manasıyla ortaya koyabilmek için bu detaylara vakıf olmak, doğru sonuca ulaşmak adına çok büyük önem arz etmektedir. Bu nedenle burada öncelikli olarak ‘şekâvet’ kavramına zıt olan daha sonra bu kavrama müteradif olan kelimeler zikredilmeye çalışılacaktır.

İlgili kavrama zıt olan kelimelerin bir kısmı şunlardır: “es-Saâdet السَّعَادَةُ” “en-neîm النِّعِيمُ” “rağadan رَغَدًا” “el-Henâü الْهَنَاءُ” “inşirâh إنْشِرَاحٌ” “irtiyâh اِرْتِيَاحٌ” “behcetün بهجة” “arriyâh اِرْتِيَاحٌ” “tarabün طرب” ve “ferahün فرح”.

Müteradif olanların bazıları da şu şekildedir: “Teâsatün تعاسة” “gammün غم” “nekede نكد” “imlâk اِمْلَاقٌ” “te’essür تعسر” “hâcetün حاجة” “hirmân حرمان” “şezafe شِزَافَةٌ” “şiddetün شِدَّةٌ” “darrâü ذَرَاءٌ” “dankun ذَنْكٌ” “meşakkat مشقة” ve “hüznün حزن”.¹⁴ Öte yandan ‘şekâvet’ kavramının Gâribü’l-Kur’ân eserlerinde ne tür anlamlara tekâbül ettiğine bakmakta yarar vardır. Zira bu eserler, Kur’ân’da herhangi bir kelimenin kazandığı değişik manaları mükerreleriyle birlikte inceleyen bilim dalı ve bu dalda kaleme alınan eserlerin ortak adına verilen bir isimdir. Bu alanda yazılan eserlere ise, ‘el-Vucûh ve’n-Nezâir’ adı verilmektedir.¹⁵ Vücûh ve Nezâir kitapları arasında ‘şekâvet’ kavramına, sadece el-Hîrî (öl. 430/1039) ed-Dâmeğânî (öl.478/1085) ve İbnü’l-Cevzi’nin (öl. 597/1201) eserlerinde değinildiği görülmektedir. Bu âlimler, ilgili kavramın ‘iman etmemek, günah

¹³ İsmail b. Kasım el-Bağdâdî, *Kitâbu’l-emâlî*, thk. Muhammed Abdu’l-Cevvâd el-Asmaî (Kahire: el-Hey’etü’l-Misriyyati’l-Âmma li’l-Kitâb, 1975), 2/308.

¹⁴ Ebü’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yâkub Fîrûzâbâdî, *el-Kâmusü’l-muhîd*, thk. Muhammed Naim (Beyrut: Dârü’l-Müessese 2005) 1300; Cevherî İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh, Tâcü’l-lüğa va sıhâhü’l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Atâ’ (Beyrut: Dârü’l-İlmî’l-melâyîn, 1987), 2/487; Ahmed Muhtâr Abdülhamid, *Mu’cemü’l-lüğati’l-Arabiyyeti’l-muâsara* (Beyrut: Alemlü’l-Kütüb, 2008), 2/1124-26.

¹⁵ M. Suat Mertoğlu, “Vücûh ve Nezâir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/141-143.

işlememek, yorgunluk-bıkkınlık ve talihsizlik’ olmak üzere dört farklı anlama tekâbül ettiğini söylemişlerdir.¹⁶

3. Kur’ân-ı Kerîm’de Şekâvet Kavramı

Tespit edebildiğimiz kadarıyla ‘şekâvet’ kavramı türevleriyle birlikte yedi sûrede ve on iki âyetle geçmektedir. Bu kelime ve türevlerinin geçtiği sûre ve âyetler şunlardır: Hûd, 11/105-106; Meryem, 19/4-32-48; Tâhâ, 20/2-117-123; el-Mü’minûn, 24/106; A’lâ, 87/11; eş-Şems 91/12 ve el-Leyl, 92/15. Bu âyetler içerisinde yer alan söz konusu ifadenin ‘şekâvet’ ve türevlerinin hangi anlamlara geldiğini ortaya koymak yerinde olacaktır.

3.1. Bedbahtlık ve Ebedî Ceza

Yukarıda ‘şekâvet’ ve türevlerinin Arap lîsânında değişik anlamlar içerdiği ifade edilmişti. Kur’ân-ı Kerîm’in bazı âyetlerinde bu kavram ve ondan istikak eden edilen kelimelerin, ‘bedbahtlık ve ebedî azap anlamında kullanıldığı görülmektedir. Nitekim Hûd 11/105. ve 106. âyetlerinde yer alan bu kavram ve türevleri bu anlamda kullanılmışlardır. Şimdi öncelikli olarak bu kelimenin geçtiği âyetlerin anlamını kısa bir şekilde aktarıp daha sonra bu âyetlerde yer alan ilgili ifadenin üzerinde durmaya çalışacağız. Allah Teâlâ söz konusu bu sûrenin ilgili âyetlerinde şöyle buyurmuştur:

يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ

“O gün geldiğinde Allah’ın izni olmadan hiç kimse konuşamaz. Onlardan kimi bedbahttır, kimi mutlu.”¹⁷

فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ

“Bedbaht olanlar ateştedirler. Orada onların (öyle feci) nefes alıp vermeleri vardır ki.”¹⁸

Söz konusu âyetler, kendilerinden önceki ve sonraki âyetlerle birlikte mütalaa edildiğinde dünyada helak olan kavimlerin akıbetlerine dikkat çektikleri ve bununla birlikte kıyamet günü insanların hesaba çekildikten sonra bir kısmı saîd (bahtiyar) kullarından olup ebedî olmak üzere cennete girecekleri bir kısmı ise şakî (bedbaht) insanlardan olacakları ve cehennemde ilelebet kalacakları açık bir şekilde müşahade edilmektedir.¹⁹

İlgili âyetlerde ‘şekâvet’ kökünden türeyen ve sıfatı müşebbehe kalıbında yer alan "شَقِيٌّ" ile mazi cem’i müzekker vezninde olan "شَقُوا" lafızları ‘bedbahtlık ve cehennemde ebedî kalacak kimseler’ anlamında kullanılmıştır.²⁰ Bu ifade, A’lâ 87/12. âyetinde "الاشقى"

¹⁶ Ahmed en-Nisâburî, *Vücûhü'l-Kur’âni'l-kerîm*, thk. Fatima Yusuf el-Hiyamî (Dimeşk: Dârü’s-Sakâ, 1995), 192; Demêgânî, *el-Vücûh ve’n-nezâir li-elfâzi kitâbillâhi’l-azîz*, thk. Muhammed Hasen Ebû’l-Azm (Kahire: Lecnetü İhyâi’t-Türâs, 1996), 1/247; Ebû’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, *Nüzhetü’l-a’yûni’n-nevâzir fî ilmi’l-vücûhi ve’n-nevâzir*, thk. Muhammed Abdülkerîm-Kazım er-Râdî (Beyrut Müessesetü’r-Risâle, 1984), 371.

¹⁷ Hûd 11/105.

¹⁸ Hûd 11/106.

¹⁹ Hûd 11/105-108.

²⁰ Muhammed b. Cerîr, et-Taberî *Câmiu’l-beyân an te’vîli, âyi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut Müessesetü’r-Risâle, 2000), 15/481; Ebû’l-Hasen Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü’t-te’vîl fî maânî’t-tenzîl*,

(ismi tafdil) olarak yer almış ve aynı şekilde ebedî cehennemde kalacakların bir vasfı olarak zikredilmiştir.²¹ Zira ilgili kavramın geçtiği âyetin siyâk ve sibâkına (bağlamına) bakıldığında, bir taraftan hak davete icabet eden ve Kur’ân’ın çağrısına olumlu yaklaşan, diğer taraftan ise Kur’ân’ın bu çağrısına kulağını tıkayanların akıbetleri karşılaştırılmıştır.²² Netice itibarıyla gönlünü ilahi çağrıya açan kimsenin sonsuz nimetle ödüllendirileceği beyan edilmiştir. Diğer taraftan bu daveti reddeden kişinin de ebedî cezaya çarptırılacağı "الاشقى" lafzıyla açık bir şekilde ifaade edilmiştir. Şems 91/11. âyetinde de bu kavramdan türeyen "اشقيها" "ismi tafdil" formatında zikredilmiş ve kendisinden "en bedbaht" anlamı murat edilmiştir. Zira ilgili ifadenin geçtiği âyette konu edilen kişi (veya kişiler) Hz. Salih’e iman etmeyen ve uyarılmasına rağmen onun devesini kesendir (kesenlerdir).

Semerkandî (öl. 373/983) *Bahrü’l-ulûm* adlı eserinde ilgili ifadeyi yorumla bağlamında şu malumata yer vermiştir: Hz. Peygamber, Hz. Ali’ye ‘eşkâ’ ile kastedilen kişinin Hz. Salih’in devesini kesen ve kendisini (Hz. Ali) şehit eden kişi olduğunu söylemiştir.²³ Hz. Salih, kavmini tevhit dinine davet ederken sınanmaları için mucize olarak kayadan çıkarılan deveye herhangi bir fenalık yapmamaları, aksi takdirde büyük bir azapla karşı karşıya kalacakları hususunda uyarıda bulunmuştu. Bu açık uyarıya rağmen kavmin en bedbahtı "اشقيها" onun devesini kesti ve akabinde Allah Teâlâ, onları helak etti.

Bu konuyla ilintili olarak şu hususu ifade etmekte yarar vardır. Bazı müfessirler, Semûd kavminden bir kişinin, bir başka yoruma göre ise birkaç kişinin işlemiş olduğu bir hatadan dolayı o kavmin tamamının cezalandırılmasının nedenini ve hikmetini şu şekilde açıklamışlardır: Semûd kavminin, daha önce deveyi kesen kişinin o cinâyeti işleyeceğinden haberleri vardı. Buna rağmen onu bu eylemden engellemeleri ve üstelik bu çirkin fiile rıza göstermeleri nedeniyle helak oldular.²⁴ Bu olay, açık bir şekilde bir işe rıza göstermenin o işi yapan kişiyle her bakımdan ‘sevabıyla-günahıyla’ eşit sorumluluk taşıdığını göstermektedir. Zira dünya hayatında Yüce Allah’ın kanunu (sünnetullah) bu şekilde tecelli etmektedir. الاشقى kavramı, Leyl 92/15. âyetinde de benzer şekilde ‘hakikatleri ve âhiret gününü inkâr eden kimselerin, çıkmamak üzere cehenneme girecek olanlar’ manasında kullanılmıştır.²⁵

Bu başlık altında bir hususa değinmekte yarar vardır. Meryem Sûresinin 19/4. âyetinde söz konusu kavramının sadece “bedtbaht/mutsuz” anlamında yer aldığı müşahede edilmiştir. İlgili kavram, bu sûrede ‘şakiyyan’ formatında kullanılmıştır. ‘Şakiyyan’

thk. Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415), 2/503; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihü’l-ğayb*, (Beyrut: Dârü İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1420), 18/399; Mustafa el-Merâğî, *Tefsîrü’l-merâğî* (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bânî 1946), 12/84-85.

²¹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 24/372.

²² el-A’lâ 87/ 10-15.

²³ Ebû’l-Leys Muhammed b. Ahmed es- Semerkandî, *Bahrü’l-ulûm* (b.y.: y.y., ts.) 3/587.

²⁴ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 31/179; Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*, thk. Muhammed Aburrahman (Beyrut: Dârü İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1418), 5/316.

²⁵ el-Leyl 92/15-16.

kelimesinden ne tür anlam murat edildiğini belirtmeden önce şu bilgiyi aktarmakta fayda vardır: Bilindiği üzere Hz. Meryem’in gözetim ve sorumluluğunu Hz. Zekeriyya üstlenmişti. Kendisi ara sıra Hz. Meryem’i Beytü’l-Makdis’tte ziyaret ediyor ve onunla yakından ilgileniyordu. Hz. Zekeriyya, her ziyareti esnasında birtakım mucizevî olaylara tanıklık ediyordu. Örneğin Hz. Meryem’in yanında kış mevsiminde yaz, yaz mevsiminde ise kış meyvesini görüyordu.²⁶ Kendisine bu tür meyvelerin nereden geldiğini sorduğunda Hz. Meryem, bunların Allah tarafından (hak katından) geldiğini söylüyordu. Bu mucizevî olay karşısında Hz. Zekeriyya kendisi yaşlı ve eşi kısır olmasına rağmen Allah’tan kendisine bir evlat vermesini istedi.²⁷ Zira Hz. Meryem’in yanında gördüğü olağanüstü olaylar onun gönlüne çocuk sahibi olabileceği umudunu ve inancını iyice pekiştirdi. Netice itibarıyla Allah Teâlâ onun dua ve yakarışına karşılık, kendisine Yahya adında bir Peygamber vereceğini muştulamıştı.²⁸ Dolayısıyla söz konusu ifade Meryem sûresi 4. âyetinde ‘bedbaht/mutsuz’ anlamında kullanılmıştır.²⁹ Şimdi ilgili sûrenin diğer âyetlerinde geçen ‘şakiyyan’ ifadesinin hangi anlamlara geldiği irdelenecektir.

3.2. Âsi-Kibirli

Bir önceki başlıkta Meryem sûresi 19/4. âyetinde zikredilen ‘şakiyyan’ kelimesinin ‘bedbaht/mutsuz’ anlamında kullanıldığı belirtildi. Burada Meryem sûresinin Sûrenin 32 ve 48. âyetlerinde yer alan ‘şakiyyan’ kelimesinin kullanıldığı manalar aktarılmaya çalışılacaktır. Söz konusu sûrenin 32. âyetinde yer alan ilgili kelimenin anlamını sağlıklı bir şekilde ortaya koyabilmek için kendisinden önceki âyetlere kısaca temas etmekte yarar vardır. Bilindiği üzere Allah Teâlâ’nın bir mûcizesi olarak Hz. Meryem, Hz. Îsâ’yı babasız olarak dünyaya getirdi. Doğumundan önce halkın tepkisinden ve şiddetinden korunmak için uzak bir yere inzivaya çekildi.³⁰ Ardından Yüce Allah, kendisine tekrar kendi toplumunun yanına geri dönmesini oruçlu olduğunu söyleyerek onlarla sözlü olarak konuşmamasını, zor durumda kaldığında ise kendilerine sadece işaretle cevap vermesini emretti. Hz. Meryem, kavminin yanına kucağında bebekle döndüğünde insanlar onu kınadı ve ona çok çirkin bir iş yaptığını söyleyerek bu çocuğun kimden dünyaya geldiğini ısrarla sordular. Bunun üzerine Hz. Meryem, kucağında bulunan ve henüz bebek olan Hz. Îsâ’yı işaret ederek ona sormalarını istedi. Kavmi bu duruma daha çok öfkelenerek kendisine beşikte olan bir bebekle konuşulamayacağını böyle bir şeyin asla mümkün olamayacağını söylemeleri üzerine henüz

²⁶ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 6/353; Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, thk. es-Seyyid İbn Abdi’l-Maksut İbn Abdir’rahîm (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 1/388; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, thk. Mecdi Baslûm (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2005), 2/359.

²⁷ Â-i İmrân 3/37-38.

²⁸ Â-i İmrân 3/38-39.

²⁹ Ebû Zekeriyyâ Yahya b. Ziyâd el- Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî vd. (Mısır: Dârü’l-Mısriyye lit-Te’lif ve’t-Terceme ts.) 2/161.

³⁰ Meryem 16/22.

bebek olan Hz. Îsâ, Allah’ın takdir ve yardımıyla o anda konuştu.³¹ ‘Şakıyyan’ ifadesinin geçtiği ilgili âyette Hz. Îsâ, annesini itham edenlere karşı birtakım cevaplar vermiş ve sonunda bu ifadeyi kullanmıştır. Bir başka deyişle Hz. Îsâ, Allah’ın kendisine verdiği nimetleri ve ona emrettiği hususları ifade ettikten sonra *وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا* “Beni bedbaht ve zorba yapmadı” diyerek kendisini zorba asi ve kibirli kılmadığını belirtmiştir. Müfessirler, ilgili âyette zikredilen ‘şakıyyan’ ifadesini, ‘asi, zorba, kibirli ve emre itaat etmeyen’ şeklinde yorumlamışlardır.³²

Aynı şekilde ilgili sûrenin 48. âyetinde ‘şakıyyan’ kavramı yer almaktadır. Söz konusu kavramdan önceki âyetler, Hz. İbrahim’in babasını yumuşak bir üslupla ve ikna edici delillerle tevhit dinine davetinden söz etmektedir.³³ Gerçekten Hz. İbrahim’in, tevhit davetine aşırı şekilde öfkelenen babasının ona uzun süre gözüne görünmemesini; aksi takdirde kendisini taşıyacağını³⁴ söylemesi üzerine Hz. İbrahim, babasına, yanından ayrılacağını, kendisine dua edeceğini ve duasına icabet hususunda ‘bedbaht/mutsuz’ olmayacağını umduğunu şu şekilde ifade etmiştir:

“Hem sizden hem de Allah’ın dışında taptığınız şeylerden de uzaklaşıyor ve Rabbime yalvarıyorum. Umulur ki (senin için) Rabbime dua etmemle bedbaht (emeği boşa gitmiş) olmam.” Bu âyette zikredilen ‘şakıyyan’ ifadesinden de ‘bedbaht/mutsuz’ olan anlamı kastedilmiştir.³⁵

3.3. Sıkıntı-Meşakkat

Bu kavram, Tâhâ sûresinin ikinci âyetinde *لَتَشْفَى* şeklinde yer almıştır. Tâbiûn âlimlerinden Mücâhid (öl. 103/721), ve Humeyd (öl. 143/760) ilgili âyette yer alan ‘li teşkâ’ ifadesinin meşakkat anlamına tekabül ettiğini belirtmişlerdir.³⁶ Bu kavramının zikrolunan sûrede müfessirler tarafından hangi anlamda kullanıldığını belirtmeden önce bir hususu ifade etmekte fayda vardır. Bazı müfessirler, bu âyetin nüzûlüyle alakalı birkaç sebep zikretmişlerdir. Bunlardan biri şudur: Hz. Peygamber, vahiy nâzil olduğu ilk dönemde çokça namaz kılıyor ve neredeyse gecenin tamamını ibadetle geçiriyordu. Bu durum bedeninin zayıflamasına ve renginin sararması gibi sağlık sorunlarına yol açıyordu. Bu olaya şahitlik

³¹ Meryem 16/26-33.

³² Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şahhât (Beyrut: Dârü İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1423), 2/620; Ebû’l-Fidâ’ Ömer b. Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-azîm*, thk. Sami b. Muhammed b. Selame (Riyad: Dârü Taybe, 1999), 5/2; Ebû’s-Suûd, *İrşâdû’l-akli’s-selîm ilâ mezâye’l-Kitâbi’l-Kerîm* (Beyrut: Dârü İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, ts.), 5/264; İsmâil Hakkı el-Bursevî, *Rûhu’l-beyân* (Beyrut: Dârü’l-Fikr, ts.), 5/331; Muhammed el-Emîn el-Herêrî, *Hadâiku’r-ravhi ve’r-reyhân* (Beyrut: Dârü Tavkin-Necât, 2001), 17/137.

³³ Meryem 16/42-47.

³⁴ Meryem 16/46.

³⁵ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân an tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Muhammed (Beyrut: Dârü İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 2002), 6/218; Cemâleddîn el-Kâsimî, *Mehâsinü’t-te’vîl*, thk. Muhammed Bâsl (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1418), 7/102; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü’t-tefâsîr* (Kahire: Dârü’s-Sâbûnî, 1997), 2/201.

³⁶ Yahya b. Sellâm, *Tefsîru Yahya b. Sellâm*, thk. Hind Şilbi (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1425), 1/251.

eden Mekkeli müşrikler, Allah Teâlâ’nın bu din ile Allah Resûlüne zorluk-meşakkat verdiğini söyleyerek onunla alay etmeye başladılar.³⁷ Mezkûr âyetin nüzûlüyle ilgili bir diğer rivayet ise şu şekildedir: Hz. Peygamber’in, hem canının arzuladığı nesnelerden uzak durması ve hem de müşriklerin önde gelenlerine ve onlara tabi olanlara muhalefet etmesinden dolayı Mekkeli bazı putperestler tarafından kendisine ‘şakî/bedbaht’ denilmiştir.³⁸ Bunun üzerine Yüce Allah, bu âyetle Kur’ân-ı Kerîm’i kendisine zorluk ve sıkıntı versin diye indirilmediğini açık bir şekilde ifade etmiştir.³⁹

Bu ifadenin geçtiği bir başka âyet ise Tâhâ Sûresinin 117. âyetidir. Bu âyette Hz. Âdem’e şeytanın kendisi ve eşi için azılı düşman olduğu belirtilmiş, dolayısıyla ona karşı müteyakkız olmaları gerektiği aksi takdirde şakilerden olacakları hususunda her ikisi de uyarılmışlardır. Müfessirler ilgili âyette geçen " فَتَشْفَى " ifadesini, müfessirler, “dünya maişetini temin etmek için çekilen meşakkat-eziyet” şeklinde yorumlamışlardır.⁴⁰ Diğer taraftan ilgili sûrenin 123. âyetinde de bu ifade “ فَتَشْفَى ” kalıbında zikredilmiştir. Müfessirler, bu ifadenin yer aldığı âyetin sibâk ve siyâkını (bağlam) göz önünde bulundurarak ona ‘âhirette meydana gelecek meşakkat ve sıkıntı’ anlamını vermişlerdir.⁴¹ Zira söz konusu âyette Allah Teâlâ, Kur’ân’a tabi olan kimselerin dünya ve âhiret yurdunda delalet ve meşakkate uğramayacaklarını ifade etmiştir.⁴²

3.4. Nefsin İsteklerine Tabi Olmak

Söz konusu kavram, Mü’minûn sûresinin 106. âyetinde " رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا " şeklinde yer almıştır. Hadis âlimlerinden Ezher İbn Sa’d (öl. 203/818-819), bu âyette geçen ‘şikvatunâ’dan murat, insan için levhi mahfuzda yazılı alın yazısı olduğunu söylemiştir.⁴³ Bu kavramdan önce yer alan âyetler, iman etmeyip cehenneme girenlerin ne tür acıklı azapla karşı karşıya kalacakları ve cehennemde onlarla ve melekler arasında geçecek diyalogdan söz etmektedir.⁴⁴ Melekler, iman etmeyip cehenneme girecek olanlara: “Sizlere Allah’ın âyetlerini okuyan bir peygamber gelmesine rağmen siz onları (âyetleri) yalanladınız diyeceklerdir.” Bunun üzerine inanmayanlar, Yüce Allah’a mazeretlerini, “Rabbimiz, heva ve nefsimizin istekleri ağır bastı ve doğru yoldan sapanlardan olduk” şeklinde arz edeceklerdir.⁴⁵ İlgili âyette

³⁷ Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî İbn Ebî Hâtem, *Tefsîru’l-Kur’ân’il-azîm* thk. Es’ad Muhammed Tayyip (Mekke: Mektebetü Nizâr-Mustafa Bâz, 1419), 7/2416; es-Semerkandî, *Bahrü’l-ulûm*, 2/389.

³⁸ Ebû Muhammed Abdülhak b. Çâlib İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrarü’l-vecîz fî tefsîri kitâbi’l-azîz*, thk. Abdusselâm-Abdü’s-Şâfi (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1422), 4/37.

³⁹ Tâhâ 17/1-2.

⁴⁰ Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *İ’râbü’l-Kur’ân* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1421), 3/42; Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâik-i ğavâmidî’t-tenzîl* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-Arabî, 1407), 3/92.

⁴¹ Tâhâ 12/127.

⁴² Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâik-i ğavâmidî’t-tenzîl*, 3/95; Nesefî Ebu’l-Berakât, *Medâriku’t-tenzîl ve hakâiku’t-te’vîl*, thk. Yusuf Ali (Beyrut: Dârü’l-Kelimi’t-Tayyib, 1998), 2/388.

⁴³ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 19/77.

⁴⁴ el-Mü’minûn 23/102-108.

⁴⁵ el-Mü’minûn 23/105-106.

geçen ‘şikvetünâ’ kelimesini bazı müfessirler, ‘nefsin arzu ve isteklerinin peşinden gitmek, ona tabi olmak.’⁴⁶ şeklinde yorumlamışlardır. Zira nefsin arzu ve istekleri, şekâvete sebebiyet verdiklerinden dolayı onun bu şekilde yorumlanmasının uygun olduğunu söylemişlerdir.⁴⁷

4. Hadislerde Şekâvet Kavramı

Kur’ân-ı Kerîm’de ‘şekâvet’ kavramını ve türevlerinin hangi anlamlara geldiğini belirttikten sonra, konumuzun daha iyi anlaşılması için bu kavramın hadislerdeki kullanımına temas etmenin yararlı olacağına inanıyoruz. Yukarıda ifade edildiği üzere Kur’ân’ın ilk ve otorite bakımından en yetkili müfessiri, şüphesiz Hz. Peygamber’dir.⁴⁸ Bundan dolayı Kur’ân’dan herhangi bir kavramı ele alıp onu sünnet perspektifinden değerlendirmeye tabi tutmak son derece önemlidir.

4.1. Cehennemde Ebedî Kalacak Kimseler

Allah Resûlü bazı hadislerinde ‘şakî’ kavramını ve ondan türeyen kelimeleri cehenneme ebedîyen girecek olan kimseler için kullanmıştır.

“Sizden herhangi birinizin yaratılışının başlangıcı olan temel unsurlar anne karnında kırk günde toplanır. Sonra ikinci kırk günlük zaman içinde kan pıhtısı “anne rahmine tutulan alaka” haline döner. Daha sonra o kadar müddet zarfında da bir et parçası haline gelir. Bunun ardından Allah Teâlâ melek gönderir de ona ruh üfürür ve şu dört şeyi yazmasını da emreder. O kimsenin rızkını, ecelini, amelini ve iyi bir kimse mi (saîd) yoksa kötü bir kimse mi olacağı (şakî).”⁴⁹

Görüldüğü üzere Hz. Peygamber, bu hadiste cennete girecek olanı ‘saîd’ cehennemde girecek ve orada ebedî kalacak olan kimseyi ise ‘şakî’ olarak tarif etmiştir.⁵⁰

“Allah Resûlü, sizden hiçbir kişi ve yaratılmış içerisinde hiç kimse müstesna olmamak üzere, muhakkak cennetteki ve cehennemdeki yerini Allah yazmıştır ve herkesin şakî veya saîd olduğu muhakkak yazılmıştır buyurdu. Bunun üzerine sahabîlerden biri Hz. Peygamber’e şunları sordu: Yâ Rasûlullâh, öyle ise bizler amelî terk edip yazımıza mı (kader) dayanalım? Nasıl olsa bizden iyi olanlar eninde sonunda (saîdlerin) amelîne, kötü olanlarda “şakîlerin” amelîne ulaşacaktır. Bunu üzerine Hz. Peygamber, şöyle buyurdu: Saîd olan kimse, saadet ehlinin amelîne ulaşacaktır. Şakî olan kimse de şekavet ehlinin amelîne ulaşacaktır. (Sizler amel edip çalışın) Zira herkese kolaylaştırılmıştır. Saîd olan kimseye saadet ehlinin amelîni işlemek kolaylaştırılır. Şakî olan kimseye şekâvet ehlinin amelîne

⁴⁶ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiu li-ahkâmî'l-Kur’ân*, thk. Ahmed el-Barduni İbrahim Atfayiş (Mısır: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 12/153; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr* (Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1414).

⁴⁷ Nehhâs, *Îrâbü'l-Kur’ân*, 3/86.

⁴⁸ en-Nahl 16/44-64.

⁴⁹ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. Muhammed Fuad Abdulbâkî (b.y.; Dârü l-İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), “Kitâbü'l-kader”, 1 (No. 2643).

⁵⁰ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc fî Şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dârü l-İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1392/1972), 16/191.

kolaylaştırılır. Ardından Hz. Peygamber bu sözlerini açmak için Leyl sûresinin 5. ve 10. âyetleri arasını okudu.”⁵¹

Bu hadiste açık bir şekilde ‘şekâvet’ ve ondan türeyen ‘şakî’ kavramlarından cehennemde ebedî kalacak olan kimseler murat edilmiştir. Çünkü Hz. Peygamber, hadisin son kısmında bu kavramı el-Leyl Sûresi’nin çıkmamak üzere cehenneme girecek olanları ifade eden âyetleriyle tefsir etmiştir.⁵²

“İnsanların en bedbahtını sizlere haber vereyim mi? Ashap evet ey Allah’ın Resûlü dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, bunlardan biri Semûd kavminin devesini kesen Uhaymir’dir buyurdu.”⁵³

H. Peygamber, bu hadiste ‘en şakî’ diye tarif ettiği kişi yukarıda Şems Sûresinin 11. âyetinde kısmen değinildiği üzere Hz. Salih’e iman etmeyen ve onca uyarıya rağmen onun devesini kesen ve bütün kavmin helak olmasına sebebiyet veren Uhaymir adlı şahıstır. Bu zat, Hz. Salih’e iman etmemesi ve bilinçli bir şekilde Allah’ın âyetlerine deveyi kesmek sûretiyle meydan okumasından dolayı ebedî olarak azaba mahkûm edilmiştir. Dolayısıyla ilgili hadiste zikredilen ‘eşkâ’ ile ‘iman etmeyen ve çıkmamak üzere cehenneme girecek olan kimse’ kastedilmiştir.

Bu başlık altında iki hususa değinmekte fayda vardır. Birincisi; yukarıda zikredilen hadislerde ‘şekâvet’ kökü ve ondan türeyen kavramlardan iman etmeyen ve ebedî cehenneme girecek olan kimseler olduğu belirtilmiştir. Ancak bilindiği üzere Allah Teâlâ, her kula irade vermiş ve bu iradenin neticesinde kaderini tayin etmiştir. İkincisiyse; Allah hiçbir kuluna zerre miktarınca haksızlık etmez.⁵⁴ Yüce Allah, her kulun dünya hayatında sergileyeceği davranışlar neticesinde onun alın yazısını takdir eder. Bu konu, kelam ilmine taalluk ettiğinden⁵⁵ ve çalışmamızın boyutunu aşacağından bu kadarıyla iktifa ediyoruz.

4.2. Başarısızlık-Hüsrân

H. Peygamber, bazı hadislerinde ilgili kavramı ve ondan türeyen kelimeleri ‘başarısızlık-hüsrân’ anlamında kullanmıştır. Nitekim bir hadisinde şöyle buyurmuştur:

“Hz. Âdem ve Hz. Musa münakaşa ettiler. Hz. Mûsâ, Hz. Âdem’e: ‘İşlemiş olduğun günah yüzünden insanları cennetten çıkaran ve onları şekâvete (başarısızlık-hüsrân) atan

⁵¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, el-Buhârî *el-Câmiu’s-Sahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dârü Tavki’n-Necât, 1422/2001), “Kitâbü Tefsîri’l-Kur’ân”, 368 (No: 4948).

⁵² Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşâdüs-sârî li şarhi sahihi’l-Buhârî* (Mısır: el-Matbaatü’l-Kübrâ el-Emîriyya 1313), 7/422.

⁵³ Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî *es-Sünenü’l-Kübrâ*, nşr. Hasan Abdülmü’nim (b.y.: Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), “Kitâbü’l-Hasâis”, 54 (No: 8485).

⁵⁴ Yûnus 10/44; ez-Zilzâl 99/7-8.

⁵⁵ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usulu’d-dîn* (İstanbul: Matbaatü’d-Devle, 1927), 140-142; İmamü’l-Harâmeyn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *Kitâbu’l-irşâd*, thk. Muhammed Yusuf - Ali Abdü’l-Mün’im (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, ts.), 254-255; Sa’düddîn et-Taftâzânî, *Şerhü’l-akâidü’n-Nesefî*, thk. Muhammed Adnan (b.y.:yy., 1990), 142-144.

sensin değil mi!’ dedi. Bunu üzerine Hz. Âdem de Hz. Mûsâ’ya: ‘Sen, Allâh’ın risâlet vermek sûretiyle seçtiği ve hususi kelâmına mazhar kıldığı kişi değil misin? Hz. Musa bu soruya ‘Evet benim!’ demesi üzerine Hz. Âdem, Hz. Mûsâ’ya Allah’ın benim daha yaratılmamdan önce bana yazdığı bir işten dolayı beni ayıplamaya kalk (bu doğru bir yaklaşım değil)!’ diye cevap verdi.” Hz. Peygamber devamla dedi ki: “Hz. Âdem, Mûsâ’yı ilzam etti! (Âdem Mûsâ’ya hüccet ile gâlib geldi.”⁵⁶

Aynı şekilde Hz. Peygamber (s.a.s.), Huneyn gazvesinden dönerken oradan ekde ettiği ganimetleri dağıtmak üzere Ci’râne mevkiinde mola vermişti. Ganimetleri dağıttığı esnada bir adam kaba bir şekilde Allah Resûlüne ‘âdil ol dedi!’ dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, kendisine bu kaba lafı sarf eden şahsa yönelerek şunları söyledi: " لَقَدْ شَقِيتُ إِنْ لَمْ أُعَدِلْ " “Şayet âdil olmazsam bedbaht olurum.”⁵⁷ Bu hadis’te yer alan ‘şakîtü’ ifadesinden de ‘hüsranı uğrama ve kaybetmek’ anlamı kastedilmiştir.

4.3. Günahkâr-Fâcir

Allah Resûlü, söz konusu kavramı, ‘günahkâr-fâcir’ anlamında da kullanmıştır. Nitekim bir hadislerinde şöyle buyurmuştur:

“Cehenneme şakî dışında kimse girmez. ‘Ey Allâh’ın Rasûlü, şakî kimdir?’ denildi. Hz. peygamber şöyle buyurdu: “Allâh’a itâati Allah için yapmayan ve günahı da onun için terk etmeyen kimsedir” şeklinde cevap verdi.”⁵⁸

Bazı hadis şârihleri bu hadiste zikredilen ‘şakî’ ifadesinden hem inanmayan hem de günahkâr-fâcir (inandığı halde helal-harama riâyet etmeyen) anlamını murat etmenin mümkün olduğunu, ancak bu ifadedden günahkâr anlamını kastetmenin daha uygun olacağını belirtmişlerdir.⁵⁹ Netice itibarıyla ‘şekâvet’ kavramı ve türevlerinin hadislerde de âyetlere paralel anlamda kullanıldığı görülmektedir.

Sonuç

Kur’ân’ı anlama ve yorumlama faaliyeti nüzûlüyle birlikte başlamıştır. Hz. Peygamber, inen vahyi bir yandan okumuş bir yandan da beyan etmiştir. Kur’ân’ın yorumlanması, her dönemde katlanarak ve genişleyerek günümüze kadar varlığını sürmüş ve doğal olarak sürmeye devam edecektir. Şüphesiz onun ilk ve eşsiz kaynak olma

⁵⁶ Buhârî, “Kitâbü tefsîri’l-Kur’ân”, 11 (No: 4736); Hz. Âdem ile Hz. Musa arasında vuku bulan diyalogla ilgili detaylı bilgi için bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî Şerhi Sahîhi’l-Buhârî* (Beyrut: Dârü’l-Marife, 1379), 11/506-513; Ebû Muhammed Bedrüddîn el-Aynî, *Umdatü’l-kârî şerhi sahîhi’l-Buhârî* (Beyrut: Dârü İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, ts.), 19/60-6; Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşâdu’s-sârî li şerhi sahîhi’l-Buhârî* (Mısır: el-Matbaatü’l-Kübrâ, 1323), 7/237-240.

⁵⁷ Buhârî, “Kitâbü farzi’l-hamsi”, 14 (No: 3138).

⁵⁸ Ebû Abdillâh Muhammed Yezid İbn Mâce, nşr. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (b.y.: Dârü İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî), “Kitâbü’z-zühd”, 35 (No: 4298).

⁵⁹ Ebû Muhammed Şerfüddîn et-Tîbî, *el-Kâşif an süneni’l-hakâik*, thk. Abdulhamid Handâvî (Riyad: Mektebetü Nizar, 1997), 11/3595-96; Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtih li şerhi mişkâtî’l-mesâbih* (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 2002), 9/2637.

hüviyetine sahip olması ve hayatın her alanına temas etmesi, bunun yanı sıra ihtiva ettiği hükümlerin de evrensel olması; her dönemde insanların “özellikle müminlerin” onu anlamaya çalışmalarına vesile olmuştur. İslâm bilginleri her dönemde Kur’ân âyetlerinin ihtiva ettiği anlam ve hikmetleri doğru bir şekilde ortaya koyabilmek için yoğun bir çaba göstermişlerdir. Kur’ân’ı rivayet, dirayet, konulu ve dilbilimsel gibi farklı metotlarla ele alarak murad-ı ilâhiyi tam manasıyla anlamaya çalışmışlardır. Bir başka ifadeyle Kur’ân’ı Kur’ân’la, sünnetle ve Arap dili ve edebiyatının inceliklerinden yararlanılarak anlamaya ve yorumlaya gayret etmişlerdir. İlk dönem İslâm bilginleri Kur’ân’ı dilbilimsel/lügavî yönden ele alıp yorumlamışlardır. Söz konusu metot, Kur’ân âyetlerinin anlaşılması hususunda çok önemli bir işlev görmektedir. Zira herhangi bir metnin sağlıklı yorumlanabilmesi için her şeyden önce ihtiva ettiği kelimelerin doğru bir şekilde analizlerinin yapılmasıyla mümkündür. Söz konusu durum, Arap dili ve edebiyatının bütün inceliklerini kapsayan Kur’ân’da ise çok daha önemli ve hayati hal almaktadır. Bilindiği üzere Arap lîsânı, belağat ve fesahat sanatlarının tamamını kapsamaktadır. Arap dilinde var olan edebî sanatlar bilinmeden Kur’ân’ı doğru bir şekilde anlamak ve tefsir etmek mümkün değildir. Bundan ötürü, Kur’ân kavramlarının içerdiği anlam ve edebi sanatlarını bilmek ve onları tefsire yansıtmak son derece önemlidir. Kur’ân kavramlarını, Kur’ân bütünlüğü çerçevesinde bu şekilde ele almak onun indiği lîsânın incelikleri doğrultusunda değerlendirmek anlamına gelmektedir. Aslında söz konusu yöntem, ‘Kur’ân kelimeleri açısından’ bir nev’i Kur’ân’ı, Kur’ân’la, tefsir etme yöntemidir. Çünkü bu yöntemle ele alınan kavramların sözlük, müterâdif ve zıt anlamlarının yanı sıra Kur’ân’da kaç sûre ve kaç âyette ne şekilde ve hangi anlamda kullanıldıklarıyla ilgili detaylı bilgi verilmektedir. Bunun yanı sıra başka ilim dallarıyla bağlantılarında “varsa herhangi bir bağlantıları” değinilmektedir. Böylelikle âyetlerin cümle yapıları, doğal olarak daha anlaşılır bir hal almakta ve onlarla ilgili daha rahat bir şekilde hüküm verilebilmektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de ‘şekâvet’ kavramı farklı âyetlerde yer almaktadır. ilgili kavramın içerdiği anlamlara vakıf olmak Kur’ân yorumu açısından önemlidir. Bu kavram, değişik sûre ve âyetlerde farklı kalıplarda zikredilmiş ve muhtelif manalarda kullanılmıştır. Toplamda yedi sûrede ve on iki âyette fiil, mastar, ism-i tafdîl ve sıfat-ı müşebbehe kalıplarında geçmektedir. Bu sûrelerin altısı Mekke’de, bir tanesi ise Medine’de nâzil olmuştur. ‘Şekâvet’ kavramının türevleriyle birlikte âyetlerde tekabül ettiği anlamlar şunlardır: Ebedî olarak cehenneme girecek olan kimseler, mutsuz, hüsrana uğrayan, âsi, kibirli, sıkıntı, meşakkat ve nefsin istek ve hevasına tabi olmak. Hadislerde ise; cehennemde ebedî kalacak olan, başarısızlık, hüsrân, günahkâr ve fâcir manalarına gelmektedir. Netice itibariyle bu kavramın ve türevlerinin âyetlerde genellikle peygamberlerin getirdikleri tevhit davetine icabet etmeyen ve onu inkâr edenler için kullanıldığı görülmektedir. Hadislerde de bu durum âyetlerle paralellik arz ettiği görülmektedir. Bunun yanı sıra söz konusu kavram kelâm ilmine de taalluk ettiğinden bazen ‘şakî-saîd’ bazen de farklı başlıklar altında ele alınıp incelendiği müşahade edilmiştir.

Kaynakça

- Abdülhamid, Ahmed Muhtâr. *Mu’cemü’l-lügati’l-Arabiyyeti’l-muâsara*. 4 Cilt. Beyrut: Alemü’l-Kütüb, 2008
- Aynî, Bedrüddîn Mahmud b. Ahmed. *Umdetü’l-kârî şerhu sahîhi’l-Buhârî*. Beyrut: Dârü İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, ts.
- Bağdâdî, İsmail b. Kasım. *Kitâbu’l-emâlî*. thk. Muhammed Abdu’l-Cevvâd el-Asmaî. 2 Cilt. Kahire: Hey’etü’l-Mısriyyati’l-Âmma lil-Kitâb, 1975.
- Beyzâvî, Abdullah b. Ömer. *Envâru’t-tenzîl ve esrâu’t-Te’vîl*. thk. Muhammed Aburrahman. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1418.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu’s-Sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhul-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Fikr, ts.
- Cemâlüddîn, Muhammed. *Mehâsinu’t-te’vîl*. thk. Muhammed Bâsl. 9 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1418.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcü’l-lüga va sıhâhü’l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgâfur Atâ. 7 Cilt. Beyrut: Dârü’l-İlmi li’l-Melâyîn, 1987.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2019.
- Çağrı, Mustafa. “Saadet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 35/319. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Dâmegânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali. *el-Vücûh ve’n-nezâir li-elfâzi kitâbillâhi’l-azîz*, thk. Muhammed Hasen Ebû’l-Azm. 2 Cilt. Kahire: Lecnetü İhyâi’t-Türâs, 1996.
- Ebü’s-Suûd. *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm ilâ Mazâye’l-Kitâbi’l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, ts.
- el-Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usulu’d-Dîn*. İstanbul: Matbaatü’d-Devle, 1927.
- el-Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcü’l-lüga va Sihâhü’l-arabî*, thk. Ahmed Abdülgaffar Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dârü’l-İlmi li’l Melâyîn, 1987.
- el-Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh. *Kitâbu’l-irşâd*. thk. Muhammed Yusuf-Ali Abdu’l-Munim. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, ts.
- el-Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü’l-lüga*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi Tūrâsi’l-arabî 2001.
- el-Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. *Meâni’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî vd. 3 Cilt. Mısır: Dârü’l-Mısriyye lit-Te’lîf ve’t-Terceme, ts.
- el-Hamdânî, Âcina b. Hâtem. *Şi’ru Hamdâni ve Ahbârihâ fi’l-câhiliyâti ve’l-İslâm*. thk. Hasan İsâ Ebû Yâsin. Riyad: Dârü’l-Ulûm, 1983.
- el-Kârî, Ali. *Mirkâtü’l-mefâtîh li şerhi mişkâti’l-mesâbih* Beyrut: Dârü’l-Fikr, 2002.
- el-Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü’s-sârî li şarhi sahîhi’l-Buhârî*. 10 Cilt. Mısır: el-Matbaatü’l-Kübrâ el-Emîrîye 1313.

- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yâkub. *el-Kâmusü'l-muhît*, thk. Muhammed Naim. Beyrut: Dârü'l-Müessesese, 2005.
- Hâzin, Ali b. Muhammed. *Lübâbü't-te'vîl fî ma'ânî't-tenzîl*. thk. Muhammed Ali Şahin. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- Hererî, Muhammed el-Emîn. *Haddâiku'r-ravhi ve'r-reyhân*. 33 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkin-Necât, 2001.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Ğâlib el-Endelüsî. *el-Muharrarü'l-vecîz fî tefsîri kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselâm Abdü's-Şâfi. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed. *Mücmelü'l-lüga*. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Askalânî. *Fethu'l-bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1379.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ Ömer. *Tefsîru'l-Kurâni'l-azîm*. thk. Sami b. Muhammed b. Selame. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed Yezid. *Sünen İbn Mâce*. nşr. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. b.y.: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-arab*. thk. Abdullâh Aliyyu'l-Kebîr vd. 16 Cilt. Kahire: Dârü'l-Me'arif, ts.
- İbn Sellâm, Yahya. *Tefsîru Yahya b. Sellâm*, thk. Hind Şilbi. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425.
- İbnû'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali. *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir fî ilmi'l-vücûhi ve'n-Nevâzir*, thk. Muhammed Abdülkerîm-Kazım er-Râdî (Irak: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 371.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnan Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1992.
- İzutsu, Toshihiko. *İman Kavramı*. çev. Selahaddin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 1984.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. “Kur'an'ı Anlamada Semantik Yöntem”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 6/6 (2013), 105-178.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *İrşâdu's-Sârî li Şarhi Sahîhi'l-Buhârî*. Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ, 1323.
- Kesgin, Salih. "Kayıp medeniyetin izinde" Hz. Peygamber'in İzinde Medine'den Medeniyete. ed. Fatma Arslan. 21-22. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Kızılsöker, Abdurrahim. Kur'an'a Selefi Yaklaşım. Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2021.
- Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*. çev. Hayreddin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. el-Câmiu li-Ahkâmî'l-Kur'ân. thk. Ahmed el-Barduni İbrahim Atfayiş. 20 Cilt. Mısır: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*. thk. Mecdi Baslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid İbn Abdî'l-Maksut İbn Abdî'r-rahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Merâğî, Mustafa. *Tefsîrû'l-Merâğî*. 30 Cilt. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bânî, 1946.
- Mertoğlu, M. Suat. “Vücûh ve Nezâir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 43/141-143. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şahhât. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1423.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. Haccâc. *el-Câmiu's-Sahîh*. nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Beyrut: y.y., ts.
- Nenhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *İ'râbu'l-Kur'ân*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-Kübrâ*, nşr. Hasan Abdülmü'nim. b.y.: Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Neseî, Ebû'l-Berakât Ahmed b. Mahmûd. Ebû'l-Berakât. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl* thk. Yusuf Ali. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Nevevî, Ebû Zekerriyyâ Yahya b. Şeref. *el-Minhâc şerhu sahihi Müslim b. Haccâc*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392/1972.
- Nisâburî, İsmail b. Ahmed. *Vücûhü'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, thk. Fatima Yusuf el-Hiyâmî, Dimeşk: Dârü's-Sakâ, 1995.
- Râzî, Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebî Hâtem. *Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm*. thk. Es'ad Muhammed Tayyip. 10 Cilt. Mekke: Mektebetü Nizâr-Mustafa Bâz, 1419.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 31 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed b. Âşûr. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2002.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvatü't-tefâsîr*. 3 Cilt. Kahire: Dârü's-Sâbûnî, 1997.
- Semerkindî, Ebû'l-Leys Muhammed b. Ahmed. *Bahrü'l-Ulûm*. 3 Cilt. b.y: y.y., ts.
- Şahin, İskender. “Kur’ân’da Ehl Kavramına Bakış”. *İzmir Kâtip Çelebi İlahiyat Dergisi* 13 (Aralık 2021), 56-81.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1414.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vil'il-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Taftazânî, Sa'düddîn. *Şerhü'l-akâidü'n-Neseî*, thk. Muhammed Adnan. b.y: y.y., 1990.
- Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn. *el-Kâşif an Süneni'l-hakâik*. thk. Abdulhamid Handâvî. Riyad: Mektebetü Nizar, 1997.
- Zeccâc, İbrahim b. Sirrî. *Meâni'l-Kur'ân va i'râbü'hü*, thk. Abdülcélil Abdüh Şah. 5. Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb 1988.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *Esâsu'l-belâğ*a. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâik-i ğavamidi't-tenzîl* 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1407.

Osman Zeki Soyuyiğit ve Şiirlerinin Tematik İncelemesi
Osman Zeki Soyuyiğit and a Thematic Analysis of His Poems

Ethem DEMİR

Doç. Dr., Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve
Belagatı Anabilim Dalı, Siirt, Türkiye.

*Assoc. Prof. Dr., Siirt University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences,
Department of Arabic Language and Rhetoric, Siirt, Türkiye.*

ethemdemir84@gmail.com **ORCID:** 0000-0002-4877-7578

Atıf/©: Demir, Ethem. "Osman Zeki Soyuyiğit ve Şiirlerinin Tematik İncelemesi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-24 (Temmuz 2025), 250-266.

Citation/©: Demir, Ethem. "Osman Zeki Soyuyiğit and Thematic Study of His Poems",
Kafkas University Faculty of Divinity Review 12-24 (July 2025), 250-266.

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi: 10.17050/kafkasilahiyat.1663303

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 22 March / Mart 2025

Accepted / Kabul Tarihi: 10 June / Haziran 2025

Published / Yayın Tarihi: 15 July / Temmuz 2025

Volume / Cilt: 12; **Issue / Sayı:** 24; **Pages / Sayfa:** 250-266.

Suggested ISNAD Citation: Demir, Ethem. . "Osman Zeki Soyuyiğit ve Şiirlerinin Tematik İncelemesi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-24 (Temmuz- July 2025), 250-266.

Notlar/Notes

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.
Turnitin/Ithenticate/İntihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/İntihal

Licenced by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

Osman Zeki Soyyiğit ve Şiirlerinin Tematik İncelemesi

Ethem DEMİR

Öz

Dil, kültür ve ilmi koruyup nesilden nesile aktarma görevi gören Arap şiiri, bu hayatî niteliği sebebiyle Arap divanı olma hüviyetini elde etmiştir. Söz konusu kültürel rolünün yanında toplumsal ve siyasal önemli roller de oynayan Arap şiirinin bu manadaki örnekleri Osman Zeki Soyyiğit'in Arapça yazdığı şiirlerinde de görülmüştür. Ahlakî bozulma, dinî duyarsızlık ve benmerkezci yaklaşımları hedef alan Soyyiğit'in bu anlamdaki şiirleriyle sosyal duyarlılığı yüksek bir edebiyatçı olduğu görülmüştür. Uzun yıllar kanlı bir savaşa tutuşan İran ve Irak'ın bu yaklaşımını eleştiren ve tarafları sorunlarını Kur'an hükümleri ışığında barışçıl bir şekilde çözmeye çağıran Soyyiğit'in bu kapsamdaki şiirleri, siyasi sorunlara olan duyarlılığına açıkça işaret etmektedir. Sosyal ve siyasal duyarlılığı yüksek şiirler kaleme alan Soyyiğit'in diğer şiirlerine bakıldığında kendisinin başka temalarda da şiirler yazdığı görülmüştür. Nitekim şiirlerine yakından bakıldığında her birinin farklı temalarda olduğu görülmüştür. Söz konusu temalar daha çok klasik Arap şiirinin genel temaları olan gazel, medih, hiciv, fahr, mersiye, tasvîr ve hikmet şeklindeki temalardır. Bu temalarda oldukça edebî şiirler yazan Soyyiğit'in bu anlamdaki vukûfiyeti edebî çevrelerce büyük bir kabul görmüştür. Nitekim "Harrâbu'l-kader" adında tasvîr temalı bir şiiriyle katıldığı bir yarışmada birinciliği elde eden Soyyiğit'in diğer şiirlerini de yüksek bir edebî hassasiyetle yazdığı görülmüştür. Bu çalışmadaki amaç ismi Türk edebî çevrelerce çok fazla duyulmamış ancak Arap edebiyatına önemli katkıları olan Osman Zeki Soyyiğit gibi bir şahsiyeti Türk edebiyat çevrelerine kazandırmaktır. Akademik anlamda hakkında herhangi bir çalışma tespit edilmemiş olan Soyyiğit'i konu alan bu çalışmamızda Arap şiirine genel bir bakışın ardından Soyyiğit'in hayatına ve akabinde şiirlerinin tematik incelemesine değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Şiir, Arap şiiri, Osman Zeki Soyyiğit, Tema.

Osman Zeki Soyyiğit and a Thematic Analysis of His Poems

Ethem DEMİR

Abstract

Arabic poetry, which has a crucial role in preserving and transmitting language, culture and knowledge across generations, has gained the status of being an Arab literary canon (divan) due to this vital quality. In addition to its cultural role, Arabic poetry, which also plays important social and political roles, finds expression in this sense in the poems written in Arabic by Osman Zeki Soyyiğit. Targeting moral deterioration, religious insensitivity and self-centered approaches, Soyyiğit is regarded as a writer with high social sensitivity through his poems in this sense. Criticizing the approach of Iran and Iraq, who were engaged in a bloody war for many years, and calling on the parties to resolve their conflicts peacefully in the light of Quranic principles, Soyyiğit's poems in this context clearly indicate his sensitivity to political issues. When we look at the other poems of Soyyiğit, who has written poems with strong social and political sensitivity, it is seen that he has also written on other themes. In fact, when we look at his poems closely, we see that each of them has different themes.

The themes in question are mostly the general themes of classical Arabic poetry, such as ghazal, eulogy, satire, fakhr, elegy, description and wisdom. Soyuyiğit, who wrote quite literary poems on these themes, has been widely recognized by literary circles for his expertise in this sense. Indeed, it has been observed that Soyuyiğit, who won first place in a competition he participated in with his poem called Harrâbu'l-kader”, with a descriptive theme, wrote his other poems with a high literary sensitivity. The aim of this study is to introduce a figure like Osman Zeki Soyuyiğit, whose name is not widely heard in Turkish literary circles but who made important contributions to Arabic literature, to Turkish literary circles. In this study, which focuses on Soyuyiğit, about whom no academic study has been found, a general overview of Arabic poetry is given, followed by a thematic examination of Soyuyiğit's life and his poems.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Poetry, Arabic Poetry, Osman Zeki Soyuyiğit, Theme.

Giriş

Şiir, sözlükte “bilmek, hissetmek”¹ gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise kısaca “Vezin ve kafiye söz”² olarak tanımlanmaktadır.

İslam öncesi yıllara uzanan köklü geçmişi sebebiyle önemli bir edebî etkinlik olan şiir, çeşitli evrelerden geçmiş ve bu nedenle edebiyatçılar tarafından tarihi dönemleri açısından ele alınmıştır. İşaret edilen ilgili dönemlerin belirlenmesinde ise başlıca etkenler, söz konusu tarih boyunca meydana gelen sosyal, siyasî, dinî ve ideolojik gelişmeler olmuştur. Belirtilen nedenlere istinaden Arap şiiri; İslam öncesi ve İslam sonrası, klasik ve modern Arap şiiri gibi muhtelif şekillerde tasnif edilmiştir.³

Şiir, Araplar tarafından büyük bir ilgiye mazhar olmuştur. Bu ilginin nedenleri bazılarının farklı dönemlerde değişkenlik arz ettiği anlaşılmıştır. Nitekim Cahiliye döneminde birey ve kabileye itibar suikastında bulananlara karşı durup bunların saygınlığını korumaya çalışma ve ilim, fikir ve hikmeti sonraki nesillere taşıma gibi önemli görevler gören Arap şiiri İslamî dönemde ise daha çok İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve sünnetin doğru bir şekilde anlaşılması için kullanılmıştır.⁴

Özelde Kur'an ve sünnetin genelde ise Arap dilinin daha iyi anlaşılmasına ciddi katkı sağladığı için Arap şiiriyle sadece Araplar değil farklı milletlerden pek çok insan uğraşmıştır. Söz konusu insanlardan biri de Osman Zeki Soyuyiğit'tir. Arapça olarak birçok şiir yazacak kadar Arap diline vakıf olduğu görülen Soyuyiğit'in ilgili Arapça şiirlerinin yanında belagat ilmi alanında yazmış olduğu *Muhkemü's-sıyâg fî ilmi'l-belâga* ve Arap

¹ Mecme'u'l-lugati'l-Arabiyye, *Mu'cemu'l-vasîf* (Kahire: Mektebetü's-şurûku'd-devliyye, ts), 484; Muhammed b. Ebibekir b. Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtârû's-sihâh* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1987), 142; Mecdüddin Muhammed b. Yakûb el-Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-muhîf* (Kahire: Dâru'l-hadîs, ts.), 866.

² Ebu'l-Ferec Kudâme b. Cafer, *Nakdu's-şî'r* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.), 64.

³ Yalar, “Arap Şiiri”, 311.

⁴ Şeyh Ahmed el-İskenderî – Şeyh Mustafa 'Înânî, *el-Vesîf fî'l-edebî'l-Arabî ve tarihîhi* (Mısır: Matbaatü'l-maârif, 1927), 45-145.

edebiyatına ilişkin yazdığı *el-Edebu'l-Arabî* adlı eserleriyle Arap diline olan derin vukûfyeti anlaşıldığı gibi Arap dilinin gelişimine de yaptığı katkıları görülmektedir.

Çalışmamızın ilerleyen sayfalarında kendisine detaylı olarak değinileceği gibi Soyyiğit, Arapça bazı eserler kaleme aldığı gibi bazı eserleri de Arapçadan Türkçeye çevirerek de Arap diline olan vukûfiyetinden ve katkılarından bahsettirmiştir. Bu çalışmada Arapça birçok şiir ve edebî kitap yazarak Arap edebiyatına ciddi manada katkıda bulunan bir Türk şahsiyetinin hayatına, eserlerine, Arapça şiirlerine ve şiirlerindeki başlıca temalara değinilecektir.

1. Osman Zeki Soyyiğit'in Hayatı

Osman Zeki Soyyiğit, 18 Şubat 1934 tarihinde Trabzon'un Araklı İlçesine bağlı Yeşilköy'de doğmuştur. Dini anlamda bölgenin ileri gelenlerinden biri olan babası Tevfik Efendi tarafından din eğitimi noktasında özenle yetiştirilen Soyyiğit, çok küçük yaşta öğrenmeye başladığı Kur'an'ı kısa sürede ezberlemiştir. Henüz on yaşına gelmeden Kur'an hıfzını tamamlayan Soyyiğit'in bu başarısı, İstanbul Fatih Camii'nde düzenlenen bir dinî merasimle ödüllendirilmiştir.⁵

Büyük bir istiyakla Arapça öğrenmeye yönelen Soyyiğit, bu anlamda İstanbul'da bulunan önemli âlimlerden muhtelif dersler almıştır. Arapça dil bilgisi öğrenmenin yanında başta fıkıh olmak üzere çeşitli İslamî ilimleri de öğrenmeye çalışan Soyyiğit, bu amaçla 1950 yılında Suriye'nin başkenti olan Şam'a gitmiştir. Dinî eğitim veren eğitim kurumlarında kendisini geliştirmeye yönelen Soyyiğit, söz konusu Suriye yolculuğunu 1962 yılında Şam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden lisans düzeyinde mezun olduktan sonra 1966 yılında yurda dönerek tamamlamıştır.⁶

Suriye'deki lisans eğitiminin ardından Türkiye'ye dönen Soyyiğit, çıktığı ilim yolculuğunu yılmadan burada da devam ettirmiştir. Nitekim Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde yüksek lisans eğitimine başlayan Soyyiğit, 1984 yılında “*18. asırda Fransızların Mısır'ı işgali (neden ve sonuçlar)*” başlıklı bir tez yazarak yüksek lisans eğitimini tamamlamıştır. Akabinde aynı üniversitede doktora eğitimine başlayan Soyyiğit, 1990 yılında “*Arşiv belgeleri ışığı altında Katar'da Osmanlı hâkimiyeti*” başlıklı doktora tezini tamamlamıştır.⁷

1993 yılında Marmara Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı bölümünde öğretim görevlisi olarak çalışmaya başlayan Soyyiğit, ilgili tedrisat görevinin yanında Arapça ve dinî eserlerin telifinde bulunmaya devam etmiştir. Neredeyse hayatının tamamını gerek tedrisat ve tercüme faaliyetleri gerekse de kitap telifi gibi ilmî konularda geçiren Soyyiğit,

⁵ Osman Zeki Soyyiğit, *el-Edebu'l-Arabî* (İstanbul: Siyer Yayınları, 1993), 331; Haber7, “Kur'an-ı Kerim mealinin yazarı Osman Zeki Soyyiğit vefat etti” (Erişim 24 Ocak 2025).

⁶ Soyyiğit, *el-Edebu'l-Arabî*, 331; Haber7, “Kur'an-ı Kerim mealinin yazarı Osman Zeki Soyyiğit vefat etti”

⁷ Soyyiğit, *el-Edebu'l-Arabî*, 331; İsam, “İsam kütüphanesi Osman Zeki Soyyiğit”, (Erişim 24 Ocak 2025).

yakalanmış olduğu koronavirüs (kovid-19) hastalığı sebebiyle 15 Şubat 2020 yılında İstanbul’da hayatını kaybetmiştir.⁸

2. Eserleri

Şam’dan Türkiye’ye döndükten sonra Arapçadan Türkçeye birçok kitap çeviren Soyyiğit, bunun yanında Türkçe ve Arapça olarak birçok eser de kaleme almıştır. Söz konusu eserlere yakından bakıldığında bazılarının Arap edebiyatı bazılarının da dinî nitelikli oldukları görülmüştür. Soyyiğit’in telif ettiği eserler⁹ şunlardır:

- *el-Edebu’l-Arabî*
- *Yüce Kur’an’ın İnsanlığa Mesajı (Ku’an-ı Kerim Mealî)*
- *Muhkemü’s-sıyagâ fi ilmi’l-belâga*
- *İnsanlığın Alinyazgısı Şeriat Kavgası*
- *İslam’a Göre Evlilik ve Mahremiyetleri*
- *Nefahat-Esintiler*

İşaret edilen telif nitelikli eserlerin yanında tercüme nitelikli eserlere de imza atan Soyyiğit, bu kapsamda Arapçadan Türkçeye bazı eserler çevirmiştir. Söz konusu eserler¹⁰ şunlardır:

- *İslam Fıkında Mürted’in Tabi Olduğu Hükümler*
- *Seyyid Kutub ve Arkadaşları Niçin İdam Edildi?*

3. Şiirleri

Osman Zeki Soyyiğit, gerek Türkçe gerekse de Arapça olarak birçok şiir kaleme almıştır. Türkçe şiirleri *Nefahat-Esintiler* adlı bir kitapta toplanan Soyyiğit’in Arapça şiirlerinin önemli bir bölümü ise henüz basılmamıştır. Kaleme alınan bu makalede ise Soyyiğit’in *el-Edebu’l-Arabî* adlı eserinde bulunan kendisine ait Arapça şiirleri tematik anlamda incelenecektir.

Soyyığit’in şiirlerine yakından bakıldığında bazılarının şiir tekniği hassasiyeti ile kaleme alındığı görülürken bazılarının ise tematik hassasiyet ile yazıldığı görülmüştür.

Soyyığit’in tematik bir hassasiyetle yazdığı şiirleri; gazel, medih, hiciv, fahr, mersiye, tasvîr ve hikmet temalarına sahip olduğu görülmüştür. Bu çalışmada söz konusu temalara sahip şiirler detaylı bir şekilde incelenecektir.

Arapça şiir yazımında yüksek bir edebî yeteneğe sahip olan Soyyiğit’in kaleme aldığı şiirlerine bakıldığında bunların Araplar nezdinde de büyük bir beğeniyle karşılandıkları müşahede edilmiştir. Nitekim Soyyiğit’in yazmış olduğu bir şiiri, 1968 yılında Libya’nın el-Beydâ kentinde bulunan Seyyid Muhammed b. Alî es-Senûsî İslam

⁸ Haber7, “Kur’an-ı Kerim mealinin yazarı Osman Zeki Soyyiğit vefat etti”.

⁹ İsam, “İsam Kütüphanesi Osman Zeki Soyyiğit”; Kitapyurdu, “Osman Zeki Soyyiğit”, (Erişim 24 Ocak 2025); Tarsus Üniversitesi, “Tarsus Üniversitesi Kütüphanesi - Osman Zeki Soyyiğit” (Erişim 25 Ocak 2025).

¹⁰ İsam, “İsam Kütüphanesi - Osman Zeki Soyyiğit”.

Üniversitesi'nde düzenlenen şiir gecesinde birinciliği elde etmiştir. Soyyiğit'in ilgili uzun şiirinden kısa bir bölüm şu şekildedir:

لِلذَّوْدِ عَنْ بَيْضَةِ الْإِسْلَامِ قَدْ نَذَرُوا	أَرْوَاحَهُمْ وَدِمَائِهِمْ طَوَاعِيَةً
جَاؤُوا كَسِيلٍ مِنَ الْعُلَيَاءِ يَنْحَدِرُ	لَوْلَا الْحُدُودُ وَلَوْلَا الْعُرْفُ يَمْنَعُهُمْ
أَبْطَالَ أَنْشُودَةً تَرَاهُ بِهَا السَّيْرُ	هَمْ مَعَشَرَ دَوْلَةَ الْهَيْجَاءِ تَعْرِفُهُمْ
أَنْ يُوقِعُوا بَيْنَنَا خُلْفًا وَيَجْتَزُّوا	كَمْ سَوَّلَتْ لِلْعِدَى الْخَنَاسِ أَنْفُسُهُمْ
أَنَّ الَّذِي قَصَدُوهُ مَطْلَبٌ وَعِرُ	جُذُورَ وَحْدَتِنَا وَمَا دَرَوْا أَبَدًا
حَتَّى أَرَى رَايَةَ الْإِسْلَامِ تَنْتَصِرُ ¹¹	سَأُرْتَدِّي كُلَّ ثَوْبٍ لِلْحِدَادِ مَعًا

Onlar, İslam topraklarını korumak için gönüllü olarak can ve kanlarını adadılar.

Şayet onları engelleyen ülkeler arası teamül ve sınırlar olmasaydı, yamaçlardan sel gibi geleceklerdi.

Onlar, savaşların yakında tanıdığı, kahramanca marşlar inşâd edip ve otobiyografik eserlerin kendileriyle övündüğü kişilerdir.

Düşmanlar, aramıza fitne sokmaya ne kadar da heveslendiler?

Ta ki birliğimizi bozsunlar. Ancak onlar bilmiyorlar ki istedikleri şey imkânsızdır.

Ben, İslam bayrağının zafer kazandığını görünceye kadar yas elbiselerini giyeceğim.

Yukarıda işaret edildiği gibi Soyyiğit, sadece Arap şiirinde yaygın olarak bulunan gazel, medih, hiciv, fahr, mersiye, tasvîr ve hikmet gibi konularda şiir yazmamıştır. Bunun yanında toplumsal ve siyasal muhtelif konularda da çeşitli şiirler yazmıştır. Soyyiğit'in toplumsal ahlakî çürüme, dinî duyarlılığın zayıflaması ve kişisel menfaatin öncelenmesi ile ilgili kaleme aldığı şu eleştirel şiiri, bu anlamda oldukça önemlidir:

حَتْمًا سَتَنَازُ مِنْهُمْ الْأَقْدَارُ	إِنْ يَشْتُمُوكَ فَلَا تُبَالِ بِشْتِمِهِمْ
فَاصْمُتْ فَإِنْ سَكَتَكَ اسْتَنْكَارُ	وَإِنْ اسْتَبَاحُوا حُرْمَةَ دِينِيَّةً
مَنْ قَالَ إِنْ سَكَوتَهُ إِقْرَارُ	قَدْ يَسْكُتُ الْإِنْسَانُ وَهُوَ مُغَاضِبٌ
فَانْبُذْ إِلَيْهِ وَرُبُّكَ الْغَفَّارُ	وَإِنْ أَمَرُوا يَرْمِي إِلَيْكَ خِيَانَةً
تَأْتِي شَهَادَةُ لَوْمِهِ الْأَبْصَارُ ¹²	مَنْ كَانَ هَذَا شَأْنُهُ فِي دِينِهِ

Şayet sana sövseler de mukabelede bulunma, çünkü kader, tümünden intikam alacaktır.

¹¹ Soyyiğit, *el-Edebu'l-Arabî*, 337.

¹² Soyyiğit, *el-Edebu'l-Arabî*, 339.

Şayet haram bir fiilde bulunsalar cevap verme, zira susman onlara karşı en iyi cevaptır.

Bazen insan, kızgın olduğu halde susar. Bu sükûnun kabullenme olduğunu kim iddia edebilir ki?

Şayet biri, sana ihanet ederse, Onu terk edip uzaklaş. Zira Allah da kulların günahlarından vazgeçmektedir.

Basiret sahipleri, dini hassasiyeti böyle olanların çirkin şahitliğini reddetmektedir.

Siyasal konularda da şiir yazan Soyyiğit’in “Kebvetü’l-fursân” adlı şiiri bu manada oldukça anlamlıdır. İlgili şiirinde Irak-İran savaşına değinen Soyyiğit, her iki tarafı uzlaşmaya ve sorunlarını Kur’ân ışığında çözmeye davet etmiştir. Bu kapsamda uzun bir şiir yazan Soyyiğit’in ilgili şiirinin kısa bir bölümü şu şekildedir:

حتى هنا ماذا جنى الخَصْمَانِ مِنْ مَسْعَاهُمَا	غَيْرَ الْخَسَارَةِ وَانْتِهَاكِ أَوْامِرِ الْقُرْآنِ
فَحَصِيلَةُ الْهَيْجَاءِ مِنْذُ تَأَجَّجَتْ نِيرَانُهَا	هَدَمَ الْنفُوسَ زَكِيَّةً وَمَعَالِمَ الْعُمْرَانِ
فَتَشَابَهَتْ أَعْمَالُ كُلِّ مِنْهُمَا وَتَضَارَبَتْ	مَا أَشْكَلَ التَّمْيِيزَ بَيْنَ الْمُتَّقِي وَالْجَانِي
إِنَّا جَمِيعًا مِنْ بَنِي أَشْيَاعِ دِينَ مُحَمَّدٍ	صَدَامُ بَغْدَادَ لَنَا أَبَدًا وَرَفْسُنْجَانِي ¹³

İki düşman, (İran-İrak) tahribat ve Kur’ân emirlerini çiğnemekten başka ne yaptılar ki?

Savaş çıktıktan sonraki bilanço; masumların öldürülmesi ve tarihi yapıların yıkılmasıdır.

Her iki taraf da birbirine benziyor. İyi ve kötüyü birbirinden ayırmak mümkün olmuyor.

Hepimiz Hz. Muhammed’in ümmetindeniz. Bağdat’taki Saddam da bizim Rafsancânî de

Farklı nazım türlerinde şiir kaleme alan Soyyiğit’in bu manada sadece beyit şeklindeki bir nazım türünü tercih etmediği bunun yanında “Rubâiyyât” denilen dörtlükler şeklindeki bir nazımda da şiir yazdığı görülmüştür. Nitekim 1996 yılında Marmaris’te hayatını kaybeden ses sanatçısı Hamiyet Yüceses’in şarkılarından ilham alarak yazdığı “Lâ telümnî sadîkî” adlı şu şiiri, dörtlük nazım türü şeklindedir:

لَا تَلْمُنِي يَا صَدِيقِي إِنِّي أَخَشَى الْمَلَامَ
لَا تَلْمُنِي إِنِّي أَحْيَى حَيَاتِي فِي الظَّلَامِ
عَادَانِي شَيْطَانُ هَمِّي فَاسْقِنِي كَأْسَ الْمُدَامِ
لَا تَلْمُنِي يَا صَدِيقِي إِنَّ مَثْلِي لَا يُلَامُ¹⁴

¹³ Soyyiğit, *el-Edebu’l-Arabî*, 334-335.

¹⁴ Soyyiğit, *el-Edebu’l-Arabî*, 340.

*Beni kınama ey arkadaşım, çünkü ben kınanmaktan korkuyorum.
Beni kınama, çünkü ben karanlıkta yaşıyorum.
Acılarımın şeytanı bana düşmanlık etti, ne olur bana şarap kadehini ver.
Beni kınama ey arkadaşım, benim durumumdakiler kınanmaz.*

3.1. Gazel

Kadın sevgilinin güzelliğini betimleme, ona duyulan sevgiyi dile getirme ve ondan ayrılmanın verdiği acıyı belirtme anlamına gelen gazel türü şiirler, işaret edilenlerin yanında sevgiliyle bağı olduğu düşünülen mekânlar, sevgilinin terk ettiği diyarlar, sevgilinin yaptığı yolculuklar, sevgiliyle olan buluşmalar ve vedalaşmaları konu edinmektedir.¹⁵

Arap edebiyatına bakıldığında pek çok şairin gazel türü şiirleri özenle kaleme aldıkları görülmüştür. Gazel temalı şiir yazımında çeşitliliğe de giden Arap şairler, özellikle kaleme aldıkları kasidelerinin başında söz konusu temalı şiirleri yazmışlardır. Sadece rahatlık döneminde değil savaş dâhil birçok sıkıntılı dönemde de gazel türü şiirleri yazmaktan geri durmayan Arap şairleri, bu alanda çok önemli edebî çalışmalar yapmışlardır.¹⁶

Gazel temalı şiirleri kaleme alan birçok şair gibi çalışmamıza konu olan Osman Zeki Soyyiğit de bu minvalde pek çok şiir yazmıştır. Gazel temalı şiirinde sevgiliye olan özlemini dile getiren Soyyiğit, sevgiliyle olan buluşmasını ve kendisine tercih hakkı verilmesi durumunda tercihinin yine o olacağını gayet edebî bir şekilde dile getirerek şöyle demiştir:

فَالْعَيْنُ تَهْوَى وَالنَّهْيُ يَهْوَاكِ	لَا تَحْرِمِي عَيْنِي مِنْ رُؤْيَاكِ
فَأَحْبَبْتُ شَيْءٍ عِنْدَهُ لِقَاكِ	مَنْ كَانَ يَسْعَدُ بِاللِّقَاءِ عَنْ الْهَوَايِ
وَتَمَانَعْتُ مِنْ قَبْلِ أَنْ أَلْقَاكِ	ضَرَبَ الْهَوَايِ سِنَّ الْكُفُولَةِ مَوْعِدًا
مَا اخْتَرْتُ مِنْ بَيْنِ الْوَرَى إِلَّاكِ	لَوْ خَيْرُونِي فِي الْهَوَايِ بَيْنِ الْوَرَى
وَعَلَى الثَّرَى أَلَقْتُ بِهَا عَيْنَاكِ ¹⁷	نَفْسٌ أَبَتْ دُونَ الثَّرَى مَنْزِلًا

Gözlerimi sana bakmaktan mahrum etme, zira göz de akıl da sana aşıktır.

Her kim ki aşktan dolayı (sevgiliyi) gördüğünde mutlu oluyorsa, bilsin ki onun en mutlu anı seni gördüğü andır.

Aşkım yaşlılık dönemine denk geldi ve yaşlılık seni görmeden önce gitmeyeceğine dair ayak diretti.

Beni insanlardan istediğime âşık olmada özgür bıraksalar, tercihim yine de sen olacaksın.

¹⁵ Hennâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fî tarîhi'l-eđebi'l-Arabî* (Beyrut: Dâru'l-cîl, 1986), 145-146.

¹⁶ Soyyiğit, *el-Edebu'l-Arabî*, 17.

¹⁷ Soyyiğit, *el-Edebu'l-Arabî*, 19.

Süreyya yıldızının aşağısında bulunan hiçbir konumu kabullenmeyen nefsimin gözleri yeryüzünde sadece seni beğendi.

3.2. Medih

Arap edebiyatında köklü şiir temalarından biri olan medih içerikli şiirler, çoğunlukla kişinin manevi niteliklerini öven şiir türüdür. Söz konusu manevi nitelikler ise kişinin cömertliği, cesareti, vefalı oluşu, erdemli olması ve adaletle dikkat etmesi gibi özelliklerine yapılan övücü ifadelerdir.¹⁸

el-Medhu'l-hakîkî ve el-medhu't-tekessubî olmak üzere iki kısımda değerlendirilen medih temalı şiirlerin birinci kısmı, gerçek bir sevgiye dayanan medih şiirleridir.¹⁹ el-Medhu't-tekessubî şeklindeki medih temalı şiirler ise gerçek bir sevgiye dayanmayıp maddi bir çıkar amacıyla dile getirilen şiirlerdir. Krallar, padişahlar, zenginler gibi önemli mevkilerde bulunan kişiler için söylenen şiirlerin çoğu bu kabildendir.²⁰

el-Medhu'l-hakîkî'ye örnek olabilecek medih temalı şiirlerden biri de Soyuyiğit'in Ruslara karşı büyük bir zafer elde eden Afgan halkına hitaben yazdığı şiirdir. O dönem Sovyetler Birliği olarak ifade edilen Rusya gibi büyük bir devletin işgalini -sınırlı imkânlarla- sonlandırdıklarını dile getiren Soyuyiğit, bu konudaki medih ifadelerini ustalıklı kaleme dökerek şöyle demiştir:

يَكْفِيكَ فَخْرًا أُمَّةَ الْأَفْغَانِ أَسْقَطْتَ كُبْرَى دَوْلَةِ الشَّيْطَانِ
لَقَنْتَ دَرْسًا لِلطُّغَاةِ وَجُنْدِهِمْ بِسِلَاحِكَ الْمَحْدُودِ وَالْإِيمَانِ
وَضَرَبْتَ لِلدُّنْيَا مَثَالًا رَائِعًا شَقَّ الطَّرِيقَ لِمَوْكِبِ الْقُرْآنِ
فَعَدَا بِهَا صَرْخُ الْعَقِيدَةِ شَامِحًا مِنْ وَقْتِ مَا وَلَّى بَنُو عَثْمَانَ²¹

Ey Afgan halkı, en güçlü şeytan devletini yenmeniz, size övünç olarak yeter.

Zalimler ve ordularına imanınız ve sınırlı silahlarınızla önemli bir ders verdiniz.

Kur'ân ehlinin önünü açan dünyaya harika bir örnek gösterdiniz.

Osmanlı Devleti'nin yıkıldığı bir dönemde İslam bayrağını siz yücelttiniz.

3.3. Hiciv

Medih içerikli şiirlerin zıddı olan hiciv temalı şiirler; bir kişiyi ya da bir toplumu şiirsel ifadelerle kötü sıfatlarla anlatmak, onların kusurlarını dile getirmek ve onlara karşı eleştirel ifadelerde bulunmaktır.²²

¹⁸ Ebû Alî el-Hasan b. Reşîk el-Kayravânî, *el-'Umde fî sinâ'ati's-şi'r ve nakdihi* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2000), 796-823.

¹⁹ el-Mursâl, "Mefhûmu şi'ri'l-medhi ve envâuhu" (Erişim 5 Şubat 2025).

²⁰ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fî tarîhi'l-edebi'l-Arabî*, 146.

²¹ Soyuyiğit, *el-Edebu'l-Arabî*, 22.

²² Siraceddin Muhammed, *el-Hicâ fî's-şi'rî'l-Arabî* (Beyrut: Dâru'r-râtibi'l-câmiyyi, ts.), 6.

Şair, hiciv içerikli şiirleriyle hasmını fiziksel kusurlarıyla hedef alabileceği gibi manevi kusurlarıyla da hedef alabilmektedir. Şair şiirlerinde fiziksek kusurlar kapsamında hasmının kör, topal veya çirkin oluşuna ilişkin vurgularda bulunurken manevi kusurlar kapsamında ise hasmını korkaklık, cimrilik, onursuzluk, hainlik ve benzeri başka niteliklerle anlatmaktadır.²³

Muhtelif temalarda şiir kaleme alan Soyyiğit, hiciv temasında da şiirler yazmıştır. Söz konusu temadaki şiirlerine yakından bakıldığında Soyyiğit'in samimi olmayan arkadaşları hedef aldığını, onları vefasızlıkla nitelendirdiği ve sahte gülümsemelerine kanılmaması gerektiğini şu şekilde ifade etmiştir:

كَأَنَّ الْمَرْءَ شَيْمُتُهُ جَفَاءُ	دَعِ الْخُلَانَ لَيْسَ لَهُمْ وَفَاءُ
فَكُلُّ مَتَاعِهِ أَبَدًا رِيَاءُ	وَلَا يَغُرُّكَ تَعَرُّ بِابْتِسَامِ
فَطَفَّتِ الْكَئِيلُ وَامْتَلَأَ الْإِنَاءُ	خَبَرْتُ الْخُلُقَ فِي عَسْرِ وَيَسْرِ
يُخَالِطُهُ الْمَوَدَّةُ وَالْإِخَاءُ ²⁴	فَلَمْ أَعْثُرْ عَلَى قَلْبٍ وَفِيٍّ

Vefasız arkadaşları bırak, onların huyu sadece kabalıktır.

Onların gülüşüne kanma, zira tüm sermayeleri sadece riyadır.

İnsanları bollukta da darlıkta da sındım, terazi taşı, tabak doldu.

Ben hiçbir zaman sevgi ve kardeşlik dolu vefalı bir kalp bulamadım.

3.4. Fahr

Şairin kendisi veya bireyi olduğu toplumla gurur duyma ve onlarla iftihar etme anlamına gelen fahr temalı şiirlerle ilgili Arap edebiyatı tarihine bakıldığında cahiliye döneminden beri söz konusu temadaki şiirlerin yoğun bir şekilde yazıldığı görülmüştür. Genellikle olumlu hasletlere ilişkin övücü duyguları dile getiren fahr temalı şiirlerin ele alındığı söz konusu hasletler ise cesaret, mertlik, cömertlik ve vefa gibi hususlardır.²⁵

Fahr temalı şiirler, cahiliye dâhil birçok dönemde kaleme alındığı gibi modern dönemde de bu temaya ilişkin şiirler yazılmıştır. Modern dönemde bu anlamda şiir yazan edebiyatçılardan biri de Soyyiğit'tir. İlgili temada uzun bir şiir yazan Soyyiğit, bu kapsamda ecdadının cömert ve onurlu olma gibi birçok olumlu hasletlere sahip olduğunu ve birçok farklı milletin onlara boyun eğdiğini belirtmiştir. Ecdadının bu olumlu hasletlere sahip olduğunu ifade eden Soyyiğit, buna rağmen esas olarak İslam'la iftihar edeceğini zira izzetin ancak İslam'da olduğuna işarette bulunmuştur. Soyyiğit'in bu anlamdaki uzun şiirinden kısa bir kesit şu şekildedir:

²³ Muhammed, *el-Hicâ fi's-şi'ri'l-Arabî*, 7.

²⁴ Soyyiğit, *el-Edebu'l-Arabî*, 25.

²⁵ Ömer Ferrûh, *Tarîhu'l-edebi'l-Arabî* (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1981), 1/ 83.

قَالُوا فَتَىٰ مِنْ بَنِي الْأَثَرِ الْيُنْشِدُنَا وَلَيَتَّهَمُ مِنْ بَنِي الْإِسْلَامِ قَدْ قَالُوا
 لَوْ كُنْتُ أَبْغِي سِوَى الْإِسْلَامِ مِنْ نَسَبٍ لَكَانَ لِي نَسَبٌ فِي النَّاسِ مِفْضَالٌ
 قَوْمِي كِرَامٌ وَأَجْدَادِي مُمَجَّدَةٌ دَانَتْ لِسُلْطَانِهِمْ فِي الْحُكْمِ أَجْيَالٌ
 لَكِنْ فَوَادِي مِنَ الْإِسْلَامِ مَشْرُبُهُ وَكُلُّ قَلْبٍ لَهُ حَالٌ وَإِقْبَالٌ
 وَلَا أَبَالِي بِمَنْ كَانُوا قَدْ افْتَخَرُوا بِقَيْسِهِمْ أَمْ يَعْزَمُونَ إِنْ هُمْ زَالُوا
 زَالَتْ مَفَاخِرُهُمْ وَلَمْ أَقُلْ عَبَثًا فَكُلُّ عَرٍّ سِوَى الْإِسْلَامِ إِذْلالٌ²⁶

Türklerden bir genç bize şiirler okuyor dediler, keşke İbn İslam'dan bir genç deselerdi.

Şayet İslam dışında bir soy isteseydim, insanlar arasında en iyisi soyum olacaktı.

Milletim şerefli, ecdadım saygındır. Pek çok millet onlara boyun eğmiştir.

Ancak kalbim İslam pınarından içmiştir. Her kalbin bir yönelişi vardır.

Kays veya Amr ile övünüp duranlara aldırış etmem. Kuşkusuzuz onlar yok olup gittiler.

Övünç kaynakları kaybolup silinmiştir. İslam'dan başka izzet arayan zelim olacaktır.

3.5. Mersiye

Hayattakiler için yapılan medih temalı şiirlerin zıddı olarak değerlendirilebilen mersiye temalı şiirler: ölüye ağıt yakma, ölünün kahramanlıklarını dile getirme ve ilgili kişinin ölümünün büyük bir musibet olduğunu vurgulama gibi ölünün arkasında dile getirilen olumlu ifadelerdir.²⁷

Arap şiirinin önemli temalarından biri olan mersiye türü şiirler, muhtelif dönemlerde birçok şair tarafından kaleme alındığı gibi Soyyiğit tarafından da yazılmıştır. Şeyh Ahmed el-Haznevî'nin²⁸ oğlu Şeyh Mahsum'un²⁹ ölümünün ardında üzüntüsünü dile

²⁶ Soyyiğit, *el-Edebu'l-Arabî*, 27.

²⁷ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fî tarihî'l-edebî'l-Arabî*, 146; Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî el- 'Asru'l-câhilî* (Kahire: Dâru'l-maârif, ts.), 207.

²⁸ 1887 yılında Suriye'nin Kamışlı kentine bağlı Hazne köyünde doğan Şeyh Ahmed el-Haznevî'nin babası Molla Murat annesi ise Âmine Hanımdır. Haznevî, annesini çok küçük bir yaşta kaybetmesi üzerine babası tarafından yetiştirilmiştir. Soyu; anne ve baba tarafından Peygamber Efendimize dayanan Haznevî, ilk eğitimi babasında almıştır. Babasının vefatının ardında birçok yeri dolaşmış muhtelif alimlerden ilim öğrenen Haznevî, ilerleyen yıllarda Nakşibendiye-i Halidiyye kollarından biri olan Hazneviyeyi kurmuştur. Ömrünü ilim ve irfanla geçiren Haznevî, 1950 yılında Kamışlı'ya bağlı Tel-marûf köyünde vefat etmiştir. Kutbeddin Akyüz, “Hâlidiliğin Kollarından Biri Olarak Haznevîlik ve Ahmed Haznevî”, *Tasavvuf Dergisi* 43 (2019), 108-114; Abdulkadir Turan, “Bir Mutasavvıf Olarak Şeyh Ahmed el-Haznevî ve Nakşibendiyye-İ Hâlidîyye Tarikatının Haznevî Dergâhı”, *Mevlânâ Hâlid-İ Bağdâdî ve Hâlidiliğin Bingöl ve Çevresi Üzerindeki Etkisi Bingöl Uluslararası Sempozyum* (Bingöl: Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2017), 396-404.

getirme amacıyla uzun bir mersiye şiirini yazan Soyyiğit, bu kapsamda çok üzgün olduğunu, zamanın Şeyh Mahsum’a ağladığı gibi kendisinin de ona ağladığını, bu konuda yapılan teselli ifadelerinin de bir anlam ifade edemediğini gayet edebî bir dil ile kaleme almıştır. Soyyiğit’in söz konusu uzun şiirinden kısa bir bölümü şu şekildedir:

عليك سلام الله يا قبر شيخنا وألف سلام للذي فيك يرفد
أيا قبره أبشِرْ وإن كنتُ باكياً إنك مسعودٌ ومثلُك يسعدُ
سأبكي على هذا الفقيد مُنيماً سأبكي كما يبكي له اليوم والغدُ
سأبكي وما يُجدي البكا عن رحيله على مرقدٍ ثانٍ يُحاذيه مرقدُ
يقولون صبراً آلَ حَزَنَةٍ تُوجِرُ فلا القولُ مقبولٌ ولا الصبرُ يُحْمَدُ
فَمَنْ كان يبكي للذي عمَّ فضله كَمَنْ قامَ في محرابِهِ يتعَبَّدُ³⁰

Ey şeyhimizin mezarı! Allah’ın selamı sana olsun, içinde uyuyan kişiye binlerce selam olsun.

Ey şeyhimin mezarı- her ne kadar ben ağlıyorsam da – sana müjdelere olsun. Sen mutlusun. Zaten senin gibi biri mutlu olmayı hak ediyor.

Bu merhuma ağlıyorum. Bugün ve yarının ona ağladığı gibi ağlamaya devam edeceğim.

Vefatı için bir fayda sağlamasa da yine de bükülmüş ve hizasında başka bir kabrin bulunduğu bu markada ağlamaya devam edeceğim.

Haznevî ailesine bu acıya sabredin deniliyor. Oysaki ne sözün ne de sabrın bir anlamı yok.

Kim ki bu kadar iyi birine ağlarsa bilsin ki mihrapta ibadet eden kişi kadar sevap kazanır.

3.6. Tasvîr

Canlı ve cansız tüm varlıkları içine alabilen, oldukça geniş bir şiir teması olan tasvir, öteden beri şairler tarafından başvuru bir tema olmuştur. Arap şiirine bu tema

²⁹ Haznevîye dergahının kurucusu Şeyh Ahmed el-Haznevî’nin oğlu olan Şeyh Mahsum el-Haznevî, 1915 yılında Suriye Kamışlı kentine bağlı Hazne köyünde doğmuştur. Eğitimi babasının kurmuş olduğu Haznevî Medresesinde alan Şeyh Mahsum, ilmî icazetnamesini babasından almıştır. İlmi konulardaki yetkinliği gibi tasavvufî konularda da oldukça yetkin olduğu görülen Şeyh Mahsum, henüz yirmi dört yaşındayken babasından halifeliliği de almıştır. Uzun yıllar ilim ve irfanla uğraştığı görülen Şeyh Mahsum, 1958 yılına gelindiğinde daha kırk üç yaşındayken vefat etmiştir. (Ahmet Az, “Ma’sûm el-Haznevî’nin Hayatı, İlmi Ve Tasavvufî Kişiliği” *Batman Akademi Dergisi* 6/2 (Aralık 2022), 40-43).

³⁰ Soyyiğit, *el-Edebu’l-Arabî*, 343.

kapsamında bakıldığında özellikle dağlar, çöller, kum, gökyüzü, gece, yıldızlar, çiçekler, at ve deve gibi varlıkların tasvir aracı olarak kullanıldığı görülmüştür.³¹

Bu temada şiir yazarlardan biri de çalışmamızın konusu durumunda olan Soyyiğit'tir. Nitekim belirtilen temada oldukça uzun bir şiir yazar Soyyiğit, ilgili şiir kapsamında gece, seher vakti, yıldızlar, ay, kâinat, felek ve acılarıyla çeşitli betimlemelerde bulunmuştur. Soyyiğit'in bahsedilen uzun şiirinden kısa bir kesit şu şekildedir:

نَامَتْ عَيُونُ الْوَرَى وَحَظِي السَّهْرِ أَرْنُو وَيَرْنُو إِلَيَّ النَّجْمُ وَالْقَمَرُ
وَالْكُونُ يَغْفُو وَعَيْنُ الدَّهْرِ شَاخِصَةٌ إِذَا بَنَا حَدَقَتْ تَطَايِيرَ الشَّرَرِ
أَشْكُو سُجُونِي بِلَا صَوْتٍ وَلَا جَهَشٍ كَيْلًا يُجَسَّ بِهَا وَاشٍ وَتَنْتَشِرُ
وَحَاوَلًا عَبَثًا أَنْ يُذْهِبَا حَزَنِي هِيَهَاتَ أَنْ يَجْبُرَا عَظْمًا بِهَا نَحْرُ
وَمِنْ خِلَالِ الدُّجَى يَرْنُ فِي أُذُنِي خَرِيرُ مَاءٍ وَلَحْنُ سَاقِهِ وَتَرُّ³²

İnsanlar uyudu, payıma uykusuzluk düştü. Ben ay ve yıldızla bakarken onlar da bana bakıyor.

Kâinat uyurken, felek ise uyanıktır ve bize bakarken gözlerinden alevler saçılıyor.

Sessiz bir şekilde acılarımı yaşıyorum, ta ki hiçbir dedikoducu acılarımı duymasın.

Üzüntümü gidermek için boşuna çabalyorlar, çünkü çürümüş kemiği kimse kaynatamaz.

Karanlığın ortasında akortun nağmeleri ve suyun hışırtısı kulaklarımda çınlıyor.

3.7. Hikmet

Arap şiirinde bulunan temalardan biri de hikmet içerikli şiirlerdir. Bu temadaki şiirler, çoğunlukla şairin tecrübe ve izlenimlerinden kaynaklanırken bazen de ilmî birikiminden tevarüs etmektedir.³³ Bu tema bağlamında Arap edebiyatına yakından bakıldığında cahiliye dönemi şairlerinden Zühreir b. Ebî Sulmâ'nın (öl. 609) bu anlamda ön plana çıkan şiirlerden biri olduğu görülmektedir.³⁴

Diğer dönemlerde olduğu gibi modern dönemde de hikmet temalı şiirleri kaleme alanlar olmuştur. Onlardan biri de Soyyiğit'tir. Belirtilen temadaki şiirlerine yakından

³¹ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fî tarîhi'l-edebi'l-Arabî*, 143-144; Soyyiğit, *el-Edebu'l-Arabî*, 30; Ferrûh, *Tarîhu'l-edebi'l-Arabî*, 80-81; Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî el- 'Asru'l-câhilî*, 214.

³² Soyyiğit, *el-Edebu'l-Arabî*, 336.

³³ Detay için bk: Muhammed Raşid Derşevî, “Arap Şiirinde Hikmet ve Felsefe”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* (Ocak 2024).

³⁴ Detay için bk: Ebu'l-Fadıl Ridâyî - Alî Daygamî, “el-Hikmetü fî mualllekâti Zühreir b. Ebî Sulmâ”, *Mecelletü'l-lugati'l-Arabiyyeti ve adâbihâ* 4 (2006).

bakıldığında şairin insanların birbirlerine karşı kurmuş olduğu tuzaklardan yakındığı, söz konusu tuzakların vicdansızlık ve iman zayıflığından kaynaklandığı ve bunu da yılanın yılanı sokmak kadar garip olduğunu belirtmiştir:

بَيِّتِي وَحُزْنِي إِنَّمَا أَشْكُو إِلَى الرَّحْمَنِ مِنْ كَيْدِهِ قَدْ كَادَهُ الْإِنْسَانُ لِلْإِنْسَانِ
 مَهْمَا يَكُنْ مِنْ دَافِعٍ فَالْنَفْسُ إِنْ طَابَتْ بِهَا مَا ذَاكَ إِلَّا نَكْسَةُ الْوَجْدَانِ وَالْإِيمَانِ
 قَدْ يَلْدَعُ الْإِنْسَانُ ثَعْبَانُ فَذَاكَ مُسَلَّمٌ أَمَّا الْغَرِيبُ فَلَعَسَةَ الثُّعْبَانِ لِلثُّعْبَانِ
 كَمْ مِنْ جُرُوحٍ أَعْقَبَتْ نَارَ الْعَدَاوَةِ وَالْخَنَى فِي مُهْجَتِي كُلِّ مَنْ بَغْدَانَ وَالطَّهْرَانَ
 أَمَّا النَّفُوسُ فَإِنَّهَا فِي الْخَافِقِينَ أَبْيَّةٌ لَكِنَّا مَرَدَّتْ عَلَى الطُّغْيَانِ وَالْعَدَاوَةِ³⁵

İnsanın insana kurduğu tuzaklardan Allah'a sığınıyorum.

Sebebi ne olursa olsun bu, nefsin hoşlandığı bir vicdansızlık ve iman zayıflığıdır.

Bazen -bilindiği üzere -bir insanı yılan sokar. Ancak garip olan yılanın yılanı sokmasıdır.

(İran-Irak arasındaki) düşmanlık ve felaketin ateşinden sonra Bağdat ve Tahran'ın ruhunda nice yaralar açılmıştır.

Nefisler, hala her iki ülkede de mağrurdur ve düşmanlıkla yoğrulmuştur.

Sonuç

Kökü, tarihin derinliklerine dayanan Arap şiirinin tarihsel süreç içerisinde çeşitli evrelerden geçtiği görülmüştür. İlgili evrelerin belirlenmesinde ise sosyal, siyasal, kültürel ve dinî etkenler, belirleyici unsur olmuştur. Bahsedilen evreler hakkında muhtelif görüşler bulunmaktadır. Bu evreler, kimilerine göre klasik ve modern Arap şiiri şeklindeyken kimilerine göre İslam öncesi Arap şiiri ve İslam sonrası Arap şiiri şeklinde olmuştur. Kimilerine göre de Cahiliye dönemi, İslam'ın ilk dönemi, Emevî dönemi, Abbasî dönemi, Endülüs dönemi ve Osmanlı dönemi Arap şiiri şeklindeki evrelerdir.

Arap şiirinin dil, kültür ve ilim aktarmada büyük bir önem taşıması; Kur'ân ve sünnetin daha iyi anlaşılması gibi çeşitli açılardan büyük katkılara sahip olması sebebiyle Araplar dışında acemlerin de bu sanatla uğraştıkları görülmüştür. Söz konusu kişilerden biri olan Osman Zeki Soyyiğit'in Arap şiirinde oldukça derinleştiği ve bu anlamda Arapların teveccühüne mazhar olduğu görülmüştür.

Arap şiirini sosyal, siyasal, dinî ve kültürel mesajlarını iletmede maharetli bir şekilde kullanan Soyyiğit'in bu kapsamda oldukça edebî değeri yüksek bir dil kullanmıştır. Yaşadığı toplumdaki ahlakî çürüme ve dinî duyarsızlığı tenkit amacıyla eleştirel şiirler kaleme alan Soyyiğit, bu sebeple Arap şiirini bir araç olarak kullanmıştır.

³⁵ Soyyiğit, *el-Edebu'l-Arabî*, 334.

Klasik Arap şiirinin genel temalarında da birçok şiir yazdığı görülen Soyyiğit, bu manada gazel, medih, hiciv, fahr, mersiye, tasvîr ve hikmet temalı onlarca şiir kaleme almıştır. Söz konusu temalı şiirlerin yazımında edebî bir dile riayet eden Soyyiğit’in bu anlamda Arap şairlerden pek de geri kalmadığı görülmüştür. Farklı nazım türlerinde şiir yazan Soyyiğit’in beytin yanı sıra dörtlük nazım türü şeklinde de şiirler kaleme aldığı dikkati çekmiştir.

Kaynakça

- Akyüz, Kutbeddin. “Hâlidîliğin Kollarından Biri Olarak Haznevîlik ve Ahmed Haznevî”. *Tasavvuf Dergisi* 22/43 (Ocak 2019), 104 – 126.
- Az, Ahmet. “Ma’sûm el-Haznevî’nin Hayatı, İlmî ve Tasavvufî Kişiliği”. *Batman Akademi Dergisi* 6/2 (Aralık 2022), 98-112.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu’l-edebî’l-Arabî el- ‘Asru’l-câhilî*. Kahire: Dâru’l-maârif, ts.
- Derşevî, Muhammed Raşid. “Arap Şiirinde Hikmet ve Felsefe”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* (Ocak 2024), 258-286.
- Fâhûrî, Hennâ. *el-Câmi’ fî tarîhi’l-edebî’l-Arabî*. Beyrut: Dâru’l-cîl, 1986.
- Ferrûh, Ömer. *Târîhu’l-edebî’l-Arabî*. Beyrut: Dâru’l-ilm li’l-melâyîn, 4. basım, 1981.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakûb. *Kâmûsu’l-muhît*. Kahire: Dâru’l-hadîs, ts.
- Haber7. “Kur’an-ı Kerim mealinin yazarı Osman Zeki Soyyiğit vefat etti”. Erişim: 24 Ocak 2025. <https://www.haber7.com/guncel/haber/3045481-kuran-i-kerim-mealinin-yazari-osman-zeki-soyyigit-vefat-etti>
- İbn Cafer, Ebu’l-Ferec Kudâme. *Nakdu’s-şi’r*. Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, ts.
- İsam. “İsam kütüphanesi Osman Zeki Soyyiğit”. Erişim: 24 Ocak 2025. https://katalog.isam.org.tr/?p=1&dil=0&q=osman+zeki+soyyi%C4%9Fit&alan=tu m_txt
- İskenderî, Şeyh Ahmed– ‘Înânî, Şeyh Mustafa. *el-Vesît fî’l-edebî’l-Arabî ve tarîhihi*. Mısır: Matbaatü’l-maârif, 1927.
- Kayravânî, Ebû Alî el-Hasan b. Reşîk. *el-‘Umde fî sinâ’ati’s-şi’r ve nakdihi*. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 2000.
- Kitapyurdu. “Osman Zeki Soyyiğit”. Erişim: 24 Ocak 2025. https://www.kitapyurdu.com/yazar/osman-zeki-soyyigit/151139.html?srsId=AfmBOorNrOul_xrt6sXxNjQB-ZZp4KCBiRnRn7cZNTUlj9kDBiEwN1Nb
- Mecme’u’l-lugati’l-Arabiyye. *Mu’cemu’l-vasît*. Kahire: Mektebetü’s-şurûku’d-devliyye, ts.
- Muhammed, Siraceddin. *el-Hicâ fî’s-şi’ri’l-Arabî*. Beyrut: Dâru’r-râtibi’l-câmiyyi, ts.
- Mursâl. “Mefhûmu şi’ri’l-medhi ve envâuhu”. Erişim: 5 Şubat 2025. <https://www.almrsl.com/post/941789>
- Râzî, Muhammed b. Ebibekir b. Abdilkâdir. *Muhtârû’s-sihâh*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1987.
- Ridâyî, Ebu’l-Fadıl – Daygamî, Alî. “el-Hikmetü fî muallekâti Züheyr b. Ebî Sulmâ”. *Mecelletü’l-lugati’l-Arabiyyeti ve adâbihâ* 4 (2006), 33-49.
- Soyyiğit, Osman Zeki. *el-Edebu’l-Arabî*. İstanbul: Siyer Yayınları, 1993.
- Tarsus Üniversitesi. “Tarsus Üniversitesi Kütüphanesi- Osman Zeki Soyyiğit. Erişim: 25 Ocak 2025. https://katalog.tarsus.edu.tr/yordam/?p=1&dil= 3&q=*&fq=

kunyeYayınlayan_str:%22[y.y.]%22&fq[]=kunyeYazar_

str%3A%22Soyyi%C4%9Fit%2C+Osman+Zeki.%22&demirbas=0000498

Turan, Abdulkadir. “Bir Mutasavvıf Olarak Şeyh Ahmed el-Haznevî ve Nakşibendiyye-İ Hâlidîyye Tarikatının Haznevî Dergâhı”. *Mevlânâ Hâlid-İ Bağdâdî ve Hâlidîliğin Bingöl ve Çevresi Üzerindeki Etkisi Bingöl Uluslararası Sempozyum*. ed. Orhan Başaran. 395-407. Bingöl: Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2017.

**Hristiyan Toprağı Müslümanlara Terk Edilemez: 1897-1898 Teselya
Meselesi**
**Christian Land cannot be Abandoned to Muslims: The Thessaly
Question of 1897-1898**

Serdar BAY

Dr. Öğretim Üyesi, Kafkas Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Yakınçağ
Tarihi Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.

*Assistant Professor, Kafkas University, Faculty of Arts and Sciences, Department of History,
Division of Modern History Kars, Türkiye.*

kau.serdarbay@gmail.com

ORCID: 0000-0001-8484-8866

Atıf/©: Bay, Sedar. "Hristiyan Toprağı Müslümanlara Terk Edilemez: 1897-1898 Teselya
Meselesi" *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-24 (Temmuz 2025), 267-295.

Citation/©: Bay, Sedar. "Christian Land cannot be Abandoned to Muslims: The Thessaly
Question of 1897-1898" *Kafkas University Faculty of Divinity Review* 12-24 (July 2025), 267-295.

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi : 10.17050/kafkasilahiyat.1651388

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 4 March / Mart 2025

Accepted / Kabul Tarihi: 6 May / Mayıs 2025

Published / Yayın Tarihi: 15 July / Temmuz 2025

Volume / Cilt: 12; **Issue / Sayı:** 24; **Pages / Sayfa:** 267-295.

Suggested ISNAD Citation: Bay, Sedar. "Hristiyan Toprağı Müslümanlara Terk Edilemez: 1897-
1898 Teselya Meselesi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-24 (Temmuz- July 2025),
267-295.

Notlar/Notes

**Bu makale, 2022 yılında Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsünde
tamamlanan "İngiliz Sir Philip Henry Wodehouse Currie'nin İstanbul Büyükelçiliği
(1893-1898)" adlı doktora tezinin bir bölümünden üretilmiştir.**

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/İntihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/İntihal

Licenced by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

Hristiyan Toprağı Müslümanlara Terk Edilemez: 1897-1898 Teselya Meselesi

Serdar BAY

Öz

Yunanistan'ın dışarıdan tahrikleri ve müdahaleleri neticesinde 1895'te Girit'te başlayan isyan, kısa sürede uluslararası bir krize dönüşürken, 1897'de ise Osmanlı-Yunan Harbi'ne neden olmuştur. Yunanistan'ın Osmanlı Devleti'nin hükümlerini hiçe sayarak Şubat 1897'de Girit'e asker çıkarması ve sınır hattında yaptığı saldırılar karşısında Osmanlı Devleti harp ilan etmek zorunda kalmıştı. Osmanlı Devleti'nin kısa süre içerisinde Hristiyan bir devlet karşısında harp sahasında başarılar elde edip toprak ele geçirmesi, büyük güçleri rahatsız etmişti. Çünkü Osmanlı-Yunan Harbi bir anlamda Hilal ile Haç'ın harbiydi. Bu anlamda büyük güçlerin tamamının, Avrupa'da yükselen İslamofobi karşısında Müslüman bir devletin Hristiyan bir devletten toprak kazanımına rıza göstermesi yüzyılın şartları gereği mümkün değildi. Nitekim Osmanlı Devleti büyük güçlerin müdahalesi neticesinde harbi durdurarak barış müzakerelerinin İstanbul'da yapılmasını kabul etmişti. Müslüman karşıtlığı ile tanınan İngiltere Başbakanı Salisbury, barış müzakerelerinden önce hiçbir Hristiyan toprağının Müslüman bir devlete terk edilemeyeceğine dair büyük güçlere yapmış olduğu tebligatla, İngiltere'nin müzakerelerde takınacağı tavrı önceden netleştirmişti. Salisbury'nin talimatıyla İngiliz Büyükelçisi Sir Philip Currie de İstanbul'daki müzakereler boyunca, Osmanlı Devleti'nin toprak kazanımının önüne geçmek için elinden geleni yapmıştır. Bu çalışma, Osmanlı Devleti'nin harpte ele geçirdiği Teselya'nın Yunanistan'a iadesi için büyük güçlerin yapmış oldukları baskıların nedenlerini inceleyerek sürecin nasıl sonlandığına odaklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Siyasi Tarih, Osmanlı Devleti, Büyük Güçler, Uluslararası İlişkiler, İslamofobi, Teselya.

Christian Land cannot be Abandoned to Muslims: The Thessaly Question of 1897-1898

Serdar BAY

Abstract

The rebellion that started in Crete in 1895 as a result of external provocations and interventions by Greece soon turned into an international crisis and led to the Ottoman-Greek War in 1897. The Ottoman Empire was forced to declare war in the face of Greece's landing troops in Crete in February 1897, disregarding the sovereign rights of the Ottoman Empire, and its attacks on the border line. The Ottoman Empire's achievements in the battlefield against a Christian state in a short period of time and capturing territory disturbed the great powers. Because the Ottoman-Greek War was in a sense the war of the Crescent and the Cross. In this sense, it was not possible for all the great powers to consent to the territorial gains of a Muslim state from a Christian state in the face of rising Islamophobia in Europe. As a matter of fact, the Ottoman Empire stopped the war as a result of the intervention of the great powers and accepted the peace negotiations to be held in Istanbul. British Prime Minister Salisbury, who known

for his anti-Muslim stance, had clarified Britain’s stance in the negotiations in advance with his notification to the great powers that no Christian territory could be ceded to a Muslim state before the peace negotiations. With Salisbury’s instructions, British Ambassador Sir Philip Currie did his best to prevent the Ottoman Empire from gaining territory during the negotiations in Istanbul. This study analyses the reasons for the pressure exerted by the great powers for the return of Thessaly, which the Ottoman Empire had captured in the war, to Greece and focuses on how the process ended.

Keywords: Political History, Ottoman Empire, Great Powers, International Relations, Islamophobia, Thessaly.

Giriş

Girit’te 1895’te başlayan isyan durumu tüm müdahalelere rağmen 1897’e kadar aralıklarla devam etmişti. Yunanistan’ın dışarıdan tahrikleri ve yardımları neticesinde Girit’teki Rumlar 1897 yılı itibarıyla Müslümanlara yönelik saldırılarına hız vermişlerdi. Adadaki karışıklıkları bahane eden Yunanistan Kralı da 12 Şubat’ta oğlu Prens George’u Girit’e göndermişti. Prens George, adadaki Müslüman-Hristiyan çatışmasını daha da alevlendirdikten sonra Girit’ten ayrılmıştı. George’un ardından bu kez Albay Vassos 13 Şubat’ta büyük güçlerin gözü önünde yanında 80 topçu askeri, 350 gönüllü ve 6 top olduğu halde Girit’i Yunanistan Kralı adına işgal etmişti.¹ Osmanlı Hükümeti İstanbul’daki büyükelçiler nezdinde iletişime geçerek işgalin durdurulmasını ve adadaki Müslümanların güvenliği için gerekli tedbirlerin alınmasını talep etmişti. Hükümet, aksi halde adaya asker sevk edeceğini bildirmişti.² Osmanlı Devleti’nin çağrısının ardından İngiliz Hükümeti Amiral Robert Harris komutasındaki donanmayı Girit açıklarına göndermişti.³

Yunanistan’ın Girit’in ardından Osmanlı sınırına asker sevk edip, yığınak yapmaya başlaması, yakın zamandaki bir harbin habercisiydi. İstanbul’daki büyük güçlerin temsilcileri ve hükümetleri iki taraf arasında harbin önüne geçebilmek için “göstermelik” bazı girişimlerin dışında herhangi bir eylemde bulunmamışlardı. Bu süreçte İngiltere Başbakanı Salisbury’nin muhalefetinden dolayı ise Yunanistan üzerinde gerekli baskı uygulanamamıştı.⁴ Yunanistan’ın özellikle son dönemde İngiliz yanlısı bir politika izlemesi,

¹ Ayşe Nühket Adıyeke, *Osmanlı İmparatorluğu ve Girit Bunalımı (1896-1908)*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Doktora Tezi, 1984), 170.

² Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Perakende Evrakı Hariciye Nezareti Maruzatı (Y.PRK.HR.)*, Dosya No:23 Gömlek No: 21; Mehmet Uğur Ekinci, *The Origins Of The 1897 Ottoman-Greek War: A Diplomatic History*, (Ankara: The Department of History Bilkent University, Yükek Lisans Tezi, 2006), 27.

³ Sir Robert Harris, *From Naval Cadet to Admiral*, (London: Cassell, 1913), 238.

⁴ Marquess of Salisbury başbakanlık yaptığı 1895-1902 yılları arasında Osmanlı Devleti karşıtı bir politika takip etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. J. A. S. Grenville, *Lord Salisbury and Foreign Policy the Close of the Nineteenth Century* (The Athlone Press, 1964). Müslüman karşıtı olan Salisbury, Sultan II. Abdülhamid’i tahtan indirmeyi bile düşünmüştü. Cedric James Lowe, *The Reluctant Imperialists: British Foreign Policy*

Ortodoksların hamisi rolündeki Rusya tarafından kuşkuyla karşılanmış, Yunanistan’ın bu tavrına karşılık Rusya da harbin önüne geçmek için neredeyse hiçbir girişimde bulunmamıştı. Hatta Rusya, Osmanlı-Yunan Harbi başladıktan sonra Yunanistan’a herhangi bir destekte bulunmazken Osmanlı Devleti’nin harp sırasındaki at ihtiyacının bir kısmının karşılanmasına da yardımcı olmuştu.⁵

Başbakan Salisbury, 3 Nisan’da Rusya ile iletişime geçerek Yunan sınırında bir çatışma çıkması halinde, genel barışın bozulmasından büyük devletlerin saldırganı sorumlu tutması gerektiğine dair çağrıda bulunmuştu. Ayrıca Salisbury, Rus Hükümeti’ne harbin nedeni ne olursa olsun, saldırganın hiçbir şekilde avantaj elde etmemesini önermişti.⁶ Buna karşılık Osmanlı Hükümeti de Yunanistan ile sınırda bir ihtilaf olması durumunda, tüm sonuçlardan saldırgan tarafın sorumlu tutulacağını İngiliz Büyükelçisi Sir Philip Currie’ye (1893-1898) bildirmişti.⁷

Harp, Yunanistan’ın 17 Nisan sabahı harp ilan etmeden top atışlarıyla Osmanlı sınırına tecavüz etmeleriyle başlamıştı.⁸ Yunanistan’ın hukuk tanımaz davranışları, büyük devletlerin “göstermelik” çağrılarına kulak asmaması, İngiliz kamuoyunda öfkeyle karşılanmıştı. Daily News ve Standart dışındaki birçok İngiliz gazetesi, Yunanistan’ın tavrını ve hareketlerini kınarken, Sultan II. Abdülhamid’in (1876-1909) harbi önlemek adına göstermiş olduğu sağduyuyu ise takdir etmişlerdi.⁹

Osmanlı Devleti, Yunanistan’la bir savaşı istemiyordu ve bu anlamda savaşın önüne geçebilmek için her türlü özveriye göstermişti. Tabii buna bir de Sultan II. Abdülhamid’in savaş korkusu da eklenince, Osmanlı Devleti mümkün olduğunca harpten kaçınıyordu.¹⁰ Bir bakıma Sultan korkularında haksız değildi. Çünkü gerek Salisbury’nin hiçbir Hristiyan toprağının Müslüman bir devletin yönetimine geçmeyeceğine yönelik beyanatları¹¹ gerekse Avrupa’da son dönemde iyice yükselen İslamofobi karşısında¹² harpte galip geldiği vakit,

1878-1902 (London: Routledge & Kegan Paul, 1967), 202; David Steele, “The Place of Germany in Salisbury’ Foreign Policy, 1878-1902”, *An Anglo-German Dialogue*, ed. A. H. Birke (Munich: K. G. Saur, 2006), 57-76.

⁵ Tolga Akay, *Osmanlı Ordusunda At (1856-1908)* (İstanbul: İdeal Kültür Yay., 2020), 138-141.

⁶ British Accounts and Papers. Turkey No. 11 (1897), *Correspondence Respecting the Affairs of Crete and the War Between Turkey and Greece*, London 1897, No. 402.

⁷ Turkey No. 11 (1897), No. 414.

⁸ Osman Senai, *Osmanlı-Yunan Seferi Dömeke Meydan Muharebesi* (İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1315), 221.

⁹ BOA, *Yıldız Sadaret Hususi Maruzat Evrakı (Y.A.HUS)*, Dosya No: 371 Gömlek No: 78.

¹⁰ Mehmet Oytun Yılmaz, *The 1897 Greko-Ottoman War* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 74.

¹¹ Büyük güçler 1896’da Girit’te olaylar tırmandığı vakit, Yunanistan’ın buraya gönüllü ve mühimmat göndermesini engellemek için adanın ablukaya alınmasını önermişlerdi. Salisbury ise böyle bir ablukanın İngiliz Hükümeti’ni Hristiyan tebaasının ayaklanmasını bastırma görevinde Sultan’ın müttefiki konumuna getireceğini söyleyerek reddetmişti. House of Commons Debates (HC Deb) 04 August 1897 vol 52 cc366-71.

¹² Harp sırasında Yunan gemileri Arnavutluk kıyısındaki Santa Quaranta’yı bombaladığında konu 10 Mayıs’ta İngiliz Parlamentosunun gündemine gelmiş ve parlamento üyesi McCalmont, bu saldırıyla ilgili soruşturma yapılıp yapılmayacağını sormuştu. Parlamento Dışişleri Müsteşarı Curzon ise iddianın doğruluğunu kabul

herhangi bir kazanım elde edemeyeceğini çok iyi biliyordu. Diğer yandan mali açıdan da devlet oldukça zor durumdaydı. 1894-1897 yılları arasında meydana gelen Ermeni ve Girit olayları maliyeye ağır yükler getirmişti ve bu nedenle hükümet 1896’da dış borç almak zorunda kalmıştı.¹³

Osmanlı Devleti’nin harbin başlamasıyla birlikte kısa sürede Yunanistan karşısında başarılar elde etmesi, Salisbury’i endişelendirmişti. Çünkü Avrupa’nın Hasta Adamı, Başbakan Salisbury’nin beklediğinden çok daha büyük bir azimle hayata tutunmaya çalışıyordu.¹⁴ Salisbury Rusya ile iletişime geçerek harbin ardından barış görüşmelerinin tarafsız bir yerde yapılmasını ve harbin sonunda galip tarafın hiçbir avantaj elde etmemesini önermişse de bu teklifi kabul edilmemişti.¹⁵ Salisbury, parlamento üyelerine de Türk yönetiminden çıkarılan toprakların hiçbir kısmının Sultan’ın egemenliğine geri verilmeyeceğine dair taahhütte bulunmuştu.¹⁶ Hatta bir ara Salisbury, Teselya’nın Yunanistan’a iadesi için Yıldız Sarayı’nın önlerine donanma göndermeyi bile düşünmüş ancak Rusya buna karşı çıkmıştı.¹⁷ Reuter ve Daily Mail gazetesinin iddiasına göre ise Salisbury, büyük güçleri Teselya Osmanlı Devleti’nde kalacak olursa Avrupa Uyumundan çekilmekle tehdit etmişti.¹⁸ Nitekim Almanya da Salisbury’e harbin sonunda hiçbir Hristiyan toprağının ve topluğunun Osmanlı Devleti’nin egemenliği altına girmeyeceği konusunda taahhütte bulunmuştu. Almanya’ya göre Osmanlı Devleti’nin harpten sonra almasına izin verilecek tek şey, makul bir tazminattı.¹⁹

Çar II. Nikola 19 Mayıs’ta Sultan II. Abdülhamid’e harbin durdurulup, barış görüşmelerinin başlaması için dostane içerikli bir mektup göndermişti.²⁰ Çar’ın mektubunun ardından Babıali, harbin durdurulması için büyük güçlerin müşterek notasına karşılık vermişti. Babıali, Teselya’nın terki ile 10 milyon savaş tazminatını, askeri hareketin

etmekle birlikte bu konuda soruşturma yapmanın hiçbir yararı olmayacağını ifade etmişti. HC Deb 10 May 1897 vol 49 c100.

¹³ Osmanlı Devleti 1896’da Girit isyanı, Ermeni olayları ve Rumeli Demiryolu Şirketi’ne yapılacak ödemeler için 3.272.720 lira borçlanmıştı. İ. Hakkı Yeniay, *Yeni Osmanlı Borçlar Tarihi* (İstanbul: Ekin Basımevi, 1964), 20-25.

¹⁴ Robert Pearce, *Britain and the Eutopean Powers 1865-1914* (Hodder & Stoughton, 1996), 77.

¹⁵ Turkey No. 11 (1897), No. 469. Harbin ardından Osmanlı Devleti’ne hiçbir şekilde toprak verilmeyeceğine dair daha barış görüşmeleri başlamadan Avrupa basınında pek çok haber ve karikatür yayınlanmıştır. Necmettin Alkan, *Karikatürlerle Sultan II. Abdülhamid (Propaganda ve Gerçek Arasında Bir Padişah)* (İstanbul: Kronik Kitap Yay., 2018), 133-136.

¹⁶ HC Deb 19 July 1897 vol 51 cc418-79

¹⁷ Margaret M. Jefferson, “Lord Salisbury and the Eastern Question, 1890-1898”, *The Slavonic and East European Review*, 39/92 (1960), 56-57.

¹⁸ BOA, *Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı (Y.MTV.)*, Dosya No: 158 Gömlek No: 94; BOA, *Hariciye Nezareti Siyasi (HR.SYS.)*, 2870/14. Bu tarihlerde Salisbury’nin liderliği altında büyük güçlerin uyumu bir hayli güçlenmişti. J. A. S. Grenville, “Goluchowski, Salisbury, and the Mediterranean Agreements, 1895-1897”, *The Slavonic and East European Review*, 36/87 (1958), 363.

¹⁹ Turkey No. 11 (1897), No. 648.

²⁰ National Archives (NA), *Foreign Office Papers (FO)*, 78/4802, No. 353.

durdurulup ateşkes görüşmelerinin başlaması için ön şartlar olarak sunmuştu.²¹ Böylece 20 Mayıs 1897’de saat 15:15’ten itibaren iki taraf arasında ateşkes sağlanmış oldu.²² Babıali 27 Mayıs’ta bu defa büyükelçilere, Osmanlı Devleti’nin haklarına, meşru çıkarlarına ve toprak bütünlüğüne saygı gösteren koşulları göz önünde bulundurarak barış görüşmelerine hazır olduğunu bildirmişti.²³ Osmanlı Hükümeti, büyükelçilerle İstanbul’da yapılacak barış müzakerelerinin Tefik Paşa aracılığıyla yürütüleceği, müzakerelerin bir konferans şeklini almayacağı ve en önemlisi harp sırasında ele geçirilen toprakların Yunanistan’a iade edilmeyeceğini dair kararlar almıştı.²⁴ Bu çalışma, Osmanlı ve İngiliz arşiv belgeleri ışığında Osmanlı Devleti’nin harpte ele geçirdiği Teselya’nın iadesi meselesini inceleyerek büyük güçlerin Hristiyan bir toprağın Müslüman bir devlete geçmesi karşısında takındıkları tutuma odaklanmıştır.

1. Harbin İngiltere’deki Yankıları

İngiliz Büyükelçisi Currie ve İngiltere için barış görüşmelerinde taviz verilmemesi gereken noktalar Teselya, toprak kazanımı ve tazminatın miktarıydı. Özellikle Osmanlı Devleti’nin toprak kazanımı söz konusu dahi olamazdı çünkü nihayetinde Osmanlı-Yunan Harbi, Hilal ile Haç’ın harbiydi. Bu anlamda başta İngiltere olmak üzere büyük devletlerin tamamı, Avrupa’nın gözü önünde Osmanlı’nın toprak kazanımına rıza gösteremezdi. Başbakan Salisbury’e göre Sultan’ın Hristiyan bir devlete karşı kazanılan zaferle nüfuzunun artması büyük bir talihsizlikti. Çünkü bu durum ölmekte olduğu varsayılan bir imparatorluğa yeni ve belirsiz bir yaşam fırsatı vermişti.²⁵ Diğer yandan tazminata gelince Yunan ekonomisi perişan bir haldeydi, dışarıdan bir devletin desteği olmadan Osmanlı’nın talep ettiği tazminatı ödemesi mümkün değildi. İşte bu saiklerle Currie, Teselya’nın mevcut durumunu incelemesi ve rapor etmesi için Eliot’u bölgeye göndermek için 1 Haziran’da Salisbury’den yetki istemişti. Salisbury de Eliot’un görevi tek başına üstlenmek yerine, diğer bazı büyükelçiliklerden gelecek delegelerin kendisine eşlik etmesinin daha arzu edilebilir olacağını bildirerek bu yetkiyi vermişti.²⁶

Harbin hemen ardından Teselya’da yaşayan Müslümanlar Yunanistan idaresi altında kaldıkları sırada gördükleri zulüm nedeniyle bölgenin Yunanistan’a iade edilmemesi için Sultan II. Abdülhamid nezdinde bulunmuşlardı. Osmanlı idaresi altındayken Müslüman ve Hristiyanların kardeş gibi geçindiği ancak Yunan idaresine geçtikleri andan itibaren

²¹ BOA, Yıldız Perakende Evrakı Posta Telgraf Nezareti Maruzatı (Y.PRK.PT), 12/49; The New York Herald, 17 May 1897.

²² HC Deb 24 May 1897 vol 49 c1143.

²³ British Accounts and Papers. Turkey No. 2 (1898), *Correspondence Respecting the Negotiations For the Conclusion of Peace between Turkey and Greece*, London 1898, No. 4.

²⁴ BOA, İrade/Eyalet-i Mümtaze Yunanistan (İ.MTZ.(01)), 24/1177.

²⁵ Steele, “The Place of Germany in Salisbury’ Foreign Policy, 1878-1902”, 71.

²⁶ Turkey No. 2 (1898), No. 32.

Yunan Hükümetinin iki taraf arasına fesat karıştırdığını, Müslümanların mallarını Yunanlılara gasp ettirdiklerini, tapularını ellerinden aldıklarını bildirmişlerdi. Hatta Yunan Hükümeti 1881’deki sınır düzenlemesinin ardından çok sayıdaki Yunanı Teselya’ya getirip, Müslümanların tapulu arazilerini zorla ellerinden aldırmişti.²⁷ Aynı günlerde Müslümanların yanı sıra Avrupalı alacaklılar da Teselya’nın Osmanlı Devleti’nde kalmasının daha hayırlı olacağına dair Duyun-ı Umumiye’ye müracaatta bulunmuşlardı.²⁸

Hristiyanların elindeki bir toprağın Müslüman bir devletin eline geçmesi büyük güçlerin yanı sıra bu ülkelerin kamuoylarında da büyük bir yankı uyandırmıştı. Özellikle Londra, Paris ve Viyana merkezli gazeteler Teselya’nın Osmanlı Devleti’nde kalmasının mümkün olmadığını sadece Osmanlı Devleti lehine bazı sınır düzeltmeleri yapılabileceğini ifade etmişlerdi.²⁹ Barış müzakerelerindeki delegeleri baskı altına almak isteyen İngiliz gazeteleri, Teselya’nın geleceğiyle alakalı yakından ilgileniyorlardı. Osmanlı askerlerinin Teselya’daki varlığının meşru olmadığını iddia eden İngiliz basını, buradaki askerlerin Hristiyanları katlettiklerine dair büyük bir karalama kampanyası başlatmışlardı.³⁰ İngiliz gazetelerinin iddialarını kaynağı ise Atina idi.³¹ Standart gazetesi Teselya’da bulunan Osmanlı askerlerine karşı hasmane bir tutum takınırken³² Times gazetesi büyükelçilerin sulh müzakerelerinin neticelene bilmesi için Teselya’nın tahliyesini şart koştuklarını iddia etmişti.³³

İngiliz gazeteleri Sadrazam Halil Rıfat Paşa’nın Teselya Yunanistan’a terk edilirse istifasını sunacağına yönelik iddiası Alman Berliner Tageblatt gazetesinin 9 Haziran 1897 tarihli nüshasında bu iddianın yersiz olduğu belirtilmişti. Ancak aynı gazete Sadrazam’ın büyükelçilere hiçbir şekilde mukavemet göstermeyen Hariciye Nazırı Tevfik Paşa’nın bu zaafını bir nebze olsun telafi etmek için, büyük güçlerle ilişkilerinde mümkün olduğu kadar kararlılık göstermeye çalıştığını iddia etmişti.³⁴

James Bryce’in 3 Haziran’da parlamentoda yaptığı konuşmasında hükümetin “Avrupa için barış, Girit için özerklik” politikasına atıf yaparak Girit’teki ve Teselya’daki Hristiyanların korunmasını, buralardaki Osmanlı askerlerinin geri çekilmesini talep etmişti. Ayrıca Bryce, büyük güçler arasındaki bölünmüşlüğe de dikkat çekerek bunun Osmanlı Devleti’ndeki Hristiyanların geleceğini derinden etkilediğini ifade etmişti. Bryce’in konuşmasına karşılık olarak Sir Ellis Ashmead-Bartlett savaşın sorumluluğunun Yunanistan’a ait olduğunu, Osmanlı Devleti’nin fiilen savaşa zorlandığını ve Osmanlı

²⁷ BOA, *Yıldız Perakende Evrakı Arzuhal Jurnal (Y.PRK.AZJ.)*, Dosya No: 34 Gömlek No: 47.

²⁸ BOA, *Y.PRK.AZJ.*, 34/52.

²⁹ BOA, *Y.PRK.AZJ.*, 34/64.

³⁰ BOA, *HR.SYS.*, 2870/28.

³¹ BOA, *Y.PRK.PT.*, 14/56.

³² BOA, *HR.SYS.*, 2870/20.

³³ BOA, *HR.SYS.*, 2870/25.

³⁴ Berliner Tageblatt, 9 Juni 1897.

Hükümeti’nin mücadele öncesinde ve sırasında dikkate değer bir hoşgörü ve ılımlılık gösterdiğine dikkat çekmişti. Ashmead-Bartlett’e göre savaşa zorlanmış ve zafer kazanmış bir devletin, belirli avantajlar talep etmesi doğaldı. Savaşın göze çarpan özelliği, Osmanlı Devleti’nin gerçek gücünün ve İngiltere’deki birçok insanın gücünü hafife almaya meyilli olduğu Türk halkının yüksek niteliklerinin ortaya çıkmış olmasıydı. Ashmead-Bartlett harbin öncesinde ve sonrasında yanlış bir politika takip ettiği için hükümeti ağır bir şekilde eleştirirken, İstanbul’daki Büyükelçi Currie’nin hataları yüzünden İngiliz nüfuzunun da hiç olmadığı kadar azaldığını ifade etmişti.³⁵

Parlamentonun bir diğer üyesi Gibson Bowles’a göre ise Osmanlı Devleti, Avrupa Uyumunun başarısız olduğu yerde başarılı olmuştu. Avrupa Uyumunun başaramadığı şeyi başarmak, şimdiye kadar kazandığı en parlak ve görkemli zaferlerden biri olan hor görülen Türk’e kalmıştı. Osmanlı Devleti, Avrupa Uyumunun ateşinden hakkı olanı alabilmişti. Nihayetinde Mayıs 1881 Sözleşmesi ile Avrupa Güçleri, Yunanistan’ın Teselya’yı kendisine devretmesi karşılığında ödeyeceği yabancı hükümet borcunun payını belirlemeyi üstlenmişlerdi. Avrupa Güçleri bugüne kadar görevlerini hiç yapmamışlardı ve Yunanistan’ın kendisine ait olan borcun o kısmını üstlenmeden bölgeyi işgal etmesine izin verilmişti. Şimdi ise ipotek alacaklısı toprağını yeniden ele geçirmişti. Dahası Osmanlı Devleti, sınırdaki çetelerin ve Yunan düzenli birliklerinin saldırıları Müslümanları tehlikeye atıyordu. Tüm bu nedenlerle Osmanlı Devleti’nin en azından tazminat ödenene kadar fethettiği toprakları elinde tutmaya hakkı vardı. Bowles, hükümeti Osmanlı Devleti’nin fethettiği toprakları, katlandığı fedakârlıklar için yeterli tazminat almadan önce terk etmeye zorlama gibi bir hata olacağını düşündüğü bir işe girişmemesi için uyarıyordu. Çünkü Bowles, İngiltere’nin ya da diğer büyük güçlerin, Türkleri Teselya’dan çıkarma gücüne sahip olup olmadığından şüphe ediyordu. Gerek güçler arasındaki rekabetler gerekse harbin ardından tüm Müslümanların Sultan’a şemsiyesi altında toplanmaya hazır olduklarını bildirmeleri, askeri güç kullanımının önündeki sadece birkaç engeldi. Bowles barış müzakereleri için tam yetkiliyle görevlendirilen İstanbul’daki büyükelçilerin müzakerelerinden de umutlu değildi. İstanbul’daki İngiliz Büyükelçisi Currie’nin Osmanlı Devleti’nin iyileştirilmesi için önerdiği beş planın her birinde başarısız olduğunu göz önünde bulundurulduğunda, Currie’nin İngiltere adına Avrupa’nın geleceğini nesiller boyunca etkileyecek barışın şartlarını belirlemek için İstanbul’da tam yetkili olarak bırakılacak bir diplomat olmadığını da belirtmişti.³⁶

³⁵ HC Deb 03 June 1897 vol 50 cc186-205.

³⁶ HC Deb 03 June 1897 vol 50 cc186-205.

2. Tophane Müzakereleri

Büyükelçiler ile Hariciye Nazırı Tevfik Paşa arasındaki ilk toplantı 3 Haziran 1897’de öğleden sonra Tophane’de başlamıştı.³⁷ Tevfik Paşa müzakerelere Teselya’nın Osman Devleti’ne terkini Yunanistan’la yapılacak barış antlaşmasının birinci şartı olarak sunmakla başlamıştı.³⁸ Buna karşılık Currie’nin ise hiçbir Hristiyan toprağının Müslüman hâkimiyetine geçmemesi üzerine yaptığı konuşma, toplantının soğuk ve gergin başlamasına neden olmuştu.³⁹ Böylece Currie, müzakereler süresince takip edeceği politika hakkında fikir vermiş oldu. Diğer yandan Fransız ve İtalyan elçileri de Hristiyan toplulukların Osmanlı egemenliğine alınması konusunda Currie ile aynı talimatları almışlardı ve onlar da hükümetlerinin bu konudaki görüşlerini Tevfik Paşa’ya açıkça bildirmişlerdi. Ancak Tevfik Paşa, hükümetinin taleplerini değiştirme yetkisine sahip olmadığını gerekçesiyle Sultan’a başvurmak için izin istemişti.⁴⁰

İngiltere gerek kamuoyu üzerinden gerekse gayr-ı resmi kanallardan, Teselya’nın hiçbir şekilde Osmanlı Devleti’nin elinde kalmayacağını ifade etmişti. Babıali 3 Haziran’daki ilk müzakerenin ardından büyük güçlerin Teselya’nın tahliyesi için ellerinden gelene yapacaklarını anlamıştı. Bu nedenle Sadrazam Halil Rıfat Paşa kabinesini barış müzakerelerinde izlenecek yolu görüşmek için toplantıya davet etmişti. Nafia Nazırı Mahmud Paşa toplantıda oğlu Paris Sefiri Salih Münir Efendi’den aldığı mektubu göstererek büyük güçlerin Teselya’nın tahliyesi konusunda hem fikir olduklarını söylemişti. Salih Münir Bey mektubunda Teselya maddesinde ısrar gösterilmesini ve iş uzarsa bir konferansın muhtemel görüldüğüne dikkat çekmişti. Nitekim Münir Bey’in babası Mahmud Paşa da Teselya’yı ellerinde tutmak için ne gerekiyorsa yapmalarını gerektiğini ve bu konuda ısrar etmelerini belirtmişti. Mahmud Paşa’nın ardından söz alan Sadrazam da savaşa devam etmek için kamuoyuna istikraz alınacağını hatta ahaliden para toplanacağı şayiasını yaymayı teklif etmişti. Sadrazam bu girişimin büyük güçleri geri adım attıracağına inanıyordu.⁴¹

Tophanede 5 Haziran’da yapılan bir diğer müzakerede Salisbury’den açık bir talimat alan Currie bir kez daha hiçbir Hristiyan toprağının Müslüman bir devletin eline geçmemesi esasını ortaya atmıştı.⁴² Toplantının ardından Currie, Atina’daki meslektaş Egerton’a büyükelçilerin henüz herhangi bir karara varmadıklarını, ilk iki toplantıda tazminatın miktarı hakkında bir görüşme yapılmadığını bildirmişti. Currie’ye göre Osmanlı Devleti’nin

³⁷ BOA, *HR.SYS*, 1670/4. Currie bir gün önce de Salisbury’e toplantılarda Fransa, Rusya, Almanya, Avusturya ve İtalya’nın takip edebilecekleri siyaset hakkında gizli başlıklı bir rapor göndermişti. NA, *FO*, 78/4802, No. 372.

³⁸ BOA, *HR.SYS*, 1741/8.

³⁹ NA, *FO*, 78/4802, No. 377; BOA, *Y.MTV*, 159/64.

⁴⁰ Turkey No. 2 (1898), No. 37.

⁴¹ BOA, *Yıldız Perakende Evrakı Dahiliye Nezareti Maruzatı (Y.PRK.DH.)*, Dosya No: 10 Gömlek No: 54.

⁴² BOA, *Y.MTV*, 159/64.

savaş masraflarından ve uğradıkları kayıplarından dolayı 4.000.000 sterlinden daha azını kabul etmesi mümkün görünmüyordu.⁴³ Bu arada ikinci oturumda alınan karar gereği 9 Haziran'da İngiliz, Rus ve İtalyan büyükelçilik dragomanları kamuoyunda Teselya ile ilgili ortaya atılan iddiaları araştırmak için İstanbul'dan yola çıktılar⁴⁴ ve 11 Haziran'da Teselya'ya ulaşmışlardı.⁴⁵

Kamuoyundaki iddiaların aksine Teselya'da en ufak bir taşkınlık söz konusu değildi. Hatta müzakerelerin sürdüğü sırada Osmanlı-Yunan sınırından da çok sayıda mektup, İstanbul'a ulaşıyordu.⁴⁶ Teselya'da yaşayan Müslüman ve Hristiyanlar Sultan'a ve Babıali'ye gönderdikleri dilekçelerinde, Osmanlı idaresi altındayken bölgenin en zengin memleketiyken şimdi içinde bulundukları fakirliğin ve sıkıntıların sorumlusunun Yunan Hükümeti olduğunu ifade etmişlerdi.⁴⁷ Larissa'nın ileri gelenleri de Sultan'a dilekçe göndererek Teselya'nın Yunanistan'a iadesini protesto etmişlerdi. Larissa halkı bu dilekçenin bir örneğini Currie'ye de göndermişlerdi. Dilekçe doksan üç Müslüman, elli dört Hristiyan ve kırk bir Yahudi ileri gelen tarafından imzalanmıştı. Dilekçe sahipleri, Yunanistan'ın ezici vergilendirmesi ve yozlaşmış yönetiminin neden olduğu sefaletin yanı sıra, eyaletin oldukça yakın bir zamanda, Yunan yetkililerin hapisneden serbest bıraktığı ve evlere saldırdığı haydutlar ve diğer suçlular tarafından acınacak bir duruma getirildiğinden şikâyet ediyorlardı.⁴⁸ Bununla birlikte, Teselya'nın Yunanistan'a iadesi Larissa ve Teselya halkı üzerinde büyük bir endişeye neden olmuştu. Burada yaşayan Müslüman ve Hristiyanlar Sultan'ın merhametine ve hoşgörüsüne sığınarak Teselya'nın tahliye edilmemesini talep etmişlerdi.⁴⁹

Teselya meselesi, uzun zaman sonra büyük güçleri Avrupa Uyumu çerçevesinde yeniden bir araya getirmişti. Yakın Doğu'da son dönemde yaşanan gelişmelerde birbirlerinden farklı politikalar takip eden ve çıkar çatışması içine düşen büyük güçler, Teselya meselesinde tek ses olabilmişlerdi. Ermeni olaylarında Osmanlı Devleti taraftarı bir politika takip eden ve bu sayede İstanbul'daki nüfuzunu kuvvetlendiren Rusya bile Teselya'nın tahliyesini istiyordu. Çar II. Nikola Osmanlı-Yunan sınırı büyük güçlerin

⁴³ Turkey No. 2 (1898), No. 45.

⁴⁴ BOA, Y.MTV, 159/194; BOA, Y.MTV, 159/136; BOA, Babıali Evrak Odası Evrakı (BEO), Dosya No: 968 Gömlek No: 72572.

⁴⁵ BOA, Y.PRK.PT, 13/139.

⁴⁶ Teselya'nın Osmanlı Devleti'nin elinde kalması için 28 Haziran'da İstanbul'a beş bin imzalı bir dilekçe gönderilmişti. BOA, Yıldız Perakende Evrakı Başkıtabet Dairesi Maruzatı (Y.PRK.BŞK.), Dosya No: 52 Gömlek No: 120.

⁴⁷ BOA, Y.PRK.AZJ, 34/65.

⁴⁸ Volo'daki İngiliz Konsolos Yardımcısı, Karditsa ve Trikala'daki tarafsız yabancı sakinlerin, Osmanlı'nın bölgeye gelmesinden üç gün önce bu kasabaların hapisnanelerden serbest bırakılan Yunanlılar tarafından yağmalandığı konusunda Currie'yi bilgilendirmişti. Turkey No. 2 (1898), No. 108.

⁴⁹ Turkey No. 2 (1898), No. 77.

temsilcilerinin katıldığı 1878 Berlin Kongresinde tespit edildiği için⁵⁰ şimdi bu güçlerin muvaffakiyetleri alınmadıkça Teselya’nın Osmanlı Devleti’nin elinde kalmasının mümkün olmadığını Babıali’ye bildirmişti.⁵¹ Nitekim İtalya Dışişleri Bakanı da eski antlaşmalara riayet edilerek Teselya’nın Yunanistan’a iade edilmesini savunuyordu.⁵² Hatta Osmanlı Devleti ile bir süredir siyasi ve askeri anlamda yakın bir işbirliği içerisinde giren Alman İmparatoru II. Wilhelm, büyük güçlerin Hristiyan bir memleketin Müslüman bir devlete ilhakına göz yummalarının mümkün olmadığını, bu nedenle Teselya’nın tahliyesinin daha uygun olduğuna dair Babıali’ye tavsiyede bulunmuştu.⁵³

Büyük güçlerin Teselya’nın tahliyesi için savundukları görüşlere karşılık Osmanlı Hükümeti de bu devletler nezdinde iletişime geçerek Teselya’nın neden Osmanlı Devleti hâkimiyetinde kalması gerektiğini izaha çalışmıştı. İlk olarak harp, Yunanistan’ın tahrikleri ve Girit’i işgali üzerine çıkmıştı. Diğer taraftan 1878 Berlin Konferansında Teselya’nın Yunanistan’a ilhakıyla ilgili alınan karar, Osmanlı Devleti ile Yunanistan arasındaki dostane ilişkileri geliştirmek maksadıyla yapılmış bir hudut düzenlemesiydi. Şimdi ise aynı şekilde Yunan Hükümeti’nin Osmanlı Devleti ile dostane ilişkileri yeniden tesis etmek için Teselya’nın tesliminde fedakârlık göstermesi gerekmektedir.⁵⁴

Büyük güçlerin karar alıcılarının yapmış olduğu her açıklama, Tophane’deki müzakerelerin uzamasına ve yeni sorunların da ortaya çıkmasına neden olmuştu. Bazı devletler en azından sınırda stratejik bazı düzenlemelerin yapılmasının Osmanlı Devleti’nin hakkı olduğunu savunurken, İngiltere Hristiyanların yaşadığı bir köyün bile Müslüman bir gücün eline geçmesini istemiyordu. Nitekim 11 Haziran öğleden sonra yapılan toplantıda, büyükelçilerinin her birinin Teselya sınırıyla ilgili farklı planlar sunması üzerine bu meselenin elçilik askeri ateşeleri ile Osmanlı askeri yetkilileri arasında müzakere edilmesine karar verilmişti.⁵⁵ Currie, Tevfik Paşa’ya ikinci toplantıda öngörüldüğü gibi sınır çizgisinin bir taslağını sunmaya hazır olup olmadığını sormuştu. Tevfik Paşa, diğer büyükelçilerden de gelen baskılar neticesinde “tamamen stratejik bir düzeltme ilkesi, Osmanlı Hükümeti tarafından kabul edilmektedir,” şeklinde bir açıklama yapmak zorunda kalmıştı. Bunun üzerine büyükelçiler de gelecek toplantı için Tevfik Paşa’nın önüne, askerî ataşelerce belirlenmiş ve Osmanlı Devleti’ne hiçbir Rum köyünün devredilmediği bir sınır haritası sunmak için karar almışlardı.⁵⁶

⁵⁰ Büyük Güçler kongrede, Osmanlı Devleti ile Yunanistan sınırın düzeltilmesi konusunda anlaşamamaları durumunda arabuluculuk teklifinde bulunma sözü vermişlerdi. W. N. Medlicott, *Bismarck, Gladstone, and the Concert of Europe* (Bristol: University of London The Athlone Press, 1956), 72.

⁵¹ BOA, HR.SYS., 1741/19.

⁵² BOA, HR.SYS., 1741/21.

⁵³ BOA, HR.SYS., 1741/24.

⁵⁴ BOA, İ.MTZ.(01), 24/1184.

⁵⁵ BOA, Y.PRK.PT., 14/21.

⁵⁶ Turkey No. 2 (1898), No. 67, 12; BOA, BEO, 1022/76577.

Tevfik Paşa 12 Haziran’daki toplantıda Osmanlı Devleti ile Yunanistan arasındaki barış şartlarına ilişkin gözlemlerinin özünü vermek üzere büyükelçilere bir memorandum sunmuştu. Osmanlı Hükümeti’nin talepleri oldukça netti; Teselya sınırının stratejik olarak çizilmesi ve 10.000.000 Osmanlı lirası savaş tazminatı.⁵⁷ Büyükelçiler Tevfik Paşa’nın sunmuş olduğu bu talepleri hükümetlerine danışmak için vakit isteyerek müzakerelere ara vermişlerdi. Altı büyükelçi 14 Haziran’da yeniden bir araya gelmiş ve askerî ataşelerin hazırladığı sınır hattını gösteren bir haritayı Tevfik Paşa’ya sunmuşlardı.⁵⁸ Tevfik Paşa 19 Haziran’daki toplantıda,⁵⁹ askerî ataşelerin çizdiği sınır hakkında Türk askerî uzmanlarının raporunun, bir sonraki toplantının yapılacağı 21 Haziran’a kadar hazır olamayacağını duyurmuştu.⁶⁰

21 Haziran’da yapılması gereken toplantı, Osmanlı askerî uzmanlarının sınır hattıyla ilgili raporlarını hazırlamamış olduklarından dolayı ileriki bir tarihe ertelenmiştir. Buna karşılık büyükelçiler 28 Haziran’a ertelenen toplantıdan önce bir araya gelmişler ve Türk askerî uzmanlarıyla ertelenen görüşmelerine ilişkin askerî ataşelerinin raporlarını görüşmüşlerdir. Currie, Salisbury’e görüşmelerde incelenmekte olan üç farklı sınır çizgisi olduğunu ifade etmiştir. Buna göre:

1. Aslen askerî ataşeler tarafından tamamen stratejik bir sınır olarak önerilen ve Osmanlı’nın 335 kilometrekare elde edeceği hat.

2. Yukarıdaki 335 kilometrekarenin yanı sıra Nezeros Köyü ve ovasının eklenmesi ve diğer birkaç küçük ilave ile toplam 65 kilometrekarelik bir alanı oluşturmaktadır.

3. Pinios’un ağzından başlayan ve yukarıda anlatıldığı gibi orijinal hattı birleştiren ve böylece Rapsani bölgesini de içine alan bir hat.⁶¹

Osmanlı Devleti’nin Teselya’da Yunanistan’a karşı kazanacağı siyasi ve askeri üstünlük Avrupalılar için kabul edilebilir bir durum değildi. Avrupalı hükümetler ve kamuoyları Teselya’nın tahliyesinin yanı sıra stratejik açıdan herhangi bir sınır düzenlemesinin de önüne geçmek için tıpkı 1876 Bulgar olaylarında olduğu gibi Osmanlı askerlerine yönelik büyük bir karalama kampanyası başlatmışlardı. Askerin bölgedeki Hristiyan ahaliyi gasp edip onları katlettiğine dair haberler neredeyse her gün Avrupa gazetelerinin manşetlerini süslüyordu. Ancak Teselya’daki durumu tahkik etmek için İstanbul’dan gönderilen büyükelçilik kâtiplerinin hazırladığı raporlar, Avrupalıların tüm iddialarını yalanlamaya yetmişti. İngiliz Büyükelçiliği Kâtibi Elliot Teselya hakkında hazırladığı raporunda, İngiliz ve Avrupa kamuoylarının iddia ettiği gibi Osmanlı

⁵⁷ Turkey No. 2 (1898), No. 80.

⁵⁸ BOA, Y.MTV, 159/19.

⁵⁹ BOA, Y.PRK.PT, 13/180.

⁶⁰ Turkey No. 2 (1898), No. 83; BOA, Y.MTV, 160/226.

⁶¹ Turkey No. 2 (1898), No. 93.

askerlerinin bölgede hiçbir yağma⁶² ve katliama karışmadığını açıkça belirtilmişti.⁶³ Bu raporlar sayesinde harp sırasında Osmanlı askerleri üstüne atılan asılsız iddialar da çürütülmüştü.

Teselya’daki Müslüman ve Hristiyanlar da bölgenin geleceği adına İstanbul’daki müzakereleri ve kamuoylarında ortaya atıldan iddiaları yakından takip ediyorlardı. Nitekim Teselya halkı Currie ve Sultan’ın ardından İngiltere Başbakanı Salisbury nezdinde de iletişime geçerek Başbakana bir mektup göndermişti. Teselya halkı mektuplarında hem mallarına hem de canlarına zarar vererek onları korkakça terk eden Yunan Hükümeti’nden ve onların ağır vergilerinden bıktıklarını ifade etmişlerdi. Daha önce Osmanlı Devleti idaresi altındayken hiçbir zaman bu kadar çok zulme uğramadıklarını, Müslüman yetkililerin kendilerine her daim hoşgörüyle yaklaştıklarını ve Sultan’ın üstünlüğünü Yunanlıların üstünlüğüne tercih ettiklerini belirtmişlerdi. Teselya halkı Salisbury’den 1881 öncesi sınırın yeniden kurulmasını talep etmişlerdi.⁶⁴ Golos’ta bulunan Ulahlar da büyük güçlere göndermiş oldukları telgrafta, Yunanlıların ellerinde çekmiş oldukları azap ve saldırıların son bulması için Teselya’nın Osmanlı Devleti’nde kalması ricasında bulunmuşlardı.⁶⁵ Hatta Teselya’nın Yunanistan’a iadesine karşı Yenişehir’den Tırnova’dan Tırhala’dan Kalambaka’dan ve Galos’tan çok sayıda Ulah, İstanbul’daki büyükelçilere telgraf göndererek memleketleri Yunanistan’a verilirse silaha sarılacaklarını belirtmişlerdi.⁶⁶ Yenice bölgesinin Hristiyan ileri gelenleri de Teselya’nın Türk kuvvetlerince tahliye edilmesini ve Yunanistan’a geri verilmesini şiddetle protesto etmişlerdi.⁶⁷

Hükümetin üzerindeki kamuoyu ve muhalefet baskısından dolayı Tophane’deki müzakerelerde Teselya’nın tahliyesiyle yakından ilgilenen kişi İngiliz Büyükelçisi Currie idi. Çünkü Salisbury Hükümeti Teselya meselesi nedeniyle Parlamentoda muhalefetin ağır eleştirilerine maruz kalırken, iki taraf arasında sert tartışmalar yaşanıyordu.⁶⁸ Bu nedenlerle Currie’nin müzakerelerde Teselya’nın tahliyesi ve sınır düzenlemesiyle alakalı taviz vermesi mümkün değildi. Bu anlamda Currie 28 Haziran’daki müzakerede Salisbury’nin de onayını aldığı sınır hattı konusunda Tevfik Paşa’ya baskı yapmayı diğer meslektaşlarına da kabul ettirmişti. Tevfik Paşa toplantıda tazminatın miktarını 5.000.000 sterlin (5.500.000 Osmanlı lirası) olarak önerirken, büyükelçiler Yunanistan’ın ödeyebileceği en yüksek meblağın 4.000.000 sterlin olduğunu belirterek Tevfik Paşa’nın

⁶² BOA, Y.A.HUS., 373/89.

⁶³ BOA, Y.A.HUS., 373/89.

⁶⁴ Turkey No. 2 (1898), No. 97.

⁶⁵ BOA, Y.MTV, 161/36.

⁶⁶ BOA, Y.MTV, 161/31.

⁶⁷ Turkey No. 2 (1898), No. 147.

⁶⁸ BOA, HR.SYS, 2870/26.

önerisini reddetmişlerdir. Sınır çizgisi konusunda ise Currie, iki tarafa da kesin talimatlar verilmedikçe askerî uzmanların bir araya gelmesinin boşuna olduğuna dikkat çekmişti.⁶⁹

Askerî ataşelerce hazırlanan sınır tekliflerini içeren taslak, büyükelçiler tarafından 14 Haziran’da Tevfik Paşa’ya sunulmuştu. Bu plan, Türk askerî uzmanlarından müteşekkil bir komisyona sunulmuş ve 21 Haziran’da Tevfik Paşa, askerî uzmanların görüşlerini dinledikten sonra Tırnavo’nun batısında önerilen sınır hattından memnun olduğunu ancak çetelerin saldırılarını kontrol etmek için gerekli pozisyonları sağlamadığı gerekçesiyle Tırnavo’dan doğuya doğru hattı istisna ettiğini belirtmişti. Tevfik Paşa’nın karşı önerisi, sınırın Tırnavo’dan çok sayıda kasaba ve köyün Osmanlı Devleti’ne devredildiği topraklar da dâhil olmak üzere, Nerias ve Pencus nehirlerini denize kadar takip etmesiydi.⁷⁰

Osmanlı Devleti Teselya hakkındaki iddiasını ve ısrarını hükümetler nezdinde sürdürmeye devam ediyordu. Londra Sefirinin Salisbury nezdinde yaptığı ısrarlı baskılarının ardından İngiliz Hükümeti Currie’den, Teselya hakkında kapsamlı bir raporun hazırlanıp gönderilmesini istemişti.⁷¹ Londra Sefiri ayrıca 27 Haziran’da Salisbury’e Teselya’da stratejik nedenlerle toprak imtiyazlarının görüşüldüğü sırada Currie’ye talimatlarında daha fazla serbestlik verilmesini talep etmişti. Salisbury ise Antopulos Paşa’ya cevaben, Yunanistan ile Osmanlı arasındaki sınırın düzeltilmesine ve bunun sonucunda önemli sayıda Yunanın, Osmanlı Hükümeti’nin yönetimi altına girmesine rıza gösteremeyeceğini söylemiştir Salisbury ayrıca Rum sakinlerin bulunduğu herhangi bir bölgenin, Osmanlıya geri verilmesi halinde, bu bölgeleri terk etmek isteyen herkese tazminat verilmesi gerektiğini de ifade etmişti.⁷²

3. Müzakerelerin Çıkmaza Girmesi

İstanbul’daki barış müzakerelerinin üzerinden bir ay geçmiş olmasına rağmen somut hiçbir netice elde edilememişti. Büyükelçiler ile Tevfik Paşa arasında süren müzakereler Teselya ve tazminat meseleleri yüzünden çıkmaza girmişti. Müzakerelerde Tevfik Paşa, her galibin hakkı olduğu gibi toprak kazanımını ve tazminat hakkını sonuna kadar korumak isterken, İngiliz Büyükelçisi Currie ise Osmanlı Devleti’nin olası bir toprak kazanımına karşı çıkmıştı. Bu meseleler üzerine uzlaşma sağlamaması müzakerelerin uzamasına neden olurken, bu durum iki taraf için de büyük bir dezavantaj oluşturmaktaydı. Osmanlı Devleti yaklaşık bir buçuk aydır Teselya’da Müşir Edhem Paşa komutasında Nizamiye ve Redif taburlarından oluşan büyük bir askeri kuvvet tutuyordu. Bu durum mali açıdan Osmanlı Hükümeti’ne büyük bir külfet yüklemekteydi. Diğer taraftan Teselya’daki Osmanlı askerlerini Hristiyan toprağındaki işgalci bir güç olarak gören Avrupa kamuoyu ise hükümetler üzerindeki baskılarını her geçen gün arttırıyordu. Tevfik Paşa 3 Temmuz’da

⁶⁹ Turkey No. 2 (1898), No. 98.

⁷⁰ Turkey No. 2 (1898), No. 105; BOA, *Y.A.HUS.*, 373/87.

⁷¹ BOA, *HR.SYS*, 1741/36.

⁷² Turkey No. 2 (1898), No. 109.

yapılan müzakerelerde tazminat ödenene kadar Teselya’nın Osmanlı Devleti idaresi altında kalmasını teklif etmişti. Fransız ve Rus büyükelçileri Avrupa’daki heyecan nedeniyle bu teklifi uygun bulmadıklarını söylerken, Currie ise Teselya’nın Osmanlı Devleti’nde kalması halinde Balkanlarda yeni bir harbin çıkabileceği uyarısında bulunarak Teselya’nın bir an önce tahliyesini tavsiye etmişti.⁷³

Müzakerelerin uzaması İngiliz Parlamentosu’nda yoğun tartışmaların yaşanmasına ve hükümet üzerinde baskı kurulmasına neden olmuştu. Lordlar Kamarasından Lord Connemara 6 Temmuz’da Başbakan Salisbury’e, sadece bir ay süren 1878 Berlin Konferansı ile karşılaştırıldığında İstanbul’daki müzakerelerin neden bu kadar uzun sürdüğü sorusunu yöneltmişti. Ayrıca Lord Connemara, müzakereler sonuçlandırılmadan bu şekilde devam ederse hem Osmanlı Devleti hem de Yunanistan açısından yeni tehlikelerin ortaya çıkabileceği konusunda Salisbury’i uyarıyordu. Çünkü son birkaç haftadır Yunanistan’da Kral karşıtı gösteriler artmaya başlamıştı. Salisbury ise iki konferans arasında büyük farklılıklar olduğunu, Berlin’deki müzakerelere Prens Bismarck’ın başkanlık ettiğinin gözden kaçırılmamasını ifade ederek karşılık vermiştir. 1878’de Rus ordusu İstanbul’a bir taş atımı mesafesindeydi ve Bismarck’ın konferansın başarısızlığa uğramasının, bu ordunun hareketine yol açabileceği yönündeki uyarısı o dönem süreci hızlandırmıştı. Salisbury, gecikmenin tamamen Osmanlı Hükümeti’nin ihtiyatından kaynaklandığını, altı büyük güç arasında tam bir uyum olduğunu ve tüm konularda ortak mutabakat sağlandığını ifade etmiştir.⁷⁴

Müzakerelerin yavaş ilerlemesinden dolayı Avrupa kamuoyu da Osmanlı Devleti’ni sorumlu tutuyordu. Gazeteler, hükümetin görüşmeleri ağırdan alarak büyükelçileri usandırarak bazı kazanımlar elde etmeye çalıştığını, iddia etmekteydiler. Ancak bazı gazeteler ise bunun sadece Osmanlı Devleti’nin suçu olmadığını özellikle Teselya meselesine büyük güçlerin dâhil olarak süreci uzattıklarını savunuyorlardı. Bu anlamda sürekli zorluk çıkaran ve uzlaşmaz bir tavır sergileyen İngiltere, bazı gazeteler tarafından açık bir şekilde eleştirilmişti.⁷⁵

Tazminatın miktarı ve ödeme şekli Teselya’nın tahliyesini yakından ilgilendiriyordu. Osmanlı Devleti tazminat tamamen ödenene kadar askerlerin teminat olarak Teselya’da kalmaya devam edeceklerini büyükelçilere bildirmişti. Ancak Yunanistan’ın mali durumu oldukça kötüydü ve dışarıdan borç almadan tazminatı ödemesi mümkün değildi.⁷⁶ Ayrıca savaştan yenik ayrılmış ve ekonomisi güven vermeyen

⁷³ BOA, Y.PRK.TKM., 39/16.

⁷⁴ House of Lords Debates (HL Deb) 06 July 1897 vol 50 cc1206-8.

⁷⁵ BOA, Yıldız Perakende Evrakı Tahrirat-ı Ecnebiye ve Mabeyn Mütercimliği (Y.PRK.TKM.), Dosya No: 39 Gömlek No: 12.

⁷⁶ Yunanistan 19. yüzyılda dört kez temerrüde düşmüştü. Kris James Mitchener-Marc D. Weidenmier, “Supersanctions and Sovereign Debt Repayment”, *Journal of International Money and Finance*, 29/1, (2010), 19-36.

Yunanistan’a hiçbir Avrupalı sermayedarın borç vermeye yanaşmaması da süreci uzatan bir diğer neden olmuştur. Currie, Osmanlı Devleti’nin Yunanistan’dan talep ettiği savaş tazminatı konusunda büyükelçilerin görüşlerini ortaya koyan bir raporu Salisbury’e göndermişti. Büyükelçiler tazminat miktarının Yunanistan’ın ödeme gücü ile sınırlı olması gerektiğine dair teklifi Tefik Paşa’ya iletmışlerdi.

Altı devletin İstanbul’daki büyükelçileri 8 Temmuz’da Hariciye Nazırı Tefik Paşa’ya Avrupalı devletlerce çok mühim olan Teselya tahliyesi ve sınır düzenlemesinin biran evvel daha önce sundukları öneriler çerçevesinde kabul edilmesini talep etmişlerdi.⁷⁷ Salisbury de Osmanlı-Yunan sınırındaki “stratejik” düzeltmeden dolayı yaklaşık 3000 Hristiyan’ın Osmanlı egemenliğine gireceğini bunun hükümeti tarafından asla kabul edilmeyeceğini bu nedenle ortak hareket etmelerine dair çağrıda bulunmuştur. Hâlbuki bu rakamlar ve daha fazlası İngiliz raporlarında geçmişse de bunun abartılı olduğu İngiliz Albay Ponsonby’nin bölgede yaptığı incelemeler neticesinde belirtilmişti. Albay Ponsonby olası bir sınır değişikliğinde sadece 300-400 Ulah’ın bulunduğu bir köyün Osmanlı Devleti’ne geçeceğini hazırladığı raporunda açıklamaya çalışmıştı.⁷⁸

Büyükelçiler Tophane’deki müzakerenin ardından Büyükdere’deki Avusturya Büyükelçiliğinde yeniden bir araya gelmişler⁷⁹ ve toplantıda Rus Büyükelçisi Nelidov’un önerisine uygun olarak Babıali’ye gönderilmek üzere bir nota hazırlamışlardı.⁸⁰ Currie bu notaya, Osmanlıya bırakılan toprakların tüm sakinlerine uygun bir tazminatla göç etme seçeneğinin sunulması gerektiği yönünde bir şart eklemek istemişse de meslektaşları bunu kabul etmemişti.⁸¹ Büyükelçiler Babıali’nin Teselya hududunun düzeltilmesi sorununa ilişkin kaçamaklarını göz önünde bulundurarak hükümetlerinden aldıkları talimatla Hariciye Nazırı Tefik Paşa’ya:

“Askerî Ataşeliklerin hazırladığı ve Babıali’ye iletilen stratejik sınır düzeltme hattı, büyük devletlerin onayına sahiptir. Sonuç olarak, Osmanlı Devleti’ne tüm Avrupa’nın ilgilendiği bir barışın sonuçlandırılmasını geciktirmekten başka hiçbir sonucu olmayan bir engeli sona erdirmeye kararlı olduklarını bildirmeyi kabul ettiler,”⁸² ifadelerinin yer aldığı notayı göndermişlerdir.

Büyükelçilerin 8 Temmuz’daki taleplerine, 13 Temmuz’a kadar Babıali’den hiçbir cevap verilmemiş hatta büyükelçilerin talepleri, Babıali tarafından giderek artan bir muhalefetle karşılanmıştı. Currie de bunun üzerine meslektaşlarını acil toplantıya

⁷⁷ BOA, HR.SYS., 1741/40.

⁷⁸ Turkey No. 2 (1898), No. 129.

⁷⁹ BOA, Yıldız Perakende Evrakı Zabtiye Nezareti Maruzatı (Y.PRK.ZB), Dosya No: 19 Gömlek No: 59.

⁸⁰ BOA, HR.SYS., 1741/40.

⁸¹ Turkey No. 2 (1898), No. 133.

⁸² Turkey No. 2 (1898), No. 133.

çağırılmıştı.⁸³ Currie meslektaşlarına Trikala veya Tırnavo kasabalarının Osmanlı Devleti’ne bırakılmasına hükümetini asla rıza göstermeyeceğini bildirmişti.⁸⁴ Almanya Dışişleri Bakanı da İstanbul Büyükelçisi Saurma’ya şüpheli durumlarda Rus programını desteklemenin her zaman en güvenlisi olduğunu ancak Currie’nin kötü bir sicile sahip olduğu için onun sözlerine güvenmemesi gerektiği talimatını vermişti. Çünkü Almanya da tıpkı Osmanlı Hükümeti gibi harp tazminatı ödenmedikçe Teselya’nın tahliyesini doğru bulmuyordu.⁸⁵

Sultan II. Abdülhamid 15 Temmuz’daki görüşmelerde, Tevfik Paşa’ya harita üzerinde yapılacak değerlendirmeler sırasında yardımları dokunacağını düşündüğü Tophane Müşiri Zeki Paşa ile Erkân-ı Harbiye’den Sadeddin Paşa’nın da görüşmelere katılmasını istedi.⁸⁶ 17 Temmuz’da Avusturya-Macaristan Büyükelçiliğinde yapılan toplantıda,⁸⁷ yoğun tartışmaların ardından sınır çizgisinin Pinios ve Kyria hattı olarak kabul edildiği bir taslak hazırlanmıştı. Buna göre sınır çizgisi: “Askerî ataşelerce hazırlanan, büyükelçiler tarafından Hariciye Nazırına iletilen ve büyük devletlerce müştereken onaylanan Teselya hududu düzeltme çizgisi, Osmanlı Hükümetince kabul edilmiştir. Bu çizgi yerinde izlendiğinde, üzerinde anlaşmaya varılarak ufak tefek değişikliklerin yapılabileceği anlaşılır,”⁸⁸ şeklinde belirtilmiştir. Tevfik Paşa, taslağı Babıalı’ye sunacağına ve en kısa zamanda cevap vereceğine dair söz vermişti.

Osmanlı Devleti nihai barış yapılana kadar hiçbir şekilde tedbiri elden bırakmak istemiyordu. Bu anlamda neredeyse tüm Avrupa kamuoyunun gözetimi altında olan Teselya’daki ordunun durumu büyük bir önem arz ediyordu. Olası bir taşkınlık veya bölgedeki eşkıyalara yönelik aşırı güç kullanımı, İstanbul’daki müzakerelerin gidişatını Osmanlı aleyhine etkiliye bilirdi. Bu durumun farkında olan ve Yunanistan tarafından açık bir şekilde desteklenen eşkıyalar, büyük güçlerin dikkatini çekmek için Teselya’daki Osmanlı askerlerine saldırılar düzenliyorlardı. Saldırıların artmasıyla Müşir Edhem Paşa eşkıyaların üzerine Sadık Paşa komutasında dört tabur asker sevk etmiş ve iki taraf arasında şiddetli çarpışmalar yaşanmıştı. Osmanlı Hükümeti, büyük güçlerin Teselya’dan Osmanlı Devleti’ne bir karış toprak verme niyetinde olmadıkları ve Yunanistan’ın da suçlamalarına meydan vermemek için Edhem Paşa’dan harekâtı durdurmasını istemişti.⁸⁹

Teselya’daki bu askeri harekâtlar İngiliz Parlamentosunun da gündemine yansımış ve Herbert Robert Parlamento Dışişleri Daimî Müsteşarı Curzon’a şu soruları yöneltmiştir:

1. Hükümetin, Teselya’da Türk birliklerinin bildirilen barbarca davranışları hakkında bilgisi var mıdır?

⁸³ Turkey No. 2 (1898), No. 146.

⁸⁴ Turkey No. 2 (1898), No. 179.

⁸⁵ BOA, Y.MTV, 163/220.

⁸⁶ BOA, İ.MTZ.(01), 24/1187.

⁸⁷ BOA, Y.MTV, 162/259.

⁸⁸ Turkey No. 2 (1898), No. 159.

⁸⁹ BOA, Yıldız Perakende Evrakı Başkıtabet Dairesi Maruzatı (Y.PRK.BŞK.), Dosya No: 53 Gömlek No: 5.

2. Larissa’nın üç Yunan ileri geleni, Teselya’nın Türk vilayeti olarak kalması lehine bir dilekçeyi imzalamayı reddettikleri için, Babıali’nin emriyle esir olarak Çanakkale Boğazı’ndaki bir kaleye gönderilmiş midir? Larissa yakınlarında hasatlarını toplarken başsız cesetlerin bulunduğu dair raporun bir teyidi var mıdır?

3. Bu ve diğer iddia edilen ateşkes ihlalleri, Osmanlı Hükümeti’nin ve İstanbul’daki büyükelçilerin dikkatine sunulmuş mudur?

Curzon, son zamanlarda Teselya’daki savaş alanını ziyaret eden İngiltere’nin İstanbul Büyükelçiliği Kâtibi Eliot’un gönderdiği raporlar ışığında, Türk askerlerinin Müslüman-Hristiyan ayrımı yapmaksızın Teselya’daki ahalinin canlarını ve mallarını dikkatlice koruduklarını ve adil bir yönetim sergilemek için ellerinden geleni yaptıklarını belirterek iddiaları yalanlamıştı.⁹⁰

Büyük güçler arasında İstanbul’daki barış müzakerelerini ve Teselya’nın geleceğini en yakından takip eden güç, hiç şüphesiz İngiltere idi. Daha müzakereler başlamadan barış genel esaslarını ortaya koyan Başbakan Salisbury’nin kullanmış olduğu birtakım ifadeler, kendi ülkesindeki bazı siyasetçilerin de dikkatini çekmişti. Salisbury, harbin hemen ardından kamuoyunu verdiği demeçlerde “hiçbir Hristiyan toprağının Müslüman bir devletin hâkimiyetine geçmeyeceği” ifadelerini kullanmıştı. Hatta Salisbury İstanbul’daki temsilcisi Currie’ye gönderdiği resmi talimatlarında da bu ifadeyi açıkça yer vermişti. Nitekim Currie de müzakerelerin resmi olarak başladığı ilk gün, tüm delegelerin huzurunda bu ifadeyi kullanmıştı. Osmanlı-Yunan Harbi’ni yakından takip eden ve hatta Teselya’daki Osmanlı ordugâhına ziyarette bulunan İngiliz Parlamentosu üyesi Sir Ellis Ashmead-Bartlett, Başbakan Salisbury’i bu ifadelerinden dolayı ağır bir şekilde eleştirmişti. Ashmead-Bartlett’e göre Hristiyan olan hiçbir toprağın Müslüman yönetimi altına girmemesi gerektiği yönündeki sözler talihsiz bir ifadeydi. Çünkü yüz milyonlarca Müslüman tebaası olan ve bunların altmış milyondan fazlası Hindistan’da olan İngiltere’nin, dünyaya Hristiyan olan hiçbir toprağın asla Müslüman olmaması gerektiğini söylemesi, kabul edilebilir bir durum değildi. Ashmead-Bartlett, hükümeti Osmanlı Devleti’ne ve Müslüman dinine karşı son zamanlarda benimsediği yanlış ve pervasızca politikadan dolayı sert bir şekilde eleştirmiştir. Hükümetin yanlış politikası Müslüman dünyasında iyi biliniyordu ve bu durum, İngilizlerin güvenliği için büyük bir tehlike oluşturuyordu. Konuşmasının devamında ifadelerini daha da sertleştiren Ashmead-Bartlett, kötü bir Hristiyan’ın iyi bir Müslümandan daha üstün sayılması anlayışını doğru bulmadığını, eğer Hristiyanlığı gerçek işlerine ve ahlaki niteliklerine göre yargıarlarsa Türklerin Doğu’daki sözde Hristiyanlardan daha iyi Hristiyanlar olduğunu ifade etmişti. Hristiyanlığın temel ilkelerinden birinin diğer dinlere tam adalet yapmak olduğunun altını çizen Ashmead-Bartlett, söz konusu Müslümanlar olduğunda bu ilkeyi tamamen göz ardı eden diğer Parlamento üyelerini ağır

⁹⁰ HC Deb 19 July 1897 vol 51 cc409-10.

bir şekilde eleştirmişti. Son olarak Ashmead-Bartlett, Osmanlı Devleti’ne ve Sultan II. Abdülhamid’in şahsına karşı olan düşmanlıklarında ısrar ederlerse, Hindistan’da karşılarına çok ciddi bir “Nemesis” çıkacağı konusunda uyarıda bulunmuştu.⁹¹

Parlamento’da yapılan bu eleştiriler karşısında Salisbury’nin söylemlerinde önemli değişiklik olmaya başlamıştı. 1897’in yaz aylarında Sultan, Halife sıfatıyla Hindistan’da İngilizlere karşı ayaklanma başlatmak için uygun bir konumdaydı. Çünkü harbin ardından Sultan II. Abdülhamid’in Müslüman dünyasındaki nüfuzu iyice artmıştı. İngiliz casus Profesör Arminius Vamberry, Kraliçe ile yaptığı görüşmede son zamanlarda dünyadaki Müslümanlar arasında büyük bir uyum ve dayanışmanın geliştiği konusunda uyarıda bulunmuştu. Hindistan’dan Osmanlı Devleti’nin Yunanistan’a karşı mücadelesine yardım etmek için önemli miktarda bağış gönderilmişti.⁹² Lordlar Kamarasında 2 Ağustos’ta yapılan toplantıda Salisbury daha önce kullandığı ifadeyi “Yunan olan hiçbir toprağının asla Türklerin yönetimi altına girmemesi gerektiği” şeklinde değiştirmiştir. Salisbury daha sonra Currie’ye müzakerelerde “Müslüman” yerine “Türk” ifadesinin kullanılması talimatını göndermişti.⁹³

4. İngiltere’nin Baskısı

İngiliz Hükümeti 1894’te başlayan Ermeni olaylarından itibaren Osmanlı Devleti’ne karşı tehdit hatta zorlama politikasında öncülük ediyordu. İngiltere’nin bu tavrı özellikle Girit ve Yunan Harbi neticesinde zirve noktaya ulaşmıştı. Avusturya ve Rusya gibi güçler Sultan’a Teselya sınırıyla ilgili büyük güçlerin kararlarını kabul etmesi yönünde tavsiyelerde bulunan mesajlar göndermişlerdi. Ancak bu mesajların tonu ve dili, İngiliz Hükümeti’nin Osmanlı Devleti’ne karşı kullandığı ton ve dilden çok farklıydı. Birçok İngiliz, hükümetin Osmanlı Devleti’nin zorlanmasıyla neden öncülük etmesi gerektiğine anlam veremiyordu çünkü bu durum Rusya’nın işine yarıyordu. Bu anlamda Ashmead-Bartlett Osmanlı Devleti’ni tam anlamıyla kendilerinden uzaklaştırmamak için hükümetin Kuzey Teselya’daki Peneus hattına rıza göstermesini savunuyordu. Çünkü bu hat kabul edilirse, Osmanlı Devleti’ne 1881’de Yunanistan’a verdiği toprakların altıda birinden daha azını verecekti ki bu, iki ülke arasında iyi bir bölünme hattıydı. Ashmead-Bartlett’e göre Yakın ve Uzak Doğu’daki İngiliz çıkarları için hükümetin Osmanlı Devleti’nin bu kadar küçük toprak katılımını engellemede neden öncülük etmemesi gerekiyordu çünkü bundan hiçbir kazancı yoktu.⁹⁴

⁹¹ HC Deb 03 August 1897 vol 52 cc245-84.

⁹² HC Deb 19 July 1897 vol 51 cc418-79.

⁹³ HL Deb 02 August 1897 vol 52 cc49-53.

⁹⁴ HC Deb 19 July 1897 vol 51 cc418-79.

İngiliz Parlamentosunda Sir Ellis Ashmead-Bartlett'in aksini düşünen, Osmanlı Devleti'nin Avrupa'dan hatta Anadolu'dan sökülüp atılmasını isteyen çok sayıda siyasetçi vardı. Bu siyasetçilere göre harbin sorumlusu Sultan'dı ve İngiliz Hükümeti'nin Teselya'dan bir karış bile toprak verilmemesi için yapmış olduğu baskı oldukça makuldü.⁹⁵ Avrupa'nın iradesine meydan okuyarak Müslüman bir devletin Hristiyan bir devleti harp sahasında mağlup etmesini hazmedemeyen Sir Charles Dilke, Türklerin bir santim bile toprak almaması gerektiğini savunuyordu. Görüşlerini desteklemek adına Dilke, Osmanlı Devleti'nin savaş ilan ederken hiçbir şekilde toprak almayacaklarını ifade ettiklerini iddia etmişti. Hatta Dilke harp başladığında büyük güçlerin “hiçbir tarafın toprak kazanmayacağına yönelik” yayımladığı genelgeye dikkat çekerek en erken zamanda Osmanlı Devleti'nin Teselya'dan tahliyesini istemişti. Yunanistan'ın Osmanlı Devleti karşısında Batı medeniyetinin savaşını verdiğini savunan Dilke, harbin Uzak Doğu'daki etkisine bakıldığında ise İngiltere'nin savaşı olduğunu belirterek parlamentonun desteğini talep etmişti. Ancak Dilke'nin birçok ifade daha ilk anda Curzon tarafından yalanlanmıştır. Curzon büyük güçlerin harp başladığında “hiçbir tarafın” ifadesini değil “saldırgan” tarafın ifadesini kullandıklarını ayrıca Osmanlı Hükümeti'nin de toprak kazanmayacakları yönünde bir açıklamalarının olmadığını söylemişti.⁹⁶ Sultan II. Abdülhamid, harbi herhangi bir büyüme arzusu olmadan üstlendiğini ilan etmişti. Yunanlılar, Girit'i işgal ederek ve sınırda Osmanlı askerlerine saldırarak harbi başlatmışlardı.

Osmanlı-Yunan sınırında ufak değişikliklerin yapılmasına bile tahammülü olmayan İngiliz siyasetçiler vardı. Bu siyasetçilere göre böyle bir girişim, Osmanlı Devleti'ni güçlendirecekken, Yunanistan'ı zayıflatacaktı. Bir başka deyişle bu durum “tiranlık ve barbarlığı” güçlendirecek, “özgürlük ve medeniyeti” zayıflatacaktı. Parlamentodaki bazı siyasetçilere göre tiranlığın ve barbarlığın en büyük timsali olan Osmanlı Devleti'nin sınırda ufak da olsa Yunanistan'dan toprak ve tazminat kazanmaya hakkı yoktu. Bu siyasetçilere göre harbi teknik olarak Osmanlı Devleti başlatmıştı çünkü savaş ilan etmişlerdi. Sadece harp sahasında Yunanlılar karşısında başarılı oldukları için Osmanlı Devleti'nin Teselya'yı ellerinde tutmaya hakkı yoktu. Parlamentonun önde gelen isimlerinden Wallace Osmanlı Devleti'ni medeni dünyanın tarihinde asla yer işgal etmemesi gereken bir güç olarak görüyordu ve bu nedenle bir an önce Teselya'dan çıkarılmasını istiyordu.⁹⁷ Neyse ki İstanbul'daki müzakerelerin en kritik anında İngiliz Parlamentosu 6 Ağustos 1897'de tatile girmişti. Kraliçe de parlamentonun kapanış konuşmasında, antlaşmanın yakın bir zamanda imzalanacağını, yeterli bir tazminat karşılığında Osmanlı Devleti tarafından fethedilen

⁹⁵ HC Deb 19 July 1897 vol 51 cc418-79

⁹⁶ HC Deb 19 July 1897 vol 51 cc418-79.

⁹⁷ HC Deb 04 August 1897 vol 52 cc366-71.

toprakların, sınırda küçük bir değişiklik yapılarak Yunanistan’a iade edileceğini ifade etmişti.⁹⁸

5. Barış Antlaşmasının İmzalanması

Tophane’deki on beşinci müzakerede, antlaşmanın imzalanmasına müteakip Teselya’daki Osmanlı askerlerinin Salamirya Nehri’ne çekilerek oradaki bazı askeri noktaları tutacağı ancak tazminat ödendikten sonra askerlerin tamamen çekilerek Teselya’yı Yunanistan’a bırakılması görüşülmüştü. Meclis-i Vükela’da bu konu üzerine yapılan toplantıda, Teselya’nın Osmanlı Devleti’nin elinde kalmasının kazanılmış bir hak olduğu, muharebede galip olan devletin, mağlup olan devletten toprak temin etmeye hakkı olduğuna dair ortak bir görüş ortaya çıkmıştı. Ayrıca tazminat tam olarak alınmadan askeri geri çekip terhis etmenin yerleşik kanunlara aykırı olduğuna dair de büyükelçiler nezdinde iletişime geçilmişti.⁹⁹

Müzakerelerin uzaması ve Teselya’daki Osmanlı askeri varlığı, Başbakan Salisbury üzerinde yoğun bir kamuoyu baskısına neden oluyordu. Bu nedenle inisiyatifi ele alan Salisbury yayımladığı deklarasyonda, Yunanistan’ın istikrazının ilanından bir ay sonra Teselya’nın tahliye edilmesini teklif etmişti. Rus yayın organı Novoie Vremia gazetesi, Yunanistan’ın mümkün olduğu kadar erken barış anlaşmasını imzalamayı isterken, İngiliz diplomasisinin buna engel olduğunu iddia etmişti. Gazeteye göre Salisbury Afgan sınır olaylarında Osmanlı Devleti’nin etkisinden kuşku duyarak hırçınlaşmış, bu nedenle de barış müzakerelerinde birtakım zorluklar çıkararak intikam alma peşindeydi.¹⁰⁰

Salisbury’nin deklarasyonunun ardından İstanbul’daki büyükelçiler antlaşma imzalanıp, Yunanistan’ın alacağı istikraz ilan edildikten sonra Teselya’nın tahliyesinin başlamasını resmi olarak Tefik Paşa’ya bildirmişlerdi. Çünkü Yunan maliyesi çok kötü bir durumdaydı ve hatta ülkedeki birçok yerin varidatı, yabancı istikrazlara karşılık teminat altındaydı. Bu koşullar altında hiçbir sermayedar, Yunanistan’a kredi sağlamak istemiyordu. Yunan Hükümeti ise Teselya’nın varidatını teminat olarak gösterip, Avrupa’dan istikraz alma peşindeydi.¹⁰¹ Osmanlı Hükümeti ise bu görüşe karşı çıkıyordu çünkü harp tazminatının ödenmesi için Avrupa’nın dört bir yanından Yunanistan’a para yardımı yapıyordu. Aynı zamanda istikraz için birçok devletin hazır bulunduğu da kamuoyunda sıkça tekrarlanıyordu. Bu nedenle Osmanlı Hükümeti, tazminat ödenmedikçe tahliyeye teşebbüs etmenin emsali olmayan bir uygulama demek olduğu gerekçesiyle büyükelçilerin teklifine karşı çıkmıştı.¹⁰²

⁹⁸ HL Deb 06 August 1897 vol 52 cc510-1.

⁹⁹ BOA, *Yıldız Sadaret Resmi Maruzat Evrakı (Y.A.RES.)*, Dosya No: 88 Gömlek No: 9.

¹⁰⁰ BOA, *Y.MTV.*, 166/208.

¹⁰¹ BOA, *Y.PRK.PT.*, 15/37.

¹⁰² BOA, *Y.PRK.PT.*, 15/34.

Barış müzakerelerinin başladığı 3 Haziran’dan yaklaşık üç ay sonra büyükelçiler ile Tevfik Paşa arasında birçok konu üzerine uzlaşma sağlanmıştı. İngiltere’nin yoğun baskıları neticesinde Babıali 4.000.000 Osmanlı lirası harp tazminatını kabul etmek zorunda kalmıştı. Tazminat miktarının belirlenmesinin ardından sıra Teselya’nın tahliyesi meselesine gelmişti. Babıali’de ve Yıldız Sarayı’nda yapılan toplantılar ve tartışmalar neticesinde Sultan, tazminat tamamen ödendikten sonra Teselya’nın tahliyesine rıza göstermişti. Ancak Babıali ile iletişime geçen Almanya, İstanbul’daki büyükelçilerin tahliye ile ilgili tekliflerinin kabul edilmesini çünkü bu mesele hakkında büyük güçler arasında tam bir uyumun olduğunu, Alman Hükümeti’nin de bu uyumdan ayrılmasının mümkün olmadığını bildirmiştir. Bu koşullar altında Almanya dostane bir şekilde teklifin kabul edilmesi için ricada bulunmuştu.¹⁰³

Uzun tartışmaların ardından 16 Eylül’de yapılan on dokuzuncu müzakerede büyükelçiler ile Tevfik Paşa arasında nihayet uzlaşma sağlanmıştı.¹⁰⁴ 18 Eylül’de Tophane’de imzalanan barış antlaşması aynı gün Atina’ya gönderilmişti.¹⁰⁵ Ayrıca Salisbury, İngiliz Hükümeti’nin taleplerinin eksiksiz şekilde yerine getirilmesinde gösterdiği çalışmalarından dolayı 21 Eylül’de Currie’yi tebrik etmişti.¹⁰⁶ Osmanlı Devleti ile Yunanistan arasındaki kesin barış antlaşması ise 4 Aralık 1897’de İstanbul’da imzalanmıştı. Yunan Hükümeti ironik bir şekilde barış antlaşmasının Yunanistan Kralı tarafından tasdik edilen nüshasını Teselya isimli bir vapurla İstanbul’a göndermişti.¹⁰⁷

Antlaşmanın imzalanması ve Teselya’nın tahliye edilecek olması en fazla Ermenileri hayal kırıklığına uğratmıştı. Çünkü Osmanlı Devleti’nin Teselya’da asker bulundurması Anadolu’daki Ermeni komitelerinin işine geliyordu. Bu nedenle antlaşmanın ardından Franco Armeniyan adlı komite Fransa Başbakanı nezdinde iletişime geçmiştir. Komite, Teselya’dan Anadolu’daki yerlerine dönecek olan askerlerin muzafferiyet duygusu içerisinde Hristiyanları tehdit edip, onlara karşı saldırılarda bulunacaklarını iddia ederek Teselya’nın tahliye edilmemesini istemişti. Komite, savaş sırasında Ermenilerin Rumlara destek verdiği için askerlerin kendilerine karşı katliamlarda bulunacaklarını, milliyetleri ne olursa olsun tüm Hristiyanların saldırılara uğrayacağını, Hristiyanların zorla din değiştirmeye zorlanacakları mesnetsiz iddialarda bulunmuştu. Nitekim komitenin iddiaları ve talepleri Fransa Hükümeti nezdinde itibar görememişti.¹⁰⁸

¹⁰³ BOA, Y.A.RES., 88/87.

¹⁰⁴ BOA, HR.SYS, 1670/4.

¹⁰⁵ Turkey No. 2 (1898), No. 332.

¹⁰⁶ Turkey No. 2 (1898), No. 337.

¹⁰⁷ BOA, BEO, 1054/79011.

¹⁰⁸ BOA, Sadaret Mektubi Mühimme Kalemi Evrakı (A.MKT.MHM.), Dosya No: 541 Gömlek No: 28.

6. Teselya’nın Tahliyesi

Barış antlaşmasının ikinci maddesi gereği harp tazminatının ivedilikle ödenmesi için Atina’da büyük güçlerin temsilcilerinin yer aldığı Uluslararası Arabulucu Devletler Temsilciler Komisyonu kurulacaktı. Yine aynı maddenin son iki fıkrası gereği Teselya’nın tahliyesi, Yunanistan’ın harp tazminatını ödemek için alacağı kredisinin yayımlandığı tarihten itibaren bir ay içerisinde gerçekleşecekti.¹⁰⁹ Ancak daha önce de izah edildiği gibi Yunanistan’ın teminat veya yabancı bir gücün garantörlüğünü almadan piyasalardan yeterli krediyi bulması mümkün değildi. Altı güç arasından hiçbir hükümetin Yunanistan’ın alacağı krediye garantör olmak istememesi süreci yeniden çıkmaza sokmuştu. Ayrıca Atina Hükümeti iç çalkantılar ve Kral karşıtı gösteriler nedeniyle siyasi açıdan da oldukça zor durumdaydı.¹¹⁰ Osmanlı Hükümeti 24 Ocak 1898’de büyük güçler nezdinde iletişime geçerek Teselya’da asker bulundurmanın devlete büyük bir mali külfet yüklediğini, komisyonun biran evvel çalışmalarına başlayarak tazminatın ödenmesini talep etmişti.¹¹¹

Osmanlı Devleti gibi Salisbury Hükümeti’nin de 1898 yılı içerisindeki önceliği Teselya’nın tahliyesiydi.¹¹² Çünkü 6 Ağustos 1897’de tatile giren İngiliz Parlamentosu 8 Şubat’ta yeniden açılmıştı. Muhalefet Partisi ve liderleri Sir W. Harcourt, Teselya meselesi üzerinden hükümeti sıkıştırmak için çoktan kollarını sıvamıştı. Nitekim Kraliçe de parlamentonun açılış konuşmasına Osmanlı Devleti ile Yunanistan arasında toprak ilişkilerinin pratikte değişmediğini ifade eden sözlerle başlamıştı.¹¹³ Parlamento üyesi Francis Stevenson ise hükümetten, İngiltere, Rusya ve Fransa’nın tazminatı karşılamak üzere Yunanistan’ın alacağı krediye garantör olmalarını talep etmişti.¹¹⁴ Hatta bazı temsilciler bu üç gücün, sadece krediye değil aynı zamanda Teselya’nın barış antlaşmasında öngörülen dört haftalık süre içinde Türk birlikleri tarafından tahliyesine de garantör olmalarını istemişlerdi.¹¹⁵ Buna karşılık Ashmead-Bartlett gibi üyeler ise Teselya’nın tahliyesiyle birlikte bir de Yunanistan’a kredi garantisi verildiği takdirde bunun Doğu’daki İngiliz çıkarları açısından oldukça tehlikeli olacağını düşünüyorlardı.¹¹⁶

¹⁰⁹ Turkey No. 2 (1898), No. 328.

¹¹⁰ Antlaşmanın imzalanmasına ve Teselya’nın tahliyesinin kabul edilmesine rağmen Yunanistan’daki iç karışıklıklar uzun bir süre daha devam etmiştir. Bu süreçte Atina ve Teselya mebusları arasında mecliste yoğun tartışmalar yaşanmıştı. Teselya mebusları tahliyenin gerçekleşeceği süreyi uygun bulurken, Atinalı mebuslar ise tahliyenin biran evvel gerçekleşmesini istiyordu. Bu anlamda Atinalı mebuslar terhis edilen askerlerin yeniden silah altına alınması ve savaş hazırlıklarının başlaması yönünde hükümete çağrıda bile bulunmuşlardı. BOA, *Yıldız Perakende Evrakı Askeri Maruzat (Y.PRK.ASK.)*, Dosya No: 133 Gömlek No: 25.

¹¹¹ BOA, *BEÖ*, 1073/80451. 30 Nisan 1898 tarihi itibarıyla Teselya’da 8 Nizamiye ve 32 Redif taburu olmak üzere toplamda 40 tabur bulunuyordu. Mevcut asker sayısı ise 24.877 kişi idi. Özellikle rediflerin yaz gelmeden memleketlerine gönderilmeleri gerekiyordu. BOA, *Y.PRK.ASK.*, 137/72.

¹¹² HC Deb 04 March 1898 vol 54 cc627-745.

¹¹³ HL Deb 08 February 1898 vol 53 cc1-5.

¹¹⁴ HC Deb 11 February 1898 vol 53 cc359-60.

¹¹⁵ HL Deb 24 February 1898 vol 53 cc1495-7.

¹¹⁶ HC Deb 08 February 1898 vol 53 cc56-148.

Kraliçe’nin konuşmasına yanıt veren Salisbury ise Osmanlı-Yunan Harbi’nin sonlandırılmasında ve barışın imzalanmasında Avrupa Uyumunun başarısına dikkat çekmişti. Salisbury “eğer büyük güçler arasında uyum olmasaydı, Yunanistan Türkler tarafından fethedilmiş olacaktı” diyerek hükümetin üzerine düşen görevi layıkıyla yerine getirdiğini savunmuştur.¹¹⁷ İngiliz Başbakan için Teselya’nın tahliyesi çok büyük bir anlam ifade ediyordu ve bunun gerçekleşmesi için ne gerekiyorsa yapmaya hazırdı. Büyük güçlerle yapmış olduğu her görüşmesinde Teselya tahliye edilmezse Avrupa Uyumundan ayrılmakla bile tehdit etmişti. Hatta Salisbury bir keresinde Londra’daki Fransız Maslahatgüzara Yunanistan’ın ödemesi gereken savaş tazminatı için verilen kredinin iptali halinde bile Teselya’nın Yunanistan’a iade edileceğini söylemişti.¹¹⁸

Ermeni ve Girit olayları ve ardından meydana gelen Osmanlı-Yunan Harbi, İngiltere’de son yıllarda hâkim olan İslamofobi’yi en üst seviyesine çıkarmıştı. İngilizler Hristiyan bir devlete ait olan topraklarda Müslüman askerlerin bulunmasını ve bu Hristiyan devletin Müslüman bir devlete harp tazminatı ödeyecek olmasını kabul edemiyorlardı. Bazı İngiliz siyasetçiler harbi Osmanlı Devleti’nin başlattığını ve askerlerin Teselya’yı harp ettiğini ileri sürerek Babiali’den tazminat istenilmesini bile hükümete teklif etmişlerdi. Ancak Ashmead-Bartlett gibi sağ duyulu siyasetçiler bu iddialara ve taleplere karşı çıkma cesaretini göstermişlerdi. Ashmead-Bartlett işgal edilen hiçbir bölgenin daha önce Avrupalı askerler tarafından bu kadar iyi muamele görmediğini ifade ederek Teselya’daki askerlerin özellikle Hristiyanlara karşı hoşgörüsüne dikkat çekmişti. Ashmead-Bartlett Yunanistan ordusunun seferber edilmesini ve harbi önlemek için Pire ile Volo’yu abluka altına almayı reddeden Salisbury’i de ağır bir şekilde eleştirmişti.¹¹⁹

Nihayet 29 Mart’ta İngiltere, Fransa ve Rusya bir araya gelerek Yunanistan’ın alacağı 6.800.00 sterlinlik kredinin garantörlüğünü üstlenmişlerdi.¹²⁰ Kredi antlaşması yapıldıktan sonra Osmanlı Devleti de tahliye için gerekli hazırlıklara başlamıştı. Nitekim Sultan II. Abdülhamid, Müşir Edhem Paşa’ya emir göndererek tahliye gerçekleşmeden Teselya’daki cami ve mescitlerin onarımının yapılması istemişti.¹²¹ Ayrıca Sultan, Teselya’da Müslüman nüfusa oranla yeterli sayıda cami ve mescidin bulunup bulunmadığının tespitin yapılmasını, gerekli görülmesi halinde yenilerinin yapılması emretmişti.¹²²

Büyükelçiler 6 Mayıs 1898’de Osmanlı Hükümeti’ne verdikleri takrirde tazminatın, 15 Mayıs’ta 1 milyon, 25 Mayıs’ta 1 milyon, 10 Haziran’da 1 milyon 100 lira, 10 Temmuz’da

¹¹⁷ HL Deb 08 February 1898 vol 53 cc5-44.

¹¹⁸ HC Deb 17 February 1898 vol 53 c899.

¹¹⁹ HC Deb 24 March 1898 vol 55 cc820-32.

¹²⁰ *The Cambridge History of British Foreign Policy 1783-1919, Vol. III 1866-1919*, ed. Adolphus William Ward and George Peabody Gooch, (New York: The Macmillan Company, 1923), 241.

¹²¹ BOA, İ.MTZ.(01), 21/986.

¹²² BOA, BEO, 1011/75801.

1 milyon olacak şekilde dört taksitte ödeneceğini bildirmişlerdir. Büyükelçiler tahliyenin ise 7 Mayıs'ta başlayıp bir ay içerisinde gerçekleşmesini talep etmişlerdi.¹²³ Son iki taksit, tahliyenin ardından verilecekti. Ancak Osmanlı Devleti bu son şarta, antlaşmanın ikinci maddesinin son iki fıkrasına aykırı olduğu ve aynı zamanda askerlerin tahliyesi için nakde ihtiyaç olduğunu belirterek karşı çıkmıştı.¹²⁴ Ayrıca Osmanlı Devleti'nin bir diğer çekincesi de tazminatın ödenememesiydi çünkü Yunanistan'daki büyük bir mali kriz vardı. Yunanistan'ın aldığı kredinin hangi kalemlere ayrılacağıyla ilgili bir duyuru yayımlanmamıştı. Bu nedenle Osmanlı Devleti, tazminatın tamamı ödenmeden tahliyenin gerçekleşmesini doğru bulmuyordu.¹²⁵

Büyük güçler Osmanlı Hükümeti nezdinde iletişime geçerek Teselya tahliye edilmedikçe tazminatın ödenmeyeceğine dair uyarıda bulunmuşlardı.¹²⁶ Rusya ve Almanya'nın dostane uyarılarını dikkate alan Osmanlı Devleti, 7 Mayıs'ta Teselya'nın tahliyesine başlamıştı. Babıali 6 Haziran 1898'de İstanbul'daki büyükelçilere Teselya'nın tahliyesinin tamamlandığını bildirmişti.¹²⁷ Nitekim çok geçmeden Osmanlı Devleti'nin korktuğu olmuş ve askerlerin tahliyesinin hemen ardından Yunanlılar Müslümanlara ve mabetlerine saldırılarda bulunmuşlardı.¹²⁸ Ancak Müslümanlara karşı yapılan saldırıların hiçbirisi ne İngiliz Parlamentosunda ne de Avrupa kamuoyunda Teselya'nın tahliyesi kadar gündem olmamıştı.

Sonuç

Yunanistan Şubat 1897'de affedilemez bir pervasızlıkla Girit'i işgal edip, sınırda Osmanlı Devleti'ne karşı saldırganlık eylemlerine girişmişti. Yunan Hükümeti, Avrupa'nın son anda bir müdahalede bulunarak olası bir harbin önüne geçeceğini ya da kendisine destek vereceğini düşünerek askerlerini Teselya'ya seferber etmişti. Yunanistan Avrupa'dan beklediği desteği alamadığı gibi yapmış olduğu saldırgan eylemleri neticesinde Osmanlı Devleti'nin harp ilan etmesini de tamamen haklı çıkarmış oldular. Altı büyük gücün beklentisinin aksine Osmanlı Devleti, Yunan ordusu karşısında kısa sürede önemli başarılar sağlayarak birtakım toprakları ele geçirmiştir. Osmanlı Devleti'nin Hristiyan bir devlet karşısında kazanmış olduğu zaferler, büyük güçleri rahatsız ederek çok geçmeden harbe müdahale etmelerine neden olmuştu.

¹²³ BOA, *HR.SYS.*, 1743/95.

¹²⁴ BOA, *Y.A.RES.*, 92/77. Yunan Harbinin Osmanlı Hükümeti'ne yüklemiş olduğu masraf 2.694.465 liraydı. Teselya ve Yanya'daki askerin tahliyesi için yapılacak masraf ise 380.000 lira idi. Söz konusu masraflar çıktığında Yunanistan'dan alınacak tazminattan geriye sadece 925.535 lira kalacaktı. BOA, *İ.MTZ.(01)*, 22/1075.

¹²⁵ BOA, *Y.A.RES.*, 92/75.

¹²⁶ BOA, *Y.PRK.BŞK.*, 56/49.

¹²⁷ BOA, *HR.SYS.*, 1747/40

¹²⁸ BOA, *BEO*, 1142/85598.

Osmanlı-Yunan Harbi'nin göze çarpan ilk özelliği, büyük güçleri hafife almaya meyilli olduğu Osmanlı Devleti'nin gerçek gücünün ve Türk halkının yüksek niteliklerinin ortaya çıkması olmuştur. Harp, Osmanlı Devleti'nin çok önemli bir askeri güç olduğunu şüpheye yer bırakmayacak şekilde göstermişti. Türk birliklerinin ele geçirdikleri topraklardaki disiplini ile etnik ve dini ayrım gözetmeksizin bölge halkına karşı göstermiş oldukları hoşgörü, yabancı temsilciler tarafından kanıtlanmıştı. Ancak tüm bunlar altı büyük güç için hiçbir anlam ifade etmemişti. Onlar için önemli olan şey, Osmanlı Devleti'nin Hristiyan bir devletten ele geçirdiği Teselya'yı kısa sürede iade etmesiydi. Çünkü 1894-1897 yılları arasında Avrupa kamuoyunda yükselen İslamofobi, büyük güçlerin karar alıcıları üzerinde büyük bir baskı oluşturmuştu. Nitekim Müslüman karşıtlığı ve Sultan II. Abdülhamid aleyhtarlığıyla bilinen İngiliz Başbakan Salisbury, İstanbul'daki nüfuzunu kaybetmek pahasına harbe ve barış müzakerelerine müdahale ederek Müslüman bir devletin Hristiyan bir devletten toprak kazanımının önüne geçmek için yoğun mesai harcamıştı. Çalışmada Salisbury'nin, müzakereler devam ederken gerek parlamento baskısı gerekse İngiltere'nin Uzak Doğu'daki çıkarları gereği söylem farklılığına gitmek zorunda kaldığı net bir şekilde ortaya konulmuştur. Bu anlamda Salisbury, müzakerelerin sonuna doğru Hindistan'da olası bir ayaklanmadan endişe ederek Müslüman ifadesini Türk ifadesiyle değiştirmiştir. Ancak her şekilde Salisbury istediğini elde etmiş ve Teselya'nın Yunanistan'a iadesini sağlamıştı.

Bu çalışmada, yapılan diplomatik baskılar, tehditler ve karalama kampanyaları neticesinde Osmanlı Devleti'nin harpte ele geçirdiği Teselya'yı tahliye etmek zorunda kaldığı tespit edilmiştir. Nihayetinde bu olay, Osmanlı Devleti'nin diplomatik baskılar sonucunda kazandığı toprakları geri vermek zorunda kaldığı bir örnek olarak tarihe geçmiştir.

Kaynakça

Arşivler

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)

- BOA, *Babiali Evrak Odası Evrakı (BEO)*. 968/72572, 1022/76577, 1054/79011, 1073/80451, 1011/75801.
- BOA, *Hariciye Nezareti Siyasi (HR.SYS.)*. 2870/14, 2870/28, 2870/20, 2870/25, 1741/8, 1741/19, 1741/21, 1741/24, 2870/26, 1741/36, 1741/40, 1670/4, 1743/95, 1747/40, 1142/85598.
- BOA, *İrade/Eyalet-i Mümtaze Yunanistan (İ.MTZ.(01))*. 24/1187. 21/986, 22/1075, 24/1184.
- BOA, *Sadaret Mektubi Mühimme Kalemi Evrakı (A.MKT.MHM.)*. 541/28.
- BOA, *Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı (Y.MTV.)*. 158/94, 159/64, 159/64, 159/194, 159/136, 159/19, 160/226, 161/36, 161/31, 163/220, 162/259, 166/208.
- BOA, *Yıldız Perakende Evrakı Arzuhal Jurnal (Y.PRK.AZJ.)*. 34/47, 34/52, 34/64, 34/65.
- BOA, *Yıldız Perakende Evrakı Askeri Maruzat (Y.PRK.ASK.)*. 133/25, 137/72.
- BOA, *Yıldız Perakende Evrakı Başkitabet Dairesi Maruzatı (Y.PRK.BŞK.)*. 52/120, 53/5, 56/49.
- BOA, *Yıldız Perakende Evrakı Dahiliye Nezareti Maruzatı (Y.PRK.DH.)*. 10/54.
- BOA, *Yıldız Perakende Evrakı Hariciye Nezareti Maruzatı (Y.PRK.HR.)*. 23/21.
- BOA, *Yıldız Perakende Evrakı Posta Telgraf Nezareti Maruzatı (Y.PRK.PT.)*. 12/49, 14/56, 13/139, 14/21, 13/180, 15/37, 15/34.
- BOA, *Yıldız Perakende Evrakı Tahrirat-ı Ecnebiye ve Mabeyn Mütercimliği (Y.PRK.TKM.)*. 39/16, 39/12.
- BOA, *Yıldız Perakende Evrakı Zabtiye Nezareti Maruzatı (Y.PRK.ZB.)*. 19/59.
- BOA, *Yıldız Sadaret Hususi Maruzat Evrakı (Y.A.HUS.)*. 371/78, 373/89, 373/89, 373/87.
- BOA, *Yıldız Sadaret Resmi Maruzat Evrakı (Y.A.RES.)*. 88/9, 88/87, 92/77, 92/75.

National Archives (NA) Foreign Office Papers (FO)

FO, 78/4802, No. 353. No. 372. No. 377.

İngiliz Parlamentosu Tartışmaları

House of Commons Debates

- HC Deb 03 August 1897 vol 52 cc245-84.
- HC Deb 03 June 1897 vol 50 cc186-205.
- HC Deb 04 August 1897 vol 52 cc366-71.
- HC Deb 04 August 1897 vol 52 cc366-71.
- HC Deb 04 March 1898 vol 54 cc627-745.
- HC Deb 08 February 1898 vol 53 cc56-148.
- HC Deb 10 May 1897 vol 49 c100.

HC Deb 11 February 1898 vol 53 cc359-60.

HC Deb 17 February 1898 vol 53 c899.

HC Deb 19 July 1897 vol 51 cc409-10.

HC Deb 19 July 1897 vol 51 cc418-79.

HC Deb 24 March 1898 vol 55 cc820-32.

HC Deb 24 May 1897 vol 49 c1143.

House of Commons Lords Debates

HL Deb 02 August 1897 vol 52 cc49-53.

HL Deb 06 August 1897 vol 52 cc510-1.

HL Deb 06 July 1897 vol 50 cc1206-8.

HL Deb 08 February 1898 vol 53 cc1-5.

HL Deb 08 February 1898 vol 53 cc5-44.

HL Deb 24 February 1898 vol 53 cc1495-7.

İngiliz Parlamento Belgeleri (Blue Books)

British Accounts and Papers. Turkey No. 11 (1897), *Correspondence Respecting the Affairs of Crete and the War Between Turkey and Greece*, London 1897; No. 402, No. 414, No. 469, No. 648, No. 147, No. 98, No. 105, No. 109, No. 129.

British Accounts and Papers. Turkey No. 2 (1898), *Correspondence Respecting the Negotiations For the Conclusion of Peace between Turkey and Greece*, London 1898, No. 4, No. 32, No. 37, No. 45, No. 108, No. 77, No. 67, No. 80, No. 83, No. 93, No. 97, No. 133, No. 146, No. 179, No. 159, No. 332, No. 332, 337, No. 328.

Süreli Yayınlar

Berliner Tageblatt

The New York Herald

Araştırma Eserler

Adıyeke, Ayşe Nükhet. *Osmanlı İmparatorluğu ve Girit Bunalımı (1896-1908)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Doktora Tezi, 1984.

Akay, Tolga. *Osmanlı Ordusunda At (1856-1908)*. İstanbul: İdeal Kültür Yay., 2020.

Alkan, Necmettini. *Karikatürlerle Sultan II. Abdülhamid (Propaganda ve Gerçek Arasında Bir Padişah)*. İstanbul: Kronik Kitap Yay., 2018.

Ekinci, Mehmet Uğur. *The Origins Of The 1897 Ottoman-Greek War: A Diplomatic History*. Ankara: The Department of History Bilkent University, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Grenville, J. A. S. “Goluchowski, Salisbury, and the Mediterranean Agreements, 1895-1897”. *The Slavonic and East European Review*, 36/87 (1958), 340-369. <https://www.jstor.org/stable/4204957>.

Grenville, J. A. S. *Lord Salisbury and Foreign Policy the Close of the Nineteenth Century*. The Athlone Press, 1964.

Harris, Sir Robert. *From Naval Cadet to Admiral*. London: Cassell, 1913.

- Jefferson, Margaret M. “Lord Salisbury and the Eastern Question, 1890-1898”. *The Slavonic and East European Review*, 39/92 (1960) 44-60.
<http://www.jstor.org/stable/4205217>.
- Lowe, Cedric James. *The Reluctant Imperialists: British Foreign Policy 1878-1902*. London: Routledge & Kegan Paul, 1967.
- Medlicott, W. N. *Bismarck, Gladstone, and the Concert of Europe*. Bristol: University of London, The Athlone Press, 1956.
- Mitchener, Kris James-Weidenmier, Marc D. “Supersanctions and Sovereign Debt Repayment”. *Journal of International Money and Finance*, 29/1, (2010), 19-36.
<https://doi.org/10.1016/j.jimonfin.2008.12.011>.
- Senai, Osman. *Osmanlı-Yunan Seferi Dömeke Meydan Muharebesi*. İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1315.
- Steele, David. “The Place of Germany in Salisbury’ Foreign Policy, 1878-1902”. *An Anglo-German Dialogue*, ed. A. H. Birke, Munich: K. G. Saur, 2006, 57-76.
- The Cambridge History of British Foreign Policy 1783-1919, Vol. III 1866-1919*. ed. Adolphus William Ward and George Peabody Gooch, New York: The Macmillan Company, 1923.
- Yeniay, İ. Hakkı. *Yeni Osmanlı Borçlar Tarihi*. İstanbul: Ekin Basımevi, 1964.
- Yılmaz, Mehmet Oytun. *The 1897 Greko-Ottoman War*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.

Tarihi Seyri İtibariyle Ürdün’de Tiyatro Faaliyetleri Theatre Activities in Jordan in the Historical Course

Fatih KILIÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Kafkas Üniversitesi, Dede Korkut Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Eğitimi
Bölümü, Arap Dili Eğitimi Anabilim Dalı, Kars, Türkiye,
*Assistant Professor, Kafkas University, Dede Korkut Faculty of Education, Department Foreign
Language Education, Arabic Language Education Department, Kars, Türkiye.*
Fatihkafkas5236@gmail.com **ORCID:** 0000-0003-4221-1108

Atıf/©: Kılıç, Fatih. “Tarihi Seyri İtibariyle Ürdün’de Tiyatro Faaliyetleri”, *Kafkas
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-24 (Temmuz 2025), 296-320.

Citation/©: Kılıç, Fatih. “Theatre Activities in Jordan in the Historical Course”, *Kafkas
University Faculty of Divinity Review* 12-24 (July 2025), 296-320.

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi: 10.17050/kafkasilahiyat.1676037

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 14 April / Nisan 2025

Accepted / Kabul Tarihi: 7 July / Temmuz 2025

Published / Yayın Tarihi: 15 July / Temmuz 2025

Volume / Cilt: 12; **Issue / Sayı:** 24; **Pages / Sayfa:** 296-320.

Suggested ISNAD Citation: Kılıç, Fatih. “Tarihi Seyri İtibariyle Ürdün’de Tiyatro Faaliyetleri”, *Kafkas
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/24 (Temmuz-July 2025), 296-320.

Notlar/Notes

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.
Turnitin/Ithenticate/İntihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir
Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/İntihal
Licenced by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

Tarihi Seyri İtibariyle Ürdün’de Tiyatro Faaliyetleri

Fatih KILIÇ

Öz

Arap toplumunda modern anlamda tiyatronun başlangıcını diğer kültürel alanlardaki yenilik hareketleri gibi Napolyon’un Mısır’ı işgali ile başlatmak mümkündür. Kültürel anlamda yenilik hareketleri Mısır’da olduğu gibi Suriye ve Lübnan’da da yabancıların öncülüğünde başlamıştır. 19. yy’ın ilk yarısında Arap tiyatrosu üzerinde İtalyan ve Fransız etkisi hâkimdi. Bu ülkelerden gelen tiyatro sanatçıları sergiledikleri oyunlarla Lübnan, Filistin ve Ürdün’ü de kapsayan Suriye topraklarında kendi misyonerlik düşüncelerine uygun olarak, genç kuşakları etkilemeye çalışmışlardır. Tiyatro alanında ilk önemli adımı atan Mârûn en-Nakkâş 1846’da İskenderiye’ye giderek batılı tiyatro yazarlarının eserlerinin sergilendiği oyunları izlemiş ve ülkesine döndüğünde oyun yazmaya başlayarak bu oyunların sahnelenmesini de sağlamıştır. 1848 yılında Mârûn en-Nakkâş’ın evinden tüm Arapların üzerine doğan tiyatro güneşi hiçbir zaman batmamış ancak belirli bir süre batının etkisinden de kurtulamamıştır. Bu çalışmada Ürdün’de son yüz yıl içinde gerçekleştirilen tiyatro faaliyetleri onar yıllık periyotlarda ele alınmış, bu süreç içinde öne çıkan önemli tiyatro eserlerine, yazarlarına ve yönetmenlerine değinilmiştir. Ürdün tiyatrosunun son yıllardaki gidişatının resmi çekilirken tiyatro sanatçılarının yaptıkları durum değerlendirmelerine de yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap edebiyatı, Tiyatro, Arap tiyatrosu, Ürdün tiyatrosu.

Theatre Activities in Jordan in the Historical Course

Fatih KILIÇ

Abstract

The beginning of modern theatre in Arab society can be traced back to Napoleon’s invasion of Egypt, just like other cultural innovation movements. In Syria and Lebanon, as in Egypt, cultural innovation movements started under the leadership of foreigners. In the first half of the 19th century, Italian and French influence dominated the Arab theatre. With their plays, theatre artists from these countries tried to influence the young generations in Syria, including Lebanon, Palestine and Jordan, in accordance with their own missionary ideas. Mârûn al-Naqqāsh, who took the first important step in the field of theatre, went to Alexandria in 1846 and watched the plays in which the works of western theatre writers were exhibited, and when he returned to his country, he started writing plays and ensured that these plays were staged. The sun of theatre, which rose on all Arabs from the house of Mârûn al-Naqqāsh in 1848, never set, but it could not get rid of the influence of the west for a certain period of time. In this study, the theatre activities carried out in Jordan in the last hundred years are discussed in periods of ten years, and important theatre works, writers and directors who came to the fore in this process are mentioned. While taking a picture of the course of Jordanian theatre in recent years, the situation evaluations made by theatre artists are also included.

Keywords: Arabic Literature, Theatre, Arabic theatre, Jordanian theatre

Giriş

Tiyatro, konuşma ve hareket gibi yardımcı unsurlar vasıtasıyla insanın düşünce ve duygularını ifade etme biçimidir.¹ Sahnelenmek için yazılmış oyunların tümü olarak tanımlanan bu sanata², yalnızca izlenmesi için değil aynı zamanda nesir ve şiir şeklinde okunması için de kaleme alınmış eser de denilebilir. Genel anlamıyla tiyatro şu unsurlardan oluşmaktadır: Hikâyenin anlatıldığı metin, senaryo, uyarlamanın sahnelendiği esnada yapılan yönetmenlik, bireysel becerilerin de ön plana çıktığı oyunun sergilenmesi, dekor, müzik, makyaj/kostüm ve ışıklandırma. Tiyatronun metin kısmının oluşturulmasında yazarın yararlandığı kaynakları ise efsaneler, tarih, toplumun yaşantısı, hayal ve bilinçaltı şeklinde özetlemek mümkündür.³

Arap toplumunda modern anlamda tiyatronun başlangıcını diğer kültürel alanlardaki yenilik hareketleri gibi Napolyon’un Mısır’ı işgali ile başlatmak mümkündür.⁴ Mısır, birçok alanda olduğu gibi tiyatro sanatında da öncü bir rol üstlenmiştir. Zira köklü bir uygarlığa sahip olan Mısır’da tiyatro 4500 yıllık bir geçmişe sahiptir.⁵ Günlerce oynanan acı çekme oyunları, ölen yöneticileri göğe yükselmesini anlatan oyunlar ve krallar için düzenlenen tahta çıkma şenlikleri geleneksel anlamda tiyatronun bu coğrafyadaki varlığına işaret etmektedir.⁶

Kültürel anlamda yenilik hareketleri Mısır’da olduğu gibi Suriye ve Lübnan’da da yabancıların öncülüğünde başlamıştır. Başta matbaaların açılması olmak üzere kitap ve dergi telifleri ile tiyatro oyunlarının sergilenmesi Avrupalı aydınların Arap toplumuna sunduğu sosyo-kültürel yeniliklerdendir. 19. yy’ın ilk yarısında Arap tiyatrosu üzerinde İtalyan ve Fransız etkisi hâkimdi. Bu ülkelerden gelen tiyatro gruplarının sundukları oyunlarla Lübnan, Filistin ve Ürdün’ü de kapsayan Suriye topraklarında kendi misyonerlik düşüncelerine uygun olarak, genç kuşakları etkilemeye çalışmışlardır.⁷

Diğer taraftan batılı anlamda tiyatroya gönül veren isimler de bu sanatın Doğu’da güçlenmesi için çaba göstermişlerdir. Örneğin tiyatro alanında ilk önemli adımı atan Mârûn en-Nakkâş (1817-1855) 1846’da İskenderiye’ye giderek batılı tiyatro yazarlarının eserlerinin sergilendiği oyunları izlemiş ve ülkesine döndüğünde oyun yazmaya başlayarak bu oyunların sahnelenmesini de sağlamıştır. Ayrıca Moliere’nin (öl. 1673) L’Avare (Cimri)

¹ Muhammed el-Hatîp, *el-Masrahu’l-İğrîgî*, (Dimaşk: Dâru Raslân, 2014), 7.

² Şükrü Halûk Akalın ve Diğerleri, *Türkçe Sözlük*, (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2011), 2360.

³ Delâl Mustafa el-Feyyâz, *Tahlîlü’l-Hitâbi’s-Siyâsî fi’l-Masrahi’l-Ürdünî*, (Amman: Câmi’atü’ş-Şarki’l-Evsat, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 28-31.

⁴ Muhammed Mustafa Ebû Şevârib, *el-Medhal ilâ Funûni’n-Nesri’l-Edebiyyi’l-Hadîs ve Mahârâtihi’t-Ta’bîriyye*, İskenderiye: Dâru’l-Vefâ, 2007), 55.

⁵ Aysel Ergül, *Çağdaş Mısır Tiyatrosunda Tevfîku’l-Hakîm ve Üç Entellektüel Tiyatrosu*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 23-24.

⁶ Rumeysa Bakır Dayı, “Lübnan Edebiyatında Tiyatronun Doğuşu ve Gelişimi”, *Dergipark* (Erişim 10 Haziran 2022).

⁷ Aysel Ergül Keskin, *Sadallah Vennûs ve Tiyatroları*, (Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2011), 1.

adlı eserini el-Bahîl adıyla uyarlamış ve Beyrut’ta kendi evinde oynatmıştır. Bu oyunun sahnelenmesi toplum nezdinde bir ilk olma özelliği taşımaktadır. Diğer bir ifade ile 1848 yılında Mârûn en-Nakkâş’ın evinden tüm Arapların üzerine doğan tiyatro güneşi hiçbir zaman batmamış ancak belirli bir süre batının etkisinden de kurtulamamıştır.

Arap dünyasına tiyatronun gelişimini üç aşamada el almak mümkündür:⁸

- 1- Batı kültürüne bağımlı olarak ortaya çıkma
- 2- Milli kimliğin hissedilmesiyle birlikte Batı kültürüne bağımlı olmaktan hoşlanmama

3- Batı’ya olan kültürel bağımlılığı sona erdirmeye çabası.⁹

Kaynaklarda Ürdün’de tiyatro faaliyetleri yazılan eserler ve sergilenen oyunlar bağlamında 1970 öncesi ve sonrası olmak üzere iki ana başlıkta incelenmektedir.

1. 1970 Öncesi Ürdün’de Tiyatro

1.1. Başlangıcından Altmışlı Yıllara Kadar Ürdün’de Tiyatro Faaliyetleri (Amatör Tiyatro/Hamasi Tiyatro)

Şam ahalisi Osmanlıdan bu yana, kültür alanında ve çeşitli sanat dallarında Mısır’ın geçirdiği evreleri takip etmiştir. Bunların arasında şarkı, müzik ve gösteriyi de barındıran sahne sanatları da yer almaktaydı. Mısır’da sanatsal hareketlerin artmasıyla beraber, Mısır’daki tiyatro grupları, diğer ülkelerdeki insanların sabırsızlıkla bu ürünlerin sergilenmesini beklediklerine şahit oldular. Tiyatro seyircisi o zamanlar milli ve ahlaki bir trende sahip olduğuna inanılan Mısır tiyatrosuna yönelmişti. Bu trendi, sonraki yıllarda eğitim dönemi sonundaki merasimlerde, kulüplere üye olan amatör tiyatrocular tarafından gerçekleştirilen taç giydirmeye gösterileri sırasında kulüplerin ve okulların izlediği tiyatral yöntemlerde de görmek mümkündür.¹⁰

İngiliz mandası, tiyatro okullarına ve özellikle de bunların devlete ait olanlarına Shakespeare (ö. 1616)’in oyunlarını¹¹ soktu. Bu, dünya tiyatrolarını takip edip okuyan seyirciler için bir hediye niteliğindedir. Örneğin Kudüs’teki öğretmenevi 1932 yılının eğitim sezonunu Hamlet¹² oyunuyla bitirdi. Tüm öğrenciler rollerini maharetle sergilediler. Hamlet’in annesi rolünü, güzel yüzü ve kusursuz makyajıyla oynayan bir öğrenci vardı ki

⁸ Keskin, *Sadallah Vennûs ve Tiyatroları*, 7.

⁹ Seyyid Ali İsmail, *Târîhu’l-Masrah fi’l-Âlemi’l-‘Arabî*, (Kâhire: Müessesetü Hindâvî, 2016), 21-23.

¹⁰ Ali er-Râ’î, *el-Masrah fi’l-Vatani’l-‘Arabî*, (Kuveyt: ‘Âlemü’l-Ma’rife, 1978), 277.

¹¹ Shakespeare ve oyunları hakkında geniş bilgi için bkz. Dimbinâ Kalâhan, *Men Hüve Vilyâm Şekspîr Hayâtüh ve A’mâlüh*, çev. Muhammed Hâmid Dervîş, Zeyneb Âtif, (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2020), 139-411.

¹² “Shakespeare tarafından 1599-1601 yıllarında yazıldığına inanılan bir trajedidir. Oyunun konusu Hamlet’in babasını öldüren, annesiyle evlenen ve Danimarka tahtına geçen amcası Calüdüs’tan intikam alma çabasıdır. Oyun gerçek bir kederden bir gazaba dönüşen hayatı, yapmacık bir delilikle gerçek delilik arasındaki geçişleri ele alır.” Oyun hakkında geniş bilgi için bkz. William Shakespeare, *Hamlet*, çev. Yeşim Mısırcı, (İstanbul: Parola Yayınları 2014).

çoğu seyirci onu kadın zannetmişti. Filistin ve Ürdün'de İngiliz mandası sona erdiğinde¹³ tek bir profesyonel tiyatro grubu yoktu. Filistin'den Ürdün'e kadar olan batı yakasının birleşmesiyle, burada milli duygulara hitap eden, siyasi bilinci insanlar arasında yaymayı amaçlayan okullar yaygınlaştı. Tiyatro bu alanda öncü bir yol olarak kullanıldı. Cezayir'in bağımsızlık savaşı¹⁴ boyunca gençler bir yandan özgürlük fikri için propaganda yapmak diğer taraftan da savaştan Cezayir halkına bağış toplamak adına bağımsızlık hareketlerini konu alan oyunlar sergilediler. Amman ve batıda yer alan şehirlerin arasında gezen bu grupların sergilediği oyunların sanatsal değeri fazla değildi ve bu oyunlar hamasetten ve insanları dolduruşa getirmekten ibaretti.¹⁵

Bu merhalede bazı tercüme edilmiş çalışmaların yanı sıra tarihi, dini ve toplumsal konuları işleyen yerli tiyatrolar sunulmuştur. Tiyatrolar Ürdünlü amatörler tarafından kulüplerde, okullarda, kiliselerde ve hayır kurumlarında sergilenmiştir. Bu tiyatro gösterileri hayır işleri ve yardımlaşma amacıyla yapılmaktaydı. Fakirlere ve mağdurlara yardım toplamanın yanı sıra vatanseverlerin ve milliyetçilerin ruhunu okşamak adına düzenleniyordu. Sergilenen tiyatrolar şunlardır:¹⁶

- 1- *Fethü'l-Endelüs* "فتح الأندلس" (Endülüs'ün Fethi)¹⁷
- 2- *el-Esîr* "الأسير" (Esir)
- 3- *Saharâtü'l-Arab* "سهرات العرب" (Arap Çölleri)
- 4- *Abdurrahmân En-Nâsir* "عبد الرحمن الناصر"
- 5- *Hâlid bin Velîd* "خالد بن الوليد"
- 6- *Dimâû fi'l-Cezâir* "دماء في الجزائر" (Cezayir'de Kan)
- 7- *Vâkiatü'l-Kâdisiyye* "واقعة القادسية" (Kâdisiyye Olayı)
- 8- *el-Mu'tasım Billâh* "المعتصم بالله"
- 9- *Ma'raketü'l-Yermûk* "معركة اليرموك" (Yermük Savaşı)
- 10- *Dırar bin el-Üzûr* "ضرار بن الأزور"
- 11- *Ammâr bin Yâsir* "عمار بن ياسر"
- 12- *Vefâû'l-Arab* "وفاء العرب" (Arapların Vefası)
- 13- *Selâhuddîn el-Eyyûbî* "صلاح الدين الأيوبي"

¹³ Ürdün, II. Dünya Savaşı'nın ardından (1945) bağımsız bir krallık olmuştur. Kurul, *Târîhu'l-Ürdün*, (Amman: Vizâratü't-Terbiye ve't-Ta'lim, 2017), 18.

¹⁴ Fransa'nın Cezayir'deki sömürge dönemi 1830'da başlamıştır. Cezayir halkı 1954 tarihinde Fransız sömürüsüne karşı silahlı mücadele başlattı. Sekiz yıl boyunca devam eden silahlı mücadele, Cezayir'in 1962'de bağımsızlığını ilan etmesiyle son buldu. Muhammed Hayruddîn Fâris, *Târîhu'l-Cezâiri'l-Hadîs*, Şam: Câmi'atü Dimaşk, 1969), 205-256.

¹⁵ *er-Râ'î, el-Masrah fi'l-Vatani'l-'Arabî*, 278.

¹⁶ Vizâratü's-Sekâfeti'l-Ürdünî, "el-Masrah, Târîhu'l-fünûn fi'l-Ürdün" (Erişim 14 Kasım 2022).

¹⁷ Seyyid Ali İsmâîl, *Bidâyetü'l-Masrah ve's-Sînemâ fi'l-Ürdün* (Amman: Vizâratü's-Sekâfeti'l-Ürdüniyye, 2022), 37.

14- *Tâciru'l-bundukiyye* “تاجر البندقية” (Silah Tüccarı-The Merchant of Venice) Shakespeare

1.2. Altmışlı yıllarda Ürdün’de tiyatro faaliyetleri (dünya tiyatroları/ tercüme-ler)

Bu merhalenin en önemli kişisi olan Hâni Sanûber (1934-1998),¹⁸ 1964 yılında Nebîl Savâlihâ (d. 1941), Edib el-Hâfız (1929-2013), Ömer Kafaf (d. 1943), Kamer es-Safedî (d. 1948), Sühâ Menna’, Nebîl el-Meşînî (1939-2019) ve Marco Malacyan (öl. 2019)’dan oluşan Ürdün Tiyatro Ailesi (el-Masrahiyyetü’l-‘Arabîyyetü’l-Ürdüniyye)’ni kurdu. Bu grup milli ruhu, milli gururu okşayan ve düşmanlarla mücadeleyi işleyen tiyatrolara ek olarak polisiye ve komedi tarzında tiyatrolar da sunmuştur.¹⁹

Onun zamanında gösterilen tiyatro oyunlarının çoğu tercüme edilmiş çalışmalardan oluşuyordu. Ortaya koyulan bu çalışmalar bilimsel değildi, halka yönelik de oluşturulmamıştı. Çünkü böyle bir çalışma gelişmiş bir merhalenin oluşmasını, halkın kültürel birikiminden yola çıkarak gerçekleşen üretimi gerektiriyordu. Tiyatro ilerleyici bir konseptte ve bu sanatı arındırıcı unsurlara dayanıyordu. İnsanlar sahnede bunun önemini ve zorluklarını görüyorlardı. Bu zorluklar etkileşim içindeydi. Tiyatro bu noktada meselenin önemini ve zorluklarını kavrayan seyircinin manevi kimliğinde, şefkat ve korku gibi duygular şeklinde belirlemektedir. Bu sanatı müşâhede eden seyircinin doğduğu yer tam da burasıdır. Tiyatro ile ilgilenenlere göre hem coğrafi hem de mantalite olarak Arap toplumuna uzak dünyaların, meselelere, halkın ürettiklerine ve önemsediklerine yabancı olan eserler bu doğumu geciktirecektir.²⁰

1960 yılında okulların haftalık ders programlarına sanat eğitiminin dâhil edilmesi tiyatro eğitimine yönelik faaliyetler arasındadır. Kabiliyetli hocaların çoğalmasıyla bu sanat eğitimi, tiyatro eğitimine dönüşmüştür. Bu programın dikkatle yürütülmesi neticesinde her ortaokul ve lisede kısa ya da olsun uzun oyunlar ortaya kondu. Bu arada bu faaliyetleri yönlendirmek ve öğrencilere ve öğretmenlere yol göstermek için uzman olan kişilere okullar gezdiriliyordu. Amerika üniversitelerinden mezun bu rehber sanatçılar, bütün arkadaşlarının toplandığı ilk amatör grubu bir araya getirmeyi başardı. Bu grupta ilk kez Ürdünlü bir kadın erkeklerle beraber yan yana sahneye çıkarıldı. Kadınlar onay vermeme eğiliminde olsa da bu durum teşvik edici bir faktör olarak görülmüştür. Bunun üzerinden beş yıl geçmemişti ki kadınlarla ilgili rolleri oynayan kızların sayısında artış görüldü.²¹

¹⁸ Firâs Hâlid er-Rîmûnî, *Târîhu’l-Firaki’l-Masrahiyyeti’l-Ürdüniyye* (Amman: Vizâratü’s-Sekâfeti’l-Ürdüniyye, 2022), 10; 1957’de Amerika bulunan “Kûdmân Sîtır (thytr)’dan mezun oldu. Bir süre Suriye tiyatrolarında çalıştıktan sonra Amman’a giderek radyo yayınlarında ve amatör tiyatro ekiplerinde çalıştı. Vizâratü’s-Sekâfeti’l-Ürdünî, “el-Masrah, Târîhu’l-fünûn fi’l-Ürdün” [Erişim 10.01. 2022]

¹⁹ Vizâratü’s-Sekâfeti’l-Ürdünî, “el-Masrah, Târîhu’l-fünûn fi’l-Ürdün” (Erişim 10 Ocak 2022).

²⁰ er-Râ’î, *el-Masrah fi’l-Vatani’l-‘Arabî*, 282.

²¹ er-Râ’î, *el-Masrah fi’l-Vatani’l-‘Arabî*, 278; Ürdünlü kadınların tiyatroya katılım sağlamaya başlaması hakkında geniş bilgi için bk. Adnân Ali el-Meşâkibe, “Devrü’l-mer’e fi mihricâni’l-masrahi’l-Ürdüniyyi’t-tâsi’i”, *University of Jordan* (Erişim 24 Kasım 2022).

İlerleyen zamanlarda tiyatro sanatını sevenler arasından aktif tiyatral faaliyet gösteren bir grup oluşmaya başladı. Bu kişilerin çoğu resmi dairelerde ya da yerel kuruluşlarda memur olduklarından akşamları toplanabiliyorlardı. Üç ay süren yoğun bir hazırlığın ardından bu kişiler tarafından, sanatsal temellere oturtularak düzenlemesi biten ilk tiyatro oyunu gösterildi. Sergilenen, dünya çapında bir yazar olan Robert Thomas (öl. 1989-Fransa)’ın *el-Fahh* “الفخ” (Tuzak- Trap for a Lonely Man) adlı oyunudur. Tiyatroya susamış olan kitle oyuna hayran kaldı. Bu durum tiyatral eleştirinin gazetelerde görünmeye başlamasının ilk işareti sayılmıştır. 1965 yılında yapılan bu tenkitlerde cesaret ve hayranlık gibi iki unsur ağır basmıştır. Sonraki yıllarda Ürdün Enformasyon Bakanlığı bünyesinde Kültür ve Sanat Dairesi kurulmasıyla beraber tiyatro, en önemli tanıtım şekli haline gelmiştir. Bu da Ürdün Tiyatro Ailesi (Üsretü’l-Masrahi’l-Ürdünî)’nin oluşmasına katkı sunmuştur.²² Bu oluşum açısından önemli olan, Arap tiyatrolarının okunması ve uygun olanlarının seçilmesi, tercüme edilen tiyatroların işe yarar olanlarının ayıklanması ve ailenin Ürdün’de sergilenmesini uygun gördüğü tercüme edilmemiş dünya tiyatrolarının tercüme edilmesiydi. Nihai hedef ise özgün Ürdün tiyatrosunun yazımı yönünde çaba gösterme olmuştur.²³

Söz konusu bu oluşum tiyatro sanatının sağlam temellere oturtulması için çeşitli planlamalar yaptı. Birinci sezon boyunca senenin dördüncü ayında dünya tiyatro klasiklerinden üçünü, ikinci sezon periyodunda ise onuncu ayda diğer üç dünya tiyatrosu düzenlemekte. Bu çerçevede yapılan planlamalar arasında, gösterime uygun oyunların hangi illerde sergileneceğini gösteren periyodik programlar yapmak, komşu devletlerle karşılıklı sanatsal turneler düzenlemek ve senede bir defa Amman, Ceraş ve Petra gibi tarihi yerlerde bulunan açık hava tiyatrolarında Shakspeare’in tiyatrolarından birini sunmak da vardı.²⁴

Tiyatro grupları ilk sezonda aşağıda adı geçen oyunları sergilediler:

1- *Mirvahatü Leydî Vendemîr* “مروحة ليدي ويندمير” (Lady Windermere’in Yelpazesi-Lady Windermere Fan)- Oscar Wild (öl. 1900-Fransa)

2- *el-Eşbâh* “الأشباح” (Hortlaklar-Ghosts)- Henrik Ibsen (öl. 1906-Norveç)

3- *el-Fahhu* “الفخ” (Tuzak- Trap for a Lonely Man) Robert Thomas (öl. 1989- Fransa)

Altı ay sonra tiyatro gurupları şu oyunları sergiledi:

1- *el-Beytü’s-sa’îd* “البيت السعيد” (Mutlu Ev-Sweat Home)- Somerset Maugham (öl. 1965-Fransa)

2- *Fîl-kasr* “في القصر” (Sarayda-In the Palace)- Ferenc Molnár (öl. 1952)-ABD)

3- *Racülü’l-ekdâr* “رجل الأقدار” (Feleğin Adamı-The Man of Destiny)- George Bernard Shaw (öl. 1952-İngiltere)

²² er-Rîmûnî, *Târîhu’l-Fıraki’l-Masrahiyyeti’l-Ürdüniyye*, 9.

²³ er-Râ’î, *el-Masrah fi’l-Vatani’l-‘Arabî*, 278-279.

²⁴ er-Râ’î, *el-Masrah fi’l-Vatani’l-‘Arabî*, 279.

4- *Kem Ente Cemîl* “كم أنت جميل” (Ne Kadar Güzelsin!- Je suis désolé!)- Jean Groudoux (öl. 1944-Fransa)

5- *Merkeb bilâ Sayyâd* “مركب بلا صياد” (Avcısız Gemi- La Barca Sin Pescador)- Alejandro Casona (öl. 1965-İspanya)

Bu gösterilen çabalar sonucunda, karşılaştırılacak olursa, ikinci sezonda gelen seyirci sayısı birinci sezondakinden %25 daha fazlaydı. Haziran 1967 felaketinin²⁵ ardından tiyatrolar, bu olaya uygun çalışmaları sergileme konusunda hızlı davrandılar. Eser seçiminde başkalarına direnmeyi konu edinen tiyatrolar ağırlıktaydı. Grup, John Steinbeck (öl. 1968-ABD)’in “*Ufûlû’l-kamer* “أفول القمر” (Ay Battı- The Moon is Down)” oyununu sergilemede o kadar başarılı oldu ki, Suriye’den oyunu orada sergilemeleri için davet aldılar ve Suriye tiyatrolarında dört kez oynadıkları bu oyunu Suriye televizyonu kayıt altına aldı. Irak da Suriye gibi grubu davet etti ve grup oyunu Bağdat’ta sergiledi. Irak televizyonu da oyunu kayıt altına aldı. Grup bu iki gezisinden büyük bir şevkle ve önem verdikleri meseleye daha sağlam bir inançla dönüp Amerikalı yazar Irwin Shaw (öl. 1984-İsviçre)’in *Mevtâ bilâ Kubûr* “موتى بلا قبور” (Mezarsız Ölü- Bury the Dead) oyununu sergilediler. Ancak tüm bu başarılarla rağmen yabancı eserlerin yerine Arap dünyasına ait eserlerin sahnelenmesini isteyen ve bunu gazeteler vasıtasıyla dile getiren Arap düşünürler de vardı. Onlara göre Arap örfünü anlatan tiyatro eserleri halk nezdinde daha kabul edilebilir ve anlaşılır olacaktı.²⁶

Grup dördüncü sezonda aşağıdaki oyunları sunmuştu:

1- *Beytû’d-dümye* “بيت الدمية” (Bir Bebek Evi-A Doll’s House)- Henrik Ibsen (öl. 1906)

2- *el-Va’d* “الوعد” (Vaat- The Promise)- Alexia Arizov

3- *el-Burcuvâzî’n-Nebîl* “البورجوازي النبيل” (Kibarlık Budalası- Le Bourgeois Gentilhomme)- Molière (öl. 1673-Fransa)

Çeşitli panayırların kurulduğu bu sezonda halk durumdan o kadar hoşnuttu ki özellikle *el-Burcuvâzî’n-Nebîl* “البورجوازي النبيل” son haftaya dek sergilenme başarısı gösterdi.²⁷

Diğer taraftan kendine özgü bir tiyatro salonunun bulunmaması, grubun daha rahat bir şekilde sanatını icra etmesine engel oluyordu. Her ne kadar Ürdün Üniversitesi grubun kullanması için bir salon vermiş olsa da bu nihai bir çözüm değildi. Üniversitenin tiyatrosunda teknik cihazlar eksikti ve burası başkente yaklaşık 12 km. uzaklıktaydı. Bu

²⁵ “5 Haziran 1967’de İsrail ile Mısır, Ürdün ve Suriye arasında başlayan ve 6 gün devam eden savaşa verilen isimdir. Bu üç Arap ülkesine ek olarak Suudi Arabistan, Sudan, Irak, Tunus, Fas ve Cezayir gibi devletler de asker ve mühimmat yardımıyla katılmışlardır. İsrail’in üstünlüğü ile biten savaşın akabinde İsrail ordusu Kudüs’e girmiştir.” Geniş bilgi için bkz. Mîşîl b. Örin, *Sitte Eyyâm mine’l-Harb*, çev. İbrahim eş-Şehâbî (Riyâd: Mektebetü’l-Ubeykân, 2005).

²⁶ *Cerîdetü Felestîn*, “Masrahu’l-Ürdünî”, (20.04.1967), 20.

²⁷ *er-Râî, el-Masrah fi’l-Vatani’l-‘Arabî*, 280.

yüzden tiyatro severlerin ne bedeni ne de mali olarak bu zorluğa uzun süre dayanmaları mümkün değildi.

Grubun daha profesyonel olması için dekorcuya, kostümcüye, regisöre, ışıkçıya ve sanatsal unsurları bilimsel esaslara oturtabilecek bir tiyatro akademisine ihtiyaç vardı. Diğer taraftan toplum meselelerini benimsemiş, yerli tiyatro oyunu yazma konusunda yeterli, kendini ve sorunlarını somut olarak sahnede görme özlemi içinde olan kalabalığın isteğini yerine getirebilecek yazarlara²⁸ ve halkın zevkiyle örtüşen tiyatro oyunlarını seçip düzenleyen, dünya çapındaki tiyatro tercümelerine dikkat çeken, aynı zamanda kendi üyelerinin tercüme faaliyetlerini yürütebilecek donanımda edebiyatçılardan ve entelektüellerden oluşan bir kurulun oluşması da gereksinimler arasındaydı. Eksikliklerin farkında olan Kültür ve Enformasyon Bakanlığı ilk olarak Ürdün’de bir tiyatro yazma yarışması düzenlemeye karar verdi. Kazanan tiyatro oyunu Siyonizm’e²⁹ karşı Arapların davasının üzerinde duran *lil-Bâtîli Cevle* “للباطل جولة” (Batıl İçin Sefer) idi. 1969’dan itibaren Arap direniş hareketi, kahramanlık üzerine kurulu tiyatrolarını, büyük katılım gösteren halkın huzurunda aşırı bir fanatikle sunmaya başladı. Bu tür çalışmalar –sayı olarak- teknik tiyatroya üstünlük sağlasa da, tiyatro sanatındaki payı azdır. Buraya kadarki aşamalarda Ürdün tiyatrosu, başlangıçta seyirciyi sinemadan ve televizyon ekranlarından çekip alarak tiyatro gişelerinde sıraya sokmayı başaramamıştır.³⁰

2. 1970 Sonrası Ürdün’de Tiyatro

2.1. Yetmişli yıllarda Ürdün’de tiyatro faaliyetleri (tiyatroya vurgu/yerel tiyatrolar)

Tiyatro verilen önemin bir sonucu olarak tesis edilen tiyatro akademisinde öğrenim gören bir grup öğrenci mezun olduktan sonra önemli Arap tiyatro çalışmalarını sunmaya başladı. İlk sundukları oyun Alfred Ferec (1929-2005)’in *ez-Zîru Sâlim* “الزير سالم”ıydı (1967). Bu eser, tiyatro sanatı dalında dünya çapında bir enstitüden mezun olan, Kâhire’de bulunan Radyo ve Televizyon Enstitüsü’nden televizyon programı yapımcılığı diploması elde etmiş olan, Mısır televizyonunun tiyatro kısmında iki yıl geçiren ve Hüseyin Kâmil, Gâlib Şaas ve İkbâl eş-Şârûnî gibi önemli Mısırlı yönetmenlerin yanında yardımcı yönetmen olarak çalışan Hâtîm es-Seyyid (1948-2002)’in Kâhire’den döndükten sonra yönettiği ilk oyun olma özelliğini taşıyordu. Halkın kültürel birikiminden meydana gelen *ez- Zîru Sâlim* dikkat çeken bir başarı elde etti.³¹ Bu oyunun ardından Alfred Ferec, Ali Sâlim (1936-2015),

²⁸ Tiyatro eserinin yazılarak sahnede sergilenmesi hakkında geniş bilgi için bk. Bedir Muhammed Hasen, “et-Tekniyyâtü’l-fenniyye fi’l-masrah ve ‘alâkatühâ bi’l-binâi’d-dırâmî li’n-nusûsi’l-masrahiyye”, *Tanta University Faculty of Specific Education* (13 Haziran 2024).

²⁹ “Filistin topraklarında Yahudiler adına yeniden bir vatan kurulmasını destekleyen uluslararası Yahudi siyasi hareketi.” Geniş bilgi için bk. Necîb Nassâr, *Sahyûniyye* (Kâhire: Müessesetü Hindâvî, 2014).

³⁰ er-Râ’î, *el-Masrah fi’l-Vatani’l-‘Arabî*, 281-282.

³¹ er-Rîmûnî, *Târîhu’l-Fıraki’l-Masrahiyyeti’l-Ürdüniyye*, 12.

Mahmud Diyab (1932-1983) ve Sâdettin Vehbe (1925-1997)’ye ait çeşitli oyunlar geldi. Tiyatrolar yeni konular içermeye ve çalışmalar da basılmaya başladı. Bu noktadan itibaren Ürdün’de tiyatro seyircisinin uyanışının tam anlamıyla başladığını söylemek mümkündür.³²

Özellikle 1977 yılının başlarında Kültür ve Gençlik Bakanlığı’nın kurulmasından sonra tiyatro daha da önemli bir konuma geldi. Senede iki veya üç olan tiyatro gösterisini, her yönetmene iki tiyatro düşecek şekilde on altıya çıkarmayı planladılar. Bu iki tiyatrodan biri tek perdelik, ikincisi ise uzun bölümlerden oluşan oyunlardı. Kasabalarda sunulan tek perdelik oyunlara gösterilen rağbet şehirde sergilenenlere göre daha çoktu. Bu durum kasabalardaki seyircilerin, şehirlerdeki seyircilere nazaran tiyatroya daha da susamış olduklarının bir göstergesi sayılmıştır. Bir yandan seyirciler açısından bir uyanış söz konusu iken diğer taraftan da ortaya çıkan bazı zorluklar vardı. Örneğin Hâtim es-Seyyid’e söz konusu zaman diliminde Ürdün tiyatrosunun karşılaştığı zorlukların neler olduğu sorulduğunda şunları söylemiştir:

“Metin sıkıntısı... Bu sadece Ürdün’de değil genelde vardı. Özellikle iyi ve yerel metinlere ihtiyacımız vardı. Bu netice bir boşluktan kaynaklanmıyordu. Bu durumda bakılması gereken sürekli olarak kaç tane başarılı tiyatro sunumunun gerçekleştiğidir. Örneğin bir yazarın iyi bir tiyatro çalışması meydana getirmesi genel anlamda on yılda mümkündür. Hali hazırda birkaç ümit verici çalışma bulunuyor.³³ Mahmud ez- Zuyûdi, Beşîr Havârî ve Cemal Ebû Hamdân gibi gençlere ait çalışmaları, gelecekte bize hediye olarak sunarlar ümidi ile desteklemeye gayret ediyoruz. Metinlerin az olmasının yanı sıra, okul tiyatrolarının yokluğundan kaynaklanan tiyatral boşluk vardı, çocuk tiyatrosu³⁴... Üniversitedeki tiyatro faaliyetlerinde ise zayıflama görülmüş, buradaki faaliyetler duraksamaya girmişti. Büyük tiyatrolar başarısını okul tiyatrolarına ve çocuk tiyatrosuna borçluydu. Yeni potansiyel sanatçıların ortaya çıkması için büyük tiyatroların onları desteklemeleri gerekiyordu. Ne yazık ki gençlerin yetenekleri zamanla kayboldu, tiyatroya faydalı olamadılar”.³⁵

Görüşlerini bu şekilde dile getiren Hâtim es-Seyyid, üç yıldan az bir sürede, aralarında Eski Yunan döneminde yaşamış komedyayazarı Aristofanes (MÖ 446 - MÖ 386) ’in *es-Sahb*’ı “السحب”(Bulutlar-The Clouds), Ali Sâlim’in *‘Afârîtü’l-karnî’l-ışrîn*’i “عفاريت القرن العشرين”(Yirminci Yüzyılın Şeytanları) ve *es-Su’lûk*’u “الصعلوك”(Sefil), Semih el-Kâsım (1939-2014)’ın *Karakaş*’ı “قراقاش”, Sa’dettin Vehbe’nin *el-Mesâmîr*’i “المسامير”(Çiviler), Mahmud Diyâb’ın *el-Ğurebâü lâ yeşribûne’l-kahve*’si “الغرباء لا يشربون القهوة”(Yabancılar Kahve İçmez) ve *Edbıdu’s-sâât*’ı “اضبطوا الساعات”(Saatleri Ayarlayın) olan sekiz oyun

³² er-Râî, *el-Masrah fi’l-Vatani’l-‘Arabî*, 282.

³³ İyi bir tiyatro eserinin yararlanılması gereken kaynaklar hakkında geniş bilgi için bk. Nidal Fayeş Shorbaji, “Nazariyyetü’l-masrah fi’l-edeb nazariyyetüh ve masâdiruh ve ‘anâsiruh”, *Dergipark* (26 Aralık 2021).

³⁴ Ürdün’de çocuk tiyatrosu 90’lı yıllarda gelişme göstermiştir. 1992’den itibaren Ürdün Çocuk Tiyatrosu Festivali adıyla her yıl sanat organizasyonları gerçekleştirilmektedir.

Vizâratü’s-Sekâfeti’l-Ürdünî, “Mihricânâtü’l-Vizâra, Masrahu’t-tıflî’l-Ürdünî” (Erişim 10 Ocak 2022).

³⁵ er-Râî, *el-Masrah fi’l-Vatani’l-‘Arabî*, 283.

yönetti. Yönettiği "ez-Zîru Sâlim" oyununu, aralarında Kamer es-Safedî, Hişâm el-Hindî, Âdil 'Afâne, Mahmud Ebû Ğarîb ve Hüseyin Ebû Şakra'nın da yer aldığı Ürdün'ün en iyi kırk beş oyuncusu tarafından 1974 yılında İran'da Şîraz Festivalinde sunulmuştur.³⁶

Yetmişli yıllarda üniversitelerin akademikerlerinden çok sayıda yönetmen mezun oldu. Bunlardan bazıları: Ahmed Kavâdirî, Ahmed Şukam, Muhammed Hilmî, Tefîk Necm, Târik Berkâvî, Teysîr 'Atiyye, Juliet 'Avâd'dır. Bu isimlerin yanı sıra tiyatro ailesinden Cemîl 'Avâd, Süheyl İlyâs ve Mehdi Yânis gibi yönetmenler Arap tiyatrosunun yapıtlarını ve yerel tiyatro denemelerini sergilediler. Sergiledikleri önemli tiyatrolar şunlardır:³⁷

- ez-Zîru Sâlim "الزير سالم", Hallâku Bağdât "حلاق بغداد" (Bağdat Berberi) - Alfred Ferec
 - Afârîtü'l-karnî'l-ısrîn "عفاريت القرن العشرين" (Yirminci Yüzyılın Şeytanları)- Ali Sâlim
 - el-Mesâmîr "المسامير" (Çiviler)- Sa'dettîn Vehbe
 - ez-Zevbea "الزوبعة" (Fırtına)- Mahmûd Diyâb
 - el-Ğurebâü lâ yeşribûn el-kahve "الغرباء لا يشربون القهوة" (Yabancılar Kahve İçmez)- Mahmûd Diyâb
 - er-Ricâlü lehüm Ruûs "الرجال لهم رؤوس" (Başları Olan Adamlar)- Mahmûd Diyâb
 - 'Idbidu's-Sâât "اضبطوا الساعات" (Saatleri Ayarlayın)- Mahmûd Diyâb
 - Rasûl min Karyeti Temîra "رسول من قرية تمير" (Temîra Köyünün Habercisi)- Mahmûd Diyâb
 - Leyâliyyü'l-hisâd "ليالي الحصاد" (Hasat Geceleri)- Mahmûd Diyâb
- Bu merhalenin önemli tiyatro yapıtları şunlardır:³⁸
- el-Ğâibü'z-Zevbia "الغائب الزوبعة" (Görünmeyen Fırtına)- Mahmûd Diyâb
 - el-Ferâfir "الفرافير" (Küçük Kuşlar) Yûsuf İdrîs (1927-1991)
 - el-Vâfid "الوافد" (Heyet)- Mihâil Rûman (1924-1973)
 - 'Arîsu li binti's-Sultân ve Hafletü 'ale'l-Hâzuk "عريس لبنت السلطان و حفلة على" (Sultanın Kızının Düğünü ve Hileli Merasim)- Mahfûz Abdurrahman (1941-1917)
 - el-Miftâh "المفتاح" (Anahtar)- Yûsuf 'Anî (1927-2016)
 - el-Müherric "المهرج" (Palyaço)- Muhammed Mâğûd (1934-2006)
- Bu merhaledeki yerel Ürdün tiyatrosunun önemlileri şunlardır:³⁹
- Miftâh ve'l-Cerrâd "المفتاح والجراد" (Anahtar ve Çekirgeler), 'Atşâne yâ Sabâyâ "عطشان يا صبايا" (Susadım Kızlar)- Cemâl Ebû Hamdân (1944-2015)

³⁶ er-Rîmûnî, Târîhu'l-Fıraki'l-Masrahiyyeti'l-Ürdüniyye, 11.

³⁷ Vizâratü's-Sekâfeti'l-Ürdünî, "el-Masrah, Târîhu'l-fünûn fi'l-Ürdün".

³⁸ Vizâratü's-Sekâfeti'l-Ürdünî, "el-Masrah, Târîhu'l-fünûn fi'l-Ürdün".

³⁹ Vizâratü's-Sekâfeti'l-Ürdünî, "el-Masrah, Târîhu'l-fünûn fi'l-Ürdün".

- *el-Mağnâtu's-Şa'biyyetü'l-Masrahiyye* "المغناة الشعبية المسرحية" (Halk Tiyatrosu Operası), *Hâlîde "خالدة"* (Hâlîde), *Âbâü ve Ebnâü "آباء وأبناء"* (Babalar ve Oğullar)- Abdürrahim Ömer (1929-1993)
 - *ed-Dibâ'u "الضباع"* (Sırtlanlar)- *el-Mahcar "المحجر"* (Hücre) *Müzekkira min Cebeli'n-Nâr "مذكرة من جبل النار"* (Cehennem Tepesinden Anılar), *Muâyedü'l-Karyeteyn "معاهد القرينتين"* (İki Köyün Bayramlaşması), *el-Madbu'ün "المضبوعون"* (Sırtlanlar)- Mahmûd ez-Zuyûdî (d. 1945)
 - *es-Sedd "السد"* (Barikat) *el-leyle lâ yatla'u'l-kamer "الليلة يطلع القمر"* (Ay Doğmayan Gece), *Karyetü Şeyh Hammâd "قرية الشيخ حماد"* (Şeyh Hammâd'ın Köyü), *Zalâm fî 'Ayni's-şems "ظلام في عين الشمس"* (Güneşin Gözündeki Karanlık)- Emîn Şinnâr (1933-2005)
- Bu merhaledeki sahne müziği tiyatroları ise şunlardır:⁴⁰
- *Bircâs "برجاس"* (Bergas)- Haydar Mahmûd (d. 1942)
 - *er-Rahhâlâtü's-Sindebâd "الرحالة السندباد"* (Sinbat'ın Seyahatleri)- Fuâd eş-Şümelî (d. 1943))
 - *el-Me'zik "المأزق"* (Bunalım)- Beşîr Hevârî (d. 1950)
 - *Tagribetü Zarîfetü't-Tûll "تغريبة ظريف الطول"* Gabriel Al Sheikh (1950-1972)
 - *Lu'be Masrahiyye İsmühâ eş-Şahhâdîn "لعبة مسرحية اسمها الشحادين"* Cemîl 'Avvâd

2.2. Seksenli Yıllarda Ürdün'de Tiyatro Faaliyetleri (Tiyatral Deneyimler)

Seksenli yıllarda akademilerden, üniversitelerden ve enstitülerin sanat bölümlerinden mezun olanların sayısı daha da arttı. Yermük Üniversitesi'nde Fen-Edebiyat Fakültesi ve Kültür Bakanlığı'na bağlı Tiyatro Eğitim Merkezi açıldı. Eskisiyle yenisiyle birçok yönetmen "geleneksel" in aksine yeni deneyimler ortaya koydular. Gelenekseli Kültür Bakanlığı'na bağlı gruplar sunarken, yeni deneyimleri ise sonradan ortaya çıkan birkaç grup sunuyordu. Bu grupların önemli olanları şunlardır:⁴¹

- el-Fevânîs
- Muhteberu'r-Rahâle
- Fırkatü Masrahu'l-Masrah
- Masrahu's-Sittîne Kürsî
- Masrahu'l-fenn fî İrbid
- Muhteberu Mavâlû'l-Masrahî
- Masrahu'l-Hayme
- Fırkatü'l-Masrahu's-Şa'biyyü

Bu merhalenin önemli yönetmenlerini ise şu şekilde saymak şunlardır:⁴²

⁴⁰ Vizâratü's-Sekâfeti'l-Ürdünî, "el-Masrah, Târîhu'l-fünûn fi'l-Ürdün".

⁴¹ er-Rîmûnî, *Târîhu'l-Fıraki'l-Masrahiyyeti'l-Ürdüniyye*, 15.

⁴² Vizâratü's-Sekâfeti'l-Ürdünî, "el-Masrah, Târîhu'l-fünûn fi'l-Ürdün".

- Hâlid et-Tarîfî
- Nebîl Necm
- Lînâ et-Tell
- Sûsan Derûze
- Fethî Abdurrahman
- Abdüllatif Şemma'
- Muhammed ed-Dumûr
- Nâ'im Haddâdîn
- Mahmûd İsmâîl Bedr
- Samer Dudîn
- Mâhir Hammâş
- Vefâ Kusûs

Bu merhaledeki önemli tiyatro çalışmalarını sayacak olursak:⁴³

- *Düm.....dümtek* "دم .. دم تك"
- 'An Masrahiyyatü Briht "عن مسرحية بريخت" (Brecht Tiyatrosu)
- *Bûntîlâ ve Tâbiahû Mâtî* "بونتيلا وتابعة ماتي" (Buntîlâ ve Ona Uyan Mati)
- *Fırkatün Masrahiyyatün vecedet masrahan fî masrahat Hamlit* "فرقة مسرحية" (Hamlet Tiyatrosunda Tiyatro Bulan Tiyatro Grubu)
- *Râvî Masrahî Yümesrihu Üdeyb* "راوي مسرحي يمسرح أديب" (Tiyatro Anlatıcısı Udeyb'i Tiyatrolaştırıyor)
- *Hizâü Seyyid Tâfeş* "حذاء السيد طافش" (Tafeş Bey'in Ayakkabısı)
- *Hâlû'd-dünyâ* "حال الدنيا" (Dünya Hali)
- *Yâ 'Antar* "يا عنتر"
- *el-Hükmü kable'l-Müdâvele* "الحكم قبل المداولة" (Müzakereden Önceki Hüküm)
- *Efkâru Cünûniyye min Defteri Hamlit* "أفكار جنونية من دفتر هاملت" (Hamlet'in Defterinden Çılgın Düşünceler)

- *Leyle Mesrau Cîfârâ* "ليلة مصرع جيفارا" (Che Guevara'nın Ölüm Gecesi)
- *Mülhametu Cilcâmîş* "ملحمة جلجامش" (Gılgamış Destanı)
- *el-Ğâbetü'l-hadrâu* "الغابة الخضراء" (Yeşil Orman)

Bu merhalede tanınmış yazarların yerel tiyatro metinlerinden oluşan çalışmaları da görülmektedir. Örneğin Ürdünlü şair Dr. Velîd Seyf'in bazı çalışmaları şunlardır:⁴⁴

- *Elf Hikâyetün ve Hikâyetün min Sûk-i 'Ukâz* "ألف حكاية وحكاية من سوق عكاظ" (Ukaz Panayırı'ndan 1001 Hikâye)

- *Nükûşu'z-Zamaniyye* "نقوش زمنية" (Zamana Ait Yazıtlar)

Bu merhalenin çocuk tiyatrosu yazarları şunlardır:⁴⁵

⁴³ er-Rîmûnî, *Târîhu'l-Fıraki'l-Masrahiyyeti'l-Ürdüniyye*, 15-16.

⁴⁴ Vizâratü's-Sekâfeti'l-Ürdünî, "el-Masrah, Târîhu'l-fünûn fi'l-Ürdün".

⁴⁵ Vizâratü's-Sekâfeti'l-Ürdünî, "el-Masrah, Târîhu'l-fünûn fi'l-Ürdün".

- Nâdyâ ebû Tâhâ
- Ravza el-Hüdhüd
- Muhammed ez-Zâhir

3. 1990 Sonrası Ürdün’de Tiyatro

3.1. Doksanlı yıllarda Ürdün’de tiyatro faaliyetleri

Körfez Savaşı’ndan sonra televizyon yapımlarına talebin azalması ile birlikte Ürdün tiyatrosunda kayda değer gelişmeler gözlemlendi. Çoğu sanatçının tiyatroya yönelmesiyle tiyatro grupları da ilerleme kaydetti. Kültür Bakanlığı’nın da yardımıyla çok sayıda tiyatro gösterimi yapıldı. Ürdün Tiyatro Festivalleri gerçekleştirildi. Sanatçıların desteği ve katılımıyla Gençlik Tiyatro Festivali ve Çocuk Tiyatrosu Festivali de düzenlenen etkinlikler arasındaydı. Üniversitelerin ve kolejlerin işbirliği ile düzenlenen bu festivallerin yanı sıra 1980 yılından günümüze kadar senede bir Ceraş Kültür ve Sanat Festivali düzenlenmektedir.⁴⁶

Bu yıllarda çok sayıda genç yönetmen göze çarpmaktadır:

- Ziyâd Celâl
- ‘İsmet Fârûk
- Hasan Sebâyile
- Akif Necm
- Hakîm Harb
- Fîsnâ Müşâra
- Hüseyin Nâfi’
- Abdülkerim el-Cerrâh

Bu dönemdeki önemli tiyatro çalışmaları ise şunlardır:⁴⁷

- *er-Rummâlû’n-Nâ’ime* “الرمال الناعمة” (Yumuşak Kumlar)
- *Klâkît* “كلاكيت” (Çekim Tahtası)
- *el-Mütemerride ve’l-Ürcüvâz* “المتمردة و الارجواز” (Asi ve Karagöz)
- *Hamlit yuslebu min cedîd* “هاملت يصلب من جديد” (Hamlet Yeniden

Cezalandırılıyor)

- *Es-Sâbirûn* “الصابرون” (Sabredenler)
- *fî İntizâri Cûdû* “في انتظار جودو” (Cudu’yu Beklerken)
- *Zehârifü’l-Halhal* “زخارف الخلال” (Halhalın Süslemeleri)
- *‘Ursü’l-A’râsi Yûyâ* “عرس الأعراس يويأ” (Yuya’nın Düğünlerinden Biri)
- *Sirru’l-Mâvrid* “سر الماورد” (Devin Gizemi)
- *İmruu Kays fî Bârîz* “امرؤ قيس في باريز” (İmru’l-Kays Paris’te)

⁴⁶ 2000’li yıllarda kurulan tiyatro grupları için bk. er-Rîmûnî, *Târîhu’l-Fıraki’l-Masrahiyyeti’l-Ürdüniyye*, 49-51; Vizâratü’s-Sekâfeti’l-Ürdünî, “el-Masrah, Târîhu’l-fünûn fi’l-Ürdün”.

⁴⁷ er-Rîmûnî, *Târîhu’l-Fıraki’l-Masrahiyyeti’l-Ürdüniyye*, 29-44; Vizâratü’s-Sekâfeti’l-Ürdünî, “el-Masrah, Târîhu’l-fünûn fi’l-Ürdün”.

- *Harîfetü Şa'biyye* "خریفة شعبية" (Halk Efsanesi)
- *Nâru'l-Birâa* "نار البراءة" (Masum Ateş)
- *ez-Zübbâl* "الزبال" (Çöpçü)
- *el-Madbû'în* "المضبو عين" (Sırtlanlar)
- *Harace ve lem ye'ud* "خرج ولم يعد" (Çıktı ve Dönmedi)
- *İsma'yâ Abdessemi'* "اسمع يا عبد السمیع" (Dinle ey Abdüssemi')
- *Bakâlûryûs fî hükmi's-şu'ûb* "بكالوريوس في حكم الشعوب" (Halkı Yönetme Diploması)
- *Leyletü defni'l-mümessileti Cîm* "ليلة دفن الممثلة جيم" (Oyuncu Jame'in Defin Gecesi)
- *Taybe tes'adu iles's-semâi* "طيبة تصعد الى السماء" (Taybe Gökyüzüne Yükseliyor)
- *el-Kaşşe* "القشة", (Saman Çöpü)
- *Masrah yebhasü an Masrah* "مسرح يبحث عن مسرح" (Tiyatro Arayışında Olan Tiyatro)

Ürdün'de Kültür Bakanlığı öncülüğünde geniş bir seyirci yelpazesine hitap eden tiyatro organizasyonları düzenlenmektedir. Bu organizasyonlar sadece Ürdünlülere özgü olduğu gibi bazıları diğer Arap ülkelerin de katılımına açıktır.

3.2. Ürdün Tiyatro Festivali

Bu etkinlik Ürdün Kültür Bakanlığı'nın senelik düzenlediği sanat festivalidir. Bu festivalde yerel Arap tiyatroları sergilenmektedir. İlki 1991'de düzenlenen festivalin, 2001 yılında dokuzuncusu düzenlenmiş ve o yıldan itibaren çeşitli Arap devletlerinin katılımıyla bir nevi yarışma haline dönüşmüştür. Bu festivale katılan ülkelerin temsil ettiği tiyatrolar konuları, ana fikirleri, amaçları ve takdim edilme yönleriyle birbirleriyle yarışmışlardır. Bu festivalin amacı Ürdün ve diğer Arap ülkeleri arasındaki kültürel bağları güçlendirmektir.

Ancak Ürdün Devleti'nin, Ürdün'den tiyatro festivaline katılmak isteyenler için bazı şartları vardır:

- Yönetmenlerinin akademiden mezun uzman kişilerden olmaları,
- En az beş sene bu sanatın üzerinde yoğunlaşıp en az beş çalışma yapmış olmaları,
- Tiyatroyu sunan kişilerin Sanatçılar Derneği üyesi olmaları,
- Üye olmayanların ise bu dernekten konuyla ilgili açıklama içeren bir rapor almaları.
- Festivale katılacak olan diğer devletlerin de en az bir tiyatro eserini resmi yollardan göndermeleri gerekmektedir.

2000’li yılların başında düzenlenen bu etkinliğe Ürdün’den on dört tiyatro eseri başvurmuş ancak Kültür Bakanlığı Tiyatro Dairesi’nin oluşturduğu jüri tarafından beşinin gösterilmesinin uygun bulunduğu belirtilmiştir.⁴⁸

2015 Kasım ayında yirmi ikincisi düzenlenen tiyatro festivalinde sergilenen tiyatrolar ve katılan ülkeler şunlardır:⁴⁹

- *el-Muğniyetü’s-Sal’â* “المغنية الصلعي” (Kel (kadın) Şarkıcı) Ürdün
- *Hâştâg* “هاشتاق” (Hashtag⁵⁰)- Ürdün
- *Makâmât ibn Tâye* “مقامات ابن طاية” (İbn Tâye’nin Makâmâtı)- İmârât
- *Sadâ es-samt* “صدا الصمت” (Sessizliğin Yankısı)- Kuveyt
- *‘Alâkâtü Harace* “علاقات حراجة” (Sıkı İlişkiler)- Ürdün
- *Üstûra Lîlîs* “استورة ليليس” (Lilis Efsanesi)- Ürdün
- *Mükâşefât* “مكاشفات” (Güç Gösterileri)- Irak
- *el-‘Âdiyât* “العاديات” (Kabahatler)- Ürdün
- *Berrâcü’l-Vasîf* “براج الوصيف” (Hizmetçinin Cazibesi)- Tunus
- *Rûh* “روح” Mısır
- *Be’iden an es-Saytara* “بعيدا عن السيطرة” (Kontrollden Uzak)- Suûdî

Arabistan

3.3. Ürdün Gençlik Tiyatro Festivali

Kültür Bakanlığı’nın senelik düzenlediği kültür ve sanat festivalidir. İlki 1992’de onuncusu ise 2004 yılında düzenlenen festivalin genel hedefi, sanatçıların işbirliği ve bakanlığın da yardımıyla gençlere yönelik seçkin tiyatro eserlerinin sunulmasıdır.

Bu festivalin düzenlenme amaçları şunlardır:

- Gelecek vaat eden gençlerin rekabet ruhunu yükselterek verim elde etmek.
- Çeşitli tiyatro dallarının bir araya gelmesini sağlamak.
- Tiyatro çalışmalarının yönetilme ve sunulma açısından aynı zamanda teknik ve müzik donanımı yönüyle gözlemlenmesi.

- Gençler arasında tiyatro bilincinin yaygınlaştırılması.

Bu organizasyona katılmak için akademiden mezun olmak ve tiyatro alanında diplo-maya sahip olmak gerekmektedir. Örnek verilecek olursa, 2012 yılında düzenlenen Gençlik Tiyatro Festivali son derece verimli geçmiştir. Etkinlikte sunulan tiyatro çalışmaları şun-lardır:⁵¹

- *Cüssetü ‘ale’r-rasîf* “جثة على الرصيف” (Kaldırımdaki Ceset)

⁴⁸ Vizâratü’s-Sekâfeti’l-Ürdünî, “el-Mihricânât” (Erişim 14 Ocak 2022); Vekâletü’l-Enbâi’l-Ürdüniyye, “Mihricânü’l-masrahi’l-‘Arabî” (Erişim 11 Kasım 2024).

⁴⁹ Vizâratü’s-Sekâfeti’l-Ürdünî, “Zâkiretü mihricânü’l-masrahi’l-Ürdünî (Erişim 19 Nisan 2023).

⁵⁰ Bir sosyal medya platformunda yer alan “#” işareti “Hashtag” anlamına gelmektedir. Belirli bir konuyu belirlemek ve ayırtırmak için kullanılmaktadır. Geniş bilgi için bk. Solomia Fedushko- Sofia Kolos, “Effective strategies for using hashtags in on-line communication”, *Researchgate* (26 Mayıs 2019).

⁵¹ el-Fenniyye, “Mihricanu masrahi’s-şebâbi’l-Ürdünî” (Erişim 19 Nisan 2023).

- *Nâfize* "النافذة" (Pencere)
- *Savtâni li Suheyl Vâhid* "صوتان لصهيل واحد" (Bir Süheyl'in İki Sesi)
- *er-Racûlü'l-Ahzen* "الرجل الأحن" (Üzgün Adam)
- *Bisâtu Ahmedî* "بساط أحمدى" (Ahmedi Sergisi)
- *Meclisü'l-'Adli* "مجلس العدل" (Adalet Meclisi)

3.4. Ürdün Amatör Tiyatro Festivali

Ürdünlü sanatçıların da desteğiyle, Kültür Bakanlığı'na bağlı Tiyatro Sanatları Müdürlüğü'nün amatör tiyatrocular için düzenlediği bir festivaldir. Bu organizasyonun amacı Amman'da ve diğer şehirlerdeki Ürdünlü gençlerin tiyatro alanında deneyim kazanmalarına olanak sağlamaktır. İlki 2001, ikincisi ise 2002'de gerçekleşen festivalin üçüncüsü uzun bir aranın ardından 2012 yılında düzenlenmiştir.⁵² Bu festivalde gösterime giren çalışmalar, yönetmenler ve katıldıkları şehirler şunlardır:

- *Sîrâmîk* "سيراميك" (Seraamik)- Muhammed Hâbûr, Amman
- *Miyn⁵³ es-Sebeb?* "مين السبب" (Sebeb Kim?)- Muhammed el-Havâlîde, Ma'an
- *Bâi'u'l-ekni'a* "بائع الأفعنة" (Silah-ya da gaz maskesi- Satıcısı)- Nûr es-Sâlim, el-Balkâ
- *Ehleyñ İntihâbât* "أهلين انتخابات" (Hoşgeldin Seçim)- Münîb el-Gazât, Aclûn
- *Hiye Ümmî* "هي أمي" (O Benim Annem)- Celâl Rüşdî, ez-Zerkâ
- *el-Mahatta* "المحطة" (İstasyon)- Velîd el-Cîzâvî, İrbid

3.5. Ürdün Çocuk Tiyatrosu Festivali

Kültür Bakanlığı'nın çocuk seyirciler için organize ettiği bir tiyatro festivalidir. İlki 1992'de dokuzuncusu ise birkaç yıllık aradan sonra 2012 yılında düzenlenmiştir. Katılımın fazla olması adına yaz tatillerinde düzenlenmektedir. Festivalin hedeflerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

- Genel anlamda milli kültür, özel anlamda ise tiyatro kültürü oluşturmak.
- Çocuk tiyatrosu alanında Ürdün'ün ve diğer Arap devletlerinin tecrübelerinden yararlanmak ve bu alanı daha da geliştirerek Ürdün ve diğer Arap devletleri arasında kültürel etkileşim sağlamak.
- Tiyatro seyirci kitlesinin izleme kalitesini yükseltmek.
- Çocukların, yeteneklerini keşfetmelerini sağlamak.

Şüphesiz tiyatro türlerinden en önemlilerinden biri sanatsal, pedagojik ve psikolojik beceri gerektiren çocuk tiyatrosudur. Zira çocuğun mahremiyetinin, bilişsel ve psikolojik yapısının farkına varılması ve sanat ve edebiyat aracılığıyla verilmek istenen mesajın

⁵² Vizâratü's-Sekâfeti'l-Ürdünî, "Mihricân masrahi'l-hüvât" (Erişim 20 Nisan 2023)

⁵³ Halk dilinde (Kim?) soru edatı. Bk. İman Abdurrahim, *Syrian Colloquial Arabic* (Avustralya: Labour Production, 1998), 62, 85, 238, 330.

çocuğa uygun olması gerekir.⁵⁴ 2013 Çocuk Tiyatrosu Festivali’nde şu oyunlar sergilenmiştir:⁵⁵

- *Kevkebü’l-Elvân* “كوكب الألوان” (Renkler Gezegeni)- Muhammed Cemîl Hadar
- *Leylâ ve’z-Zi’b* “لَيْلى و الزئب” (Leyla ve Kurt/Kırmızı Başlıklı Kız)- Hâlid el-Ğuveyrî
- *Defâtiru’s-Selc* “دفاتر الثلج” (Kar Defeteri)- Zeyd Halîl
- *Vâdî el-Kamer* “وادي القمر” (Ay Vadisi)- Hâbis Hüseyin
- *Fevka Cebeli’n-Nevras* “فوق جبل النورس” (Nevras Tepesi’nde)- Eşref Talfâh
- *Hikâyetî* “حكاياتي” (Hikâyelerim)- Muhammed eş-Şar’a
- *li Cenneti teftiş* “لجنة تفتيش” (Cennet’in Teftişi)- Halîl Mustafâ
- *Mizmâru’l-Hâvî* “مزمار الحاي” Süheyr Fahd

İlerleyen yıllarda festivaller başta olmak üzere çocuklara yönelik tiyatro oyunları artarak devam etmiştir. Gerek tiyatro işlenen konular gerekse tanınmış yönetmenler tarafından ortaya konulan temsiller dikkat çekmektedir.⁵⁶

3.6. Sanatçıların Gözüyle Günümüzde Ürdün Tiyatrosunun Durumu

Tiyatrocular sivil toplum kuruluşlarına tiyatroya yatırım yapmaları konusunda çağrıda bulunarak, bunun, tiyatronun hak ettiği konuma ulaşması için tek çözüm olduğunu belirtmişlerdir. Eğitimli kitlenin varlığına rağmen metin sıkıntısı, uzman eksikliği, ekonomik zorluklar ve devlet desteğinin yeterince olmaması gibi amiller tiyatroyu olumsuz etkilemektedir.⁵⁷ Tiyatroya gereken önemi veren sanatçılar, kendileri ile yapılan mülakatlarda görüşlerini açık yüreklilikle belirtmişlerdir. Aşağıda bazı Ürdünlü tiyatro sanatçıların görüşlerine yer verilmiştir.

3.6.1. Muhammed ed-Dumûr

Kültür Bakanlığına bağlı Sanat ve Tiyatro Dairesi müdürü Muhammed ed-Dumûr, “Ürdün’de tiyatronun durumu iyi sayılır” dedikten sonra, bu sanatın, siyasi olayların gölgesinde kaldığını ve bu durumun seyirci açısından kaygıyla karşılandığını belirtti. Durumdan razı olmadıklarını, tiyatronun sahnede görüldüğü gibi sabit bir yapısının olmadığını ve bunun da kendilerini korkuttuğunu ekleyerek Ürdün tiyatrosunun ihtiyacı olan tek şeyin özel kuruluşların desteklenmesi olduğunu söyledi. “Önceleri düzenlenen tiyatro yarışmaları önemliydi. Tiyatro sanatıyla uğraşanlar madden ve manen başarı elde

⁵⁴ Muhammed İsmail et-Tâî, “et-Telakkî fi’l-Masrahi’t-Terbevi”, *University of Baghdad College of Fine Arts* (11 Aralık 2019). Yüsrâ Beze’î, “Masrahu’t-Tıfl ve Devruh fi Te’allümi’l-Lügati’l-Arabiyye ve Tenmiyeti’l-Mefâhîm lede’t-Tilmîz”, *Mecelletü’l-‘Ulûmi’l-İctimâ’iyye ve’l-İnsâniyye*, 22, (2021), 477-478 (Temmuz 2021). Tiyatronun çocukların kişilik gelişimine etkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ahmed ‘Ali Ken’ân, “Eseru’l-Mesrah fi Tenmiyeti Şahsiyyeti’t-Tıfl”, *Damascus University* (Erişim 20 Haziran 2023).

⁵⁵ Vizâratü’s-Sekâfeti’l-Ürdünî, “Mihricânâtü’l-Vizâra, Masrahu’t-tıflî’l-Ürdünî”.

⁵⁶ er-Rîmûnî, *Târîhu’l-Fıraki’l-Masrahiyyeti’l-Ürdüniyye*, 155-161.

⁵⁷ Aljazeera, “Gi’yâbu masrahi’l-yevmî bi’l-Ürdün” (Erişim 12 Nisan 2023).

etmek için çok yönlü yoğun bir çalışma içinde oluyorlardı. Şimdiki tiyatro etkinlikleri ise festivallerle sınırlı kalmaktadır. “En iyinin” ortaya çıkması için Kültür Bakanlığı’na bağlı kurumların yanı sıra, resmi olmayan kurumların da bu konuyu ele alması gerekir. Tiyatroya katkı sağlayan ve onu destekleyen özel kurumların birleşmesi yararlı olacaktır.”⁵⁸

3.6.2. ‘Amûn Muhammed Hitâtene

Tiyatro müdürü ‘Amûn Muhammed Hitâtene’nin görüşleri şu şekildedir: “Tiyatroda ekonomik zorluklar mevcut. Devletin “sanatların babası”na desteği yeterli değil. Kültürlü, eğitilmiş ve zeki bir seyirci kitlesi olmasına rağmen, ekonomik ve sosyal onca mesele mevcutken, yazılan tiyatrolar daha çok komedi tarzında.”⁵⁹

3.6.3. Hüseyin Nuşvân

Yazar Hüseyin Nuşvân, “Tiyatroyla uğraşanlar arasında sosyal yanı zayıf ve televizyonun cazibesine teslim olan kişiler mevcut, bu da tiyatronun ilerlemesindeki engellerden biri sayılabilir. Ürdün’de “tiyatronun babaları” George Abyad ve Halil el-Kabbânî gibi kişilikler bulunmuyor çünkü onlar başlangıçta bazı bedeller öderken, şimdi ise tiyatro, maceraperestler için boş bir alan halini aldı” demektedir.⁶⁰

3.6.4. ‘İyâd Cemâl

Tiyatro eleştirmeni ‘İyâd Cemâl ise, “Tiyatronun temel unsurlarında, tiyatro metinlerinde ve eleştiri alanında bozulmalar var. Diğer taraftan, günümüzde halkın özgür olmaması ve kendini güvende hissetmemesi, halkın karışık bir ruh yapısına girmesine neden oldu. Bu durum seyirci tiyatroya girerken kaygıyı şiddetle tetiklemektedir” görüşündedir.⁶¹

3.7. Öne çıkan bazı tiyatro eserleri

Ürdünlü yazar Ganâm Sâbir Ganâm’a ait tiyatro eserleri şunlardır:

- *Hikâyâtü'l-Gâzî Reyhân* “حكايات القاضي ريحان” (Gazi Reyhan’ın Hikayesi)- 1992.
- *Bidarâne* “بدرانة” (1995)
- *Keenneke yâ ebû Zeyd* “كأنك يا بو زيد” (Tıpkı Senin Gibi yâ Ebû Zeyd)- 1996. Ürdün Tiyatro Festivali’nde gösterilmiş ve ödül almaya hak kazanmıştır.
- *Hamse Dumâ ve İmraatün* “خمسة دمي وامرأة” (Beş Bebek Bir Kadın)- 1997.
- *el-Bahsu ‘an-Nûfân* “البحث عن نوفان” (Nufân Hakkında Araştırma)- 1997. Ürdün Tiyatro Festivali’nde gösterilmiş ve ödül almaya hak kazanmıştır.
- *Zulmetü'l-İmbarâtûr* “ظلمة الامبراطور” (İmparatorun Zalimliği)- 1998. Ürdün Tiyatro Festivali’nde gösterilmiş ve ödül almaya hak kazanmıştır.

⁵⁸ Aljazeera, “Giyâbu masrahi’l-yevmî bi’l-Ürdün”.

⁵⁹ Aljazeera, “Giyâbu masrahi’l-yevmî bi’l-Ürdün”

⁶⁰ Aljazeera, “Giyâbu masrahi’l-yevmî bi’l-Ürdün”

⁶¹ Aljazeera, “Giyâbu masrahi’l-yevmî bi’l-Ürdün”

- Mine'l-hubbu mâ katel- “من الحب ما قتل” 1999
 - Tecelliyâtü Diyâ'u'r-Rûh “تجليات ضياء الروح” (Ruhun Işığının Görünümü)- 2000
 - Hayât Hayât “حياة حياة” (2001)
 - Ma'rûfu'l-İskâfî “معروف الإسكافي” (Meşhur Ayakkabıcı)- 2001
 - Âhiru Menâmâtî'l-Vehrânî “آخر منامات الوهراني” (Vehrânî'nin Son Düşleri)- 2003)
 - Hamse Dümâ- Monodrama⁶² “خمس دمی” (Beş Bebek)- 2003
 - Yâ Müsâfiru Vahdek “يا مسافر وحدك” (Ey Yolcu Tek misin)- 2005
 - Hübûbü'n-Nâr “هبوب النار” (Ateşin Esintisi)- 2005
 - es-Siyâbü ya'İşu merrateyn “السياب يعيش مرتين” (2006) En iyi Arap yayını ödülü almıştır.
 - er-Rûhu'l-Hurra “الروح الحرة” (Özgür Ruh)- 2006
 - 'İlmî 'İlmek “علمي علمك” (Bildğim Bildiğindir)- 2007
 - el-Muziyyûn “المزيون” (2010)
- 2002 yılında *el-Masrah ve't-Turâs* adında tiyatro sanatıyla ilgili kitabı yayınlanan yazarın, 2008 yılında 1918-2006 yılları arasında Ürdün'deki tiyatro faaliyetlerini anlatan *Mûcezu Târîhi'l-Masrahi'l-Arabî* adında kitabı yayınlanmıştır.⁶³
- Son dönemin önemli yazarlarından biri de Maflah el-'Udvân'dır. Aynı zamanda gazeteci olan tiyatro, senaryo ve hikaye yazarı olan el-'Udvân'ın tiyatro çalışmaları şunlardır:⁶⁴
- Âşiyâtü Hılm “عشيات حلم” (Geç Saatlerde Görülen Rüya)- 2001
 - Âdemü Vahîden “آدم وحيداً” (Adem Tek Başınadır)- 2005 Monodrama
 - Bi lâ Ünvan “بلا عنوان” (Adressiz)- 2005
 - Tağribetü ibn Sirîn “تغريبة ابن سيرين” (İbn Sirîn'in Yabancılaşması)- 2005 Monodrama
 - Zilâlû'l-Kurâ “ظلال القرى” (Köylerin Gölgesi)- 2006
 - Sucûn “سجون” (Hapishaneler)- 2010
- Son dönem tiyatro yazarları arasında Hâyil el-'Aclûnî'yi de saymak gerekir. 2014 yılında vefat eden Ürdünlü yazar el-'Aclûnî, yönetmen, şair ve dekor mühendisidir. Ömrünü tiyatro çalışmalarıyla geçirmiş olan yazarın yayına hazırladığı tiyatro çalışmaları bulunmaktadır. Kendisi göremese de yayınlanmak üzere olan bu çalışmalar şunlardır:⁶⁵
- es-Sâlisü Tûfân en-Nâr “الثالث طوفان النار” (Ateş Tufanının Üçüncüsü)- Şiir Tiyatrosu

⁶² “Tek kişinin oynadığı opera veya tiyatro türü.”İbrâhîm Fethî, *Mu'cemü'l-Mustalahâtî'l-Edebiyye* (Tunus: el-Müessesetü'l-'Arabîyye, 1986), 361.

⁶³ Alrai, “Ganem Sâbir Ganem ve'l-mevt fi'lmenfâ” (Erişim 12 Aralık 2024).

⁶⁴ el-Arabî el-Cedîd, “Ma'a Gazze Maflah el-'Udvân” (Erişim 14 Aralık 2024)

⁶⁵ Vekâletü'l-Enbâi'l-Ürdüniyye, “Vefâtü mübdî'i'l-Ürdünî Hâyil el-'Aclûnî” (Erişim 18 Aralık 2024).

- *Edrakna el-Vakt* “أدرکنا الوقت” (Zamanı Anladık)- Şiir Tiyatrosu

Sonuç

Bir süre İngiliz mandası altında kalan Ürdün 1946’da bağımsızlığını ilan etmiştir. Bu ortamda halkın milli duygularına hitap eden tiyatro sanatı, siyasi bilincin oluşması amacına yönelik olarak bir propaganda aracı olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda altmışlı yıllara kadar Ürdün’de yapılan tiyatro faaliyetlerinin amatör yılları, hamasetten ve insanları dolduruşa getirmekten ibaretti.

Altmışlı yıllarda ise milli ruhu okşayan oyunların yanı sıra polisiye ve komedi tarzında oyunlar da görmek mümkündür. Çok sayıda oyunun sahnelendiği bu yıllarda dünya tiyatrolarından yapılan tercüme öne çıkmıştır. Bu yıllarda nihai hedef tiyatro sanatının sağlam temeller üzerine oturtulması ve metin yazımının geliştirilmesi olarak şekillenmiştir. Yetmişli yıllara kadar Ürdün tiyatrosu, seyirciyi sinema salonlarından ve toplum hayatına yeni yeni yerleşmekte olan televizyon ekranlarından çekip tiyatro gişelerinde sıraya sokmayı başaramamıştır.

Yetmişli yıllarda Kültür ve Gençlik Bakanlığı’nın kurulması, Ürdün tiyatrosunun gelişimi için bir dönüm noktası olmuştur. Sahnelenen oyunlarda Arap tiyatrosuna vurgu yapılmaya özen gösterilmiş ve yerel tiyatroların faaliyetleri desteklenmiştir. Üniversitelerde tiyatro akademileri kurulmuş ve Arap tiyatrosunun başyapıtları sunulmaya başlamıştır.

Seksenli yıllarda ülkenin çeşitli noktalarında tiyatro eğitim merkezlerinin açılmasıyla birçok yönetmen, gelenekselin aksine yeni deneyimler ortaya koymayı başarmıştır. Bu yıllarda çocuk tiyatrosuna yönelik faaliyetler de ivme kazanmıştır.

Doksanlı yıllarda ise Körfez Savaşı’nın ardından televizyon yapımlarına talebin azalması ile birlikte tiyatrodaki hatırı sayılır bir gelişme gözlemlenmiştir. Birçok sanatçının televizyon ekranları yerine tiyatroya yönelmesiyle tiyatro grupları güçlenmiş ve bunun sonucu olarak çok sayıda oyun sahnelenmiştir. Bu yıllardan itibaren her yıl düzenli olarak Ürdün Tiyatro festivali, Gençlik Tiyatro Festivali, Amatör Tiyatro Festivali ve Çocuk Tiyatro Festivali gibi etkinlikler düzenlenmektedir.

İki binli yıllara gelindiğinde her türlü organizasyonun yapılması ve çok sayıda oyunun sunulmasına rağmen, tiyatroyla uğraşanların ortak görüşü, Ürdün tiyatrosunun hak ettiği konuma tam anlamıyla ulaşamadığı yönündedir. Eğitimli kitlenin varlığına rağmen çekilen metin sıkıntısı, sanatın icrasında yeteri kadar uzman kişinin bulunmaması, ekonomik zorluklar ve devlet tarafından yeteri kadar destek alınamaması gibi amiller tiyatronun gidişatını olumsuz etkilemiştir. Önceki yıllarda yapılan metin yazma yarışmalarının artık düzenlenmemesi ve tiyatro etkinliklerinin festivallerle sınırlı kalması bu sanatın ilerleme kaydetmesine engel olduğu görüşü hâkimdir. Tiyatro eleştirmenlerine göre, ekonomik ve sosyal anlamda ele alınabilecek çok sayıda mesele olmasına rağmen

metin yazarlarının daha çok komedi tarzına yönelmeleri anlaşılabilir bir durum değildir. Netice itibariyle her ne kadar bazı olumsuzluklar mevcut olsa da Ürdün tiyatrosu faaliyetlerine devam etmektedir. Geçmiş yıllarda ortaya koyulan “tiyatroyu sağlam temeller oturtma” isteği ise, ulaşılması arzu edilen nihai bir hedef olarak yerini korumaktadır.

Kaynakça

- 'Abdurrahim, 'İman. *Syrian Colloquial Arabic*. Avustralya: Labour Production, 1998.
- el-Arabi el-Cedîd. "Ma'a Gazze Maflah el-'Udvân". Erişim 14 Aralık 2024.
<https://www.alaraby.co.uk/culture/مع-غزة-مفلح-العدوان>
- Aljazeera. "Giyâbu masrahi'l-yevmî bi'l-Ürdün". Erişim 12 Nisan 2023.
<http://www.aljazeera.net/news/cultureandart/2015/3/25/غياب-المسرح-اليومي-بالأردن-مسؤولية-من>
- Alrai, "Ganem Sâbir Ganem ve'l-mevt fi'l-menfâ". Erişim 12 Aralık 2024.
<https://alrai.com/article/10499208/ثقافة-وفنون/غنام-صابر-غنام-والموت-في-المنفى-فعل-احترازي-ضد-المحو>
- Beze'î, Yüsrâ. "Masrahu't-Tıfl ve Devruh fi Te'allümi'l-Lügati'l-'Arabiyye ve Tenmiyeti'l-Mefâhîm lede't-Tilmîz". *Mecelletü'l-'Ulûmi'l-İctimâ'îyye ve'l-İnsâniyye*, 22(1) (Temmuz 2021), 467-478.
- Cerîdetü Felestîn*, "Masrahu'l-Ürdünî", sy. 21, 20.04.1967.
https://palarchive.org/index.php/Detail/objects/95993/lang/ar_PS
- Dayı, Rumeysa Bakır. "Lübnan Edebiyatında Tiyatronun Doğuşu ve Gelişimi". *Dergipark*. Erişim 10 Haziran 2022. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/812229>
- Ebû Şevârib, Muhammed Mustafa. *el-Medhal ilâ Funûni'n-Nesri'l-Edebiyyi'l-Hadîs ve Mahârâtihi't-Ta'bîriyye*. İskenderiye: Dâru'l-Vefâ, İskenderiye, 2007.
- Ergül, Aysel. *Çağdaş Mısır Tiyatrosunda Tevfiku'l-Hakîm ve Üç Entellektüel Tiyatrosu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.
- Ergül, Aysel. *Sadallah Vennûs ve Tiyatroları*. Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2011.
- Fâris, Muhammed Hayruddîn. *Târîhu'l-Cezâiri'l-Hadîs*. Şam: Câmi'atü Dimaşk, 1969.
- Fedushko, Solomia, Kolos, Sofia. "Effective strategies for using hashtags in online communication". *Researchgate*. 26 Mayıs 2019.
https://www.researchgate.net/publication/332875974_Effective_Strategies_for_Using_Hashtags_in_Online_Communication
- el-Fenniyye. "Mihricanu masrahi's-şebâbi'l-Ürdünî". Erişim 19 Nisan 2023.
<https://alfaneyah.wordpress.com/2012/09/28/>
- Fethî, İbrâhîm. *Mu'cemü'l-Mustalahâtî'l-Edebiyye*. Tunus: el-Müessesetü'l-'Arabiyye, 1986.
- el-Feyyâz, Delâl Mustafa. *Tahlîlü'l-Hitâbi's-Siyâsî fi'l-Masrahi'l-Ürdünî*. Amman: Câmi'atü's-Şarki'l-Evsat, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Hasen, Bedir Muhammed. "et-Tekniyyâtü'l-fenniyye fi'l-masrah ve 'alâkatühâ bi'l-binâi'd-dırâmî li'n-nusûsi'l-masrahiyye". *Tanta University Faculty of Specific Education*. 13 Haziran 2024.
https://sjsep.journals.ekb.eg/article_354382_082296d3bd5cd61804e1a6808b593

- el-Hatîp, Muhammed. *el-Masrahu'l-İğrîgî*. Şam: Dâru Raslân, 2014.
- İsmâîl, Seyyid Ali. *Bidâyetü'l-Masrah ve's-Sînemâ fi'l-Ürdün*. Amman: Vizâratü's-Sekâfeti'l-Ürdüniyye, 2022.
- İsmâîl, Seyyid Ali. *Târîhu'l-Masrah fi'l-Âlemi'l-'Arabî*, Kâhire: Müessesetü Hindâvî, 2016.
- Kalâhan, Dimbinâ. *Men Hüve Vilyâm Şekspîr Hayâtüh ve A'mâlüh*. çev. Muhammed Hâmid Dervîş, Zeyneb Âtif, Kâhire: Müessesetü Hindâvî, 2020.
- Ken'ân, Ahmed 'Ali. "Eseru'l-Mesrah fi Tenmiyeti Şahsiyyeti't-Tıfl". Damascus University. 20 Haziran 2023.
<https://www.damascusuniversity.edu.sy/mag/edu/images/stories/87-138.pdf>
- el-Meşâkibe, Adnân Ali. "Devrü'l-mer'e fi mihricânî'l-masrahi'l-Ürdüniyyi't-tâsi'i". *University of Jordan*. 30 Ocak 2018.
<https://academic.ju.edu.jo/a/mashakbeh/Lists/PublishedResearches/Attachments>
- Mîşîl b. Ôrîn. *Sitte Eyyâm mine'l-Harb*. çev. İbrahim eş-Şehâbî, Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 2005.
- Nassâr, Necîb. *Sahyûniyye*. Kâhire: Müessesetü Hindâvî, 2014.
- er-Râî, Ali. *el-Masrah fi'l-Vatani'l-'Arabî*. Kuveyt: 'Âlemü'l-Ma'rife, 1978.
- er-Rîmûnî, Firâs Hâlid. *Târîhu'l-Fıraki'l-Masrahiyyeti'l-Ürdüniyye*. Amman: Vizâratü's-Sekâfeti'l-Ürdüniyye, 2022.
- Shakespeare, William. *Hamlet*. çev. Yeşim Mısırcı İstanbul: Parola Yayınları, 2014.
- Kurul. *Târîhu'l-Ürdün*. Amman: Vizâratü't-Terbiye ve't-Ta'lîm, 2017.
- Shorbaji, Nidal Fayez. "Nazariyyetü'l-masrah fi'l-edeb nazariyyetüh ve masâdiruh ve 'anâsiruh". *Dergipark*. 26 Aralık 2021.
<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1703093>
- et-Tâî, Muhammed İsmail. "et-Telakkî fi'l-Masrahi't-Terbevî". *University of Baghdad College of Fine Arts*. 11 Aralık 2019.
<https://cofarts.uobaghdad.edu.iq/wp-content/uploads/sites/5/uploads/OUR%20>
- Vekâletü'l-Enbâi'l-Ürdüniyye. "Mihricânu'l-masrahi'l-'Arabî". Erişim 11 Kasım 2024.
<https://www.petra.gov.jo/Include/InnerPage.jsp?ID=123459&lang=ar&name=news>
- Vekâletü'l-Enbâi'l-Ürdüniyye. "Vefâtü mübdi'i'l-Ürdünî Hâyil el-'Aclûnî". Erişim 18 Aralık 2024. <https://petra.gov.jo/Include>
- Vizâratü's-Sekâfeti'l-Ürdünî. "el-Masrah, Târîhu'l-fünûn fi'l-Ürdün". Erişim 14 Kasım 2022.
<http://culture.gov.jo/new/تاريخ-الفنون-في-الأردن-المسرح>
- Vizâratü's-Sekâfeti'l-Ürdünî. "el-Mihricânât". Erişim 14 Ocak 2022.
<https://culture.gov.jo/AR/ListDetails/مهرجان-الأردن-المسرحي>
- Vizâratü's-Sekâfeti'l-Ürdünî, "Mihricân masrahi'l-hüvât". Erişim 20 Nisan 2023.
<http://culture.gov.jo/new/مهرجانات-الوزارة-9983-مهرجان-مسرح-الهواة>

- Vizâratü’s-Sekâfeti’l-Ürdünî. “Mihricânâtü’l-Vizâra, Masrahu’t-tıflî’l-Ürdünî”. Erişim 10 Ocak 2022. <http://culture.gov.jo/new/-مهرجان-مسرح-7001-الوزارة-الطفل-الأردني>
- Vizâratü’s-Sekâfeti’l-Ürdünî. “Zâkiretü mihricânu’l-masrahi’l-Ürdünî”. Erişim 19 Nisan 2023. <http://culture.gov.jo/new/مهرجان-الوزارة-6993-مسرح-الأردن>

T.C.
KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
KAFKAS UNIVERSITY FACULTY OF DIVINITY REVIEW

KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
2011