

e-ISSN: 2718-000X

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ

JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 3

EYLÜL/SEPTEMBER-2025





GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS
(GEMDER)

ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİ
INTERNATIONAL PEER-REVIEWED JOURNAL

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 3

Eylül-September-2025

Yönetim / Management

Sahibi / Owner

Dr. Nihat DEMİRKOL

İletişim Bilgileri / Contact Information

Adres / Address: Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

E-Posta / E-Mail: gemder2020@hotmail.com

Genç Mütefekkirler Dergisi Uluslararası bilimsel **hakemli** bir e-dergidir. Yılda dört kez; Mart, Haziran, Eylül ve Aralık aylarında yayınlanır. Derginin yayın dili Türkçe, İngilizce, Arapça, Azerice ve Farsçadır. Yayınlanan makalelerin ilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Fikirlerden kesinlikle editörler sorumlu tutulamazlar. Makalelerde belirtilen görüşler, *Genç Mütefekkirler Dergisi*'nin görüşlerini yansıtmazlar. Dergide yayınlanan makalelerin tüm yayın hakları *Genç Mütefekkirler Dergisi*'ne aittir.

Yayın Kurulu / Editorial Board

BAŞ EDİTÖR / EDITORS

Dr. Nihat DEMİRKOL

EDİTÖRLER / ASSOCIATE EDITORS

Musa GÜL-Dr. M. Fatih DEMİRKOL

ULUSLARARASI AKADEMİK İLİŞKİLER KOORDİNATÖRLERİ

Bedri ŞAHİN (Avrupa ve Uzak Doğu)

Ahmet HAMİTOĞLU (Orta Doğu)

Hande ORTAY (Afrika)

Hacı Ahmet ŞİMŞEK (Türkmenistan- Orta Asya)

Rejhan RAHMAN (Balkanlar)

ALAN EDİTÖRLERİ

Rejhan RAHMAN

Mehmet Emin KALGI

Osman BAYRAKTUTAN

Mehmet Nuri AYYILDIZ

Nurullah İRVEN

İbrahim AKGÜN

Bedri ŞAHİN

Sinan ÖZYURT

Bünyamin ARVASI

Gülşah ÖZDEMİR

Ekrem UYSAL

Ahmad ALKHALİL

Zeynep AKBUDAK

Ahmet ÇETİN

Ozan DUR

Sinan İLZE

Özlem BAYKAL

Gülşah ÖZDEMİR

Sevgi SEZER

Adnan YUSUFOĞLU

DİL EDİTÖRLERİ

Bedri ŞAHİN

Hacı Ahmet ŞİMŞEK

Gülşah ÖZDEMİR

Hasan HAFİDİ

Taleh ABBAS

Ayşe Yaşar ÜMÜTLÜ

Hande ORTAY

Rejhan RAHMAN

Adnan YUSUFOĞLU

İsmail Hakkı YAVUZCAN

YAYIN VE DANIşMA KURULU / ADVISORY BOARD

Hakkı BÜYÜKBAş

Adnan YUSUFOĞLU

İsmail Hakkı YAVUZCAN

Hande ORTAY

Akif ÇARKÇI

Edip BUKARLI

Ahmet Emre KÖKER

Sevgi SEZER

Mehmet Emin KALGI

Osman BAYRAKTUTAN

Edip BUKARLI

Nurullah İRVEN

Ahmet Emre KÖKER

Akif ÇARKÇI

Zeynep AKBUDAK

İbrahim AKGÜN

Aykut KARAHAN

Hacı Ahmet şİMşEK

Ayşe Yaşar ÜMÜTLÜ

Aykut KARAHAN

Hatice GÖKDAĞ

Güngör GÖKDAĞ

Çağlar ÖZER

Aslıhan NAKİPOĞLU

Nil GÜREL

Abdulhalim İNAM

Menekşe Yıldız USLU

Özlem BAYKAL

Sinan İLZE

Mehmet ÖCAL

Burcu ZEYBEK

Rejhan RAHMAN

Zeynep Burcu ÖZPINAR

İÇİNDEKİLER/CONTENT

Yazar/ Author	Başlık/ Title	No/Sayfa
Yunus Hatipoğlu	Sıddîk Hasan Han'ın (ö. 1307/1890) 'Avnü'l-bârî li-halli edilleti'l-Buhârî Adlı Eserinde Hadisleri Şerh Yöntemi The Method of Commenting Hadiths in 'Avn al-bārî li-halli edillat al-Bukhārî by Siddiq Hasan Khan (d. 1307/1890)	629-665
Zainab Abdul-hussein Al-mulla Al-sultani Baidaa Abdul-hassan Ridam	الخطاب الجامعي وأثره في سلامة اللغة العربية Academic Discourse and Its Impact on the Integrity of the Arabic Language	666 - 682
Sevgi Sezer	Rusya, Ermenistan, Azerbaycan Bağlamında Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye'ye Dış Ticaret İlişkilerinin Tarihsel Gelişim Süreci The Historical Development Process of Foreign Trade Relations from the Ottoman Empire to Türkiye in the Context of Russia, Armenia, and Azerbaijan	683 - 710
Muhlis Körpe Mehmet Emin Günel	Son Dönem Osmanlı Kelamında Hz. İsa'nın Babasız Doğumu Meselesi: Seyyid Nesib Örneği The Virgin Birth of Jesus in Late Ottoman Kalām: The Case of Sayyid Nasīb	711 - 731
Çağlar Özer	Türkiye-Ermenistan İlişkilerinde Normalleşme Süreci: Tarihsel Arka Plan ve Güncel Gelişmeler Normalization Process in Türkiye-Armenia Relations: Historical Background and Current Developments	732 - 772
İmdat Balkis	Kur'ân Perspektifinden Hastalık-Tedavi ve Takdir-Tedbir İlişkisi The Relationship Between Disease And Treatment And Appreciation From The Qur'an's Perspective	773-792
Doğan Aydoğan	İmam Mâtürîdî'de Veli Kavramı The concept of 'walî' in Imam Mâtürîdî	793 - 812

Hande Ortay	Kolektif Terör-Terörizm Açısından PKK Terör Örgütü/KCK-E'nin Avrupa Yapılanması The European Structure of the PKK Terrorist Organization/KCK-E in Terms of Collective Terrorism	812 - 844
İslam Çerkezoğlu Ahmed Sinanoğlu	مهارات تحصيل العلم الشرعي في ضوء كتابي تذكرة السامع لابن جماعة وتعليم المتعلم للزرنوجي Learning Skills in Islamic Sciences in the Light of Ibn Jamāa's Tezkiretü's-Sāmi' and Zernūcī's Ta'līmü'l-Müteallim Books	845 - 866
Shahla Amin Rashid Mohammed	أدوات السيطرة البريطانية على الخليج العربي 1971-1899 British instruments of control over the Arabian Gulf 1899-1971	867 - 881
Yaşar Acat Abdulgafur Seyidoğlu	İlk İslam Döneminde Sözlü Cihat (Şiir Bağlamında) Verbal Jihad in the Early Islamic Period (In the Context of Poetry)	882 - 902
Abdelrahman Eldesouki	ركائز الأحكام الفقهية للمعابر الحدودية بين المسلمين في زمن الحرب The Juristic Bases for Border Crossings Between Muslims in Times of War	903 - 917
Nurullah Karaoğulları Kudret Altun	Ortaokul Türkçe Derslerinde Somut Olmayan Kültürel Mirasın Geliştirilmesi: Bir Eylem Araştırması Developing Intangible Cultural Heritage In Secondary School Turkish Courses: An Action Research	918 - 950
Orhan Güner İlhan Gök	Kanun-ı Esasi'nin(1876 Anayasası) Ortaya Çıkışı The Emergence of the Constitution (1876 Constitution)	951 - 973
Selman İhtiyar	الاعتقاد بالله في أشعار الجاهليين Belief In God In The Jahiliyyah Poetry	974 - 989
Bedri Şahin	Uluslararası İlişkiler Başat Teorilerinden Neo-Liberalizmin Güvenlik Sorunlarına Yaklaşımının Bütünsel Olarak Değerlendirilmesi	990 - 1017

A Holistic Evaluation of the Approach Of Neo-
Liberalism, One of the Dominant Theories of
International Relations to Security Problems

أثر التصوف في التفسير الاشاري للقرآن الكريم

Ahmet Hamitoğlu
Huda Saaïd El- Amidi

The Influence of Sufism on the Spiritual Hermeneutics of
the Holy Quran: A Critical Analytical Study

1018-1035

Zekâtın Finansal Boyutu: Temel İlkelerden Modern

Ümmühabibe Demir
Adnan Akalın

Finansal Yapıyav

The Financial Dimension of Zakât: From Fundamental
Principles to Modern Financial Structure

1036-1060

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 3

Eylül/September-2025

Sıddık Hasan Han'ın (ö. 1307/1890) 'Avnü'l-bârî li-halli edilleti'l-Buhârî Adlı Eserinde Hadisleri Şerh Yöntemi*

The Method of Commenting Hadiths in 'Avn al-bārī li-halli edillat al-Bukhārī by Siddiq Hasan Khan (d. 1307/1890)

Yunus HATİPOĞLU

Dr. Milli Eğitim Bakanlığı

Dr. Ministry of Education

DIYARBAKIR/ TÜRKİYE

hatipogluyunus21@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0006-2030-6834>

Atıf / Citation: Hatipoğlu, Yunus, "Sıddık Hasan Han'ın (ö. 1307/1890) 'Avnü'l-bârî li-halli edilleti'l-Buhârî Adlı Eserinde Hadisleri Şerh Yöntemi". *Genç Mütefekkirler Dergisi* 6/3 (Eylül/September), 629-665.

<http://doi.org/10.5281/zenodo.17098495>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 17.06.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 11.09.2025

Sayfa Aralığı/ Page Range: 629-665

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE



* Bu makale, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Hadis Anabilim Dalında yapılan "Sıddık Hasan Han (ö. 1307/1890) ve Hadis Şerh Metodu" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

ÖZET

Bu makalede 1832-1890 yılları arasında Hindistan'da yaşamış ve Hindistan'daki Ehl-i hadîs hareketinin kurucu isimlerinden biri olarak kabul edilen Ebû't-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Han b. Hasen b. Alî el-Kannevcî'nin '*Avnü'l-bârî li-halli edilleti'l-Buhârî*' adlı eseri ele alınmıştır. Sıddîk Hasan Han, başta hadis ilmi olmak üzere İslami ilimlere dair 220'den fazla eser kaleme almış, çok yönlü bir âlim olarak öne çıkmıştır. Onun eserlerinden biri de Buhârî'nin *el-Câmi'u's-Sahîh*'inin muhtasarlarından olan *et-Tecrîdü's-Sarîh* üzerine yazdığı '*Avnü'l-bârî li-halli edilleti'l-Buhârî*' adlı hadis şerhidir. Araştırmada müellifin söz konusu eserde hadisleri nasıl yorumladığı analiz edilmiştir. İncelemenin sonunda Sıddîk Hasan Han'ın hadisleri şerh ederken çoğunlukla önceki şârihlerin etkisinde kaldığı ve nakilci bir yaklaşım benimsediği tespit edilmiştir. Dolayısıyla onun hadislerin şerhinde takip ettiği yöntemin, özgün olmayıp önceki şerhleri taklide ve nakilciliğe dayalı olduğu anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Şerh, Hindistan, Sıddîk Hasan Han, '*Avnü'l-bârî li-halli edilleti'l-Buhârî*'.

ABSTRACT

This article focuses on the work '*Awn al-bārî li-halli al-adillat al-Bukhārî*' by Abū't-Tayyib Muhammad Siddiq Bahādir Khan b. Hasan b. 'Alī al-Qannawjī, who lived in India between 1832-1890 and is considered one of the founding figures of the Ahl al-hadīth movement in India. Siddiq Hasan Khan was a versatile scholar who wrote more than 220 works on Islamic sciences, especially hadith. One of his works is his hadith commentary, '*Awn al-bārî li-halli al-adillat al-Bukhārî*', on al-Tajrīd al-Sarīh, one of the commentaries of al-Bukhārī's al-Jāmi' al-Sahīh. The study analyzes how the author interprets the hadiths in this work. At the end of the analysis, it was determined that Siddiq Hasan Khan was mostly influenced by the previous commentators and adopted a transmissionist approach while commenting on the hadiths. Therefore, it is understood that the method he followed in the commentary of hadiths was not original but was based on imitation and transference of previous commentaries.

Keywords: Hadith, Commentary, India, Siddiq Hasan Khan, '*Avn al-bārî li-halli edillat al-Bukhārî*'.

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm'den sonra Müslümanların ikinci temel kaynağı olan hadislerin, doğru anlaşılması ve yorumlanması için tarih boyunca pek çok çalışma yapılmıştır. Hadislerin sağlıklı bir şekilde anlaşılması için yapılan çalışmaların en başında da hadis şerhleri gelmektedir.

İslâm dünyasında Kur'ân-ı Kerîm'den sonra en sahîh kitap olarak kabul edilen ve kendisine en fazla başvurulmuş eser, hiç şüphesiz İmam Buhârî'nin *el-Câmi 'u's-Sahîh*'i olmuştur. Bu nedenle Müslümanlar, daha çok *el-Câmi 'u's-Sahîh*'te bulunan hadislerle rağbet etmişler ve bu hadisleri anlamaya gayret etmişlerdir. Bu durum doğal olarak *el-Câmi 'u's-Sahîh* üzerine birçok şerh kitabının yazılması sonucunu doğurmuştur.

Buhârî'nin *el-Câmi 'u's-Sahîh*'indeki hadisler üzerine şerh yazanlardan biri de 1832-1890 yılları arasında Hindistan'da yaşamış, Hindistan'daki Ehl-i hadîs ekolünün kurucuları arasında kabul edilen Sıddîk Hasan Han'dır.¹ Sıddîk Hasan Han, başta İslâmî ilimler alanında olmak üzere birçok muhtelif alanda çok sayıda eser yazmıştır.² Onun kaleme aldığı eserlerden 220'si, ait oldukları ilim dallarına göre sınıflandırılarak kaydedilmiştir.³ Sıddîk Hasan Han'ın hadis ilmi alanında yazdığı eserlerden biri de *'Avnü'l-bârî li-halli edilleti'l-Buhârî* adlı hadis şerhi olmuştur. Söz konusu şerh, doğrudan *el-Câmi 'u's-Sahîh* üzerine olmayıp onun en önemli muhtasarlarından kabul edilen, ez-Zebîdî'nin (ö. 893/1488) *et-Tecrîdü's-Sarîh*'i üzerine yazılmıştır.

Bu makalede önce çalışma konumuz olan hadis şerhinin tanıtımını yapılacak, akabinde Sıddîk Hasan Han'ın hadisleri şerh yöntemi örneklerle ortaya konulmaya çalışılacaktır.

¹ Sıddîk Hasan Han'ın hayatı ve ilmi kişiliğine, hem makale hacminin aşılması hem de tekrara düşmemek için burada değinilmeyecektir. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Yunus Hatipoğlu, *Sıddîk Hasan Han (ö. 1307/1890) ve Hadis Şerh Metodu* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024), 52-83.

² Ahter Cemal Muhammed Lokmân, *es-Seyyid Sıddîk Hasan Araûhi'l-İtikadiyye ve Mevkifuhu min Akîdeti's-Selef*, (Mekke: Camiatu Ümmi'l-Kura, 1988), 1/66; Abdülhamit Birişik - A. Cüneyt Eren, "Sıddîk Hasan Han", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/93-94.

³ Bkz. Lokmân, *es-Seyyid Sıddîk Hasan*, 1/70-82; Sadullah b. Muhammed b. Âlim el-Muhammedi, *el-Emir Sıddîk Hasan Han ve Cuhûduhu fi'l-Edebi'l-Arabi*, (İslâmbad: el-Câmiatu'l-İslâmiyyetu'l-Alemiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1421/2001), 49-81; Cüneyt Eren, *Sıddîk Hasan Hân ve Ahkamu'l-Kur'an Tefsiri*, (Erzurum: Ekev Yayınları, 2001), 83-107; Mehmet Sait Uzundağ, *Hindistan Ehl-i Hadis Ekolü ve Sıddîk Hasan Han (ö.1307/1890)* (Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2018), 75-91.

1. ‘Avnü’l-bârî li-halli edilleti’l-Buhârî Şerhinin Tanıtımı

Sıddîk Hasan Han tarafından yazılan bu eser, *Sahîh-i Buhârî*’nin muhtasarlarından, ez-Zebîdî’nin *et-Tecrîdu’s-Sarîh li-ehâdisi’l-Câmi’i’s-Sahîh* adlı eserinin şerhidir. *et-Tecrîdu’s-Sarîh*, *el-Câmi’u’s-Sahîh’in* ihtisarı ve yeniden tertip edilmiş şekli olup *Sahîh-i Buhârî*’nin en meşhur muhtasarlarından sayılmaktadır.⁴

1.1. Şerhin Yazılma Sebebi

Sıddîk Hasan Han, eserinin mukaddimesinde şerhi kaleme alma gerekçesini şu şekilde dile getirmiştir: “el-Gazzî (ö. 918) ve eş-Şerkavî’nin (ö. 1227) çalışmalarının dışında, *et-Tecrîdu’s-Sarîh* üzerine yazılmış, okuyucuya yarar sağlayacak ve nebevi ilmin talibine bu yolun yöntemini gösterecek bir şerhe vakıf olmadım. Bu iki şerhten de eksik seçilmiş birkaç metin dışında şimdiye dek bana bir şey ulaşmadı. Bunun üzerine, ‘şüphesiz bol yağmur gibi yağmasa da elbet bir çisenti olur’ diyerek şerhi yazmaya başladım.” Hasan Han, satırların devamında bu çalışmayla amacının, sünnete hizmet edenlerden sayılmak olduğunu belirtmiştir.⁵

Hasan Han, şerhin yazılma nedenlerinden birini de şöyle belirtmiştir: “Onu, evvela kendimin sonra salih oğlum Ebü’l-Hayr Nûru’l-Hasen et-Tayyib’in sonra da sünneti seven ve saygı gösteren herkesin fayda görmesi için yazdım.”⁶

1.2. Şerhin Üslubu

Sıddîk Hasan Han’ın şerhinde benimsediği üslubu, genel hatlarıyla şu şekilde sıralamak mümkündür:

a. Sıddîk Hasan Han, hadislerin şerhine geçmeden evvel hadislerin bulunduğu kitap (bölüm) ve bab (konu) başlıklarını açıklamış, ardından her bir hadisi ayrı ayrı ele alarak yorumlamaya çalışmıştır.⁷

b. Hadisleri açıklarken, öncelikle metinde geçen kelime ve terimlerin, özellikle de anlamı yaygın olarak bilinmeyen garip kelimelerin izahlarına yer vermiş, kelimelerin doğru

⁴ Hüseyin Hansu, “Zebîdî, Ahmed b. Ahmed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/167.

⁵ Sıddîk Hasan Han, *‘Avnu’l-bârî li-halli edilleti’l-Buhârî*, (Katar: Vizâretu’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1430/2009), 1/39-41.

⁶ Sıddîk Hasan Han, *es-Sirâcu’l-Vehhâc min Keşfi Metâlibi Sahîhi Müslim b. Haccâc*, thk. Abdullah b. İbrâhîm el-Ensârî, ‘Abdu’t-Tevvâb Heykel (Katar: Vizâretu’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1417/1997), 11/843-844.

⁷ Mesela bkz. Sıddîk Hasan Han, *‘Avnu’l-bârî*, 4/261; 6/305.

okunuşları, harekeleri ve gramer tahlilleri üzerinde titizlikle durmuş, bu konuda dil ve lügat kaynaklarından faydalanmıştır.⁸

c. Âlimlerden yaptığı nakillerde kimi zaman “قال الحافظ ابن حجر” gibi sarîh ifadeleri, bazen de “ذكر الاخباريون”, “قال العلماء”, “قال المفسرون”, “قال المحققون”, “قال بعضهم”, “قالو”, “يقال”, “قيل” gibi faili belirsiz ifadeler kullanmıştır.⁹

d. Hadislerin isnadlarına dair herhangi bir değerlendirme yapmamış, yalnızca sahâbe râvileriyle ilgili biyografik bilgiler sunmuş, aynı râvi tekrar geçtiğinde ise tekrara düşmemek için hiçbir malumat vermemiştir.¹⁰

e. Bazı hadis şerhlerinin son cümlesini, “والله اعلم” ve “وبالله التوفيق” sözüyle bitirdiği gözlenmiştir.¹¹

f. Bazen konu hakkında daha detaylı açıklamalar için kendi eserlerine yönlendirmede bulunmuştur.¹²

g. Şerhinde soru-cevap yönteminden de yararlanmış. Bunun için, “فإن قلت – قلت”, “قلنا – فإن قلت” veya “فإن قالوا – قلنا” şeklinde ifadeler kullanmıştır.¹³

h. Pek çok hadisin yorumunda o hadislerden çıkarılan sonuçlar, hükümler ve faydalara değinmiş, bunu yaparken de çoğunlukla şu lafızları tercih etmiştir: “وفي هذا الحديث”, “وفيه”, “واستنبط من الحديث”, “وفائدة الحديث”, “وهذا الحديث فيه”, “وفي هذا الحديث فوائد”, “وفي الحديث”, “واستدل بمفهومه على”, “واستدل بالحديث على”, “ويؤخذ من هذا الحديث”, “يستفاد من الحديث”¹⁴

i. Hadis izahlarını çoğunlukla önceki şârihlerden ve ulemâdan yaptığı nakillerle sonlandırırken, bazen de aktardığı nakillerden sonra kendi görüşünü, “قلت” ve “اقول” gibi ifadelerle açıkça ortaya koymuştur.¹⁵

⁸ Mesela bkz. Sıddîk Hasan Han, ‘Avnu’l-bârî, 1/94; 2/53; 6/29; 7/43; 10/39.

⁹ Mesela bkz. Sıddîk Hasan Han, ‘Avnu’l-bârî, 1/79; 3/390; 4/604; 5/170.

¹⁰ Mesela bkz. Sıddîk Hasan Han, ‘Avnu’l-bârî, 1/198, 201.

¹¹ Mesela bkz. Sıddîk Hasan Han, ‘Avnu’l-bârî, 1/85; 2/539; 9/62.

¹² Mesela bkz. Sıddîk Hasan Han, ‘Avnu’l-bârî, 1/322; 2/398; 3/102; 5/22; 6/564; 7/168; 8/162; 9/38; 10/187.

¹³ Mesela bkz. Sıddîk Hasan Han, ‘Avnu’l-bârî, 1/78-79; 2/320; 3/275.

¹⁴ Mesela bkz. Sıddîk Hasan Han, ‘Avnu’l-bârî, 1/93; 189, 209, 216, 225, 237, 238, 358; 3/181; 4/492; 5/60.

¹⁵ Mesela bkz. Sıddîk Hasan Han, ‘Avnu’l-bârî, 1/326, 487, 599; 2/245, 284, 349; 3/28, 148-149, 169; 4/268; 5/10, 77; 6/414, 588; 9/329. Hasan Han, bazı yerlerde bu ifadeleri kullanmaksızın da kendi görüşlerini zikrettiği olmuştur. Mesela bkz. ‘Avnu’l-bârî, 1/289; 2/134, 341-342, 569; 4/614; 5/65-66; 6/437; 10/323.

j. Bazı hadislerin şerhlerini çok tafsilatlı, bazılarını ise çok kısa yapmıştır.¹⁶

k. Zaman zaman hadislere yaptığı izahları, “وبالجملة”, “والحاصل”, “فالمقصود هنا”, “والمراد”, “فالمقصود هنا” gibi ifadelerle özetlemiştir.¹⁷

I. Hasan Han, Buhârî şârihlerinden çok fazla yararlanmış, onlardan sürekli nakillerde bulunmuştur. En fazla istifade ettiği şârihler ise İbn Hacer ve Kastallânî olmuştur.¹⁸ Onun İbn Hacer ve Kastallânî’den yaptığı nakillerde genellikle şu ifadeleri kullandığı görülmüştür: “وفي الفتح”, “قال في الفتح”, “قال الحافظ في الفتح”, “قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري”, “قال القسطلاني في إرشاد”, “قال الحافظ ابن حجر”, “قال الحافظ”, “قال صاحب الفتح”, “كذا قرره في الفتح”, “قاله القسطلاني”, “كذا في القسطلاني”, “قال في الإرشاد”, “قال في إرشاد الساري”, “الساري قال”, “القسطلاني”.¹⁹

m. Hasan Han, şerh ettiği hadislerin sonunda “isnadın nükteleri” şeklinde ifade edebileceğimiz, “letâifu isnâd” olarak adlandırdığı bir kavramla, ilgili hadisin hangi kaynaklarda yer aldığına, isnad zincirindeki râvilerin sayısına, tabakalarına, nereli olduklarına ve hadisi aktarırken kullandıkları edâ sîgalarına dair bilgiler sunmuştur.²⁰ Ancak bu letâifu isnâdların Hasan Han’a özgü olmadığını, Kastallânî’nin de *İrşâdu’s-Sâri* şerhinde bunlara yer verdiğini belirtmeliyiz.²¹

1.3. Şerhin Kaynakları

Hasan Han, hadisleri şerh ederken önceki şerh çalışmaları başta olmak üzere, İslamî ilimlerin neredeyse tüm alanlarında kaleme alınmış birçok farklı eserden faydalanmıştır.²²

¹⁶ Tespit edebildiğimiz kadarıyla en uzun şerhi 44 sayfa (*‘Avnu’l-bârî*, 1/134-178; 6/217-261) en kısa şerhi ise 4 satır şeklinde olmuştur. Bkz. *‘Avnu’l-bârî*, 8/138.

¹⁷ Mesela bkz. Sıddîk Hasan Han, *‘Avnu’l-bârî*, 1/94, 95; 2/283; 4/68.

¹⁸ Siddik Hasan Han'ın '*Avnu'l-bârî*' eserini, *Fethu'l-Bârî* ile *İrşâdû's-Sârî* üzerine inşa ettiği, bizatihi kendisi tarafından tasrih edilmiştir. Bkz. '*Avnu'l-bârî* 10/442.

¹⁹ Mesela bkz. Sıddîk Hasan Han, '*Avnu'l-bârî*, 1/155, 158, 225, 434; 2/203, 365, 381, 398; 3/102, 124, 129, 390, 557; 4/68, 489; 5/339, 595; 8/554, 594.

²⁰ Mesela bkz. Sıddîk Hasan Han, '*Avnu'l-bârî*, 1/122, 124, 185.

²¹ Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî li-şerhi Sahihî'l-Buhârî*, (kenarında Nevevî'nin *Sahih-i Müslim* şerhiyle birlikte) (Bulak: el-Matba'atu'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1323), 1/138; 342.

²² Şerhin tüm kaynaklarını burada zikretmek, makalenin sınırlarını aşmaya sebep olacaktır. Bununla beraber kaynakları görmek için şu çalışmaya bkz. Hatipoğlu, *Sıddık Hasan Han (ö. 1307/1890) ve Hadis Şerh Metodu*, 102-141.

2. Sıddîk Hasan Han'ın Hadisleri Şerh Metodu

Bu bölümde, Hasan Han'ın *'Avnu'l-bârî li-halli edilleti'l-Buhârî* isimli şerhinde, hadisleri hem sened hem de metin yönünden nasıl ele aldığı ve bu konuda nasıl bir yöntem benimsediği, çeşitli örneklerle açıklığa kavuşturulacaktır.

2.1. Hadislerin İsnad Analizi

Hasan Han, söz konusu şerhinde genellikle hadislerin metinlerine odaklanmış, isnadlar hakkında detaylı açıklamalarda bulunmamıştır. Bu durumun temel sebebi, ez-Zebîdî'nin *et-Tecridu's-Sarih* adlı eserinde benimsediği yöntemle ilgilidir. Çünkü ez-Zebîdî, aktardığı hadislerin isnadlarında sahâbî râvî dışında kalan diğer râvîleri hazfetmiştir. Bununla birlikte Hasan Han, sahâbî râvîlerin biyografilerine dair bilgilere yer vermiş ve nadiren de olsa bazı hadislerin isnad zincirleri ve sıhhatleri konusunda muhaddislerin değerlendirmelerine değinmiştir.

2.1.1. Sahâbî Râvîlerin Biyografileri Hakkında Bilgi Vermesi

Hasan Han, Câbir b. Abdillâh'ın naklettiği bir hadisin²³ şerhinde, Câbir b. Abdillâh hakkında şunları söylemektedir: “Câbir b. Abdillâh b. Amr el-Ensârî el-Hazrecî, gözlerini kaybettikten sonra hicri 73, 74, 78 veya 79 yılında vefat etmiştir. O, Medine’de vefat eden sahâbîlerin sonuncusudur. Rivayet ettiği 90 hadis Sahîh-i Buhârî’de yer almaktadır.”²⁴

Hasan Han, bir râvî hakkında bilgi verdikten sonra, aynı râvî tekrar geçtiğinde ya onu tek bir kelimeyle anmış ya da doğrudan metnin açıklamasına geçmiştir. Örneğin, Abdullah b. Amr b. el-As için ilk geçtiği yerde bilgi sunarken, ikinci geçişte yalnızca “اي ابن العاص” ifadesini kullanmakla yetinmiştir.²⁵ Benzer şekilde sahâbî Enes b. Mâlik hakkında da ilk geçtiği yerde açıklama yapmış, ancak daha sonra tekrar adı geçtiğinde herhangi bir malumat vermemiştir.²⁶

²³ Hadis için bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsır (Beyrût: Dâru Tavku'n-Necât, 1422.), “Bedu'l-Vahy”, 1; Ebû'l Hüseyin Müslim b.Hâccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Muslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbaki (y.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1412/1991), “İmân”, 255.

²⁴ Sıddîk Hasan Han, *'Avnu'l-bârî*, 1/122. Konu hakkında başka örnekler için bkz. *'Avnu'l-bârî*, 1/125, 186, 242, 2/16, 31; 4/138.

²⁵ Sıddîk Hasan Han, *'Avnu'l-bârî*, 1/193, 196.

²⁶ Sıddîk Hasan Han, *'Avnu'l-Bârî*, 1/198, 201.

2.1.2. Sened ve Sıhhat Değerlendirmelerine Yer Vermesi

Hasan Han, şerhinde çoğunlukla hadislerin muhtevaları üzerinde durmuş, sened ve sıhhat değerlendirmelerine çok fazla temas etmemiştir. Bununla birlikte nadiren de olsa kimi hadislerin sened ve sıhhatlerine dair hadis âlimlerinin görüşlerine yer vermiştir.

Örneğin, Ebû Hureyre isnadıyla aktarılan, “*Kim Allah için hac ibadetini yerine getirip, kötü söz ve hareketlerden kaçınırsa, annesinden doğduğu gün gibi (günahsız bir şekilde) geri döner.*”²⁷ mealindeki hadisin, Dârekutnî’nin *Sünen*’inde, “*Kim hac veya umre yaparsa*”²⁸ şeklinde farklı lafızla yer aldığına dikkat çekmiş, ancak A‘meş – Ebî Hâzim kanalıyla rivayet edilen senedin zayıf olduğunu belirtmiştir.²⁹ Yine Hasan Han, Hz. Âişe senediyle nakledilen, kelerin öldürülmesi ile ilgili bir hadisin³⁰ yorumunda, hadisin Taberânî’de lafız farklılığıyla beraber İbn Abbâs’tan merfû olarak rivayet edildiğini,³¹ fakat isnadda yer alan Ömer b. Kays el-Mekkî isimli râvinin zayıf olduğunu kaydetmiştir.³²

Hasan Han, kimi hadisler hakkında hadis âlimlerinin sıhhat değerlendirmelerine de zaman zaman yer vermiştir. Mesela, Enes b. Mâlik senediyle aktarılan, “*Peygamber (s.a.v.) bir söz söylediğinde, anlaşılması için üç kez tekrar ederdi. Bir topluluğa varıp onları selamlayacağı zaman üç defa selam verirdi.*”³³ hadisini, Tirmizî’nin de rivayet ettiğini³⁴ ve hadis hakkında “hasenun sahîhun garîbun” şeklinde hüküm verdiğini kaydetmiştir.³⁵ Hasan Han, Enes b. Mâlik isnadıyla rivayet edilen, “*Biz ikindi namazını kılardık, sonra bir adam Amr b. Avfoğullarına giderse onları henüz ikindi namazını*

²⁷ Buhârî, “Hac”, 4; Müslim, “Hac”, 438; Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân b. el-Fadl b. Behrâm ed-Dârimî, *Müsnedü’l-Dârimî el-Ma’rûf bi Süneni’l-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî, (Suûdiyye: Dâru’l-Muğnî, 1421/2000), “Menâsik”, 7; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki (y.y.: Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye, t.y.), “Menâsik”, 3.

²⁸ Ebu’l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünenü’l-Dârekutnî ve bi-zeylihi et-Ta’lîku’l-Muğnî ‘ala’l-Dârekutnî*, thk. Şuayb el-Arnâvûd v.dğr. (Beyrût: Muessesetu’r-Risâle, 1424/2004), 3/344 (No. 2714).

²⁹ Sıddîk Hasan Han, ‘*Avnu’l-bârî*, 4/270.

³⁰ Buhârî, “Bed’u’l-Halk”, 15.

³¹ Ebu’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-Kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, t.y.), 11/202 (No. 11495).

³² Sıddîk Hasan Han, ‘*Avnu’l-bârî*, 4/554.

³³ Buhârî, “İlim”, 30.

³⁴ Muhammed b. İsa b. Serve et-Tirmizî, *el-Câmiu’s-Sahîh Sünenü’t-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir v.dğr. (Kahire: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975), “İsti’zan ve’l-Adab”, 28; “Menâkıb” 20.

³⁵ Sıddîk Hasan Han, ‘*Avnu’l-bârî*, 1/404.

kılarken bulurdu”³⁶ hadisi hakkında ise şu ifadeleri kullanmıştır: “Bu hadis lafzen mevkûf, hükmen merfûdur. Çünkü sahâbî bunu delil makamında zikretmiştir. Nesâî’nin merfû olarak rivayet ettiği, “*Allah Resûlü (s.a.v.) ikindi namazını kıldırıldığına...*”³⁷ şeklindeki hadis de bunu desteklemektedir.³⁸

Buraya kadar verdiğimiz örneklerde de görüldüğü üzere Hasan Han, kimi hadislerin sened ve sıhhatleri ile ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur. Müellifimizin zikrettiğimiz örneklerde bazı rivayetlerin senedi ve râvileri hakkında “zayıf” şeklinde hüküm verdiği dikkati çekmektedir. Ancak onun “zayıf” olarak nitelediği râvi ve senedler, *Sahîhayn*’da yer almayıp diğer hadis kaynaklarında geçmektedir. Zira Hasan Han, *Sahîhayn*’ın ilim alanında yazılmış en sahîh iki eser olduğunu ve Kur’ân-ı Kerîm’den sonra diğer tüm kitaplara tercih edildiğini söylemekte ve isnadları hakkında herhangi bir tenkitte bulunmamaktadır.

2.2. Hadis Metinlerinin Muhteva Analizi

Hadislerin doğru biçimde anlaşılması, yalnızca içerdiği kelime ve terimlerin açıklanmasıyla sınırlı değildir. Aynı zamanda bu hadislerin içerdiği anlamların da derinlemesine kavranması gerekmektedir. Nitekim müellifimiz Hasan Han’ın şerh çalışmasına baktığımızda, onun hadislerin içeriğini daha iyi idrak edebilmek ve sağlıklı bir şekilde anlaşılmasını sağlamak amacıyla hadisleri farklı açılardan yorumlamaya çalıştığını görmekteyiz.

2.2.1. Kelimelerin Lafzi Okunuşunu İncelemesi

Hasan Han, kimi hadisleri şerh ederken metinlerde yer alan bazı kelime ya da isimlerin doğru telaffuzu için harekelerini zabt etmeye özen göstermiştir. Mesela, Abdullah b. Amr b. el-As senediyle aktarılan bir hadiste³⁹ bir adamın ismi olan “كركرة” lafzının okunuşu hakkında şu izahı yapmıştır: “Bu rivayette, iki “kâf” harfi esreli, “kâf” harflerinin ortasındaki “râ” harfi sakın, diğer “râ” harfi ise üstünlü okunur. Kâdî İyâz, “kâf” harfleri

³⁶ Buhârî, “Mevakîtu’s-Salât”, 13; Müslim, “Mesâcid”, 194; Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Esbehî, *el-Muvatta’*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâr-u İhyâ’i’t-Turâsî’l-‘Arabî, 1406/1985), “Vukûti’s-Salât”, 1.

³⁷ Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu’ayb b. Ali en-Nesâî, *Sünenü’n-Nesâî*, (*Hafız Celâleddîn Suyûtî’nin Şerhi ve İmâm Sindî’nin Haşiyesiyle birlikte*), thk. Abdulfettah Ebû Ğudde (Haleb: Mektebetü’l-Matbuati’l-İslâmiyye, 1414/1994), “Mevâkîf”, 8.

³⁸ Sıddîk Hasan Han, *Avnu’l-bârî*, 2/343.

³⁹ Buhârî, “Cihâd ve’s-Siyer”, 190; İbn Mâce, “Cihâd”, 34.

hem üstünlü hem esreli okunabilir demiştir. Nevevî ise ilk “kâf” harfinin harekesinde ihtilaf, ikinci “kâf” harfinin esreli olması hakkında ittifak edildiğini söylemiştir.”⁴⁰ Yine “zekât” bölümünde Ebû Dâvûd’da geçen hadiste⁴¹ yer alan “الرطب” kelimesi hakkında, Ebû Dâvûd’un şöyle dediğini nakletmiştir: “Ratb kelimesi, “râ” harfî fetha ile okunursa ekmek ve bakla, “râ” harfî damme ile okunursa hurma anlamındadır.”⁴²

2.2.2. Dil Bilgisi (Sarf-Nahiv) Tahlilleri Yapması

Hasan Han’ın bazı hadisleri açıklarken, kimi kelimeleri sarf-nahiv açısından incelemesi dikkat çekmektedir. Örneğin, Kadir Gecesi’ne dair vârid olan, “*Her kim inanarak ve karşılığını Allah’tan umarak kadir gecesini ihya ederse, geçmiş günahları bağışlanır*”⁴³ hadisinde geçen “غفر له” cümlesinin, cevabu’ş-şart mazi olup şart fiilinin ise muzari olduğunu belirtmiştir. Satırların devamında nahivcilerin konu hakkında ihtilaf ettiklerini ve çoğunluğun bu durumu şart ve ceza uyumuna mani bulduklarını nakletmiştir. Ancak başka bir rivayette “يغفر له” ifadesi geçtiği için şart ve ceza arasında bir tezaadın olmadığını bildirmiştir.⁴⁴ Keza Hudeybiye antlaşmasından bahseden uzunca bir hadiste⁴⁵ yer alan “ممصص” kelimesinin “علم - يعلم” babından olup “ممصص - يممصص” fiilinden yapılmış bir emir olduğunu kaydetmiştir.⁴⁶

2.2.3. Arap Şiirinden İstifade Etmesi

Hasan Han, bazı hadisleri açıklarken şiirlerden de faydalanmıştır. O, bu şiirlere kimi zaman şairin adını belirterek, kimi zaman da kaynağını belirtmeden yer vermiştir. “وما احسن قول القائل”, “قول الشاعر”, “قال الشاعر” gibi faili belirsiz ifadeler kullanarak zikretmiştir.

Mesela, “İstiskâ” kitabında yağmur hakkında zikredilen bir hadisin⁴⁷ yorumunda, “قول الشاعر” diyerek şu beytleri nakletmiştir:

فسقى ديارك غير مفسدها

صوب الربيع وديمة تهمني

⁴⁰ Sıddîk Hasan Han, ‘Avnu’l-bârî, 6/522.

⁴¹ Ebû Dâvûd, “Zekât”, 44.

⁴² Sıddîk Hasan Han, ‘Avnu’l-bârî, 4/137.

⁴³ Buhârî, “Îmân”, 25. Hadisin Arapça metni: (مَنْ يَغْمُ لَيْلَةَ الْقَدْرِ، إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا، غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ)

⁴⁴ Sıddîk Hasan Han, ‘Avnu’l-bârî, 1/260.

⁴⁵ Buhârî, “Şurût”, 15.

⁴⁶ Sıddîk Hasan Han, ‘Avnu’l-bârî, 6/236.

⁴⁷ Buhârî, “İstiskâ”, 23; Nesâî, “İstiskâ”, 15.

“Zararsız bir şekilde senin yurdunu sular

Bahar yağmuru ve sürekli yağan yağmurlar”⁴⁸

Yine Nu‘mân b. Beşîr kanalıyla aktarılan, “...*Dikkat edin! Vücutta bir et parçası vardır. O iyi olursa bütün vücut iyi olur, o bozulursa bütün vücut bozulur. Dikkat edin! Bu et parçası kalptir*”⁴⁹ mealindeki hadisin yorumunda, “قال الشاعر” diyerek şu şu beytleri zikretmiştir:

ما سمّي القلب إلا من تقلّ به

فاخذِرْ على القلب من قلب وتحويل

“Kalp değişkenliğinden dolayı böyle isimlendirildi

O halde değişip dönüşmesinden kalbini sakın.”⁵⁰

Hadis şerhlerinde, şiirlerden genellikle hadiste yer alan bir kelimenin veya ifadenin anlamını tespit amacıyla, kimi zamanda rivayetin muhteva benzerliği sebebiyle istifade edilmektedir.⁵¹ Hasan Han’ın aktardığı şiirlerde de, yağmurla ilgili bir hadis için yağmur temalı, kalple ilgili bir hadis için ise kalbi konu alan şiire yer verildiği dikkat çekmektedir. Bu durum, onun şiirleri muhteva benzerliği nedeniyle kullandığını göstermektedir.

2.2.4. Edebi Sanatları Açıklaması

Burada edebi sanatlardan kastımız, teşbîh, mecâz, isti‘âre ve kinâye gibi farklı ifade yollarıdır. Müellifimiz Hasan Han da kimi hadislerin şerhinde, ne tür edebi sanatların kullanıldığını açıklamıştır. Mesela, “salât” bölümünde İbn Ömer tarafından rivayet edilen, “*Namazlarınızın bir kısmını evlerinizde kılın. Evlerinizi kabirlere çevirmeyin*”⁵² hadisinde teşbîhi belîğ olduğunu, içinde namazın kılınmadığı evin, ölünün içinde ibadet yapmadığı mezara benzetildiğini söylemiştir.⁵³ Aynı şekilde Hz. Peygamber’in (s.a.v.) rüyasında Ömer b. el-Hattâb’ı, üstünde (eteklerini yerde) sürüdüğü bir gömlek varken

⁴⁸ Sıddîk Hasan Han, ‘Avnu’l-bârî, 3/315-316.

⁴⁹ Buhârî, “İmân”, 39.

⁵⁰ Sıddîk Hasan Han, ‘Avnu’l-bârî, 1/321.

⁵¹ Zişan Türkan, *Hadis Şerh Geleneği Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü*, (Ankara: TDV Yayınları, 2023), 108.

⁵² Buhârî, “Salât”, 52; Müslim, “Salât’ul Musâfirîn”, 208; Ebû Dâvud Süleyman b. el-Eş’as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünenu Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrût: el-Mektebetü’l-Asriyye, t.y.), “Salât”, 198, 199.

⁵³ Sıddîk Hasan Han, ‘Avnu’l-bârî, 2/231.

görmesi ve bu gömleği, “din” ile tevil etmesinin anlatıldığı hadisin⁵⁴ yorumunda, şöyle demiştir: “Bu hadiste teşbîhi belîğ vardır. Din gömleğe benzetilmiştir. Zira gömlek, insanın avretini örterek korur. Aynı şekilde din de insanı cehennem ateşinden korur.”⁵⁵

Yine Enes b. Mâlik’in naklettiği, “*Zalim de olsa mazlum da olsa kardeşine yardım et...*”⁵⁶ rivayetinin son cümlesi olan “تأخذ فوق يديه” ifadesinin, zulme söz ile engel olunamadığında fiili olarak engel olunmaktan kinâye olduğunu belirtmiştir.⁵⁷ Ayrıca “i’tikâf” bölümünde Allah Resûlünün (s.a.v.) eşi Safiyye binti Huyey isnadıyla aktarılan rivayetin⁵⁸ şerhinde, rivayette geçen “إن الشيطان يبلغ من الإنسان مبلغ الدم” (*Şeytan insanın vücudunda kan gibi dolaşır*)” cümlesinin, vesveseden kinâye olduğunu ifade etmiştir.⁵⁹

Keza şeytanın uyuyan bir kimsenin ensesine üç düğüm attığını anlatan hadiste⁶⁰ geçen العقد/düğüm kelimesinin mecâz olduğunu, burada şeytanın uyuyana yaptığı fiilin, tıpkı sihir yapanın sihirlediği kimseye yaptığına benzediğini nakletmiştir.⁶¹ Yine “cihâd” bölümünde Abdullah b. Ebî Evfâ tarafından nakledilen, “...*Biliniz ki cennet, kılıçların gölgesi altındadır...*”⁶² şeklindeki hadiste, mecâzı belîğ olduğunu zikretmiştir.⁶³

2.2.5. Ziyâde ve Müdrec İfadeleri Tespit Etmesi

Hasan Han kimi hadisleri izah ederken, nadiren de olsa ziyâde ve müdrec ifadeleri belirtmiştir. Mesela, İbn Abbâs’ın Hz. Peygamber’in (s.a.v.) abdestini anlattığı rivayetin⁶⁴ Ebû Dâvud’da geçen varyantı⁶⁵ hakkında, İbn Abbâs’ın söze başlamadan önce “أحبون أن أريكم كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ ؟” (Size Resûllullah’ın (s.a.v.) nasıl abdest aldığını göstermemi ister misiniz?)” şeklinde bir cümleyi ziyade yaptığını nakletmektedir.⁶⁶ Yine “zekât” bölümünde zekât vermeyen kimsenin uhrevi halini

⁵⁴ Buhârî, “Îmân”, 15.

⁵⁵ Sıddîk Hasan Han, ‘Avnu’l-bârî, 1/232.

⁵⁶ Buhârî, “Mezâlim”, 4.

⁵⁷ Sıddîk Hasan Han, ‘Avnu’l-bârî, 5/610.

⁵⁸ Buhârî, “İ’tikâf”, 8.

⁵⁹ Sıddîk Hasan Han, ‘Avnu’l-bârî, 5/234.

⁶⁰ Buhârî, “Teheccüd”, 12; Müslim, “Salâtu’l Musâfirîn”, 207.

⁶¹ Sıddîk Hasan Han, ‘Avnu’l-bârî, 3/430.

⁶² Buhârî, “Cihâd”, 22, 112, 156.

⁶³ Sıddîk Hasan Han, ‘Avnu’l-bârî, 6/448.

⁶⁴ Buhârî, “Vudû”, 7.

⁶⁵ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 52.

⁶⁶ Sıddîk Hasan Han, ‘Avnu’l-bârî, 1/485.

anlatan hadisin⁶⁷ Ebû Dâvud'da yer alan tarikinde “ومن حقها” cümlesinden, hadisinin bitimine kadar olan kısmın, Ebû Hureyre'nin idracı olduğunu belirtmektedir.⁶⁸

2.2.6. Cevâmiu'l-Kelim İfadeleri Tespit Etmesi

Cevâmiu'l-kelim, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) bahşedilen özelliklerden biri olup, az kelimeyle çok mana ifade eden sözler demektir.⁶⁹ Müellifimiz Hasan Han da söz konusu şerhinde bazı hadislerde geçen cevâmiu'l-kelim ifadeleri tespit etmeye çalışmıştır. Mesela, meşhur Cibril hadisinde⁷⁰ geçen ihsan kavramı ile ilgili, “Bu Allah Resûlünün (s.a.v.) cevâmiu'l-kelimindendir. Çünkü müşahede ve murakabe makamını kapsamaktadır” demiştir.⁷¹ Yine Abdullah b. Amr senediyle nakledilen, “*Müslüman, dilinden ve elinden diğer Müslümanların güvende olduğu kimsedir. Muhacir de Allah'ın yasakladığını terk eden kimsedir*”⁷² şeklindeki hadisin şerhinde, “هذا من جوامع كلم الذي لم يسبق إليه (Bu daha önce hiç görülmemiş cevâmiu'l-kelimindendir)” ifadesini kullanmıştır.⁷³

2.2.7. Metinlerdeki Müphem Şahısları Tespit Etmesi

Bazı hadislerde kim oldukları açıkça belirtilmeyen kişilere rastlanmaktadır. Bu şahıslar çoğunlukla “أعرابي، امرأة، رجل، فلان، فلانة” vb. müphem lafızlarla anılmışlardır. Kuşkusuz bu durum, hadislerin daha iyi anlaşılmasına mani olmakta ve muğlaklığa yol açmaktadır. Dolayısıyla bu tür müphem isimlerin tespitinin yapılması, hadislerin daha iyi şerh edilmesi bakımından oldukça önemlidir.

Bu anlamda Hasan Han'ın da kimi hadislerde geçen müphem şahısları tespit ve izah ederek metnin daha iyi anlaşılmasına çalıştığını görmekteyiz. Meselâ;

عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- دَخَلَ عَلَيْهَا وَعِنْدَهَا امْرَأَةٌ. قَالَ مَنْ هَذِهِ؟ قَالَتْ فُلَانَةٌ -تَذْكُرُ مِنْ صَلَاتِهَا...

“Hz. Âişe'den nakledildiğine göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) Âişe'ye gittiğinde, Âişe'nin yanında bir kadın vardı. Resûlullah (s.a.v.) “Bu kadın kimdir?” diye sordu. Âişe: “Filan kadındır” dedi ve o kadının kıldığı namazları anlattı...”⁷⁴ mealindeki hadiste geçen ve

⁶⁷ Buhârî, “Zekât”, 3.

⁶⁸ Sıddîk Hasan Han, ‘Avnu'l-bârî, 4/107.

⁶⁹ Abdullah Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 50.

⁷⁰ Buhârî, “İmân”, 37; Müslim, “İmân”, 5.

⁷¹ Sıddîk Hasan Han, ‘Avnu'l-bârî, 1/305.

⁷² Buhârî, “İmân”, 4; “Rikâk”, 26.

⁷³ Sıddîk Hasan Han, ‘Avnu'l-bârî, 1/194.

⁷⁴ Buhârî, “İmân”, 32; Nesâî, “İmân”, 29.

“فُلَانَةٌ” şeklinde ismi açıkça verilmeyen kadının, Havlâ binti Tuveyt olduğunu bildirmiştir.⁷⁵

Yine Seleme b. el- Ekvâ tarafından rivayet edilen,

أَنَّ النَّبِيَّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- بَعَثَ رَجُلًا يُنَادِي فِي النَّاسِ يَوْمَ عَاشُورَاءَ...

“Hz. Peygamber (s.a.v) Âşurâ gününde insanlara çağrıda bulunması için bir adam gönderdi...”⁷⁶ mealindeki hadiste yer alan “raculen” şeklindeki isimsiz şahsın, Hind b. Esmâ b. Hârise el-Eslemî olduğunu belirtmiştir.⁷⁷

Hasan Han, zikrettiğimiz örneklerden de görüleceği üzere kimi hadislerde yer alan müphem şahısların kimliğini tespit etmiştir. Ancak onun bu tespitlerinin, önceki şerh kitaplarında da bulunduğunu⁷⁸ dolayısıyla kendi orijinal tespitleri olmadığını belirtmeliyiz.

2.2.8. Hadisleri Ayetlerle İzah Etmesi

Hasan Han kimi hadislerin şerhinde ayetlerden faydalanmıştır. Mesela, “zekât” bölümünde Ebû Hureyre’den nakledilen, “Kulların sabaha eriştiği her gün iki melek iner. Bu iki melekten biri, ‘Allah’ım, malını infak edene karşılığını ver’ der. Diğeri de, ‘Allah’ım, malını elinde tutanın malını telef et’ der”⁷⁹ hadisinin şerhinde, ‘Allah’ım, malını infak edene karşılığını ver’ ifadesini, “Allah yolunda her ne harcarsanız, Allah onun yerine başkasını verir”⁸⁰ ayetiyle izah etmiştir.⁸¹ Yine Abdullah b. Mes’ûd’un rivayet ettiği, “Resûlullah’a (s.a.v.) ‘Allah’ın en sevdiği amel hangisidir?’ diye sordum: ‘Vaktinde kılınan namazdır’ buyurdu. ‘Sonra hangisidir?’ diye sordum: ‘Anne babaya iyiliktir’ buyurdu. ‘Sonra hangisidir?’ diye sordum: ‘Allah yolunda cihattır’ buyurdu...”⁸² mealindeki hadiste “بِرُّ الْوَالِدَيْنِ”, “Anne babaya iyiliktir” kısmı

⁷⁵ Siddîk Hasan Han, ‘Avnu’l-bârî, 1/279.

⁷⁶ Buhârî, “Savm”, 21.

⁷⁷ Siddîk Hasan Han, ‘Avnu’l-bârî, 5/83.

⁷⁸ Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî bi-Şerhi Sahihi’l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî v.dğr. (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, 1379), 1/343; 4/141; Kastallânî, *İrşâdu’s-Sârî*, 1/129; 3/366; 10/33.

⁷⁹ Buhârî, “Zekât”, 27; Müslim, “Zekât”, 57.

⁸⁰ Sebe, 34/39.

⁸¹ Siddîk Hasan Han, ‘Avnu’l-bârî, 4/149.

⁸² Buhârî, “Mevâkîtu’s-Salât”, 5.

hakkında bazılarının, bu hadis, Yüce Allah'ın “أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ”, “Bana ve anne babana şükret...”⁸³ ayetine muvafıktır, dediklerini nakletmiştir.⁸⁴

2.2.9. Hadisleri Başka Hadislerle İzah Etmesi

Hasan Han, hadislerin izahında ayetlerden yararlandığı gibi hadislerden de çoğunlukla faydalanmıştır. O, kimi zaman konu benzerliğinden hareketle başka hadislerle yer vermiş, bazen de şerh ettiği hadise delil getirme veya onu teyit etmek amacıyla çeşitli rivayetler zikretmiştir.

Mesela, İbn Abbâs tarafından aktarılan, “Allah Resûlü (s.a.v.) insanların en cömertiydi. En cömert olduğu zaman ise Ramazan ayıydı. Ramazan boyunca her gece Cebrail ile buluşur ve birlikte Kur’ân’ı Kerim’i okurlardı. Bu sebeple Resûlullah (s.a.v.), Ramazan ayında hayır işleme konusunda, esen rüzgârdan bile daha cömertti”⁸⁵ mealindeki hadisi izah ederken, hadiste yer alan “cömertlik” konusuyla ilgili Tirmizî’de geçen, “Şüphesiz ki Allah cömerttir, cömertliği sever”⁸⁶ hadisini konu benzerliği nedeniyle nakletmiştir.⁸⁷

Hasan Han, bazı hadislerin açıklamalarında ilgili hadisi destekleyici ve doğrulayıcı mahiyetteki diğer rivayetlere de yer vermiştir. Buna örnek olarak, Hz. Âişe ile Abdullah b. Abbâs’ın rivayet ettiği ve Peygamber Efendimiz’in (s.a.v.) vefatına yakın bir zamanda söylediği, “Allah’ın laneti Yahudilerin ve Hristiyanların üzerine olsun. Peygamberlerin kabirlerini mescit edindiler...”⁸⁸ şeklindeki hadisi gösterebiliriz. Hasan Han, mezkûr hadisi teyit edici olarak, Müslim’de Cundub tarîkiyle geçen “Onlar Peygamberlerinin ve salihlerinin kabirlerini mescit edindiler”⁸⁹ rivayetini kaydetmiştir.⁹⁰

Hasan Han, şerh ettiği bazı hadislerde ise başka rivayetleri delil olarak göstermiştir. Mesela, Berâ b. Âzib senediyle nakledilen, “Hz. Peygamber (s.a.v.) bize yedi şeyi emretti, yedi şeyi de yasakladı. Bize cenazelere katılmayı, hastayı ziyaret etmeyi, davete icabet etmeyi, mazluma yardım etmeyi, yapılan yemini kabul etmeyi, verilen selamı almayı ve aksırana hayır duada bulunmayı emretti. Bize gümüş kapları, altın yüzükleri, ipeği, ipekli

⁸³ Lokmân, 31/14.

⁸⁴ Sıddık Hasan Han, ‘Avnu’l-bârî, 2/324.

⁸⁵ Buhârî, “Bedu’l-Vahy”, 1.

⁸⁶ Tirmizî, “Edeb”, 41.

⁸⁷ Sıddık Hasan Han, ‘Avnu’l-bârî, 1/130.

⁸⁸ Buhârî, “Salât”, 55; Müslim, “Mesâcid”, 22.

⁸⁹ Müslim, “Mesâcid”, 23.

⁹⁰ Sıddık Hasan Han, ‘Avnu’l-bârî, 2/235.

kumaş cinsinden dîbâc, kıssî ve istebrak giymeyi yasakladı”⁹¹ şeklindeki hadise, “*Bu ikisi, yani: ipek ve altın, ümmetimin erkeklerine haram, kadınlarına helaldir*”⁹² hadisini delil olarak zikretmiştir.⁹³

2.2.10. Sahâbe, Tâbiûn ve Ulemâ Nakillerine Başvurması

Hasan Han, hadislerin şerhinde ayet ve hadislerden istifade ettiği gibi sahâbe, tâbiûn ve ulemâ nakillerine de çok fazla başvurmuştur.

Hasan Han’ın yaptığı sahâbe nakillerine misal olarak, Abdullah b. Ömer kanalıyla aktarılan, “*Zulüm, kıyamet gününde karanlıklar olacaktır*”⁹⁴ hadisini gösterebiliriz. Hasan Han bu hadisin yorumunda, sahâbeden Abdullah b. Mes’ûd’un (ö. 32/652-53) şöyle dediğini aktarmıştır: “*Zalim karanlık içinde getirilir, ateşten bir tabuta konulur ve ateşe atılır.*”⁹⁵

Hasan Han, sahâbenin yanısıra tâbiûn’dan da pek çok nakilde bulunmuştur. Mesela, “savm” bölümünde yer alan, “Yalan söylemeyi ve yalanla iş yapmayı bırakmayan kimsenin, yeme ve içmeyi terk etmesine Allah’ın ihtiyacı yoktur”⁹⁶ hadisinin izahında, tâbiûn’dan Mücâhid’in (ö. 103/721), “Orucu ifsad eden iki şey, yalan ve gıybettir” sözünü nakletmiştir.⁹⁷

Müellifimiz Hasan Han, hadislerin anlaşılması hususunda ulemâdan nakillere de başvurmuştur. Mesela, Ebû Hureyre isnadıyla nakledilen, “*Ancak üç mescit için sefere çıkılabilir: Mescid-i Harâm, Resûl’ün Mescidi (Mescid-i Nebevî) ve Mescid-i Aksâ*”⁹⁸ hadisi hakkında, Zemahşerî’nin (ö. 538/1144) Mescid-i Aksâ’ya neden “Aksâ” denildiğiyle ilgili şunları söylediğini nakletmiştir: “*Aksâ olarak isimlendirilmiştir. Çünkü o dönemde onun ötesinde başka bir mescit bulunmuyordu. Veya kötülük ve pislikten uzak olduğundan ötürü Aksâ denilmiştir. Yahut Medine mescidine olan uzaklığı sebebiyle Aksâ denilmiştir.*”⁹⁹

⁹¹ Buhârî, “Cenâiz”, 2.

⁹² İbn Mâce, “Libâs”, 19.

⁹³ Sıddîk Hasan Han, ‘*Avnu’l-bârî*, 3/524.

⁹⁴ Buhârî, “Mezâlim”, 8; Müslim, “Birr ve Sıla”, 57.

⁹⁵ Sıddîk Hasan Han, ‘*Avnu’l-bârî*, 5/612.

⁹⁶ Buhârî, “Savm”, 8; Tirmizî, “Savm”, 16.

⁹⁷ Sıddîk Hasan Han, ‘*Avnu’l-bârî*, 5/49.

⁹⁸ Buhârî, “Fadlu’s-Salât”, 1; Müslim, “Hac”, 511.

⁹⁹ Sıddîk Hasan Han, ‘*Avnu’l-bârî*, 3/470.

2.2.11. Önceki Şârihlerden Nakiller Yapması

Hasan Han, önceki şârihlerinden çokça yararlanmıştır. Onun en fazla istifade ettiği şârihler, İbn Hacer ve el-Kastallânî olmuştur. Bununla beraber, onun daha pek çok şârihten faydalandığı eserinde açıkça görülmektedir.¹⁰⁰

Hasan Han, kimi hadislerin şerhinde, yalnızca bir şerhten nakil yaparak konuyu sonlandırırken, kimi yerde ise birkaç şârihin görüşünü art arda vererek meseleyi açığa kavuşturmaktadır. Mesela, “*Sizin en hayırlınız, Kur’ân’ı öğrenen ve öğretenidir*”¹⁰¹ hadisi hakkında, sadece İbn Hacer’in *Fethu’l-Bârî*’sinden, “Kur’ân, ilimlerin en üstünüdür. Kur’ân’ı öğrenen ve öğreten kimse, Kur’ân’dan başka ilim öğrenenden daha üstün olur.” şeklinde bir nakil yaparak konuyu noktalamıştır.¹⁰²

Hasan Han, Ebû Hüreyre kanalıyla rivayet edilen, “*Küfrün başı doğu tarafındadır. Kibirlenmek ve kendini beğenmek, at ve deve sahipleri ile hayvan sürülerine bağırıp çağıran bedevilerdedir. Sukûnet ise koyun sahiplerindedir*”¹⁰³ mealindeki hadisin izahı için ise İbn Hacer, Kastallânî ve Hattabî’nin görüşlerini sırayla vererek hadisi izaha çalışmıştır. Onun belirttiğine göre hadis hakkında İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*’de şunları söylemiştir: “Bu hadiste Mecusilerin küfürde aşırı olduklarına işaret vardır. Zira Perslerin (İranlıların) krallığı ve onlara tabi olan bazı Araplar, Medine’ye nispetle doğu tarafında bulunuyorlardı. Bu topluluklar son derece güçlü, kibirli ve zorba bir yapıya sahiplerdi. Öyle ki Perslerin kralı, Peygamber Efendimiz’in (s.a.v.) gönderdiği mektubu yırtmış idi. Fitneler, doğu yönünden çıkmaya devam etmektedir.” Kastallânî’nin ifadeleri ise şu şekildedir: “Yani küfrün ekserisi doğu bölgesinden gelmektedir. Küfür nedenlerinin büyük bir kısmı da doğu menşelidir. Deccal de doğu yönünden ortaya çıkacaktır.” Müellifimiz, Hattabî’nin görüşlerini ise şöyle vermektedir: “*الْفَدَّانُ*” (el-feddân) tarım aletidir. “*الْفَدَّادُونُ*” (el-feddâdûn) kelimesi, feddâd’ın çoğulu olup at, deve ve buna benzer hayvanlarının arkasından yüksek sesle konuşan kişi demektir. “*الْفَدِيدُ*” (el-fedîd) ise gür sesli demektir. Hadiste onların kınanmaları, bu şekilde hareket etmelerinin onları dini şeylerden alıkoymasına nedeniyledir. Bu da kalbin katılaşmasına sebep olacaktır.”¹⁰⁴

¹⁰⁰ Mesela bkz. Siddik Hasan Han, ‘*Avnu’l-bârî*, 1/111, 127; 3/112-115; 4/446-447; 5/32, 95; 7/82, 374; 8/533.

¹⁰¹ Buhârî, “*Fedâilu’l-Kur’ân*”, 21; Ebû Dâvud, “*Tefriu’l-ebvabi’l-vitr*”, 14.

¹⁰² Siddik Hasan Han, ‘*Avnu’l-bârî*, 8/533.

¹⁰³ Buhârî, “*Bed’u’l-Halk*”, 15; Müslim, “*Îmân*”, 85.

¹⁰⁴ Siddik Hasan Han, ‘*Avnu’l-bârî*, 7/82-83.

2.2.12. Önceki Şârihleri Eleştirmesi

Müellifimiz Hasan Han, çok nadiren de olsa bazı yerlerde önceki şârihleri tenkit etmiştir. Mesela, “cuma” bölümünde, elbiselerin en güzelini giyme babında rivayet edilen hadisin¹⁰⁵ izahında, Kastallânî’ye atfen, beyaz renkteki giysilerin en faziletli elbiseler olduğu, dokuma işleminden sonra boyanmış kıyafetlerin giyilmesinin mekruh sayıldığı ve Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bu tür elbiseleri giymediğine dair bir görüş nakletmiştir.¹⁰⁶ Hasan Han, Kastallânî’den aktardığı görüşü şöyle tenkit etmiştir: “Kastallânî’nin bu yorumu hayret vericidir. Zira boyanmış elbise giymenin mekruh olduğu belirtilmekteyse de, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bu tür kıyafetleri giydiği sabittir. Buna rağmen giymediği yönünde bir hükme nasıl varılabilir. Nitekim Müslim, Tirmizî ve Ahmed b. Hanbel’in Hz. Âişe’den aktardığı rivayette, Hz. Âişe şöyle demiştir: “*Resûlullah (s.a.v.) bir sabah siyah kıldan yapılmış, çizgili bir örtüyle dışarı çıktı.*”¹⁰⁷ Hasan Han, sözlerinin devamında Şevkânî’nin, *Neylû’l-Evtâr* adlı eserinde, “Hadis, siyah elbise konusunda kerahet olmadığına delalet etmektedir” dediğini ve akabinde Hz. Âişe’den, “*Allah Resûlü’ne (s.a.v.) siyah bir hırka yaptım, onu giydi, içinde terleyince yün kokusu hissetti ve hırkayı çıkarıp attı. O (s.a.v.), güzel kokuyu severdi*”¹⁰⁸ şeklinde bir rivayeti kaydettiğini¹⁰⁹ belirtmiştir. Hasan Han, Şevkânî’den yaptığı alıntının ardından eleştirilerini şu sözlerle sürdürmüştür: “Fetih günü hutbe okuyan Hz. Peygamber’in (s.a.v.) başında siyah bir sarık olduğu sabit bir bilgidir. Bir giysinin boyasının, dokuma işleminden sonra yapılması durumunda o kıyafetin giyilmesi mekruh, ancak boyama dokuma öncesinde gerçekleşmişse o kıyafetin giyilmesi mekruh değildir ayrımına gelince, bu ayrımı destekleyen mahza re’y dışında bir delil mevcut değildir. Neticede, ilgili hadisler açıkça ortaya koymaktadır ki; Resûlullah (s.a.v.) kesinlikle boyanmış elbise giymiştir. Bu nedenle bunun mekruhluğunu tartışmak yersizdir.”¹¹⁰

Yine Hasan Han, Sâib b. Yezîd’in naklettiği, “*Hz. Peygamber (s.a.v.), Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemlerinde Cuma günü ilk ezan, imam minberde iken okunurdu. Hz. Osman zamanında cemaatin sayısı artınca o, Zevrâ üzerinde okunan üçüncü bir ezanı daha*

¹⁰⁵ Buhârî, “Cuma”, 7.

¹⁰⁶ Kastallânî, *İrşâdu’s-Sâri*, 2/164.

¹⁰⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 42/175; Müslim, “Libâs ve Zînet”, 36; Tirmizî, “Edeb”, 49.

¹⁰⁸ Ebû Dâvûd, “Libâs”, 19.

¹⁰⁹ Bkz. Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylû’l-Evtâr Şerhu Münteka’l-Ahbâr min Ehadîsi Seyyidi’l-Ahyâr*, thk. Usamuddin es-Sababeti (Kâhire: Dâru’l-Hadîs, 1413/1993), 2/117.

¹¹⁰ Sıddîk Hasan Han, *Avnu’l-bârî*, 3/148-149.

ekledi”¹¹¹ hadisi hakkında, İbn Hacer’den neredeyse bir sayfa uzunluğunda alıntı yapmış, bu alıntının içinde yer alan, “Resûlullah (s.a.v.) döneminde olmayan her şey bid’attır, lakin onlardan bazıları hasen olur” şeklindeki ifadeye,¹¹² şöyle itiraz etmiştir: “Hafız’ın bazı bid’atlerin hasen oluşuna işaret etmesi, tartışmaya açıktır.”¹¹³

Buraya kadar kaydettiğimiz örneklerden de görüldüğü üzere müellifimiz Hasan Han, önceki şârihlerin nakillerinden çokça istifade etmiş, ayrıca nadiren de olsa onları eleştirmekten kaçınmamıştır.

2.2.13. Etkilendiği Âlimlerden Nakillerde Bulunması

Hasan Han’ın en fazla etkilendiği âlimler arasında İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Kayyım (ö. 751/1350) ve eş-Şevkânî (ö. 1250/1834) öne çıkmıştır. Ancak bunlar içinde özellikle Yemenli eş-Şevkânî’nin etkisi, diğerlerinden daha belirgindir. Müellifimiz bu durumu şerhine de açıkça yansıtmıştır. Nitekim şerhi dikkatlice incelendiğinde onun Şevkânî’ye olan hayranlığı ve *Neylû’l-Evtâr* ile *Seylu’l-Cerrâr* kitapları ağırlıklı olmak üzere, pek çok eserinden nakilde bulunduğu görülmektedir.¹¹⁴ Hatta bazı hadislerin şerhinde konuyu Şevkânî’nin görüşüyle sonlandırdığı,¹¹⁵ kimi yerlerde ise okuyucuyu onun eserlerine yönlendirdiği müşahade edilmektedir.¹¹⁶

Hasan Han’ın Şevkânî’den yaptığı iktibaslara bir örnek vermek gerekirse, Hz. Osman b. Affân’ın abdestin uygulanışını tarif ettiği rivayeti zikredilebiliriz. Rivayet şöyledir: “*Hz. Osman bir kap istedi. Getirilen kaptan avuçlarına üç kere su döktü ve onları yıkadı. Ardından sağ elini su kabına daldırarak ağzına ve burnuna su verdi. Sonra yüzünü üç defa, ellerini de dirseklerine kadar üç kez yıkadı. Başını meshetti. Sonra ayaklarını topuklarına kadar üçer kere yıkadı. Ardından Resûlullah’ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu söyledi: ‘Kim benim bu şekilde aldığım abdest gibi abdest alıp, kalbinde kötü bir düşünce olmaksızın iki rekât namaz kılarsa, geçmiş günahları affedilir.’ Başka bir rivayette ise Osman b. Affân şöyle demiştir: “Size bir hadis rivayet edeyim mi? Bir âyet olmasaydı bunu size aktarmazdım. Ben Resûlullah’ı (s.a.v.) şöyle buyururken işittim: ‘Güzelce*

¹¹¹ Buhârî, “Cuma”, 21.

¹¹² İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 2/394.

¹¹³ Siddîk Hasan Han, ‘*Avnu’l-bârî*, 3/169.

¹¹⁴ Mesela bkz. Siddîk Hasan Han, ‘*Avnu’l-bârî*, 1/492, 503; 2/153, 173; 3/56, 163; 4/87, 251; 5/36, 170; 6/25, 32; 7/225, 421; 8/199, 519; 9/37, 174; 10/9, 323.

¹¹⁵ Mesela bkz. Siddîk Hasan Han, ‘*Avnu’l-bârî*, 1/492, 503; 3/163; 5/200, 379, 422; 6/267.

¹¹⁶ Mesela bkz. Siddîk Hasan Han, ‘*Avnu’l-bârî*, 5/391; 9/266, 309; 8/316, 396, 591; 9/62; 10/354.

abdest alıp namazını kılan kimsenin, o namaz ile bir sonraki namaz arasında işlediği günahları bağışlanır. 'Urve, bu âyetin, *'İndirdiğimiz açık delilleri gizleyenler...*' (Bakara, 2/159) âyeti olduğunu söylemiştir.¹¹⁷

Hasan Han, bu hadislerin izahı hakkında Şevkânî'nin, *Seylû'l-Cerrâr* kitabında¹¹⁸ şöyle dediğini aktarmıştır: "Başı mesh etmenin bir kez yapılması gerektiğine dair birçok sahîh hadis bulunmaktadır. Buna karşılık, başı üç kez mesh etmeye dair ihticaca elverişli şekilde bir delil bulunmamaktadır. Bu konuyu *Şerhu'l-Müntekâ* adlı kitabımda izah ettim. Orada başın bir ya da üç defa mesh edilmesine dair gelen tüm rivayetleri zikrettim. Meshin üç kez olduğuna ilişkin rivayetlerin tamamını tahkik ettim. İsteyen o esere müracaat etsin." Müellifimiz, satırların devamında Şevkânî'nin *Neylû'l-Evtâr* eserinde¹¹⁹ ise şöyle dediğini nakletmiştir: "Bu sevap, hadiste belirtilen hususlara sahip abdestin alınması ve iki rekât namazın kılınmasıyla elde edilir. Metinden anlaşılan sevap, günahların hepsinin bağışlanmasıdır. Ancak buna benzer bir durumun yer aldığı, *"Beş vakit namaz, bir sonraki cumaya kadar cuma namazı, bir sonraki Ramazan ayına kadar Ramazan orucu, büyük günahlardan kaçınmak şartıyla, aralarında işlenen (küçük günahlar) için kefarettirler"*¹²⁰ şeklindeki hadis nedeniyle, bu bağışlanmanın küçük günahlar için olduğu söylenmiştir."¹²¹

Hasan Han, tıpkı Şevkânî gibi etkilendiği diğer âlimler, İbn Teymiyye ve İbn Kayyım'dan da birçok yerde alıntılarda bulunmuştur.¹²² Mesela, "ezân" bölümünde Ebû Hureyre tarafından nakledilen, *"İmamlar size namaz kıldırırlar. Eğer doğru bir şekilde kıldırırlarsa sevabını alırsınız. Yanlış kıldırımları halinde ise sevabı size, vebali onlarıdır"*¹²³ mealindeki hadis hakkında, İbn Teymiyye'nin *Fetâvâ* kitabında¹²⁴ şöyle dediğini aktarmıştır: "Allah Resûlü (s.a.v.) imamın namaz hususunda yaptığı hatayı ona ait kılmış, cemaati bundan hariç tutmuştur. Eğer imam hadesten tahareti unutarak namaz kıldırırsa, kuşkusuz taharetlenmiş bir şekilde yeniden namazını iade etmesi gerekir.

¹¹⁷ Buhârî, "Vudû", 24.

¹¹⁸ Bkz. Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *es-Seylû'l-Cerrârü'l-Mütedeffik 'alâ Hadâ'iki'l-Ezhâr*, (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1425/2004), 58.

¹¹⁹ Bkz. Şevkânî, *Neylû'l-Evtâr*, 1/181.

¹²⁰ Müslim, *"Tahâret"*, 14-16.

¹²¹ Sıddık Hasan Han, *'Avnu'l-bârî*, 1/516, 519.

¹²² Mesela bkz. Sıddık Hasan Han, *'Avnu'l-bârî*, 2/511; 3/475, 621; 4/346, 494; 5/123, 128; 6/53, 357; 7/38, 44; 8/195, 278; 9/472, 513; 10/48; 256.

¹²³ Buhârî, "Ezân", 55.

¹²⁴ Bkz. Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mustafâ Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1987), 2/49.

Ancak cemaatin, Mâlik b. Enes, eş-Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi cumhur ulemâya göre namazı iade etmesine gerek yoktur. Nitekim bu tür bir durum Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın da başına gelmiştir.”¹²⁵

2.2.14. İhtilaflı Hadisler İçin Cem‘ ve Te’lîf Metoduna Başvurması

Cem‘ ve te’lîf, iki hadisten birisini genel, diğerini özel hüküm olarak değerlendirmek (âmm-has); birisinin diğerini sınırladığına karar vermek (mutlak-mukayyet); birisinin azimet diğerinin ruhsat olduğunu söylemek veya ihtilaflı hadislerin, farklı vürud şartlarını ortaya koyarak bağdaştırılması (haml) gibi yollarla ihtilafı çözmek şeklinde tanımlanabilir.¹²⁶

Müellifimiz Hasan Han'ın şerh çalışmasında, ihtilaflı görünen hadisleri çözmek için “cem‘ ve te’lîf” metoduna başvurduğu görülmektedir. Buna misal olarak, Enes b. Mâlik senediyle aktarılan ve muhaddislerin ihtilaflı buldukları şu hadisleri verebiliriz: Hadislerin ilki, “*Mescide tükürmek hatadır. Bunun kefareti ise onu gömmektir*”¹²⁷ ikincisi ise “*Mümin namazda iken Rabbiyle münâcât eder. Bu nedenle ön tarafına veya sağ tarafına tükürmesin. Bunun yerine sol tarafına veya ayağının altına tükürsün*”¹²⁸ şeklindedir. Görüldüğü üzere ilk hadiste mescide tükürmenin hata/günah sayıldığı ifade edilirken, ikinci hadiste ise sol tarafa tükürmenin câiz olduğu söylenilmektedir. Hasan Han, bu hadislerle ilgili olarak âlimlerin izlediği çözüm yolunu şu şekilde aktarır: “Nevevî, ilk hadisin âmm bir hüküm ifade ettiğini, ikinci hadisin ise mescidin dışına tahsîs edilmesi gerektiğini belirtir. Kâdî İyâz ise ikinci hadiste âmm, birincisinde de hadisin mescitte gömmeden tüküren kişiyi konu aldığını ifade eder. Bazı âlimler ise bu görüşler arasında orta yolu bulmaya çalışmışlardır. Bu sebeple, mescitten çıkamayacak durumda olanları mazeretli sayıp onların tükürmesini caiz görmüşler, ancak bu durumda olmayanların mescitte tükürmesini yasaklamışlardır.”¹²⁹

Yine Hasan Han, Enes b. Mâlik isnadıyla nakledilen, “*Nebî’ye (s.a.v.) Hasan b. Ali’den daha çok benzeyen hiçbir kimse yoktu*”¹³⁰ mealindeki hadisi şerh ederken, Hz. Ali’nin

¹²⁵ Siddik Hasan Han, ‘*Avnu’l-bârî*, 2/511.

¹²⁶ Huriye Martı, “Hadis İlimlerinin Doğuşu ve Gelişimi”, *Hadis El Kitabı*, ed. Zışan Türcan, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 140; İ. Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2020), 194.

¹²⁷ Buhârî, “Salât”, 37; Müslim, “Mesâcid”, 55.

¹²⁸ Buhârî, “Salât”, 36.

¹²⁹ Siddik Hasan Han, ‘*Avnu’l-bârî*, 2/205.

¹³⁰ Buhârî, “Fedâilu Ashâbi’n-Nebî”, 22.

diğer oğlu Hüseyin hakkında, “*Resûlullah’a (s.a.v.) en çok benzeyenleri idi*”¹³¹ şeklinde farklı bir rivayetin bulunduğunu ve bu iki rivayetin birbiriyle tearuz oluşturduğunu *Fethu’l-Bârî*’den nakletmiştir. Müellifimiz Hasan Han, bu tearuzu cem‘ yoluyla halletmenin mümkün olduğunu belirtmiş ve iki şekilde bu rivayetlerin te’vil edildiğini haber vermiştir. İlk te’vile göre, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin ile ilgili rivayetler muhtelif zamanlarda söylenmiştir. İkinci te’vile göre ise Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin’in her birisi bazı uzuvları itibariyle Hz. Peygambere (s.a.v.) en çok benzemektedirler. Nitekim bir rivayette, Hz. Hasan’ın baş ve göğüs arası, Hz. Hüseyin’in de göğüsten aşağısının Hz. Peygamber’e (s.a.v.) çok benzediği nakledilmiştir. Müellifimiz, ayrıca Nebî’ye (s.a.v.) yalnızca Hz. Hasan ve Hüseyin’in değil, başka kimselerin de benzediğini ifade etmiş; bunlar arasında Cafer b. Ebû Tâlib, Abdullâh b. Cafer, Kusem b. el-Abbâs b. Abdulmuttalib, Ebû Süfyân b. el-Hâris b. Abdulmuttalib, Müslim b. Akîl b. Ebî Tâlib ve daha başka isimlere yer vermiştir. Hasan Han, konu hakkındaki izahatını Kastallânî’den şu ifadelerle sonlandırmıştır: “Hadiste kastedilen, Hasan’ın bazı uzuvlarının Resûlullah’a (s.a.v.) benzemesidir. Yoksa Resûlullah’ın (s.a.v.) güzelliğinin tamamı ortaktan münezzehdir.” Nitekim Şair el-Bûsîrî şöyle demiştir: “Güzellikte ortaktan münezzehdir. Ondaki güzelliğin cevheri bölünmemiştir.”¹³²

2.2.15. Hadislerdeki Nâsîh ve Mensûhu Belirtmesi

Nesih, şer‘î bir hükmün, sonradan gelen şer‘î bir delil ile kaldırılmasıdır.¹³³ Bu durumda bir hükmü yürürlükten kaldıran hükme nâsîh; yürürlükten kaldırılana ise mensûh denir.¹³⁴ Müellifimiz Hasan Han’ın da şerhinde bazı nesih örneklerine değindiğini fark etmekteyiz. Örneğin, İbn Abbâs senediyle aktarılan, “*Peygamber (s.a.v.) ihramlıyken hacamat yaptırdı. Oruçluysa da hacamat yaptırdı*”¹³⁵ mealindeki hadisin açıklamasında, bu hadisin “*Hacamat yapanın da yaptıranın da orucu bozulmuştur*”¹³⁶ şeklindeki başka bir rivayeti neshettiğini ifade etmiştir. Zira bazı rivayetlerde bu olayın veda haccı sırasında gerçekleştiği belirtilmiştir. Nitekim İmam Şâfi‘ de aynı görüştedir ve

¹³¹ Buhârî, “Fedâilu Ashâbi’n-Nebî”, 22.

¹³² Sıddîk Hasan Han, ‘*Avnu’l-bârî*, 7/430.

¹³³ İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî, *Ulûmu’l-Hadîs*, thk. Nûreddin İtr (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1406/1986), 277; İbn Hacer, *Kitâbu Nuzhetu’n-Nazar fî Şerhi Nuhbetu’l-Fiker fî Mustalahi Ehli’l-Eser*, thk. Abdülkerim el-Fudaylî (Beyrût: Mektebetu’l-Asriyye, 1432/2011), 58; Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 246.

¹³⁴ Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 312.

¹³⁵ Buhârî, “Savm”, 32.

¹³⁶ Ebû Dâvud, “Sıyâm”, 28; İbn Mâce, “Sıyâm”, 18.

bu bağlamda şöyle demiştir: “İbn Abbâs, Resûlullah’ın hacamat yaptırdığını 10. sene veda haccında söylemiştir. Bu nedenle ‘Hacamat yapanın da yaptıranın da orucu bozulmuştur’ şeklindeki rivayet mensuhtur.” Hasan Han, konunun devamında İbn Hazm’ın da hacamatın orucu bozmadığı yönündeki görüşünü aktarmaktadır.¹³⁷ Hasan Han’ın özellikle İmam Şâfiî’den yaptığı alıntı, onun neshin tespitiinde “Vürûd tarihlerinin bilinmesi” yöntemini kullandığını göstermektedir.

2.2.16. Hadislerin Sebeb-i Vurûduna Değınmesi

Esbâbu vurûdi’l-hadîs ilmi, hadislerin daha iyi anlaşılabilmesi için onların hangi sebeple, nerede ve ne zaman söylendiğı ile ilgilenmektedir.¹³⁸ Müellifimiz Hasan Han da sebeb-i vurûdu bilinen hadisleri şerh ederken, onların vurûd bilgilerini vermeye çalışmıştır. Mesela, Ebû Hureyre kanalıyla nakledilen, “Mümin, aynı delikten iki defa sokulmaz”¹³⁹ hadisinin vurûd sebebi hakkında, Nevevî’nin (ö. 676/1277) şöyle dediğini aktarmıştır: “Bu hadisin söylenme sebebi meşhurdur. Şair Ebû Azze, Bedir Savaşı sırasında esir alınmıştı. Peygamber Efendimiz (s.a.v.), kendisine şiir yoluyla hicvetmemesi ve Müslümanları kışkırtmaması koşuluyla onu serbest bıraktı. Ebû Azze, kabilesine döndü; bir süre sonra yeniden kışkırtmalarına ve hicivlerine başladı. Uhud savaşı’nda tekrar esir olunca, Allah Resûlün’den (s.a.v.) affedilmeyi istedi. Bunun üzerine Allah Resûlü (s.a.v) ona, ‘Mümin, aynı delikten iki kere sokulmaz’ diyerek karşılık verdi.¹⁴⁰

2.2.17. Garîbu’l-Hadîs İlminden İstifade Etmesi

Garîbu’l-hadîs, hadis metinlerinde yer alan ve nadir kullanılması nedeniyle anlaşılması güç olan kapalı kelimeleri açıklamayı konu edinen ilim dalıdır.¹⁴¹ Hasan Han’ın da bu ilimden çokça yararlandığını, bazı hadislerde geçen garip kelimeleri açıklamak amacıyla, hem bu alanda yazılmış eserlere başvurduğunu, hem de Arap dili ve belagatı sahasında el-Cevherî (ö. 400/1009’dan önce) ve el-Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) gibi âlimlerin

¹³⁷ Sıddık Hasan Han, ‘Avnu’l-bârî, 5/106-107.

¹³⁸ Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 217; Ramazan Ayvalli, “Esbâbu Vurûdi’l-Hadis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/362.

¹³⁹ Buhârî, “Edeb”, 83; Müslim, “Zühd ve Rekâik”, 63.

¹⁴⁰ Sıddık Hasan Han, ‘Avnu’l-bârî, 9/405.

¹⁴¹ İbnu’s-Salâh, *Ulûmu’l-Hadis*, 272; Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *et-Takrîb ve’t-Teyisîr li-ma’rifeti Süneni’l-Beşîri’n-Nezîr*, thk. Muhammed Osmân el-Huş (Beyrût: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1405/1985), 87; Celâlüddîn es-Süyûtî, *Tedribü’r-Râvi fî Şerhi Takrîbi’n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyâd: Mektebetu’l-Kevser, 1415), 2/637; Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 86.

kaynaklarından faydalandığını ifade edebiliriz.¹⁴² Örneğin, Abdullah b. Ömer senediyle aktarılan, meşhur mağara kıssasının anlatıldığı hadiste¹⁴³ geçen “الرَّهْطُ” kelimesini, el-Cevherî’nin, “İçerisinde kadın bulunmayan, on kişiden az insan grubudur” şeklinde izah ettiğini nakletmiştir.¹⁴⁴ Yine Hasan Han, Ebû Hureyre’nin rivayet ettiği, Hz. İbrahim’in sünnet oluşundan bahseden hadiste¹⁴⁵ yer alan “الْقَدُومُ” kelimesi hakkında, el-Fîrûzâbâdî’nin, *el-Kâmûsu’l-Muhît* adlı eserinde şöyle dediğini zikretmiştir: “الْقَدُومُ” şeddesiz haliyle yontma, keser aleti anlamındadır. Müennes olup çoğulu ise “قَدَائِمٌ ve قَدَمٌ” şeklindedir. Halep’te bir köyün, Nu‘mân’da bir yerin, Medîne’de bir dağın, Serâ’da bir geçitin, Dûs ülkesindeki bir dağda bulunan geçitin veya Yemen’de bir kalenin adıdır. Şeddeli olarak “الْقَدُومُ” (el-kaddûm) şeklinde kullanıldığında ise Hz. İbrâhîm’in sünnet edildiği yere delalet eder.”¹⁴⁶

2.2.18. Hadisten Çıkarılan Fıkî Hükümlere Yer Vermesi

Müellifimiz Hasan Han, birçok hadisin izahında, “وفيهِ”, “وفي الحديث”, “وفي هذا الحديث فوائد”, “واستدل بهذا الحديث على”, gibi ifadeler kullanarak, hadislerden çıkarılan genel hükümlere, sonuçlara ve faydalara yer vermiştir.

Hasan Han’ın şerhinde bu konuya örnek olarak, Hz. Âişe’nin rivayet ettiği, “Bir gün Resûlullah’ı (s.a.v.) odamın kapısında gördüm. O esnada Habeşliler mescitte oynuyorlardı. Resûlullah (s.a.v.) beni ridâsıyla örtmüş, bende onların oyunlarını izlemiştim”¹⁴⁷ mealindeki hadisi verebiliriz. Hadis hakkında müellifimiz: “Hadiste mubah oyuna bakmanın cevazı vardır” diyerek çıkarılan fıkî hükme işaret etmiş, hemen akabinde: “Hadiste Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ailesine karşı, güzel ahlakı ve iyi geçinmesi, ayrıca Hz. Âişe’nin fazileti ve Peygamberimiz’in (s.a.v.) yanındaki yüce konumu vardır.” şeklinde hadisten çıkarılan diğer sonuçları belirtmiştir.¹⁴⁸

Keza Hasan Han, “Ameller niyetlere göredir...”¹⁴⁹ hadisinin şerhinde, hadisten çıkarılan şöyle bir hükmü zikretmiştir: “Hükmünü bilmeden bir işe kalkışmak câiz değildir. Zira

¹⁴² Mesela bkz. Sıddîk Hasan Han, ‘*Avnu’l-bârî*, 1/95, 243, 268; 2/77, 163, 236; 3/306; 428; 4/137; 285; 5/15, 320; 6/29; 7/43; 10/39.

¹⁴³ Buhârî, “İcâre”, 12; Müslim, “Rikâk”, 100.

¹⁴⁴ Sıddîk Hasan Han, ‘*Avnu’l-bârî*, 5/441.

¹⁴⁵ Buhârî, “Ehâdisu’l-Enbiyâ”, 8; Müslim, “Fadâil”, 151.

¹⁴⁶ Sıddîk Hasan Han, ‘*Avnu’l-bârî*, 7/124.

¹⁴⁷ Buhârî, “Salât”, 69.

¹⁴⁸ Sıddîk Hasan Han, ‘*Avnu’l-bârî*, 2/258.

¹⁴⁹ Buhârî, “Bedu’l-Vahy”, 1.

hadiste niyetsiz amelin menfi olduğu zikredilmektedir. Bir işi yapmaya niyet etmek, ancak hükmünü bildikten sonra sahîh olur.”¹⁵⁰

2.2.19. Kendi Fıkhî Görüşünü Belirtmesi

Hasan Han, çok nadiren de olsa bazı hadislerin şerhinde, konuyla ilgili kendi fıkhî kanaatini ortaya koymaya çalışmıştır. Mesela, İbn Abbâs tarafından aktarılan, Abdu’l-Kays heyeti ile Hz. Peygamber arasındaki diyalogdan bahseden hadisin¹⁵¹ izahında, Mescid-i Nebevî’den sonra kılınan ilk cuma namazının, Cüvâsâ köyünde bulunan Abdu’l-Kays mescidinde olduğuna dair bir rivayete yer vermiş,¹⁵² akabinde bu rivayet hakkında kendi fıkhî görüşünü şu şekilde belirtmiştir: “Burada cuma namazının köyde kılınmasının sahîh olduğuna dair delil vardır. Cuma namazı için büyük yerleşim yerlerindeki cami ve devlet başkanı şart değildir. Nitekim bu konuyu *er-Ravzatu’n-Nediyye Şerhu’d-Dureri’l-Behiyye* adlı eserimizde tahkik ettik.”¹⁵³

Keza “mevâkîtu’s-salât” bölümünde yer alan, “*Nebî (s.a.v.), Medine’de öğle ile ikinci namazlarını sekiz rekât, akşam ve yatsı namazlarını ise yedi rekât şeklinde kıldırdı*”¹⁵⁴ şeklindeki hadisin izahında, kendi fıkhî kanaatini şöyle ifade etmiştir: “Bu konuda doğrusunu *er-Ravzatu’n-Nediyye* adlı kitabımızda tahkik ettik. Neticesi şudur: İki namazı cem etmek sûrî’dir. Nitekim bu konuda İbn Abbâs ile bir başkasının açık beyanı vardır. Hatta onu rivayet eden râvî, cem’-i sûrî olduğunu açıklamıştır. Dolayısıyla bütün bunlardan ortaya çıkan neticeyi almak gerekir. Ayrıca sabit şer’î bir özür olmaksızın mukim iken cem yapmak câiz değildir.”¹⁵⁵

2.2.20. Mezheplerin Görüşlerine Yer Vermesi

Hasan Han, fıkhîta herhangi bir mezhebe bağlı olmayıp, mezhepleri taklitten kaçınmayı savunan bir anlayışa sahip olsa da özellikle fıkhî nitelikli hadislerin yorumunda, mezheplerin görüşlerinden faydalanmıştır. Hasan Han’ın mezheplerin görüşlerinden nasıl faydalandığını göstermek adına, İbn Ömer’in rivayet ettiği şu hadisi örnek olarak ele alabiliriz. “Hz. Ömer, Resûlullah’a (s.a.v.), *cahiliyye döneminde Mescid-i Haram’da bir*

¹⁵⁰ Siddik Hasan Han, ‘*Avnu’l-bârî*, 1/92.

¹⁵¹ Buhârî, “İmân”, 40; “İlim”, 25.

¹⁵² Buhârî, “Cuma”, 11.

¹⁵³ Siddik Hasan Han, ‘*Avnu’l-bârî*, 1/326.

¹⁵⁴ Buhârî, “Mevâkîtu’s-Salât”, 12.

¹⁵⁵ Siddik Hasan Han, ‘*Avnu’l-bârî*, 2/341-342.

gece itikâfa girmeyi adanmıştım dedi. Bunun üzerine Nebî (s.a.v): ‘adağını yerine getir’ buyurdu.”¹⁵⁶ Bu hadisin şerhinde Hasan Han, mezheplerin yaklaşımlarını şu şekilde aktarmıştır: “Hanbelîler, kâfirin adakta bulunmasının sahîh olduğunu kabul eder. Şâfiîler ve Hanbelîler, itikâf için oruç şartı olmadığını savunurken, Ahmed b. Hanbel’den nakledilen bir rivayete göre ise oruçsuz itikâfın sahîh olmadığı belirtilmiştir. Öte yandan Mâlikîler ve Hanefîler, itikâfın ancak oruçla sahîh olacağını ileri sürmüş ve bu görüşlerini Hz. Peygamber’in (s.a.v.) oruçlu olarak itikâf yapmasına dayandırmışlardır. Ancak bu konu tartışmaya açıktır. Zira Buhârî’de yer alan diğer bir lafızda, Nebî’nin (s.a.v.) Şevval ayında itikâfa girdiği belirtilmiştir.”¹⁵⁷

2.2.21. Hanefîleri ve Rey Ehlini Eleştirmesi

Hasan Han’ın bazı hadislerin şerhinde Hanefî mezhebine karşı eleştirel tavır sergilediği görülmektedir. Mesela, Ubâde b. Sâmit isnadıyla nakledilen, “*Fatiha okumayan kimsenin namazı yoktur*”¹⁵⁸ hadisinin izahında şöyle demiştir: “Hanefîler, fatıhasız namaz câizdir dediler. Bu fasit bir reye dayanmaktadır ve neticesi de sünnetten birçok şeyi delilsiz bir şekilde reddetmektir. Nice memleketlerde kanun koyucu: böyle câiz değildir, böyle kabul edilmez, böyle sahîh değildir derken; bu re’ye tutunanlar ise câizdir, kabul edilir ve sahîhtir derler. İşte selef, bu tarz şeylerden ötürü Ehl-i re’y’den insanları sakındırmıştır.”¹⁵⁹

Hasan Han, Hanefî mezhebine yönelik eleştirel bir tutum sergilese de, bazı durumlarda Hanefîlerin isabet ettiği görüşleri takdirle karşılamıştır. O, Hz. Âişe’den rivayet edilen, “*Allah namazı farz kıldığında haza da ve seferde ikişer rekât olarak farz kıldı, sonra seferde olduğu gibi bırakıldı, haza da ise ziyade edildi.*”¹⁶⁰ şeklindeki hadisin izahında, şu ifadeleri kullanmaktadır: “Hanefîler, seferde namazı kısaltmanın azimet olup ruhsat olmadığını ifade eden hadisin zahirine tutundular. Onların bu görüşleri isabetlidir, çünkü Allah Resûlünün (s.a.v.) bütün seferlerinde namazda kasr yaptığı bilinmektedir. Bu *Sahîhayn*’da ve diğer kaynaklarda mevcuttur.”¹⁶¹

¹⁵⁶ Buhârî, “İtikâf”, 5; Müslim, “Eymân”, 27.

¹⁵⁷ Siddik Hasan Han, ‘*Avnu’l-bârî*, 5/228.

¹⁵⁸ Buhârî, “Ezân”, 95; Müslim, “Salât”, 34.

¹⁵⁹ Siddik Hasan Han, ‘*Avnu’l-bârî*, 2/569.

¹⁶⁰ Buhârî, “Salât”, 1; Müslim, “Salât’ul Mûsâfirîn”, 1.

¹⁶¹ Siddik Hasan Han, ‘*Avnu’l-bârî*, 2/134.

Hasan Han, Hanefîlerin yanı sıra Ehl-i re'yi de eleştirmektedir. Söz gelimi imanın artması ve eksilmesi babında, Hz. Ömer isnadıyla aktarılan bir rivayette¹⁶² yer alan, “*Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm’ı seçtim*”¹⁶³ ayeti hakkında, şöyle demiştir: “Süddî bu ayetten sonra helal ve haram hakkında bir şeyin nazil olmadığına hükmetti. Bu, dinin Kur’ân ve hadis ile kemale erdiğini göstermektedir. İman yolunda bu ikisi dışında bir şeye ihtiyaç yoktur. Dolayısıyla bu durum, ehl-i taklid ve ashâbu’r-re’y’e açık bir reddiyedir.”¹⁶⁴

Hasan Han’ın genel olarak re’y ehline, özel olarak da Hanefî mezhebine yönelik olumsuz bir bakış açısına sahip olduğu, aktardığımız bilgilerden anlaşılmaktadır. Müellifin Hanefîler ve Ehl-i re’y’e dair eleştirel yaklaşımını onaylamamakta, onun bu tutumunu Ehl-i hadîs düşüncesine bağlılığıyla ilişkilendirmektedir.

2.2.22. İmam Buhârî’nin İstidlallerine Yer Vermesi

Hasan Han’ın bazı hadislerin şerhinde, “استدل البخاري بهذا الحديث”, “استدل به البخاري”, “استدل” şeklinde ifadelerle, Buhârî’nin hadis hakkındaki istidlaline yer verdiği görülmektedir.

Örneğin, Hasan Han, Allah Resûlünün (s.a.v.) sabah namazını kıldırırken okuduğu Kur’ân-ı işitip, ona iman eden bir cin taifesinin konu edildiği hadisin¹⁶⁵ şerhinde, şöyle demiştir: “Buhârî bu hadisle, sabah namazında kıraatin açıktan yapılacağını istidlal etmiştir.”¹⁶⁶

Yine Hasan Han, Enes b. Mâlik’in, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) rükû ve secdesini anlattığı hadisin¹⁶⁷ yorumunda, Buhârî’nin bu hadisle, “iki secde arasında beklemek sünnettir”, şeklinde bir istidlal yaptığını nakletmiştir.¹⁶⁸

¹⁶² Buhârî, “İmân”, 33.

¹⁶³ Mâide, 5/3.

¹⁶⁴ Sıddîk Hasan Han, ‘Avnu’l-bârî, 1/289.

¹⁶⁵ Buhârî, “Ezân”, 105; “Tefsîr”, (Cin) 1.

¹⁶⁶ Sıddîk Hasan Han, ‘Avnu’l-bârî, 2/601.

¹⁶⁷ Buhârî, “Ezân”, 140.

¹⁶⁸ Sıddîk Hasan Han, ‘Avnu’l-bârî, 3/44. Konu hakkındaki diğer örnekler için bkz. ‘Avnu’l-bârî, 2/297; 3/188; 5/472; 6/430.

2.2.23. Fıkıh Usûlü Konularına Temas Etmesi

Hasan Han, kimi hadislerin şerhinde edille-i şer'iyeden "şer'u men kablenâ", "sedd-i zerâi'" ve fıkıh usûlünün temel kavramlarından "ictihad" konusuna temas etmiştir.

Mesela, edille-i şer'iyeden, "şer'u men kablenâ" meselesine Ebû Hureyre isnadıyla nakledilen, Hz. Musa'nın tek başına yıkanırken elbiselerini çıkarıp bir taşın üzerine koyması daha sonra taşın giysilerle beraber kaçması ve nihayetinde Hz. Musa'nın taşı yakalayıp ona vurmasından bahseden hadisin¹⁶⁹ yorumunda değinmiş ve şöyle demiştir: "Hz. Musa'nın insanların olmadığı bir yerde tek başına çıplak bir şekilde yıkanması açısından hadisin delaleti, "شرع من قبلنا شرع لنا" (bizden öncekilerin şeriatı, bizim de şeriatımızdır)" kuralına mebnidir."¹⁷⁰ Yine Hasan Han, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) saç tarama şeklinde ehl-i kitaba muvâfakatından bahseden hadis¹⁷¹ hakkında, şöyle bir istidlal yapıldığını söylemiştir: "ان شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يجئ في شرعنا ما يخالفه" (Bizden öncekilerin şeriatı, bizim şeriatımızda karşıt yönde bir şey gelmemişse, bizim de şeriatımızdır)"¹⁷²

Hasan Han, "sedd-i zerâi'" konusuna ise Abdullah b. Ömer'in Allah Resûlünün (s.a.v.) namaz kıldığı yerlerde namaz kılmasından bahseden hadisin¹⁷³ izahında temas etmiştir. O, İbn Ömer'in Resûlullah'ın (s.a.v.) namaz kıldığı yerlerde namaz kılmakla teberrağ yaptığını belirtmiştir. Eğer teberrağ, kişiyi şirke sürükleyecek veya Allah'tan başkasından yardım istemeye yol açacaksa, bu durumda insanları sedd-i zerai için bundan men etmenin doğru olacağını, nitekim Hz. Ömer'in bunu yaptığını söylemiştir.¹⁷⁴

Müellifimiz, fıkıh usûlünün temel kavramlarından "ictihad" bahsine ise "*Hâkim hüküm verdiği zaman yaptığı ictihadında isabet ederse iki ecir, hata ederse bir ecir kazanır*"¹⁷⁵ şeklindeki hadisi açıklarken değinmiştir. O, ictihad konusunda fıkıh âlimlerinin görüşlerine ve aralarındaki ihtilaflara yer verdikten sonra, "şüphesiz ki isabet eden tektir" diyerek bir konuda tek bir görüşün isabet edebileceğini, birden fazla doğru görüş olamayacağını ifade etmiştir. Nitekim Şevkânî'nin bu konuyu müstakil bahislerde,

¹⁶⁹ Buhârî, "Gusûl", 20.

¹⁷⁰ Siddik Hasan Han, 'Avnu'l-bârî, 2/29.

¹⁷¹ Buhârî, "Menâkıb", 23; "Menâkıbu'l-Ensâr", 52.

¹⁷² Siddik Hasan Han, 'Avnu'l-bârî, 7/320.

¹⁷³ Buhârî, "Salât", 89.

¹⁷⁴ Siddik Hasan Han, 'Avnu'l-bârî, 2/284.

¹⁷⁵ Buhârî, "İtisâm", 21; Müslim, "Akdiye", 15.

Müntekâ adlı şerhinde ve diğer eserlerinde ele aldığını, kendisinin de *Risâletul-Kadâ* adlı eserinde bu konuyu ayrıntılı şekilde irdelediğini belirtmiştir.¹⁷⁶

2.2.24. Tarihi Bilgilere ve Kıssalara Başvurması

Müellifimiz Hasan Han, kimi hadisleri yorumlarken gerekli gördüğü bazı tarihi bilgileri ve kıssaları da nakletmiştir.

Söz gelimi Enes b. Mâlik'in naklettiği, Ukl veya Ureyne Kabilelerinden bazı kimselerin Medîne'ye gelmeleri, akabinde mide rahatsızlığı yaşayınca, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) onlara develerin sidiğini ve sütünü içmeyi tavsiye ettiğinden bahseden hadis¹⁷⁷ izahında, şöyle bir tarihi bilgi kaydetmiştir: “İbn İshâk'a göre, hadiste bahsi geçen kabile üyelerinin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gelişi, Zûkared Savaşı'nın ardından gerçekleşmiş olup bu savaş hicri 6. yılın Cemâziyelevvel ayında yapılmıştır. Buhârî ise bu gazvenin Hudeybiye Antlaşması sonrasında, aynı yılın Zilkade ayında meydana geldiğini ifade ederken; Vâkıdî, savaşın hicri 6. yılın Şevval ayında olduğunu ileri sürmüştür. Bu konuda İbn Hibbân, İbn Sa'd ve başkaları, Vâkıdî'nin görüşünü benimsemişlerdir.”¹⁷⁸

Hasan Han, tarihi bilgilerin yanı sıra bazı kıssaları da zikretmiştir. Mesela, Abdullah b. Mes'ûd'un rivayet ettiği, “*Haksız yere öldürülen her kişinin kanından bir pay, Hz. Âdem'in ilk oğluna da verilir. Zira o, adam öldürme yolunu açan ilk kimsedir*”¹⁷⁹ hadisinin yorumunda, Kâbil'in, kardeşi Hâbil'i öldürme kıssasını, es-Süddî'nin *Tefsîr*'inden naklen şöyle aktarmaktadır: “Hz. Âdem bir batından olan erkek çocuğunu, diğer batından olan kız çocuğuyla evlendirirdi. Kâbil'in kız kardeşi Hâbil'in kız kardeşinden daha güzel olduğundan, Kâbil kendi kız kardeşiyle evlenmek istemiş, Hz. Âdem ise onu bundan menetmişti. Kâbil ısrarlı davranınca, Hz. Âdem iki oğluna da kurban adamalarını emretti. Kâbil tarımcılıkla uğraştığı için bir demet buğdayı kurban olarak sundu. Hâbil ise hayvancılık yaptığı için iri besili bir hayvanı kurban olarak adadı. Nihayet gökten inen bir ateş Hâbil'in kurbanını yaktı, Kâbilinkini ise olduğu yerde bıraktı. İşte bu durum iki kardeş arasındaki şerrin sebebi oldu.”¹⁸⁰ Hasan Han'ın es-Süddî'nin (ö. 127/745) *Tefsîr*'inden naklettiği Hâbil ve Kâbil kıssasını, aslında İbn

¹⁷⁶ Siddik Hasan Han, ‘*Avnu'l-bârî*, 10/354.

¹⁷⁷ Buhârî, “*Vudû*”, 66.

¹⁷⁸ Siddik Hasan Han, ‘*Avnu'l-bârî*, 1/615.

¹⁷⁹ Buhârî, “*Ehâdisü'l-Enbiyâ*”, 1; Müslim, “*Kasame*”, 27.

¹⁸⁰ Siddik Hasan Han, ‘*Avnu'l-bârî*, 7/107.

Hacer'in *Fethu'l-Bârî*'inden aldığı görülmektedir.¹⁸¹ Çünkü es-Süddî tâbiinden olup, *Tefsîrû's-Süddî* adlı tefsirin günümüze intikal edip etmediği net olarak bilinmemektedir. Elimizde matbu olarak bulunan *Tefsîrû's-Süddî el-Kebîr* adlı çalışma ise Muhammed 'Atâ Yusuf tarafından, Süddî'ye atfedilen rivayetlerin altı ayrı rivayet tefsirinden derlenip bir araya getirilmesiyle neşredilmiştir.¹⁸² Öte yandan Hasan Han'ın aktardığı Hâbil ve Kâbil kıssasını tasdik eden herhangi bir ayet ya da sahîh hadis mevcut değildir. Bu durum, söz konusu kıssanın isrâiliyyât kaynaklı olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir.¹⁸³ Nitekim es-Süddî'nin çok fazla isrâili rivayet zikrettiği belirtilmiştir.¹⁸⁴

2.2.25. Hadislerde Geçen Coğrafi Yerleri Tespit Etmesi

Hasan Han, kimi hadislerde yer alan coğrafi yerlerin tespitini yapmaya çalışmıştır. Örneğin, Abdullah b. Ömer'in rivayet ettiği, "*Nebî (s.a.v.) Şerefu'r-Revhâ'daki mescidin berisindeki küçük mescidin bulunduğu yerde namaz kılardı...*"¹⁸⁵ mealindeki hadiste yer alan, Şerefu'r-Revhâ hakkında şu bilgiyi aktarmıştır: "Şerefu'r-Revhâ, Medîne'ye iki günlük uzaklıkta bulunan büyük bir köy olup Medîne ile arasında 36 mil mesafe vardır."¹⁸⁶ Yine İslâm dininin mutlaka kemale ereceğini, bir kimsenin yalnız başına San'a'dan Hadramevt'e kadar Allah'tan başka hiçbir şeyden korkmayarak gideceğini haber veren hadisin¹⁸⁷ şerhinde, San'a ve Hadramevt hakkında şunları kaydetmiştir: "San'a, Yemen'in başkenti ve büyük bir şehridir. Hadramevt ise Yemen'de bir beldedir. San'a ile Hadramevt arasında dört günlükten ziyade bir mesafe olduğu söylenilmektedir. Yahut San'a'dan kasıt, Şam bölgesinde bulunan yerdir ki bu durumda mesafe daha uzak olur. Ancak birincisinin (San'a'nın Yemen'in başkenti ve büyük bir şehri) olması daha muhtemeldir. Yâkût el-Hamevî ise San'a'nın, Dımaşk'ta bir köy olduğunu söylemiştir."¹⁸⁸ Hasan Han, örneklerde görüldüğü gibi hadislerde geçen bazı coğrafi yerleri köy, şehir vb. şeklinde tanımlayarak bu bölgelerin fiziksel konumları

¹⁸¹ Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 6/369.

¹⁸² Bkz. Nurullah Denizer, "Bir Müfessir Olarak Süddî el-Kebîr", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/1 (2017), 358-364.

¹⁸³ Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 319-325.

¹⁸⁴ Bkz. Denizer, "Bir Müfessir Olarak Süddî el-Kebîr", 380.

¹⁸⁵ Buhârî, "Salât", 89.

¹⁸⁶ Sıddîk Hasan Han, *'Avnu'l-bârî*, 2/287.

¹⁸⁷ Buhârî, "İkrâh", 1; "Menâkıb", 25.

¹⁸⁸ Sıddîk Hasan Han, *'Avnu'l-bârî*, 7/349.

hakkında bilgi sunmuştur. Ancak onun bu coğrafi tespitlerinin, kendi orijinal tespitleri olmayıp Kastallânî'nin de kendi eserinde aynı tespitleri kaydettiğini söylemeliyiz.¹⁸⁹

2.2.26. Hadislerin İzahında Yaşadığı Asrı Dikkate Alması

Hasan Han, bazı hadisleri açıklarken satır aralarında bulunduğu çağın dini ve sosyal durumunu tasvir niteliğinde bilgiler sunmuştur. Bu da, onun hadisleri yorumlarken yaşadığı asrı göz önünde bulundurduğunu ortaya koymaktadır.

Mesela, Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği, “*Yılan yuvasına toplandığı gibi, iman da Medîne'ye toplanacaktır*”¹⁹⁰ hadisinin izahında, Kurtubî ve İbn Hacer'in görüşlerini aktardıktan sonra kendi yaşadığı asrın dini durumunu şöyle tasvir etmiştir: “Özellikle bu zamanımızda, fitneler çoğalmış, bid'atler ve münkerâtlar umumi belvâ haline gelmiş, hevaya ve sonradan ihdas edilen şeylere itaat edilmiş, maruf, münkere, münker de marufa dönüşmüş, takva ehli bitmiş, fetva ehli ortaya çıkmış ve olan olmuştur.”¹⁹¹

Keza Enes b. Mâlik tarîkiyle rivayet edilen, Deccâl'in Mekke ve Medîne dışında ayak basmadık yer bırakmayacağına dair hadisin¹⁹² izahında, İbn Hacer'in şöyle dediğini nakletmiştir: “Cumhur ulemâ bu hadisi, zahiri ve umumu üzere yorumlamış, İbn Hazm ise orduları ve elçileri hariç, Deccâl'in kısa bir süresi olduğundan bu kısa süre içerisinde bütün beldelere girmesinin mümkün olmayacağını söylemiştir. Ancak İbn Hazm, Müslim'de yer alan, “*Onun bazı günleri bir yıl uzunluğunda olacaktır*” rivayetinden habersizdir.” Hasan Han, İbn Hacer'in zikrettiği bu hadis hakkında el-Aynî'nin şöyle düşündüğünü haber vermiştir: “Muhtemelen Deccâl'in bazı günlerinin bir yıl uzunluğunda olması hakiki manada değildir. Bilakis aşırı zorluk ve sıkıntıdan dolayı bazı günler sanki bir yıl kadar uzun olur.” Hasan Han, konu hakkında yer verdiği görüşlerden sonra kendi düşüncesini ise şu şekilde ifade etmiştir: “Bunun için uzak te'vile gerek olmayıp, sahîh hadisin zahirinden başka da sığınak yoktur. Bunun (hadiste belirtilen durumun olması) için güç ve yetenek gereklidir. Bu zamanda İngilizler, uzak mesafeyi en kısa zamanda kat eden, hatta bir iki aylık yolculuğu bir iki güne indiren, ateş ve dumanla

¹⁸⁹ Bkz. Kastallânî, *İrşâdu's-Sâri*, 1/462; 6/60, 401.

¹⁹⁰ Buhârî, “Fedâilu'l-Medîne”, 6; Müslim, “İmân”, 233.

¹⁹¹ Sıddîk Hasan Han, *Avnu'l-bârî*, 4/614.

¹⁹² Buhârî, “Fedâilu'l-Medîne”, 9.

hareket eden tekerlek (motorlu taşıt) üretmişlerdir. Öyleyse kudretine güç yetirilemeyen asıl kudret sahibi için bu nasıl mümkün olmasın.”¹⁹³

Hasan Han, yukarıdaki ifadelerinden de anlaşıldığı üzere, o dönemin sosyal durumunu göz önünde bulundurarak, İngilizlerin motorlu taşıt üretmesini örnek gösterip Deccâl hakkında rivayetleri İbn Hazm ve el-Aynî'nin aksine, zahiri ve hakiki manasıyla değerlendirmektedir. Ona göre, insanın kendi bilgi ve becerisiyle geliştirdiği ulaşım araçları sayesinde uzak yerlere çok kısa sürede ulaşması mümkün hale gelmiştir. Böyle bir şey beşer için mümkünse, mutlak güç sahibi olan Allah için elbette daha fazlası mümkündür. Bu nedenle, Deccâl'in kısa sürede her yere ulaşabilmesi de Allah'ın kudreti sayesinde gerçekleşecektir.

2.2.27. Nüsha Farklılıklarına Değinmesi

Müellifimiz Hasan Han, bazı hadislerin izahında nüsha farklılıklarına değinmiştir. Mesela, Ebû Hureyre isnadıyla nakledilen, “*İman, altmış küsur şubedir. Hayâ da imandan bir şubedir*”¹⁹⁴ mealindeki hadisin izahında, hadiste yer alan “بضع” ifadesinin, Ebû Zer, Ebü'l-Vakt, el-Asîlî ve İbn Asâkir rivayetinde “بضعة” şeklinde geçtiğini söylemiştir.¹⁹⁵ Yine Hasan Han, Enes b. Mâlik'in rivayet ettiği, “*Sizden biriniz, kendisi için istediğini kardeşi için de istemedikçe iman etmiş olmaz*”¹⁹⁶ hadisinin şerhinde, hadiste geçen “احكم” lafzının, Ebû Zer'in diğer bir rivayetinde “احد”, İbn Asâkir'in başka bir rivayetinde ise “عبد” şeklinde yer aldığını ifade etmiştir.¹⁹⁷ Keza “gusül” bölümünde Cübeyr b. Mut'im'in aktardığı, Hz. Peygamber'in (s.a.v.), Gusül abdestinde başına üç defa su döktüğü ve bunu da iki eliyle işaret ederek gösterdiğinden bahseden hadisin¹⁹⁸ yorumunda, hadisteki “كلتيهما” kelimesinin, Küşmîhenî rivayetinde “كلاهما” şeklinde bulunduğunu kaydetmiştir.¹⁹⁹ Örneklerden de anlaşılabacağı gibi Hasan Han, söz konusu şerh çalışmasında nüsha farklılıklarına değinmiştir. Ancak onun bu nüsha farklılıklarını, Kastallânî'nin *İrşâdu's-Sârî*'sinden faydalanarak eserine aldığı görülmektedir.²⁰⁰

¹⁹³ Siddik Hasan Han, 'Avnu'l-bârî, 5/10. Konu hakkında başka örnekler için bkz. 'Avnu'l-bârî, 6/414, 588; 9/329.

¹⁹⁴ Buhârî, “İmân”, 3.

¹⁹⁵ Siddik Hasan Han, 'Avnu'l-bârî, 1/187.

¹⁹⁶ Buhârî, “İmân”, 7; Müslim, “İmân”, 71; Tirmizî, “Sıfatu'l-Kıyâme”, 59.

¹⁹⁷ Siddik Hasan Han, 'Avnu'l-bârî, 1/198.

¹⁹⁸ Buhârî, “Gusûl”, 4; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 97.

¹⁹⁹ Siddik Hasan Han, 'Avnu'l-bârî, 2/17.

²⁰⁰ Bkz. Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, 1/92, 96, 318.

SONUÇ

Hint alt kıtasının 19. yüzyılda yetiştirdiği mümtaz âlimlerden biri olan Sıddîk Hasan Han, hadis ilmi başta olmak üzere İslâmî ilimler sahasında pek çok eser yazmıştır. Onun Buhârî'nin *el-Câmi'u's-Sahîh*'inin en önemli muhtasarlarından kabul edilen *ez-Zebîdî*'nin (ö. 893/1488) *et-Tecrîdü's-Sarîh*'i üzerine yazdığı *'Avnü'l-bârî li-halli edilleti'l-Buhârî* adlı eseri de hadis şerhi alanında dikkat çekmektedir.

Sıddîk Hasan Han'ın söz konusu şerhini incelediğimiz bu çalışmada, onun hadisleri şerh ederken hadislerin isnâdlarından ziyade hadis metinlerinin muhteva analizlerine yoğunlaştığını söyleyebiliriz. Sıddîk Hasan Han'ın şerhinde ağırlık verdiği temel mesele, hadis metinlerinin doğru biçimde anlaşılması olmuştur. Hadislerin muhtevasını tam olarak kavrayabilmek amacıyla, onları çeşitli açılardan açıklamaya gayret etmiştir. Bu doğrultuda, hadislerde geçen kelimelerin gramer tahlilini yapmış, telaffuzlarını belirlemiş ve bazı metinlerde yer alan edebî sanatları açıklayarak, hadisleri dil ve edebiyat yönünden yorumlamıştır. Ayrıca hadislerin içeriğini analiz ederken, cevâmiu'l-kelim ifadeleri, ziyade ve müdrec ifadeleri ve müphem şahısları tespit ederek, hadislerin daha açık ve anlaşılır hale gelmesine katkı sağlamıştır.

Sıddîk Hasan Han, hadislerin izahında çok önemli bir role sahip olan, Muhtelifu'l-Hadîs, Nâsih ve Mensûh, Esbâbu Vurûdi'l-Hadîs ve Garîbu'l-Hadîs gibi hadis ilimlerinden de yararlanmış. Yine fıkıh muhtevalı hadislerin izahında, hadislerden çıkarılan fikhî hükümleri bildirmiş, mezheplerin görüşlerine yer vermiş ve nadiren de olsa bazen konuyla ilgili kendi fikhî görüşünü belirtmiştir.

Sıddîk Hasan Han, hadisleri izah ederken dinimizin ana kaynakları olan Kur'an ayetleri ve hadislerin yanı sıra sahâbe, tabiûn, hadis şârihleri ve etkilendiği ulemânın görüşlerinden de faydalanmıştır. Onun şerhinde en çok etkilendiği alim Şevkânî (ö. 1250/1834) olurken, en sık başvurduğu şârihler ise İbn Hacer (ö. 852/1449) ve Kastallânî (ö. 923/1517) olmuştur.

Sıddîk Hasan Han'ın, hadis metinlerini şerh ederken kendinden önceki şârihlerin etkisinde kalarak onlardan çok fazla istifade ettiği ve hadis yorumlarında nakilci bir yöntem benimsediği anlaşılmıştır. Dolayısıyla Hasan Han'ın hadislerin şerhinde takip ettiği yöntemin, özgün olmayıp önceki şârihleri taklide ve nakilciliğe dayalı bir yöntem olduğunu söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

- Aydemir, Abdullah. *Tefsirde İsrâiliyyat*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2019.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- Ayvallı, Ramazan. “Esbâbu Vurûdî'l-Hadîs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/ 362-363. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Birişik, Abdülhamit, A. Cüneyt, Eren. “Sıddîk Hasan Han”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/92-95. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrâhîm el-Cu‘fî. *el-Câmiu’s-Sahîh*. 9 cilt. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. Beyrût: Dâru Tavku’n-Necât, 1422.
- Çakan, İsmail Lütfî. *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2020.
- Dârekutnî, Ebu’l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Sünenü’l-Dârekutnî ve bi-zeylihi et-Ta’lîku’l-Muğnî ‘ala’l-Dârekutnî*. 4 cilt. thk. Şuayb el- Arnavûd v.dğr. Beyrût: Muessesetu’r-Risâle, 1424/2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân b. el-Fadl b. Behrâm. *Müsnedü’l-Dârimî el-Ma’rûf bi Süneni’l-Dârimî*. 4 cilt. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. Suûdiyye: Dâru’l-Muğnî, 1421/2000.
- Denizer, Nurullah. “Bir Müfessir Olarak Süddî el-Kebîr”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 17/1 (2017), 357-388.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 4 cilt. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamî. Beyrût: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, t.y.
- Eren, Cüneyt. *Sıddîk Hasan Hân ve Ahkamu’l-Kur’an Tefsiri*. Erzurum: Ekev Yayınları, 2001.
- Hansu, Hüseyin. “Zebîdî, Ahmed b. Ahmed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/167-168. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Hatipoğlu, Yunus. *Sıddîk Hasan Han (ö. 1307/1890) ve Hadis Şerh Metodu*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 13 cilt. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî v.dğr. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1379.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Kitâbu Nuzhetu'n-Nazar fi Şerhi Nuhbetu'l-Fiker fi Mustalahi Ehli'l-Eser*. thk. Abdulkerim el-Fudaylî. Beyrût: Mektebetu'l-Asriyye, 1432/2011.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünenu İbn Mâce*. 2 cilt. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. y.y: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, t.y.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *el-Fetâvâ'l-Kübrâ*. 6 cilt. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mustafâ Abdülkâdir Atâ. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1987.

İbnu's-Salâh, eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-Hadîs*. thk. Nûreddin İtr. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.

Kannevcî, Sıddîk Hasan Han. *'Avnu'l-bârî li-halli edilleti'l-Buhârî*. 10 cilt. Katar: Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1430/2009.

Kannevcî, Sıddîk Hasan Han. *es-Sirâcü'l-vehhâc min keşfi metâlibi Sahîhi Müslim b. Haccâc*. 11 cilt. thk. Abdullah b. İbrâhîm el-Ensârî. Katar: Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1417/1997.

Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *İrşâdu's-Sârî li-şerhi Sahîhi'l Buhârî*. (kenarında Nevevî'nin *Sahîh-i Müslim* şerhiyle birlikte) 10 cilt. Bulak: el-Matba'atu'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1323.

Lokmân, Ahter Cemal Muhammed. *es-Seyyid Sıddîk Hasan Araühü'l-İtikadiyye ve Mevkifuhu min Akîdeti's-Selef*. 2 cilt. Mekke: Camiatu Ümmi'l-Kura, 1988.

Mâlik B. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Ebî Âmir el-Esbehî. *el-Muvatta'*. 2 cilt. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrût: Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1406/1985.

Martı, Huriye. "Hadis İlimlerinin Doğuşu ve Gelişimi". *Hadis El Kitabı*. ed. Zişan Türcan. 133-143. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.

Muhammedi, Sadullah b. Muhammed b. Âlim. *el-Emir Sıddîk Hasan Han ve Cuhûduhu fi'l-Edebi'l-Arabi*. İslâmabad: el-Câmiatu'l-İslâmiyyetu'l-Alemiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1421/2001.

Müslim, Ebû'l Hüseyin Müslim b.Hâccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Muslim*. 5 cilt. thk. Muhammed Fuâd Abdulbaki. y.y: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1412/1991.

Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Ali. *Sünenu'n-Nesâî. (Hafız Celâleddîn Suyûtî'nin Şerhi ve İmâm Sindî'nin Haşiyesiyle birlikte)* 9 cilt. thk. Abdulfettah Ebû Ğudde. Haleb: Mektebetü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, 1414/1994.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *et-Takrîb ve't-Teysîr li-ma'rifeti Süneni'l-Beşîri'n-Nezîr*. thk. Muhammed Osmân el-Huş. Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1405/1985.

Suyutî, Celaluddin. *Tedribü'r-Râvi fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. 2 cilt. thk. Ebu Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. Riyâd: Mektebetu'l-Kevser, 1415.

Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *es-Seylû'l-Cerrârü'l-Mütedeffik 'alâ Hadâ'iki'l-Ezhâr*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1425/2004.

Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Neylû'l-Evtâr Şerhu Münteka'l-Ahbâr min Ehadîsi Seyyidi'l-Ahyâr*. 9 cilt. thk. Usamuddin es-Sababeti. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1413/1993.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. 25 cilt. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, t.y.

Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Serve. *el-Câmiu's-Sahîh Sünenu't-Tirmizî*. 5 cilt. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. Kahire: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.

Türçan, Zişan. *Hadis Şerh Geleneği Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü*. Ankara: TDV Yayınları, 2023.

Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDV Yayınları, 2018.

Uzundağ, Mehmet Sait. *Hindistan Ehl-i Hadis Ekolü ve Sıddık Hasan Han (v.1307/1890)*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2018.

Etik Beyan / Ethsurel Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s)

Yunus HATİPOĞLU

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.

The author declares that he have no competing interests

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 3

Eylül/September-2025

الخطاب الجامعي وأثره في سلامة اللغة العربية

Akademik Söylem ve Bunun Arap Dilinin Bütünlüğü Üzerindeki Etkisi

Academic Discourse and Its Impact on the Integrity of the Arabic Language

Zainab Abdul-Hussein Al-Mulla
Al-Sultani

Prof. Dr. Al-Zahraa Kadın Üniversitesi
Professor Dr. Al-Zahraa Women's
University
Bağdat/IRAK

zeinab.alsultani@alzahraa.edu.iq
<https://orcid.org/0000-0001-7193-0457>

Baidaa Abdul-Hassan Ridam

Dr. Bağdat Üniversitesi / Arap Bilimsel
Mirasının Canlandırılması Merkezi
Dr. University of Baghdad / Center for the
Revival of Arab Scientific Heritage
Bağdat/IRAK

baidaa.abd@rashc.uobaghdad.edu.iq
<https://orcid.org/0009-0006-5340-7930>

Atıf / Citation:

Al-Sultani, Zainab Abdul-Hussein Al-Mulla - Ridam, Baidaa Abdul-Hassan, Akademik Söylem ve Bunun Arap Dilinin Bütünlüğü Üzerindeki Etkisi". *Genç Mütefekkirler Dergisi* 6/3 (Eylül/September), 666-682.

<http://doi.org/10.5281/zenodo.17099054>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 03.04.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 08.09.2025

Sayfa Aralığı/ Page Range: 666-682

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE



ÖZET

Dilsel kullanımın her biçimi iki boyuta sahiptir: Biri işlemsel, diğeri etkileşimsel. Konuşan, yalnızca belirli bir içeriği ifade etmekle kalmaz, aksine ilettiği ve muhataplarına bildirdiği içeriğe yönelik tutumlarını ifade etmeye kadar uzanır; iletişim en kolay şeylerden biridir ve her zaman mevcuttur, ancak bu iletişimde etkileşime ulaşmak, yalnızca ona ulaşanların anlayabileceği nadir ve uzak bir nokta olarak kabul edilir; çünkü bu, dilin dinamik yönüdür. Arap dilini durağan olarak nitelendiren kişi, onu geçersiz olarak nitelendirmiş olur; çünkü sözlü ve yazılı söylemlerde retorik enerjilerle karakterize edilen bir dil olmasının yanı sıra, sürekli yenilenen bir dildir; ve durağanlık özelliğini ondan uzaklaştıran, bilgiyi yayma ve bilimleri yayma aracı olduğu için.

Anahtar Kelimeler: Akademik Söylem, Üniversite, Güvenlik, Arap Dili, Kimlik.

ABSTRACT

Linguistic usage in all its forms has two dimensions, one of which is transactional and the other interactive. The speaker does not stop at the limits of merely expressing a certain content, but rather extends to expressing positions towards the content that he conveys and informs his interlocutors about; communication is one of the easiest things and is available at all times, but achieving interaction in this communication is considered rare and a distant point that only those who have reached it can understand; because it is the dynamic aspect of the language. Whoever describes the Arabic language as stagnant is describing it as invalid; because it is a language characterized by rhetorical energies in oral and written discourses, in addition to being a language that is constantly renewed; and because it is a tool for spreading knowledge and broadcasting sciences, which removes the characteristic of stagnancy from it.

Keywords: Academic Discourse, University, Security, Arabic Language, Identity

الملخص

لكل شكل من أشكال الاستعمال اللغوي بُعدان: أحدهما إجرائي، والآخر تفاعلي. فالمتكلم لا يقتصر على التعبير عن مضمون معين فحسب، بل يتجاوز ذلك إلى الإفصاح عن مواقفه تجاه ذلك المضمون الذي يبلغه إلى مخاطبيه. وإنّ الاتصال من أيسر الأمور وأكثرها شيوعاً، غير أنّ بلوغ التفاعل في هذا الاتصال يُعدّ نقطة نادرة وبعيدة لا يدركها إلا من بلغها؛ إذ يمثل ذلك البُعد الديناميكي للغة. ومن يصف اللغة العربية بالجمود فقد حكم عليها بالإبطال؛ فهي، إلى جانب كونها لغة تتميز في الخطابات الشفوية والكتابية بطاقة بلاغية فريدة، لغة متجددة باستمرار. وما يُبعد عنها سمة الجمود أنّها أداة لنشر المعرفة وبث العلوم.

الكلمات المفتاحية: الخطاب الأكاديمي، الجامعة، الأمن، اللغة العربية، الهوية.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد على آله وصحبه اجمعين، قد تهيأ للعربية أن تكون لغة العلم لعصور عدّة، إذ كان التعليم وما زال من الوسائل التي تساعد على النهوض بها في المدارس والمعاهد والكليات أي في المؤسسات الجامعية؛ لذا ينبغي وضع أسس اللغة النموذجية التي ينبغي تدريسها، مع تهيئة المعلمين الذين سيقومون بعملية إصلاح اللغة لأبنائها في مراحل التعليم كلّها.

يساعد انتشار التعليم الأولي على تهذيب لغة الخطاب في طبقات العامة والوسط الجامعي، مما يدنو بها من لغة الكتابة؛ إذ تعمل على تهيئة وإعداد المعلمين، فضلاً عن مؤلفات التربية، وأساليب التعليم، مما يؤدي إلى تقويم الألسنة والأقلام في مختلف مناحي التعبير.⁽¹⁾

إن مستوى دراسة اللغة العربية ينحدر يوماً بعد يوم نتيجة لضعف المستوى الدراسي في المدارس والمعاهد والكليات⁽²⁾، وكثيراً ما تنتج الأخطاء من الشرح الخاطئ لمعلم وأستاذ العربية⁽³⁾، ولما كان وما زال يمثل حجر الزاوية في مادة اللغة العربية، إذ إن ما وصل إليه التعليم اليوم يوجه فيه اللوم إليه أولاً، ولا ننكر جهد المربين المخلصين من معلمينا وأساتيدنا، ممن أخلص واحترم مهنته، فضلاً عن أنه أستاذ متمكن من اللغة، ومتفان في أداء واجبه.

إنما تريد الباحثة الإشارة إلى ظاهرة خطيرة وهي ضعف حملة شهادة الإعدادية في اللغة، وهذا يشمل الطلاب في التخصصات المختلفة، وما ينبغي الإشارة إليه الضعف الذي يتصف به حملة شهادة البكالوريوس في اللغة العربية، إذ نجد أغلبهم ممن دخل قسم اللغة العربية من دون رغبة منه، فيتخرج

¹ ينظر: علي عبد الواحد وافي، علم اللغة (مصر - نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط9، أبريل 2004م)، 248؛ عباس كاظم مراد، معجم ما كتب عن لحن العامة والتصحيح اللغوي (بغداد - دار ابن النديم، بغداد، 1993م)، 114.

² ينظر: عبد التواب، رمضان، فصول في فقه اللغة (القاهرة - مكتبة الخانجي، ط6، 1420هـ - 1999م)، 413.

³ ينظر: هنية عريف، أخطاء الأعداد في البحوث اللغوية والأكاديمية (رسالة ماجستير - جامعة قاصدي مرباح ورقلة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2006م)، 96.

هذا الطالب، وهو ينصب العداء للغة العربية سواء كان مكرهاً على تدريسها أو مرغماً عليها، فينتشر عن طريقه فيما بعد الجهل بين صفوف الطلاب في المراحل الدراسية المختلفة.⁽⁴⁾

فضلاً عن قضية مهمة ينبغي الالتفات إليها، وهي تَخُصُّ الأقسام والكليات الأخرى غير العربية من التحقيقات التي أشار إليها د. رمضان عبد التواب، التي تعتني بتدريس مادة اللغة العربية، إذ إنها تُوكل التدريس إلى أساتذة قد يكونون غير ذوي كفاية، بغيتهم تكملة النصاب من دون العناية اللازمة، وعدم اكتراث الطلبة في الكليات والأقسام العلمية غير المتخصصة، لانعدام وجود حوافز تشجع الإقبال على دراسة اللغة العربية ولعدم إحساس الطلبة بالرضا أو الفائدة من هذه الدروس، فضلاً عن أن المناهج لا توضع بعناية على وفق تخطيط واضح المعالم والأهداف، إذ ينبغي أن تكون العربية لغير المتخصصين لها مفردات ومنهج عام سهل يتناسب والقسم والكلية التي يدرس فيها الطالب، إذ تدخل هنا قدرة المدرس والأستاذ في أداء مهمته.⁽⁵⁾

كان ابن خلدون قد نادى في مقدمته إلى تعليم اللغة العربية الفصحى في قوله: "ووجه التعليم لمن يروم هذه الملكة، ويروم تحصيلها، أن يأخذ نفسه بحفظ كلامهم القديم، الجاري على أساليبهم، من القرآن والحديث وكلام السلف، ومخاطبات فحول العرب في أسجاعهم وأشعارهم، وكلمات المولدين أيضاً في سائر فنونهم، حتى ينزل لكثرة حفظه لكلامهم من المنظور المنشور منزلة من نشأ بينهم، ولقن العبارة من المقاصد منهم".⁽⁶⁾

يتضح ممّا ذهب إليه ابن خلدون في مقدمته أنه لا بد لمن يريد أن يتعلم اللغة العربية من الاطلاع على النصوص الأدبية العالية ولاسيما القرآن الكريم، والحديث الشريف فضلاً عن تراث الأمة المتمثل بالشعر والنثر؛ لما لذلك من أثر في تكوين السليقة اللغوية، لذا ينبغي إعداد المناهج الدراسية بمادة لغوية عالية البلاغة ليتمكن الطالب من اللغة وأساليبها.⁽⁷⁾

في مرحلة التعليم الأساسي تتضاعف المشكلة في حديثها ولاسيما ضعفها في المراحل الأخرى اللاحقة لهذه المرحلة الحرجة من الضبط بالشكل، وأن رموز نطق الأصوات في الكلمة مفقودة تماماً؛ فمثلاً لفظة (ك ت ب) لا يدرك الطالب كيف ينطقها؛ لأنها تحمل أوجه عدة في النطق؛ وسبب ذلك يعود إلى عدم ضبطها بالشكل، وهذا المعوق يزيد من كراهية الطفل للتعليم ويحط من مستوى عملية التعليم.⁽⁸⁾

ومشكلة الضعف اللغوي في مرحلة التعليم الابتدائي الأساسي في العراق ليست مشكلة المدرسة فحسب، بل هي مشكلة ثقافية وفكرية؛ لأن تأثيرها يمتد إلى صميم حياتنا، وعلى الرغم من الاهتمام

⁴ . ينظر: عبد التواب رمضان ، فصول في فقه اللغة، 418 .

⁵ . ينظر: زاهد، زهير غازي، العربية والأمن اللغوي (بغداد- الطباعة الإلكترونية، ط1، 2012م)، 88-89.

⁶ . ابن خلدون، ولي الدين عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: د. عبد الله محمد الدرويش (دمشق- دار يعرب، ط1، 1425هـ، 2004م)، 384/2.

⁷ . ينظر : عبد التواب، رمضان، فصول في فقه اللغة، 421-422 .

⁸ . ينظر : المصدر نفسه.(422)

الذي توليه وزارة التربية في العراق بتعليم العربية في المرحلة الأساسية للتعليم، إلا أن النتائج ما زالت غير مرضية، وأن مستوى معظم التلاميذ ضعيف.⁽⁹⁾

أما طلبة في المرحلة الابتدائية فيحصلون على الحد الأدنى من المعارف والمهارات، وهي التي تمثل نمو الشخصية الإنسانية وتطويرها، إذ إنها تمثل المرحلة الأساسية في سلم التعليم، أما المتوسطة التي تستمر ثلاث سنوات، وهي المرحلة الثانية بعد الابتدائية فيتلقى فيها الطلبة كلّ ما يتعلق بأساسيات اللغة العربية من قراءة وكتابة ونحو وصرف، فضلاً عن النصوص الأدبية، إذ إن النشاط اللغوي في الكثير من المدارس يأتي بعد المواد الدراسية العلمية، وهذا يتضح في إهمال إدارة المدرسة للنشاط اللغوي، إذ يتعلم الطالب في المدرسة لغة ويمارس في حياته أخرى.⁽¹⁰⁾

ومن الوسائل الملموسة بالنسبة للتعليم، ضعف بناء الشخصية العلمية، فضلاً عن ضعف مهاراته التعليمية، وهي نتيجة لضعف مستوى المعلم نفسه (أي ضعف المستوى التعليمي)⁽¹¹⁾، واللغة هي الأداة المهمة في الحياة العامة التي ينبغي أن تؤدي غرضها، والتلميذ واحد من أهلها؛ لأنه يحس بأهمية اللغة وأهمية تعلمها؛ لأنها جزء من الحياة لا يمكن الاستغناء عنهما، لذا ينبغي معالجة الضعف الذي بلغ درجة رهيبية ليس عند الطالب فقط عند مُعَلِّمه أيضاً.⁽¹²⁾

1. الخطاب الجامعي

يعدّ خطاباً أدبياً تحتضنه مؤسسة اجتماعية، يتبادل أفرادها أساليب خطابية متنوعة، مما يتيح لهم فرص المشاركة في إنتاج خطاب يختص بالجانب التفاعلي بينهما، فما يصدره الكاتب من مواقف وأحكام وأوامر، فضلاً عن الجانب التنفيذي في الخطاب، مما يكون لغة عربية تواكب التطور المتداول مما يؤدي إلى استجابة القارئ من ضيق اللغة إلى أوسعها.¹³

ولما كان التفاعل معتمداً على نوع العلاقة التي تربط بين المتخاطبين وطبيعة الخطاب بينهما، تكون بيئة التعليم الجامعي سبباً من أسباب ضعف اللغة العربية وشيوع الأغلاط مما يؤثر في سلامة اللغة وشيوع الأغلاط فيها؛ لأنها بيئة تشمل: الفصل الدراسي، والكتب المقررة للدراسة، وهي مادة التعليم، فضلاً عن الأستاذ أو المدرس نفسه، وإذ يعدّ كلّ ملفوظٍ أو مكتوبٍ محتوى يتفاعل معه الطرفان، ولاسيما إذا كان المعلم يتخرج في قسم كقسم اللغة العربية، وهو خالي الوفاض من بضاعته الأصلية، ومن ثم نشكو من ضعفه ومن صعوبة اللغة العربية وقواعدها.⁽¹⁴⁾

⁹. ينظر : إيمان سالم حمودي الخفاجي، "مشكلة تعليم اللغة العربية"، (مجلة المجلس الدولي للغة العربية، المؤتمر الثاني للغة العربية في دبي، مجلد 8/1، (num.univ-msila.dz).

¹⁰. ينظر : المصدر نفسه.(2)

¹¹. محمد، مهدي، "أهم التحديات التي تهدد اللغة العربية في ظل العولمة" (بحث مقدم في المؤتمر الثاني للمجلس الدولي للغة العربية في دبي، (num.univ-msila.dz)، 201.

¹². ينظر : علي جواد الطاهر ، أصول تدريس اللغة العربية (بيروت- دار الرائد العربي، ط2، 1984م) ، 12-16.

¹³. ينظر في: المصدر نفسه. 119

¹⁴. ينظر : كمال، بشر، اللغة العربية بين الوهم وسوء الفهم (القاہرة- دار غريب للطباعة والنشر، د.ط، 1999م)، 39؛ السامرائي، إبراهيم، العربية تواجه العصر (بغداد- منشورات دار الجاحظ للنشر، ط1، 1982م)، 210؛ حاتم عبيد، الخطاب الجامعي من منظور اللسانيات التفاعلية (عمان- دار كنوز للنشر والمعرفة، ط1، 1442هـ، 1021م)، 16.

تبدأ مشكلة تدريس اللغة العربية بالنظام التعليمي فضلاً عن الواقع الاجتماعي؛ إذ ينبغي رفع مستوى المعلم ومكانته التعليمية، وإعلاء قيمته في التعليم وجعلها في طليعة المهنة.

2. أبرز المشكلات التي واجهت التعليم الأساسي، والمؤثرة في مستوى التحصيل اللغوي هي:

أولاً: ما يتعلق بتعليم القراءة في المرحلة الابتدائية: إذ تُعدّ مرحلة أساسية في تعليم الطفل أهمية القراءة والتعليم، وأهمية إتقان العربية، فتظهر هنا مهارة المعلم في اختيار القراءة التي ستؤدي إلى تنمية الطالب وقدرته على القراءة الصحيحة.

ثانياً: مشكلات تتعلق بتعليم (الإنشاء)، أي التعبير: ترتبط هذه المشكلة بالسابقة؛ كون التعبير دعوة للطالب بالانتقال إلى الاستعمال اللغوي الفصيح المتصل بالمدرس أو المعلم؛ إذ عليها أن تنمي السليقة اللغوية، والقدرة على التعبير عن الأفكار والأحاسيس التي تعترى الطالب عند اقتراح المعلم أو طرحه موضوعاً للتعبير، إذن هذا السبب مرتبط مباشرة بالسبب الأول، فضلاً عن التعبير الشفوي الذي يعدّ تواصلاً لغوياً وهو مهمل كلياً من لدن المعلم.

ثالثاً: ما يتعلق بتعليم القواعد النحوية: يجب أن تتحول القواعد النحوية إلى النحو التعبيري؛ إذ إن الفصل بين الإعراب والمعنى، يؤدي إلى عدم جدوى تعليم العربية؛ لذا ينبغي للمعلم عند وضعه المثال النحوي أن يراعي مقتضى الحال، ومراعاة حال السامع والمتكلم.

رابعاً: الضعف في مستوى معلمي اللغة العربية أنفسهم: وهذه تعدّ مشكلة المشكلات، فضلاً عن أنها الأخطر، إذ ينبغي لمعلم اللغة أن يكون عارفاً بقواعد النحو، والصرف، وأغلب المعلمين يقصرون في هذا الجانب، فخلاصة القول: إن ثقافته اللغوية هزيلة، ومعرفته بأصول التدريس ضعيفة، فتدريس المرحلة الأولى هي المؤثرة بصورة سلبية في كفاية الطالب، والنقص في خبرة المعلم يعيق التعليم اللاحق، إذ إن فهم اللاحق في النمو يتطلب فهم السابق له (وهنا يتضح أثر التعليم الجامعي)، فضعف المعلم يعدّ العامل الأساسي الذي أسهم في الضعف اللغوي، لذا ينبغي ملازمة المعلم؛ لأنه الشخصية الفعالة في نفس الطالب المتلقي، فضلاً عن أنه الوسيلة اللازمة لإعداد الأجيال الحاضرة والمستقبلية، وهو أحد مداخل العملية التعليمية سواء في الوسط المدرسي أو الجامعي.

خامساً: ما يتعلق بالكتاب المقرر (المقرر الدراسي): فيتحمل جزءاً من مسؤولية الضعف اللغوي؛ لأنه لا يجذب الطالب، فضلاً عن أنه لا يقدم مادة ثرية وسلسلة ومثيرة؛ لذا لا يتصفح الطالب الكتاب إلا في وقت الدرس؛ لأسباب منها:

- صعوبة اللغة المستعملة في بعض النصوص.
- ضعف الجوانب الفنية، نوع الرسم، نوع الورق، ونوع حجم الحرف.
- طريقة العرض المنهجي الذي تشكو منه الكتب المؤلفة؛ إذ يغلب على مؤلفيها الروح التجارية، أكثر من العلمية.

ينبغي إذن للتعليم الأساسي أن يكون جاداً وملزماً بقواعد اللغة العربية الفصحى؛ لأنه المؤثر بشكل مباشر في تهذيب الكلام في الطبقات العامة ولغتهم التخاطبية، والمؤسسات التعليمية هي ممن تتحمل تدني المستوى اللغوي إلى الكثير من الدارسين، وفي المراحل الدراسية المختلفة والتخصصات، إذ تقوم الدول ومنها العراق بتوظيف هؤلاء الدارسين من دون النظر في قدرتهم اللغوية ومستوى أدائهم في اللغة، وينعكس ذلك سلباً على مستوى العمل الصحافي والإعلامي، فضلاً عن الدوائر والمؤسسات التربوية والحكومية ومنها الجامعية التي نحن بصدها، فلا بد إذن من وضع حد لهذا المستوى المتدني، بوضع مقاييس دقيقة وصارمة لاختيار العاملين في هذه الأجهزة الحيوية.⁽¹⁵⁾

فما تنبهنا إليه بعد الحديث مع بعض مدرسات اللغة العربية، أن مرحلة التعليم الأساسي استندت في مرحلة ما إلى معلمين غير مؤهلين لتعليم اللغة العربية؛ لأسباب منها عجزهم في السيطرة على قواعدها، فضلاً عن عدم تمكنهم من اللغة؛ أي عدم توافر الوعي اللغوي الكافي، فضلاً عن ظهور طائفة من معلمي ومدرسي اللغة العربية ممن لا يمتون بصلة إلى اللغة العربية، أي أنهم من أصحاب التخصصات الأخرى، إذ ظهرت في سنة 1996 دورة تسمى (دورة إعداد معلمي ومدرسي الكليات والمعاهد)، استمرت لمدة ثلاث دورات، ومقسمة على دورة إعداد معلمين لتدريس اللغة العربية في التعليم الأساسي (الابتدائي) لخريجي المعاهد من اختصاصات مختلفة، ودورة مدرسين لتدريس اللغة العربية في المتوسطة من خريجي الكليات، وأيضاً من اختصاصات مختلفة، ظهرت هذه الدورات التي تخرج فيها عدد كبير من معلمين ومدرسين؛ لتدريس مادة اللغة العربية في المدارس الابتدائية والمتوسطة؛ لسد الشواغر آنذاك، إذ كانت الحاجة ماسة لوجود مدرسين في اختصاصات مختلفة منها اللغة العربية، وكانت تسمى باسم الدورات السريعة التي أوجدتها وزارة التربية واستمرت ثلاث دورات.

ذلك مما أسهم بشكل مباشر في ضعف تدريس اللغة العربية في تلك المراحل الدراسية، إذ إنهم لم يكتفوا بالدورات التي تساعد على تأهيل هؤلاء المعلمين والمدرسين بمجرد منحهم شهادة الدورة، التي تجيز لهم تدريس مادة اللغة العربية، انفصلت تلك الدورات التسريعية؛ فظهر جيل من المعلمين والمدرسين ممن يعملون في تدريس مادة اللغة العربية وهم لا يعرفون عن اللغة شيئاً سوى ما اطلعوا عليه في تلك الدورات التسريعية، وإذا تحدثت مع هؤلاء المدرسين والمعلمين وجدت أكثرهم يرغب في العودة إلى ممارسة تخصصه، أو يطالب بتكثيف دورات شهرية تساعد على التمكن من اللغة العربية وإتقان تدريسها.⁽¹⁶⁾

3. ازدواجية اللغة وشيوع العامية

لا يفوتنا ذكر ازدواجية اللغة وشيوع العامية واستعمالها في المدرسة والبيت والشارع والجامعات؛ فهي سبب من أسباب ضعف المستوى الدراسي والتعليم، إذ شاع استعمال المعلمين للغة الدارجة،

¹⁵ . ينظر : خلوفي، صليحة، الأخطاء اللغوية الشائعة في وسائل الإعلام الجزائرية (الجزائر- منشورات مخبر الممارسات اللغوية في الجزائر، (د.ط)، 2011م)، 85؛ اثرياً محمد مهدي لعسيلي، " لغتنا الجميلة إلى أين " (مجلة للمجلس الدولي للغة العربية، اللغة العربية في خطر: الجميع شركاء في حمايتها. <http://www.alarabiah.org>), 2.

¹⁶ . محادثة أجريت مع إحدى مدرسات مادة اللغة العربية في تخصص غير تخصص العربية ممن نالوا شهادة في تدريس هذه المادة بإجازة من الدورات التسريعية.

وقلة الاستعمال للفصحى المبسطة، فضلاً عن الارتباط بواقع حياة الطلبة ومتطلباتهم، وتأخير أساليب تقويم الطلبة، منهم من يعزو ذلك الضعف إلى أسباب منها تعود إلى المعلم وتأهيله وطريقة تدريسه، ومنهم من يرى أنها بسبب الطالب نفسه وعدم جديته في التعليم، ورغبته في إدراك المهارات الأساسية في اللغة العربية، فضلاً عن عمل وسائل الإعلام وهبوط المستوى الثقافي العام، والصراع الفكري والتذبذب الثقافي الذي يعيشه المجتمع العربي، والتنقلات والتغيرات التاريخية التي يشهدها، فقلة استعمال الفصحى في داخل القاعة الدراسية، في أثناء التدريس وقلة حصص اللغة العربية، وكثرة المواد، وطول المنهج، وانعدام المطالعة لضيق الوقت، فضلاً عن عدم توافر الوسائل السمعية والبصرية وإهمال الجانب الكتابي في التعليم الابتدائي.⁽¹⁷⁾

نبه الدكتور علي عبد الواحد وافي على ضرورة إتقان الطالب لغته الأم أولاً، ومن ثم اللغات الأخرى، وهذا لا يعني أننا ضد تعلم اللغات الأجنبية، ولكن الأولى تعلم اللغة الأم، ولكي يتكامل تأهيل الطلاب اللغوي والمعرفي والعلمي، وتكوين شخصيتهم الوطنية التي تعزز بلغتها الأم، نرى من واجب المؤسسات التعليمية الجامعية أن تضع سياسة تعليمية دقيقة وشاملة ومتكاملة لجميع التخصصات، وأن تأخذ بعين الاعتبار تنمية مهارات الطلبة والطالبات اللغوية¹⁸، وينبغي تلافى أمر مهم هو أن أغلب معلمي اللغة العربية ممن لا يجيدون اللغة العربية كتابةً ونطقاً، بإلزام معلمي اللغة العربية ومدرسيها في دورات تدريبية؛ ليتمكنوا من إتقان أساسيات الكتابة، والقراءة والنطق بلغة عربية سليمة وجعل إتقان العربية في جميع التخصصات من شروط التوظيف والاستمرار في العمل.⁽¹⁹⁾

فمن الأخطاء الشائعة بين طلبة الجامعات النحوية والصرفية والإملائية، بمعنى جوانب اللغة كافة، يتحدث الدكتور علي عبد الواحد وافي بأن نظمنا المدرسية وقعت في الغلط عند تعليم الإنكليزية لطلبتنا في المرحلة الابتدائية قبل إتقانهم اللغة الأم، إذ نجد معظم الأمم الأوربية أرجأت تعليم طلبتنا اللغات الأجنبية في مدارسها الأولية إلى مرحلة التعليم الثانوي.⁽²⁰⁾

في حين أن الواقع اللغوي الذي لا تحسد عليه الأمة، ومدرس اللغة العربية ما زال يقصر في الوصول إلى الهدف المنشود في تعليمها، فضلاً عن شيوع الازدواجية اللغوية واستعمال الطلاب والمعلمين والأساتذة للعامية، والحقيقة لو سألنا عن سبب ضعف الطلاب في مادة اللغة العربية، فإن السبب فيه يعزى إلى ضعف التدريس في المراحل الأولى من الدراسة الابتدائية للطلاب فضلاً عن المتوسطة

¹⁷. ينظر : سهام محمد مقام، " ضعف الطلبة في اللغة العربية: الشكوى قديمة حديثة" (السعودية- مقالة منشورة في موقع صفحة جامعة أم القرى. <https://uqu.edu.sa/page/ar/537>).

¹⁸. ينظر: الوافي، علي عبد الواحد، نشأة اللغة عند الإنسان والطفل (مصر- نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، يونيو 2003م)، 227-228.

¹⁹. ينظر: صادق، عسكري، " هل اللغة العربية في خطر حقاً" (مجلة المجلس الدولي للغة العربية، اللغة العربية في خطر: الجميع شركاء في حمايتها. <http://www.Alarabiah.org>).

²⁰. ينظر : الوافي، نشأة اللغة عند الطفل والإنسان وافي، 227-228.

حتى الجامعية⁽²¹⁾، فانتشار التعليم الجاد يساعد على تهذيب لغة الكلام في طبقات العامة، ويدنو بها إلى لغة الكتابة، التي تؤثر في لغة التخاطب.⁽²²⁾

فمن المحدثين من دعا إلى اتخاذ لغة وسطى في التعليم، إذ إن أكثر المتعلمين والمعلمين أهملوا اللغة العربية الفصحى، واهتموا بالعاميات المختلفة، واللغة التي دعوا إليها هي التي تشارك العامية بفقد الإعراب، والاعتماد على تسكين أواخر الكلم⁽²³⁾، مما يؤثر بسلامتها وشيوع الأغلط فيها.

في ظل استقلال الحكومات نشأت جيل استعذب تعلم اللغة العربية، من ثم بدأ تردي المستوى اللغوي بعد الاستقلال، وبدأ طلبة الجامعات يتحججون لضعفهم ذلك بأنهم يدرسون اختصاصات لا علاقة لها بالعربية، وتناسوا أن العلوم التي يتلقونها ويدرسونها باللغة العربية نفسها، حتى انتقل هذا الداء إلى أساتذهم، ووصل إلى أقسام اللغة العربية، فبدأ المدرسون يشكون من ضعف مستوى الطلاب، فضلاً عن كثرة عددهم، فضلاً عن أن طلبة اللغة العربية ممن درسوا اللغة العربية في الكليات، درسوها من دون رغبة منهم، أي اتخذوها وسيلة للحصول على الشهادة من أجل التعيين في وزارة التربية، فضلاً عن أن منهم من حصل على شهادة الدكتوراه في البلاد الأجنبية، وعاد إلى كليته مدرساً للعربية لا يتقن منها غير العامية.⁽²⁴⁾

إذن يعدّ الانحدار اللغوي سبباً من الأسباب التي أدت إلى الضعف في مستوى الطلاب في اللغة العربية، فضلاً عن زيادة الرفاهية في العصر الحديث وبعد الإنسان عن اللغة والثقافة، وضعف الإنسان العربي في أداء اللغة العربية، وتعمره لاستعمال اللغة الأجنبية التي تعلمها وانحدار اللغة الأم، وما أكثر دورانه على أسنة خصوم العربية، قولهم بصعوبة العربية في تعليمها وتعلمها كتابةً ولفظاً وأداءً.⁽²⁵⁾

4. دواعي واعتبارات التعريب:

ويرى المثقفون وأصحاب الخبرة والاختصاص في اللسانيات والتربية وقضايا التنمية أن تعريب التعليم الجامعي يصب في مصلحة الأمة العربية، إذ إن دواعي التعريب تقف على اعتبارات عدة أهمها:⁽²⁶⁾

1- الاعتبار القومي: كونها عنوان الشخصية العربية، واستعمال اللغة المشتركة يؤدي إلى وحدة الشعور والانتماء؛ لأنّ العربية أساس وحدة الوطن العربي.

²¹ ينظر: أسعد عباس كاظم المياحي، جهود اللغويين المحدثين في الازدواجية اللغوية (العراق- أطروحة دكتوراه، كلية التربية- الجامعة المستنصرية، 1434هـ، 2013م)، 204-206؛ إبراهيم كايد محمود، "العربية الفصحى بين الازدواجية اللغوية والثنائية اللغوية"، المجلة العلمية لجامعة الملك فيصل (العلوم الإنسانية والإدارية)، (المجلد الثالث) - العدد الأول - ذو الحجة 1422 - مارس 2002م، 91-92.

²² ينظر: الوافي، علم اللغة، 284.

²³ ينظر: انتصار سالم إبراهيم، "الجهود اللغوية للدكتور كاسد الزبيدي" (بغداد- رسالة ماجستير، جامعة بغداد - كلية التربية للبنات، 1431هـ، 2010م)، 179.

²⁴ ينظر: سمر روجي الصفدي، "اللغة العربية الفصيحة في العصر الحديث" (دراسة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1993م)، 202-203.

²⁵ ينظر: الصفدي، اللغة العربية الفصيحة في العصر الحديث، 205-206.

²⁶ ينظر: المصدر نفسه، 123-124.

- 2- أما الاعتبارات السياسية: فالحقيقة أن استقلال البلاد لا يعدّ ناجزاً إذا لم يكتمل استقلالها الثقافي؛ لذا ينبغي استعمال اللغة العربية الصحيحة في مؤسساتنا التربوية والتعليمية، والعربية الفصحى الصحيحة مقوم من مقومات وجود أمتنا العربية.
- 3- الاعتبارات اللغوية: اللغة العربية هوية الأمة فقد أثبتت على مر العصور أنها لغة عالمية في قدرتها على استيعاب التطورات الحضارية الإنسانية العالمية، إذ استعملت في تدريس العلوم والتكنولوجيا في جامعاتنا ومعاهدنا وكياناتنا المختلفة التخصصات، فضلاً عن تدوين نتائج البحوث العلمية والتجارب، مما يؤدي إلى ثرائها بمصطلحات علمية وتقنية بصورة مستمرة وبتركيب نحوية مناسبة للأسلوب العلمي الحديث.
- 4- الاعتبارات النفسية: فالدرس الأول الذي يلتقاه طلبتنا في الجامعات من الذين يختصون في العلوم الأساسية والتطبيقية، أن العربية ليست لغة علم، وليست مناسبة للبحث العلمي، وهذا يؤدي إلى شعور الطالب بأن لغته تتسم بالنقص، وإن لغة الأجانب هي الأفضل منا ومن أهلنا في كلّ شيء وهذا ما نشهده اليوم في الحث على نشر البحوث باللغة الإنكليزية، في مستويات عالمية ترفض اللغة العربية، وهذه وسيلة أخرى لمحاربة العربية والحد من انتشارها، مما يؤثر في إنشاء جيل يشعر بعقدة النقص عند إحساسه بأن اللغة التي يتحدث بها أهله ويتخاطب بها مجتمعه ليست مؤهلة لتوصيل المعارف والعلوم!، ثم يرى أن ثقافته التي تشكل اللغة أساسها ليست على قدم المساواة مع الثقافة الأجنبية.
- 5- الاعتبارات التربوية والتعليمية: الطالب الذي يتلقى تعليمه باللغة الأجنبية يواجه ثلاث مشقات في آن واحد هي (مشقة فهم اللغة الأجنبية، ومشقة فهم المادة العلمية، ومن ثم مشقة تخزينها في ذهنه ضمن المنظومة الفهمية التي تكونت لديه من جراء تحصيله العلمي باللغة العربية في مراحل تعليمه الابتدائي والثانوي⁽²⁷⁾)، خلاصة ما تقدم أن الطالب الذي يتلقى تعليمه باللغات الأجنبية لا يستطيع الإبداع ولا يتمكن من استيعاب المادة العلمية وتمثيلها.
- 6- أما الاعتبارات الاقتصادية التنموية: فتتضح في أن تعليم العلوم والتقنيات بلغات أجنبية سيؤدي إلى انغلاق الجامعات على نفسها، وعدم انفتاحها على محيطها الاجتماعي والاقتصادي، مما يؤدي إلى إلغاء أثرها القيادي في التنمية البشرية الشاملة، إذ إن كلّ من الطبيب والمهندس لا يستطيع التفاهم مع المحيطين به بسبب الحاجز اللغوي؛ لأنّ تعليمه باللغات الأجنبية، وما لفت انتباهنا على أن البلاد الأوربية تنفق الأموال الطائلة على الترجمة بين لغاتها؛ لأنها لا تمتلك لغة واحدة مشتركة، وللعرب لغة أصيلة فصيحة مشتركة (لغة عالمية)، وعلى الرغم من ذلك لا يستثمرون هذه الميزة، حتى في القطر الواحد، إذ إن هنالك بعض الأقطار العربية ما زالت تستعمل في مرافقها وإدارتها واقتصاديتها، وما تنادي به اليوم مؤسساتنا الجامعية إلى ضرورة استعمال اللغات الأجنبية في البحوث ونشرها في مواقع عالمية سيؤخر تقدمها وهذا كثيراً ما نجده في دول المغرب العربي .
- 7- الاعتبارات الثقافية: اللغة تمثل الوعاء الذي ينصب فيه الثقافة وليست أداة تعبر عنها فقط، إذ لا يمكن أن تكون للأمة شخصية مستقلة، أو كيان متميز من غيرها من الأمم ما لم تكن لها

²⁷ ينظر: علي، القاسمي، علم المصطلح أسسه النظرية وتطبيقاته العلمية (لبنان- مكتبة لبنان، ط1، 2008م)، 117-123.

ثقافة متميزة تطبعها بطابعها، فالجامعي الذي يتلقى تعليمه باللغات الأجنبية تنقطع صلته بتراث أمته وآدابها، وتغدو ثقافته أجنبية على الرغم منه.

إذن لن يبدع الإنسان بغير لغته، والطالب لن يتمكن من استيعاب المادة العلمية باللغة الأجنبية استيعاباً كاملاً، إذ لا تتحقق له المعرفة الصحيحة بها، كما في لغته التي اعتادها في الاستعمال والتفكير لأسباب أبرزها، أنه غريب عنها، وعن نظامها وأساليبها وأجوائها وبيئتها، والحقيقة أن ما سبب الضعف في التحصيل العلمي للطلاب عامة، يؤدي إلى استيعاب مجمل حركة التطور في العلم، في ضوء ثورة المعلومات والتقنيات الجديدة، والسبب ما ذكرناه آنفاً التعليم بلغات أجنبية⁽²⁸⁾.

ولما كان التعليم الجامعي هو البديل للبيئة العربية المفقودة: (إذ كان تعليم العربية هو الانتقال إلى موطن اللغة الفصيحة، إلى البداوة)، وإذا كان التعليم بمستوى قاصر عن المنشود فإننا بلا شك سنضل ونشقى بهذا التعليم وفساد الطريقة في التعليم، فضلاً عن سوء فهم اللغة، وكيفية تقديمها للأجيال الجديدة⁽²⁹⁾.

عند النظر في آراء علماء العربية المعاصرين من المتمكنين في مجال تخصصهم، والمتحصّلين على خبرة طويلة في مجال تعليم اللغة العربية ودراساتها في المستوى الجامعي، فقد انتقدوا الطريقة المتبعة، وعجزها عن تحقيق الهدف، فهذا الراجحي يرى ضرورة ارتباط اللغة وتعليمها ب (علم اللغة الاجتماعي، والنفسي، وعلم التربية)، إذ يخلص إلى غياب تخطيط تعليم العربية، فضلاً عن غياب البحوث التي تركز على تعليم العربية بطريقة علمية، وأخيراً اختيار المحتوى المناسب للمقررات الدراسية أو التعليمية، في حين يرى الدكتور محمود فهمي حجازي إن المنطلقات الأساسية لتطوير تعليم اللغة العربية تتضح في فقدان الوعي اللغوي والتخطيط الدقيق، فضلاً عن التنفيذ الجاد للمنهج، والكتاب وطرائق التدريس والتقويم، واللغة العربية هي السمة الأولى التي تمثل الانتماء للأمة العربية (مسلمين أو مسيحيين)، والعناية باللغة أساس لتكوين الشعور بالمواطنة، أما الدكتور محمود درويش فيرى أن بيت الداء هو طريقة تعليم المادة في أنها طريقة تحتاج إلى مراجعة جذرية وليس مجرد تغيير بعض الأمثلة والشواهد كما يحدث عند بعض المجددين منهم⁽³⁰⁾، وتزيد الباحثة رأي الدكتور زهير غازي الذي يرى: "لابد من تخطيط لغوي، وتنسيق بين المؤسسات اللغوية والجامعية ووزارات التربية ومؤسسات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم والإفادة من كلّ وسائل الإعلام المختلفة في إيصال المعلومة المقروءة والمسموعة أو المرئية بلغة فصيحة ويسيرة يكون بها التعليم ويكون بها الأداء في السينما والمسرح وغيرها من الوسائل التي تخاطب المجتمع، فضلاً عن الأحاديث والندوات والمحاضرات والخطب⁽³¹⁾.

28. ينظر : الشمري، مهدي صالح سلطان، في المصطلح ولغة العلم (بغداد- كلية الآداب، دط، 2012م)، 126-127.

29. ينظر : محمد بن حسين الزير، " اللغة العربية تواجه المخاطر: المشكلات والحل الاستراتيجي " (مجلة المجلس الدولي للغة العربية بالتعاون مع منظمة اليونسكو ومكتبة التربية العربي لدول الخليج واتحاد الجامعات العربية وعدد من الهيئات والمنظمات العربية والدولية org http://www. Alarabiah.60

30. ينظر : المصدر نفسه.(7-8)

31. زهير غازي زاهد، العربية والأمن اللغوي (بغداد- الطباعة الالكترونية، ط 1، 2012م)، 89.

أما المستوى العلمي للمعلمين فهو بلا شك ينعكس على ضعف اللغة وطريقتهم في تعليم المادة اللغوية، إذ إنهم غير متمكنين من المادة اللغوية، وليست لديهم الكفاية اللازمة للنهوض بمهمتهم على الوجه المطلوب، فمنهم من لا يمتلك مهارة الحديث بالفصحى، أو مهارة التعبير وهذا ما يفسر عدم التزام أكثر معلمي العربية بالفصحى في تدريسهم للطلاب، وهذا الأمر واقع وملحوس ليس في المدارس فقط، وإنما يمتد إلى المعاهد والكلية ولاسيما الأقسام المتخصصة بالعربية، وهذا يؤثر سلباً في الطالب؛ لغياب الفصحى عن ألسنة مدرسيهم تدريسياً وتعليمياً وحديثاً مع الطلاب⁽³²⁾، في حين أن المشكلات التي تواجه التعليم، وتعيق تقدمه وتحقيق أهدافه بجدية وفاعلية، هو عدم استعمال اللغة العربية الفصحى في تعليم العلوم الطبيعية والعلوم البحثية والتطبيقية والتجارية، والإدارة في الجامعات والمعاهد⁽³³⁾.

إنما يرتقى بالتعليم متى ما استعملت العربية في ترجمة المؤلفات والمصطلحات، وعملية التعريب التي حققت نجاحاً كبيراً في ميدان التعليم، وظهر ذلك في المبادرة الأولى لـ (محمد علي) في مصر⁽³⁴⁾، كما ينبغي الانتباه على شيوع استعمال اللغات الأجنبية وعدم الحث على استعمالها في البحوث والتدريس الجامعي، فضلاً عن لغة الحديث اليومي، والمدارس، وما شاع من مدارس أهلية في الوقت الحاضر ترى أنها تهتم باللغات الأجنبية وإتقانها أكثر من اهتمامها بالعربية، والحقيقة التي ينبغي الالتفات إليها أن تعلم أي لغة أجنبية إلى جانب اللغة الأم، ولاسيما في سن مبكرة يؤثر سلباً في التحصيل العلمي، ومن ثم يؤثر في اللغة الأم وتفقد فيها بعض حيويتها وجمالها مما يؤدي إلى اندثار الهوية العربية.

³² . ينظر : العربية تواجه المخاطر، 8؛ عبد السلام المسدي، اللسانيات وأسسها المعرفية (تونس- الدار التونسية للنشر، في نهج باب الخضراء، المؤسسة الوطنية للكتاب، شارع زيغرد يوسف الجزائر، 1986م)، 140-141..

³³ . ينظر : العربية تواجه المخاطر. (9)

³⁴ . نظر: المهداوي، أهم التحديات التي تهدد اللغة العربية في ظل العولمة (8)؛ والعربية تواجه المخاطر (11)؛ عبد اللطيف حمزة، قصة الصحافة في مصر منذ نشأتها إلى منتصف القرن العشرين (لبنان- دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، 1985م)، 27.

الخاتمة والتوصيات:

إذن في ختام بحثنا يتضح لنا أن الخطاب الجامعي لا يقف أثره عند تمكين الجامعات ومؤسسات التعليم العالي من وظائفها البحثية والتعليمية، إنما يتعدى إلى الإسهام في بناء جملة العلاقات الاجتماعية، التي بموجبها تتشكل الجماعات الخطابية وهيئات البحث والتدريس التي تضم الطلبة والباحثين، وبذلك تستطيع المؤسسة الجامعية الحفاظ على وجودها وعلى ما فيها من تخصصات ومعارف، فالأفراد داخل المؤسسات الجامعية يتأثرون بنوع اللغة المتداولة في بسط القضايا وتناول الظواهر، إي يبنون واقعاً لغوياً اجتماعياً، ويشيدون هوية قومية خاصة بهم³⁵.

فما يحصل عليه المتلقي (القارئ) في لحظة القراءة للخطاب الجامعي ينبغي أن يكون منحصراً في مضامين ومعارف لا يتعداها إلى أمور أخرى كالانطباع والصورة، التي يخرج بها المتلقي عن المتكلم أو المبلغ للرسالة أو الخطاب، إذن إن البعد التفاعلي يختلف باختلاف المتكلمين، إذن يضيف البعد التفاعلي للرسالة أو الخطاب حيوية تجعله مؤثراً في المتلقين بالتواصل الذي تظهر قيمته وتبين وجوه أساليبه، التي بها يتحقق ويخرج بمقتضاها المعنى المعبر عن درجة الخطاب العادي إلى مستوى الخطاب المؤثر³⁶، فالخطاب الجامعي يصدر من جماعة خطابية حريصة أكثر من غيرها في تنظيم خطاباتها وإبراز هويتها العربية؛ لذا ينبغي بها فرض قواعد وأصول تمكن المتلقي من التفاعل الذي يحسن التلقي عند القراء، ويكون شخصية تحظى بالاحترام والتقدير في الأوساط العلمية والتعليمية فضلاً عن العالمية.

التوصيات:

تدعو الباحثة إلى جملة توصيات بعد تأثرها بقراءات تدعو للعربية الصحيحة في الاستعمال، إذ ترى ضرورة الأخذ بها منها:

- 1- القرار السياسي الدولي للأمة العربية بتكثيف الجهود بالتعاون مع المجامع اللغوية العربية والجامعات؛ للناية باللغة واستعمالها الاستعمال الصحيح، وضرورة تفقد تدريسها في المعاهد والكليات؛ بملك لغوي متمكن وأن يكون القرار حازماً بأمر من جامعة الدول العربية هدفه حماية اللغة العربية؛ لأنها اللغة القومية التي تمثل وحدة الأمة العربية.⁽³⁷⁾
- 2- تأكيد التعليم العالي للدراسات والأبحاث التي تعمل على تنمية اللغة العربية، فضلاً عن معالجة ضعف طلاب مؤسسات التعليم العالي (الجامعي)، ومعالجة مشكلة عدم إجابة معظم الأساتذة في الجامعات للعربية، إذ إنها من أهم الأسباب التي تؤدي إلى ضعف طلابهم ولاسيما في التخصصات التي اعتمدت اللغات الأجنبية في تدريسه؛ لذا ينبغي إلزام هؤلاء الأساتذة بأخذ دورات تدريبية مستمرة

³⁵. ينظر : حاتم عبيد الخطاب، الجامعي من منظور اللسانيات التفاعلية (الأردن- دار كنوز للنشر والمعرفة، ط1، 1442هـ، 1021م) ، 120.

³⁶. ينظر في: المصدر نفسه. 18.

³⁷. محمد الفاروق عجب، القرار السياسي وأثره في الأمن اللغوي، مداخلة أقيمت في المؤتمر الثاني للغة العربية التي أقيمت في 7 - 10 مايو 2013 - دبي - 27 - 30 جمادى الآخرة 1434 هـ، عنوان المؤتمر (اللغة العربية في خطر: الجميع شركاء في حمايتها). (<http://www.org.alarabiah>)، (7)؛ الصفي، سمر روجي، اللغة العربية الفصحى في العصر الحديث (دراسة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1993م)، 331.

تمكنهم من التدريس باللغة العربية الصحيحة، ووضع قوانين تخضع من يخالفها بتعرضه للمساءلة والمحاسبة وتطبيق أقصى العقوبات لتكون رادعة عن تفشي الأغلاط اللغوية وشيوعها في الأوساط الجامعية التي هي صرح تعليمي.⁽³⁸⁾

3- إعادة النظر في المناهج الدراسية؛ كون الكتاب هو الركن الأساسي والمهم، الذي تقوم عليه عملية تعليم اللغة العربية؛ لذا ينبغي أن يكون تأليفه نتيجة أبحاث تربوية وعلمية ولغوية شاملة في اختيار النصوص المثقفة والمربية، ذات الأسلوب اللغوي الرفيع المضبوط بالشكل، وينبغي إضفاء عنصر التشويق، وجمالية الألفاظ وصحة استعمالها.⁽³⁹⁾

4- العمل على انتشار مراكز ومعاهد ثقافية تقدم فيها الدورات والندوات والبرامج والكتب، والمراجع التي تسهم في نشر اللغة العربية وثقافتها، مما يؤثر في انتشار دائرة العناية باللغة، ونشر الاهتمام بها في الأقطار العربية.⁽⁴⁰⁾

5- عند اختيار معلمي مادة اللغة العربية ومدرسيها، ينبغي أن يكون ذلك بطريقة جديدة؛ لإجراء الاختبارات اللغوية لهم، فضلاً عن تكثيف الدورات واستمرارها؛ للعمل على استعمال اللغة العربية الاستعمال الصحيح، فضلاً عن طرائق تدريسها، والدعم لها بتخصيص الحوافز المادية، ووضع جوائز قيمة وتشجيعية لهم، وإلزامهم باستعمال اللغة الفصحى شرحاً وتدريباً، والعمل على تعويد الطالب على المناقشة والحوار بالفصحى؛ مما يزيد من أهمية اللغة في نفوس المعلمين والمتعلمين.

6- إعادة النظر في قبول الطلبة في الكليات والمعاهد، وتقصد الباحثة في تخصص اللغة العربية، في وضع امتحان الكفائية واختيار القدرة اللغوية ضمن شروط قبول الطالب كما هو متبع في اللغة الإنكليزية.

7- تركيز الاهتمام بدرس التعبير، إذ ينبغي تأكيد العناية به، ولاسيما في المراحل الدراسية الأولية لطلبة الجامعات؛ لتنمية القدرة لدى المتعلمين وإكسابهم المهارة لاستعمالها في التوظيف الأمثل في نطقهم وكتابتهم على وفق القواعد الصحيحة والفصيحة، مما يؤدي إلى تكوين ملكة جيدة لدى الطالب ليوظفها في عمله الذي يتعين فيه بعد تخرجه.

8- العمل على تشجيع الأبحاث والدراسات في تنمية اللغة العربية الفصحى، فضلاً عن تشجيع الأبحاث العلمية على استعمال اللغة العربية، ووضع جوائز رمزية وقيمة للبحث الذي تكون اللغة المستعملة فيه لغة فصيحة خالية من الأغلاط اللغوية والأسلوبية.

إذن في التوسع في المسافات الاجتماعية واختزالها في التفاعل المعين هو ما قد يتقدم أو يتراجع ليكشف عن نوعيه العلاقات الاجتماعية ومسار تطورها⁴¹، وهذا ينعكس على نوع التفاعل في

³⁸ ينظر : قضايا اللغة العربية في العصر الحديث، 151؛ وهل العربية في خطر حقاً؟ اللغة العربية بين الواقع والطموح، 13، واللغة العربية الفصيحة في العصر الحديث، 331.

³⁹ ينظر : إيمان سالم حمودي الخفاجي، مشكلة تعليم اللغة العربية، 16-17.

⁴⁰ ينظر : اللغة العربية بين الواقع والطموح، 14.

⁴¹ نظر في: نظرية التأديب، بعض الكليات في استعمال اللغة، دراسات في اللسانيات الاجتماعية التفاعلية، بنيلوبي براون، ستيفن لفسن، ترجمة وتقديم: هشام إبراهيم عبد الله الخليفة، (كنوز المعرفة، ط1، 1445هـ-2023م)، 429،

المجتمعات التي قد تنماز عن بعضها بعض في صحة استعمال اللغة، وذلك ما يمكننا في معرفة الفرق بين الأساليب اللغوية التي تتناولها المجتمعات المختلفة باختلاف درجات ثقافتها وخبراتها العلمية⁴².

المصادر:

إبراهيم كايد محمود، "العربية الفصحى بين الازدواجية اللغوية والثنائية اللغوية"، المجلة العلمية لجامعة الملك فيصل (العلوم الإنسانية والإدارية)، (المجلد الثالث) - العدد الأول - ذو الحجة 1422 - مارس 2002م).

ابن خلدون، ولي الدين عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: د. عبد الله محمد الدرويش (دمشق- دار يعرب، ط1، 1425هـ، 2004م).

أثريا محمد مهدي لعسيلي، " لغتنا الجميلة إلى أين " (مجلة للمجلس الدولي للغة العربية، اللغة العربية في خطر: الجميع شركاء في حمايتها. (<http://www.alarabiah.org>).

أسعد عباس كاظم المياحي، جهود اللغويين المحدثين في الازدواجية اللغوية (العراق- أطروحة دكتوراه، كلية التربية- الجامعة المستنصرية، 1434هـ، 2013م).

انتصار سالم إبراهيم، " الجهود اللغوية للدكتور كاسد الزبيدي " (بغداد- رسالة ماجستير، جامعة بغداد - كلية التربية للبنات، 1431 هـ، 2010م).

إيمان سالم حمودي الخفاجي، "مشكلة تعليم اللغة العربية" (مجلة المجلس الدولي للغة العربية، <http://www.alarabiah.org>).

إيمان سالم حمودي الخفاجي، "مشكلة تعليم اللغة العربية"، (مجلة المجلس الدولي للغة العربية، المؤتمر الثاني للغة العربية في دبي ، مجلد 8/1، num.univ-msila.dz).

حاتم عبيد الخطاب، الجامعي من منظور اللسانيات التفاعلية (الأردن- دار كنوز للنشر والمعرفة، ط1، 1442هـ، 1021م).

حاتم عبيد، الخطاب الجامعي من منظور اللسانيات التفاعلية (عمان- دار كنوز للنشر والمعرفة، ط1، 1442هـ، 1021م).

خلفي، صليحة، الأخطاء اللغوية الشائعة في وسائل الإعلام الجزائرية (الجزائر- منشورات مخبر الممارسات اللغوية في الجزائر، (د.ط)، 2011م).

زاهد، زهير غازي، العربية والأمن اللغوي (بغداد- الطباعة الالكترونية، ط1، 2012م).

زهير غازي زاهد، العربية والأمن اللغوي (بغداد- الطباعة الالكترونية، ط1، 2012م).

السامرائي، إبراهيم، العربية تواجه العصر (بغداد- منشورات دار الجاحظ للنشر، ط1، 1982م). سمر روجي الصفدي، " اللغة العربية الفصيحة في العصر الحديث " (دراسة ، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1993م).

سمر روجي الفيصل، قضايا اللغة العربية في العصر الحديث (د.ط)، (د.ت).

سهام محمد مقام، " ضعف الطلبة في اللغة العربية: الشكوى قديمة حديثة " (السعودية- مقالة منشورة في موقع صفحة جامعة أم القرى. <https://uqu.edu.sa/page/ar/537>).

الشمري، مهدي صالح سلطان، في المصطلح ولغة العلم (بغداد- كلية الآداب، د.ط، 2012م).

⁴². ينظر في: المصدر نفسه. 459

صادق عسكري، "هل اللغة العربية في خطر حقاً"، (مجلة المجلس الدولي للغة العربية، اللغة العربية في خطر: الجميع شركاء في حمايتها (org http://www. alarabiah.)
صادق، عسكري، "هل اللغة العربية في خطر حقاً" (مجلة المجلس الدولي للغة العربية، اللغة العربية في خطر: الجميع شركاء في حمايتها.(org http://www. Alarabiah.
الصفدي، سمر رويحي، اللغة العربية الفصيحة في العصر الحديث (دراسة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1993م).

عبد التواب، رمضان، فصول في فقه اللغة (القاهرة- مكتبة الخانجي، ط6، 1420هـ-1999م).
عبد السلام المسدي، اللسانيات وأسسها المعرفية (تونس- الدار التونسية للنشر، في نهج باب الخضراء، المؤسسة الوطنية للكتاب، شارع زيغرد يوسف الجزائر، 1986م).
عبد اللطيف حمزة، قصة الصحافة في مصر منذ نشأتها إلى منتصف القرن العشرين (لبنان- دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، 1985م).

علي جواد الطاهر، أصول تدريس اللغة العربية (بيروت- دار الرائد العربي، ط2، 1984م).
علي عبد الواحد وافي علم اللغة (مصر- نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط9، أبريل 2004م)، 248؛ عباس كاظم مراد، معجم ما كتب عن لحن العامة والتصحيح اللغوي (بغداد- دار ابن النديم، بغداد، 1993م).

علي، القاسمي، علم المصطلح أسسه النظرية وتطبيقاته العلمية (لبنان- مكتبة لبنان، ط1، 2008م).
كمال، بشر، اللغة العربية بين الوهم وسوء الفهم (القاهرة- دار غريب للطباعة والنشر، دط، 1999م).

محمد الفاروق عاجب، القرار السياسي وأثره في الأمن اللغوي، مداخلة أقيمت في المؤتمر الثاني للغة العربية التي أقيمت في 7 - 10 مايو 2013 - دبي - 27 - 30 جمادى الآخرة 1434هـ، (org http://www. alarabiah.)

محمد بن حسين الزير، "اللغة العربية تواجه المخاطر: المشكلات والحل الاستراتيجي" (مجلة المجلس الدولي للغة العربية بالتعاون مع منظمة اليونسكو ومكتبة التربية العربي لدول الخليج واتحاد الجامعات العربية وعدد من الهيئات والمنظمات العربية والدولية. org http://www. Alarabiah

محمد مهدي، "أهم التحديات التي تهدد اللغة العربية في ظل العولمة. (مجلة للمجلس الدولي للغة العربية في دبي (org http://www. Alarabiah).

نظرية التأديب، بعض الكليات في استعمال اللغة، دراسات في اللسانيات الاجتماعية التفاعلية، بنيلوبي براون، ستيفن لفسن، ترجمة وتقديم: هشام إبراهيم عبد الله الخليفة، (كنوز المعرفة، ط1، 1445هـ-2023م).

هنية عريف، أخطاء الأعداد في البحوث اللغوية والأكاديمية (رسالة ماجستير- جامعة قاصدي مرباح ورقلة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2006م).
الوافي، علي عبد الواحد، نشأة اللغة عند الإنسان والطفل (مصر- نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، يونيو 2003م).

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s)

Zainab Abdul-Hussein Al-Mulla Al-Sultani

Baidaa Abdul-Hassan Ridam

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.

The author declares that he have no competing interests.

Yazar Katkıları / Authors Contributions:

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study	: YET (%50), MS (%50)
Veri Toplanması / Data Collection	: YET (%50), MS (%50)
Veri Analizi / Data Analysis	: YET (%50), MS (%50)
Makalenin Yazımı / Writing up	: YET (%50), MS (%50)
Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision	: YET (%50), MS (%50)

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 3

Eylül/September-2025

**Rusya, Ermenistan, Azerbaycan Bağlamında Osmanlı İmparatorluğu’ndan
Türkiye’ye Dış Ticaret İlişkilerinin Tarihsel Gelişim Süreci**

The Historical Development Process of Foreign Trade Relations from the Ottoman
Empire to Türkiye in the Context of Russia, Armenia, and Azerbaijan

Sevgi SEZER

Prof. Dr. Balıkesir Üniversitesi, Burhaniye Uygulamalı Bilimler Fakültesi

Prof. Dr. Balıkesir University, Burhaniye Faculty of Applied Sciences

Balıkesir/TÜRKİYE

sevgi.sezer@balikesir.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-6958-3329>

Atıf / Citation: Sezer, Sevgi, “Rusya, Ermenistan, Azerbaycan Bağlamında Osmanlı
İmparatorluğu’ndan Türkiye’ye Dış Ticaret İlişkilerinin Tarihsel Gelişim Süreci”. *Genç
Mütefekkirler Dergisi* 6/3 (Eylül/September), 683-710.

<http://doi.org/10.5281/zenodo.17132316>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 15.08.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 16.09.2025

Sayfa Aralığı/ Page Range: 683-710

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE



ÖZET

1991 sonrası bağımsızlıklarını kazanan Ermenistan ve Azerbaycan, bölgedeki jeopolitik dinamiklerin etkisiyle dış ticaret politikalarını şekillendirmiştir. Özellikle, Azerbaycan'ın 2020'deki Karabağ Savaşı'ndan sonra kazandığı zafer, Türkiye ile olan ekonomik ilişkilerini güçlendirmiştir. Türkiye'nin Güney Kafkasya'daki stratejik konumu, bu ilişkilerin derinleşmesine olanak tanımaktadır. Ayrıca, Rusya'nın bölgedeki etkisi ve Ermenistan ile Azerbaycan arasındaki çatışmalar, dış ticaret ilişkilerini doğrudan etkilemiştir. Ermenistan'ın küçük devlet niteliği ve stratejik hedefleri, dış ticaret politikalarında belirleyici olmuştur. Türkiye'nin, Azerbaycan ile olan ilişkileri, enerji ve ticaret alanında önemli fırsatlar sunmakta, bu durum bölgedeki ekonomik işbirliğini artırmaktadır. Bu çalışma, Osmanlı İmparatorluğu'ndan modern Türkiye'ye kadar Rusya, Ermenistan ve Azerbaycan ile ticari ilişkilerin tarihsel dönüşümünü incelemektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa ve Asya arasındaki stratejik konumu kullanarak komşu bölgelerle ticaret yollarını yönettiği, özellikle Rusya ile olan ekonomik ilişkilerin askeri ve politik etkileşimlerle şekillendiği tartışılmaktadır. İmparatorluğun dağılmasının ardından, Türkiye Cumhuriyeti'nin dış ticaret politikalarının değişen jeopolitik dinamikler doğrultusunda yeniden tanımlandığı vurgulanmaktadır. Sovyetler Birliği'nin çöküşü sonrası Güney Kafkasya ile gelişen ticari ilişkiler, Türkiye'nin tarihsel bağları ve bölgedeki nüfuz çabaları bağlamında değerlendirilmiş; mevcut jeopolitik fırsatlar ve gerilimler ele alınmıştır. Sonuç olarak, Osmanlı döneminden günümüze kadar olan süreçte, bu üç ülke arasındaki dış ticaret ilişkileri, tarihsel ve siyasi bağlamda karmaşık bir yapı sergilemektedir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı İmparatorluğu, Türkiye, Dış Ticaret, Güney Kafkasya, Jeopolitik Strateji.

ABSTRACT

Following gaining independence in 1991, Armenia and Azerbaijan's international trade strategies were influenced by regional geopolitical factors. The 2020 Nagorno-Karabakh War victory of Azerbaijan led to enhanced commercial relations between Turkey and Azerbaijan. Turkey's position in the South Caucasus region enables the growth of these diplomatic relationships. The current conflict between Armenia and Azerbaijan together with Russian regional power dynamics have created direct effects on international trade relationships. The nation's restricted dimensions together with its advantageous global position determine its methods for conducting international trade activities. Turkey holds significant economic relationships with Azerbaijan which generate major prospects for energy business and regional economic expansion. This study examines the historical transformation of trade relations with Russia, Armenia and Azerbaijan from the Ottoman Empire to modern Turkey. It is argued that the Ottoman Empire used its strategic location between Europe and Asia to manage trade routes with neighboring regions, while economic relations, especially with Russia, were shaped by military and political interactions. It is emphasized that following the dissolution of the empire, the Republic of Türkiye's foreign trade policies were redefined in line with changing geopolitical dynamics. Trade relations with the South Caucasus after the collapse of the Soviet Union are evaluated in the context of Türkiye's historical ties and efforts for influence in the region; current geopolitical opportunities and tensions are discussed.

Keywords: Ottoman Empire, Türkiye, Foreign Trade, South Caucasus, Geopolitical Strategy.

GİRİŞ

Osmanlı İmparatorluğu, 13. yüzyılın sonlarından 20. yüzyılın başlarına kadar süren dönemde, küresel ticaret dinamiklerinde kritik bir rol oynamış kıtalararası bir imparatorluktu. En parlak devrinde, Güneydoğu Avrupa, Batı Asya ve Kuzey Afrika'nın büyük bölümlerini kontrol ederek üç kıtaya yayılmıştır. Bu coğrafi yayılım, İmparatorluğun Doğu ile Batı arasındaki kıtalararası ticaret yollarında merkezi bir bağlantı noktası olarak hizmet etmesini sağladı. Osmanlı ticaret politikaları, çeşitli malların akışını kolaylaştıran geniş ağını stratejik olarak kullanma özelliğiyle belirgindi; bu mallar arasında ipek, baharat ve değerli metaller yer alıyordu. Karadeniz ve Akdeniz üzerinden ticaret yollarını stratejik kontrolü, ticaret kapasitesini artırarak bölgede önemli bir ekonomik güç olarak kurulmasını sağlamıştır.¹

Bugün Rusya, Ermenistan ve Azerbaycan tarafından işgal edilen bölgeler, stratejik ve ekonomik değerleri nedeniyle tarihsel olarak önemlidir. Osmanlı döneminde bu bölgeler, İpek Yolu üzerindeki konumları ve Bakü bölgesindeki petrol ile Kafkaslar'daki mineraller gibi zengin doğal kaynakları nedeniyle hayati önem taşıyordu. Bu alanlarla yapılan ticaret sadece ekonomik olarak faydalı olmakla kalmayıp, aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomik sürdürülebilirliği ve askeri kampanyaları için kritik kaynaklar sağlayarak stratejik olarak da hayatiydi.

Rusya ile ilgili olarak, uzun süreli çatışma ve işbirliği tarihi, yüzyıllar boyunca ikili ticaret politikalarını önemli ölçüde etkilemiştir. Osmanlı İmparatorluğu ile Rusya arasındaki ticaret ilişkileri karmaşıktı; yoğun rekabet ve savaş dönemleriyle birlikte barış ve ticaret anlaşmalarıyla şekillenmiştir. Bu etkileşimler, günümüzde Türkiye ile Rusya arasında karşılıklı önemli ticaret ve enerji bağımlılığı ile nitelendirilen modern ekonomik ilişkilerin temelini atmıştır.²

Tarihsel olarak Pers İmparatorluğu'nun ve daha sonra Rus İmparatorluğu'nun bir parçası olan Ermenistan ve Azerbaycan da bölgesel ticaret dinamiklerinde bütünleşik rol oynamıştır. Ermenistan üzerinden geçen tarihi ticaret yolları, Osmanlı İmparatorluğu'nu İran ve Doğu ile bağlarken, petrol zengini Azerbaycan, bölgesel ekonomik ve

¹ Halil İnalcık ve Donald Quataert (ed.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300–1914* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 1.

² Theophilus C. Prousis, "Risky Business: Russian Trade in the Ottoman Empire in the Early Nineteenth Century," *Mediterranean Historical Review*, 20/2, (2005), 201–226.

çatışmalarda bir odak noktası olmuştur. Bu ticaret yollarının mirasları, günümüzde Türkiye ve Güney Kafkasya bölgesindeki ekonomik politikalar ve altyapı gelişimlerinde açıkça görülmektedir.³

Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomik temeli, Avrupa, Asya ve Afrika arasında ticareti kolaylaştıran geniş yönetim ve ticaret ağları ile derinden iç içe geçmişti. İmparatorluğun büyük kıtasal ticaret yollarının kesişme noktasındaki stratejik coğrafi konumu, malların akışını kontrol etme ve vergilendirme yeteneği sağladı ki bu, ekonomik sürdürülebilirliği için hayatiydi. Osmanlılar, stratejik bölgeler üzerinde kontrolü sürdürürken ticaretten gelir maksimize etmeyi amaçlayan sofistike ekonomik politikalar uygulamıştır.⁴

Osmanlı ekonomi politikasının merkezinde, devletin ekonomiyi düzenleme ve kontrol etme rolü bulunuyordu. Devlet, özellikle ipek, baharat ve kahve gibi uluslararası ticaret pazarı için hayati öneme sahip olan bazı ticaretleri tekelinde tuttu.⁵ Osmanlı hukuk sistemi, ticaretin İslam hukuku ve devlet tarafından şekillendirilen ticaret yasaları dâhil, sözleşme uygulamasını ve mülkiyet haklarını sağlayarak iç ve dış ticareti kolaylaştıran bir düzenleyici çerçeve sundu, ancak bu bir patrimonial devlet sistemi içindeki kısıtlamalarla birlikte gerçekleşmiştir.⁶ Osmanlı döneminde Rusya, Ermenistan ve Azerbaycan ile yapılan ticaret önemliydi ancak jeopolitik gerilimlerle doluydu. Karadeniz ve Hazar Denizi güzergâhlarının kontrolü özellikle önemliydi. Rusya ile yapılan ticaret, düşmanlık ve barış dönemleriyle işaretlenmiş olup, sık sık imzalanan yeni ticaret anlaşmaları, bölgesel ekonomik manzarayı etkilemekteydi.⁷

Osmanlı İmparatorluğu'nun sona ermesi ve 1923 yılında Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması, ekonomi politikalarında ve uluslararası ilişkilerde dramatik bir dönüşümü işaret etmiştir. Mustafa Kemal Atatürk liderliğindeki yeni kurulan cumhuriyet, ülkeyi modernize etmek ve laikleştirmek, ekonomik yapı da dâhil olmak üzere, bir dizi radikal reform başlatmıştır. Bu reformlar, Batı ekonomik modellerinden etkilenmiş ve geleneksel

³ Fatma Müge Göçek, *Rise of the Bourgeoisie, Demise of Empire: Ottoman Westernization and Social Change* (New York: Oxford University Press, 1996), 3-9.

⁴ İnalçık ve Quataert, *An Economic and Social History*, 2-5.

⁵ Suraiya Faroqhi, *Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia: Trade, Crafts and Food Production in an Urban Setting, 1520-1650* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

⁶ Şevket Pamuk, *A Monetary History of the Ottoman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 4-16.

⁷ Prousis, "Risky Business: Russian", 205-206.

sektörlere olan bağımlılığı azaltma ve sanayi gelişimine odaklanma amacı taşımıştır.⁸ Bu, aynı zamanda Türkiye'nin dış ticaret politikalarının yeniden yönlendirilmesini de içermiştir. Cumhuriyetin ilk yılları, özellikle artık Sovyetler Birliği olan komşu Rusya ile tarihi düşmanlıklardan kaynaklanan zafiyetleri azaltmayı amaçlayan dengeli bir dış politika kurma çabaları görmüştür. Ermenistan ve Azerbaycan ile ekonomik etkileşimler, onların Sovyetler Birliği içindeki statüleri tarafından büyük ölçüde etkilenmiş olup, Moskova'dan merkezi olarak kontrol edilen dış ticaretle ilgiliydi. Bu dönem, Türkiye'nin Sovyetler Birliği ile ilişkilerini stabilize etmeye çalıştığı ve Soğuk Savaş döneminin politik gerçeklikleri ile ekonomik bağlantı ihtiyacını dengelemeye çalıştığı bir dönem olmuştur.⁹

Bu çalışma, Osmanlı İmparatorluğu'ndan modern Türkiye'ye Rusya, Ermenistan ve Azerbaycan ile olan ticaret ilişkilerinin tarihsel gelişimini incelemek için tarihsel ve ekonomik teorilerin bir kombinasyonunu kullanmaktadır:

i. Tarihsel Kurumsalcılık: Bu teori, kurumların zaman içinde nasıl evrildiğini ve tarihsel mirasların çağdaş ekonomik sonuçlar üzerindeki etkilerini anlamak için bir çerçeve sağlar. Özellikle, Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomik politikalarının uzun vadeli etkilerini ve bu politikaların modern Türkiye'nin ekonomik yapıları ve ticaret pratiklerini nasıl etkilediğini analiz etmede faydalıdır.¹⁰

ii. Bağımlılık Teorisi: Bu teori, Osmanlı İmparatorluğu ve sonrasında Türkiye'nin komşu bölgeleri ile olan ekonomik ilişkilerini incelemek için uygulanabilir. Bağımlılık teorisi, ekonomik dış karakolların (çevrelerin) tarihsel olarak merkezi güçler (çekirdekler) tarafından nasıl sömürüldüğünü veya onlara bağımlı hale geldiğini ve bu ilişkilerin zamanla nasıl dönüştüğünü anlamada yardımcı olur.¹¹

iii. Dünya-Sistemleri Teorisi: Bu teori, küresel ekonomik sistem ve bölgesel ticaret dinamikleri üzerindeki etkisine dair daha geniş bir perspektif sunar. Küresel kuzeydeki (çekirdek) ekonomik ve politik dalgalanmaların, kapitalist dünya ekonomisi içinde

⁸ Erik J. Zürcher, *Turkey: A Modern History* (London: Bloomsbury Publishing, 2017), 167-170.

⁹ Bruce R. Kuniholm, "The Origins of the Cold War in the Near East," *Soviet Foreign Policy, 1917-1991* (London: Routledge, 2014), 135-137.

¹⁰ Paul Pierson, *Politics in Time: History, Institutions, and Social Analysis* (Princeton: Princeton University Press, 2004).

¹¹ Andre Gunder Frank, "The Development of Underdevelopment," *Imperialism* (London: Routledge, 2023), 26-36.

Türkiye, Rusya, Ermenistan ve Azerbaycan gibi çevre ve yarı çevre ekonomileri nasıl etkilediğine dair içgörüler sağlar.¹²

iv. Jeopolitik Teori: Bu teori, ticaret yolları ve politik ittifaklar arkasındaki stratejik kararları anlamak için kullanılacaktır. Coğrafyanın politik kararlar ve ekonomik sonuçlar üzerindeki rolünü vurgular, bu da Karadeniz ve Kafkasya gibi jeopolitik olarak hassas bölgelerdeki ticaret ilişkilerini analiz etmek için hayati önem taşır.¹³

Bu çalışmanın metodolojik temeli, Osmanlı İmparatorluğu, sonrasında kurulan Türkiye Cumhuriyeti Devleti ve günümüz Rusya, Ermenistan ve Azerbaycan'ı oluşturan bölgeler arasındaki dış ticaret ilişkilerinin tarihsel gelişimini izlemek için hem birincil hem de ikincil kaynakların kapsamlı bir incelemesine dayanmaktadır. Araştırma, çeşitli kaynakları entegre etmektedir. Her kaynak kategorisi, detaylı bir anlatı ve inceleme oluşturulmasında kritik bir rol oynamaktadır.

1. Tarihsel Dönemlerde Ticaret İlişkileri

Türkiye ve Rusya arasındaki ikili ilişkiler, son otuz beş yılda siyasi ilişkilerde kalıcı bir dengenin oluşamamasından kaynaklı olarak sürekli bir istikrarsızlıkla nitelenmiş olup, bu durum ekonomik ve ticari ilişkilerin resmileştirici etkisine rağmen devam etmektedir. İkili siyasi ilişkiler, her iki tarafın beklentileri ve çıkarları tarafından doğrudan etkilenir ve bu beklentiler, kaçınılmaz küresel ve bölgesel gelişmelerin baskısı altında zaman zaman radikal bir şekilde farklılık gösterir. Her iki ülke de, siyasi hayatın neredeyse her yönünde söz sahibi olan güçlü liderlerin kişisel beklentileri ve ilişkilerinin gölgesinde bulunmaktadır; bu durum başka bir belirleyici faktör olarak ortaya çıkar. Bu, tarafların bölgesel ve küresel meselelerde kalıcı ve ortak bir perspektif geliştirmesini engeller, çünkü her iki taraf da jeopolitik ve tarihsel rekabetin bir mirası olarak güçlü bir karşılıklı güvensizlik geliştirmiştir.

Ortak bir perspektifin olmaması, tarafların Avrupa-Atlantik dünyası ile olan istikrarsız ilişkilerinin bir sonucudur. Rusya'nın son zamanlardaki güvenlik odaklı ve saldırgan yaklaşımı, Türk-Rus ilişkilerinde önemli dalgalanmalara neden olmuştur. Bu, iki ülkenin Batılı ülkelerle sürdürdüğü ilişkilerin yapısını şekillendirmede ve Türkiye'nin dış ve

¹² Immanuel Wallerstein, "The Modern World-System," C. Lemert (ed.), *Social Theory: The Multicultural and Classic Readings* (Boulder: Westview Press, 1993), 426–427.

¹³ Saul Bernard Cohen, *Geopolitics of the World System* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2003).

güvenlik politikalarında belirleyici bir rol oynamaktadır. Benzer şekilde, Rusya'nın enerji, ticaret ve ekonomi gibi öncelikli konulardaki gündemi, bölgesel güvenlik ve dış politikayı söylemeye gerek bile olmadan, Avrupa-Atlantik topluluğuna odaklanan Türkiye'nin tercihleri tarafından büyük ölçüde belirlenmektedir ve vazgeçemeyeceği/kalmayacağı bir durumdur. Bu nedenle, Rusya, Türkiye'nin bölgesel önceliklerini Batı dünyasına karşı teslim etmede Türk karar vericilerin gözünde bir dengeleyici ve itici güç olarak görülür.¹⁴

SSCB'nin dağılması ve Dağlık Karabağ çatışmasının yanı sıra Bulgaristan ve Bosna krizlerinin tırmanışı, Türkiye'nin Güney Kafkasya ve genel olarak Orta Asya'ya, özellikle de Azerbaycan'a yönelik dış politikasını oldukça aktifleştirdi. Türkiye, siyasi, askeri ve ekonomik destek sağlayarak söz konusu bölge üzerindeki etkisini yaymayı ve Hazar petrolü ile doğalgaz kaynaklarına erişim sağlamayı hedefledi; böylece 1991'den sonra Rusya tarafından oluşturulan güç boşluğunu doldurmayı ve bir bölgesel süper güç haline gelmeyi ummuştur. Azerbaycan, özellikle bağımsızlığının ilk yıllarında, Dağlık Karabağ sorununun Azerbaycan lehine çözülmesine yönelik desteğe dayanarak Türkiye'nin bölgesel hedeflerine uygun bir tutum sergilemiştir. Ayrıca, Türkiye ve Azerbaycan'ın tutarlı kültürel politikaları sayesinde, Azerbaycan ve Türk halkları arasında özel duygusal bağlar gelişti ve kendilerini hemen hemen aynı dili konuşan, aynı etno-kültürel ve dini gelenekleri paylaşan 'kardeşler' olarak gördüler. Bu sebeple Türk-Azeri ilişkileri ve neredeyse her alanda işbirliği, SSCB'nin çöküşünün ardından hızla gelişti ve genel olarak sürdürülebilir gelişim dinamiklerine sahip oldu. Günümüzde, Türkiye-Azerbaycan ilişkileri, Ağustos 2010'da imzalanan yüksek düzeyli stratejik ortaklık anlaşması çerçevesinde resmi olarak belirlenen askeri ve siyasi stratejik bir ittifak olarak nitelendirilmektedir. Ancak, resmi ilişkilerin yanı sıra, ikili ilişkileri etkileyen ve hatta gelecekteki gelişim dinamiklerine meydan okuyan birkaç 'iç' ve 'dış' faktör bulunmaktadır.¹⁵ Türkiye, 1991 yılında Ermenistan'ın bağımsızlığını tanıyan ilk ülkelerden biri olmasına rağmen, Türk-Ermeni ilişkileri gerilim ve çatışma dönemiyle işaretlenmiştir. Erken 1990'lar boyunca, Ermenistan ile komşu Azerbaycan arasında Dağlık Karabağ üzerine yaşanan savaş, Türkiye'nin Ermenistan ile olan sınırını

¹⁴ Mitat Çelikipala, "Bugüne Tarih Olarak Bakmak: Türkiye-Rusya İlişkilerinin Serencamı ve Geleceği" *Ekonomi ve Dış Politika Araştırmalar Merkezi (EDAM)* 5 (2019), 1-2.

¹⁵ Lia Evoyan, "Turkey-Azerbaijan Relations: The Dynamics of the Development," *21st Century*, 1/13, (2013), 35-36.

kapatmasına ve normal diplomatik ilişkileri askıya almasına neden olmuştur. Hem Türkiye hem de Ermenistan için son otuz yıl, bir çıkmaz dönemi olmuştur. Türkiye'nin sınırı kapatması, Ermenistan'ı zorlamada başarısız olmuş ve diplomatik ilişkilerin olmaması, her iki tarafı da seçeneklerden veya diyalogdan yoksun bırakmıştır.¹⁶

Ayrıca, söz konusu çıkmaz, 1915 olaylarının soykırım olarak uluslararası tanınmasını savunan Ermeni Diasporası çabaları etrafında yoğunlaşan karşılıklı yanlış anlamaları derinleştirmiştir; bu durum Türk tepkisinin aynı dönemi soykırım olarak görmekten kaçınmasını tetiklemiştir.¹⁷

2. Osmanlı İmparatorluğu ile Rusya, Ermenistan ve Azerbaycan

2.1. Ticaret Yolları ve Değiş-Tokuş Edilen Mallar

Osmanlı İmparatorluğu ile şimdiki Rusya, Ermenistan ve Azerbaycan toprakları arasındaki ticaret dinamikleri, coğrafi yakınlık ve jeopolitik düşünceler tarafından etkilenmiş karmaşık bir yapıdaydı. Osmanlı döneminde, Karadeniz ve Hazar Denizi, ticaret için kritik geçiş yolları olarak hizmet etmiştir. Bu bölgelerden geçen İpek Yolu, çeşitli malların akışını kolaylaştırarak onları Avrasya ticaret ağlarının merkezi haline getirmiştir. Başlıca ticaret yapılan mallar arasında Kafkasya ve Orta Asya'dan gelen ve Osmanlı pazarlarında yüksek değer gören ipek, pamuk ve boyalar bulunmaktadır.¹⁸

Ayrıca, Osmanlı İmparatorluğu baharatlar, seramikler ve tekstiller dâhil olmak üzere çeşitli ürünler ihraç etmiştir.¹⁹ Şimdiki Azerbaycan sınırları içinde kalan Bakü bölgesi, özellikle petrolü ile önem taşımış, bu kaynak ekonomik değeri anlaşılmaya başlanmıştır.²⁰ Önemli ticaret yolları üzerinde yer alan Ermenistan, Avrupa ve Asya arasında malların değişimini kolaylaştırmış, tekstiller ve daha sonra küçük ölçekli imal edilmiş ürünlerle ticaret yapmıştır.²¹

¹⁶ David L. Phillips, *Unsilencing the Past: Track-Two Diplomacy and Turkish-Armenian Reconciliation* (New York: Berghahn Books, 2005), 127-128.

¹⁷ Richard Giragosian, *Changing Armenia-Turkish Relations* (Tiflis: Friedrich-Ebert-Stiftung Büro Südkaukasus, 2009), 2-3.

¹⁸ İnalcık ve Quataert, *An Economic and Social History*, 6-7.

¹⁹ Coşgel, Metin Murat-Sadullah Yıldırım. *The Economic Geography of Ottoman Anatolia: People, Places, and Political Economy around 1530* (University of Connecticut, Department of Economics, 2021), 59-63.

²⁰ Mir-Babayevev, Mir-Yusif, "Brief History Of The First Drilled Oil Well; And The People Involved", *Oil-Industry History*, 18/1 (2017), 25-34.

²¹ Hovannisian, Richard. G. *The Armenian People from Ancient to Modern Times* (New York: St. Martin's Press, 2004).

Osmanlı İmparatorluğu'nun ihracat faaliyetleri, belirli bölgelerdeki üretim kapasitesine ve uzmanlaşmaya bağlı olarak şekillenmiştir. Özellikle Anadolu'nun batısındaki Bursa, ipek üretimi ve ticaretiyle öne çıkarken, İzmir ve Selanik gibi liman şehirleri, baharat, pamuklu tekstiller ve seramiklerin ihracatı için önemli merkezlerdi.²² Karadeniz kıyısındaki Trabzon, Rusya ve Kafkasya'ya yapılan ihracatta stratejik bir liman olarak hizmet vermiş, ipek ve yünlü kumaşlar gibi yüksek değerli tekstillerin Kafkasya pazarlarına ulaşmasını sağlamıştır.²³

Ayrıca, İstanbul'un hem idari hem de ticari bir merkez olarak konumu, Osmanlı'nın doğu ve batı arasındaki ticaret akışını koordine etmesine olanak tanımış, bu şehirden Kafkasya ve Rusya'ya mücevher, deri ürünleri ve işlenmiş gıda maddeleri ihraç edilmiştir.²⁴ Osmanlı İmparatorluğu'nun iç bölgelerinden, özellikle Bursa, Edirne ve Halep gibi ticaret merkezlerinden toplanan ürünler İstanbul'a sevk edilmekteydi. Bursa, özellikle ipekli kumaşlar ve deri ürünleriyle öne çıkarken; Halep ve çevresi baharat, sabun ve işlenmiş gıda ürünlerinin tedarik noktası olarak önemliydi. Edirne ise tarımsal ürünler ve dokuma ürünleri açısından kritik bir konumdaydı. Bu şehirlerden İstanbul'a getirilen mallar, Karadeniz limanları aracılığıyla Kafkasya ve Rusya'ya ihraç ediliyordu.²⁵ Böylelikle, Osmanlı'nın iç ticaret ağı ile dış ticareti arasında güçlü bir bağlantı kurulmuş, bu durum hem ekonomik canlılığı artırmış hem de bölgesel uzmanlaşmayı teşvik etmiştir.

2.2. Savaşların ve Antlaşmaların Ticaret Üzerindeki Etkisi

Osmanlı-Rus ticaret ilişkileri, iki imparatorluk arasında sık sık yaşanan çatışmalar ve sonuç olarak yapılan antlaşmalar tarafından büyük ölçüde etkilenmiştir. Rus-Türk Savaşları da dâhil olmak üzere uzun savaş tarihi, ticaret yollarını geçici olarak kesintiye uğratmış, ancak aynı zamanda ticaret politikalarını yeniden şekillendiren önemli antlaşmalara da yol açmıştır. Örneğin, 1774 tarihli Küçük Kaynarca Antlaşması kritik bir dönüm noktası olmuş, Rusya'ya ticaret ayrıcalıkları ve Karadeniz'e erişim hakkı tanıyarak bölgedeki güç ve ticaret dinamiklerini değiştirmiştir.²⁶ Bu antlaşmalar sıklıkla Osmanlı İmparatorluğu'nun topraklarını terk etmesine veya pazarlarına ve ticaret

²² Coşgel ve Yıldırım, *The Economic Geography of Ottoman Anatolia*, 64-66.

²³ İnalçık ve Quataert, *An Economic and Social History*, 9.

²⁴ İnalçık ve Quataert, *An Economic and Social History*, 245.

²⁵ Şevket Pamuk, *Osmanlı-Türkiye İktisadi Tarihi* (İstanbul: İletişim Yayını, 2005).

²⁶ Mustafa Sarı-Turan Tufan, "Osmanlı-Rus Ticari İlişkileri ve Türkiye'deki Rus Markaları", *Journal of International Eastern European Studies*, 1/2 (2019), 371.

yollarına Rus erişimini kolaylaştıran şartlarla anlaşmaya varılmasına neden olmuştur. Bu antlaşmaların etkisi derin olmuş, çünkü ticaret ve ekonomik etkileşimlerin şartlarını onlarca yıl boyunca belirlemişlerdir.

Tablo 1: Tarihsel Nedensellik Zinciri

Olay/Tetikleyici (Antlaşma/Çatışma)	Ticaret Rejimi Değişimi	Sektör Bazlı Etkiler	Tarihsel Dönem ve Sonuç
Küçük Kaynarca Antlaşması (1774, Russo-Turkish Savaşı sonrası)	Rusya'ya Karadeniz'de serbest ticaret hakkı ve kapitülasyonlar tanınması; Osmanlı limanlarında Rus gemilerine erişim.	Tahıl ve ham madde ticaretinde artış (tarım sektörü); Osmanlı tekstil ihracatında rekabet artışı (sanayi sektörü).	18. yüzyıl sonu: Osmanlı ekonomisinde bağımlılık artışı, Rusya'nın Karadeniz ticaret hacminde %20-30 büyümeye.
Brest-Litovsk Antlaşması (1918, I. Dünya Savaşı sonrası)	Osmanlı'ya Ermenistan ve Azerbaycan'da geçici kontrol; ancak Sovyet Rusya'nın yeniden hâkimiyetiyle ticaret kısıtlamaları.	Petrol (enerji sektörü) ve mineraller (madencilik) ticaretinde kesinti; tarım ürünlerinde (pamuk, ipek) azalma.	20. yüzyıl başı: Osmanlı/Türkiye'nin Kafkasya kaynaklarına erişim kaybı, ekonomik sürdürülebilirlikte düşüş.
Dağlık Karabağ Çatışması (1991-2020)	Türkiye'nin Ermenistan sınırını kapatması; Azerbaycan'la stratejik ittifak (BTC boru hattı).	Enerji sektöründe büyüme (Azerbaycan petrol/doğalgaz ihracatı); tarım ve imalat ticaretinde Ermenistan'la sınıra yakın seviye.	1990'lar-günümüz: Türkiye-Azerbaycan ticaret hacminde %500 artış, ancak bölgesel istikrarsızlığa bağlı kayıplar.
TurkStream Anlaşması (2010'lar, siyasi gerilimlere rağmen)	Rusya-Türkiye arasında enerji odaklı ticaret rejimi; yaptırımlara rağmen devam.	Doğalgaz ithalatında bağımlılık (enerji sektörü); tarım ürünlerinde (meyve/sebze) dalgalanmalar.	21. yüzyıl: Ticaret hacminde yıllık %10-15 büyümeye, ancak jeopolitik riskler nedeniyle sektör çeşitliliği ihtiyacı.

2.3. Ekonomik Bağımlılıklar ve Rekabetler

Osmanlı İmparatorluğu ile Rus İmparatorluğu arasındaki ekonomik ilişkiler, bağımlılık ve rekabetin karmaşık bir etkileşimi ile belirlenmiştir. Osmanlı İmparatorluğu, günümüz Rusya ve Azerbaycan topraklarından gelen tahıl ve ham maddeler gibi emtiaların ticaretine bağımlı olurken, aynı zamanda bölgedeki Rusya'nın artan gücünü şüphe ve rekabetle karşılamıştır. Bu bağımlılık-rekabet ikilemi, Ermenistan ve Azerbaycan ile olan ilişkilerde de açıkça görülmüştür. Osmanlı İmparatorluğu, Asya ile Avrupa arasında mal taşımacılığı için bir geçiş bölgesi olarak Ermenistan'a bağımlıydı, ancak aynı zamanda İran ve daha sonra Rus etkilerine karşı denge kurmak amacıyla bölge üzerinde politik ve ekonomik kontrol sağlamaya çalışmıştır. Azerbaycan'ın petrolü, ekonomik bağımlılıkların Osmanlı politikalarını şekillendirdiği başka kritik bir kaynak olup, sıklıkla

bölgedeki diğer güçler, özellikle de Hazar petrolüne de büyük çıkarlar besleyen Rusya ile rekabetlere yol açmıştır.²⁷

3. Türkiye Cumhuriyeti'nin Erken Dönemi ve Ticaret Politikalarındaki Değişimler

3.1. Türkiye'nin Ekonomik Yapısında Reformlar

Ekonomik olarak, Atatürk'ün reformları, tarımsal ihracata olan bağımlılığı azaltmaya ve sanayi gelişimini teşvik etmeye odaklanmıştır. Devlet, önemli hükümet müdahalelerini içeren etatist bir yaklaşım benimsemiştir; bu müdahaleler arasında devlet tarafından işletilen kuruluşların ve bankaların kurulması, altyapı gelişimi ve yeni sanayileri desteklemek amacıyla koruyucu tarifelerin uygulanması yer almaktadır. Bu önlemler, Türkiye'nin ekonomik tabanını çeşitlendirmek, dış şoklardan kaynaklanan zafiyetleri azaltmak ve güçlü bir iç pazar yaratmak amacını taşımıştır.²⁸

3.2. Sovyetler Birliği ile Yeni Ticaret Politikalarının Değişimi ve Sonraki Bağımsız Ermenistan ve Azerbaycan ile İlişkiler

Türkiye Cumhuriyeti'nin miras aldığı jeopolitik manzara, yeni kurulan Sovyetler Birliği ile ve sonrasında Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından bağımsız devletler Ermenistan ve Azerbaycan ile ilişkilerini yönlendirme gibi zorluklarla doluydu. Sovyetler Birliği ile ilk ilişkiler karşılıklı temkinli bir yaklaşım göstermiş, ancak ekonomik ve politik iş birliği potansiyelinin farkına varılmıştır. 1920'ler ve 1930'lar boyunca, Türkiye ve Sovyetler Birliği, ilişkilerini stabilize etmeyi ve ticareti artırmayı amaçlayan birkaç antlaşma imzalamıştır. Sovyetler, Türkiye'ye mali yardım sağlamış ve altyapı projelerini desteklemiş, bu da karşılıklı ticaretin artmasına olanak tanımıştır.²⁹ Soğuk Savaş'ın sona ermesi ve ardından Sovyetler Birliği'nin çöküşüyle Türkiye, bağımsız Ermenistan ve Azerbaycan'ın ortaya çıkışıyla yeni bir bölgesel dinamikle karşı karşıya kalmıştır. Bu yeni cumhuriyetlerin ilk yıllarındaki ekonomik kaos, hem bir zorluk hem de Türk ticaret politikası için bir fırsat sunmuştur. Türkiye, her iki ülke ile de hızla diplomatik ve ticaret ilişkileri kurmuştur, ancak ilişkiler belirgin bir şekilde farklı olmuştur. Azerbaycan ile paylaşılan etnik ve kültürel bağlar, özellikle enerji sektöründe güçlü ekonomik ve politik

²⁷ Kamer Kasım, "The Transportation of Caspian Oil and Regional Stability," *Journal of Southern Europe and the Balkans*, 4/1 (2002), 37–39.

²⁸ Senem Zeybekoğlu Sadri, "Industrialization and Urbanization in Turkey at the Beginning of the 20th Century," *Journal of Contemporary Urban Affairs*, 4/2, (2020), 87–89.

²⁹ William Hale, *Turkish Foreign Policy, 1774–2000* (New York: Taylor & Francis, 2002), 3–4.

ittifaklar oluşturmuştur. Buna karşın, Ermenistan ile ilişkiler, tarihi husumetler ve Dağlık Karabağ çatışması tarafından etkilenmiş, bu da zaman zaman iki taraflı ticaret girişimlerini engellemiştir.³⁰

3.3. Jeopolitik Değişikliklerin Ticarete Etkisi

Türkiye'nin ticaret politikalarındaki değişimler, erken Cumhuriyet dönemi ve sonrasında geniş jeopolitik değişikliklerden derinden etkilenmiştir. İmparatorluk rekabetleriyle yapılandırılmış bir dünyadan, Soğuk Savaş dinamikleriyle tanımlanan bir dünyaya ve ardından yeni ulus devletlerin olduğu Soğuk Savaş sonrası bir döneme geçiş, Türkiye'nin ticaret stratejilerinde sürekli adaptasyonlar gerektirmiştir. Soğuk Savaş sırasında, Türkiye'nin Avrupa ve Asya'nın kesişme noktasındaki stratejik konumu, özellikle Amerika Birleşik Devletleri olmak üzere Batı'nın ana müttefiki olarak konumlanmasını sağladı, bu durum ekonomik politikalarını ve ticaret hizalamalarını etkiledi. Bu dönem, Türkiye'nin Sovyet bloku ile ekonomik bağlarını sürdürürken politik ve askeri olarak Batı ile hizalanması gereken bir dengeleme eylemi ile karakterize edilmiştir.³¹ Soğuk Savaş sonrası dönem, yeni dinamikler getirdi, Türkiye bu dönemde Kafkasya ve Orta Asya'daki yeni bağımsız devletlerle kültürel ve tarihsel bağlarını değerlendirmeye çalıştı. Azerbaycan'da, Bakü-Tiflis-Ceyhan (BTC) boru hattı gibi projelerle simgelenen stratejik bir enerji sektörü ortağı buldu. Jeopolitik değişiklikler, ticaret ve ekonomik işbirliğini ana araçlar olarak kullanarak Türkiye'ye bölgedeki etkisini yeniden belirleme fırsatı vermiştir.³²

4. Modern Dönem Gelişmeleri

4.1. Sovyet Sonrası Ekonomik Politikalar ve Türkiye'nin Stratejik Yeniden Düzenlemeleri

1991 yılında Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla birlikte Avrasya'nın jeopolitik yapısı köklü bir dönüşüm geçirmiş ve bu durum, Türkiye açısından yeni ekonomik ve stratejik

³⁰ Aytan Gahramanova, "Internal and External Factors in the Democratization of Azerbaijan," içinde Democracy Promotion and the 'Colour Revolutions', London: Routledge, 2013, 133–159; Figen Kıyak, *Problems of Democratization in Armenia (1991–2019)*, Yüksek Lisans Tezi, Middle East Technical University, Ankara, 2019, 20-26

³¹ Mustafa Aydın, "Turkish Foreign Policy at the End of the Cold War: Roots and Dynamics," *The Turkish Yearbook of International Relations*, 36, (2005), 1–3.

³² Svante E. Cornell, "Turkey and the Conflict in Nagorno Karabakh: A Delicate Balance," *Middle Eastern Studies*, 34/1 (1998), 51–52.

fırsatların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu dönem, Türkiye'nin dış politika ve ticaret stratejilerinde önemli bir değişim olarak kaydedilmiş; Türkiye, eski Sovyetler Birliği'nden bağımsız olan yeni devletlerle, Rusya, Ermenistan ve Azerbaycan da dâhil olmak üzere, bağlarını güçlendirmeyi amaçlamıştır. Türkiye'nin Sovyet sonrası ekonomik politikası, ekonomik entegrasyon yoluyla bölgesel etki peşinde aktif bir arayışla karakterize edilmiştir. Ekonomik olarak, Türkiye özellikle Azerbaycan ve Orta Asya'daki Türk Cumhuriyetleri ile kültürel ve tarihsel bağlarını değerlendirerek karşılıklı yarar sağlayan ekonomik ortaklıklar geliştirmeyi hedeflemiştir. Strateji; ticareti artırma, altyapı projelerine yatırım yapma ve bölgesel enerji güvenliğini teşvik etmeyi içermektedir.³³

Rusya ile Türkiye'nin ekonomik ilişkisi, Sovyet sonrası dönemde önemli ölçüde evrim geçirdi. Zaman zaman siyasi gerilimlere rağmen, ekonomik bağlar derinleşti ve doğalgaz, tarım ürünleri ve imalat malları alanında güçlü bir ticaret ile karakterize edildi. Blue Stream doğalgaz boru hattı gibi büyük enerji boru hatlarının inşası, Türkiye ile Rusya arasında gelişen stratejik ekonomik karşılıklı bağımlılığı örneklerdir.³⁴

4.2. Ticaret Anlaşmaları, Ekonomik Ortaklıklar ve Ticareti Etkileyen Çatışmalar

Türkiye'nin Rusya, Ermenistan ve Azerbaycan ile olan ticaret ilişkileri, ticaret anlaşmaları, ekonomik ortaklıklar ve bölgesel çatışmalar kombinasyonu tarafından şekillendirilmiştir. Bu dinamikler, Türkiye'nin ticaret desenlerini ve bölgedeki ekonomik stratejilerini derinden etkilemiştir.

4.2.1. Rusya

Türkiye'nin Rusya ile olan ticaret ilişkisi, büyük ölçüde enerji bağımlılığı tarafından yönlendirilen en önemli ilişkilerinden biri haline gelmiştir. Rusya, Türkiye'nin doğalgaz ve tarım ürünleri için başlıca tedarikçisi ve önemli bir ticaret ortağıdır. Ekonomik ilişki, 2010 yılında Rus doğalgazını Türkiye'ye ve daha sonra Güney Avrupa'ya taşımayı amaçlayan TurkStream gaz boru hattının inşası üzerine yapılan anlaşma dâhil çeşitli anlaşmalarla resmileştirilmiştir. Ancak, bu ilişki, özellikle 2015'te Rusya'nın Türk

³³ Clément Therme, "Iranian Foreign Policy Towards the South Caucasus: Between Revolutionary Ideals and Realpolitik," *Reassessing Security in the South Caucasus* (London: Routledge, 2016), 137–144.

³⁴ Şaban Kardaş, "Turkey-Russia Energy Relations: The Limits of Forging Cooperation through Economic Interdependence," *International Journal*, 67/1 (2012), 81–85.

mallarına geçici ticaret kısıtlamaları getirmesine neden olan siyasi anlaşmazlıklar nedeniyle dalgalanmalar yaşamıştır.³⁵

4.2.2. Ermenistan

Türkiye'nin Ermenistan ile ilişkileri, özellikle Osmanlı döneminde 1915 olaylarıyla ilgili çözülmemiş sorunlardan kaynaklanan tarihi gerilimler nedeniyle karmaşık ve gergin kalmaktadır. 1990'ların başından bu yana Türkiye ile Ermenistan arasındaki kapalı sınır, ikili ticareti önemli ölçüde engellemiştir. 2009'da Zürih Protokolleri dâhil olmak üzere ilişkileri normalleştirme çabaları, şu ana kadar sınırın yeniden açılması veya ticaret ilişkilerinde önemli bir iyileşme sağlamayı başaramamıştır.³⁶

4.2.3. Azerbaycan

Azerbaycan, bölgede Türkiye'nin en yakın müttefiklerinden biri olarak öne çıkmakta, paylaşılan etnik ve kültürel bağlar ekonomik ve siyasi ilişkilerini derinden etkilemektedir. Enerji sektörü, özellikle petrol ve doğalgaz, bu ilişkinin temelini oluşturmaktadır. BTC petrol boru hattı ve Trans-Anadolu Doğalgaz Boru Hattı'nı (TANAP) içeren Güney Gaz Koridoru gibi ana projeler, geliştirilen stratejik ekonomik ortaklıkları vurgulamaktadır. Bu projeler, sadece Türkiye'nin enerji güvenliğini artırmakla kalmaz, aynı zamanda Türkiye'yi Doğu ve Batı arasında kritik bir enerji koridoru olarak konumlandırmaktadır.³⁷



Şekil 1: Türkiye, Rusya, Azerbaycan ve Ermenistan'ın Coğrafi Konumları³⁸

³⁵ Evren Balta "From Geopolitical Competition to Strategic Partnership: Turkey and Russia After The Cold War". Uluslararası İlişkiler Dergisi, 16/63 (2019), 83

³⁶ Zaur Shiriyev ve Celia Davies, "The Turkey-Armenia-Azerbaijan Triangle: The Unexpected Outcomes of the Zurich Protocols," *Perceptions: Journal of International Affairs*, 18/1 (2013), 185-188.

³⁷ Cornell, "Turkey and the Conflict in Nagorno Karabakh", 54-56.

³⁸ <https://www.akademikparadigma.com/kafkasya-politikasi-ve-orta-asya/>

Tablo 2: Karşılaştırmalı Alt-Vakalar

Dönem	Türkiye-Rusya Ticaret Kalemleri	Türkiye-Azerbaycan Ticaret Kalemleri	Karşılaştırmalı İçgörü
18. Yüzyıl (Küçük Kaynarca sonrası)	İhracat: Tekstil, baharat; İthalat: Tahıl, kereste (hacim: ~%40 Karadeniz ticareti).	İhracat: İpek, pamuk; İthalat: Petrol öncüsü mineraller (hacim: Düşük, çatışmalar nedeniyle).	Rusya ile daha dengeli, hacim odaklı; Azerbaycan'la kaynak odaklı ancak istikrarsız.
19. Yüzyıl (Rus-Türk Savaşları)	İhracat: Kahve, deri; İthalat: Tahıl, metal (hacim: Savaşlarla %30 düşüş).	İhracat: Tekstil; İthalat: Petrol, mineraller (hacim: Bakü petrolleriyle artış).	Rusya'da savaş etkisiyle kesinti; Azerbaycan'da enerji kaynakları nedeniyle büyüme potansiyeli.
20. Yüzyıl Başı (Cumhuriyet dönemi)	İhracat: Tarım ürünleri; İthalat: Sanayi malları (hacim: Sovyet anlaşmalarıyla %20 artış).	İhracat: İmalat; İthalat: Petrol (hacim: Kültürel bağlarla hızlı büyüme).	Rusya ile ideolojik sınırlı; Azerbaycan'la etnik bağlar sayesinde daha bütünsel.
1990'lar-Günümüz (Sovyet sonrası)	İhracat: Tekstil, gıda; İthalat: Doğalgaz (~%70 enerji bağımlılığı).	İhracat: İnşaat malzemeleri; İthalat: Petrol/doğalgaz (hacim: BTC hattıyla %400 artış).	Rusya'da enerji hâkimiyeti; Azerbaycan'da stratejik ortaklık, çeşitlilik daha yüksek.

4.3. Ticaret Gelişmelerinin İncelenmesi

4.3.1. Ekonomik Etkiler

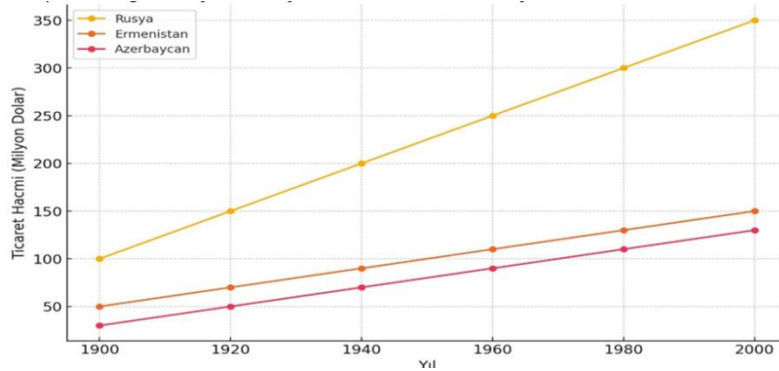
Osmanlı İmparatorluğu ile sonrasında kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin Rusya, Ermenistan ve Azerbaycan ile olan ticaret ilişkilerinin ekonomik manzarası, bir dizi tarihsel olay tarafından derinden etkilenmiştir. 16. yüzyılda Osmanlı ticaret hâkimiyetinin kurulmasından modern çağın karmaşık jeopolitiğine kadar, bu bölgelerin ekonomik kaderleri siyasi ve ticaret ilişkileriyle yakından bağlantılı olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu'nda, Karadeniz üzerinden ve Kafkasya boyunca geçen kazançlı ticaret yollarının kontrolü, imparatorluğun ekonomik refahı için hayati önem taşımıştır. Özellikle ipek ve baharat yolları, Osmanlı ekonomisine önemli katkılarda bulunmuştur. Ermenistan ve Azerbaycan gibi bölgelerle yapılan ticaret, Osmanlı askariyesi ve sanayisi için kritik olan atlar, metaller ve daha sonra Bakü bölgesinden petrol gibi malları içermiştir. Bu mallara olan ekonomik bağımlılık, sıklıkla Osmanlı'nın bu alanlardaki dış politikasını ve askeri müdahalelerini belirlemiştir.³⁹ Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılmasının ardından Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla birlikte, modernizasyon ve

³⁹ Dadash Mutallimov, "Political Relationship Northern Azerbaijan with Ottoman in the Period of Khanates," *International Journal of Social Inquiry*, 8/2 (2017), 155–157.

sanayileşme yönünde önemli bir dönüşüm yaşanmış, bu da yeni ekonomik politikalar ve ticaret ortakları gerektirmiştir.

Dönüşüm, yeni kurulan Sovyetler Birliği ile ticaret şartlarını yeniden müzakere etmeyi ve komşu devletlerle ilişkileri yönetmeyi içermiştir. Bu dönemdeki ekonomik etkiler, Türkiye'nin ekonomisini çeşitlendirme çabalarıyla belirginleşmiş, Osmanlı döneminin tarıma dayalı ticaretinden daha sanayi ve imalat mallarına doğru bir geçiş yaşanmıştır.⁴⁰

Sovyetler Birliği'nin çöküşü, Türkiye için yeni ekonomik fırsatlar ve zorluklar açmıştır. Ermenistan ve Azerbaycan'da bağımsız devletlerin yeniden kurulması, özellikle Azerbaycan'dan petrol ve doğalgaz gibi yeni pazarlar ve kaynaklar anlamına gelmiştir ki, bu kaynaklar Türkiye'nin enerji stratejisinin merkezine oturmuştur. BTC boru hattı, bu yeni ekonomik ilişkinin bir simgesi olarak, Türkiye'ye sadece hayati enerji kaynakları sağlamakla kalmamış, aynı zamanda bölgedeki jeopolitik etkisini de güçlendirmiştir.⁴¹



Şekil 2: Osmanlı İmparatorluğu/Türkiye ile Rusya, Ermenistan ve Azerbaycan Arasındaki Ticaret Hacmi (1900-2000)

Osmanlı İmparatorluğu döneminde, Rusya ile ticari ilişkiler önemli bir yer tutmaktaydı. Özellikle 18. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu ile Batı Avrupa ülkeleri arasındaki ticari ilişkilerde Rusya önemli bir rol oynamıştır.⁴² Bununla birlikte, 19. yüzyılda Osmanlı

⁴⁰ Sadri, Senem Zeybekoğlu. "Industrialization and Urbanization in Turkey at the Beginning of the 20th Century." *Journal of Contemporary Urban Affairs*, 4/2 (2020), 87–94.

⁴¹ Gubad Ibadoghlu ve İbrahim Niftiyev, "An Assessment of the Thirty Year Post-Soviet Transition Quality in Azerbaijan from an Economic and Social Liberalization Perspective," *Journal of Life Economics*, 9/3 (2022), 129–132.

⁴² Serap Yılmaz, "XVIII. Yüzyıl Tekstil Dünyasından: Hindistan ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Pamuk-İpek Karışımı Kumaşları," *Belleten*, 56/217, (1992), 775–776.

İmparatorluğu'nun Rusya ile olan ilişkileri zaman zaman gerginleşmiş ve Kuzey Savaşları gibi çatışmalara yol açmıştır.⁴³

Ermenistan ve Azerbaycan ise Osmanlı İmparatorluğu'nun doğu sınırlarında yer alan bölgeler olup, bu bölgelerdeki Ermeni nüfus zaman zaman Osmanlı yönetimine karşı ayaklanmalar gerçekleştirmiştir.⁴⁴

Özellikle Birinci Dünya Savaşı sırasında Ermenilerin Osmanlı aleyhine faaliyetleri söz konusu olmuştur.⁴⁵ Cumhuriyet döneminde, Türkiye'nin Rusya, Ermenistan ve Azerbaycan ile olan ticari ilişkileri değişkenlik göstermiştir. Sovyet Rusya'nın kurulması ve Ermenistan ile Azerbaycan'ın bağımsızlıklarını kazanması, bu ülkelerle olan ticari bağların yeniden şekillenmesine neden olmuştur.⁴⁶

Sonuç olarak, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne uzanan süreçte, Rusya, Ermenistan ve Azerbaycan ile olan ticari ilişkiler siyasi gelişmelerden önemli ölçüde etkilenmiştir. Bu ülkeler arasındaki ticaret hacmindeki değişimler, bölgesel ve küresel güç dengelerindeki dönüşümlerle yakından ilişkilidir.

4.3.2. Siyasi Etkiler

Siyasi dinamikler, tarih boyunca bu bölgeler arasındaki ticaret anlaşmalarını ve çatışmaları şekillendirmede kritik bir rol oynamıştır. Siyasi kararlar ile ticaret politikaları arasındaki etkileşim, sıklıkla önemli ekonomik değişikliklere yol açmıştır. Osmanlı İmparatorluğu ile Rusya arasında yaşanan sayısız savaş ve bu savaşları sonlandıran antlaşmalar, ticaret politikaları üzerinde kalıcı etkiler bırakmıştır.

Örneğin, 1774'teki Küçük Kaynarca Antlaşması, Rus gemilerine Osmanlı kontrolündeki boğazlardan serbest geçiş hakkı tanıyarak Karadeniz'deki ticaret dinamiklerini önemli ölçüde değiştirmiştir.⁴⁷

⁴³ V. E. Şutoy, "Osmanlı Devletinin 1700-1709 Kuzey Savaşı Yıllarındaki Tutumu." *Belleten* 53/ 207-208 (1986), 903-966.

⁴⁴ Nurcan Yavuz, "Doğu Anadolu'daki Ermeni Mezaliminin Brest-Litovsk Barış Görüşmelerinde Protestosu," *Atatürk Yolu Dergisi*, 4/15 (1995), 382-384.

⁴⁵ Mediha Akarslan, "1921 Yıllarında Rusya Hariciye Komiserliği ile Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) Arasında Kurulan İletişim," *TİTE Atatürk Yolu Dergisi*, 4/16 (1920), 468-469.

⁴⁶ Taner Baytok, "Türkiye EFTA Ticaret Anlaşması," *İktisat İşletme ve Finans*, 7/70 (1992), 11.

⁴⁷ M. Burak Buluttek, "How Did a Snowball Turn into the Avalanche? The Ottoman Empire Fiscal and Monetary Policy Changing after the Treaty of Kucuk Kaynarca (1774)," *Dicle University Law Faculty Journal*, 20, (2015), 121-153.

Benzer şekilde, modern antlaşmalar ve çatışmalar, örneğin Ermenistan ile Azerbaycan arasındaki Dağlık Karabağ çatışması, sürekli olarak Türkiye'nin ticaret ilişkilerini etkilemiş, sıklıkla ekonomik faaliyetleri bozan ambargolar ve yaptırımlara yol açmıştır. Soğuk Savaş ve Soğuk Savaş sonrası dönemlerdeki ittifaklardaki değişiklikler, Türkiye'nin ticaret stratejilerini önemli ölçüde etkilemiştir.

Türkiye'nin NATO ile uyumu ve Batılı ülkelerle stratejik ortaklıkları, Sovyetler Birliği ve daha sonra Rusya ile olan ticaret ilişkilerini etkilemiştir. Benzer şekilde, Sovyetlerin çöküşünü takiben jeopolitik yeniden hizalanmalar, Türkiye'nin bölgesel etkisini ve ekonomik istikrarını sürdürebilmesi için ticaret politikalarını hızla uyum sağlamasını gerektirmiştir.⁴⁸

4.3.3. Süreklilikler ve Değişiklikler

Osmanlı İmparatorluğu, Türkiye ve Rusya, Ermenistan, Azerbaycan bölgeleri arasındaki ticaret ilişkilerinin yüzyıllar boyunca nasıl evrildiğini anlamada, süreklilik ve değişim kalıplarını tespit etmek yardımcı olacaktır. Önemli siyasi ve ekonomik dalgalanmalara rağmen, ticaretin bazı unsurları tutarlı kalmıştır.

Örneğin, bu bölgelerin jeopolitik önemi, kilit ticaret yolları olarak sürekli olarak ekonomik stratejilerini etkilemiştir. Benzer şekilde, Azerbaycan'dan elde edilen petrol gibi kritik mallara olan ekonomik bağımlılık, geç Osmanlı döneminden günümüze kadar Türkiye'nin enerji politikasının merkezi bir unsuru olmaya devam etmiştir.⁴⁹

Osmanlı döneminin ipek ve baharatından, modern çağın petrol ve gazına kadar, ticaretin odağı küresel ekonomik değişikliklere yanıt olarak kaymıştır. Ayrıca, imparatorluktan ulus devletlere geçiş, siyasi manzarayı dramatik bir şekilde değiştirmiş ve güncel ekonomik ve siyasi gerçeklikleri yansıtan yeni ticaret anlaşmaları ve ortaklıklar gerektirmiştir.⁵⁰

⁴⁸ Vojtech Mastny, "The New History of Cold War Alliances," *Journal of Cold War Studies*, 4/2 (2002), 55-61.

⁴⁹ Daniel Yergin, *The Prize: The Epic Quest for Oil, Money & Power* (New York: Simon and Schuster, 2011), 184.

⁵⁰ Pamuk, *Osmanlı-Türkiye İktisadi Tarihi*, 8-10.

Tablo 3: Türkiye ile Rusya, Ermenistan ve Azerbaycan Arasındaki Kültürel ve Ekonomik Değişimler⁵¹

Dönem	Bölge	Kültürel Değişimler	Ekonomik Değişimler
1920-1940	Rusya	Türk-Rus yazar ve sanatçıların karşılıklı ziyaretleri	Ticari misyonlar, tarım ürünleri ticareti
	Ermenistan	Ermeni diasporasının kültürel faaliyetleri	Kısıtlı ticaret, tarım ürünleri değişimi
	Azerbaycan	Ortak edebi çalışmalar, müzik festivalleri	Pamuk ve petrol ticareti
1940-1960	Rusya	Kültürel programlar, sinema ve tiyatro değişimi	Ortak sanayi projeleri, maden ticareti
	Ermenistan	Eğitim değişimleri, üniversite işbirlikleri	Tarım ürünleri, gıda maddeleri değişimi
	Azerbaycan	Ortak tiyatro ve müzik etkinlikleri	Petrol ve gaz anlaşmaları
1960-1980	Rusya	Sovyet sanatı ve kültürü üzerine sergiler	Enerji ve sanayi ürünleri değişimi
	Ermenistan	Edebi ve kültürel değişimler	Gıda ve inşaat malzemeleri ticareti
	Azerbaycan	Ortak müzik ve sanat etkinlikleri	Petrol ticareti, tekstil ürünleri
1980-2000	Rusya	Üniversiteler arası işbirlikleri, öğrenci değişimi	Ortak enerji projeleri, sanayi ürünleri ticareti
	Ermenistan	Kültürel miras projeleri, sanat festivalleri	Gıda ürünleri, hafif sanayi ürünleri ticareti
	Azerbaycan	Kültürel işbirliği programları, spor etkinlikleri	Petrol ve gaz anlaşmaları, inşaat projeleri
2000 sonrası	Rusya	Ortak kültür ve tarih projeleri, öğrenci değişimi	Ortak enerji projeleri, tarım ve sanayi ürünleri ticareti
	Ermenistan	Kültürel miras restorasyonu, sanat işbirlikleri	Gıda ve tekstil ürünleri ticareti, sınırlı ekonomik işbirliği
	Azerbaycan	Ortak enerji ve kültür projeleri, spor işbirlikleri	Petrol, gaz ve inşaat sektörü projeleri, ticaret anlaşmaları

⁵¹ Murat Küçükkuşurlu, “Osmanlı Devleti Döneminde Erzurum Ticaret Odası: Açılış ve İlk Faaliyetler,” *ETÜT Dergisi*, 1/1 (2020), 7–23; Orhan Eren, “Reel Döviz Kurunun İkili Dış Ticarete Etkileri: Türkiye Örneği,” *Journal of International Social Research*, 12(63), 2019; Suinbay Suyundikov, “Dağlık Karabağ Savaşı’nın Çözümü Bağlamında Türkiye ve Rusya,” *Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi*, 5/1 (2021), 132–145; Zelha Altınkaya, “19. Yüzyıl Dünya Ekonomisinde Osmanlı Devleti Uluslararası Ticaret Politikaları,” *Maliye ve Finans Yazıları*, 118, (2022), 271–306.; Zafer Avcı, Süreyya Kovacı ve Süleyman Şen, “Türkiye’de Covid-19 Döneminde Serbest Bölgelerin Dış Ticaret ve İstihdam Açısından Önemi,” *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 32/2 (2022), s. 563–578; Ramin Fatullayev, “Azerbaycan ‘Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti’nin Türkiye Temsilcilikleri,” *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4/7 (2022), 317–328.

5. Tartışma

5.1. Tarihsel Önem

Türkiye'nin, Rusya, Ermenistan ve Azerbaycan ile olan ticaret ilişkileri, bölgesel istikrar ve ekonomik gelişim üzerinde derin ve kalıcı etkilere sahiptir. Bu etkileşimler, karmaşık bir ekonomik bağımlılık ağı, jeopolitik stratejiler ve kültürel değişimler tarafından desteklenmiş olup, yüzyıllar boyunca Avrasya koridorunun ekonomik tarihini şekillendirmiştir. Tarih boyunca ticaret, sıklıkla bölgesel istikrarın temel taşı olarak hizmet etmiştir. Osmanlı döneminde, İmparatorluğun Karadeniz ve Kafkasya'daki önemli ticaret yolları üzerindeki kontrolü, ekonomik gücünü pekiştirmenin yanı sıra, hegemonyası altında bir tür bölgesel düzen kurmuştur. Bu kontrol, sıklıkla zorlansa da, bölgesel aktörlerin faaliyet gösterdiği tutarlı bir yapı sağlamada önemli bir rol oynamıştır. Bu ticaret ilişkilerinden elde edilen ekonomik faydalar önemli olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu için, Ermenistan ve Azerbaycan'ın zengin doğal kaynaklarına ve stratejik ticaret yollarına erişim, ekonomik refahı kolaylaştırmış ve büyük bir imparatorluk gücü olarak uzun ömrünü desteklemiştir. Benzer şekilde, modern Türkiye için, özellikle enerji alanında Rusya ve Azerbaycan ile yapılan ticaret, ekonomik büyümeyi ve sanayi gelişimini beslemede hayati öneme sahiptir.⁵²

5.2. Karşılaştırmalı İlgörüler

Osmanlı İmparatorluğu'nun ticaret dinamikleri ile modern Türkiye'nin ticaret dinamikleri karşılaştırıldığında, özellikle Rusya, Ermenistan ve Azerbaycan ile olan etkileşimleri bağlamında birkaç önemli fark ve benzerlik ortaya çıkmaktadır. Ticaret mallarının doğası ve ticaret yollarının odakları evrilmiştir. Osmanlı İmparatorluğu, baharat ve ipek gibi lüks malların değişiminde başlıca rol oynamış, coğrafi konumunu Doğu ile Batı arasında bir köprü olarak kullanmıştır. Ancak modern Türkiye, küresel ekonomik değişiklikleri ve teknolojik gelişmeleri yansıtarak daha çok sanayi ve enerji ile ilgili mallara yönelmiştir.⁵³ Ticaret dinamiklerini etkileyen siyasi bağlam da dönüşmüştür. Osmanlı İmparatorluğu'nun ticaret politikaları sıklıkla imparatorluk

⁵² Ediz Boz, Ersin Türk ve Vedat Toğan, "Doğu Karadeniz Bölgesinde Planlanan Demiryolu Güzergâhlarının AHP ve TOPSIS Yöntemleriyle Sıralanması ve Seçimi," *Pamukkale Üniversitesi Mühendislik Bilimleri Dergisi*, 29/6 (2023), 617–619; Nazgül Kenzhetay, "Çin'in Küresel Yükselişinin Orta Asya Türk Cumhuriyetlerine Etkisi: Enerji Politikası," *İstanbul Ticaret Üniversitesi Dış Ticaret Dergisi*, 1/4 (2023), 1–2.

⁵³ Yergin, *The Prize: The Epic Quest for Oil, Money & Power*, 185.

rekabeti ve toprak genişlemesi tarafından yönlendirilmişken, modern Türkiye önemli ölçüde farklı bir uluslararası sistemde faaliyet göstermektedir, bu sistem ulus-devletler tarafından yönetilmekte ve uluslararası hukuk ve kuruluşlar tarafından düzenlenmektedir. Bu değişim, ticaret anlaşmazlıklarının nasıl yönetildiğini ve ekonomik anlaşmaların nasıl yapılandırıldığını etkilemiştir. Bu değişikliklere rağmen, bölgelerin stratejik önemi tutarlı kalmıştır. Hem Osmanlı İmparatorluğu hem de modern Türkiye, kritik ticaret yollarının kapı bekçileri olarak konumlarını ekonomik ve siyasi çıkarları için hayati olarak görmüştür. Bu stratejik düşünce, dış politikalarını ve ticaret önceliklerini etkilemeye devam etmektedir.⁵⁴

5.3. Mevcut Ticaret Politikaları İçin Çıkarımlar

Ticaret ilişkilerinin tarihsel bağlamını anlamak, Türkiye'nin Rusya, Ermenistan ve Azerbaycan ile olan mevcut ticaret stratejileri ve diplomatik ilişkilerine değerli içgörüler sağlar. Bu etkileşimlerin tarihi mirası, günümüz politika yapımı ve diplomatik angajmanlarda hâlâ yankılanmaktadır. Tarihi ticaret yolları ve çatışmalar, bu ülkelerin ekonomik ve siyasi stratejilerini şekillendirmeye devam eden bir miras bırakmıştır. Örneğin, Türkiye'nin mevcut enerji politikası ve enerji güvenliği peşinde koşması, Azerbaycan ile tarihi bağları ve Rusya'dan enerji tedarikine olan bağımlılığı tarafından derinden etkilenmiştir. Bu tarihi temeller, TurkStream ve TANAP boru hatları gibi projelerin ardındaki motivasyonları anlamak için hayati önem taşır.⁵⁵ Tarihi bağlam, süregelen diplomatik çabaları da bilgilendirir. Örneğin, Türkiye'nin Ermenistan ve Azerbaycan ile ilişkilerindeki hassas dengeleme çabası, bölgedeki tarihi bağlantıları ve çatışmalarına dayanabilir. Benzer şekilde, Rusya ile karmaşık ilişkileri yönetme yaklaşımı, yüzyıllar süren jeopolitik rekabet ve işbirliği kökenlerine dayanır ve nüanslı ve tarihsel olarak bilgilendirilmiş bir diplomatik strateji gerektirir.⁵⁶ Tarihi ticaret uygulamalarını yansıtmak, gelecekteki ticaret anlaşmalarını ve ekonomik ortaklıkları yönlendirebilir. Geçmişteki başarıları ve başarısızlıkları anlayarak, politika yapıcılar daha etkili ve karşılıklı yarar sağlayan ticaret politikaları tasarlayabilir, tarihi ilişkilerin karmaşık ağı ve çağdaş ekonomik gerçeklikleri göz önünde bulundurabilir.

⁵⁴ Aydın, "Turkish Foreign Policy at the End of the Cold War", 4-8.

⁵⁵ Cornell, "Turkey and the Conflict in Nagorno Karabakh", 57-58.

⁵⁶ Kardaş, "Turkey-Russia Energy Relations", 91-94.

SONUÇ

Osmanlı İmparatorluğu'nun 19. yüzyıldaki dış ticaret pratikleri ve politikaları, Avrupa devletleriyle kurulan ekonomik ve siyasi ilişkilerin karmaşık yapısını yansıtmaktadır. Kapitülasyonlar ve aracılık mekanizmaları, Osmanlı'nın Batılı güçlerle ticari bağlarını güçlendirirken, aynı zamanda egemenlik haklarının sınırlandırılmasına da yol açmıştır. Bu durum, Osmanlı'nın doğal kaynaklar üzerindeki kontrolünü zayıflatarak, bölgesel güç dengelerinin değişimine katkıda bulunmuştur. Öte yandan, Osmanlı İmparatorluğu'nun İran transit ticaretindeki hâkimiyeti, Rusya'nın Kafkasya'daki nüfuzunun artmasıyla sarsılmıştır. Bu gelişme, Osmanlı-Rus rekabetinin ekonomik boyutunu da derinleştirmiştir. Ayrıca, 1869 tarihli Osmanlı Tabiiyet Kanunu'nun Orta Asya tebaası üzerindeki hukuki statüsü ve koruma mekanizmaları, bölgesel güç mücadelelerinin bir diğer boyutunu oluşturmuştur. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla birlikte, Osmanlı'dan devralınan dış ticaret ilişkileri ve bölgesel dinamikler önemli dönüşümler geçirmiştir. Yeni Türkiye Cumhuriyeti devletinin, Rusya, Ermenistan ve Azerbaycan ile olan ekonomik ve siyasi bağlarının şekillenmesinde, tarihsel mirasın izleri belirgin şekilde görülmektedir. Örneğin, Türkiye'nin Rusya ile olan ticari ve ekonomik ilişkileri, Osmanlı dönemindeki rekabet ve işbirliği örüntülerinin devamı niteliğindedir. Benzer şekilde, Ermenistan ve Azerbaycan ile olan bağlantılar da, Osmanlı İmparatorluğu'nun Kafkasya politikalarının günümüzdeki yansımalarıdır. Bu ülkelerle kurulan ticari ve ekonomik ilişkilerin, siyasi gerilimlerin gölgesinde şekillendiği gözlemlenmektedir.

Bu çalışma, Osmanlı İmparatorluğu'ndan modern Türkiye'ye, Rusya, Ermenistan ve Azerbaycan ile olan ticaret ilişkilerinin tarihsel gelişimini kapsamlı bir şekilde analiz etmiş ve bu ilişkileri şekillendiren ekonomik ve siyasi dinamiklere dair kritik içgörüler ortaya koymuştur. Bu araştırma ile belirlenen önemli tarihsel eğilimler, bu ulusların stratejik jeopolitik konumlarını ve yüzyıllar boyunca evrimleşen önemli ekonomik bağımlılıklarını vurgulamaktadır. Ticaret ilişkileri, Osmanlı döneminde, jeopolitik strateji ve ekonomik zorunlulukların imparatorluğu kritik ticaret yolları üzerindeki kontrolünü kullanmaya ittiği bir dönemde başlamıştır. Bu dönem, ipek ve baharat gibi lüks malların ve stratejik malların değiş-tokuşu ile karakterize edilmiştir; bu mallar, imparatorluğun ekonomik sürdürülebilirliği için hayati önem taşımıştır. Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş, küresel ekonomik değişikliklerden etkilenen modern ekonomi politikalarına yönelik sanayileşme çabaları ve önemli değişiklikler getirmiştir. Çalışma,

jeopolitik düşüncelerin ticaret politikalarını sürekli olarak nasıl etkilediğini vurgulamıştır. Rus-Türk savaşları gibi çatışmalar ve ittifaklar, periyodik olarak ticaret yollarını ve ekonomi politikalarını yeniden şekillendirmiştir. Modern dönemde, bu ilişkiler, Türkiye'nin enerji kaynaklarını güvence altına alma stratejik ihtiyacı ve karmaşık bölgesel ve küresel jeopolitik bağlam içinde diplomatik ilişkilerini dengeleme çerçevesinde şekillenmiştir.

Ekonomik bağımlılıklar, özellikle Sovyet sonrası dönemde, Azerbaycan ile olan petrol ve gaz ticaretinde belirgin şekilde görülmüştür. Bu bağımlılıkların ekonomik sonuçları derin olmuş, Türkiye'nin enerji güvenliği stratejilerini ve daha geniş ekonomi politikalarını etkilemiştir. Tarihsel bağlam ve mevcut ekonomik gerçeklikler, Türkiye'nin Rusya, Ermenistan ve Azerbaycan ile gelecekteki ticaret stratejileri için politika önerileri türetmek için benzersiz bir perspektif sunar. Türkiye, ticaret ilişkilerini çeşitlendirmeye devam etmeli ve özellikle enerji gibi kritik sektörlerde herhangi bir ülkeye aşırı bağımlılığı azaltacak sürdürülebilir ticaret anlaşmaları aramalıdır. Çeşitlendirme stratejileri, yenilenebilir enerji kaynaklarının geliştirilmesini ve hizmetler ile teknoloji ticaretinin artırılmasını içerebilir. Bölgesel işbirliği mekanizmalarını güçlendirmek, jeopolitik gerilimlerle ilişkili riskleri hafifletmeye yardımcı olabilir. Türkiye, kapsamlı ekonomik işbirliği maddeleri içeren bölgesel ticaret anlaşmaları başlatmada öncü bir rol üstlenebilir; bu, gerilimleri hafifletebilir ve ekonomik istikrarı teşvik edebilir.

Bölgedeki tarihi ve devam eden çatışmalar göz önüne alındığında, Türkiye benzersiz konumunu, örneğin Ermenistan ve Azerbaycan arasındaki çatışmalarda arabulucu olarak kullanabilir. Aktif diplomatik angajman, bölgenin istikrarını sağlamaya yardımcı olabilir, bu da daha güçlü ve tutarlı ticaret ilişkilerine yol açabilir. Ticareti desteklemek için yollar, demiryolları ve boru hatları gibi altyapılara yapılan sürekli yatırımlar hayati önem taşır. Bu tür yatırımlar sadece ticaret kapasitesini artırmakla kalmaz, aynı zamanda ekonomik bağları ve politik ittifakları güçlendirir. Sonuç olarak, Osmanlı'dan Türkiye'ye uzanan dış ticaret ilişkilerinin tarihsel gelişimi, bölgesel ve küresel güç dinamiklerinin kesiştiği bir alanı temsil etmektedir. Rusya, Ermenistan ve Azerbaycan gibi komşu ülkelerle olan ekonomik bağlantılar, Türkiye'nin dış ticaret politikalarının şekillenmesinde önemli rol oynamaktadır. Bu ilişkilerin geçmişten günümüze uzanan seyri, Türkiye'nin bölgesel ve küresel konumunu anlamak için önemli ipuçları sunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Akarşlan, Mediha. “1921 Yıllarında Rusya Hariciye Komiserliği ile Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) Arasında Kurulan İletişim.” *TİTE Atatürk Yolu Dergisi* 4/16 (1920), 468–490.
- Altınkaya, Zelha. “19. Yüzyıl Dünya Ekonomisinde Osmanlı Devleti Uluslararası Ticaret Politikaları.” *Maliye ve Finans Yazıları* 118 (2022), 271–306.
- Avcı, Zafer, Süreyya Kovacı ve Süleyman Şen. “Türkiye’de Covid-19 Döneminde Serbest Bölgelerin Dış Ticaret ve İstihdam Açısından Önemi.” *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 32/2 (2022), 563–578.
- Aydın, Mustafa. “Turkish Foreign Policy at the End of the Cold War: Roots and Dynamics.” *The Turkish Yearbook of International Relations* 36 (2005), 1–36.
- Balta, Evren. “From Geopolitical Competition to Strategic Partnership: Turkey and Russia After The Cold War.” *Uluslararası İlişkiler Dergisi* 16/63 (2019), 69–86.
- Baytok, Taner. “Türkiye EFTA Ticaret Anlaşması.” *İktisat İşletme ve Finans* 7/70 (1992), 11–12.
- Boz, Ediz, Ersin Türk ve Vedat Toğan. “Doğu Karadeniz Bölgesinde Planlanan Demiryolu Güzergâhlarının AHP ve TOPSIS Yöntemleriyle Sıralanması ve Seçimi.” *Pamukkale Üniversitesi Mühendislik Bilimleri Dergisi* 29/6 (2023), 617–627.
- Buluttekin, M. Burak. “How Did a Snowball Turn into the Avalanche? The Ottoman Empire Fiscal and Monetary Policy Changing after the Treaty of Kucuk Kaynarca (1774).” *Dicle University Law Faculty Journal* 20 (2015), 121–153.
- Cohen, Saul Bernard. *Geopolitics of the World System*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2003.
- Cornell, Svante E. “Turkey and the Conflict in Nagorno Karabakh: A Delicate Balance.” *Middle Eastern Studies* 34/1 (1998), 51–72.
- Coşgel, Metin Murat ve Sadullah Yıldırım. *The Economic Geography of Ottoman Anatolia: People, Places, and Political Economy around 1530*. University of Connecticut, Department of Economics, 2021, 59–63.
- Çelikpala, Mitat. “Bugüne tarih olarak bakmak: Türkiye-Rusya ilişkilerinin serencamı ve geleceği.” *Ekonomi ve Dış Politika Araştırmalar Merkezi (EDAM)* 5 (2019), 1–29.
- Eren, Orhan. “Reel Döviz Kurunun İkili Dış Ticarete Etkileri: Türkiye Örneği.” *Journal of International Social Research* 12/63 (2019), 1–20.

Evoyan, Lia. "Turkey-Azerbaijan Relations: The Dynamics of the Development." *21st Century* 1/13 (2013), 35–44.

Faroqhi, Suraiya. *Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia: Trade, Crafts and Food Production in an Urban Setting, 1520-1650*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Fatullayev, Ramin. "Azerbaycan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin Türkiye Temsilcilikleri." *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/7 (2022), 317–328.

Frank, Andre Gunder. "The Development of Underdevelopment." İçinde *Imperialism*, 26–36. London: Routledge, 2023.

Gahramanova, Aytan. "Internal and External Factors in the Democratization of Azerbaijan." İçinde *Democracy Promotion and the 'Colour Revolutions'*, 133–159. London: Routledge, 2013.

Giragosian, Richard. *Changing Armenia-Turkish Relations*. Tiflis: Friedrich-Ebert-Stiftung Büro Südkaukasus, 2009.

Göçek, Fatma Müge. *Rise of the Bourgeoisie, Demise of Empire: Ottoman Westernization and Social Change*. New York: Oxford University Press, 1996.

Hale, William M. *Turkish Foreign Policy, 1774–2000*. New York: Taylor & Francis, 2002.

"Kafkasya Politikası ve Orta Asya." Akademik Paradigma. Erişim 15 Nisan 2024. <https://www.akademikparadigma.com/kafkasya-politikasi-ve-orta-asya/>

Hovannisian, Richard G. *The Armenian People from Ancient to Modern Times*. New York: St. Martin's Press, 2004.

Ibadoghlu, Gubad ve Ibrahim Niftiyev. "An Assessment of the Thirty Year Post-Soviet Transition Quality in Azerbaijan from an Economic and Social Liberalization Perspective." *Journal of Life Economics* 9/3 (2022), 129–146.

İnalcık, Halil ve Donald Quataert (ed.). *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300–1914*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Kardaş, Şaban. "Turkey-Russia Energy Relations: The Limits of Forging Cooperation through Economic Interdependence." *International Journal* 67/1 (2012), 81–100.

Kasım, Kamer. "The Transportation of Caspian Oil and Regional Stability." *Journal of Southern Europe and the Balkans* 4/1 (2002), 37–45.

- Kenzhetay, Nazgül. “Çin’in Küresel Yükselişinin Orta Asya Türk Cumhuriyetlerine Etkisi: Enerji Politikası.” *İstanbul Ticaret Üniversitesi Dış Ticaret Dergisi* 1/4 (2023), 1–12.
- Kıyak, Figen. *Problems of Democratization in Armenia (1991–2019)*. Yüksek Lisans Tezi, Middle East Technical University, Ankara, 2019.
- Kuniholm, Bruce R. “The origins of the cold war in the Near East.” In *Soviet Foreign Policy, 1917-1991*, pp. 135-145. Routledge, 2014.
- Küçükuğurlu, Murat. “Osmanlı Devleti Döneminde Erzurum Ticaret Odası: Açılış ve İlk Faaliyetler.” *ETÜT Dergisi* 1/1 (2020), 7–23.
- Mastny, Vojtech. “The New History of Cold War Alliances.” *Journal of Cold War Studies* 4/2 (2002), 55–84.
- Mir-Babayev, Mir-Yusif. “Brief History of the First Drilled Oil Well; and the People Involved.” *Oil-Industry History* 18/1 (2017), 25–34.
- Mutallimov, Dadash. “Political Relationship Northern Azerbaijan with Ottoman in the Period of Khanates.” *International Journal of Social Inquiry* 8/2 (2017), 155–177.
- Pamuk, Şevket. *A Monetary History of the Ottoman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Pamuk, Şevket. *Osmanlı-Türkiye İktisadi Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Phillips, David L. *Unsilencing the Past: Track-Two Diplomacy and Turkish-Armenian Reconciliation*. New York: Berghahn Books, 2005.
- Pierson, Paul. *Politics in Time: History, Institutions, and Social Analysis*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- Prousis, Theophilus C. “Risky Business: Russian Trade in the Ottoman Empire in the Early Nineteenth Century.” *Mediterranean Historical Review* 20/2 (2005), 201–226.
- Sadri, Senem Zeybekoğlu. “Industrialization and Urbanization in Turkey at the Beginning of the 20th Century.” *Journal of Contemporary Urban Affairs* 4/2 (2020), 87–94.
- Sarı, Mustafa ve Tufan Turan. “Osmanlı-Rus Ticarî İlişkileri ve Türkiye’deki Rus Markaları.” *Journal of International Eastern European Studies* 1/2 (2019), 367–386.
- Shiriyev, Zaur ve Celia Davies. “The Turkey-Armenia-Azerbaijan Triangle: The Unexpected Outcomes of the Zurich Protocols.” *Perceptions: Journal of International Affairs* 18/1 (2013), 185–221.

- Suyundikov, Suinbay. “Dağlık Karabağ Savaşı’nın Çözümü Bağlamında Türkiye ve Rusya.” *Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2021), 132–145.
- Şutoy, V. E. “Osmanlı Devletinin 1700–1709 Kuzey Savaşı Yıllarındaki Tutumu.” *Belleten* 53/207–208 (1986), 903–966.
- Therme, Clément. “Iranian Foreign Policy Towards the South Caucasus: Between Revolutionary Ideals and Realpolitik.” İçinde *Reassessing Security in the South Caucasus*, 137–154. London: Routledge, 2016.
- Wallerstein, Immanuel. “The Modern World-System.” İçinde Charles Lemert (ed.), *Social Theory: The Multicultural and Classic Readings*, 426–431. Boulder: Westview Press, 1993.
- Yavuz, Nurcan. “Doğu Anadolu’daki Ermeni Mezaliminin Brest-Litovsk Barış Görüşmelerinde Protestosu.” *Atatürk Yolu Dergisi* 4/15 (1995), 381–406.
- Yergin, Daniel. *The Prize: The Epic Quest for Oil, Money & Power*. New York: Simon and Schuster, 2011.
- Yılmaz, Serap. “XVIII. Yüzyıl Tekstil Dünyasından: Hindistan ve Osmanlı İmparatorluğu’nun Pamuk-İpek Karışımı Kumaşları.” *Belleten* 56/217 (1992), 775–808.
- Zürcher, Erik J. *Turkey: A Modern History*. London: Bloomsbury Publishing, 2017.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s)

Sevgi SEZER

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.
The author acknowledges that he/she has not received any external funding to support this research.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.
The author declares that he/she has no conflict of interest.

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 3

Eylül/September-2025

Son Dönem Osmanlı Kelamında Hz. İsa'nın Babasız Doğumu Meselesi:

Seyyid Nesib Örneği*

The Virgin Birth of Jesus in Late Ottoman Kalām: The Case of Sayyid Nasīb

Muhlis KÖRPE

Doktora Öğrencisi,
Necmettin Erbakan Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
PhD Student,
Necmettin Erbakan University
Institute of Social Sciences
20810601016@ogr.erbakan.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-3758-0080>

Mehmet Emin GÜNEL

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi,
Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi,
Kelam Anabilim Dalı
Assoc. Prof. Dr., Necmettin Erbakan
University, Ahmet Kelesoglu Faculty of
Theology, Department of Kalām
megunel@ebakan.edu.tr
<https://orcid.org/0009-0002-3893-0986>

Atıf / Citation:

Körpe, Muhlis, Günel, Mehmet Emin. “Son Dönem Osmanlı Kelamında Hz. İsa'nın Babasız Doğumu Meselesi: Seyyid Nesib Örneği”. *Genç Mütefekkirler Dergisi* 6/3 (Eylül/September), 711-730.

<http://doi.org/10.5281/zenodo.17141574>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 30.06.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 24.08.2025

Sayfa Aralığı/ Page Range: 711-731

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE



* Bu makale, Muhlis KÖRPE'nin Doç. Dr. Mehmet Emin GÜNEL'in danışmanlığında devam etmekte olan “Son Dönem Osmanlı Kelamında Nübüvvet Tartışmaları -19.yüzyıl sonu 20.yüzyıl başı-” adlı doktora tezinden türetilmiştir.

ÖZET

Bu çalışma, Seyyid Nesib Efendi'nin Hz. İsa'nın (a.s.) babasız doğumu meselesine yaklaşımını ele almaktadır. Milashî İsmail Hakkı ve Ömer Rıza gibi dönemin bir kısım düşünürleri, modern tıbbî referans alarak Hz. İsa'nın bir babasının olması gerektiği iddiasını ortaya atmışlardır. Seyyid Nesib'in bu iddiaya karşı güçlü argümanlar geliştirdiği görülmektedir. Seyyid Nesib'in yazıları merkezli yapılan bu değerlendirme, meselenin epistemolojik, hermenötik ve ontolojik olmak üzere üç yönden ele alındığını göstermektedir. Seyyid Nesib epistemolojik yönden, bilimin ilgi alanının çerçevesini tespit etmiş ve onun maddi varlık alanıyla sınırlı olduğunu dile getirmiş, bilimin manevi konularda hüküm verme yetkisinin olmadığını vurgulamıştır. Seyyid Nesib, sebep-sonuç ilişkisinin mümkün olduğunu ve bundan dolayı ilahi iradenin doğa kanunlarını değiştirebileceği prensibiyle düşüncelerini temellendirmişlerdir. O, hermenötik açıdan, Hz. İsa'nın doğumuyla ilgili Kur'ân ayetlerinin muhkemât ayet kategorisinde olduğunu ifade etmiştir. Bundan dolayı Seyyid Nesib, ilgili ayetlerin herhangi bir tevil konu yapılamayacağını ve zahir manalarının esas alınması gerektiğini ortaya koymuştur. Bu mütefekkir ontolojik açıdan ise mucizelerin aklî muhal değil âdî muhal kategorisinde değerlendirildiğini ve Hz. İsa'nın babasız doğumunun ilahi kudretin açık bir tecellisi olduğunu ispat etmiştir. Bu çalışma, son dönem Osmanlı'da kelâm disiplininin modern meydan okumalara karşı entelektüel birikimini ve hazır bulunuşunu göstermenin yanı sıra bu birikim ve hazır bulunuşun kaynaklarını ifade etme, bilim ve din arasında doğru ilişkinin kurulmasında da dengeli bakış açısı sunma amacı taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hz. İsa, Babasız Doğum, Kelâm, Tevil, Mucize.

ABSTRACT

This study examines Seyyid Nesib Efendi's theological response to the question of the virgin birth of Jesus Christ (peace be upon him). In the late Ottoman period, some intellectuals, such as Milaslı İsmail Hakkı and Ömer Rıza, invoked modern medical science to argue that Jesus must have had a father. Centered on Seyyid Nesib's writings, this study demonstrates that he refuted such claims through three perspectives: epistemological, hermeneutical, and ontological. Epistemologically, he delineated the limits of scientific inquiry, maintaining that science is confined to the material domain and lacks authority over spiritual matters, while grounding his reasoning in the contingency of causality and the possibility of divine intervention in natural laws. Hermeneutically, he classified the Qur'ānic verses concerning Jesus's birth as muhkemāt (clear and decisive), affirming that they cannot be subjected to allegorical interpretation but must be understood according to their apparent meaning. Ontologically, he argued that miracles belong to the category of customary impossibilities rather than rational impossibilities, thus establishing the virgin birth as a manifest expression of divine omnipotence. By highlighting these arguments, the study illuminates the intellectual preparedness of late Ottoman kalām scholarship in the face of modern challenges and contributes to a more balanced understanding of the relationship between science and religion.

Keywords: Prophet Jesus, Virgin Birth, Kalām, Ta'wīl, Miracle.

GİRİŞ

Hiz. İsa'nın babasız doğumu meselesi Kur'an'da açıkça ifade edilmiş ve bu durum Hiz. Âdem'e benzetilerek ilahî kudretin bir mucizesi olarak söylenmiştir. Bu olay, İslam düşünce tarihinde mucize olarak kabul edilmiş, Hristiyanlar tarafından Hiz. İsa'ya atfedilen ilahî özellik, onun babasız doğumunun Hiz. Âdem'in yaratılışına benzetilme yönüyle reddedilmiştir. Hiz. İsa'nın babasız doğumu meselesi, İslam düşünce ekollerinin ittifakla kabul ettiği, ilahî kudret açısından mümkün gördüğü bir durumdur. Modern dönemde bu durumun bilimsel veriler ışığında kelimî bir tartışma konusu olarak yeniden gündeme geldiği görülmektedir. Son dönem Osmanlı'da bir kısım düşünürler, batı felsefesinin kabulleri, tıp bilimi ve biyoloji disiplininin ilerlemesinin etkisiyle bu durumun yeniden açıklanması ve temellendirilmesi gereğine ihtiyaç hissetmişlerdir.

Son dönem Osmanlıya bakıldığında bir kısım düşünürlerin, Hiz. İsa'nın babasız mucizevî doğumunu kabullenmelerini güçleştiren ana unsurun bilimsel gelişmeler olduğu görülecektir. Bu düşünürler, tıp ve biyoloji disiplinlerine göre canlıların üremesini yalnız döllenme yoluyla mümkün görmektedir. Öyle ise Hiz. İsa'nın da bir döllenme sonucu doğduğu kabul edilmelidir. Buradan hareketle onlar, Hiz. İsa'nın bir babası olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bu düşünürler, bu durumun bilimsel verilerle açıklanabileceğini kabul etmişlerdir.¹ Seyyid Nesib ve bir kısım dönem kelamcıları tarafından bu düşünce, mucize ve peygamberliğe yönelik batı felsefesi ve bilimi tarafından yeni bir meydan okuması olarak algılanmıştır.

Bu yeni meydan okumaya karşı Seyyid Nesib ve bir kısım dönem kelamcıları, kelam birikiminin ortaya koyduğu delillerin yanı sıra yeni gelişen bilimlerin verilerinden de yararlanarak çok yönlü cevaplar vermişlerdir. Seyyid Nesib ve bu kelamcılar, vahyin bilgi değerini yeniden vurgulamış, akıl ve nakil ilişkisinin doğru ve sağlıklı tesis edilmesine dikkat etmişlerdir. Bu kimseler, bilimsel yorumlarla, Kur'an'da açıkça sabit olan bir hakikatin çelişmesi durumunda o hakikatin reddedilmemesi gerektiğini önemle vurgulamışlardır. Bununla birlikte kelam disiplininin tabiat anlayışını yeniden gündeme getirerek mucizelerin aklî yönden mümkün olduğunu ifade etmişlerdir. Bilhassa doğa kanunlarının zorunlu olmayışı ilkesi (âdetullah) vurgulanmış ilahî iradenin bu kanunlarda

¹ Ahmet İshak Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam'a Bakışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2000), 126.

istisnalar yaratabileceğini dile getirmişlerdir. Seyyid Nesib ve bir kısım dönem kelimcileri, Hz. İsa'nın bir babası olduğu iddiasını temellendirmek için ilgili ayetleri tevil eden bazı aydınlara karşı da metin ve dilsel tahlillerle bu tevillere ihtiyaç olmadığını ifade etmişlerdir. Seyyid Nesib ve bu kelimciler, bu savunularla Hz. İsa'nın babasız doğduğu inancını, İslam temel esaslarına bağlı ve aklı delillerle cevap vermekle yeniden yorumlamaya gayret göstermişlerdir. Bu makalede bir kısım dönem kelimcileri ifadesiyle İzmirli İsmail Hakkı, Manastırlı İsmail Hakkı, Arapkirli Hüseyin Avni, Abdullatif Harputî, Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi ve Mustafa Zihni gibi kelimciler kastedilmektedir.

1. Modern Dönemde Ortaya Atılan İddialar

Son dönem Osmanlı kelimasında peygamberlere yönelik tartışılan bir konu da Hz. İsa'nın babasız dünyaya geldiği meselesidir. Bu mesele, ilahi kudret, peygamber mucizeleri, illiyet ve Kur'ân ayetlerinin tevili bağlamında ele alınmıştır. Hz. İsa'nın mucize olarak babasız dünyaya geldiğini kabul etmek istemeyen Milaslı İsmail Hakkı ve Ömer Rıza gibi bir kısım Osmanlı düşünürlerinin iddiaları şöyle özetlenebilir. Kur'ân'da Hz. İsa'nın babasız dünyaya geldiği açıkça ifade edilmemiştir. Meryem suresinin ayetleri, Meryem'in kâmil bir insandan hamile kalmış olduğunu açıkça ifade etmektedir.² Hz. İsa'nın babasız doğumunu kabul etmek makul değildir. Bundan dolayı ilgili ayetlerin Hz. İsa'nın babasının olduğu şeklinde tevil etmek makul olacaktır.³

Son dönem bir kısım Osmanlı aydınlara göre de canlılar yalnız dölleme yoluyla üreyebilirler. Bu düşünürler, herhangi bir dölleme olmaksızın bir insanın dünyaya gelmeyeceğini ileri sürerler. Onlara göre bir insan ancak dölleme yoluyla meydana gelebilir. Bu durum, modern tıbbı göre tam bir ilişki olmadan, küçük bir temasla, spermilerin hareket ederek yumurtaya ulaşmasıyla ve döllemeyi sağlamasıyla gerçekleşebilir. Geçmişte bu durumun mucize olarak kabul edilmesi, zamanın biliminin açıklayamamasından kaynaklanmıştır. Modern dönemde tıbbın ilerlemesiyle bu durum açıklığa kavuşmuştur. Bundan dolayı Hz. İsa'nın bir babası olmalıdır. Bunun yanı sıra iddia sahipleri, Hz. Meryem'in şahsiyetine yönelik olumsuz bir kısım varsayımlar ileri sürerek düşüncelerini temellendirmek isterler. Onlar, Hz. Meryem'in asil bir aileye

² İskilipli Mehmet Atıf, "Haml-i Meryem ve Velâdet-i İsa Meselesine Dair" (Mahfel, 1340), 165.

³ Seyyid Nesib, "Din-i İslam'da Milâd-ı İsa (a.s.) Meselesi", *Cerîde-i İlmiye* 73 (1340), 2387.

mensup olmadığını, nişanlı bulunduğunu, itibarsız bir kimse olduğunu, nişanlısı ile birliktelik yaşadığını ve bunun sonucunda Hz. İsa'nın doğduğunu kabul ederler. Diğer bir ifade ile onlara göre Hz. İsa'nın doğumunun mucize kabul edilmesi tıbbın gelişmemesinden kaynaklanmaktadır.⁴

2. Seyyid Nesib ve Bir Kısım Dönem Kelamcılarının Savunusu

Seyyid Nesib ve bir kısım kelamcılar, öncelikle bütün peygamberlerin nübüvvetini ve onlara indirilen ilahî kitap ve suhufu tasdik etmenin gerekli olduğunu ifade ederler. Bunun yanı sıra onların sözlerini tahrif etmekten ve bu sözleri kastedilen mananın dışında tefsir etmekten kaçındıkları görülür. İslam dinine göre Hz. İsa bir insandır ve ilahî emir ve Cebrail'in nefhiyle doğmuştur. Mucize olarak Hz. Meryem'e ilkâ edilmiş büyük bir peygamberdir. Değerinin büyüklüğünü göstermek için kendisine ruhullah ve kelimetullah denir. Bu yönüyle o, ilahî kudretin açık bir delili olmuştur. Onun annesine hiçbir erkek temas etmemiştir. Cebrail, Meryem'e beşer suretinde görünmüş ve ona nefh etmekle Meryem de hamile kalmıştır. Hz. İsa böylece babasız doğmuş ve bu yönüyle Hz. Âdem'e benzetilmiştir.⁵ Hz. İsa, ilah olmadığı gibi⁶ ilah'ın oğlu da değildir.⁷ Hz. İsa, Allah'a ibadet eden bir kuldur.⁸

Seyyid Nesib, Hz. İsa hakkında Müslümanların inançlarını ifade ettikten sonra Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi de bu meselenin içyüzünü ve hedefini ortaya koyduğu görülmektedir. Ona göre iddia sahibi kimseler, Hz. İsa'nın babasız doğduğu meselesini inancın değil bilimin konusu olarak görürler.⁹ Filibeli'ye göre bu iddianın hedefi ise İslam inanç esaslarıdır. Bilhassa vahiy, nübüvvet ve mucize hakkında inanç esaslarını beşerileştirme çabasıdır. Ayrıca iddia sahiplerinin dini konulardaki bilgi yetersizliğine de vurgu yaptığı görülmektedir.¹⁰ Said Nursî'ye göre de bu iddia sahipleri iki şekilde iddialarını temellendirmek isterler. Birincisi, canlılardaki üremenin döllenme yoluyla olma zorunluluğundan hareketle düşüncelerini temellendirme çabasıdır. Diğer bir

⁴ Kılıçzâde Hakkı, "Müslümanlık ve Hristiyanlık" (İctihad, 1329), 1480-1481.

⁵ Nesib, "Din-i İslam'da Milâd-ı İsa (a.s.) Meselesi", 1340, 2380.

⁶ Fatih Çiftçi, *Manastırlı İsmâil Hakkı'nın Nübüvvet Görüşü* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, 2020), 69.

⁷ Seyyid Muhammed Tefvik, *Miftâhu'l-Akâid* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1301), 16-18.

⁸ İsmail Hakkı İzmirli, *el-Cevabü's-Sedîd fi Beyân-ı Dini't-Tevhid* (Ankara: Ali Şükrü Matbaası, 1339), 36.

⁹ Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, "Hz. Muhammed ve İsa (a.s.)" (Hikmet, 1910), 4.

¹⁰ Ekrem Bektaş, "Muhammed Hilmî ve "Hz. İsa Aleyhi's-Selam'ın Babası Var mı? Adlı Eseri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2006), 149.

ifade ile canlılardaki üreme kanununun dışına çıkmanın imkânsız oluşudur. İkincisi ise bir kısım Kur’ân ayetlerini bu iddiayı ispat etmek için anlamsız ve lüzumsuz tevîl etmeleridir.¹¹

İskilipli Mehmet Atıf ise öncelikle meselenin çerçevesini çizmek ve İslam inanç konusunda yerini tespit etmekle karşılık verdiği görülür. Ona göre Kur’ân’ın ilahî kelim olduğu, onun verdiği bütün hüküm ve haberlerin doğru olduğunu kabul etmek dinin esaslarındandır. Bu durumun aksi ise inkâr etmek anlamına gelir. Ona göre her insanın Müslüman olması için bu esası kabul etmesi gerekir. Hz. Meryem’in herhangi bir beşer ile temas etmeksizin hamile kaldığını ve Hz. İsa’nın babasız dünyaya geldiğini Kur’ân açıkça haber verdiği için de bu mesele dinin esaslarına dâhildir.¹²

3. Din-Bilim İlişkisinin Doğru Tesis Edilmesi

Din, ilahî kelim olan vahyi, bilim ise ilahî kudretin eseri tabiatı konu edinen alanlardır. Din, olay ve nesnelerin niçin yaratıldığını açıklarken bilim, yaratılışın nasıl olduğunu ifade eder. Din ve bilimin bilgi edinme metotları farklı olmasına rağmen aynı hakikatleri açıklamaya çalışırlar. Bundan dolayı din ve bilim birbirinin rakibi veya alternatifi değil birbirini destekleyici ve açıklayıcı görmek daha isabetli olacaktır.

Seyyid Nesib ve bir kısım dönem kelamcıları meselenin sınırlarını ve İslam inancındaki yerini tespitten sonra pozitif ilimlerin tanım ve ilgi alanından hareketle cevaplar verdiği görülmektedir. Filibeli’ye göre modern bilim (ulûm ve fûnun) varlık ve olaylar arasındaki ilişkilerden meydana gelen kanunlardan ibarettir.¹³ Ona göre modern bilim, olayların dışına çıkmaması gerekir. Modern bilim, olayların nasıl meydana geldiğini araştırır fakat niçin olduğunu sorgulamaz. Olayların niçin olduğunu tetkik etmek görevi din ve felsefenin işidir.¹⁴ Bilimin ilgi alanı ise madde ve maddî olan şeylerdir. Peygamberlik, vahiy ve mucize pozitif bilimlerle ispat edilemediğinden dolayı bilim adamları tarafından asılsız olduğuna hükmedilir.¹⁵ Hâlbuki peygamberlik ve onun getirdiği iman esasları tabiatüstü (mâfevkattabîa) olup bilimin ilgi ve uzmanlık alanının dışında kalmaktadır.

¹¹ Said Nursî, *Lemalar* (İstanbul: Hayrat Neşriyat, 2022), 37.

¹² İskilipli Mehmet Atıf, “Haml-i Meryem ve Velâdet-i İsa Meselesine Dair”, 166.

¹³ Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, *Allah’ı İnkâr Mümkün müdür* (Kostantiniye: Hikmet Matbaa-i İslamiyesi, 1327), 1; Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Yeni Akâid (Üss-i İslam)*, 8.

¹⁴ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Yeni Akâid (Üss-i İslam)*, 9.

¹⁵ Seyyid Nesib, “İctimâî Hayatımıza Cünun Mevzulu Konferansa Dair”, *Ceride-i İlmiye* 71 (1340), 2280.

Bundan dolayı bilimin bu sahadaki sözlerinin ilmî bir değeri yoktur ve bu konuda delil kabul edilmez. Vahiy ve nübüvvet, tecrübî ilimlerin sahasına girmemesi ve her gün göz önünde meydana gelip duran ruhî hadiseler türünden bulunması yönüyle bilimin bizzat nübüvveti deneyleyememesi bunları inkâr etmesine sebep teşkil etmez.¹⁶ Mesela “*Bilime göre melekler yoktur.*” cümlesi “*Meleklerin varlığı bilim ve gözlem yoluyla tetkik edilmez.*” anlamında kullanılması halinde doğrudur. Fakat “*Gözlem ve deney yoluyla meleklerin ispatı mümkün olmadığı için melekler yoktur.*” denilmesi durumunda bu yargı doğru olmaz. Zira bu hükümle, bilimin ilgi alanının dışına çıkılmış olur. Böyle bir meselede tecrübe ve deneyleme yoluyla inkâr etmek, kabul etmek kadar bilime terstir. Filibeli’ye göre batılı düşünürlerin büyük bir kısmının bilimin ilgi alanının dışına çıkması en ciddi hatalarından ve aldıkları en büyük eleştirilerden biridir.¹⁷

Seyyid Nesib’e göre bilim, sebeplerden ve tabiat kanunlarından söz eder. Bu sahada kaldığı sürece sözüne itibar edilir. Kendi sahasının dışına çıktığı durumlarda sözünün bir değeri yoktur. Ona göre peygamberlik, vahiy ve mucizeler, varlıkların kabiliyetlerine bağlı değildir ki varlıklara hâkim olan tabiat kanunları ve bunları inceleyen bilimin verileriyle tetkik edilsin. Tabiatüstü olan konuları tabiat kanunlarıyla anlamaya çalışmak konunun anlaşılmasına engel olmaktır.¹⁸ Dinin konusu ilahî zattır. Din, hem sahip olduğu remz ve işaretlerle hem de Cenabı Hakkı takdis edip insanlara anlatması yönleriyle felsefeden ayrılır. Bunun yanı sıra din, ilham ve vahyi de kabul eder. Din, modern bilimde bulunmayan, felsefede ise sathi olarak bulunan güzel ahlaka ve kutsiyet, şefkat, ümit gibi hakikatlere de sahiptir. Hiç kimse kimya laboratuvarına girerken şefkat ve sevgi hissetmez. Lakin bir mabede girerken en ince duyguları en yüksek seviyede hisseder.¹⁹

Filibeli’ye göre her şeyin var olduğunu ispat eden yollar farklıdır. Yer altı tünellerinde uçaklarla seyahat edilmez. Gökyüzüne yer altı yollarından ulaşılmaz. Buradan hareketle maneviyatın maddiyatla mukayese edilmeyeceği bilinir. Bu kelamcılara göre pozitif bilimden hareketle nübüvvete yönelik iddialarda yapılan hata bilim adamlarının kendi düşünceleriyle olayları değerlendirmeleri, hakikatleri tahrif etmeleri²⁰ ve bu konularda delillerden yoksun olmalarıdır. Hâlbuki delilin yokluğu, yokluğun delili olamaz. Diğer

¹⁶ Esad, *Tahlilî ve Tenkidî Tarih-i Edyan* (Dârü’l-Hilâfet-i Aliyye: Evkâf-ı İslamiye Matbaası, 1336), 98.

¹⁷ Filibeli Ahmed Hilmi Şehbenderzâde, *Tarih-i İslam* (Kostantiniyye: Hikmet Matbaası, 1326), 1/21.

¹⁸ Nesib, “İctimâî Hayatımıza Cünun Mevzulu Konferansa Dair”, 2290.

¹⁹ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Yeni Akâid (Üss-i İslam)*, 9.

²⁰ Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, *Allah’ı İnkâr Mümkün müdür*, 2.

bir ifade ile delilin yokluğu kabulün olmadığına bir delil olabilir. Fakat yok olanı kabul etmenin delili olamaz.²¹

4. Ontolojik Temellendirme: Sebep-Sonuç İlişkisi ve Âdetullah

Modern bilimin sınırlarını ve ilgi alanını tespit ettikten ve tartıştıktan sonra bu kelimcilerin, canlıların üremesindeki sebep-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu kabul etmedikleri görülmektedir. Onlara göre Allah Teâla, evreni yaratmada ve âlemi tasvir etmede bir kısım kanunlar ve sebepler koymuştur. O, varlıkları ve olayları yaratırken bu kanunlar ve sebeplerle ilahî âdeti cereyan ettirir. Yoksa sanıldığı gibi sebeplerin sonuçlar üzerinde onları yaratacak şekilde bir etkileri yoktur.²² Bu kelimciler göre sebep ve sonucun varlığını ve yokluğunu yaratan Allah'tır. Gerçek müessir yalnız Allah'tır. Bir şeyin başka bir şeyde bağımsız ve müessir kudreti yoktur. Sebepler doğası gereği değil Cenabı Hakkın onlarda yarattığı özelliklerle etkili olabilirler. Bu durumda sebeplerin etkileri dahi ilahî irade ile sınırlıdır. Allah Teâla ilk insanda olduğu gibi sebepler olmadan da insanları yaratabilir.²³ Cenabı Hakkın, tabî ve maddi olan bir kısım varlıkları yaratması diğer bazı varlıkların yaratılmasında ilahî âdetin gereği bir sebeptir. Mesela insanları anne-baba spermelerinden, bitkileri çekirdeklerden yaratması ilahî âdetin bir gereğidir. Müslümanlar bu duruma âdetullah derken inkâr edenler doğa kanunları olarak ifade ederler. Allah Teâla'nın bu âdetleri genelde değişmez. Değiştiğinde harikulade bir durum olur ki Hz. Âdem'in anne-babasız, Hz. İsa'nın babasız dünyaya gelmesi gibi ki bunlara mucize denir.²⁴

Bu kelimciler göre sebep-sonuç ilişkisinin zorunluluğu hakkındaki bilgimiz kesin değildir. Doğa kanunları Allah tarafından tabiata konulmuştur.²⁵ Modern felsefenin, “*Tabiat kanunları zorunlu değil, mümkündür.*” prensibiyle mucizelerin mümkün olduğu kabul edilir.²⁶ Dönem kelimcilerine göre tabiat kanunlarının zorunluluğundan söz etmek iki şekilde mümkün olabilir. Bu zorunluluk ya tabiat kanunlarını değiştirmenin imkânsız

²¹ Nesib, “İctimâî Hayatımıza Cünun Mevzulu Konferansa Dair”, 2280.

²² Muhammed Nurullah, *Kitabu İnyeti'r-Rabbâniye* (Mısır: Matbaa-i Saadet, 1328), 62.

²³ İskilipli Mehmet Atıf, “Haml-i Meryem ve Velâdet-i İsa Meselesine Dair”, 166.

²⁴ Hafız Kamil, *Cevâhiru'l-Kelam fî Akâidi'l-İslam* (Kastamonu: Matbaa-i Vilâyet-i Kastamonîye, 1334), 25.

²⁵ Ferid Kam, “Mucizâta Dair”, *Ceride-i İlmiye* 47 (1337), 1463.

²⁶ İzmirli İsmail Hakkı, *Muhassalü'l-Kelam Ve'l- Hikmeti* (Dâru'l-Hilâfet-i Aliyye: Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1336), 27.

olmasından kaynaklanır ya da değiştirmenin mümkün olmasıyla birlikte gerçekleşmesinin ilahî âdet dışı olmasından olabilir. Birinci şıkkın kesin olmadığı açıktır. Zira felsefecilerin büyüklerinden olan Descartes'in sözleri de bunu göstermektedir. Ona göre insan akli sınırlıdır. Bu sınırlı akıl Cenabı Hakkın mümkün kıldığı varlıkları, imkânları üzere tasavvur edebilir. Allah'ın imkânsız kıldığı şeyleri insanlar mümkün olarak idrak edemez. Bu da aklımızın gereğidir. Ferid Kam'ın Descartes'ten naklettiğine göre bazı şeyler zorunludur. Onlardaki bu zorunluluk onların kendilerinden kaynaklanmaz. Fakat onları zorunlu kılan Cenabı Haktır. Bunların zorunlu olmasında Allah Teâla'ya bir zorunluluk yoktur. Bundan dolayı bize zorunlu görünen bir kısım şeyler Allah için mümkün olur.²⁷

İlgili kelamcılara göre tabiat kanunlarını koyan Allah, mucizelere mahsus olmak üzere insanların bilmediği birtakım kanunlar da koyabilir. Allah Teâla'nın ihsan ettiği zatlarda bunun eserleri görülebilir.²⁸ Bir kısım kelamcılara göre de doğa kanunları, ilahî emir ve iradenin süregelen âdetini gösteren küllî birer tecellisidir. Allah Teâla bazı hikmetleri için o âdetini değiştirir. Her şeyde olduğu gibi doğa kanunlarında da iradesinin hükmettiğini gösterir. Bundan dolayı doğa kanunlarının istisnaları bulunur. Bu istisnalarla doğa kanunların sınırları belirlenir. Canlı türlerinin ilk atalarının ebeveysiz var olmaları, ilk insanın yaratılırken insan spermine ihtiyaç olmaması, insanın var olması için spermin zorunlu olmaması,²⁹ her baharda yaprakların ve bir kısım canlıların ebeveysiz dünyaya gelmeleri bunun bazı örneklerini göstermektedir.³⁰

Manastırlı İsmail Hakkı'ya göre mucizeler aklen mümkün olup imkânsız (muhal-i aklî) değildir. Onlara göre mucizeler aklen imkânsız olmayıp ilahî kudret dâhilinde bulunan mümkünât cinsindendir. Bu konuda doğru ve gerçek kaynaklar ve rivayetler de bunu desteklemektedir.³¹ Aklen câiz her şey ise ne kadar büyük ve haşmetli, ne kadar acayip ve garip olursa olsun o şeyin Alîm ve Kadîr olan Allah kudretiyle yaratılması mümkün olur.³² Manastırlı'ya göre mucizeler mümkündür. Mucizeleri, akıl veya bilim yoluyla

²⁷ Kam, "Mucizâta Dair", 1468.

²⁸ İzmirli İsmail Hakkı, "Ebu Hâmid Muhammed Gazzâlî", *Cerîde-i İlmiye* 62 (1338), 1981.

²⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 3/95.

³⁰ Nursî, *Lemalar*, 37.

³¹ İsmail Hakkı Manastırlı, *Külliyat-ı İsmail Hakkı Manastırlı Hak ve Hakikat* (İstanbul: Dâru'l-Hilafeti'l-Aliye, 1329), 1/64.

³² Mustafa Zihni, *Savâbü'l-Kelam fî Akâidi'l-İslam* (Dersaadet: Cevdet Bey Matbaası, 1327), 99.

muhal olduğunu ispat etmek mümkün değildir.³³ Abdullatif Harputî'ye göre de bu mucizeler aklen muhal değil, âdeten muhaldir. Mucizelerin meydana gelmesi ise harikuladedir. Yoksa mucizeleri imkân dairesinin dışında, ilahî kudretin taalluk etmediği veya asla meydana gelmeyen olaylar olarak görmek doğru değildir. Bilim adamlarının gözlemlerine dayanarak mucizeleri görmediklerine dair beyanları mucizelerin âdet yoluyla muhal olduğunu veya ilahî kudretin âdetullah üzerine vaki' olmadığını ifade etmek içindir. Yoksa aklen muhal olduğunu göstermek için değildir. Bu durum mucizelerin âdete muhalif olarak meydana gelmesine zıt değildir.³⁴

Seyyid Nesib'e göre Hz. Zekeriya'nın (as) çok yaşlı olduğu bir zamanda ve eşinden âdeten çocuk sahibi olması görünürde imkânsız bir durumda iken çocuğunun olması ve bunu takiben ayette Hz. Meryem'in Hz. İsa'ya hamile kalmasının anlatılması bu iki olayın mucize olarak gerçekleştiğini gösteren başka bir delildir. Dönem kelimcilerine göre her iki durumun Kur'an'da art arda hikâye edilmesi, Allah Teâla'nın kendi azametini göstermesi, tabiatın Allah'ın mahlûku olduğu ve değişmez zannedilen tabiat olaylarının değişebileceğini ve gerçek müessirin Cenabı Hak olduğunu ifade etmek içindir.³⁵

5. Kur'ânî Naslarda Açıklık ve Tevil Problemi

Seyyid Nesib ve ilgili kelimciler, bir taraftan sebep-sonuç ilişkisinin zorunlu olmayışından hareketle konuyu değerlendirirken diğer taraftan da bu meseleye temas eden ayetlerin tevil edilmesini doğru bulmaz. Bu kelimciler göre Kur'an'ı tefsir etmek için Arap dili ve edebiyatının bütün belagat inceliklerine vakıf olmak gerekir. Bundan sonra ayetlerin nüzul sebeplerini, nâsıh ve mensuhu, ayetlerin manalarını tefsire yardım eden hadis-i şerifleri ve benzeri ilimleri bilmek gerekir. Aksi halde yalnız kendi görüşlerine göre tefsir etmek büyük bir hatadır. Bu durum sıradan halktan bir kimsenin mahkemede verilen bir karara itiraz edip hâkimlere karşı: “Efendiler! Sizler kanunu yanlış anlıyorsunuz. Bu maddenin manası budur” demesine benzer.³⁶

³³ İsmail Hakkı Manastırlı, *Telhîsu'l-Kelam Fî Berâhîn-i Akâidi'l-İslam* (İstanbul: Tanin Matbaası, 1331), 31.

³⁴ Abdullatif Harputî, *Tekmile-i Tenkîhu'l-Kelam* (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330), 130.

³⁵ Seyyid Nesib, “Din-i İslam'da Mîlâd-ı İsa (a.s.) Meselesi”, *Cerîde-i İlmiye* 74 (1340), 2450.

³⁶ Ekrem Bektaş, “Muhammed Hilmî ve "Hz. İsa Aleyhi's-Selam'ın Babası Var mı? Adlı Eseri”, 150.

Seyyid Nesib'e göre Hz. İsa'nın babasız dünyaya geldiği mütevatirdir. Bu konu hakkında Kur'an'da bulunan ayetlerin ifadeleri açık olup muhkemdir.³⁷ Ona göre Hz. İsa'nın babasız dünyaya geldiğini ifade eden Kur'an ayetleri tevil, tahsis veya nesh kabul eden ve manası zan ifade eden ayetler türünden değildir. Bilakis bu ayetler, manası kesin birçok ayetlerle tefsir edilen, ilk ve son dönem bütün âlimlerin tevil etmeden kabul ettiği bir hakikattir. Muhkemât hakkında kimsenin bir söz söyleme yetkisi yoktur. Olduğu gibi itikad ve amel edilir.³⁸ Zira Kur'an'ın açık (sarahat) hükümleri tevil edilmez.³⁹

6. Kur'ânî Delillerin Sarih Karakteri

Seyyid Nesib'e göre Hz. Meryem'e herhangi bir beşer eli değmediğini ifade eden ayetler konuyu açıkça ifade etmektedir. Herhangi tevili gerektirecek bir sebep bulunmamaktadır. Gelecek ayet bu konuya bir örnektir. *“Melekler Meryem'e dedi ki: ey Meryem! Allah sana kendisinden olan bir kelime ile müjde eder. O kelimenin ismi İsa b. Meryem'dir. Meryem dedi ki: Ya rab! Bana bir beşer eli değmeksizin benim nasıl evladım olur? Melek dedi ki: O iş senin dediğin gibidir. Rabbin dedi ki o iş bana göre kolaydır. Veyahut rabbin öyle dedi ki o iş bana göre kolaydır.”* Ona göre bu ayette Hz. Meryem doğacak evladının babasız olacağını, Cebrail'in doğacak çocuğu kendisine nispet etmesinden anlamıştır. Bundan dolayı Hz. Meryem kendisine bir beşer eli değmediği halde evladının olacağını akıldan uzak görerek sormuştur. Melek de beşer teması olmaksızın Cenabı Hakkın yaratmasının O'na kolay olduğunu ifade etmiştir. Ayetin bu kadar açık olmasından sonra bir de *“Hz. İsa'nın babası yoktur. O mucize eseri olarak babasız dünyaya gelmiştir”* cümlesini ifade etmek gereksiz olduğundan bu tarz bir açıklamaya lüzum görülmemiştir.⁴⁰

Hz. İsa'nın babasız dünyaya geldiğini açıkça gösteren diğer bir ayet de şudur: *“İsa, Allah katında ancak Âdem gibidir. Allah Âdem'i topraktan yarattı. Sonra da ona ol dedi o da oluverdi. Hak budur. Bunda şüphe edenlerden olma.”* Seyyid Nesib'e göre bu ayetteki Hz. İsa'nın doğumundaki harikuladeliği, Hz. Âdem'e benzemesi yönüyledir. Hatta Hz. İsa'nın babasız dünyaya gelmesinden dolayı Hristiyanlar onun Allah'ın oğlu olduğu batıl

³⁷ Nesib, “Din-i İslam'da Milâd-ı İsa (a.s.) Meselesi”, 1340, 2380.

³⁸ Nesib, “Din-i İslam'da Milâd-ı İsa (a.s.) Meselesi”, 1340, 2383.

³⁹ Nursî, *Lemalar*, 36.

⁴⁰ Nesib, “Din-i İslam'da Milâd-ı İsa (a.s.) Meselesi”, 1340, 2444.

düşüncesine kapılmışlardır.⁴¹ Ona göre bu ayetteki benzerlik “Allah’ın kulu olma yönüyledir.” şeklinde de ifade edilmesi doğru değildir. Çünkü diğer peygamberler Allah’ın kulu olarak bir baba vasıtasıyla dünyaya geldikleri halde Hz. İsa onlara benzetilmemiştir. Hz. İsa ile Hz. Âdem’in benzeştikleri yön her ikisinin de babasız olmalarıdır. Bundan dolayı peygamberler içinden yalnız Hz. Âdem’e benzetilmiştir. Diğer bir ifade ile hem annesiz hem de babasız yaratılmış olan Hz. Âdem, Allah’ın kulu olursa yalnızca babasız doğmuş olan Hz. İsa evleviyetle Allah’ın kulu olacaktır. Bu durumda Hristiyanların Hz İsa hakkında Tanrı’nın oğlu iddiası anlamsız ve batıldır.⁴²

Seyyid Nesib’in ve ilgili kalamcılarının, Hz. İsa’nın mucize olarak babasız dünyaya geldiğini İslam düşünce geleneği açısından da değerlendirdikleri görülür. Muhammed Hilmi’ye göre bütün İslam fırkaları, Hz. Meryem’in bir eşinin olmadığı, Hz. İsa’nın babasız dünyaya geldiği ve doğduğunda konuştuğu gerçeğini esaslı bir itikat olarak kabul eder. Bu fırkalar on üç buçuk asırdan beri bu konuda fikir birliği halindedir.⁴³ Seyyid Nesib’e göre bu durumun zıddını ileri süren veya ilgili ayetleri tevil eden hiçbir İslam fırkası bulunmamaktadır. Ona göre sahabelerden tâbiîne, mütekaddiminden müteahhirîne, hadisçilerden İslam hukukçularına, kalamcılardan felsefecilere kadar bütün fırkalar bu konudaki Kur’ân ayetlerini zahir manasını esas alıp kabul ederek Hz. Meryem’e hiçbir beşer eli değmediğini ve Hz. İsa’nın yalnız ilahî bir emir ve Cebrail’in ruh üflemesiyle babasız olarak dünyaya geldiğini ifade ederler. Diğer bir ifade ile Hz. İsa yalnız ibn Meryem olarak anılmıştır.⁴⁴

Dönemin kalamcılarına göre Hz. İsa (a.s.) yalnız ilahî emirle, Cebrail’in ruh üflemesiyle (nefh) vücuda gelmiştir. Bundan dolayı kendisine ruhullah veya kelimetullah denmiştir. Diğer bir ifade ile Hz. Meyem’in hamile kalması ilahî kudretin bir eseridir.⁴⁵ Bu yönüyle Hz. İsa ilahî kudretin açık bir delilidir. Annesine hiçbir insan eli dokunmamıştır. Cebrail insan suretinde görünüp kendisine ruh üflemiştir. Böylece Hz. İsa, babasız olarak yalnızca ilahî kudretin bir mucizesi olarak dünyaya gelmiştir. Bu yönüyle Hz. Âdem’e benzemektedir. Hz. Âdem’in tek farkı ise onun annesiz de olmasıdır. Dönem

⁴¹ Nesib, “Din-i İslam’da Milâd-ı İsa (a.s.) Meselesi”, 1340, 2445.

⁴² Nesib, “Din-i İslam’da Milâd-ı İsa (a.s.) Meselesi”, 1340, 2446.

⁴³ Ekrem Bektaş, “Muhammed Hilmî ve “Hz. İsa Aleyhi’s-Selam’ın Babası Var mı? Adlı Eseri”, 150.

⁴⁴ Nesib, “Din-i İslam’da Milâd-ı İsa (a.s.) Meselesi”, 1340, 2385.

⁴⁵ Mehmet Akif Dikici, *Çağdaş Dönemde Hz. İsa’nın Doğumuna ve Mucizelerine Dair Görüşler* (Çorum: Hitit Üniversitesi, 2024), 12.

kelamcılarına göre bu düşünceler, Kur’ân’ın ayetleriyle belirlenmiş olup teville ihtiyaç bırakmamıştır. Müslümanlar bu nassı kabul eylemiş ve bu gerçeği tefsir etmeğe gayret etmişlerdir.⁴⁶

7. Dilbilimsel Analiz ve Gramatik Delillerle İstidlal

Seyyid Nesib’in ve ilgili kelamcılar, Hz. İsa’nın babasız dünyaya geldiğini ispat sadedinde Kur’ân’ın ilgili ayetlerini dil yönünden de değerlendirmeye tabi tutarlar. Seyyid Nesib’e göre Hz. İsa’nın babasız dünyaya geldiğini ifade eden ayette geçen “*fehaletu*” kelimesidir. Ona göre Arapça gramer açısından bu kelimedeki “*fe*” harfinin Cebrail ile Hz. Meryem’in konuşmasını takiben “*hemen, aradan hiçbir zaman geçmeden*” anlamını ifade etmektedir. Ona göre bu durum Hz. Meryem’in bu konuşmanın hemen akabinde, aradan herhangi bir zaman geçmeden Hz. İsa’ya hamile kaldığını göstermektedir. Metinde bir zaman aralığını gösteren “*sümme*”nin olmaması bu olayın mucize olduğunu göstermektedir. Gerçi “*sümme*” olması halinde dahi Hz. Meryem’in ayette geçen kendisine hiçbir beşer eli dokunmadığı ifadesi yine bu hadisenin mucize olduğunu göstermesine yeterli bir delildir.⁴⁷

Nesib’e göre Kur’ân-ı Kerim’de Hz. İsa için Allah’ın kelimesi anlamında “*kelimetullah*” ve ruh için Allah’tan manasını ifade eden “*minellah*” denilmesi onun mucize olarak babasız dünyaya geldiğine diğer bir delildir. Diğer peygamberler ve varlıklar her ne kadar “*kün*” emriyle vücuda gelmiş olsalar da peygamberlerin baba vasıtasıyla doğdukları bilinmektedir. Bundan dolayı “*kelimetullah*” tabiri yalnız Hz. İsa için kullanılmıştır. Hz. Âdem hem babasız hem de annesiz yaratıldığı halde yalnız Hz. İsa için “*kelime*” tabirinin kullanılması Yahudilerin gayr-i meşru ilişki iddiasını veya Hristiyanların ilahın oğlu olduğu batıl inancını reddetmeye yöneliktir.⁴⁸ Hz. İsa için kullanılan “*kelime*” lafzının belirsiz (nekre) olarak kullanılması tanınmadık, garip olduğunu ve aynı zamanda Hz. İsa’nın hüviyetini göstermektedir. Âl-i İmrân 3/45. Ayet geçen minhu (O’ndan) ifadesi de vasıtasız bir yaratmayı göstermektedir. Buradan hareketle Hz. İsa bilinenin dışında bir yaratma ile yaratıldığı anlaşılmaktadır.⁴⁹

⁴⁶ Nesib, “Din-i İslam’da Milâd-ı İsa (a.s.) Meselesi”, 1340, 2380.

⁴⁷ Nesib, “Din-i İslam’da Milâd-ı İsa (a.s.) Meselesi”, 1340, 2451.

⁴⁸ Seyyid Nesib, “Din-i İslam’da Milâd-ı İsa (a.s.) Meselesi”, *Ceride-i İlmiye* 76 (1340), 2530.

⁴⁹ Hüseyin Koçoğlu, *Bazı Kur’an Müfessirlerine Göre Hz. İsa’nın ‘Allah’ın Kelimesi’ Olması Meselesi - Fahreddin Razi, İbn Kesir ve Elmalılı Tefsirleri Örneği* (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2019), 77.

Seyyid Nesib, Hz. İsa'nın babası olduğu düşüncesini temellendirmek adına ilgili ayeti, günümüze kadar gelen tefsirlere bilhassa otoriter tefsirlerin aksine olacak şekilde yorumlamayı doğru bulmaz. Çünkü onlara göre böyle bir tevili gerektirecek herhangi bir sebep bulunmamaktadır. *“Ona rūhumuzu (Cebrâîl'i) gönderdik de kendisine düzgün bir insan suretinde göründü.”* Ayeti bu kelimcılara göre ilgili ayette geçen *“ruh”* kelimesi, Arap dili ve edebiyatında ve otoriter kabul edilen tefsirlerde Cebrail olarak ifade edilmektedir. Ayette geçen ruh kelimesinin yalnız vahiy anlamında olduğunu düşünmek ve kabul etmek onlara göre büyük bir hatadır.⁵⁰

Seyyid Nesib'e göre sözlüğe bakıldığında ruhun bir manasının da vahiy olduğu görülür. Fakat ilgili ayette geçen ruh kelimesinin vahiy manasında olduğunu söyleyen kimse yoktur. Öyle ise sözlük anlamına değil tefsir edenlerin esas aldığı anlama bakılmalıdır. Çünkü sözlük müellifleri ilgili ayette geçen ruh kelimesinin vahiy anlamına geldiğini söylememişlerdir. Nahl suresinin ikinci ayetindeki ruh kelimesinin vahiy anlamında kullanılması burada geçerli olmaz. Bilakis tefsircilerin verdiği anlamı destekler. Çünkü Nahl suresinde açıkça melekler söylendiği için ruh kelimesinin vahiy veya Kur'an manasına gelmesi zorunludur. Hâlbuki ilgili ayette melek tabiri geçmediğinden vahiy anlamı verilemez. Bu açıklamalardan sonra Meryem'e gönderilen ruhtan maksadın vahiy olduğu ve meleklerle Hz. Meryem'in görüşmesinin misal âleminde gerçekleştiğini söylemek anlamsızdır. Zira melek ile Hz. Meryem'in konuşmaları kabul edildikten sonra ruha vahiy anlamı vermeye ihtiyaç yoktur.⁵¹

Seyyid Nesib, bu konuda geçmiş tefsirleri eleştirmeyi doğru bulmamanın yanı sıra bir kısım olumsuz sonuçlarından da söz eder. Ona göre geçmiş bütün tefsirlerin tartışılmaya açık olduğunu düşünmek, insanların bu tefsirleri kabul veya reddetme hürriyetlerinin olduğunu ileri sürmek doğru değildir. Diğer bir ifade ile insanların tefsirlere güvenmeme haklarını olduğunu düşünmek yanlıştır. Zira meslek ve meşrep farklılığına rağmen nakil ve dirayet açısından ittifak edilen bir mesele ümmetin ittifak ettiği anlamına gelmektedir. Bu ise dini olarak Kur'an'ın manası demek olur ki bunu reddetmek büyük bir tehliktir. Ümmetin hakkında ittifak ettiği şeye güvenmemek ise inkârdır. Bu durum Kur'an'ı tanımamak ve Hz. Peygamberi bazı meselelerde yalanlamak anlamına gelir. Hz. İsa ve

⁵⁰ Nesib, “Din-i İslam'da Milâd-ı İsa (a.s.) Meselesi”, 1340, 2553.

⁵¹ Nesib, “Din-i İslam'da Milâd-ı İsa (a.s.) Meselesi”, 1340, 2534.

Hız. Meryem hakkındaki ayetlerin dirayet, lüğat ve Arap dili grameri açısından olan tefsirleri rivayet olarak yapılan tefsirlerle aynıdır. Meslek ve meşrepler açısından birbirinden farklı olan bütün müfessirler bu ayetin tefsirinde ittifak etmişlerdir. Mesele bu açıdan ele alındığında bu ayetin tefsirinde dinî bir zorunluluk mevcut olduğu görülür. Bunun zıddına bir tefsir varsa gösterilmelidir. Hiçbir müfessirin ilgili ayeti başka şekilde tefsir etmesi mümkün değildir. Çünkü ilgili ayet gramer açısından, dil açısından veya maddi olarak başka şekilde yorumlanmaya müsait değildir. Hatta bu konuda filozoflar dahi dil açısından imkânsızlığı gördüklerinden ayete muhalefet etmemişlerdir. Hız. İsa'nın babasız doğduğunu ifade ederek tevil etmişlerdir.⁵²

8. Akli ve Âdi Muhal Ayrımında Mucize Değerlendirmesi

Seyyid Nesib, Hız. İsa'nın mucize olarak doğmaması durumunda ilgili Kur'an ayetlerinde bir kısım tutarsızlığın olması gerektiğini düşünür. Yani Hız. Meryem'in bir beşerle münasebeti sonucunda Hız. İsa'nın doğması durumunda Hız. Meryem'in ayette ifade edildiği üzere, bu işi akıldan uzak görmesi, Cebrail'in de *"bu iş Allah'a kolaydır"* demesi anlamsız olurdu. Hatta bu hadisenin mucize eseri olduğu uzun uzadıya ayette anlatılmazdı. Ona göre Hız. İsa'nın anne ve babadan doğmuş olması durumunu, Kur'an'ın bunu gizlemesini gerektirecek bir sebep bulunmamaktadır. Ona göre Kur'an'a bakıldığında görülecektir ki Hız. İsa'nın babası olduğunu gösteren herhangi açık bir ayet bulunmadığı gibi işaret veya delalet eden bir ayet de yoktur. Bilakis babasız ve mucize olarak dünyaya geldiğini ifade eden birçok ayet bulunmaktadır. Seyyid Nesib'e göre bir kısım insanlar tarafından Hız. İsa'nın babasız dünyaya geldiğini iddia etmek ne kadar akıldan uzak ise kendisine hiçbir şekilde beşerin dokunmadığı sabit olan bir kadının kocası olduğunu iddia etmek de veya çocuğunun babası bulunduğu ileri sürmek de o kadar imkânsızdır. Hâlbuki bir şeyin aklen imkânsız olması âdeten imkânsız olmasından daha güçlüdür. Akıl yoluyla imkânsız olan bir şey âdeten mümkün olamaz. Âdeten imkânsız olan bir şey ise aklen mümkün olabilir. Peygamberlerin mucizeleri aklen muhal değil âdeten muhal sınıfına dâhildirler. İlâhi kudret her vakit âdeten muhal olana taalluk edebilir. Fakat akli muhale taalluk etmez. Seyyid Nesib'e göre Hız. İsa'nın babasız

⁵² Nesib, "Din-i İslam'da Milâd-ı İsa (a.s.) Meselesi", 1340, 2533.

dünyaya geldiğini kabul edemeyenler, aklî ve âdî muhali birbirine karıştırıp ayırt edemeyen kimselerdir. Peygamberlerin mucizeleri hâriku'l-ukûl değil hâriku'l-âdedir.⁵³

Seyyid Nesib'e göre Hz. İsa'nın babasız dünyaya geldiğini gösteren bir başka delil de şöyle ifade edilebilir. Hz. Meryem ya gayr-i meşru bir ilişki ile çocuk sahibi olmaktan dolayı utandı, kederlendi, ölümünü ve unutulmayı istedi, ailesinden ve kabilesinden uzaklaştı. İnsanlarla konuşmama orucu tuttu. Ya da ilahî emir gereği bunu yaptı. Onlara göre ayetlerin ifadesiyle birinci ihtimalin kabul edilmesi imkânsızdır. Öyle ise ikinci ihtimal kabul edilmelidir. Bu durum da onun masum ve Hz. İsa'nın babasız olduğunu göstermektedir. Ona göre Hz. İsa'nın başka bir mucize olarak doğduğunda annesini temize çıkaracak konuşma yapması da annesine atılan iftiraları temizlemek ve babası olduğu düşüncesini reddetmeye yönelik diğer bir delildir. Çünkü kendisinin Allah'ın kulu olduğunu ve nebi olacağını söyleyen bir bebeğin babasının kim olduğunu ifade etmesine herhangi bir engel yoktur. Eğer bir babası olsaydı bunu ifade edip annesine atılan çirkin iftirayı böylece defederdi. Onun bu konuşması babasız olarak dünyaya geldiğini gösteren en büyük Kur'ânî delillerden biridir.⁵⁴

Seyyid Nesib'in dikkat çektiği diğer bir delil de Hz. Meryem'e karşı kavminin takındığı tavidir. Zira Hz. İsa'nın babasız olduğunu gösteren diğer bir delil de Hz. Meryem'in bir kocasının olmadığını kavminin bilmesidir. Eğer kavmi Hz. Meryem'in kocasının olduğunu bilselerdi onu suçlamazlardı. Bu durum karşısında şaşırma ve onu gayr-i meşru bir ilişki içine girmekle suçlamazlardı. Kavminin bu suçlaması ve bu durum karşısında şaşırımları da Hz. İsa'nın babasız olduğunu göstermektedir.⁵⁵

⁵³ Nesib, "Din-i İslam'da Milâd-ı İsa (a.s.) Meselesi", 1340, 2453.

⁵⁴ Nesib, "Din-i İslam'da Milâd-ı İsa (a.s.) Meselesi", 1340, 2354.

⁵⁵ Nesib, "Din-i İslam'da Milâd-ı İsa (a.s.) Meselesi", 1340, 2455.

SONUÇ

Hız. İsa'nın babasız doğumu meselesine yönelik son dönem Osmanlı kelimindeki bu tartışma, öncelikle modern dönemin meydan okumalarına karşı Seyyid Nesib ve bir kısım dönem kelamcılarının direncini ve birikimini, uyumunu ve hazır bulunuşunun ne kadar güçlü olduğunu göstermektedir. Onların bu meydan okumalara karşı koymaları onların entelektüel kapasitesini de ifade etmektedir. Sonuçta ilgili tartışma tespit, tenkit ve teklif olmak üzere üç farklı yönden değerlendirilecektir.

Tespit yönünden Hız. İsa'nın babasız doğumu meselesi ele alındığında iddia sahibi kimselerin peygamberlik, vahiy ve mucize gibi inanç esaslarını yalnız tıp referansı ile değerlendirildikleri ifade edilebilir. Bu kimselerin sebep-sonuç ilişkisini zorunlu kabul ettikleri görülmektedir. Hız. İsa'nın babasız doğumu meselesini kabul etmek istemeyen kimselere göre geçmişte bunun mucize olarak kabul edilmesinin temel sebebi dönemin gelişmeyen tıbbından kaynaklanmaktadır. Ayrıca iddia sahibi kimseler, kendi düşüncelerini temellendirmek adına bir kısım Kur'an ayetlerini tevil ettikleri bilinmektedir.

Seyyid Nesib ve ilgili kelamcılar ise aklî ve naklî delilleri kullandıkları, pozitivist bilim anlayışının eleştirisini yaptıkları ve modern bilimin verilerinden yararlandıkları görülmektedir. Bu kimseler, sebep-sonuç ilişkisinin ontolojik statüsüne yönelik yaptıkları değerlendirmeleri, ilahi iradenin mutlak hâkimiyeti anlayışı, tabiat kanunlarının zorunlu değil mümkün olduğunu vurgulamaktadır. Bu anlayış, mucizelerin ontolojik imkânını akli temellere oturtmakta ve ilahi kudretin tabii sebepler olmaksızın da yaratmayı gerçekleştirebileceğini sistematik bir şekilde temellendirmektedir. Ayrıca bu kelamcılar yaptıkları dilbilimsel analizlerin, dini metinlerin yorumlanmasında filolojik hassasiyetin önemini ve dilbilimsel verilerin teolojik delillerin oluşturulmasındaki rolünü ortaya koymaktadır.

Tenkit açısından tartışma değerlendirildiğinde Hız. İsa'nın bir babası olması gerektiği iddiasının ilahî sıfatlar, peygamberlik ve mucize gibi inanç esaslarını indirgemeci bir yaklaşımla aklileştirme çabası içinde olduğunu ifade etmek mümkündür. Bununla birlikte bu iddia, bilimin kendi sınırlarını aşp ilgi alanı dışında kalan inanç esaslarında otorite olarak kabul etmeyi zorunlu hale getirmektedir. Ayrıca bu iddianın, sebep-sonuç

ilişkisinin zorunluluğu ön kabulünden hareketle bu zorunluluğu kabul etmeyen düşünürlerin hem söylemleriyle çelişmekte hem de ilahî iradeyi doğa kanunlarına mahkûm ettiğini, ilahî kudreti ise acizlikle sınırlandırdığını ifade ettiği söylenebilir.

İddia sahibi kimselerin kendi düşüncelerini aklî, naklî ve tarihî veriler yönünden güçlü şekilde temellendiremediklerini ifade etmek mümkün görünmemektedir. Ayrıca bu kimseler, iddiayı desteklemek için Kur'ân'ın ilgili ayetlerini ihtiyaç olmadığı halde yaptıkları tevillerle, bireysel içtihadın sınırlarını aşmış ve bu konuda fikir birliği içinde bulunan bütün İslam fırkalarının değerlendirmelerine muhalif bir durumu düştükleri söylenebilir. Dönem kelimcilerinin Hz. İsa'nın babasız doğduğu tartışmalarına yoğun bir ilgi göstermemesi ve birçoğunun bu tartışmayı gündem yapmaması, önceliklerinin farklılığından veya tartışma konusunun açık olması ön kabulünden hareket ettiklerini göstermektedir. Bu durumun ilahî sıfatlar, nübüvvet, vahiy ve mucize konularını ilgilendirmesi dikkate alındığında bu kelimcilerin tartışmayı daha çok gündem yapmaları beklenirdi.

Teklif açısından tartışmaya bakıldığında Hz. İsa'nın babasız dünyaya gelişi hakkında ileri sürülen aklî ve naklî delillerin yanı sıra farklı bilim disiplinlerinden daha fazla yararlanma gereği ifade edilebilir. Bu tartışmanın İslam düşüncesinin kadın algısı ve aile kurumu anlayışı açısından yapılacak değerlendirmelerle zenginleştirilebilir. Bilim-din ilişkisinin doğru kurulmasında ve bilimsel gelişmelerin inanç esasları üzerindeki etkilerinin değerlendirilmesinde dengeli bir perspektif sunulabilir.

KAYNAKÇA

- Ekrem Bektaş. “Muhammed Hilmî ve "Hz. İsa Aleyhi's-Selam'ın Babası Var mı? Adlı Eseri”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2006), 145-157.
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 13 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Fatih Çiftçi. *Manastırlı İsmâil Hakkı'nın Nübüvvet Görüşü*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, 2020.
- Harputî, Abdullatif. *Tekmile-i Tenkîhu'l-Kelam*. İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330.
- Hüseyin Koçoğlu. Bazı Kur'ân Müfessirlerine Göre Hz. İsa'nın ‘Allah’ın Kelimesi’ Olması Meselesi - Fahreddin Razi, İbn Kesir ve Elmalılı Tefsirleri Örneği. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi*, 2019.
- İskilipli Mehmet Atıf. “Haml-i Meryem ve Velâdet-i İsa Meselesine Dair”. Mahfel, 1340.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *el-Cevabü's-Sedîd fî Beyân-ı Dini't-Tevhid*. Ankara: Ali Şükrü Matbaası, 2. Basım, 1339.
- Kam, Ferid. “Mucizâta Dair”. *Cerîde-i İlmiye* 47 (1337), 1459.
- Kamil, Hafız. *Cevâhiru'l-Kelam fî Akâidi'l-İslam*. Kastamonu: Matbaa-i Vilâyet-i Kastamonîye, 1334.
- Kılıçzâde Hakkı. “Müslümanlık ve Hristiyanlık”. İctihad, 1329.
- Manastırlı, İsmail Hakkı. *Külliyat-ı İsmail Hakkı Manastırlı Hak ve Hakikat*. İstanbul: Dâru'l-Hilafeti'l-Aliye, 1329.
- Manastırlı, İsmail Hakkı. *Telhîsu'l-Kelam Fî Berâhîn-i Akâidi'l-İslam*. İstanbul: Tanin Matbaası, 1331.
- Mehmet Akif Dikici. *Çağdaş Dönemde Hz. İsa'nın Doğumuna ve Mucizelerine Dair Görüşler*. Çorum: Hitit Üniversitesi, 2024.
- Mustafa Zihni. *Savâbü'l-Kelam fî Akâidi'l-İslam*. Dersaadet: Cevdet Bey Matbaası, 1327.
- Nesib, Seyyid. “Din-i İslam'da Mîlâd-ı İsa (a.s.) Meselesi”. *Cerîde-i İlmiye* 74 (1340), 2444.
- Nesib, Seyyid. “Din-i İslam'da Mîlâd-ı İsa (a.s.) Meselesi”. *Cerîde-i İlmiye* 73 (1340), 2380.
- Nesib, Seyyid. “Din-i İslam'da Mîlâd-ı İsa (a.s.) Meselesi”. *Cerîde-i İlmiye* 76 (1340), 2530.

Nursî, Said. *Lemalar*. İstanbul: Hayrat Neşriyat, 1. Basım, 2022.

Nurullah, Muhammed. *Kitabu İnayeti 'r-Rabbâniye*. Mısır: Matbaa-i Saadet, 1328.

Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi. “Hz. Muhammed ve İsa (a.s.)”. *Hikmet*, 1910.

Tevfik, Seyyid Muhammed. *Miftâhu 'l-Akâid*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1301.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s)

Muhlis KÖRPE

Mehmet Emin GÜNEL

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.

The author declares that he have no competing interests.

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 3

Eylül/September-2025

**Türkiye-Ermenistan İlişkilerinde Normalleşme Süreci: Tarihsel Arka Plan
ve Güncel Gelişmeler**

Normalization Process in Türkiye-Armenia Relations: Historical Background and Current
Developments

Çağlar ÖZER

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Kent Üniversitesi
Assistant Professor, Istanbul City University
İstanbul/TÜRKİYE

caglarozar_62@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-3090-4740>

Atıf / Citation:

Özer, Çağlar. “Türkiye-Ermenistan İlişkilerinde Normalleşme Süreci: Tarihsel Arka Plan ve
Güncel Gelişmeler”. *Genç Mütefekkirler Dergisi* 6/3 (Eylül/September), 732-772.

<http://doi.org/10.5281/zenodo.17141360>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 14.08.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 17.09.2025

Sayfa Aralığı/ Page Range: 732-772

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE



ÖZET

Bu çalışma, Türkiye ile Ermenistan arasındaki diplomatik ilişkilerin tarihsel arka planını, sorunlu alanlarını, normalleşme girişimlerini ve bölgesel-küresel aktörlerin sürece etkisini kapsamlı bir çerçevede analiz etmektedir. Osmanlı döneminden itibaren süregelen karşılıklı güvensizlik, 1915 olaylarına dair farklı tarihsel anlatılar, Karabağ Savaşı ve diaspora baskıları iki ülke arasındaki diplomatik açılımların başarısızlıkla sonuçlanmasına neden olmuştur. 2008–2009 yıllarındaki Zürih Protokolleri süreci ve 2021 sonrası özel temsilciler süreci gibi girişimler hem iç kamuoylarındaki siyasal direnç hem de Azerbaycan gibi üçüncü aktörlerin vetosu nedeniyle sürdürülebilir hâle gelememiştir. Çalışmada, Türkiye-Ermenistan ilişkilerinde normalleşmenin önündeki temel engeller; tarihî adalet talepleri, Zengezur Koridoru tartışmaları, diaspora baskıları ve kamuoyu hassasiyetleri olarak tespit edilmiştir. Bununla birlikte, ekonomik iş birliği ve bölgesel kalkınma potansiyeli, normalleşmenin fırsat alanları arasında öne çıkmaktadır. Sınırların açılması ve ulaşım altyapısının entegre edilmesi hem ikili hem de çok taraflı iş birliklerinin önünü açabilecektir. Sonuç olarak, kalıcı bir normalleşme, karşılıklı güven inşası, siyasal irade ve çok aktörlü bir bölgesel vizyonun uyum içinde yürütülmesine bağlıdır.

Anahtar Kelimeler: Türkiye-Ermenistan İlişkileri, Normalleşme Süreci, 1915 Olayları, Zengezur Koridoru.

ABSTRACT

This study comprehensively analyzes the historical background of diplomatic relations between Türkiye and Armenia, problematic areas, normalization attempts and the impact of regional and global actors on the process. Mutual mistrust since the Ottoman period, different historical narratives about the 1915 events, the Karabakh War and diaspora pressures have led to the failure of diplomatic initiatives between the two countries. Initiatives such as the Zurich Protocols process in 2008-2009 and the post-2021 special envoys process could not be sustained due to both political resistance in domestic public opinion and the veto of third actors such as Azerbaijan. In the study, the main obstacles to normalization in Türkiye-Armenia relations are identified as historical justice demands, Zangezur Corridor debates, diaspora pressures and public sensitivities. However, economic cooperation and regional development potential stand out as areas of opportunity for normalization. Opening borders and integrating transportation infrastructure could pave the way for both bilateral and multilateral cooperation. In conclusion, a lasting normalization depends on mutual trust-building, political will and the harmonious execution of a multi-actor regional vision.

Keywords: Türkiye-Armenia Relations, Normalization Process, 1915 Events, Zangezur Corridor.

GİRİŞ

Türkiye ile Ermenistan arasındaki ilişkiler, tarihsel, duygusal ve jeopolitik bağlamda karmaşık ve hassas bir yapı arz etmektedir. Bu iki ülke, 311 kilometrelik ortak kara sınırına sahip olmalarına rağmen, 1993 yılından bu yana diplomatik ilişkileri bulunmamakta ve sınırları kapalı durumdadır.¹ Bu diplomatik kopukluk, yalnızca iki ülkenin resmi ilişkilerini değil, aynı zamanda halklar arası iletişimi, ekonomik iş birliğini ve bölgesel istikrarı da olumsuz etkilemektedir. 1915 olaylarına dair tarihsel anlaşmazlık, Karabağ meselesi, diaspora baskısı ve milliyetçi iç siyaset faktörleri bu ilişkilerin normalleşmesini sürekli olarak sekteye uğratmıştır.²

Tarihte birçok defa normalleşme yönünde adımlar atılmış, ancak bu girişimler çoğunlukla başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Özellikle 2009 yılında İsviçre'nin arabuluculuğunda imzalanan Zürih Protokolleri hem Azerbaycan'ın sert tepkisi hem de taraf ülkelerdeki iç muhalefet nedeniyle hayata geçirilememiştir.³ 2020 yılında gerçekleşen İkinci Karabağ Savaşı'nın ardından bölgesel dengelerin değişmesi, Türkiye-Ermenistan ilişkilerinde yeni bir diyalog ortamı oluşturmuştur. Bu bağlamda 2021'de başlayan “ön koşulsuz” normalleşme süreci, önceki girişimlere göre daha rasyonel ve jeopolitik temelli bir zemin üzerinde yükselmektedir.⁴

Bu ilişkilerin normalleşmesinde en belirleyici tarihsel sorun, 1915 olaylarının uluslararası düzeyde “soykırım” olarak tanınması meselesidir. Türkiye bu tanımlamayı reddetmekte ve bunu ulusal egemenliğine karşı bir tehdit olarak görmektedir.⁵ Buna karşın Ermeni devleti ve diasporası, bu tanımanın tarihsel adaletin tesisi ve toplumsal onarım açısından vazgeçilmez olduğunu savunmaktadır.⁶ İki ülke arasındaki bu tarihsel gerilim, yalnızca resmi diplomasiye değil, aynı zamanda kamuoyu algılarına da damga vurmaktadır.

¹ Dilek Canyurt, “Ermenistan’ın Komşuları ile İlişkileri”, Caner Cantürk (ed.), *Hukuktan Krizlere Günümüz Dünyasında Uluslararası İlişkilerin Dinamik Yönü* içinde (5–29), Ankara: Bidge Yayınları, 2023, 5, 18.

² Margarita Tadevosyan, “Toward Functional Coexistence in Armenia-Turkey Relations: A Critical Analysis of the Normalization Process”, *Functional Coexistence in Socio-Political Conflict*, London: Routledge, 2025, 132–134.

³ Serdar Kesgin, “Türkiye-Ermenistan İlişkilerinin Realist Dış Politika Bağlamında İncelenmesi”, *Giresun Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 3/6 (2017), 204–206.

⁴ Tadevosyan, “Toward Functional Coexistence”, 135.

⁵ Eldad Ben Aharon, “The Politics of Silence in Turkey: The Armenian Genocide on Its 110th Anniversary and a Memory Under Siege”, 22 Nisan 2025, <https://blog.prif.org/2025/04/22/the-politics-of-silence-in-turkey-the-armenian-genocide-on-its-110th-anniversary-and-a-memory-under-siege/>

⁶ Asya Budagyan, *Memory of the Armenian Genocide: Prejudice Formation Among Young Members of the Armenian Diaspora*, Basılmamış Doktora Tezi, Central European University, 2023, 6–7.

Araştırmalar, Ermeni diasporasında Türk karşıtı önyargıların kolektif travma ve mağduriyet söylemiyle kuşaktan kuşağa aktarıldığını ortaya koymaktadır.⁷

Tüm bu tarihsel ve siyasal engellere rağmen, taraflar arasında 2021 itibarıyla başlatılan yeni temaslar belirli teknik düzeyde ilerlemeler doğurmuştur. İstanbul-Erivan arası doğrudan uçuşların yeniden başlaması, üçüncü ülke vatandaşlarının sınırdan geçebilmesi ve kargo taşımacılığının başlaması bu kapsamda atılan somut adımlar arasındadır.⁸ Ancak kamuoyundaki milliyetçi direnç, diaspora baskısı ve bölgesel güçlerin (özellikle Rusya'nın) sürece olan müdahil pozisyonları, ilişkilerin tam anlamıyla normalleşmesini hâlâ kırılgan bir hedef olarak bırakmaktadır.⁹

Bu çalışmanın amacı, Türkiye-Ermenistan ilişkilerinde yaşanan normalleşme sürecini tarihsel bağlamı, jeopolitik dinamikleri ve toplumsal direniş hatlarıyla birlikte çok boyutlu şekilde analiz etmektir. Özellikle 1990 sonrası gelişmeler, 2009 Zürih Protokolleri süreci ve 2021 sonrası yeni normalleşme çabaları bu çerçevede ele alınacaktır. Ayrıca Karabağ Savaşı'nın etkileri, diaspora politikasının baskısı, soykırım söylemi ve uluslararası aktörlerin pozisyonları da ayrıntılı biçimde değerlendirilecektir. Böylece, mevcut sürecin sürdürülebilirliği üzerine bütüncül bir değerlendirme yapılması hedeflenmektedir.

Bu çalışma, niteliksel araştırma yaklaşımıyla doküman analizi tekniği kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Veri evrenini 1915 olayları, Karabağ meselesi, Zürih protokolleri ve 2021 sonrası özel temsilciler sürecine ilişkin birincil ve ikincil yazılı kaynaklar oluşturmaktadır. Türkçe ve İngilizce literatürde yer alan akademik çalışmalar, diplomatik belgeler, düşünce kuruluşu raporları ve medya içerikleri incelenmiştir. Blog yazıları, doğrulanmamış haberler ve akademik denetimden geçmemiş kaynaklar kapsam dışı bırakılmıştır. Araştırmada önyargı riskini azaltmak amacıyla farklı kaynak türleri arasında üçgenleme yapılmış, alternatif açıklamalar tartışılmıştır. Çalışma yalnızca belge

⁷ Budagyan, *Memory of the Armenian Genocide*, 7-8.

⁸ BBC News Türkçe, Türkiye ve Ermenistan arasındaki uçuşlar başladı, 2 Şubat, 2022, <https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-60232347#:~:text=Sivil%20Havac%C4%B1%C4%B1k%20Genel%20M%C3%BCd%C3%BCrl%C3%BC%C4%9F%C3%BC'n%C3%BCn,taf%C4%B1ndan%20haftada%20%C3%BC%C3%A7er%20kez%20yap%C4%B1lacak>.

⁹ Siri Neset, Mustafa Aydın ve Arne Strand, "The Role(s) of External Actors", *Changing Geopolitics of the South Caucasus After the Second Karabakh War: Prospect for Regional Cooperation and/or Rivalry*, CMI Report No. 4, Eylül 2023, 56.

temelli olduğundan sahaya dayalı veri toplayamamış; ayrıca Ermenice arşiv belgelerinin sınırlı erişimi metodolojik bir sınırlılık oluşturmuştur.

1. TARİHSEL ARKA PLAN

1.1. Osmanlı Dönemi ve Ermeni Meselesi

Osmanlı İmparatorluğu'nun çok dinli ve çok etnisiteli yapısı içerisinde Ermeniler, uzun süre boyunca imparatorluk içindeki sadık gayrimüslim tebaa olarak kabul edilmişlerdir. Millet sisteminin sağladığı dini özerklik çerçevesinde Ermeniler, Patrikhane aracılığıyla kendi cemaatlerinin dinî, hukuki ve sosyal işlerini yürütmüşlerdir. Bu yapı içerisinde özellikle ticaret, kuyumculuk, matbaacılık ve sanat gibi alanlarda Osmanlı toplumu içerisinde etkin roller üstlenmişlerdir. Bu nedenle 18. yüzyılın sonlarına kadar Ermeni cemaati, Osmanlı yönetimi tarafından “millet-i sadıka” (sadık millet) olarak tanımlanmıştır.¹⁰ Ancak 19. yüzyıl itibarıyla bu dengede önemli kırılmalar yaşanmıştır. Özellikle Fransız İhtilali sonrası yayılan milliyetçilik fikirleri ve Batı'nın Osmanlı içindeki gayrimüslim cemaatler üzerindeki baskıları, Ermeniler arasında da bağımsızlık taleplerinin oluşmasına neden olmuştur. 1829 Edirne Antlaşması ile Rusya'nın Osmanlı üzerindeki etkisinin artması, Doğu Anadolu'daki Ermenilerle Rusya arasındaki bağları güçlendirmiştir. Bu süreçte kurulan Hınçak ve Taşnak gibi örgütler, bağımsız Ermenistan fikrini yaymaya başlamış; bu durum Osmanlı yönetimi açısından ciddi bir iç tehdit algısı yaratmıştır.¹¹

Berlin Antlaşması (1878) ile birlikte Batılı güçlerin Osmanlı Devleti'ne Ermeni vilayetlerinde reform yapma baskısı, merkez ile taşra arasındaki gerilimi artırmış; bu durum bazı bölgelerde isyanlara, bazı yerlerde ise toplu şiddet olaylarına dönüşmüştür.¹² Özellikle Ortodoks ve Katolik dini grupların ve misyonerlerin de kışkırtmalarıyla, Ermeniler yavaş yavaş silahlanmaya ve ayaklanmalar organize etmeye başlamışlardır.¹³ İlerleyen yıllarda yine Avrupalı devletlerin ve Rusya'nın Ermenileri kendi içlerinde mezheplere bölmesi, her bir mezhebi kendi menfaatlerine göre kullanmaları ve genel

¹⁰ Uğur Ümit Üngör, *The Making of Modern Turkey: Nation and State in Eastern Anatolia, 1913–1950*, Oxford: Oxford University Press, 2012, 147.

¹¹ Vahram Ter-Matevosyan, “Deadlocked in History and Geopolitics: Revisiting Armenia–Turkey Relations”, *Digest of Middle East Studies* 30/3 (2021), 157.

¹² Tadevosyan, “Toward Functional Coexistence”, 133.

¹³ Boğos Levon Zekiyan, *Ermeniler ve Modernite: Gelenek ve Yenileşme, Özgüllük ve Evrensellik Arasında Ermeni Kimliği*, İstanbul: Aras Yayınları, 2000, 102.

olarak Ermenileri tıpkı Balkan devletleri gibi bağımsızlık için isyana sevk etmeleri, Ermeni sorununun ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.¹⁴ Bu olayların ardından, Birinci Dünya Savaşı koşullarında İttihat ve Terakki yönetimi, 24 Nisan 1915 tarihli bir kararname ile Osmanlı Ermenilerinin tehciri sürecini başlatmıştır.¹⁵ Bu süreçte, çeşitli zorluklar ve olumsuz koşullar nedeniyle yaklaşık 9 ila 10 bin Ermeni'nin hayatını kaybettiği belirtilmektedir. Buna karşılık Ermeni kaynakları, 1915'teki tehcirin sistematik bir soykırım niteliği taşıdığını ve bu süreçte 1,5 milyon Ermeni'nin öldürüldüğünü öne sürmektedir.¹⁶ Öte yandan, özellikle tehcir öncesi ve sonrası dönemlerde Anadolu ve Kafkasya coğrafyasında faaliyet gösteren bazı Ermeni silahlı gruplarının saldırıları sonucunda yaklaşık 2,5 milyon Müslümanın hayatını kaybettiği ifade edilmektedir.¹⁷ Bu süreçte yüz binlerce Ermeni'nin Anadolu içlerine göç ettirildiği ve bu göçler sırasında kıtlık, hastalık gibi nedenlerle çok sayıda sivilin hayatını kaybettiği bilinmektedir. Ermeni kaynakları bu süreci "soykırım" olarak adlandırırken, Türkiye bu tanımı reddetmekte ve yaşananları savaş şartlarında her iki tarafın da kayıplar verdiği trajik bir olay olarak tanımlamaktadır.¹⁸ 1. Dünya Savaşı sonrasında tehcir edilen Ermenilerden isteyenlerin evlerine geri dönmelerine izin verilmesi, Ermenilere belli bir süre için vergi muafiyeti getirilmesi, resmi dairelerde muhafaza edilen eşyaların sahiplerine teslim edilmesi, yetim ve öksüz Ermeni çocuklar için komisyonlar kurulması ve daha birçok tedbir Ermenilere yönelik bir soykırım amacı güdülmediğini açıkça gözler önüne sermektedir.¹⁹

Türkiye'nin resmî tezine göre, Ermenilerin büyük bir kısmı Osmanlı Devleti'ne karşı Ruslarla iş birliği yapmış, cephe gerisinde ayaklanmalar çıkarmış ve askeri lojistik hatlara zarar vermiştir. Bu nedenle tehcir, güvenlik gerekçesiyle alınan zorunlu bir önlemdir.²⁰

¹⁴ Yasin Yıldırım ve Perihan Gözümlü, "Türk-Ermeni İlişkilerinin Normalleşmesine Dair Bir Güncel Durum Analizi: Şartlar, Fırsatlar ve Engeller", *Artvin Çoruh Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (Kafkasya Araştırmaları Özel Sayısı) (2024), 95.

¹⁵ Haluk Selvi, *Armenian Question: From the First War to the Treaty of Lausanne*, Sakarya: Sakarya University, 2007, 57-70.

¹⁶ Pulat Y. Tacar, "Ermenilere Soykırım Yapıldığı Savının Hukuksal ve Ahlaki Açılardan İncelenmesi", *Ermeni Araştırmaları*, 2, Ankara: ASAM, 2001, 105.

¹⁷ Selvi, *Armenian Question*, 145-148

¹⁸ Kevork Yacoubian, *What Are the Prospects of Turkish-Armenian Normalization?*, <https://armenianweekly.com/2024/12/10/what-are-the-prospects-of-turkish-armenian-normalization/>

¹⁹ Yıldırım ve Gözümlü, *Türk - Ermeni İlişkilerinin Normalleşmesine Dair Bir Güncel Durum*, 96

²⁰ Budagyan, *Memory of the Armenian Genocide*, 7

Günümüzde 30'dan fazla ülke parlamentoları 1915 olaylarını “soykırım” olarak tanımıştır. Türkiye ise bu konunun tarihçiler tarafından incelenmesini ve siyasallaştırılmamasını savunmakta; tarafsız bir tarih komisyonu önerisi sunmaktadır. Ancak bu öneri Ermenistan tarafından reddedilmiştir. Dolayısıyla 1915 olayları, yalnızca tarihsel bir tartışma değil, aynı zamanda iki ülke arasındaki diplomatik gerilimin temelinde yer alan sembolik ve kimliksel bir mücadeleye dönüşmüştür.²¹

1.2. Cumhuriyet Dönemi ve Soğuk Savaş Yılları

1923 yılında Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla birlikte, Osmanlı İmparatorluğu'ndan miras kalan birçok dış politika sorunu gibi, Ermeni meselesi de yeni rejimin gündeminde yer bulmuştur. Ancak bu dönemde Türkiye'nin önceliği, Lozan Antlaşması çerçevesinde uluslararası tanınma sürecini tamamlamak ve yeni devletin siyasi ve toprak bütünlüğünü güvence altına almaktır. Türkiye, 1921 tarihli Kars Antlaşması ile Sovyetler Birliği ile doğu sınırını belirlemiş ve bu sınır, Sovyetler kontrolündeki Ermenistan tarafından da tanınmıştır.²² Her ne kadar bu sınırlar resmen tanınmış olsa da 1920'li yıllarda Sovyetler Birliği içinde şekillenen Ermenistan'ın bağımsızlık bildirgesinde “Batı Ermenistan” gibi sembolik ifadelerin yer alması, Ankara açısından potansiyel bir tehdit olarak algılanmış ve diplomatik ilişkiler kurma yönündeki isteği zayıflatmıştır. Ayrıca, yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin, geçmişteki tehcir politikalarının uluslararası alanda gündeme taşınmaması yönündeki hassasiyeti nedeniyle, Ermenistan ile herhangi bir temas uzun yıllar gündeme gelmemiştir.²³

Soğuk Savaş dönemi boyunca, Türkiye ile Ermenistan arasında doğrudan diplomatik ilişki kurulmamıştır. Bunun temel nedenlerinden biri, Ermenistan'ın Sovyetler Birliği'nin parçası olmasıdır. Türkiye, NATO üyesi olarak Batı kampında yer alırken; Sovyetler Birliği'ne komşu olan Ermenistan, Türkiye için hem doğrudan sınır tehdidi hem de ideolojik bir blok düşmanı olarak görülmüştür. Bu nedenle Soğuk Savaş yıllarında Ermenistan ile ilişkiler, yalnızca Moskova üzerinden ve dolaylı biçimde yürütülebilmektedir. Ancak bu dönemin en çarpıcı gelişmelerinden biri, Ermeni diasporasının Türkiye'ye karşı yürüttüğü uluslararası kampanyalar olmuştur. 1965

²¹ Tadevosyan, “Toward Functional Coexistence” , 134; Üngör, *The Making of Modern Turkey*, 55.

²² Mustafa Serdar Palabıyık, “Türkiye-Ermenistan İlişkileri (1918–2007)”, Ömer Engin Lütem (der.), *Ermeni Sorunu: Temel Bilgi ve Belgeler*, Ankara: ASAM Ermeni Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2007, 235.

²³ Budagyan, *Memory of the Armenian Genocide*, 7.

yılında, Erivan’da ilk kez resmi olarak 1915 olaylarının “soykırım” olarak anılmasıyla birlikte hem Sovyet Ermenistan’ında hem de Batı’daki Ermeni diasporasında Türkiye karşıtı bir tarihsel söylem kurumsallaşmaya başlamıştır.²⁴ 1972 yılında Fransa Lyon’da soykırımı simgeleyen anıtın açılmasına izin vermiştir.²⁵

Bu süreçte, özellikle ABD, Fransa, Arjantin ve Lübnan gibi ülkelerde güçlü olan Ermeni diasporası, 1915 olaylarının uluslararası platformlarda “soykırım” olarak tanınması için yoğun lobi faaliyetleri yürütmüştür. 1970’li ve 1980’li yıllarda, ASALA (Ermenistan’ın Kurtuluşu için Ermeni Gizli Ordusu) gibi bazı radikal gruplar Türk diplomatlarını hedef alan suikastlar gerçekleştirmiştir. Bu olaylar, Türkiye kamuoyunda Ermeni meselesinin yalnızca tarihsel değil, aynı zamanda güvenlik ve terör bağlamında da algılanmasına neden olmuştur.²⁶ Ermeni diasporasının etkisi, yalnızca lobi faaliyetleriyle sınırlı kalmamış; aynı zamanda Batı ülkelerindeki parlamentolarda “soykırımı tanıma” yönünde kararların alınmasını teşvik etmiştir. 1981’de ABD Başkanı Ronald Reagan’ın bir konuşmasında “Ermeni Soykırımı” ifadesini kullanması²⁷ ve Fransa Ulusal Meclisi’nin 1998’de soykırımı tanıyan kararı, bu sürecin en sembolik örneklerindendir. Türkiye bu kararları içişlerine müdahale olarak değerlendirmiş ve Batılı devletlerle ikili ilişkilerde dönemsel krizler yaşamıştır.²⁸ Tüm bu gelişmeler ışığında, Cumhuriyet dönemi ve Soğuk Savaş yılları boyunca Türkiye-Ermenistan ilişkileri, yalnızca devletlerarası düzeyde değil; ulusötesi diaspora politikaları, güvenlik stratejileri ve kimlik politikaları ekseninde şekillenmiş; kalıcı ve doğrudan bir diplomatik kanal hiçbir zaman kurulmamıştır. Bu dönemin mirası, 1991 sonrası ilişkilerin zeminini de belirlemiş ve karşılıklı güvensizlik kalıplarını derinleştirmiştir.

1.3. Bağımsız Ermenistan ile İlk Temaslar (1991–1993)

Sovyetler Birliği’nin 1991 yılında dağılmasıyla birlikte, Ermenistan bağımsızlığını ilan eden ilk ülkelerden biri olmuştur. Türkiye, 16 Aralık 1991 tarihinde Ermenistan’ın

²⁴ Tadevosyan, “Toward Functional Coexistence”, 134.

²⁵ Ömer Lütfi Taşçıoğlu, “Fransa’nın Cumhuriyet Döneminde İzlediği Politikalar ve Bu Politikaların Türkiye ile İlişkilerine Etkileri”, *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20/1 (Haziran 2018), 132.

²⁶ Budagyan, *Memory of the Armenian Genocide*, 7.; Üngör, *The Making of Modern Turkey*, 153.

²⁷ Başkan Ronald Reagan 1981’de ‘soykırım’ dedi, <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/baskan-ronald-reagan-1981de-soykirim-dedi-14521899>

²⁸ Taşçıoğlu, “Fransa’nın Cumhuriyet Döneminde İzlediği Politikalar” 134

bağımsızlığını tanıyan ilk ülkelerden biri olmuş ve bu durum, iki ülke arasında uzun süre sonra doğrudan bir diplomatik temas zemini oluşabileceği yönünde umut yaratmıştır.²⁹

İki ülke arasında ilk doğrudan temaslar 1992 yılında başlamış ve karşılıklı ticaretin gelişmesi adına sivil düzeyde bazı girişimlerde bulunulmuştur. Bu süreçte Ermenistan'ın Türkiye'ye karşı diplomatik bir düşmanlık politikası izlememesi, Türkiye'nin de Ermenistan ile doğrudan savaş hâlinde olan Azerbaycan'a rağmen ilişkileri sürdürmeye açık olması, olumlu sinyaller olarak değerlendirilmiştir.³⁰ Ancak bu iyimser hava çok kısa sürmüş, Karabağ bölgesinde patlak veren savaş ve Ermenistan'ın Azerbaycan topraklarında ilerlemesi, Türkiye açısından önemli bir kırılma yaratmıştır. 1991 yılında başlayan ve 1994'e kadar süren Birinci Karabağ Savaşı'nda, Ermenistan destekli Ermeni silahlı gruplarının Azerbaycan topraklarının yaklaşık yüzde 20'sini işgal etmesi, Türkiye'de büyük bir kamuoyu tepkisi yaratmıştır. Özellikle 1993 yılında Kelbecer'in işgali, Türkiye'nin siyasi tavrını net bir şekilde değiştirmiştir. Bu gelişme üzerine Türkiye, Ermenistan ile olan kara sınırını tek taraflı olarak kapatma kararı almış ve diplomatik ilişki kurma süreci askıya alınmıştır.³¹ Bu sınır kapatma kararı, bugüne dek süregelen en uzun süreli kapalı sınır uygulamalarından biri olarak dikkate değer bir örnek teşkil etmektedir. Sınırın kapatılması, yalnızca siyasi bir jest değil; aynı zamanda Türkiye'nin Azerbaycan ile olan “stratejik kardeşlik” bağlarının somut bir göstergesi olmuştur. Türkiye, bu süreçten itibaren Ermenistan ile ilişkilerini Azerbaycan faktöründen bağımsız düşünmemiş, Karabağ'daki işgal sona ermeden Ermenistan ile herhangi bir normalleşme adımı atmayacağını açıklamıştır.³² Bu bağlamda Ermenistan, Karabağ meselesinde çözüm yoluna girmeden Türkiye'den diplomatik açılım beklemenin gerçekçi olmayacağını anlamıştır. Ermenistan ise bu durumu kendi dış politika açılımlarını sınırlandıran bir faktör olarak değerlendirmiştir. Özellikle Karabağ Savaşı'nın seyrinde Rusya'nın açık desteğini alan Ermenistan, Türkiye'yi “Azerbaycan'ın çıkarlarını önceleyen ve tarafsızlığını yitirmiş bir bölgesel aktör” olarak

²⁹ Ahmet İçduygu, İrena Grigoryan ve Gülşen Doğan, “Armenia and Türkiye Between Conflict and Cooperation: Explaining (with) Disaster Diplomacy”, *Disasters* 49/2 (2025), 6.

³⁰ Ali Valigholizadeh, Yashar Zaki ve Kazem Zoghi Barani, “An Analytical Study of Geopolitical Consequences of Normalization of Turkish–Armenian Relations”, *Journal of Eurasian Studies* 4/2 (2013), 198.

³¹ Elen Serobyan ve Gayane Salnazaryan, “Formation and Analysis of Trade Relations Between RA and Turkey”, *SHPH Gitakan Teghegagir*, Ocak 2022, 124–125.

³² Elşad Eyvazlı, “Türk Basımında Dağlık Karabağ Sorunu: Milliyet, Hürriyet, Sabah Gazeteleri Örneği”, *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 4/1 (2017), 69.

nitelendirmiştir³³. Bu kısa dönemli temasların sekteye uğraması, sadece siyasal değil ekonomik ve toplumsal etkileşimlerin de kopmasına yol açmıştır. Kars ve Iğdır gibi sınır illerinde sınıra yakın lojistik merkezlerin kurulması ve ulaştırma altyapısının genişletilmesi gibi beklentiler oluşmuştu. Ancak Karabağ'daki gelişmeler bu potansiyeli bütünüyle dondurmıştır.³⁴ 1991–1993 dönemi, iki ülke arasında diplomatik ilişkinin kurulamamış olmasına rağmen, Türkiye'nin Ermenistan'ı tanıması, ticaretin dolaylı yollardan da olsa başlaması ve karşılıklı sınır geçişlerine dair teknik düzenlemelerin gündeme gelmesi bakımından son derece kritik bir eşik olarak değerlendirilebilir. Bu dönem, her ne kadar umutla başlamış olsa da Karabağ'daki çatışmanın bölgesel barışı ve çok taraflı diplomatik ilişkileri nasıl hızla sekteye uğratabileceğinin somut bir örneğini sunmaktadır.

1.4. 1990'lar ve Sivil Temaslar

1993 yılında Türkiye'nin Ermenistan sınırını kapatmasının ardından resmî düzeyde diplomatik ilişkiler tamamen donmuş olsa da 1990'lı yılların ortalarından itibaren sivil toplum inisiyatifleri aracılığıyla iki ülke arasında dolaylı temaslar kurulmaya başlanmıştır. Bu temaslar çoğunlukla akademik, ekonomik, kültürel ve medya alanlarında gelişmiş ve devlet-dışı aktörler tarafından yönlendirilmiştir. Resmî ilişkilere kıyasla sınırlı etkiye sahip olsalar da bu girişimler toplumlar arasında güven inşası açısından önemli bir zemin oluşturmuştur.³⁵ Bu dönemde, özellikle Batı merkezli bazı uluslararası kuruluşların ve yerel sivil toplum aktörlerinin desteğiyle Türkiye ve Ermenistanlı akademisyenler, gazeteciler, gençlik grupları ve iş insanları arasında sınırlı da olsa iletişim ve iş birliği projeleri gerçekleştirilmiştir.³⁶ 1990'ların sonlarına doğru, özellikle kültürel miras alanında bazı sembolik adımlar da atılmıştır. Bu bağlamda, Van Gölü kıyısındaki Akdamar Kilisesi'nin restorasyonu, Türkiye'nin Ermenilere ait tarihî yapıları korumaya yönelik simgesel bir jesti olarak uluslararası basında yer bulmuştur. Restorasyon projesi, Türkiye ile Ermenistan arasındaki doğrudan ilişki bulunmamasına rağmen, dolaylı diplomatik bir mesaj olarak algılanmıştır.³⁷ Bu dönemde ayrıca iş dünyası

³³ Budagyan, *Memory of the Armenian Genocide*, 7.

³⁴ TABDC, *Türkiye-Ermenistan Ticaretine Genel Bakış ve Olası İşbirliklerinin Geliştirilmesi*, <http://tabdc.org/projects/tr-rapor-2/>, 23.

³⁵ Aybars Görgülü, "Towards a Turkish-Armenian Rapprochement?", *Insight Turkey* (2009), 21.

³⁶ Aybars Görgülü ve Onnik Krikorian, *Turkey's South Caucasus Agenda: The Role of State and Non-State Actors*, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı (TESEV), 2010, 5–6.

³⁷ Görgülü, "Towards a Turkish-Armenian Rapprochement?", 24.

düzeyinde de bazı temkinli temaslar gerçekleşmiştir. Özellikle Kars ve Iğdır gibi sınır illerinde bazı ticaret odaları ve yerel iş insanları, Ermenistan’la sınır ticaretinin başlatılmasına yönelik talepler dile getirmiştir. Türk-Ermeni İş Geliştirme Konseyi (TABDC), 1997 yılında Ankara-Erivan arasında dolaylı ticaretin geliştirilmesi amacıyla kurulmuş ve iki ülkenin iş dünyasını bir araya getiren sempozyumlar düzenlemiştir.³⁸ Bu girişimler doğrudan ticaretin önünü açamamış olsa da iki toplum arasında ekonomik iş birliği potansiyelinin canlı tutulmasına katkı sağlamıştır.

Medya alanında da dikkat çekici girişimler yaşanmıştır. 1990’ların sonlarına doğru bazı Türk gazeteciler Erivan’a giderek haber yapmış; aynı şekilde bazı Ermeni medya kuruluşları da Türkiye’deki gelişmeleri yerinde takip etmeye başlamıştır. Bu süreçte taraflar arasında basında yer alan karşılıklı röportajlar, ötekileştirici dilin kısmen yumuşamasına katkı sağlamıştır.³⁹ Ancak bu girişimlerin önündeki en büyük engel hem Türkiye’de hem de Ermenistan’da milliyetçi kamuoyu baskısı ve tarihsel güvensizliktir. Türkiye’de 1915 olaylarının resmî tez dışında ele alınması ciddi toplumsal dirençle karşılaşırken, Ermenistan’da da Türkiye ile doğrudan temas kurmayı “taviz” olarak gören çevreler kamuoyu baskısı oluşturmuştur.⁴⁰ Ayrıca Azerbaycan’ın Ermenistan ile temaslara yönelik hassasiyeti, Türkiye’deki siyasi iradenin kararlarını zaman zaman sınırlamıştır.⁴¹ Sonuç olarak, 1990’lar boyunca Türkiye ile Ermenistan arasında doğrudan diplomatik temaslar gerçekleşmemiştir. Ancak sivil toplum düzeyinde kurulan bu sınırlı diyalog köprüleri, 2000’li yıllarda başlayacak olan Zürih Protokolleri sürecinin sosyokültürel altyapısını oluşturmuş; toplumlar arası temsiliyetin ilk yapı taşlarını döşemiştir.

2. SORUNLU ALANLAR

2.1. 1915 Olayları ve Soykırım İddiaları

1915 yılında Osmanlı Devleti tarafından uygulanan tehcir politikası, Türkiye-Ermenistan ilişkilerinde tarihsel sürekliliğe sahip en büyük kırılma noktasıdır. Bu süreç, Ermeniler tarafından “soykırım” olarak nitelendirilirken, Türkiye ise bu iddiayı reddetmekte;

³⁸ TABDC, *Türkiye-Ermenistan Ticareti*, 20.

³⁹ Fiona Hill, Kemal Kirişçi ve Andrew Moffatt, *Armenia and Turkey: From Normalization to Reconciliation*, 24 Şubat 2015, <https://www.brookings.edu/articles/armenia-and-turkey-from-normalization-to-reconciliation/>

⁴⁰ Tadevosyan, “Toward Functional Coexistence”, 135.

⁴¹ Deveci-Bozkuş, “Karabağ Savaşı Sonrası Türkiye-Azerbaycan”, 129-130.

tehcirin savaş koşullarında alınmış güvenlik temelli bir önlem olduğunu savunmaktadır. 1915 olayları, yalnızca tarihî bir tartışma konusu değil, aynı zamanda iki ülke arasında diplomatik ilişkilerin önündeki en temel sembolik engel hâline gelmiştir.⁴² Bugün itibarıyla Almanya, Fransa, Kanada, Arjantin, Rusya, İtalya ve ABD gibi 30'dan fazla ülkenin parlamentoları, 1915 olaylarını “soykırım” olarak tanımıştır. Bu tanım, Ermenistan açısından yalnızca tarihî adaletin tesisi değil; aynı zamanda ulusal kimliğin yapı taşı olarak değerlendirilmekte, özellikle diaspora politikalarının merkezine yerleşmektedir.⁴³

Türkiye ise bu olayların soykırım değil, Birinci Dünya Savaşı'nın kaotik koşulları altında yaşanan acı olaylar olduğunu savunmaktadır. Resmî tez, tehcirin savaş bölgelerinde çıkan ayaklanmalar ve Rus işgali sırasında Ermeni çetelerinin Osmanlı ordusunu arkadan vurması nedeniyle uygulandığı yönündedir. Bu bakış açısına göre, ölümler tek taraflı değildir; Müslüman halk da benzer şekilde şiddete ve saldırılara maruz kalmıştır.⁴⁴ Bu noktada Türkiye, 2005 yılında dönemin Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan'ın öncülüğünde, olayların bağımsız bir tarih komisyonu tarafından araştırılmasını teklif etmiştir. Aynı öneri, 2009 Zürih Protokolleri sürecinde de yeniden gündeme gelmiş, ancak Ermenistan Anayasa Mahkemesi bu önerinin “soykırım iddiasını geçersizleştirmeye dönük bir siyasi manevra” olabileceği gerekçesiyle çekince koymuştur.⁴⁵

Sorunun uluslararası boyutu da taraflar arasındaki ilişkileri daha karmaşık hâle getirmektedir. Örneğin, ABD Başkanı Joe Biden'ın 2021 yılında “soykırım” ifadesini kullanması, Türkiye tarafından sert şekilde kınanmış; Ermenistan tarafından ise tarihsel bir dönüm noktası olarak karşılanmıştır. Bu tür beyanlar, yalnızca iki ülkenin birbirine yaklaşımını değil, üçüncü aktörlerin sürece olan etkisini de derinleştirmektedir.⁴⁶ 1915 olaylarının yarattığı sembolik yıkım, yalnızca diplomatik ilişkileri değil; halklar arası

⁴² Tadevosyan, “Toward Functional Coexistence”, 132-134.

⁴³ Üngör, *The Making of Modern Turkey*, 155-157.

⁴⁴ T.C. Dışişleri Bakanlığı, *1915 Olaylarına Dair Türk-Ermeni Uyuşmazlığının Arka Planı*, <https://www.mfa.gov.tr/temel-metinler.tr.mfa>, 4.

⁴⁵ Saban Kardaş, “Turkey Reacts to Armenian Constitutional Court's Decision on Protocols”, *Eurasia Daily Monitor*, 7/17 (2010), <https://jamestown.org/program/turkey-reacts-to-armenian-constitutional-courts-decision-on-protocols/>

⁴⁶ Siri Neset, Mustafa Aydın “Changed Dynamics After The Second Karabakh War” *Warchanging Geopolitics of the South Caucasus After the Second Karabakh War: Prospect for Regional Cooperation and/or Rivalry*, CMI Report No. 4, Eylül 2023, 17.

güveni ve sosyal hafızayı da etkilemektedir. Türkiye kamuoyunda bu mesele genellikle “haksız suçlama” ve “tarihi istismar” çerçevesinde değerlendirilirken, Ermenistan’da “inkâr siyaseti” olarak görülmekte ve travmatik bir belleği beslemektedir.⁴⁷ Bu bağlamda, 1915 olaylarının soykırım olup olmadığına dair tartışma, yalnızca tarihsel gerçeklik arayışı değil; aynı zamanda kimliklerin, kurucu mitlerin ve uluslararası meşruiyet stratejilerinin mücadelesidir. Her iki tarafın da bu meseleyi iç siyasetlerinde milliyetçi bir söylem aracı olarak kullanması, çözüm yollarının karşılıklı empati ve tarihsel yüzleşme yerine siyasi fayda hesaplarıyla sınırlandırılmasına neden olmaktadır.⁴⁸

2.2. Dağlık Karabağ Sorunu ve Azerbaycan Faktörü

Türkiye-Ermenistan ilişkilerinin normalleşmesini doğrudan etkileyen en önemli dışsal unsur, Ermenistan ile Azerbaycan arasında yaşanan Dağlık Karabağ sorunudur. Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından ortaya çıkan bu bölgesel ihtilaf, sadece Ermenistan-Azerbaycan ilişkilerini değil, Türkiye'nin Ermenistan politikalarını da köklü biçimde etkilemiştir. Türkiye, Ermenistan'ın Azerbaycan topraklarını işgali üzerine 1993 yılında Ermenistan ile olan kara sınırını kapatma kararı almıştır.⁴⁹ Dağlık Karabağ, Azerbaycan sınırları içerisinde yer alan ancak nüfusunun büyük çoğunluğu etnik Ermenilerden oluşan bir bölgedir. 1988 yılında başlayan ve 1994 yılına kadar süren Birinci Karabağ Savaşı sırasında Ermeni güçleri yalnızca Dağlık Karabağ'ı değil, çevresindeki yedi Azerbaycan rayonunu da işgal etmiştir. Bu süreçte yaklaşık 1 milyon Azerbaycan Türkü yerinden edilmiş, çok sayıda sivil yaşamını yitirmiştir.⁵⁰ Türkiye, bu gelişmeler karşısında Azerbaycan'a olan desteğini açık şekilde beyan etmiş ve Ermenistan ile sürdürülmekte olan diplomatik normalleşme sürecini dondurmıştır.

Türkiye'nin bu kararı, dış politikasında Azerbaycan'a verilen önemin göstergesi olmuştur. 1993'te sınırın kapatılması yalnızca sembolik bir tutum değil; aynı zamanda ekonomik ve siyasi sonuçları olan kalıcı bir dış politika uygulamasına dönüşmüştür. Türkiye, Ermenistan ile diplomatik ilişkilerin kurulması ve sınırın açılması için Karabağ'daki işgalin sona ermesini ön koşul hâline getirmiştir.⁵¹ Bu politika, Ermenistan

⁴⁷ Budagyan, *Memory of the Armenian Genocide*, 8.

⁴⁸ Tadevosyan, “Toward Functional Coexistence”, 135-136.

⁴⁹ Fatih Erarslan ve Fatma Nur Özdemir, “Azerbaycan-Türkiye İlişkilerinde Önemli Bir Kavşak: İkinci Karabağ Savaşı”, *Türk Dünyası Araştırmaları* 129/255 (2021), 317.

⁵⁰ Neset ve Aydın, *Changed Dynamics After The Second Karabakh War* 11.

⁵¹ Deveci-Bozkuş, “Karabağ Savaşı Sonrası Türkiye-Azerbaycan”, 142.

tarafından “ön koşullu diplomasi” olarak eleştirilmiş; Ermenistan hükümetleri Türkiye’nin doğrudan savaş tarafı olmamasına rağmen Ermeni-Azeri ihtilafına dahil olarak tarafsızlığını yitirdiğini savunmuştur.⁵² Buna karşın Türkiye kamuoyunda ve devlet katında, Azerbaycan’ın çıkarlarının gözetilmesi "kardeşlik ilişkisi"nin gereği olarak görülmektedir. Bu bağlamda Azerbaycan ile 2021 yılında imzalanan Şuşa Beyannamesi, Türkiye’nin Karabağ konusundaki pozisyonunu hukuki düzleme de taşımıştır.⁵³ 2020 yılında yaşanan İkinci Karabağ Savaşı, Türkiye-Ermenistan ilişkilerinde yeni bir dönem başlatabilecek jeopolitik gelişmelere yol açmıştır. Azerbaycan’ın askeri üstünlüğü sonucunda Karabağ ve çevresindeki yedi rayon büyük ölçüde geri alınmış; Rusya arabuluculuğunda yapılan 10 Kasım Ateşkes Anlaşması ile Ermenistan geri adım atmak zorunda kalmıştır.⁵⁴ Bu gelişmelerin ardından Türkiye, Ermenistan ile yeniden diyalog başlatabileceğini açıklamış; ancak normalleşmenin Azerbaycan-Ermenistan barışı ile senkronize şekilde ilerlemesi gerektiğini vurgulamıştır. Yani Türkiye açısından Karabağ sorunu, sadece iki ülke arasında bir anlaşmazlık değil; aynı zamanda Türk dış politikasının Kafkasya vizyonunun merkezinde yer alan jeopolitik bir önceliktir.⁵⁵ Ermenistan açısından bakıldığında ise Türkiye’nin bu pozisyonu, ulusal egemenliğe müdahale ve bölgesel baskı olarak algılanmaktadır. Ayrıca Zengezur Koridoru gibi ulaşım projeleri üzerinden Türkiye ve Azerbaycan’ın Ermenistan üzerinde “jeopolitik kuşatma” kurmaya çalıştığı yönündeki söylemler, Ermeni kamuoyunda güçlü bir yankı bulmaktadır.⁵⁶ Bu durum, Türkiye-Ermenistan ilişkilerinin yalnızca ikili bir mesele değil; bölgesel bir güvenlik mimarisi meselesi hâline geldiğini göstermektedir. Diğer taraftan 2023 yılının Eylül ayında, Azerbaycan, Dağlık Karabağ bölgesinde "antiterör operasyonu" olarak adlandırdığı bir askerî harekât başlatmış ve operasyonun ardından, Dağlık Karabağ Azerbaycan’ın fiili kontrolüne geçmiştir.⁵⁷

⁵² Serobyen ve Salnazaryan, “Formation and Analysis”, 125.

⁵³ Emine Çeliksoy, “İkinci Karabağ Savaşı’nda Şuşa’nın Rolü ve Türkiye-Azerbaycan İşbirlikleri”, *Al Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 6/4 (2021), 129–130.

⁵⁴ Neset ve Aydın, *Changed Dynamics After The Second Karabakh War* 111.

⁵⁵ Tadevosyan, “Toward Functional Coexistence”, 135.

⁵⁶ Tadevosyan, “Toward Functional Coexistence”, 135-136.

⁵⁷ Azerbaycan: Karabağ’da operasyon başlatıldı, 20 Eylül 2023,

<https://www.gazeteduvar.com.tr/azerbaycan-karabagda-operasyon-baslatildi-haber-1638441>

2.3. Diasporanın Politik Etkisi ve Toplumsal Direnç

Türkiye-Ermenistan ilişkilerinde diaspora, çoğu zaman doğrudan taraflardan biri kadar etkili bir aktör olarak öne çıkmaktadır. Özellikle 1915 olaylarının uluslararası tanınırlığı konusunda yürütülen kampanyalar, Ermeni diasporasının tarihsel hafızası ve politik ajandasının önemli bir parçası hâline gelmiştir. Bu bağlamda diaspora yalnızca sembolik ve duygusal bir güç değil; aynı zamanda stratejik bir baskı mekanizması olarak da işlev görmektedir.⁵⁸ Ermeni diasporası dünya genelinde yaklaşık 7 ila 9 milyon kişiden oluşmakta ve başta ABD, Fransa, Lübnan, Rusya, Arjantin ve Kanada olmak üzere birçok ülkede güçlü organizasyonlara sahiptir. Bu yapılar içerisinde ASALA gibi silahlı örgütler 1970’li ve 1980’li yıllarda Türk diplomatlarına yönelik saldırılar düzenleyerek dikkat çekmiş, daha sonra ise diaspora örgütleri siyasi lobi faaliyetlerine ağırlık vermiştir.⁵⁹ Özellikle ABD Kongresi, Fransız Parlamentosu ve Avrupa Parlamentosu nezdinde yürütülen “soykırımı tanıtmaya” çalışmaları, Türkiye’nin uluslararası diplomasi alanındaki hareket alanını sınırlayan bir unsur hâline gelmiştir. Ermeni diasporası özellikle ABD ve diğer Batı ülkeleri üzerinden yürüttüğü lobi faaliyetleri ile çeşitli ülke parlamentolarından soykırım iddialarını kabul eden kararlar çıkarmaktadır.⁶⁰

Diaspora örgütlerinin çoğu, Ermenistan devleti üzerinde de etkili bir baskı kurmakta; Türkiye ile kurulacak herhangi bir diplomatik ilişkinin ancak 1915 olaylarının “soykırım” olarak tanınmasıyla meşrulaşabileceğini savunmaktadır. Bu durum, özellikle 2009 Zürih Protokolleri sürecinde açıkça görülmüştür. O dönemde protokollerin imzalanmasına karşı çıkan diaspora grupları, Erivan yönetimini “tarihsel ihanet” ile suçlamış ve bazı ülkelerde protesto gösterileri düzenlemiştir. Baskıların etkisiyle Ermenistan Anayasa Mahkemesi, protokollere çekince koymuş ve süreç durma noktasına gelmiştir.⁶¹ Bununla birlikte diasporanın tek sesli bir yapı olmadığı da vurgulanmalıdır. Yapılan bazı akademik çalışmalarda, özellikle yeni kuşak diasporalarda Türkiye ile diyaloga açık, kültürel alışverişi destekleyen ve geçmişle yüzleşme üzerinden barış inşa edilmesini savunan

⁵⁸ Budagyan, *Memory of the Armenian Genocide*, 6-8.

⁵⁹ Üngör, *The Making of Modern Turkey*, 149-150.

⁶⁰ Cemil Doğan İpek, “Türkiye ve Türk Dünyası İlişkilerinin Düünden Bugüne Dönüşümü”, Yalçın Sarıkaya (der.), *2023’e Doğru Küresel ve Bölgesel Gelişmeler Karşısında Türk Dış Politikası* (323–360), Ankara: Türk Akademisi Siyasi Sosyal Stratejik Araştırmalar Vakfı, 2020, 335.

⁶¹ Fatma Kılınç Hatipoğlu, “Ermeni Diasporası İrrasyonel Milliyetçiliğinin Ermenistan’a Yansımaları”, *Tezkire Dergisi* 83 (2023), 231–234

kesimlerin de varlığına dikkat çekilmektedir.⁶² Özellikle Batı’da yetişmiş ve Ermenistan’dan kültürel olarak uzaklaşmış diasporalı gençler arasında, Türkiye ile ilişkilerin ekonomik, kültürel ve siyasal olarak yeniden kurulması gerektiğine dair görüşler artmaktadır. Diasporanın karşısında ise Türkiye’deki kamuoyu ve siyasi yapının gösterdiği toplumsal direnç bulunmaktadır. Türkiye’de özellikle 1915 olaylarının “soykırım” olarak tanınmasına yönelik her girişim, ulusal egemenliğe müdahale olarak algılanmakta ve sert tepkilere yol açmaktadır. Devletin resmî söylemi, olayların savaş şartlarında gerçekleştiği, karşılıklı kayıplar yaşandığı ve dolayısıyla soykırım tanımının bilimsel ve hukuki dayanaktan yoksun olduğu yönündedir.⁶³ Bu söylem, özellikle milliyetçi kamuoyunda derin karşılık bulmakta ve Ermenistan ile herhangi bir yakınlaşma girişimini "tarihsel ödün" olarak görmektedir. Söz konusu toplumsal direnç yalnızca halk düzeyinde değil, siyasal sistemde de temsil edilmektedir. Özellikle TBMM’de yer alan muhafazakâr ve milliyetçi partiler, Ermenistan ile ilişkilerin geliştirilmesi sürecini dikkatle izlemekte ve normalleşme adımlarının “ön koşulsuz” olmasına karşı çıkmaktadır. 2009 Zürih sürecinde, Azerbaycan ile koordinasyon sağlanmadan atılan diplomatik adımlar yoğun şekilde eleştirilmiş ve protokollerin TBMM’ye getirilmesi durdurulmuştur.⁶⁴ Ermenistan’da da benzer bir toplumsal direnç söz konusudur. Türkiye ile ilişkilerin tarihî meseleler çözülmeden kurulmasını “taviz” olarak gören Ermeni kamuoyunun belirli kesimleri, özellikle hükümetlerin normalleşme adımlarına karşı sokak protestoları düzenlemiştir. 2021 sonrası özel temsilciler süreci de Paşinyan hükümeti tarafından yönetilmesine rağmen hem diaspora hem de muhalefet tarafından ciddi şekilde eleştirilmiştir.⁶⁵

3. NORMALLEŞME GİRİŞİMLERİ

3.1. 2008–2009 Zürih Süreci ve Futbol Diplomasisi

2000’li yılların ortasından itibaren uluslararası konjonktürdeki değişim ve Türkiye’nin dış politikada “komşularla sıfır sorun” yaklaşımını benimsemesi, Türkiye ile Ermenistan arasında diplomatik bir normalleşme süreci başlatılması yönündeki beklentileri artırmıştır. Aynı dönemde Ermenistan’da iktidarda bulunan Serj Sarkisyan yönetimi de

⁶² Budagyan, *Memory of the Armenian Genocide*, 9.10.

⁶³ TC. Dışişleri Bakanlığı, *1915 Olaylarına Dair Türk-Ermeni Uyuşmazlığı*, .4.

⁶⁴ Görgülü, “Towards a Turkish-Armenian Rapprochement?”, 23-24.

⁶⁵ Tadevosyan, “Toward Functional Coexistence”, 135-136.

Sovyet sonrası izolasyonu aşmak ve Batı ile ilişkileri normalleştirmek adına Türkiye ile diyalog kurmaya daha açık bir politika izlemeye başlamıştır. Bu gelişmelerin bir sonucu olarak, 2008–2009 yıllarında iki ülke arasında diplomatik tarihinin en ciddi ve kapsamlı normalleşme girişimi yaşanmıştır.⁶⁶ Bu sürecin simgesel başlangıç noktası, kamuoyunda “futbol diplomasisi” olarak bilinen karşılıklı ziyaretlerle atılmıştır. 6 Eylül 2008 tarihinde, dönemin Türkiye Cumhurbaşkanı Abdullah Gül, Ermenistan Cumhurbaşkanı Serj Sarkisyan’ın daveti üzerine Erivan’a giderek Türkiye-Ermenistan 2010 Dünya Kupası grup eleme maçını izlemek üzere tribünde yer almıştır. Gül’ün bu ziyareti, Türkiye’nin bir Cumhurbaşkanı düzeyinde Ermenistan’a gerçekleştirdiği ilk ziyaret olması açısından tarihî bir önem taşımaktadır.⁶⁷ Aynı jest 2009 yılında rövanş maçında Sarkisyan tarafından Ankara ziyaretiyle karşılık bulmuş ve bu karşılıklı ziyaretler iki ülke arasında “yumuşak güç diplomasisi”nin en somut örneklerinden biri olarak değerlendirilmiştir.

Bu diplomatik açılımın arka planında, İsviçre’nin arabuluculuğunda 2008 yılı boyunca süren müzakereler yer almaktadır. Yoğun görüşmeler sonucunda, 10 Ekim 2009 tarihinde İsviçre’nin Zürih kentinde “Diplomatik İlişkilerin Tesisine Dair Protokol” ve “İkili İlişkilerin Geliştirilmesine Dair Protokol” olmak üzere iki anlaşma imzalanmıştır.⁶⁸ Bu protokollerle taraflar; diplomatik ilişkilerin kurulması, sınırların açılması, ekonomik iş birliğinin geliştirilmesi, ortak tarih komisyonu kurulması ve kültürel değişim projeleri yürütülmesi gibi temel konularda mutabakata varmışlardır.⁶⁹ İmza törenine ABD Dışişleri Bakanı Hillary Clinton, Rusya Dışişleri Bakanı Sergey Lavrov, AB Dış Politika Yüksek Temsilcisi Javier Solana ve Fransa Dışişleri Bakanı Bernard Kouchner gibi uluslararası aktörlerin katılması, protokollere küresel düzeyde verilen desteği göstermiştir.⁷⁰ Ancak bu yüksek profilli destek, protokollerin iç siyasette yaratacağı baskıları ortadan kaldırmaya yetmemiştir. Türkiye’de protokoller, Azerbaycan’ın sert tepkisine neden olmuştur. Protokollerde Karabağ meselesine doğrudan değinilmemesi, Bakü tarafından

⁶⁶ Araz Aslanlı, “Türkiye’nin Güney Kafkasya Politikası”, Yalçın Sarıkaya (der.), *2023’e Doğru Küresel ve Bölgesel Gelişmeler Karşısında Türk Dış Politikası (213–238)*, Ankara: Türk Akademisi Siyasi Sosyal Stratejik Araştırmalar Vakfı, 2020, 223–224.

⁶⁷ Oya Eren Özer, “Türkiye ile Ermenistan Arasındaki ‘Futbol Diplomasisi’nin İleriki Maçları”, 12 Nisan 2009, <https://avim.org.tr/tr/Bulten/TURKIYE-ILE-ERMENISTAN-ARASINDAKI-FUTBOL-DIPLOMASISININ-ILERIKI-MACLARI>

⁶⁸ Esat Arslan, “Temel Dayanaktan Yoksun: Ermeni Protokolleri”, *Ermeni Araştırmaları*, 102 (Ekim 2009), 34–35.

⁶⁹ Ömer Engin Lütem, “Türkiye-Ermenistan İlişkilerinin Güncel Durumu”, *Ermeni Araştırmaları* 50 (2015), 249–250.

⁷⁰ Tadevosyan, “Toward Functional Coexistence”, 134.

“Azerbaycan’ın çıkarlarının ihmal edilmesi” olarak değerlendirilmiştir.⁷¹ Ermenistan’da ise diaspora örgütleri ve muhalefet partileri protokolleri, 1915 olaylarının soykırım olarak tanınması yönündeki mücadeleyi zayıflatacak bir adım olarak değerlendirmiştir. Başta Taşnaksutyun (Ermeni Devrimci Federasyonu) Partisi olmak üzere birçok siyasi grup, protokollerin "tarihî taviz" anlamına geleceğini savunarak hükümete karşı sert muhalefet yürütmüştür. Ermenistan Anayasa Mahkemesi, protokolleri onaylarken “1915 olaylarına ilişkin soykırım söyleminin inkârına yol açmayacağı” yönünde çekince koymuş, bu da Türkiye tarafından “ön şartlı yorum” olarak değerlendirilmiştir.⁷² Türkiye’de ise protokoller, hükümet tarafından TBMM’ye getirilmemiş; 2010 yılında süreç fiilen donmuştur. 2018 yılına gelindiğinde Ermenistan Cumhurbaşkanı Sarkisyan, imzalanan protokolleri tek taraflı olarak geri çektiğini ilan etmiş ve böylece diplomatik normalleşme süreci tamamen başarısızlıkla sonuçlanmıştır.⁷³ Zürih süreci, başarısızlıkla sonuçlanmasına rağmen Türkiye-Ermenistan ilişkilerinde en kapsamlı diplomatik çerçevenin oluşturulduğu bir dönem olarak dikkat çekmektedir. Bu deneyim, daha sonraki yıllarda başlatılacak olan 2021 sonrası görüşmelere zemin hazırlamış ve diplomatik belleğe önemli bir katkı sunmuştur.

3.2. 2020 Karabağ Savaşı Sonrası Jeopolitik Ortam

27 Eylül 2020 tarihinde başlayan ve 44 gün süren İkinci Karabağ Savaşı, yalnızca Azerbaycan ve Ermenistan arasında yaşanan bir çatışma olmakla kalmamış; Güney Kafkasya bölgesindeki jeopolitik dengeleri köklü şekilde değiştirmiştir. Azerbaycan’ın askeri üstünlüğüyle sonuçlanan bu savaş, Türkiye-Ermenistan ilişkilerinde de yeni bir sayfa açabilecek stratejik fırsatlar ve aynı zamanda belirsizlikler üretmiştir. Türkiye bu savaşta açıkça Azerbaycan’ın yanında yer almış, siyasi ve askeri destek sağlamış; bu destek, özellikle insansız hava araçları ve stratejik danışmanlık düzeyinde somutlaşmıştır.⁷⁴ Savaşın ardından 10 Kasım 2020’de Rusya’nın arabuluculuğuyla imzalanan üçlü ateşkes bildirgesi, Karabağ ve çevresindeki yedi Azerbaycan rayonunun

⁷¹ Mayıs Alizade, “Endişe Verici Durumların Analizi”, *Independent Türkçe*, 16 Eylül 2021, <https://www.indyturk.com/node/412201/turkiyeden-sesler/endise-verici-durumlari-analizi>

⁷² Oğuz Alyanak, *Gerçekle Yüzleşmek: Ermenistan, Türkiye ve Soykırım Tartışması*, Berlin-Brüksel-İstanbul: European Stability Initiative, 2009, 24–265.

⁷³ Aslanlı, “Türkiye’nin Güney Kafkasya Politikası”, 225

⁷⁴ Neset ve Aydın, *Changed Dynamics After The Second Karabakh War*” 11.

yeniden Azerbaycan yönetimine bırakılmasını öngörmüştür.⁷⁵ Bu gelişme, 1990’lardan beri donmuş olan Karabağ çatışmasının dinamiklerini değiştirmiş ve Türkiye’nin bölgedeki diplomatik etkisini artırmıştır. Bu süreçte Türkiye, yalnızca Azerbaycan’a destek veren bir aktör değil, aynı zamanda barış sonrası yeniden yapılanma sürecinde aktif rol talep eden bir bölgesel güç olarak öne çıkmıştır.⁷⁶

Türkiye açısından bu yeni jeopolitik denklem, Ermenistan ile ilişkilerde yeni bir diplomatik fırsat penceresi açmıştır. Azerbaycan’ın savaştan galip çıkması, Türkiye’nin Karabağ konusundaki koşullarını daha esnek biçimde uygulayabilmesinin önünü açmış; böylece Türkiye ile Ermenistan arasında yeni bir normalleşme süreci başlatılabileceği mesajları verilmeye başlanmıştır. 2021 yılı itibarıyla her iki tarafın “ön koşulsuz” diyalog başlatmaya hazır olduklarını açıklaması, 2009 Zürih Protokolleri sonrası ilk ciddi açılım olarak değerlendirilmiştir.⁷⁷ Ancak bu süreçte dikkat çeken husus, Azerbaycan’ın normalleşme sürecinde yine merkezi bir aktör olarak kalmaya devam etmesidir. Türkiye, 2020 sonrası dönemde de Ermenistan ile atacağı her adımı Azerbaycan’ın çıkarlarıyla uyumlu olacak şekilde planlamıştır. 2021 yılında imzalanan Şuşa Beyannamesi, Türkiye-Azerbaycan ilişkilerini resmî müttefiklik düzeyine taşımış ve Ankara’nın Erivan ile kuracağı ilişkilerde Bakü’nün hassasiyetlerini gözetme taahhüdünü pekiştirmiştir⁷⁸. Bu yeni dönemin en çarpıcı önerilerinden biri, Zengezur Koridoru’dur. Azerbaycan’ın Nahçıvan ile karasal bağlantı kurmasını hedefleyen bu proje, Türkiye için de doğrudan Orta Asya ile kesintisiz kara bağlantısı anlamına gelmektedir. Ancak bu koridor, Ermenistan kamuoyunda toprak bütünlüğüne tehdit olarak algılanmakta ve yeni bir “kuşatma siyaseti” endişesine yol açmaktadır.⁷⁹ Bu bağlamda, her ne kadar savaş sonrası ortam diplomatik açılım için yeni bir zemin sunmuş olsa da jeopolitik rekabet ve güvenlik kaygıları hâlen yüksek düzeydedir. Ermenistan açısından bakıldığında, savaşın ardından oluşan yeni konjonktür, Türkiye ile ilişkileri pragmatik bir zeminde değerlendirme gerekliliğini de beraberinde getirmiştir. Başbakan Nikol Paşinyan, 2021 yılında yaptığı açıklamalarda Türkiye ile doğrudan diyalog kurulmasına açık olduğunu ifade etmiş;

⁷⁵ Murteza Hasanoğlu, Asim Memmedov ve Bahtiyar Maharramov, “İkinci Karabağ Savaşı Sonrası Azerbaycan - Türkiye İlişkileri”, *Uluslararası Yönetim Akademisi Dergisi* 3/3 (2021), 526.

⁷⁶ Deveci-Bozkuş, “Karabağ Savaşı Sonrası Türkiye-Azerbaycan”, 140-141.

⁷⁷ Aslı Aydintaşbaş ve Richard Giragosian, “Acts of Normality: The Potential for Turkey-Armenia Rapprochement”, *European Council on Foreign Relations*, Policy Brief, Mart 2022, 4–5.

⁷⁸ Neset ve Aydın, “Changed Dynamics After The Second Karabakh War”, 12-13.

⁷⁹ Tadevosyan, “Toward Functional Coexistence”, 135-136.

sınırların açılması, ekonomik iş birliği ve ulaşım koridorlarının canlandırılması gibi konuları gündeme getirmiştir. Ancak bu açıklamalar hem muhalefet hem de diaspora örgütleri tarafından “tavizkâr” bulunmuş ve iç politikada Paşinyan hükümetine yönelik eleştirilerin artmasına yol açmıştır⁸⁰. Savaş sonrası dönemde AB, ABD ve Rusya gibi aktörler de Türkiye-Ermenistan normalleşmesini destekleyici açıklamalarda bulunmuştur. Ancak bu destek, daha çok bölgesel istikrarın sağlanması ve Rusya’nın etkisinin dengelenmesi hedefiyle sınırlı kalmış; somut diplomatik teşvik mekanizmaları oluşturulmamıştır.⁸¹

3.3. 2021 Sonrası Özel Temsilciler Süreci

2020 Karabağ Savaşı sonrasında oluşan yeni bölgesel ortam, Türkiye ve Ermenistan arasında doğrudan diplomatik kanalların açılmasına yönelik umutları yeniden canlandırmıştır. Bu bağlamda en somut gelişme, 2021 yılının sonlarında iki ülkenin karşılıklı olarak özel temsilciler ataması olmuştur. Türkiye adına Serdar Kılıç, Ermenistan adına ise Ruben Rubinyan özel temsilci olarak görevlendirilmiş ve böylece uzun bir aradan sonra taraflar arasında doğrudan müzakere süreci başlatılmıştır.⁸²

14 Ocak 2022 tarihinde Moskova’da gerçekleştirilen ilk görüşme, diplomatik teamüller çerçevesinde tarafsız bir alanda ve önkoşulsuz olarak düzenlenmiştir. Görüşme sonrası yapılan açıklamalarda, sürecin olumlu geçtiği ve iki ülke arasında "tam normalleşme" hedefiyle hareket edileceği vurgulanmıştır. Bu görüşme, Zürih Protokolleri’nden sonra ilk kez diplomatik düzeyde resmi bir temas olarak kayıtlara geçmiştir.⁸³ Sürecin en dikkat çekici özelliği, daha önceki protokollerin aksine görüşmelerin “önkoşulsuz” yürütülmesidir. Türkiye, geçmişte Karabağ meselesinin çözümünü ön şart olarak ortaya koymuşken; 2021 sonrasında başlatılan görüşmelerde bu tür formel koşullar gündeme getirilmemiştir. Bu durum, Ermenistan’da süreci destekleyen çevrelerce olumlu karşılanırken; Türkiye’de ise kamuoyunda bu yumuşamanın Azerbaycan ile koordinasyon içinde yürütülmesi gerektiği yönünde tartışmalar baş göstermiştir.⁸⁴ Görüşmelerin bir diğer önemli sonucu, 2 Şubat 2022’de İstanbul ile Erivan arasında

⁸⁰Budagyan, *Memory of the Armenian Genocide*,9.

⁸¹ Deveci-Bozkuş, “Karabağ Savaşı Sonrası Türkiye-Azerbaycan”, 140.

⁸² Alev Kılıç, “Olaylar ve Yorumlar”, *Ermeni Araştırmaları* 72 (Kasım 2022), 34–35.

⁸³ Aydıntaşbaş ve Giragosian, “Acts of Normality”, 4-5.

⁸⁴ Vahagn Avedian, “Exploring the Normalization of Relations Between Armenia and Turkey”, 8 Şubat 2022, <https://www.e-ir.info/2022/02/08/exploring-the-normalization-of-relations-between-armenia-and-turkey/>

doğrudan uçuşların yeniden başlatılması olmuştur. 2013'ten beri durdurulmuş olan bu uçuşlar hem sembolik hem de ekonomik açıdan sürecin ilk somut kazanımı olarak değerlendirilmiştir. Uçuşların yeniden başlaması, sınır ticareti, turizm ve kültürel etkileşim açısından önemli bir adım teşkil etmiş; aynı zamanda iki ülkenin kamuoyunda sınırlı da olsa iyimser beklentiler yaratmıştır.⁸⁵

2022 yılı içerisinde taraflar arasında birkaç tur görüşme daha gerçekleştirilmiş; bunlardan biri de Antalya Diplomasi Forumu marjında Dışişleri Bakanları düzeyinde yapılmıştır. Dönemin Türkiye Dışişleri Bakanı Mevlüt Çavuşoğlu ile Ermenistan Dışişleri Bakanı Ararat Mirzoyan'ın Antalya'da gerçekleştirdiği bu görüşme, üst düzey siyasi iradenin sürece dahil olduğunu göstermesi açısından önemlidir.⁸⁶ Ancak bu sürece yönelik iç kamuoylarında farklı tepkiler gelişmiştir. Türkiye'de bazı milliyetçi çevreler, Ermenistan ile ilişkilerin Karabağ'daki barış süreci tamamlanmadan ilerletilmesini eleştirmiş; bu durumun Azerbaycan ile stratejik ilişkileri zayıflatabileceği yönünde endişeler dile getirmiştir. Buna karşın Cumhurbaşkanı Erdoğan, sürecin Azerbaycan ile tam uyum içinde yürütüldüğünü defaatle vurgulamış ve Ermenistan ile normalleşmenin bölgesel barışa hizmet edeceğini belirtmiştir.⁸⁷

Ermenistan tarafında ise kamuoyunun ve diasporanın tepkileri daha da güçlü olmuştur. Başbakan Nikol Paşinyan, 2020 savaşındaki kayıplar nedeniyle halk nezdinde zaten ciddi bir meşruiyet krizi yaşarken; Türkiye ile yakınlaşma girişimi, radikal milliyetçi çevreler tarafından “ulusal taviz” olarak değerlendirilmiştir. Bu çerçevede protesto gösterileri düzenlenmiş ve özel temsilci Rubinyan hedef gösterilmiştir⁸⁸. Bunların yanında Ermenistan hükümeti, 2023 yılında Türkiye'de yaşanan depremin ardından Türkiye'ye insani yardım göndermek ve Ermenistan-Türkiye sınırındaki Akyaka kontrol noktasındaki yenilemeleri tamamlamak dahil olmak üzere çeşitli girişimlerde bulunmuştur. Başbakan Nikol Paşinyan, Türkiye Cumhurbaşkanı Recep Tayyip

⁸⁵ Davit Kachkachishvili, “Ermenistan Halkı Türkiye ile Başlayacak Karşılıklı Uçak Seferlerinden Umutlu”, Anadolu Ajansı, 1 Şubat 2022, <https://www.aa.com.tr/tr/gundem/ermenistan-halki-turkiye-ile-baslayacak-karsilikli-ucak-seferlerinden-umutlu/2491101>

⁸⁶ Yıldız Devenci-Bozkuş, “Karabağ Savaşı Sonrası Türkiye-Azerbaycan-Ermenistan İlişkileri”, *Journal of Balkan and Black Sea Studies* 8 (2022), 136.

⁸⁷ Kevork Yakupyan, *What Are the Prospects of Turkish-Armenian Normalization?*, 10 Aralık 2024, <https://armenianweekly.com/2024/12/10/what-are-the-prospects-of-turkish-armenian-normalization/>

⁸⁸ Budagyan, *Memory of the Armenian Genocide*, 9.

Erdoğan'ın 2023'teki yemin törenine katılmış⁸⁹ ve 2024'te Birleşmiş Milletler'de düzenlenen bir toplantıda Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'dan "Daha Adil Bir Dünya Mümkün" kitabını hediye olarak kabul etmiştir⁹⁰. Tüm bu gelişmelere rağmen, süreç henüz resmî diplomatik ilişki tesisine ulaşamamıştır. Görüşmeler teknik düzeyde sürmekte, ancak siyasi düzeyde belirgin bir ilerleme sağlanamamaktadır. Bu durumun temel nedeni, her iki ülkede de güçlü siyasal iradeye rağmen, kamuoyu baskısı ve diaspora etkisinin süreci yavaşlatmasıdır.

4. BÖLGESEL VE KÜRESEL AKTÖRLERİN ROLÜ

4.1. Rusya: Güney Kafkasya'da Sessiz Hakem

Rusya, tarihsel, jeopolitik ve askerî açılardan Güney Kafkasya'nın en belirleyici aktörlerinden biridir. Özellikle Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra da bölgedeki nüfuzunu sürdürmek isteyen Moskova hem Ermenistan hem de Azerbaycan ile stratejik ilişkiler kurmuş; fakat bu ilişkiler çoğu zaman denge siyasetinin ötesine geçerek taraflardan biri lehine konumlanmıştır. Bu çerçevede, Türkiye-Ermenistan ilişkilerinin seyrinde de Rusya'nın dolaylı ama güçlü etkisi bulunmaktadır. Moskova'nın özellikle Ermenistan üzerindeki askerî ve ekonomik nüfuzu, Türkiye ile normalleşme sürecinin hem önünü açan hem de sınırlayan çift yönlü bir etkide bulunmaktadır. 2020 Karabağ Savaşı sonrasında ise Rusya, bölgedeki konumunu pekiştirmiştir. Savaş sonunda imzalanan 10 Kasım Ateşkes Anlaşması, Rusya'nın doğrudan arabuluculuğunda hazırlanmış; bu anlaşma çerçevesinde Karabağ bölgesine yaklaşık 2000 kişilik Rus barış gücü yerleştirilmiştir. Bu gelişme, Rusya'nın Güney Kafkasya'daki askerî varlığını tahkim ettiği gibi, Türkiye'nin Ermenistan ile kuracağı ilişkilerde dolaylı olarak Moskova ile de koordinasyon içinde hareket etmesi gerektiğini göstermiştir.⁹¹ Öte yandan Rusya, Türkiye-Ermenistan ilişkilerinde aşırı yakınlaşmayı kendi çıkarlarına tehdit olarak da görebilmektedir. Özellikle Türkiye'nin Azerbaycan üzerinden bölgeye nüfuzunu artırması, Zengezur Koridoru gibi projelerle Orta Asya'ya açılım planları yapması, Rusya tarafından dikkatle izlenmektedir. Türkiye'nin bu koridor aracılığıyla Türk Devletleri

⁸⁹ Benyamin Poğosyan, "Opinion: Armenia–Turkey Normalisation Process: What Next?", 28 Nisan 2025, <https://www.commonspace.eu/opinion/opinion-armenia-turkey-normalisation-process-what-next>

⁹⁰ Zeynep Rakipoğlu, Mehmet Yusuf Melikoğlu ve Mustafa Hatipoğlu, "Cumhurbaşkanı Erdoğan, Ermenistan Başbakanı Paşinyan'ı Kabul Etti", Anadolu Ajansı, 24 Eylül 2024, <https://www.aa.com.tr/tr/politika/cumhurbaskani-erdogan-ermenistan-basbakani-pasinyani-kabul-etti/3340425>

⁹¹ Neset ve Aydın, "Changed Dynamics After The Second Karabakh War", 11-15.

Teşkilatı'nı fiziki olarak birleştirme hedefi, Rusya'nın "Avrasyacı" stratejik vizyonuyla çelişmektedir. Bu nedenle Moskova, Türkiye-Ermenistan yakınlaşmasını tamamen dışlamamakta; fakat bu sürecin kendi denetimi altında kalmasını arzulamaktadır.⁹²

4.2. Azerbaycan: "Bir Millet, İki Devlet" Bağlantısı ve Veto Gücü

Türkiye ile Azerbaycan arasındaki ilişkiler, sadece coğrafi ve stratejik yakınlıkla değil; aynı zamanda tarihî, kültürel ve etnik bağlarla da tanımlanmaktadır. Bu bağlamda "bir millet, iki devlet" söylemi, Türkiye'nin Azerbaycan'a yönelik dış politikasının temel ilkelerinden biri hâline gelmiştir. Bu derin iş birliği çerçevesinde, Türkiye'nin Ermenistan ile yürüttüğü tüm diplomatik süreçler, doğrudan Azerbaycan'ın çıkarları ve hassasiyetleri ile ilişkilendirilmiş; bu durum Türkiye-Ermenistan ilişkilerinde Azerbaycan'ın dolaylı değil, doğrudan belirleyici bir aktör olmasına neden olmuştur.⁹³ Türkiye, 1991'de Ermenistan'ın bağımsızlığını tanıyan ilk ülkelerden biri olmasına rağmen, 1993 yılında Ermenistan'ın Azerbaycan'a ait Kelbecer bölgesini işgal etmesi üzerine Ermenistan ile kara sınırını tek taraflı olarak kapatmış ve diplomatik ilişki kurmaktan vazgeçmiştir. Bu karar, Türkiye'nin Azerbaycan ile dayanışmasının somut bir tezahürü olarak kabul edilmiştir. Bu tarihten itibaren Türkiye'nin Ermenistan ile ilişkilerini şekillendiren temel parametre, Karabağ'daki işgal durumu ve Azerbaycan'ın talepleri olmuştur.⁹⁴ 2008–2009 Zürih Protokolleri sürecinde bu denge yeniden gündeme gelmiş; Türkiye'nin Ermenistan ile imzaladığı protokollerde Karabağ meselesine doğrudan yer verilmemesi, Azerbaycan tarafından büyük tepkiyle karşılanmıştır. Azerbaycan Meclisi'nde Türkiye'ye karşı ekonomik yaptırım kararları tartışılmış, medya ve kamuoyu ise Türkiye'yi "Azerbaycan'ın çıkarlarını göz ardı etmekle" suçlamıştır. Bu gelişmeler, Türkiye'de de siyasi ve toplumsal baskılara yol açmış ve protokollerin TBMM gündemine alınması engellenmiştir.⁹⁵

2020 Karabağ Savaşı sonrasında Azerbaycan'ın sahadaki üstünlüğü, Türkiye'nin Ermenistan ile ilişkilerde daha esnek davranabilmesinin önünü açmıştır. Ancak bu esneklik, Azerbaycan ile koordineli bir biçimde yürütülmektedir. 2021 yılında imzalanan Şuşa Beyannamesi, Türkiye-Azerbaycan ilişkilerini stratejik müttefiklik düzeyine

⁹² Aysel Mirzayeva, "Zengezur Koridoru ve İran-Rusya İlişkileri", 19 Nisan 2024, <https://www.iramcenter.org/zengezur-koridoru-ve-iran-rusya-iliskileri-2541>

⁹³ Deveci-Bozkuş, "Karabağ Savaşı Sonrası Türkiye-Azerbaycan", 127–128.

⁹⁴ Serobyen ve Salnazaryan, "Formation and Analysis", 124–125.

⁹⁵ Görgülü, "Towards a Turkish-Armenian Rapprochement?", 23–24.

taşıması; bu beyannameyle Türkiye, Karabağ ve çevresindeki gelişmelerde Azerbaycan'ın tezlerine koşulsuz destek vereceğini beyan etmiştir.⁹⁶ Bu durum, Türkiye'nin Ermenistan ile kuracağı ilişkilerin yalnızca ikili değil, üçlü bir denge içinde yürütüleceğini göstermektedir. Zengezur Koridoru önerisi de bu kapsamda önem arz etmektedir. Azerbaycan, bu koridor aracılığıyla Nahçıvan üzerinden Türkiye ile kesintisiz kara bağlantısı kurmak istemektedir. Türkiye için bu koridor yalnızca Azerbaycan'a değil; Orta Asya Türk Cumhuriyetlerine doğrudan ulaşım fırsatı anlamına gelmektedir. Ancak Ermenistan kamuoyu, bu projeyi "jeopolitik baskı" olarak algılamakta ve Türkiye ile normalleşme sürecine yönelik direnci artırmaktadır.⁹⁷

4.3. Avrupa Birliği: Yumuşak Güçle Yön Verme Girişimi

Avrupa Birliği (AB), Türkiye-Ermenistan ilişkilerinde doğrudan bir taraf olmasa da bölgesel barış, demokrasi ve insan hakları ilkeleri doğrultusunda iki ülke arasında diyalogun geliştirilmesi yönünde uzun süredir aktif bir yumuşak güç aktörü olarak rol oynamaktadır. AB'nin bu rolü hem diplomatik hem ekonomik araçlar aracılığıyla şekillenmekte; zaman zaman tarafların normalleşme sürecine teşvik edilmesinde etkili olmaktadır.

Ermenistan açısından AB, tarihsel olarak önemli bir dış politika yönelimidir. 2017 yılında Ermenistan ile AB arasında imzalanan Kapsamlı ve Genişletilmiş Ortaklık Anlaşması (CEPA) ile ilişkiler kurumsal düzeyde derinleşmiş; Erivan yönetimi hem siyasi reform hem de ekonomik dönüşüm hedefleri doğrultusunda AB normlarına uyum sağlamayı taahhüt etmiştir. AB de bu süreçte Ermenistan'ın sınırlarını açması, bölgesel izolasyondan çıkması ve Türkiye ile doğrudan diplomatik ilişkiler kurması yönünde olumlu mesajlar vermiştir⁹⁸. Öte yandan Türkiye'nin AB üyelik sürecindeki gerileme, Türkiye-Ermenistan ilişkilerinde AB'nin arabulucu veya kolaylaştırıcı rolünü zayıflatmıştır. Özellikle 2005 sonrası dönemde AB'nin Türkiye'ye karşı genişleme konusunda isteksiz tutumu, Ankara'nın AB kaynaklı yönlendirmelere daha mesafeli yaklaşmasına yol açmıştır. Bu bağlamda Türkiye, Ermenistan ile ilişkilerinde AB'nin desteğini önemsemekle birlikte, bu desteği belirleyici değil tamamlayıcı olarak

⁹⁶ Neset ve Aydın, *Changed Dynamics After The Second Karabakh War*, 14.

⁹⁷ Tadevosyan, "Toward Functional Coexistence", 135-136.

⁹⁸ Budagyan, *Memory of the Armenian Genocide*, 7.

değerlendirmektedir.⁹⁹ Ayrıca AB Parlamentosu ve bazı üye devletlerin 1915 olaylarını “soykırım” olarak tanıyan kararları, Türkiye’de AB karşıtı kamuoyunun güçlenmesine neden olmuş ve Ermenistan ile ilişkilerde daha milliyetçi reflekslerin ön plana çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu kararlar, Türkiye tarafından iç işlerine müdahale olarak görülmüş; AB’nin tarafsızlığına yönelik güvenin azalmasına yol açmıştır. Buna karşılık Ermenistan ve diaspora çevreleri, bu kararları tarihî adaletin sağlanması ve Türkiye’nin geçmişiyile yüzleşmesi açısından olumlu bir gelişme olarak değerlendirmiştir.¹⁰⁰ AB’nin Türkiye-Ermenistan ilişkilerindeki etkisi, normatif düzeyde güçlü olmakla birlikte, pratik düzeyde sınırlı kalmaktadır. AB; demokrasi, insan hakları, ifade özgürlüğü ve kültürel mirasın korunması gibi konularda her iki ülkeye yönelik olarak ortak değerler çerçevesinde çağrılarda bulunmakta; ancak taraflar arasındaki stratejik ve tarihî meselelerde somut çözümler üretebilecek siyasi güce sahip değildir. Bu durum, AB’nin etkisini çoğu zaman moral destekle sınırlı hâle getirmektedir.

4.4. ABD: Stratejik Dengeleyici mi, Diaspora Baskısı Altında mı?

Amerika Birleşik Devletleri (ABD), Türkiye-Ermenistan ilişkilerinde çelişkili bir rol oynamaktadır. Bir yandan Güney Kafkasya’da barış, istikrar ve bölgesel entegrasyon hedefleri doğrultusunda iki ülke arasındaki normalleşme sürecine destek verirken; diğer yandan iç siyasetinde etkili olan Ermeni diasporasının baskısıyla 1915 olaylarına dair tutumu, Türkiye ile olan ilişkileri zaman zaman gerilimli bir zemine taşımaktadır. Bu çift yönlü yaklaşım, ABD’nin süreçteki rolünü hem kolaylaştırıcı hem de engelleyici hâle getirmektedir.¹⁰¹ ABD’nin Güney Kafkasya politikasında temel hedef, enerji güvenliği, Rusya’nın bölgesel etkisinin dengelenmesi ve Çin’in artan nüfuzuna karşı stratejik hatların kontrol edilmesidir.¹⁰² Bu bağlamda Türkiye, NATO müttefiki ve bölgesel güç olarak ABD açısından vazgeçilmez bir aktördür. Aynı şekilde Ermenistan da Rusya ile kurduğu güvenlik bağına rağmen, ABD ile ekonomik ve demokratik reform gündemleri üzerinden yakın ilişkiler yürütmektedir. ABD, özellikle Paşinyan hükümeti döneminde

⁹⁹ Melek Kaymaz Mert, “Türkiye ve Ermenistan İlişkilerinin AB ve ABD Açısından Önemi: 90’lı Yıllar Açısından Bir Değerlendirme”, *Sosyal ve Beşerî Bilimler Dergisi* 13/1 (Temmuz 2021), 84.

¹⁰⁰ Üngör, *The Making of Modern Turkey*, 154.

¹⁰¹ Keisuke Wakizaka, “Neorealist Teori Açısından ABD ve Avrupalı Keisuke Wakizaka, Neorealist Teori Açısından ABD ve Avrupalı Ülkelerinin Türkiye-Ermenistan Sınırına Bakışının Dönüşümünü Yorumlamak”, *Artvin Çoruh Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 10 (Kafkasya Araştırmaları Özel Sayısı) (2024), 136–137.

¹⁰² Nazim Caferov ve Araz Aslanlı, “ABD ve Güney Kafkasya: Ağustos 2008 Öncesinde ve Sonrasında”, *Aksaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 8/4 (2016), 8–9.

yürütülen demokratikleşme süreçlerini destekleyerek Ermenistan'da “yumuşak güç” stratejisini sürdürmektedir.¹⁰³

ABD'deki güçlü Ermeni diasporası ise, 1915 olaylarının “soykırım” olarak tanınması yönündeki mücadelesini sürdürmektedir.¹⁰⁴ 2021 yılında Başkan Joe Biden'ın 24 Nisan mesajında “Ermeni Soykırımı” ifadesini kullanması, bu alandaki en önemli dönüm noktalarından biridir. Biden'ın bu açıklaması, ABD tarihinde bir başkanın ilk kez doğrudan “soykırım” terimini kullanması bakımından dikkat çekmiştir.¹⁰⁵ ABD Kongresi'nin de bu konuda benzer yönde kararlar alması, Türkiye ile ilişkilerde dönemsel krizler yaratmaktadır. Özellikle 2019 yılında Temsilciler Meclisi'nin 1915 olaylarını soykırım olarak tanıyan kararı, iki ülke ilişkilerinde sert bir retoriğe neden olmuş; Washington-Ankara hattında savunma ve güvenlik iş birliklerine gölge düşürmüştür.¹⁰⁶ ABD'nin Türkiye-Ermenistan ilişkilerine yaklaşımındaki bu ikilik, iç politika ile dış politika arasındaki denge arayışından kaynaklanmaktadır. Bir yandan Ermeni diasporasının oy potansiyeli ve bağış gücü nedeniyle soykırımı tanıma yönündeki baskılar dikkate alınırken; diğer yandan NATO müttefiki Türkiye ile ilişkilerin tamamen kopmaması gerektiği düşüncesi sürecin yönetimini zorlaştırmaktadır. Ayrıca ABD, Ermenistan ile Türkiye arasındaki ilişkilerin düzelmesini, Kafkasya'da Rusya'nın nüfuzunun kırılması açısından da stratejik bir fırsat olarak değerlendirmektedir.¹⁰⁷

5. ENGELLER VE FIRSATLAR

5.1. Karşılıklı Kamuoyu Tepkileri ve Siyasal Direnç

Türkiye-Ermenistan ilişkilerinde diplomatik düzeyde atılan adımların karşılaştığı en büyük engellerden biri, her iki ülkenin kamuoylarında var olan derin tarihsel travmalar,

¹⁰³ Agos, “ABD ve AB'den Ermenistan'a Destek”, 5 Nisan 2024,

<https://www.agos.com.tr/tr/yazi/30087/bruksel-de-ermenistan-ab-abd-bulusmasi>

¹⁰⁴ Kamer Kasım, “Türkiye-Ermenistan İlişkileri: Protokollere Giden Süreç ve Sonrası”, *Ermeni Araştırmaları Dergisi* 37–38 (2011), 83

¹⁰⁵ Mustafa Serdar Palabıyık, “Ermeni Soykırımı Tartışmaları Çerçevesinde Türk Dış Politikası ve Türkiye-Ermenistan İlişkileri”, Yalçın Sarıkaya (der.), *2023'e Doğru Küresel ve Bölgesel Gelişmeler Karşısında Türk Dış Politikası* (239–266), Ankara: Türk Akademisi Siyasi Sosyal Stratejik Araştırmalar Vakfı, 2020, 257.

¹⁰⁶ Ermeni Haber Ajansı, “ABD: Türkiye ile Ermenistan Arasındaki Toplantıyı Memnuniyetle Karşılıyoruz”, 2 Ağustos 2024, <https://www.ermenihaber.am/tr/news/2024/08/02/ABD-T%C3%BCrkiye-Ermenistan-Rubinyan-K%C4%B1%C4%B1%C3%A7/281765>
<https://www.ermenihaber.am/tr/news/2024/08/02/ABD-T%C3%BCrkiye-Ermenistan-Rubinyan-K%C4%B1%C4%B1%C3%A7/281765>

¹⁰⁷ Neset ve Aydın, *Changed Dynamics After The Second Karabakh War*, 15.

kimlik temelli algılar ve siyasal dirençtir. İlişkilerin gelişebilmesi için yalnızca liderlerin iradesi yeterli değildir; aynı zamanda toplumların bu sürece rıza göstermesi ve siyasal aktörlerin bu rızayı yönetebilmesi gerekir. Ancak bu çerçevede hem Türkiye’de hem de Ermenistan’da milliyetçi reflekslerin güçlü olduğu, geçmişin yüküyle şekillenmiş kamuoyu algılarının normalleşme girişimlerini ciddi biçimde sınırladığı görülmektedir.¹⁰⁸ Ermenistan’da kamuoyu, özellikle 1915 olaylarının tarihsel kimliğinin kurucu unsurlarından biri olarak tanımlanması nedeniyle, Türkiye ile ilişkilerin geliştirilmesini genellikle tarihî hakikatle yüzleşme koşuluna bağlamaktadır. Bu nedenle Türkiye’nin 1915 olaylarını “soykırım” olarak tanınamaması, Ermenistan toplumunda güçlü bir güvensizlik duygusu yaratmakta ve her türlü diplomatik açılım girişimi “taviz” olarak değerlendirilmektedir. Bu durum, özellikle diaspora destekli gruplar ve radikal milliyetçi partiler tarafından istismar edilmekte ve iç siyasette hükümetlere yönelik baskı unsuruna dönüşmektedir.¹⁰⁹

Ermenistan’da Türkiye ile ilişkilerin normalleşmesine yönelik atılan diplomatik adımlar, iç siyasette ciddi kırılmalara neden olmaktadır. Başbakan Nikol Paşinyan, özellikle muhalefet partileri ve milliyetçi gruplar tarafından sert biçimde eleştirilmekte; bazı çevrelerce Türkiye’nin çıkarlarına hizmet eden bir lider olarak damgalanmaktadır. Bu söylemler, kamuoyunda “vatana ihanet” temelli bir politik söylem üretimine zemin hazırlamakta ve siyasi kutuplaşmayı derinleştirmektedir. Normalleşme sürecine yönelik tepkiler zaman zaman kitlesel sokak protestolarına ve parlamento binasına yönelik baskın girişimlerine dönüşmekte; bu durum, Ermenistan siyasal sisteminde istikrarsızlık riskini artırmaktadır.¹¹⁰ Benzer şekilde Türkiye kamuoyunda da Ermenistan ile ilişkilerin gelişmesine yönelik ciddi toplumsal rezervler bulunmaktadır. 1915 olaylarına ilişkin uluslararası tanıma talepleri, Türkiye’de tarihî bir suçlama ve ulusal onura saldırı olarak algılanmakta; bu durum, Ermenistan ile yürütülen her türlü diplomatik temasın “ödün” olarak görülmesine neden olmaktadır. Özellikle 2009 Zürih Protokolleri sürecinde Türkiye’de bazı siyasi partiler, sivil toplum kuruluşları ve medya organları tarafından sert

¹⁰⁸ Tadevosyan, “Toward Functional Coexistence”, 132-135.

¹⁰⁹ Ömer Göksel İşyar, “Türkiye’nin Azerbaycan-Ermenistan Uyuşmazlığına Yönelik Politikaları: 1992–2004”, Yelda Demirağ ve Cem Karadeli (der.), *Geçmişten Günümüze Dönüşen Orta Asya ve Kafkasya*, Ankara: Palme Yayıncılık, 2006, 241–242.

¹¹⁰ Osman Aydoğan, “Azerbaycan’a Destek ve Ermenistan Politikaları Konusunda Türkiye’ye Bir Eleştiri”, 24 Eylül 2023, <https://www.sehriyar.info/?pnum=1069>

eleştiriler yöneltmiş; kamuoyunda bu girişimlerin “Azerbaycan’ı yalnız bırakmak” anlamına geleceği yönünde geniş bir kanaat oluşmuştur.¹¹¹

Her iki ülkede de kamuoylarının önemli bir bölümünde var olan bu olumsuz algı, liderlerin manevra alanını daraltmakta ve normalleşme girişimlerinin sürdürülebilirliğini tehlikeye sokmaktadır.¹¹² Ermenistan Başbakanı Nikol Paşinyan 25 Ocak 2025'te İsviçre'deki bir toplantıda: 1915 olaylarıyla ilgili *"Ermeni Soykırımı tarihini yeniden incelemeli, ne olduğunu, neden olduğunu, nasıl algıladığımızı ve kimin üzerinden algıladığımızı anlamalıyız", "1939'da nasıl Ermeni Soykırımı gündemi yoktu da 1950'de Ermeni Soykırımı gündemi ortaya çıktı?"* diye sormuştur. Bu yaklaşım Ermenistan kamuoyunda tepkiyle karşılanmış, tarihçiler tarafından "Yarı okuryazarlık en tehlikeli şeylerden biridir", "Bence başbakanın biraz okuması gerekiyor" söylemleriyle Paşinyan tarih hakkında bilgisinin olmadığı yönünde eleştirilmiş¹¹³, cehaletle suçlanmıştır.¹¹⁴

5.2. Zengezur Koridoru Tartışmaları ve Jeopolitik Çekinceler

Zengezur Koridoru, 2020 Karabağ Savaşı sonrasında Güney Kafkasya'nın en tartışmalı jeopolitik gündem maddelerinden biri hâline gelmiştir. Azerbaycan'ın Nahçıvan ile doğrudan kara bağlantısı kurma hedefi çerçevesinde gündeme gelen bu koridor önerisi, yalnızca Ermenistan-Azerbaycan-Türkiye hattında değil; aynı zamanda Rusya, İran ve Batı açısından da stratejik etkiler doğurabilecek bir projedir.¹¹⁵ Türkiye açısından ise koridor, Orta Asya Türk Cumhuriyetleri ile kesintisiz bağlantı kurma ve Çin'in Kuşak ve Yol Girişimi (KYP) ile entegre olma açısından son derece kritik bir açılmıdır.¹¹⁶

Zengezur Koridoru, 10 Kasım 2020'de imzalanan üçlü ateşkes bildirgesinin 9. maddesinde yer almış ve Azerbaycan ile Nahçıvan arasında Ermenistan topraklarından geçecek bir ulaşım hattı öngörülmüştür. Anlaşmaya göre, bu hat üzerinde güvenliği Rus

¹¹¹ Görgülü, “Towards a Turkish-Armenian Rapprochement?”, 23-24.

¹¹² Budagyan, *Memory of the Armenian Genocide*, 7

¹¹³ We Must Revisit History of Armenian Genocide, ' Pashinyan Again Questions the Genocide 27 Ocak 2025, <https://www.asbarez.com/we-must-revisit-history-of-armenian-genocide-pashinyan-again-questions-the-genocide/>

¹¹⁴ Arshaluys Barseghyan, “Pashinyan accused of ‘ignorance’ after controversial statement on Armenian Genocid”, 28 Ocak 2025, <https://oc-media.org/pashinyan-accused-of-ignorance-after-controversial-statement-on-armenian-genocide/>

¹¹⁵ Arif Keskin, “Zengezur Koridoru ve Kafkasya'daki Jeopolitik Rekabetin Dönüşümü”, *Fikir Turu*, <https://fikirturu.com/jeo-strateji/zengezur-koridoru-ve-kafkasyadaki-jeopolitik-rekabetin-donusumu/>

¹¹⁶ Ruslan Rehimov, “Azerbaijan Accelerates Zangezur Corridor Construction, Opening Vital Transport Routes”, *Anadolu Ajansı*, 9 Ocak 2024, <https://www.aa.com.tr/en/europe/azerbaijan-accelerates-zangezur-corridorconstruction-opening-vital-transport-routes/3104421>

sınır birlikleri sağlayacaktır. Bu madde, Azerbaycan tarafından koridor hakkının bir zafer sonucu elde edilmiş meşru talep olarak görülürken; Ermenistan'da ise bu öneri, ülkenin egemenliğine yönelik bir tehdit olarak algılanmaktadır.¹¹⁷

Ermenistan kamuoyunda ve muhalefesinde Zengezur Koridoru, ülkenin toprak bütünlüğünü riske atan ve Erivan'ı bölgesel baskı altına sokan bir “jeopolitik kuşatma” projesi olarak nitelendirilmektedir. Özellikle Syunik bölgesinin doğrudan bu hatta denk gelmesi, koridorun yalnızca bir ulaşım projesi değil; aynı zamanda bir güvenlik riski olarak ele alınmasına neden olmuştur. Bu nedenle Ermenistan tarafı, “koridor” terimini kullanmayı reddetmekte ve bunun yerine “ulaşım yolu” ya da “lojistik hat” ifadelerini tercih etmektedir.¹¹⁸

Türkiye ise bu koridoru, yalnızca Azerbaycan'ın bir hakkı değil; aynı zamanda bölgesel entegrasyon ve normalleşme sürecinin bir parçası olarak görmektedir. Zengezur'un açılması, Türkiye'ye doğrudan Nahçıvan üzerinden Azerbaycan'a, oradan da Orta Asya'ya uzanan ticaret yollarının açılması anlamına gelecektir. Bu hat, Türkiye'nin Doğu-Batı yönlü lojistik stratejisini güçlendirecek, Trans-Hazar Orta Koridoru ile birleşerek Asya-Avrupa ticaret hattında Ankara'nın konumunu daha da pekiştirecektir.¹¹⁹. Ancak bu proje sadece tarafların ekonomik beklentileriyle değil, aynı zamanda jeopolitik çekişmelerle de çevrilidir. İran, Zengezur Koridoru'nun açılmasının kendi kuzey sınırındaki ulaşım yollarını devre dışı bırakabileceğini ve bölgedeki etkisinin azalabileceğini düşünmekte; dolayısıyla bu projeye açık biçimde karşı çıkmaktadır. Aynı şekilde Rusya da bu hat üzerindeki kontrolü kaybetmemek için koridorun kendi güvenlik unsurları tarafından denetlenmesini şart koşmakta ve Türkiye'nin doğrudan askerî ya da teknik kontrol sahibi olmasına sıcak bakmamaktadır.¹²⁰ Zengezur Koridoru, Türkiye-Ermenistan ilişkileri açısından da iki yönlü etkiye sahiptir. Türkiye'nin Ermenistan ile

¹¹⁷ Hakan Dumlu ve Güngör Şahin, “Zengezur Koridoru ve Alternatif Çözümler: Türkiye İçin Riskler, Tehditler ve Fırsatlar”, *Avrasya İncelemeleri Dergisi* 13/2 (2024), 178–179.

¹¹⁸ Tadevosyan, “Toward Functional Coexistence”, 135-136.

¹¹⁹ Hüseyin Korkmaz, “Görüş - Orta Koridor: Yeniden Asya ve Türkiye'nin Güçlenen Jeopolitik Konumu”, *Anadolu Ajansı*, 28 Mayıs 2024, <https://www.aa.com.tr/tr/analiz/gorus-orta-koridor-yeniden-asya-ve-turkiyenin-guclenen-jeopolitik-konumu/3232663>

¹²⁰ Neset ve Aydın, *Changed Dynamics After The Second Karabakh War*, 15.

yürüttüğü diplomatik temaslarda bu koridorun bir “zorunluluk” olarak değil, “karşılıklı kazanım temelli bir fırsat” olarak sunulması önem arz etmektedir.¹²¹

5.3. Uluslararası Tanıma Çabaları ve Tarihî Adalet Talepleri

Türkiye-Ermenistan ilişkilerinde en tartışmalı ve yapısal sorun alanlarından biri, 1915 olaylarının uluslararası platformlarda “soykırım” olarak tanınması yönündeki Ermenistan ve diaspora kaynaklı girişimlerdir. Bu tanıma çabaları, yalnızca tarihî bir anlatı mücadelesi değil; aynı zamanda kimlik, meşruiyet ve uluslararası hukuk temelinde yürütülen bir politik baskı aracı olarak da değerlendirilmektedir¹²². Ermenistan için bu süreç, tarihî adaletin sağlanması ve ulusal belleğin tanınması anlamına gelirken; Türkiye açısından ulusal onuru zedeleyen bir siyasi kampanya olarak algılanmakta ve şiddetle reddedilmektedir.

2024 itibarıyla 30’dan fazla ülke parlamentosu 1915 olaylarını resmen “soykırım” olarak tanımış durumdadır¹²³. Bu tanıma kararlarının en sembolik örneklerinden biri, ABD Başkanı Joe Biden’ın 24 Nisan 2021 tarihinde yaptığı açıklamada doğrudan “soykırım” ifadesini kullanmasıdır. Biden’in bu ifadeyi kullanması Ermenistan’da sevinçle, Türkiye’de ise ciddi diplomatik tepkiyle karşılanmıştır. Türkiye, söz konusu tanımın siyasi amaçlarla yapıldığını, hukuki bir bağlayıcılığı olmadığını ve uluslararası hukuka aykırı olduğunu belirtmiş; tarihî olayların siyasallaştırılmaması gerektiğini savunmuştur¹²⁴. Her ne kadar Ermenistan resmî olarak Türkiye’den toprak talebinde bulunmamış olsa da ülkenin bağımsızlık bildirgesinde geçen "Batı Ermenistan" ifadesi, Türkiye’de bu yönde endişelere neden olmakta; ilişkilerde karşılıklı güvensizliği beslemektedir.¹²⁵

Uluslararası tanıma girişimlerinin Türkiye açısından yarattığı bir diğer sorun, Batılı ülkelerle ilişkilerde dönemsel krizler doğurmasıdır. Özellikle Fransa ve Almanya gibi ülkelerde alınan tanıma kararları, Türkiye-AB ilişkilerini olumsuz yönde etkilemiş;

¹²¹ Abdulvahap Akıncı ve Sayime Gül Kaba, “Kafkasya’nın Jeopolitik Önemi: Dağlık Karabağ ve Zengezur Koridoru Örneği”, *Ekonomi İşletme Siyaset ve Uluslararası İlişkiler Dergisi* 9/1 (2023), 102.

¹²² Üngör, *The Making of Modern Turkey*, 153-155.

¹²³ Euronews, “Ermeni Soykırımı’nı Hangi Ülkeler Resmen Tanıyor?”, 24 Nisan 2022, <https://tr.euronews.com/2022/04/24/1915-olaylarini-ermeni-soykirimi-olarak-hangi-ulkeler-resmen-taniyor-abd-senato-tasari>

¹²⁴ BBC News Türkçe, “24 Nisan Açıklaması: Biden 1915 Olaylarını 'Soykırım' Olarak Tanımladı, Türkiye Sert Tepki Gösterdi”, 24 Nisan 2021, <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-56874181>

¹²⁵ İdris Bal, “Türkiye-Ermenistan İlişkileri”, *21. Yüzyılda Türk Dış Politikası*, Ankara: AGAM Yayınları, 2006, 415.

Türkiye bu kararları “hukuk dışı ve yanlı” olarak tanımlamıştır. Bu durum, Ermenistan ile yürütülen normalleşme süreçlerinin AB ya da ABD üzerinden desteklenmesini de karmaşık hâle getirmektedir.¹²⁶ Öte yandan bu sürecin Ermenistan açısından da doğrudan etkileri vardır. Soykırımın tanınmasını bir dış politika önceliği olarak belirlemiş olması, Ermenistan’ın Türkiye ile yapıcı ve pragmatik ilişki geliştirmesini sınırlamaktadır. Ayrıca diaspora örgütlerinin baskısı, Erivan yönetimlerinin manevra alanını daraltmakta; tarihî sorunlar çözülmeden diplomatik adımlar atılmasını engellemektedir.¹²⁷

5.4. Ekonomik İş Birliği ve Bölgesel Kalkınma Potansiyeli

Türkiye ile Ermenistan arasında diplomatik ilişkilerin gelişmesinin önünde ciddi tarihî ve siyasal engeller bulunmasına rağmen, normalleşme süreci taraflara önemli ekonomik kazanımlar ve bölgesel kalkınma fırsatları sunabilecek bir potansiyel barındırmaktadır. İki ülke arasındaki doğrudan kara sınırının açılması, yalnızca ikili ticareti değil; aynı zamanda Güney Kafkasya’nın bütününe yayılan çok taraflı ekonomik iş birliği ağlarının kurulmasını mümkün kılabilir.¹²⁸ 1993 yılında sınırların kapatılmasından bu yana Türkiye ve Ermenistan arasındaki ekonomik ilişki ancak üçüncü ülkeler üzerinden dolaylı yollarla sürdürülmüştür. Özellikle Gürcistan üzerinden gerçekleştirilen ticaretin yıllık hacmi zaman zaman 150 milyon doları aşmış; Ermenistan’da faaliyet gösteren bazı Türk ürünleri, “aracı ticaret” mekanizmalarıyla pazara girmiştir.¹²⁹ Ancak bu yapı, gümrük maliyetleri ve taşıma süresini artırmakta; tarafların potansiyelini sınırlamaktadır.

Ermenistan, Güney Kafkasya’nın merkezinde konumlanan, denize kıyısı bulunmayan dağlık bir kara ülkesidir. Coğrafi olarak stratejik bir noktada yer almasına rağmen, Türkiye ve Azerbaycan ile olan kara sınırları uzun süredir siyasi nedenlerle kapalıdır. Bu durum, ülkenin dış dünya ile olan bağlantılarını büyük ölçüde Gürcistan ve İran üzerinden sağlamak zorunda bırakmaktadır. Ancak İran, uluslararası alanda çeşitli ekonomik ve ulaştırma yaptırımlarına maruz kalmakta olup, bu durum Ermenistan’ın bölgesel ve küresel pazarlara erişimini sınırlamaktadır. Bu bağlamda, Türkiye ile sınırların açılması ve devamında Ermenistan’ı Trabzon Limanı’na bağlayacak otoyol ve demiryolu hatlarının inşa edilmesi, ülkenin lojistik kapasitesini artırarak alternatif ve daha etkin bir

¹²⁶ Oğuz Taner Hacıfazlıoğlu, “Ermeni Sorununun Türkiye ve Avrupa Birliği İlişkilerine Etkileri”, *Anadolu Strateji Dergisi* 6/2 (2024), 335–340.

¹²⁷ Budagyan, *Memory of the Armenian Genocide*, 8.

¹²⁸ Serobyan ve Salnazarıyan, “Formation and Analysis”, 125.

¹²⁹ TABDC, *Türkiye-Ermenistan Ticareti*, 19-20.

dış ticaret güzergâhı oluşturabilir. Böyle bir gelişme, Ermenistan'ın ekonomik entegrasyonunu güçlendirirken aynı zamanda bölgesel iş birliğine de katkı sağlayabilir.¹³⁰

Sınırların açılması, başta Kars, Iğdır ve Ağrı gibi Türkiye'nin doğu illeriyle Ermenistan'ın Syunik, Shirak ve Lori bölgelerinde ekonomik canlılık yaratabilir. Türkiye, tekstil, inşaat malzemeleri, tarım ve gıda sektörlerinde Ermenistan için doğal bir tedarikçi konumuna gelebilirken; Ermenistan ise Türkiye'ye sanayiye dayalı ara mallar, bilişim teknolojisi ve işlenmiş tarım ürünleri sunabilir. Özellikle mikro ve küçük ölçekli işletmeler arasındaki sınır ötesi ticaretin gelişmesi, yerel ekonomilerin yeniden canlanmasına katkı sunacaktır.¹³¹ Bunun yanında, ulaşım altyapısının modernize edilmesi bölgesel iş birliklerini kolaylaştıracaktır. Kapalı olan Kars-Gümrü demiryolunun yeniden açılması ve Ermenistan'ın Türkiye üzerinden Avrupa'ya, Türkiye'nin ise Ermenistan üzerinden Kafkasya ve Orta Asya'ya bağlanması, çok taraflı ekonomik entegrasyon süreçlerini teşvik edebilir. Bu bağlamda Trans-Hazar Orta Koridoru ve Avrupa Kafkasya Asya Ulaştırma Koridoru (TRACECA) projeleri ile Zengezur hattı bütünleştirilebilir.¹³²

Uluslararası kuruluşlar da bu entegrasyon sürecini desteklemeye hazırdır. Dünya Bankası, Avrupa İmar ve Kalkınma Bankası (EBRD) ve AB, Güney Kafkasya'da sınır ötesi iş birliği projelerine fon sağlamakta; özellikle ulaşırma, enerji ve turizm sektörlerine yatırım yapılması hâlinde önemli dış kaynaklar harekete geçirilebilecektir. Ermenistan'da enerji altyapısı yenilenebilir kaynaklara dayalı olarak modernize edilirken; Türkiye'nin inşaat, mühendislik ve lojistik sektörleri bu dönüşümde önemli rol oynayabilir.¹³³

Ekonomik normalleşme, aynı zamanda yumuşak güç alanında da etki yaratabilir. İki ülke arasında düzenlenecek fuarlar, meslek birlikleri buluşmaları, eğitim ve istihdam projeleri, halklar arası temasları güçlendirebilir. Ortak turizm rotaları ve kültürel miras restorasyonları üzerinden ekonomik kalkınma ile kültürel uzlaşma birbirini

¹³⁰ Dikran M. Zenginkuzucu ve Sait Yılmaz, "Türkiye ve Ermenistan Arasındaki İlişkilerin Düzelmesinde Ekonomik Potansiyeller", *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi* 16/31 (2024), 504.

¹³¹ Görgülü, "Towards a Turkish-Armenian Rapprochement?", 26

¹³² Reyhan Rafet Can, "Güney Kafkasya Jeopolitiğinde Demiryollarının Rolü", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 32/1 (2022), 52–53.

¹³³ Hrant Dink Vakfı, 2023–2024 *Türkiye-Ermenistan Seyahat Fonu*, <https://hrantdink.org/tr/faaliyetler/projeler/turkiye-ermenistan-programi/3930-turkiye-ermenistan-seyahat-fonu-2023-2024>

besleyebilir.¹³⁴ Nitekim 2021 yılında ithalat yasağının kaldırılmasının ardından Türkiye, Ermenistan'ın önemli ticaret ortaklarından biri haline gelmiştir. 2021 yılında Ermenistan'dan Türkiye'ye gerçekleştirilen ihracatın toplam değeri yaklaşık 442,8 bin dolar, Türkiye'nin Ermenistan'dan yaptığı ithalat ise 73 milyon 10,9 bin doları bulmuştur. 2024 yılı itibarıyla Türkiye ile Ermenistan arasındaki dış ticaret hacmi 336,3 milyon dolara ulaşmıştır. Ermenistan'ın Türkiye'ye yönelik ihracatının düşük seviyelerde kalmasında, ülkenin sınırlı üretim kapasitesinin yanı sıra ulaşım altyapısındaki yetersizlikler ve lojistik engeller belirleyici rol oynamaktadır.¹³⁵ Bununla birlikte, ekonomik iş birliğinin önündeki engeller de dikkate alınmalıdır. Her iki ülkenin iç kamuoyunda karşılıklı güven eksikliği, özel sektörün bu iş birliğine dair temkinli yaklaşması ve sınır yönetimi altyapısının eksikliği önemli sınırlılıklar oluşturmaktadır. Ayrıca siyasi krizlerin ekonomik süreci kesintiye uğratma potansiyeli de göz ardı edilmemelidir. Bu nedenle ekonomik yakınlaşmanın sürdürülebilir olabilmesi, istikrarlı bir diplomatik zemine ve kurumsal destek yapısına ihtiyaç duymaktadır.

¹³⁴ Görgülü ve Onnik Krikorian, *Turkey's South Caucasus Agenda*, 6-7.

¹³⁵ Türkiye'den Ermenistan'a yapılan ihracatta dikkat çeken artış, 5 Mayıs 2025, <https://telira.com/turkiyeden-ermenistana-yapilan-ihracatta-dikkat-ceken-artis/>

SONUÇ

Türkiye ile Ermenistan arasında yaklaşık bir asırdır süregelen Türkiye-Ermenistan ilişkileri, yalnızca iki devlet arasında yürüyen bir diplomatik süreçten ibaret olmayıp; tarihsel travmalar, ulusal kimlik politikaları, diaspora baskısı, üçüncü aktörlerin stratejik hesapları ve bölgesel ittifak dengeleriyle örülmüş çok katmanlı bir yapı arz etmektedir. Özellikle 1915 olayları etrafında şekillenen tarih anlatıları, bu sürecin karşılıklı güvene dayalı bir uzlaşma zeminine kavuşmasını sürekli olarak geciktirmiştir. Ermeni diasporasının, ilişkilerin gelişmesini 1915'in "soykırım" olarak tanınması koşuluna bağlayan tavrı gerek Zürih Protokolleri sürecinde gerekse Karabağ Savaşı sonrasındaki normalleşme girişimlerinde hükümetler üzerinde ciddi baskılar yaratmış, Erivan yönetiminin manevra alanını daraltmıştır.

Bu çok katmanlı sorun alanında Azerbaycan faktörü ise belirleyici bir dış değişken olarak öne çıkmaktadır. Türkiye'nin Ermenistan'a yönelik politikasında Azerbaycan'la olan stratejik ortaklığını önceleyen tutumu, ikili ilişkileri fiilen üçlü bir denkleme dönüştürmüş ve özellikle Karabağ Savaşı sonrasında bu bağ daha da güçlenmiştir. Zengezur Koridoru gibi jeopolitik projeler üzerinden Ermenistan'ın dışlanmışlık algısını artıran gelişmeler, Ankara-Erivan hattında güven inşasını zorlaştıran etmenlerden biri olmuştur. Bununla birlikte, normalleşme çabalarının yalnızca devlet düzeyinde değil, toplumlar arasında da ilerlemesi gerektiği açıktır. Toplumsal hafızalarda yer etmiş acıların karşılıklı olarak tanınması ve saygıyla anılması, siyasi iradeyi destekleyecek bir zeminin oluşmasını mümkün kılabilir.

Uluslararası aktörler açısından bakıldığında, ABD'nin Ermenistan'da yürüttüğü demokratikleşme gündemi ve AB'nin sınır ötesi iş birliğine yönelik teknik destek programları, bu sürece yapıcı katkılar sunmaktadır. Ancak bu katkıların etkili olabilmesi, yalnızca teşvik ve fon desteğiyle değil; taraflar üzerinde gerçek bir diplomatik eşgüdümle baskı kurabilmeleriyle mümkündür. Öte yandan Rusya'nın sürece karşı ikircikli tutumu ve Türkiye-Ermenistan yaklaşmasının kendi bölgesel nüfuz alanını daraltacağı yönündeki algısı, dikkatle yönetilmesi gereken bir faktördür.

Son olarak, normalleşmenin yalnızca siyasi değil, aynı zamanda ekonomik ve lojistik entegrasyon açısından da fırsatlar sunduğu unutulmamalıdır. Kapalı sınırların açılması, Kars-Gümrü demiryolunun yeniden işler hâle getirilmesi ve Zengezur Koridoru'nun

Trans-Hazar Orta Koridoru'yla bütünleştirilmesi gibi adımlar, tüm bölge için kalkınma ve istikrar olanakları yaratabilir. Bu vizyonun gerçekleşebilmesi için tarafların kısa vadeli iç politik hesaplardan uzaklaşarak, uzun vadeli stratejik çıkarlar doğrultusunda ortak bir gelecek inşa etmeye yönelmeleri gerekmektedir.

Gelişen süreç içerisinde Türkiye'nin önderliğinde Azerbaycan ve Ermenistan'ın yapmış olduğu diplomatik görüşmeler kapsamında kısa vadede her iki ülke arasında bir barış anlaşmasının imzalanacağı olasılığı çok yüksek görülmektedir.

KAYNAKÇA

Aharon, Eldad Ben, "The Politics of Silence in Turkey: The Armenian Genocide on Its 110th Anniversary and a Memory Under Siege", <https://blog.prif.org/2025/04/22/the-politics-of-silence-in-turkey-the-armenian-genocide-on-its-110th-anniversary-and-a-memory-under-siege/>

Akıncı, Abdulvahap ve Sayime Gül Kaba, "Kafkasya'nın Jeopolitik Önemi: Dağlık Karabağ ve Zengezur Koridoru Örneği", *Ekonomi İşletme Siyaset ve Uluslararası İlişkiler Dergisi*, 9/1 (2023), 88-106

Alizade, Mayıs, "Endişe Verici Durumların Analizi", *Independent Türkçe*, 16 Eylül 2021, <https://www.indyturk.com/node/412201/turkiyeden-sesler/endise-verici-durumlari-analizi>

Alyanak, Oğuz, *Gerçekle Yüzleşmek: Ermenistan, Türkiye ve Soykırım Tartışması*, European Stability Initiative, Berlin–Brüksel–İstanbul, 2009.

Arslan, Esat, "Temel Dayanaktan Yoksun: Ermeni Protokolleri", *Ermeni Araştırmaları*, 102 (Ekim 2009), 34–35.

Aslanlı, Araz, "Türkiye'nin Güney Kafkasya Politikası", Yalçın Sarıkaya (der.), *2023'e Doğru Küresel ve Bölgesel Gelişmeler Karşısında Türk Dış Politikası* (s. 213–238), Ankara: Türk Akademisi Siyasi Sosyal Stratejik Araştırmalar Vakfı, 2020.

Avedian, Vahagn, "Exploring the Normalization of Relations Between Armenia and Turkey", 8 Şubat 2022, <https://www.e-ir.info/2022/02/08/exploring-the-normalization-of-relations-between-armenia-and-turkey/>

Aydoğan, Osman, "Azerbaycan'a Destek ve Ermenistan Politikaları Konusunda Türkiye'ye Bir Eleştiri", 24 Eylül 2023, <https://www.sehriyar.info/?pnun=1069>

Aydintaşbaş, Aslı ve Richard Giragosian, “Acts of Normality: The Potential for Turkey-Armenia Rapprochement”, *European Council on Foreign Relations*, Mart 2022.

Azerbaycan: Karabağ'da operasyon başlatıldı, 20 Eylül 2023, <https://www.gazeteduvar.com.tr/azerbaycan-karabagda-operasyon-baslatildi-haber-1638441>

Bal, İdris, “Türkiye-Ermenistan İlişkileri”, *21. Yüzyılda Türk Dış Politikası*, Ankara: AGAM Yayınları, 2006.

Barseghyan, Arshaluys, “Pashinyan accused of ‘ignorance’ after controversial statement on Armenian Genocid”, 28 Ocak 2025, <https://oc-media.org/pashinyan-accused-of-ignorance-after-controversial-statement-on-armenian-genocide/>

BBC News Türkçe, “Türkiye ve Ermenistan Arasındaki Uçuşlar Başladı”, 2 Şubat 2022, <https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-60232347>

BBC News Türkçe, “24 Nisan Açıklaması: Biden 1915 Olaylarını 'Soykırım' Olarak Tanımladı, Türkiye Sert Tepki Gösterdi”, 24 Nisan 2021, <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-56874181>

Budagyan, Asya, *Memory of the Armenian Genocide: Prejudice Formation Among Young Members of the Armenian Diaspora*, Basılmamış Doktora Tezi, Central European University, 2023.

Can, Reyhan Rafet, “Güney Kafkasya Jeopolitiğinde Demiryollarının Rolü”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 32/1 (2022), 37-54

Caferov, Nazim ve Araz Aslanlı, “ABD ve Güney Kafkasya: Ağustos 2008 Öncesinde ve Sonrasında”, *Aksaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 8/4 (2016), 1-10

Canyurt, Dilek, “Ermenistan’ın Komşuları ile İlişkileri”, Caner Cantürk (ed.), *Hukuktan Krizlere Günümüz Dünyasında Uluslararası İlişkilerin Dinamik Yönü* içinde (s. 5–29), Ankara: Bidge Yayınları, 2023.

Çeliksoy, Emine, “İkinci Karabağ Savaşı’nda Şuşa’nın Rolü ve Türkiye-Azerbaycan İşbirlikleri”, *Al Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 6/4 (2021), 126-133.

Dumlu, Hakan ve Güngör Şahin, “Zengezur Koridoru ve Alternatif Çözümler: Türkiye İçin Riskler, Tehditler ve Fırsatlar”, *Avrasya İncelemeleri Dergisi* 13/2 (2024), 169-194.

Erarşlan, Fatih ve Fatma Nur Özdemir, “Azerbaycan-Türkiye İlişkilerinde Önemli Bir Kavşak: İkinci Karabağ Savaşı”, *Türk Dünyası Araştırmaları* 129/255 (2021), 315-334.

Euronews, “Ermeni Soykırımı'nı Hangi Ülkeler Resmen Tanıyor?”, 24 Nisan 2022, <https://tr.euronews.com/2022/04/24/1915-olaylarini-ermeni-soykirimi-olarak-hangi-ulkeler-resmen-taniyor-abd-senato-tasari>

Eyvazlı, Elşad, “Türk Basınında Dağlık Karabağ Sorunu: Milliyet, Hürriyet, Sabah Gazeteleri Örneği”, *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2017), 57-74.

Görgülü, Aybars, “Towards a Turkish-Armenian Rapprochement?”, *Insight Turkey* (2009), 19-29.

Görgülü, Aybars ve Onnik Krikorian, *Turkey's South Caucasus Agenda: The Role of State and Non-State Actors*, İstanbul: TESEV, 2010.

Hacıfazlıoğlu, Oğuz Taner, “Ermeni Sorununun Türkiye ve Avrupa Birliği İlişkilerine Etkileri”, *Anadolu Strateji Dergisi* 6/2 (2024), 331-350.

Hatipoğlu, Fatma Kılınç, “Ermeni Diasporası İrrasyonel Milliyetçiliğinin Ermenistan’a Yansımaları”, *Tezkire Dergisi* 83 (2023), 221-236.

Hill, Fiona, Kemal Kirişçi ve Andrew Moffatt, *Armenia and Turkey: From Normalization to Reconciliation*, 24 Şubat 2015, <https://www.brookings.edu/articles/armenia-and-turkey-from-normalization-to-reconciliation/>

İçduygu, Ahmet, Irena Grigoryan ve Gülşen Doğan, “Armenia and Türkiye Between Conflict and Cooperation: Explaining (with) Disaster Diplomacy”, *Disasters* 49/2 (2025), e12674.

İpek, Cemil Doğaç, “Türkiye ve Türk Dünyası İlişkilerinin Dünden Bugüne Dönüşümü”, Yalçın Sarıkaya (der.), *2023’e Doğru Küresel ve Bölgesel Gelişmeler Karşısında Türk Dış Politikası* (323–360), Ankara: Türk Akademisi Siyasi Sosyal Stratejik Araştırmalar Vakfı, 2020.

İşyar, Ömer Göksel, “Türkiye’nin Azerbaycan-Ermenistan Uyuşmazlığına Yönelik Politikaları: 1992–2004”, Yelda Demirağ ve Cem Karadeli (der.), *Geçmişten Günümüze Dönüşen Orta Asya ve Kafkasya*, Ankara: Palme Yayıncılık, 2006.

Kachkachishvili, Davit, “Ermenistan Halkı Türkiye ile Başlayacak Karşılıklı Uçak Seferlerinden Umutlu”, Anadolu Ajansı, 1 Şubat 2022, <https://www.aa.com.tr/tr/gundem/ermenistan-halki-turkiye-ile-baslayacak-karsilikli-ucak-seferlerinden-umutlu/2491101>

- Kasım, Kamer, “Türkiye-Ermenistan İlişkileri: Protokollere Giden Süreç ve Sonrası”, *Ermeni Araştırmaları Dergisi* 37–38 (2011), 83-99
- Kaymaz Mert, Melek, “Türkiye ve Ermenistan İlişkilerinin AB ve ABD Açısından Önemi: 90’lı Yıllar Açısından Bir Değerlendirme”, *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 13/1 (2021), 64-86.
- Kesgin, Serdar, “Türkiye-Ermenistan İlişkilerinin Realist Dış Politika Bağlamında İncelenmesi”, *Giresun Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 3/6 (2017), 183-215.
- Kılıç, Alev, “Olaylar ve Yorumlar”, *Ermeni Araştırmaları*, 72 (Kasım 2022), s. 34–35.
- Korkmaz, Hüseyin, “Görüş – Orta Koridor: Yeniden Asya ve Türkiye’nin Güçlenen Jeopolitik Konumu”, Anadolu Ajansı, 28 Mayıs 2024, <https://www.aa.com.tr/tr/analiz/gorus-orta-koridor-yeniden-asya-ve-turkiyenin-guclenen-jeopolitik-konumu/3232663>
- Lütem, Ömer Engin, “Türkiye-Ermenistan İlişkilerinin Güncel Durumu”, *Ermeni Araştırmaları* 50 (2015), 231-373.
- Mirzayeva, Aysel, “Zengezur Koridoru ve İran-Rusya İlişkileri”, 19 Nisan 2024, <https://www.iramcenter.org/zengezur-koridoru-ve-iran-rusya-iliskileri-2541>
- Neset, Siri, Aydın, Mustafa ve Strand, Arne, “The Role(s) of External Actors”, *Changing Geopolitics of the South Caucasus After the Second Karabakh War: Prospect for Regional Cooperation and/or Rivalry*, CMI Report No. 4, Eylül 2023, 56-60
- Neset, Siri ve Aydın, Mustafa “Changed Dynamics After The Second Karabakh War” *Warchanging Geopolitics of the South Caucasus After the Second Karabakh War: Prospect for Regional Cooperation and/or Rivalry*, CMI Report No. 4, Eylül 2023, 11-17.
- Palabıyık, Mustafa Serdar, “Türkiye-Ermenistan İlişkileri (1918–2007)”, Ömer Engin Lütem (der.), *Ermeni Sorunu: Temel Bilgi ve Belgeler*, Ankara: ASAM, 2007.
- Palabıyık, Mustafa Serdar, “Ermeni Soykırımı Tartışmaları Çerçevesinde Türk Dış Politikası ve Türkiye-Ermenistan İlişkileri”, Yalçın Sarıkaya (der.), *2023’e Doğru Küresel ve Bölgesel Gelişmeler Karşısında Türk Dış Politikası*, Ankara: Türk Akademisi Siyasi Sosyal Stratejik Araştırmalar Vakfı, 2020.

Poğosyan, Benyamin, “Opinion: Armenia–Turkey Normalisation Process: What Next?”, 28 Nisan 2025, <https://www.commonspace.eu/opinion/opinion-armenia-turkey-normalisation-process-what-next>

Rakipoğlu, Zeynep, Mehmet Yusuf Melikoğlu ve Mustafa Hatipoğlu, “Cumhurbaşkanı Erdoğan, Ermenistan Başbakanı Paşinyan'ı Kabul Etti”, Anadolu Ajansı, 24 Eylül 2024, <https://www.aa.com.tr/tr/politika/cumhurbaskani-erdogan-ermenistan-basbakani-pasinyani-kabul-etti/3340425>

Rehimov, Ruslan, “Azerbaijan Accelerates Zangezur Corridor Construction, Opening Vital Transport Routes”, Anadolu Ajansı, 9 Ocak 2024, <https://www.aa.com.tr/en/europe/azerbaijan-accelerates-zangezur-corridorconstruction-opening-vital-transport-routes/3104421>

Sarıbay, Aydın, “Ermeni Diasporası İrrasyonel Milliyetçiliğinin Ermenistan’a Yansımaları”, *Tezkire Dergisi* 83 (2023), s. 221–236.

Selvi, Haluk, *Armenian Question: From the First War to the Treaty of Lausanne*, Sakarya: Sakarya University, 2007.

Serobyan, Elen ve Gayane Salnazaryan, “Formation and Analysis of Trade Relations Between RA and Turkey”, *SHPH Gitakan Teghekagir Ocak* (2022), 124–125.

TABDC, *Türkiye-Ermenistan Ticaretine Genel Bakış ve Olası İşbirliklerinin Geliştirilmesi*, <http://tabdc.org/projects/tr-rapor-2/>

Tacar, Pulat Y., “Ermenilere Soykırım Yapıldığı Savının Hukuksal ve Ahlaki Açılardan İncelenmesi”, *Ermeni Araştırmaları* 2 (2001), Ankara: ASAM

Taşcıoğlu, Ömer Lütfi, “Fransa’nın Cumhuriyet Döneminde İzlediği Politikalar ve Bu Politikaların Türkiye ile İlişkilerine Etkileri”, *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20/1 (2018), 129-147.

Tadevosyan, Margarita, “Toward Functional Coexistence in Armenia-Turkey Relations: A Critical Analysis of the Normalization Process”, *Functional Coexistence in Socio-Political Conflict*, London: Routledge, 2025

Ter-Matevosyan, Vahram, “Deadlocked in History and Geopolitics: Revisiting Armenia–Turkey Relations”, *Digest of Middle East Studies* 30/3 (2021), s. 157.

Üngör, Uğur Ümit, *The Making of Modern Turkey: Nation and State in Eastern Anatolia, 1913–1950*, Oxford: Oxford University Press, 2012.

Valigholizadeh, A., Y. Zaki ve K. Z. Barani, “An Analytical Study of Geopolitical Consequences of Normalization of Turkish–Armenian Relations”, *Journal of Eurasian Studies* 4/2 (2013), 197-206.

Wakizaka, Keisuke, “Neorealist Teori Açısından ABD ve Avrupalı Ülkelerinin Türkiye-Ermenistan Sınırına Bakışının Dönüşümünü Yorumlamak”, *Artvin Çoruh Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (Kafkasya Araştırmaları Özel Sayısı) (2024), 133–147.

We Must Revisit History of Armenian Genocide,’ Pashinyan Again Questions the Genocide 27 Ocak 2025, <https://www.asbarez.com/we-must-revisit-history-of-armenian-genocide-pashinyan-again-questions-the-genocide/>

Yacoubian, Kevork, *What Are the Prospects of Turkish-Armenian Normalization?*, 10 Aralık 2024, <https://armenianweekly.com/2024/12/10/what-are-the-prospects-of-turkish-armenian-normalization/>

Yıldırım, Yasin ve Perihan Gözüm, “Türk – Ermeni İlişkilerinin Normalleşmesine Dair Bir Güncel Durum Analizi: Şartlar, Fırsatlar ve Engeller”, *Artvin Çoruh Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (Kafkasya Araştırmaları Özel Sayısı) (2024)92-114.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s)

Çağlar ÖZER

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.

The author declares that he have no competing interests.

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 3

Eylül/September-2025

Kur’ân Perspektifinden Hastalık-Tedavi ve Takdir-Tedbir İlişkisi

The Relationship Between Disease And Treatment And Appreciation From The Qur’an’s
Perspective

İmdat BALKİS

Dr. Diyanet İşleri Başkanlığı, Ağrı İl Müftülüğü
Dr., Presidency of Religious Affairs, Ağrı Provincial Mufti’s
Office
Ağrı/TÜRKİYE

islamsalih@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6482-9972>

Atıf / Citation: Balkis, İmdat, “Kur’ân Perspektifinden Hastalık-Tedavi ve Takdir-Tedbir İlişkisi”.

Genç Mütefekkirler Dergisi 6/3 (Eylül/September), 773-792.

<http://doi.org/10.5281/zenodo.17153472>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 06.08.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 15.09.2025

Sayfa Aralığı/ Page Range: 773-792

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE



ÖZET

İnsan türü tarih boyunca birçok badireler atlatmış ve çeşitli hastalıklara, salgınlara maruz kalmıştır. Kimi zaman salgın hastalıklar toplumlarda çok ağır hasarlar bırakarak çeşitli travmalara sebep olmuştur. Hastalıklara maruz kalma konusunda insanlar arasında ciddi bir ayrım söz konusu değildir. Hemen hemen her insan hayatının çeşitli evrelerinde değişik hastalıklara maruz kalır. Kur'ân'da Peygamberlerden Hz. Eyyûb'un müptela olduğu salgın hastalık dolayısıyla ağır bir imtihana tabi olduğu anlatılır. Hastalıklar sadece hasta olan bireyi değil onun yakın (akraba, ahab) ve uzak (toplum, devlet) çevresini de doğrudan veya dolaylı olarak etkiler. Hastalıkların insanın bedeninde olduğu gibi ruhunda da derin izler bıraktığı bir gerçektir. Hem maddî hem de manevî hastalıkların tedavisinde inancın olumlu etkilerinin olduğu kabul edilir. Kur'ân açısından hastalıkların teolojik olarak nasıl anlaşılması gerektiği ve şifâ bulmada dini motivasyonun olumlu etkilerinin incelemesinin faydalı olacağı düşünülmektedir. Hastalıkların tedavisi konusunda insanlara doğru inançsal destek sunmak vicdani ve toplumsal bir gerekliliktir. Bu sebeple Kur'ân perspektifinden hastalık-tedavi ve inanç-tedbir ilişkisinin doğru anlaşılması önemlidir. Hastalık sürecinde determinist sebeplerle tedbirin bir tarafa bırakılması veya toplumda cebrî bir kader anlayışının yaygınlaşması sıkıntıların artmasına sebep olur. Bu bağlamda Kur'ân'ın tedavi ve kader konusunu nasıl ele aldığı önemlidir. İslam dininin geçmişten günümüze; insan hayatı ve sağlığı konusunda vazettiği kurallar/nas ve sağlıklı yaşam için önerdiği önleyici tedbirler güncelliğini korumaktadır. Bunları topluma doğru aktarmak ve bir takım şaz düşüncelerden uzak durmak, bireysel ve toplumsal dokunun zedelenmesinin önüne geçmek açısından önemlidir. Zira manevî bağları kuvvetli ve sosyal dokusu sağlam olan fert ve toplumların hastalıkların/salgınlara sebep olduğu buhranları nispeten daha hafif atlattığı malumdur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Kader, Hastalık, Tedavi.

ABSTRACT

Throughout history, humankind has endured many ordeals and has been exposed to various diseases and epidemics. At times, epidemics have left severe damage on societies, leading to different kinds of trauma. There is no significant distinction among people in terms of being exposed to illnesses; nearly every individual faces various diseases at different stages of life. In the Qur'an, it is related that Prophet Ayyub (Job) was subjected to a severe trial due to an epidemic disease. Illnesses affect not only the patient but also their close (relatives, friends) and distant (society, state) circles, either directly or indirectly. It is a fact that diseases leave deep marks not only on the human body but also on the soul. It is acknowledged that faith has positive effects in the treatment of both physical and spiritual illnesses. From the Qur'anic perspective, it is considered useful to examine how illnesses should be understood theologically and the positive effects of religious motivation in healing. Providing proper faith-based support in the treatment of diseases is a moral and social necessity. For this reason, it is important to correctly understand the relationship between illness-treatment and faith-precaution from the perspective of the Qur'an. Neglecting precaution for deterministic reasons during illness, or the spread of a fatalistic understanding of destiny in society, leads to greater hardships. In this context, how the Qur'an addresses the issues of treatment and destiny is of significance. From past to present, the rules (nas) prescribed by Islam regarding human life and health, as well as the preventive measures recommended for a healthy life, remain relevant. Conveying these to society accurately and avoiding certain marginal ideas are important for preventing damage to individual and social fabric. Indeed, it is well known that individuals and societies with strong spiritual bonds and a solid social structure have endured the crises caused by diseases and epidemics relatively more easily.

Keywords: Tafsir, Quran, Destiny, Disease, Treatment.

GİRİŞ

Bu makalede yanlış inanç veya kader anlayışının insanların tedavi teşebbüslerine etkisi ele alınmaktadır. Tedavi olanaklarının yaygın olduğu bu sırada yanlış inançların insanları zamanında, doğru mecralarda tedavi olmaktan alıkoyacağı malumdur. Çocuklara yapılması gereken hayati öneme haiz aşılarda “Allah’ın takdiri neyse o olacak” gerekçeleriyle yapılmaması, kanser gibi önemli bir hastalığın tedavisini sülûk ve hacamatla yapma kalkışmanın birçok insanın geleceğini karartacağı müsellemidir. Bu çalışmada inancın, ana kaynaklarından doğru olarak öğrenildiği taktirde, insanların önleyici tedavi girişimlerinde bulunmalarına ve modern tedavi merkezlerinde tedavi olmalarına engel olmayacağı ortaya konmaktadır. Bu çalışma özellikle kırsal kesinde yaşayan ve yanlış inançlara sahip insanların aydınlatılması açısından önemlidir.

Bu çalışmanın konuyla ilgili yazılmış çalışmalardan farklı; İslâm toplumlarında tıp ilminin tarihi seruveri, Hz. Peygamberin bu ilme verdiği önem, Kur’ân’da tedavi olmanın önemiyle ilgili vurgular, İslâmın kader anlayışının tedavi olmaya engel olmadığı ve özellikle Doğu Anadolu Bölgesinde tanık olunan yanlış inanç ve tedavi refleksleri gibi konuların cem edilmiş olmasıdır.

Tıp ilmi insanlık tarihi kadar eski bir geçmişe sahiptir. İlk insanla hastalıklar ve bu hastalıklara çare aramalar var olagelmıştır. Bu konuda toplumlar birbirlerinden etkilenmiştir. İslam toplumu da diğer toplumlardan hem etkilenmiş hem de insanlığa mühim katkılar sunmuştur. İslam’ın bidayetinden günümüze dek Müslümanlar tarafından çeşitli tedavi yöntemleri kullanılmış, hastaların tedavisine ve insan sağlığına büyük önem verilmiştir. Birçok konuda olduğu gibi tıp ilminin de çıkış yeri olarak eski Mezopotamya kabul edilmiş ve özellikle Babilliler’in bu konuda başarılı işler gördüğü aktarılmıştır.¹

Araplar câhiliye döneminde tıp ilmi konusunda Babil ve İran bilginlerinden etkilenecek iki çeşit tedavi usulü uygulanmışlardır. Bunlardan birincisi, kâhin ve arrâfların yöntemi, ikincisi ise ilaç ile tedavi yöntemi olmuştur. Kâhinler hastaları okuyup üflemek, sihir yapmak, tapınaklara kurban adamak, nüsha yazmak gibi usullerle tedavi etmişlerdir.² İlaç kullanmanın yanında putlara dualar etmeyi de ihmal etmemişlerdir. İnsanların içine giren

¹ Neşet Çağatay, *İslam’dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957), 132.

² Çağatay, *İslam’dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, 133.

kötü ruhların ve şeytanların putlara yapılan dualar vesilesiyle çıkacağına inanmış, devrin en korkulan salgını olan vebadan kurtulmak için ise eşek gibi anırmışlardır. Câhiliye döneminde çeşitli ot tohumları, şerbetler ve özellikle bal kullanılmış, kan aldirmek (hacamat) ve demirle vücudun çeşitli yerlerini dağlamak gibi tedavi yöntemleri de benimsenmiştir.³

Câhiliye döneminde yetişmiş birçok hekimden bahsedilir. Efsanevi bir kişilik olan Lokman Hekim bunların en ünlülerindendir. Haris b. Kelede ise İran’da eğitim almış son câhiliye tabibidir. Hz. Peygamber’in onun hekimliğine güvendiği, hastalanan sahâbelere Haris’e gidip tedavi olmalarını önerdiği, veda haccı sırasında kalbinden rahatsızlanan Sa’d b. Ebû Vakkâs’ı ziyarete gittiğinde bizzat kendisinin Hâris b. Kelede’yi çağırarak Sad’ı tedavi ettirdiği aktarılır.⁴

Hz. Peygamber tıp ilmini önemsemiş, o’nun döneminde İslam tarihinin ilk hastaneleri açılmış⁵ ve ayrıca Müslümanları hastalıklardan koruyacak önleyici tedbirler alınmıştır. Bu tedbirlerin en önemlileri bireysel ve genel temizlik konusunda alınmıştır. Hz. Peygamber’in bu konuda yaşadığı çağa nispeten devrim niteliğinde kararlar aldığı müşahade edilmiştir. “Temizlik imanın yarısıdır.”⁶ “Allah’ım büyük ve küçük necasetten sana sığınırım,”⁷ beyanları mühim birer motto/ilke söz olmuştur. Bunun yanında birçok pratik uygulamanın var olduğu da kaynaklarda geçer. Örneğin Hz. Peygamber: “Sünnet olmayı, etek tıraşı olmayı, koltuk altı tıraşı olmayı, tırnakları kesmeyi ve bıyıkları kısmayı insan olmanın/fitratın gereği olarak görmüştür.”⁸ Yine kişisel temizlikte ve sağlığın korunmasında çok önemli bir yere sahip olan diş temizliğini⁹ önemsemiştir. “Uykudan uyanırken elleri yıkamak”¹⁰, “yemekten önce ve sonra elleri yıkamak”¹¹ gibi birçok

³ Çağatay, *İslam’dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, 134.

⁴ Abdullah Köşe, “Haris b. Kelede”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/haris-b-kelede> (08.09.2020); Mehmet Bayrakdar, *İslâm’da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 215.

⁵ Cumhuriyet Ertekin, *Tıbbın Öyküsü*, (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 101.

⁶ Müslim, Hafız Ebu-l Hüseyin b. El-Haccac b. Müslim el- Kuşeyri, *Sahîhu'l Müslim*, Ed. Nezir b. Muhammed Feryabi Ebu Kuteybe, (Riyad: Dâru’t Tayyibe, 2006), “Taharet”, 1.

⁷ Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *Sahîhu'l Buhârî*, (Dimeş: Dâru İbn Kesîr, k, Beyrut, 2002), “Vudû”, 9.

⁸ Müslim, “Taharet”, 16.

⁹ Hadiste “Dişleri temizlemek; ağzın temizliğine, Rabb’in rızasına sebep olur.” Nesei, Ebu Abdurrahman Ahmet b. Ali b. Şuayb, *Sünenü’n-Nesei*, (thk. Abdullah b. Abdu-l Muhsin et-Türki) Dâru’s Selam, Riyad, “Taharet”, 4.

¹⁰ Nesei, “Taharet”, 1.

¹¹ Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es- Sülemini, *Sünenü’t- Tirmizi*, (thk. Beşşar b. Avvad el-Maruf), (Lubnan: Dâru’l Kutub’u-l İlmiye, Beyrut, 1996), “Etime”, 39.

önemli kural ihdas etmiştir. Ayrıca yerlere tükürmeyi,¹² insanların gelip geçtikleri ve gölgelendikleri yerlerde defi hacette bulunmayı,¹³ durgun suya bevetletmeyi yasaklamıştır.¹⁴ Bu önleyici kurallarla birlikte hastalıklardan tedavi olmaya da büyük önem verilmiştir.¹⁵

İslam tıbbı, temellerini Kur’ân ve nebevi sünnetten almanın yanında çevresindeki kültür ve medeniyetlerden de etkilenmiştir. Kur’ân insanın yaşama hakkını öncelemiş ve “bir insanı öldürmeyi bütün insanları öldürmeye, bir insanı yaşatmayı da bütün insanları yaşatmaya denk tutmuştur.”¹⁶ Müfessirler, bu âyeti tefsir ederlerken konuyla ilgili dikkatleri celbeden vurgular yapmışlardır. Razi (ö. 606/1210) bu âyette; “Allah’ın insan hayatına verdiği büyük değer ortaya konulduğunu ve insanın yaşama hakkının önemini vurgulamak için mübalağa sanatının kullanıldığını belirtmiştir.”¹⁷ Taberî bu âyeti tefsir ederken: “Kim öldürülmesi haram olan bir cana kıyarsa bütün insanları öldürmüş gibi âhirette azap çeker; her kim de bir insanı ölmekten kurtarırsa/yaşatırsa bütün insanları kurtarmış gibi sevaba nail olur demiştir.”¹⁸ Ayrıca güncel bir tefsir olan *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri* isimli eserde ilgili âyetin son kısmında geçen “her kim bir insanı yaşatırsa bütün insanları yaşatmış gibi olur” kısmı tefsir edilirken âyetteki insanı yaşatma kısmının; bir insanın yaşamına katkıda bulunmak, kan bağışında bulunmak, ilik, böbrek, kornea gibi organ nakli yapmak ve organ bağışında bulunmayı da kapsadığı belirtilir.¹⁹

İslam tıbbının serencamını Seyit Hüseyin Nasr şöyle özetler: “İslâm tıbbı, eczacılığı, cerrahî ve diğer bölümleri, ruhunu ve varlığını İslâm’ın eşsizliğinden almıştır. Ancak İslam tıbbının gelişim ve tekâmülünde Grek-İskenderiye, Hint ve İran tıbbının kadim

¹² Buhari, “*Salat*”, 33, 35.

¹³ Müslim, “*Taharet*,” 68,

¹⁴ Buhari, “*Vudu*”; 68, Müslim, “*Taharet*”, 94, 96; Nesei, “*Taharet*”, 19.

¹⁵ Bedeviler bir defasında “Ey Allah’ın Resûlü! Hastalandığımız zaman tedavi yollarını aramasak, bu günah mıdır?” diye sorduklarında, Hz. Peygamber (sav) onlara şöyle dedi: “Ey Allah’ın kulları! Tedavi (yollarını) arayın. Zira Allah Teâlâ yarattığı her hastalığa şifa da koymuştur. Bundan sadece ihtiyarlık hariçtir (Onun tedavisi yoktur).” buyurdular. Hadisin isnadı sahih olup, bir kısmı Ebû Davûd ve Tirmizî tarafından rivayet edilmiştir. Bk. İbrahim Canan, *Hadis Ansiklopedisi, Kütüb-i Sitte*, (Ankara: Akçağ Yayınları), 17, 453; Ali Bakkal, “*İslâm Tarihinde Tıbbın Gelişmesi ve Silvan’da Tıp*,” *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 18, Sayı 30, 2013. 9-43.

¹⁶ el-Mâide 5/32.

¹⁷ Fahrettin Er- Razi, *Mefatihü-l Ğayb*, (Beyrut: Dar’u-l Fikr, 1401/1981), 11, 218.

¹⁸ Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Camîu’l-Beyan’ an Te’vili Ayi’l-Kur’an*, (Beyrut: Daru’l-Fikr, 1405/1984), 8, 350.

¹⁹ Hayrettin Karaman, vd, *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 2, 258.

birikiminin önemli katkıları olmuştur. Yüce gaye ve amaçların gerçekleşmesine yönelik tükenmez bir enerji ve gayretle şekillenen; kendi alanının tüm bölümlerini içine alan İslâm tıbbı, on beş asırlık tecrübesiyle Güney İspanya'dan Bengal'e kadar olan bir coğrafyada hayat bulmuştur.”²⁰ Fenni ilimlerin insanlığın ortak mirası olduğunu kabullenmek tedavi olmak ile ilgili mutaassıp davranışlardan kurtulmaya da vesile olacaktır.

1. KUR'ÂN AÇISINDAN HASTA VE HASTALIK

İnsan türü tarih boyunca birçok badireler atlattı ve çeşitli hastalıklara/salgınlar maruz kalmıştır. Orta çağda Avrupa'da yaşanan kara vebanın Avrupa nüfusunun yüzde atmışını yok ettiği belirtilmiştir.²¹ Şifânın karşısı olan maraz (hastalık) Kur'ân'da genellikle inkâr, şirk, nifâk; vehim ve kuşku gibi dinî-itikâdî hastalıklar için kullanılmıştır. Bedensel hastalıklara ise daha çok marîz (hasta) kelimesi kapsamında işaret edilmiştir.²² Kur'ân'da hastalıklar temelde bedensel, itikâdî ve ahlâkî hastalıklar²³ şeklinde tasnif edilir.

1.1.Maddi Hastalıklar

Kur'ân hastalıkları temelde maddi ve manevi hastalıklar olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Burada maddi hastalıklardan maksat bedeni/fiziki rahatsızlıklardır ki Kur'ân'da bu meyanda körlük, cüzam, abraşa gibi hastalıklar geçmektedir.²⁴ Manevi hastalıklardan kasıt ise daha çok şirk, küfür ve nifâk gibi inançsal ve ahlâkî zafiyetleridir.²⁵ Kur'ân maddi hastalıklara maruz kalan kişilere sosyal sorumluluklar, ibadetler ve maddi/parasal konularda çeşitli ayrıcalıklar tanınmaktadır.²⁶ Ayrıca bu kişilerin tedavileri ile ilgili çeşitli tavsiyelerde bulunmaktadır.

²⁰ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve Bilim, çevri, İlhan Kutluer*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 153; Mesela Müslümanlar “gerek aklı ilimlere gerek nakli ilimlere dair beşer aklının ürünlerinin ve buluşlarının büyük bir kısmını kendi dillerine çevirmişlerdir. Böylece Keldânîlerin, Finikelilerin, eski Mısırlıların, İranlıların, Yunanlıların ve Hindlilerin vârisi ve halefi olmuşlardı.” Geniş bilgi için bkz. Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. Zeki Megâmiz, (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1976, 3, 3; Ali Bakkal, “*İslâm Tarihinde Tıbbın Gelişmesi ve Silvan'da Tıp*,” (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013), 18, 30, 9-43.

²¹ Tolga Gümüş, “*Avrupa'da Kara Ölüm ve Dönem Kronikleri*,” (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 2011), 20/1, 139-164.

²² Adem Yerinde, “*Şifa*”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sifa> (17.09.2020).

²³ el-Bakara, 2/10; et-Tevbe, 9/125; el-Hac, 22/53; el-Ahzâb, 32/33; el-Müddessir, 74/31.

²⁴ Med. Karl Opitz, *Kur'an'da Tebabet*, çevri, Feridun Nafiz Uzluk, (Ankara: Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Yayınları, 1971) Sayı 240, 35.

²⁵ el-Bakara, 2/10; et-Tevbe, 9/125; el-Hac, 22/53; el-Ahzâb, 32/33; el-Müddessir, 74/31.

²⁶ el-Abese, 80/1-10; et-Tevbe, 9/91; en-Nûr, 24/61; el-Fetih, 48/17.

1.1.1. Kur'ân'ın Hastalara Tanıdığı Sosyal Ayrıcalıklar

Kur'ân'da ve hadislerde hasta kişilere özel muamelede bulunmanın lüzumu üzerinde durulmuştur. Hasta ve engelliler gerek ibadetlerin ifasında ve gerekse sosyal sorumluluk konusunda pozitif ayrımcılığa tabi tutulmuşlardır. Kur'ân'ın ilk inen sûrelerinden biri olan abese sûresinde Hz. Peygamber, Ümeyye b. Halef ve Abbas b. Abdülmuttalib'i İslam'a davetle uğraşırken,²⁷ kendisine gelen kör bir kişiye (Abdullah ibn ümmü Mektum) gereken ilgiyi göstermediği için uyarılmıştır.²⁸ Hz. Peygamber'in en çetin seferlerinden biri olan Tebük Gazvesi'ne katılmayanlar ve bu sefer için maddi destekte bulunmayanlarla ilgili çeşitli yaptırımlar içeren âyetler inmiştir. Gönül Allah ve Resul'üne bağlı olan güçsüzler ve hastalar bu yaptırım, kınama ve sorumluluklardan istisna edilmişlerdir. Cihada katılmadıkları için herhangi bir günah irtikâp etmiş olmayacakları vurgulanmıştır.²⁹ Müfessir İbn Ebi Hatim'in bildirdiğine göre: "İslam'dan önce Medinelilerden bazı kimseler sofralarına kör, topal ve hasta olanların oturmasına müsaade etmezlerdi. Onlarla yemek yemeyi pis ve iğrenç görürlerdi. Hastalara tiksinti ile bakarlardı. Bununu üzerine kör, topal ve hastalarla ailece oturup beraber yemek yemenin sanıldığı gibi sakıncalı olmadığını belirten âyet (Nur, 24/61) nazil olmuştur."³⁰ Yine Fetih suresinde kör, topal ve hastaya, görülen bu özürlerinden dolayı savaşa gitmeme hususunda bir vebal ve günah yoktur...,³¹ denilmek suretiyle hastalar sosyal sorumluluk konusunda pozitif ayrımcılığa tabi tutulmuştur. Sahabeden Cabir b. Abdullah şöyle demiştir: Bir savaşta peygamberimizle beraberdik, O: "Medine'de öyle adamlar vardır ki; sizin savaş için attığınız her adımda veya herhangi bir vadide her geçtiğinizde onlar sizinle beraberdiler (ecirde sizinle ortaklıklar) çünkü onları sizinle beraber olmaktan hasta olmaları alıkoydu,"³² diye buyurdu. Netice olarak Kur'ân ve sünnete bakıldığında hastalıkları nedeniyle savaşa katılamayan, maddi destekte bulunamayan kimselerin,

²⁷ Mukatil b. Süleyman, *Tefsir'u Mukatil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmut Şehhake, (Beyrut: Müessesetü'l Tarih'ul Arap, 2002), 4, 589; Taberî bu isimlere Ebü Cehl b. Hişâm'ı da ekler. Bkz. Taberî, *Camii'l- Beyan' an Te'vili Ayi'l- Kur'an*, 24, 103.

²⁸ el-Abese, 80/1-10.

²⁹ et-Tevbe, 9/91; Tefsir için bkz. M. İzzet Derveze, *et-Tefsirü'l- Hadis*, çevri, Ramazan Yıldırım, (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 396.

³⁰ İbn Ebü Hâtim, Abdurrahman b. Muhammet ibn İdris er- Razi, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Es'ad Muhammed Tayyib, (Riyad: Mektebe'tul Nizar Mustafa el-Baz, 1997), 2644.

³¹ el-Fetih, 48/17.

³² Müslim, "İman", 48.

savaşa katılan veya maddi destekte bulunan kimseler ile ecir ve sevapta ortak tutulduğu görülür.

1.1.2. Kur'ân'ın Hastalara İbadetler Konusunda Tanındığı Ayrıcalıklar

Kur'ân maddi hastalıklara maruz kalan kimseleri ibadetler konusunda gözetmiş, sıhhatli insan ile hasta insanı aynı kefeye koymamıştır. Abdest, namaz, oruç ve hac gibi bedenle yapılan ibadetlerde hasta olan kimselerin durumlarına uygun uygulamalar geliştirmiştir. Oruç ibadeti yılda bir ay boyunca akıl baliğ olan her Müslüman'ın tutması gereken bir ibadettir. Hasta olan kimseler için *“içinizden hasta olan veya yolculukta bulunlar diğer günlerde kaza eder. Oruç tutmaya güçleri yetmeyenlerin bir fakir doyumu kadar fidye vermeleri gerekir,”*³³ denilmiştir. Kurtubi bu âyeti tefsir ederken; *“oruç tutamayacak kadar hasta olan kimselerin orucu terk etmesi veya başladığı orucu bozması kendisine vacip/farzdır demiş ve hasta olan kişinin zorluklara katlanarak oruç tutmasını cahillik olarak nitelendirmiştir. Ayrıca o ‘cumhûr’-l-ulemânın, eğer oruçlu bir hastalığa yakalanmış ya da yakalandığı bu hastalığın uzamasından korkuyor veya hastalığının daha da artmasından çekiniyorsa orucunu yemesi gerekir’*, dediğini aktarmıştır”.³⁴ Kur'ân'ın bütünlüğüne bakıldığı zaman insan sağlığının her zaman öncelendiği görülür. Burada temel perspektif *“Allah sizin için kolaylık ister, zorluk istemez”*³⁵ Kur'ân prensibine dayanır.

Hac ibadetinin eda edilmesinde de hastalara çeşitli kolaylıklar sağlanır. Hac ihram ve telbiye ile başlayan bir ibadettir. Hac veya umre için ihrama giren bir kişi; hacca niyet eden kimse Arafat vakfesinden sonra şeytan taşlamak, kurban kesmek ve saçlarını tıraş etmek suretiyle ihramdan çıkabilir. Umre için niyet eden kinse ise tavaf ve say yapıp saçlarını tıraş ettikten sonra ihramdan çıkabilir. Bu şartlar yerine getirilmeden ihramdan keyfi olarak çıkılırsa; haccın bozulması, bedene kesilmesi, haccın kaza edilmesi gibi birçok ağır cezalara maruz kalma söz konusudur.³⁶ Buna mukabil hasta olanların ihramdan çıkması kolaylaştırılarak; *“Sizden her kim hasta olursa yahut başında bir*

³³ el-Bakara, 2/184.

³⁴ el-Kurtubi, Abdullah b. Ahmet b. Ebu Bekr, *el-Cami li-Ahkami'l Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdul Muhsin et-Türkî, (Beyrut: Müessesetü'r- Risale, 2002), 3, 127.

³⁵ el-Bakara, 2/85.

³⁶ Bkz, el- Kurtubî, *Cami li-Ahkami'l Kur'an*, 3, 261-318.

rahatsızlığı varsa, oruç, sadaka veya kurban keserek fidyesini ödeyip ihramdan çıksın,”³⁷ denilir.

Namaz kılabilmek için cünüp bulunmamak ve abdest almak gerekir. Kur’ân, hasta ve yolculara bu konuda bir kolaylık tanır, onların su bulamama/kullanamama durumunda teyemmüm almak suretiyle hem cünüplükten hem de abdestsizlikten temizlenebileceklerini beyan eder.³⁸ Ayrıca vücudunda kırık veya yara olan kimselerin gusül abdesti veya normal abdest almaları ile ilgili fıkıh kitaplarımızda cebair/sargı başlığı altında sargı üzerine mesh gibi kolaylıklar ayrıntılı bir şekilde yer alır.³⁹ Namaz ibadetini ifa ederken de hastalara çeşitli kolaylıklar tanınır. Hastaların bazı durumlarda namazlarını cem etmeleri,⁴⁰ ayakta kılamıyorlarsa oturarak, buna da güçleri yetmiyorsa uzanarak daha da güçleri yetmiyorsa ima ile/kaş göz işaretiyle namaz kılmalarına varıncaya dek birçok kolaylıklar sağlanır.⁴¹ Ayrıca Kur’ân’da cemaatle namaz kıldırılırken (hastalara sıkıntı vereceği gerekçesiyle) kıratın kısa/kolay olması istenir.⁴²

1.1.3. Kur’ân’da Öyküleri Anlatılan Hastalar

Kur’ân Hz. İbrahim, Hz. Yakup, Hz. Yunus ve Hz. Eyyûb’un hastalıklarını ve şifâ bulmak için yaptıkları duaları konu almıştır.⁴³ Zira Peygamberler de diğer insanlar gibi çeşitli hastalıklara mübtela olmuşlardır. Bu peygamberlerden biri olan Hz. İbrahim gençlik yıllarında içinde yaşadığı toplumun taptığı putlara karşı amansız bir savaş vermiştir.⁴⁴ Putları kırmayı tasarlayan Hz. İbrahim, karnaval şeklinde kutlanan bir bayram gününde, kavmiyle beraber bayram kutlamasına hasta olduğunu gerekçe göstererek katılmamıştır.⁴⁵ Kavmi döndüğünde putlarının kırıldığını görmüş ve Hz. İbrahim’i cezalandırmaya karar vermiştir. Hz. İbrahim’in hastalığının niceliği, gerçekten hasta olup olmadığı, yalan söyleyip söylemediğine ilgili münakaşalara bu yazıda değinilmeyecektir. Zira bu

³⁷ el-Bakara, 2/196.

³⁸ en-Nisâ, 4/43, el-Mâide, 5/6.

³⁹ el-Mevsilî, Abdullah b. Mahmut, *el-İhtiyâr li- Telîli'l-Muhtâr*, thk. Şuayb Arnavud, (Beyrut: Darü'r-Risaletü'l Alemiye, 2010), 1, 96.

⁴⁰ İbn Rüşd, Ebu'l Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Bidayetü'l- Müctehid*, terc. Ahmet Meylani, *Bidayetü'l Müctehid ve Nihayetü'l – Muktesid*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1991), 1, 343-346.

⁴¹ İbn Rüşd, *Bidayetü'l- Müctehid*, 353.

⁴² el-Müzzemmil, 73/20.

⁴³ es-Sâffât, 37/89; eş-Şuarâ, 26/78-80; Yûsuf, 12/85-96; el-Enbiyâ, 21/83, 84; el-En'âm, 6/84; en-Nisâ, 4/163.

⁴⁴ Afif Abdülfettah Tabbara, *Kur'an'da Peygamberler ve Peygamberimiz*, çeviri, Ali Rıza Temel, Yahya Alkın, (İstanbul: Gonca Yayınevi, 1982), 128-129.

⁴⁵ es-Sâffât, 37/89.

tartışmalar, bu yazının amacının dışındadır. Âyetin izahına dair İbn Atıyye'nin, İbn Abbas ve diğer bir kısım ilim erbabına dayanarak aktardığı şu açıklamayla iktifa edilecektir: "Ayette geçen 'inni sekîm' lafzı hastalık, soğuk algınlığı veya taun gibi hastalıkları ifade etmektedir. Hz. İbrahim'de görülen hastalık belirtileri sebebiyle kavmi İbrahim'in taun olduğunu düşünerek ondan uzaklaşmış, onu bırakıp kaçmıştır", ⁴⁶ demektedir. Ayrıca Hz. İbrahim'in kavmiyle putlar konusunda tartıştığı, putların fonksiyonsuz varlıklar olduğunu dile getirdikten sonra Allah'ın sıfat ve kudretinin tecellilerini izah ederken şöyle dediği Kur'ân'da aktarılmaktadır: *"Beni yaratan ve bana hidayet veren O'dur. Beni yediren ve içiren O'dur. Hastalandığımda bana şifâ veren O'dur."*⁴⁷

Kur'ân-ı Kerimde hastalığından bahsedilen peygamberlerden biri de Hz. Yakup'tur. Âyette kaybettiği oğlu Yusuf'un üzüntüsünün şiddetinden gözlerine ak düştüğü aktarılır.⁴⁸ Daha sonra "Müjdecî gelip, gömleği Yakub'un yüzüne bırakınca, hemen gözünün eski haline dönder."⁴⁹ Ninova halkına peygamber olarak gönderilen Hz. Yunus'un durumu da Kur'ân'da anlatılır. Allah'ın kendisine biçtiği süreden önce kavmini terk edince çekilen kura neticesinde denize bırakılır sonra Allah'ın emriyle bir balık onu kıyıya bırakır. Hz. Yunus'un kıyıya bırakılırken içinde bulunduğu durumu Kur'ân şöyle aktarır: *"Sonra da o hasta bir durumdayken onu sahile attık. Üzerine gölge yapması için geniş yapraklı bir bitki yetiştirdik."*⁵⁰

Kur'ân'ın hastalığını anlattığı ve sabrıyla darbı mesel olan şahsiyetlerden biri de Eyyûb peygamberdir. O'nun müptela olduğu salgın hastalık dolayısıyla ağır bir imtihana tabi olduğu anlatılır. Hz. Eyyûb ile ilgili Kur'ân'da sekiz âyet bulunur.⁵¹ Âyetlerde Allah'ın Hz. Eyyûb'a vahyettiği⁵² ve onu hidayete erdirdiği⁵³ bildirilir. Kur'ân'da Hz. Eyyûb'ün hastalandığı ve şöyle dua ettiğinden bahsedilir: *"Kitapta Eyyûb'u da an: Hani o Rabbine, bana bir hastalık dokundu. Sana sığınyorum, sen merhametlilerin en merhametlisisin diye seslendi. Bunun üzerine biz, tarafımızdan bir rahmet ve ibadet edenler için bir*

⁴⁶ İbn Atıyye, Ebü Muhammed Abdülhak el- Endelüsi, *el- Muharrerü'l Vecîz fî Tefsiri'l- Kitâbi'l Azîz*, (Katar: Vizaretü'l- Evkaf ve's-Şuûni'l-İslamiyye), 7, 296.

⁴⁷ eş-Şuarâ, 26/78-80.

⁴⁸ Yûsuf, 12/85.

⁴⁹ Yûsuf, 12/96.

⁵⁰ es-Sâffât, 37/145-146.

⁵¹ Muhammed Fuat Abdalbaki, *el-Mu'cem'u-l Müfehres li-elfazi-l Kur'an'il- Kerim*, (Lübnan: Dar Marife, 2009), 281.

⁵² en-Nisâ, 4/163.

⁵³ el-En'âm, 6/84.

hatırlatma/öğüt olmak üzere onun duasını kabul ettik, hastalığını giderdik ve ona aile efradını, ayrıca onlarla birlikte bir mislini daha verdik,"⁵⁴ denilir. Zemahşerî (ö. 538/1144) bu âyeti tefsir ederken "Durrun" kavramına değinmekte; "Bu kavramın "*meftuh*" okunduğunda her türlü zarar anlamına geldiğini; "*medmum*" olarak okununca hastalık ve zayıflık manasına geleceğini belirtir."⁵⁵ Hz. Eyyûb'un hastalığı ile ilgili abartılı bilgilere tepki gösteren Merağî; "Gerek Hz. Eyyûb'un gerekse diğer peygamberlerin bedenlerinin yaralar içinde kalacak, toplumdan dışlanacak ve şehrin dışında bir mezbeleğe terk edilecek kadar hastalanmalarının nübüvvet görevine uygun olmayacağını belirtir."⁵⁶ Bununla beraber o da peygamberlerin hastalanabileceğini kabul eder."⁵⁷

Tabbara, Hz. Eyyûb ile ilgili şunları aktarır; "O, muttaki, düşkünlere şefkatli, dul ve yetimlerin bakımını üstlenen, misafire ikram eden, kavmini yalnızca Allah'a kulluk etmeye davet eden bir kimseydi. Epeyce mal mülk sahibiydi, çokça çocuğu vardı. Bunların hepsini kaybetti. Sağlığı konusunda ağır bir imtihana tabi tutuldu ve o buna rağmen inancını asla kaybetmedi. Allah'a isyan etmedi, umudunu yitirmedi ve yüreğini rabbine açarak dua ve niyazda bulundu"⁵⁸ der. Nitekim Allah Hz. Eyyûb'u: "...*O ne güzel bir kuldu. O, daima Allah'a yönelen bir kuldu,*" ifadeleriyle metheder ve örnek olarak gösterir.

1.2. Manevi Hastalıklar

Kur'ân-ı Kerim'de nifak, küfür, şirk, zulüm ve haset gibi yanlış inanç ve kötü ahlak örnekleri manevi hastalıklar olarak tesmiye edilmektedir. Bu hastalıkların merkezi olarak da kalp gösterilmektedir. Âyette münafıklar için: "...*Onların Kalplerinde hastalık vardır da böylece Allah hastalıklarını artırmıştır. Yalan söyledikleri için onlara elem verici azap vardır,*"⁵⁹ denilmektedir. Elmalılı (ö. 1942) bu âyetleri tefsir ederken: "Bu hastalığın bütün hastalıkların başlangıcı olan, idrak ve iradeyi ifsat eden, şek, şüphe ve nifakın egemen olmasını sağlayan büyük ve gözle görülmeyen manevi/ahlâki bir hastalık

⁵⁴ el-Enbiyâ, 21/83, 84.

⁵⁵ Zemahşerî, Ebu'l Kasım Muhammed b. Amr b. Ahmet, *Keşşâf an Hakaik'i Ğavamid'i-t Tenzîl*, (Beyrut: Daru'l Kitab'i-l Arabiye, tsz.), 3, 130.

⁵⁶ el-Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, 1942), 17, 61.

⁵⁷ el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 17, 61.

⁵⁸ Tabbara, *Kur'an'da Peygamberler ve Peygamberimiz*, 148.

⁵⁹ el-Bakara, 2/8-10.

olduğunu belirterek asıl sakınılması gereken hastalığın bu olduğuna⁶⁰ dikkat çeker. Kur'ân'da kâfirler için de kalplerinde hastalık olanlar tabiri kullanılmaktadır. Bedir savaşında Müslümanların sayısı az olması sebebiyle Medineli münafıklar ve Mekkeli müşrikler Müslümanları küçük görmüş, onlarla istihza etmişlerdir. Nitekim âyetle onların bu davranışı şöyle tahkiye edilir: *"Münafıklar ve kalplerinde hastalık olanlar şöyle diyorlardı: "Bunları (Müslümanları) dinleri aldattı."*⁶¹ Elmalılı, âyetle geçen kalplerinde hastalık olanlardan kastın Mekkeli müşrikler olduğunu aktarır.⁶² Zulüm⁶³ ve haset⁶⁴ de Kur'ân'ın manevi hastalık olarak değerlendirdiği ahlâkî zafiyetlerdir.

2. KUR'ÂN AÇISINDAN ŞİFA

Allah'ın isimlerinden biri de eş-Şâfi'dir.⁶⁵ eş- Şâfi; Allah'ın maddî ve manevî hastalıklara şifâ ve deva veren, sıkıntıları gideren, ferahlık veren olduğunu ifade etmektedir.⁶⁶ Kur'ân'da şifâ kelimesi türevleriyle beraber dört yerde dinî-ahlâkî,⁶⁷ iki yerde ise bedeni hastalıkların tedavisi⁶⁸ anlamında kullanılmaktadır.⁶⁹ Buradan hareketle Kur'ân açısından hastalık gibi şifânın da maddi ve manevi olarak ikiye ayrıldığı söylenebilir. Tıp açısından da durumun böyle olduğunu Zekeriya er-Razi dile getirmektedir. Er-Razi tıp ilmini iki kısma ayırmıştır. a) Fiziksel ve fizyolojik hastalıkları konu edinen bedensel tıp. b) Ahlâkî hastalıkları konu edinen ruhsal tıp.⁷⁰ Bu kısımda maddi ve manevi şifânın Kur'ân açısından nasıl ele alındığı incelenecektir.

2.1.Kur'ân Açısından Maddi Hastalıklara Şifâ

Kur'ân maddi hastalıklardan şifâ bulmaya büyük önem vermiştir. İnsan sağlığının korunması için çeşitli önlemler almıştır. Örneğin Kur'ân'da; annelerin çocuklarını iki yıl emzirmeleri istenmiş⁷¹ eşlerin sağlığının korunması için hayız halinde cinsel

⁶⁰ Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sadeleştirenler: İsmail Karaçam-Emin Işık-Nusrettin Bolelli-Abdullah Yücel, (İstanbul: Azim Dağıtım, 2011), 4, 255.

⁶¹ el-Enfâl, 8/49.

⁶² Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4, 262.

⁶³ el-Hac, 22/53; en-Nûr, 24/50.

⁶⁴ el-Felak, 113/1-5.

⁶⁵ Buhârî, "Merda," 20; "Tıb," 40; Müslim, "Selâm", 46-48.

⁶⁶ Fikret Karaman, vd, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 609.

⁶⁷ el-Fussilet, 41/44; el-İsrâ, 17/82; Yûnus, 10/57.

⁶⁸ eş-Şuarâ, 26 /80; en-Nahl, 16/68-69.

⁶⁹ Yerinde, "Şifâ," TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/şifâ> (08.10.2020).

⁷⁰ Ertekin, *Tıbbın Öyküsü*, 110.

⁷¹ el-Bakara, 2/233.

münasebet,⁷² zina,⁷³ eşcinsellik⁷⁴ yasaklanmıştır. Allah insana verdiği nimetlerden israf etmemek kaydıyla onun beslenmesini; yemesini, içmesini istemiş,⁷⁵ akıl ve beden sağlığı için ona içki ve kumarı yasaklamıştır.⁷⁶ Ayrıca insanın sağlıklı beslenmesi için kan, leş ve domuz eti haram sayılmıştır.⁷⁷

Yazının bu kısmında Kur'ân'daki maddi şifâyı ifade eden iki ayet incelenecektir. İlk âyette Hz. İbrahim kavmine: “Hastalandığım zaman bana şifâ veren O'dur,”⁷⁸ demektedir. Câhiliye insanı şifâyı ve kaynağını, bu kaynak bir bitki, hayvan veya put dahi olsa, kutsallaştırmaktaydı. Şifânın vasıtası veya kaynağı kutsal olduğu takdirde, yalvarma, yakarma ve ibadet de ona yapılacağından Hz. Peygamberin ilk yaptığı şey tıpkı Hz. İbrahim gibi “şifâyı verenin Allah olduğu” inancını yerleştirmek olmuştur.⁷⁹ Ayrıca ilgili âyette Hz. İbrahim hastalığı kendisine, şifâyı ise Allah'a atfetmektedir. Zira İbn Kesîr bunun edepten kaynaklandığını, zira menfi durumların Allah'a atfedilmesinin güzel olmayacağını belirtir.⁸⁰ Fakat Zemahşerî bu âyeti tefsir ederken farklı bir bakış açısına yer verir: “Hz. İbrahim burada hastalığı kendisine atfetmiş, Allah beni hasta ettiğinde dememiştir. Çünkü insanın hasta olmasına sebebiyet veren şeylerin çoğu insanın yeme, içme ve bunun dışındaki ihmalleridir,”⁸¹ der. Gerçekten de maddî hastalıkların birçoğunda insan ihmalleri söz konusudur. Özellikle bulaşıcı hastalıklarda ihmaller çok büyük maddi ve manevi zararlara, can kayıplarına sebebiyet verir. Bunun bir kul hakkı olduğu da unutulmamalıdır.

İkinci olarak Kur'ân'da balın şifâ olduğundan bahsedilmektedir: “*Rabbın bal arısına şöyle vahyetti: Dağlarda, ağaçlarda ve onların kurdukları çardaklarda kendine evler edin, sonra meyvelerin tümünden ye, böylece rabbinin sana kolaylaştırdığı yolda yürü. Onların karınlarından türlü renklerde bir şerbet çıkar, onda insanlar için bir şifâ vardır...*”⁸² Kurtubî, âyetin ‘balda insanlar için şifâ vardır’ kısmını tefsir ederken önemli

⁷² el-Bakara, 2/222.

⁷³ el-İsrâ, 17/32.

⁷⁴ el-A'râf, 7/80-81.

⁷⁵ el-A'râf, 7/31.

⁷⁶ el-Maide, 5/90-91.

⁷⁷ el-Mâide, 5/3.

⁷⁸ eş-Şuarâ, 26/80.

⁷⁹ Veli Atmaca, “Hadislerde Geçen Şifalı Yöntemler ve İlaç Adları”, (Hadis Tetkikleri Dergisi, 9/1), 2011, 67-94.

⁸⁰ İbn Kesîr, Ebu'l Fadl İsmail, *Muhtasar İbn Kesîr Tefsiri*, çeviri, Arif Erkan, (İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2006), 263.

⁸¹ Zemahşerî, *Keşşâf an Hakaik'i Ğavamid'i-t Tenzîl*, 4, 398.

⁸² en-Nahl, 16/68-69.

bir noktaya değinir. O “bazı mutasavvıfların tedavi olmayı velî kul olmaya engel olarak gördüklerini, velâyet makamına ulaşmak için bütün belâ, musibet ve hastalıklara rıza göstermek gerektiğini iddia ettiklerini, velîye tedavi caiz değildir, dediklerini aktararak bu âyetin bu ve benzeri fikirleri çürüttüğünü” dile getirir.⁸³ Kurtubî ardından şu hadisleri istidlal eder: “*Her hastalığın bir ilacı vardır. Bu ilaç bulunduğu zaman hastalık Allah’ın izniyle iyileşir.*”⁸⁴ Netice olarak denebilir ki Kur’ân balı örnek göstererek hastalıklarımıza deva ve şifâ aramamızı istemektedir.

2.2. Kur’ân Açısından Manevi Hastalıklara Şifâ

Kur’ân’ın kendisi manevi şifânın membardır. Zira o, bir ismi de Şafii olan Allah’tan inmedir. Âyette: “*De ki; Kur’ân iman edenler için bir hidayet ve bir şifâdır,*”⁸⁵ “*Kur’ân’da Müminler için şifâ ve rahmet olan şeyleri indirmekteyiz,*”⁸⁶ *Ey insanlar! Rabbinizden size bir öğüt ve kalplerde olana şifâ, iman edenlere bir hidayet ve rahmet olarak (Kur’ân) gelmiştir.*”⁸⁷ Bu âyetler Kur’ân’ın ilahi bir şifâ olarak insanlara gönderildiğini beyan etmektedir. Bu şifânın maddi-manevi hastalıklardan hangisine yönelik olduğu tartışılmıştır. Bu tartışmalar kimi zaman ihmal ve istismarlara kapı aralamıştır. Muska yazarak, okuyup üfleyerek maddi-manevi bütün hastalıkların şifâ bulacağı iddiaları kimi zaman mağduriyetlere ve İslam’ın zarar görmesine sebep olmuştur. Oysa müfessirler genellikle Kur’ân’ın şifâ oluşunu manevi anlamda açıklamışlardır. Zemahşerî: “*Kur’ân’da inen her ayet müminlerin imanlarını artıran ve dinlerini düzelten bir şifâdır,*”⁸⁸ demiş, İbn Atiye ise: “*Kur’ân’ın şifâ olması; onun şüpheleri izale etmesinden, Allah’a delalet eden emirlerin ve mucizelerin anlaşılması için kalplerdeki manevi perdeleri gidermesinden mecazdır,*”⁸⁹ demiştir. Buna göre Kur’ân’da şifâ vardır; yani o, îmân, amêl ve ahlâka ilişkin manevi hastalıkları iyileştirir, müminleri bunlardan korur, kalplerden câhillik örtüsünü kaldırır, Allah’ın varlığı ve birliği konusunda kuşkuları ve tereddütleri giderir.⁹⁰

⁸³ Kurtubi, *Cami li-Ahkami’l Kur’ân*, 12, 371.

⁸⁴ Müslim, “*Selam*”, 69; Kurtubi, *Cami li-Ahkami’l Kur’ân*, 12, 371.

⁸⁵ Fussilet, 41/44.

⁸⁶ el-İsrâ, 17/82.

⁸⁷ Yûnus, 10/57.

⁸⁸ Zemahşeri, *Keşşaf an Hakaik’i Ğavamid’i-t Tenzil*, 3, 547.

⁸⁹ İbn Atiye, *el-Muharrerü’l Veciz*, 5, 531.

⁹⁰ Karaman vd, *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 3, 515.

3. Hastalıkların Tedavisinde İnanç ve Tedbirin Önemi

Hastalıkların insanın bedeninde olduğu gibi ruhunda/psikolojisinde da derin izler bıraktığı bir gerçektir. Hastalıklar sadece hasta olan bireyi değil onun yakın (akraba, ahabap) ve uzak (toplum, devlet) çevresini de doğrudan veya dolaylı olarak etkiler. Hem maddi hem de manevi hastalıkların tedavisinde inancın kimi durumlarda olumlu kimi durumlarda ise olumsuz etkilerinin olduğu kabul edilir. Yanlış inançlar bireyi tedavi olmaktan alıkoyabilir veya bireyin tedaviyi yanlış mecralarda aramasına sebep olabilir.⁹¹ Örneğin, ABD'ye yeni gelmiş Latin Amerikalı göçmenler hastalandıklarında önce doktora değil geleneksel halk ilaçları, dini nesneler, muskalar, bitkisel yağlar ve parfümler satan aktara giderler.⁹² İnanç konusundaki cehalet veya yanlış inançların hâkimiyeti sebebiyle her toplumda buna benzer yanlışlıkların vaki olduğu müsellemidir. Genel olarak ülkemizin kırsal kesimlerinde özelde ise Doğu illerinde bu gibi yanlışların var olduğu tanık olmak mümkündür. Bu bağlamda çeşitli psikolojik rahatsızlıklara sahip kişilere uygulana cin çıkarma merasimleri, muskalar, kanser gibi ağır hastalıkların sülûk atma ve hacamatla tedavi etme teşebbüsleri, çocuk sahibi olmak için yapılan dini merasimler veya bilinçsiz bitkisel tedaviler sayılabilir. Ayrıca “Allah’ın takdiri neyse o olacak” mottosuyla hareket edilerek tedavi ve aşıların (özellikle çocuk aşıları) ihmal edilmesi ciddi sıkıntılar doğuracak mahiyettedir. Bu bağlamda Kur’ân açısından hastalıkların nasıl anlaşılması gerektiği ve İslam’ın şifâ/deva aramaya nasıl baktığının doğru anlaşılması önemlidir.

Kur’ân’ın birçok âyetinde insanın akıllı⁹³ ve irade⁹⁴ sahibi bir varlık olduğuna vurgu yapılmaktadır. İnsanın aklı ve iradesiyle kendisine faydalı olanı seçmesi, zararlı olanı terk etmesi önerilir. Hastalıklardan korunmak ve hastalanınca işin ehline gitmek Kur’ân ve sünnete en mutabık olan davranıştır. Kur’ân’ın: “*Hiç şüphesiz Allah size emanetleri ehline teslim etmenizi emreder...*”⁹⁵ Hz. Peygamber’in: “*...İş ehline verilmeyince kıyameti bekle,*”⁹⁶ buyrukları durumu sarahaten izah etmektedir. Tedaviyi işin ehli olmayan, insanların sıkıntılarını, korkularını kendisi için menfaate dönüştüren

⁹¹ Ömer Aytaç, Muzaffer Çağlar Kurttaş, “Sağlık- Hastalığın Toplumsal Kökenleri ve Sağlık Sosyolojisi”, (Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Elâzığ 2015), 25/1, 231-250.

⁹² Aytaç ve Kurttaş, “Sağlık- Hastalığın Toplumsal Kökenleri ve Sağlık Sosyolojisi”, 25/1, 239.

⁹³ el-Bakara, 2/197; Yûnus, 10/16; Yûnus, 10/100; Hûd, 11/51; el-Mâide, 5/100.

⁹⁴ Âl-i İmrân, 3/145; İsrâ, 17/18-19; el-Ahzâb, 33/28-29.

⁹⁵ en-Nisâ, 4/58.

⁹⁶ Buhari, “İlim,” 2.

kimselerden beklemek İslâm'ın aydınlığından uzaklaşmaktır. Bu bağlamda gerek dini maske olarak kullanan üfürükçülerden ve gerekse ehil olmadığı halde geleneksel tedavi yapan cambazlardan uzak durmak önemlidir.

Hastalıklara karşı tedbir almak veya tedavi olmak İslam'ın kader anlayışının dışında bir şey değildir. İslam'ın kader anlayışı hastalıklara karşı tedbir almayı veya hastalanınca tedavi olmayı kapsamaktadır. Kader konusu burada tartışmaya açılmayacak, konuyu özetleyen bir hadis meâliyle iktifa edilecektir. İbn Abbas anlatıyor: “Hz. Ömer Şam’a doğru yola çıkmıştı, Serg denilen yere varınca kendisini ordunun komutanı Ebu Ubade b. Cerrah ve arkadaşları karşıladılar ve kendisine Şam’da veba olduğunu haber verdiler. Hz. Ömer sahabeyle istişare yaptıktan sonra insanlara geri dönmelerini söyledi. Ebu Ubade b. Cerrah Hz. Ömer’e; ‘Allah’ın kaderinden mi kaçırıyorsun?’ Diye sordu. Hz. Ömer: ‘Evet Allah’ın kaderinden yine Allah’ın kaderine kaçırıyoruz. Ne dersin develerin olsa da iki tarafı olan bir vadiye inseler, bir taraf verimli diğer taraf çorak olsa, verimli yerde otlatsan Allah’ın kaderiyle otlatmış, çorak yerde otlatsan yine Allah’ın kaderiyle otlatmış olmaz mıydın?’”⁹⁷ demek süretiyle hastalıklara karşı tedbir almanın İslâm’ın kader anlayışıyla çelişik olmadığını ortaya koymaktadır. Bu nedenle kaderi bahane ederek hastalıklardan korunmamak ve tedavi olmamak İslam’ın kader anlayışını doğru anlamamaktan kaynaklı bir durumdur.

⁹⁷ Buhari, “Tıb”, 30; Müslim, “Selam”, 98-100.

SONUÇ

Hastalıklara müptela olmuş insanlara doğru inançsal destek sunmak vicdani ve toplumsal bir gerekliliktir. Bu sebeple Kur'ân perspektifinden hastalık-tedavi ilişkisi ve inanç-tedbir ilişkisinin doğru anlaşılması önemlidir. Kur'ân'ın hastalık ve şifâ konusunu nasıl ele aldığı ve Kur'ân'da zikri geçen hastalar ve örnek duruşları önemlidir. İslâm dininin geçmişten günümüze insan hayatı ve sağlığı konusunda vazettiği kurallar/nas ve sağlıklı yaşam için önerdiği önleyici tedbirler güncelliğini korumaktadır. Kur'ân'ın bir tıp kitabı olmadığı müsellem olmakla beraber insan yaşamı ve sağlığını son derece önemsemiştir. Bazı maddi ve manevi hastalıkların tedavisinde Kur'ân'ın sunduğu genel kaideler önemlidir. Bunları topluma doğru aktarmak, bir takım yanlış inanış ve düşüncelerden uzak durmak, bireysel ve toplumsal dokunun zedelenmesinin önüne geçmek açısından önemlidir. Hastalıklara karşı tedbir almak veya tedavi olmak İslâm'ın kader anlayışının dışında bir şey değildir. İslâm'ın kader anlayışı hastalıklara karşı tedbir almayı veya hastalanınca tedavi olmayı kapsamaktadır. Dini gerekçelerle koruyucu sağlık hizmetlerinden uzak durmak, yanlış yerlerde tedavi aramak İslâm'ı doğru anlamamaktan kaynaklıdır.

KAYNAKÇA

Abdulkaki, Muhammed Fuat, *El-Mu'cem'u-l Müfehres li-elfazi-l Kur'ân'il-Kerim*, Beyrut, Lübnan: Dar Marife, 2009.

Atmaca, Veli, “*Hadislerde Geçen Şifâli Yöntemler ve İlaç Adları*”, Hadis Tetkikleri Dergisi, 9/1, 2011.

Aytaç, Ömer, Kardaş, Muzaffer Çağlar, “*Sağlık- Hastalığın Toplumsal Kökenleri ve Sağlık Sosyolojisi*”, Elâzığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt:25, Sayı:1, 2015.

Bakkal, Ali, “*İslâm Tarihinde Tıbbın Gelişmesi ve Silvan'da Tıp*,” (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013), 18/30.

Bayrakdar, Mehmet, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2000).

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *Sahîhu'l Buhârî*, Beyrut, Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 2002.

Canan, İbrahim, *Hadis Ansiklopedisi, Kütüb-i Sitte*, (Ankara: Akçağ Yayınları), 17.

Çağatay, Neşet, *İslam'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957.

Derveze, M. İzzet, *et- Tefsirü'l-Hadîs*, Çev. Ramazan Yıldırım, İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.

El-Kurtubi, Abdullah b. Ahmet b. Ebu Bekr, *el- Cami li-Ahkami'l Kur'an*, (thk. Abdullah b. Abdul Muhsin et- Türki) Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r- Risale, 2002.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sadeleştirenler: İsmail Karaçam-Emin Işık-Nusrettin Bolelli-Abdullah Yücel İstanbul: Azim Dağıtım, 2011.

El-Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, 17, 1942.

El-Mevsili, Abdullah b. Mahmut, *el-İhtiyâr li-Telîli'l-Muhtâr*, (thk. Şuayb Arnavud), Beyrut – Lübnan: Darü'r-Risaletü'l Âlemiye, 2010.

Er- Razî, Fahrettin, *Mefatihul- Gayb*, Beyrut, Dar'u-l Fikr, 1401/1981.

Ertekin, Cumhur, *Tıbbın Öyküsü*, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

Et-Taberî, Muhammed b. Cerir, *Camiu'l-Beyân' an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1405/1984.

Gümüş, Tolga, “Avrupa’da Kara Ölüm ve Dönem Kronikleri”, Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Cilt 20, Sayı 1, 2011.

İbn Atıyye, Ebü Muhammed Abdülhak el- Endelüsi, *el- Muharrerü'l Vecîz fî Tefsiri'l-Kitabi'l Azîz*, Katar: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, 2007.

İbn Ebü Hâtim, Abdurrahman b. Muhammet ibn İdris er- Razî, *Tefsiru'l- Kur'âni'l- Azîm*, (thk. Es'ad Muhammed Tayyib) Riyad: Mektebe'tul Nizar Mustafa el-Baz, 1997.

İbn Kesîr, Ebu'l Fadl İsmail, *Muhtasar İbn Kesîr Tefsiri*, çeviri, Arif Erkan, İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2006.

İbn Rüşd, Ebu'l Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Bidayetü'l- Müctehid*, terc. Ahmet Meylani, Bidayetü'l Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid, İstanbul: Beyan Yayınları, 1991.

Karaman, Fikret, vd, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.

Karaman, Hayrettin, vd, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.

- Köşe, Abdullah, "*Haris b. Kelede*", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/haris-b-kelede> (08.09.2020).
- Med. Karl Opitz, *Kur'ân'da Tebabet*, çev. Feridun Nafiz uzluk, Ankara: Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Yayınları, sayı: 240, 1971.
- Mukatil b. Süleyman, *Tefsir'u Mukatil b. Süleyman*, (thk. Abdullah Mahmut Şehhake), Beyrut, Lübnan: Müessesetü-l Tarih'ul Arap, 2002.
- Müslim, Hafız Ebu-l Hüseyin b. El- Haccac b. Müslim el- Kuşeyri, *Sahihu'l Müslim*, Ed. Nezir b. Muhammed Feryabi Ebu Kuteybe, Riyad: Dâru't Tayyibe, 2006.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam ve Bilim*, Çev. İlhan Kutluer, İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.
- Neseî, Ebu Abdurrahman Ahmet b. Ali b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesei*, (thk. Abdullah b. Abdu-l Muhsin et-Türki) Riyad: Dâru's Selam, 2006.
- Tabbara, Afif Abdülfettah, *Kur'ân'da Peygamberler ve Peygamberimiz*, çev. Ali Rıza Temel, Yahya Alkın, İstanbul: Gonca Yayınevi, 1982.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es- Sülemini, *Sünenü't- Tirmizi*, (thk. Beşşar b. Avvad el- Maruf), Beyrut, Lübnan: Dâru'l Kutub'u-l İlmiye, 1996.
- Yerinde, Âdem, "*Şifâ*", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/şifâ> (08.10.2020).
- Zemahşerî, Ebu-l Kasım Muhammed b. Amr b. Ahmet, *Keşşaf an Hakâik'i Ğavâmid'i-t Tenzîl*, Beyrut: Daru'l Kitab'i-l Arabiye, tsz.
- Zeydan, Corci, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. Zeki Megâmiz, (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1976, 3.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s)

İmdat BALKİS

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.

The author declares that he have no competing interests.

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 3

Eylül/September-2025

İmam Mâtürîdî’de Veli Kavramı

The Concept of 'wali' in Imam Mâtürîdî

Doğan AYDOĞAN

YL Öğrencisi, Afyon Kocetepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Graduate Student, Afyon Kocetepe University Institute of Social Sciences

Afyon Karahisar/TÜRKİYE

prof.dr.dogan.aydogan@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2702-4064>

Atıf / Citation: Aydoğan, Doğan, “İmam Mâtürîdî’de Veli Kavramı”. *Genç Mütefekkirler Dergisi*

6/3 (Eylül/September), 793-812

<http://doi.org/10.5281/zenodo.17155642>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 29.07.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 18.09.2025

Sayfa Aralığı/ Page Range: 793-812

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE



ÖZET

Bu çalışmada, Ehl-i Sünnet'in önemli âlimlerinden olan İmam Mâtürîdî'nin, tasavvufta sıkça kullanılan "velî" kavramına nasıl anlamlar yüklediği incelenmiştir. İmam Mâtürîdî, Ebu Hanife'nin düşünce geleneğine bağlı bir âlim olarak akıl ve nakli birlikte kullanmış, bu yönüyle hem Ehl-i hadis hem de Mutezile tarafından eleştirilmiştir. Onun tefsir anlayışı rivayete değil dirayete dayanır; yani ayetlerin bağlamı, dil yapısı ve anlam ilişkileri dikkate alınarak yorum yapılır. Araştırmada, İmam Mâtürîdî'nin hacimli eseri *Te'vîlâtü'l-Kur'an* esas alınarak Kur'an'da geçen "velî" kelimesinin geçtiği tüm ayetler taranmış ve bu kelimenin farklı bağlamlarda kazandığı anlamlar sınıflandırılmıştır. "Velî" kelimesi Kur'an'da 232 yerde geçmekte olup; Allah'a nispet edildiğinde dost, rab, kurtarıcı, yardımcı, ibadet edilen ve koruyucu gibi olumlu anlamlar taşırken, başka varlıklara nispet edildiğinde dost, yardımcı, yakın ya da olumsuz çağrışımlı anlamlara gelebilmektedir. Bu bağlamda İmam Mâtürîdî'nin yaklaşımı, kavramın geçtiği her ayetin bağlamına dikkat ederek çok boyutlu bir anlam inşası şeklindedir. Ayrıca Türkçede kullanılan "veli" kavramının, Kur'an'daki karşılıklarıyla birebir örtüşmediği vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Veli, İmam Mâtürîdî, Mâtürîdîyye, Dost, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*.

ABSTRACT

This study explores how Imām al-Māturīdī, one of the prominent theologians of Ahl al-Sunna, interpreted the term *walī*, which is frequently used in Sufi thought. As a follower of the rationalist tradition of Abū Ḥanīfa, Māturīdī combined reason (*‘aql*) and transmission (*naql*) in his theological approach, which led to criticisms both from the Ḥadīth scholars and the Mu‘tazilites. His Qur’anic commentary is classified as a *dirāyah* (analytical) tafsīr rather than a *riwāyah* (narrative-based) one, meaning he interpreted verses using linguistic and contextual analysis rather than solely relying on transmitted reports. In this research, all occurrences of the term *walī* in the Qur’an (a total of 232) were analyzed through Māturīdī’s major exegetical work, *Ta’wīlāt al-Qur’ān*. The meanings were categorized according to their contextual usage. When attributed to God, the term *walī* conveys meanings such as protector, lord, helper, object of worship, and close ally. However, when ascribed to other beings, it can imply meanings like friend, supporter, or—depending on the context—carry negative connotations. Māturīdī’s treatment of the term is nuanced and context-sensitive, reflecting a sophisticated theological and linguistic methodology. The study also emphasizes that the meaning of *walī* in the Qur’anic sense differs from its modern Turkish usage.

Keywords: Imam Mātūrīdī, Veli, Mātūrīdīism, Ta’wīlāt al-Qur’ān, Protector.

GİRİŞ

Veli, mana itibari ile İslam'da önemli kavramlardan biridir. Çünkü İslam'da dostluk, yakınlık özellikle Allah'a ve Resulüne yakınlık dinimiz açısından önemli görünen durumdur. Kur'an-ı Kerimde bolca geçen veli kelimesi, Allah-ü Teala'nın isimlerindendir. Genellikle ayet sonlarında bolca geçen kelimedir. "Veli" ve türevleri olarak toplamda 232 yerde geçmektedir. 24 defa ayetlerde müfret şeklinde gelmiş, 62 defa da cemi olarak gelmiştir.

Bizim Türkçemizde çokça kullandığımız isimler arasında bulunmaktadır. Hatta çocuklara isim olarak dahi verilir. Genel anlamı ile de çocuklara dost anlamında bu isim verilir. Tasavvufta bolca kullanılan veli kelimesi, İmam Mâtürîdî'nin günümüze ulaşan eserlerinden derlenerek en yakın anlam olarak dostluk yakınlık gibi anlamları içermektedir.

Veli tasavvufta Allah-ü Teala'ya yakın olmak olarak kullanılır. Allah-ü Teala'ya yakın anlamında da veliyullah terimi kullanılır. Allah-ü Teala'ya yakınlığı manevi boyutta yaşayıp, Allah dostu dediğimiz insanlar vardır. Bu kişiler kalp gözleri açık, bizim göremediğimizi gören, duyamadığımızı duyan kişilerdir. Bunlara veli zât deriz.

İmam Mâtürîdî'nin (ö.333/944) tefsir kitabı olan Te'vila'tül-Kur'an günümüze ulaşmış olan en önemli eseridir. Dirayet tefsiri olan bu kitapta İmam Mâtürîdî kendi düşüncelerinin yer alığı, Kitab-ı Tevhit'in aksine kendi eli ile yazdığı bir kitap değildir. Öğrencisi Alâeddin es-Semerkandi'nin (ö. 539/1144) ona ithafen derleyip yazdığı kitaptır.¹

İmam Mâtürîdî'nin düşüncelerini, onun kavramlara verdiği manaları öğrenebileceğimiz en geniş anlamı ile Te'vilat'ül-Kur'an'dır. Geniş hacimli olan bu kitapta Kur'an-ı Kerim'de geçen kelimelerin dil bakımından da değerlendirdiği için çok rahat veli kavramına verdiği manalara sınıflandırıp öğrenebiliriz.

Rahmetli Bekir Topaloğlu'nun önderliğinde başlayan Te'vilat'ül Kur'an tercümesi İmam Mâtürîdî'nin dil bakımından bize veli kavramını daha detaylı açıklamıştır.

¹ Bekir Topaloğlu, "Te'vilâtü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/33.

1.Veli Kavramı ve İmam Mâtürîdî

1.1. Veli Kelimesinin Etimolojisi

Veli kelimesi Arapçadan dilimize geçmiş olup “vly” kökünden türemiş kelimedir. Anlamı sevgili, arkadaş, yardım eden demektir. Müennesi “vülya”dır. Vilayet ve velayet olarak mastar gelir. Vilayet; plan, sultan ve şehirleşme anlamında şehir olarak kullanılır. Allah’a nispet edildiğinde yardımcı, nimet veren koruyan anlamı taşır. Kula verildiğinde yakın arkadaş. Aynı kökten türeyen ism-i tafdil olarak gelmiş evla; İşlerin en iyisi demektir.²

Ragıp el-İsfehani (ö. 502/1108) veli kelimesine “iki veya daha fazla bir şeyin aralarında kendilerinden olmayan herhangi bir şeyin bulunmayacağı şekilde husule gelmesi; meydana gelmesi ya da ortaya çıkması” diye tanım yapar mastar olarak da mekân, hısım, bakımından sadakat; dostluk gibi anlamlarda kullanılır. İnanç ve yardım bakımından yakınlık olarak kullanılır.³

İmam Mâtürîdî (ö.333/944) veliyi kelime olarak koruyucu koruyan anlamını vermiştir.⁴ Veli kelimesini biz Türkçemizde bir çocuğun her türlü tutum ve davranışlarından sorumlu olan kimse olarak kullanırız. Zaten velide velayetinde bulunan çocuğun korur kollar.

Tasavvufta veli kavramı birini hakikatten çok seven anlamında kullanılır. Daha çok ise Allah’ı çok seven kişi ya da Allah’ın sevdiği kul anlamında veliyullah kelimesi kullanılır.⁵ Allah’ü Teala veli olan kullar için ona hadislerde onun gören gözü, işiten kulağı, tutan eli, yürüyen ayağı ifade edilir.⁶ Bütün evliyanın önderi Hz. Peygamber efendimizdir. Onun ibadet hayatı ve ahlakının yanı sıra vahi alırken ki manevi halleri göz önünde tutulur.⁷ Allah’ı seven onu her şeyden çok seven zaten Allah dostudur. Tasavvuftaki veli kavramı Allah’ı çok sevip onu dost edinen manasında kullanılır. Arapça

² Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-Muḥîṭ*, thk. Muḥammed Nâyir Mekkāsânî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2005), 1344.

³ Râğıb el-İşfahânî, *el-Müfredât fî Ġarîbi’l-Kur’ân*, çev. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018), 1572.

⁴ İmam Mâtürîdî. *Te’vilatü’l-Kuran*, çev. S. Kelam Sandıkcı (Ensar yayınları, İstanbul, 2018), 2/187;

⁵ Kuşeyri, *er-Risâle*, thk. Salih Caferi (Kahire, Daru’l-Cevami’l Kelam) s.44

⁶ Buhârî, Muhammed b. İsmâ’îl. *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*. çev. Mehmed Sofuoğlu. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017, c. 13, s. 343 (*Rikâk*, 38)

⁷ Süleyman Uludağ, “Veli,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 42/25.

sözlüklerde veli kelimesini yakınlık manasında kullanırlar. Geri kalan manaları da ona göre türemiştir.

1.2. İmam Mâtürîdî'nin Düşünce Şekli

İmam Mâtürîdî'yi kısaca tanıyacak olursak tam adı Ebu Mansur Muhammet b. Muhammet b. Mahmud el-Mâtürîdî es-Semerkandi'dir. (ö.333/944) Semerkant'ın Maturid köyünde doğdu için Mâtürîdî denmiştir. Eserleri Arapça olsa da kullanıldığı ifadeler, sözcük tekipleri bakımından kendisinin türk olduğu tahmin edilmektedir.⁸

Mâtürîdî'nin gerek biyografisi gerekse tarihi kaynaklardan ona ait bilgileri bulmak zordur. Sadece hayatı ile ilgili farklı kaynaklardan bilgi kırıntıları buluna bilir. Onun Hanefi geleneğinden gelen bir alim olduğu kaynaklarda gösterilmektedir. Hoca silsilesi İmam-ı Azam Ebu Hanife'ye (ö. 150/767) kadar gitmektedir. Ebu Hanife'nin öğrencisi Cüzcaniye'de kadılık yapan Ebu Yusuf (ö.182/798) ve Muhammet b. Hasan eş-Şeybani (ö.189/805) Cüzcaniye'de Ebu Süleyman Musa b. Süleyman el-Cüzcani'ye ve ders vermişlerdir. Hanefi fıkhi bu bölgeye yayılmaya böylelikle yayılmaya başlamış.⁹ Mâtürîdî'nin düşünce yapısı Hanefi gelenekten gelip ehli sünnete uygun şekilde teşekkül etmiştir. Genel olarak İmam Mâtürîdî nakil ile akıl arasında nakile bağlı olarak akli kullanmaya özen göstermiştir.

İmam Mâtürîdî dini gereği olarak bilgi edinme yolunun üç şekilde olabileceğini Kitabü't-Tevhid'e açıklamıştır. Bilgiyi akıl, nakil ve sağlam duyularla elde edilebilir. Doğru bilgi naklin ve sağlam duyularla elde edilen bilginin akıl ile sentez edilip doğruluğu kabul edilir. Nasıl ki gözümüze gördüğümüz güneş bize küçük gözüküyor ama akıl onun aslında küçük değil, uzakta olduğundan dolayı küçük gözüküyor. Gelen haberin de doğru mu değil mi? bunun da akıl süzgecinden geçirerek elde etmek gerekir.

Kesin doğru olarak kabul ettiğimiz doğru haber ise mütevatir haber ve vahiydir. Akıl tek başına bilgi kaynağı olamaz çünkü akli yanlış yola meylettiren şehvet ve şeytani

⁸ Şükrü Özen, "Mâtürîdî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 28/147.

⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd: Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu, 14. bs. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2021), 28.

vesveseler vardır. akıl yanlış yola sapabilir. Ayrıca nakil olmadan da gaybi bilgiler elde öğrenilemez akıl görmediği haber almadığı bir konu hakkında yorum yapamaz.¹⁰

Tasavvuf konusunda İmam Mâtürîdî hakkında pek fazla geniş bilgiler mevcut değildir. Kendi yetiştirdiği öğrencilerinin ve halef mezhep imamlarının kaynaklarında az da olsa menkıbe ve rüyalar nakledilmiştir. Bu menkıbelerden birinde Hızır (as) ile görüştüğü söylenir. İmam Mâtürîdî onu görünce ondan dua istemiş. Rivayetlere göre çeşitli kerametlerde göstermiş, yaptığı dualarda kabul olmuştur.¹¹

Yukarıda anlattığımıza göre şimdi İmam Mâtürîdî veli kavramına hangi anlamları vermiş onları inceleyeceğiz. Bu hususta İmam Mâtürîdî'nin bize ulaşan iki eserinden biri olan te'vilat'ül Kuran tefsir kitabından faydalandık.

2.İmam Mâtürîdî'nin Veli Kelimesine Verdiği Manalar.

2.1.Allah'a Nispet Edilen Veli Kavramı

İmam Mâtürîdî kitabı olan Te'vilat'ül Kuran'da Allah-ü Teala'ya nispet edilen veli kelimesinin veli, vali veya Mevla olarak geldiğinde genel olarak Allah'ın uluhiyetini vurgulayacak manalar vermiştir. O'nun ilim, kudret, irade gibi sıfatlarını ön plana çıkartıp inan kulların yanın da ve yardımcısı olduğunu dile getirmiştir. Ulûhiyeti sebebi ile de inanmayan kulları ahrette cezalandıracağı, onları yardımsız bırakacağını anlaşılmaktadır.

Veli esma-i hüsnâda da geçmektedir. Allah-ü Teala'nın 99 ismi arasında el-veli veya el-vali olmak üzere İmam Mâtürîdî'ye göre ise anlamı koruyucu, yardımcı gibi manalar ile izah eder.¹²

Bu bağlamda İmam Mâtürîdî'nin Allah'a izafe edilen veli kelimesine farklı manalar vermiştir. Doğal olarak Kur'an-ı Kerim'in birçok yerinde veli, Mevla veya vâli gibi Allah-ü Teala'ya nispet edilen kelimeler vardır. Onların yorumları ve manaları şöyledir:

2.1.1.Yakın Anlamını Vermesi

Kur'an-ı Kerim'de Hz. Musa'nın (as) Allah-ü Teala ile konuşmak için Tur dağına çıktığında kendisine vekil olarak kardeşi Hz. Harun'u (as) bırakmıştır. Geri döndüğünde

¹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 57-60.

¹¹ Ebu Yusr Muhammed El-Pezdevi, *Usulu'd-din*, thk. Hans Peter lens (Mektebetü'l-Ezher, Kahire 2003,)14

¹² Musa Koçar, *Mâtürîdî'de Esmâ-i Hüsnâ* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2002), 86.

ise Yahudilerin altından bir buzağı yapıp ona taptıklarını gördü. Bu duruma çok sinirlenen Hz. Musa (as) Yahudilere ve kardeşi Hz. Harun'a (as) çok kızmış.¹³ Allah'tan gelebilecek bir azap için yetmiş kişiyi seçmiş ve Allah-ü tealaya dua etmiştir. "Ey Rabb'im! Dileseydin onları ve beni daha önce helâk ederdin. İçimizdeki beyinsizlerin işledikleri yüzünden bizi helak edecek misin? Bu iş, senin imtihanından başka bir şey değildir; onunla dilediğini saptırır, dilediğini doğru yola iletirsin. Sen bizim velimizsin. Artık bizi bağışla ve bize acı! Sen bağışlayanların en iyisisin"¹⁴ İmam Mâtürîdî Hz. Musa'nın Allah-ü Teala'ya dua ederken "sen bizim velimizsin" sözünden kastı yani sen bize içimizdeki beyinsizlerden daha yakınsın bizim hidayet kaynağımızsın bizim nimetimizin sahibisin diyerek mana vermiştir.¹⁵

Kuran-ı Kerim de geçen bu kıssa Yahudilerin buzağıya tapmaları onların cezalandırılmasına neden olmuş. Ortada bir şirk var. Eski alışkanlıklara dönülmesi durumu. Hz. Musa orta yokken hemen eski alışkanlıklara dönülmesi tabii ki bu bir beyinsizliktir. İmanın zayıflığını gösterir. Allah-ü Teala bütün kullarına yakındır. Buradaki anlatılan beyinsizlerden daha yakın olduğu masum insanlar vardır. Hz. Musa da "Rabbim sen bu insanlar yüzüne bizi de helâk etme sen bize onlardan daha yakınsın" diyerek dua etmiştir.

Yahudilerin buzağıya tapması ve Hz. Musa'nın (as) duasından anlaşılan veli kelimesinin İmam Mâtürîdî bunu yakın olmak anlamında kullanıldığını göstermiştir.

2.1.2. Koruyucu Anlamı Vermesi

Kuranı kerimin birçok ayetinde veli kelimesi kullanılır. "Şüphesiz onlar, Allah'a karşı sana hiçbir fayda sağlayamazlar ve kuşkusuz haktan sapanlar birbirinin velisidir. Allah da kendisini sayanların velisidir."¹⁶ Bu ayette Allah'a karşı gelenler yani din ve mezhep olarak aynı safta olanlar birbirinin koruyucusu onlar kendilerini korurlar. Allah'ta kendisine inananları korur¹⁷

¹³ Maturidî, *Te'vilâtü'l-Kuran*, çev. Bekir Topaloğlu (Ensar Yayınları, İstanbul, 2018) Bk. el-A'raf 7/150-155

¹⁴ el-A'râf 7/155

¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6:86.

¹⁶ el-Câsiyye 45/19.

¹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12/355.

Bir başka ayette ise “Allah iman edenlerin velisidir, onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. İnkara saptananların dostları ise tağuttur, kendilerini aydınlıktan çıkarıp karanlıklara sevk ederler. İşte bunlar cehennem ehlidir, orada ebedi olarak kalacaklardır.”¹⁸ İman edenlerin veli olan Allah-ü Teala onları karanlıktan aydınlığa çıkarır. Onları korur kollar aynı şekilde tağutu veli edinen de ona kötü yolda yardım edeceğinden onu koruyamayacaktır. Veli koruyucu, koruyan anlamına gelir. Allah-ü

Teala da mü'minlerin yaratıcısı ver koruyucusudur. Allah-ü Teala yarattığı varlıklara rızık, nimet, yardım ve koruma gibi onların ihtiyacını verir. O yüzden Allah velidir.¹⁹

Allah sadece insanları korumamış. aynı zaman da kullarına verdiği nimeti de korumuştur. “insanlar bütün ümitlerini yitirdikten sonra yağmuru indiren ve rahmetini yayan O’dur. Gerçek dost ve koruyucu, hamde layık olandır”²⁰ burada hamd ve veli kelimesi Allah-ü Teala’nın isimleri olarak kullanılmıştır. Veli onları koruduğu gibi nimetleri de koruyan demektir.²¹ Ayetin başında Allah-ü Teala’nın verdiği nimetlerden umudunu kestiğinde Allah-ü Teala nimeti gene veren, gene rahmetini yayandır. Allah-ü

Teala bizlere nimetimizi koruğunu ve kendisine hamd edilmesinin gerektiğini bildiriyor.

Veli kelimesi Allah-ü Teala’ya nispetinde ona iman edenleri koruması anlamına da gelir. Allah’a iman edenleri Allah’ın koruması mantıksal bir sonuçtur. Allah’ın zatında, sıfatlarında, fiillerinde ve ibadet edilebilecek varlık olmasında tek varlık oluşu tevhit inancı gereğidir. ²² Akıl yürütme ve mantıksal çıkarım yaparsak Allah-ü Teala’nın kendisine iman edenleri koruması aşikardır. Bu bağlamda Allah-ü Teala’nın dışında iman ve ibadet edilen varlıkların yardım etme, koruma gibi özelliklerine beklemek yanlış olur.

İmam Mâtürîdî Kur’an-ı Kerim de geçen bazı veli kavramını koruyucu anlamını vermiştir. “doğrusu benim velim bu kitabı indiren Allah’tır; çünkü O’dur salihlerin koruyucusu”²³ ayetin sonundaki “yetevella” ifadesi veli kelimesinden türetilmiş olup İmam Mâtürîdî’ye göre de koruyucu anlamı vermiştir. Kendisinin yegâne ibadet edilen varlık benim

¹⁸ el-Bakara 2/257.

¹⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 2/187.

²⁰ eş-Şuarâ 26/28.

²¹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* 12/ 210.

²² Musa Koçar, “Kur’an’da Velî Kavramı,” *İnsan Bilimleri Araştırmaları*, 9-10 (2003), 162.

²³ el-A’râf 7/196.

koruyucum olarak kitabı indirendir.²⁴ Buradan anlaşılıyor ki ayette geçen “veli” ve “yetevella” kelimeleri aynı kökten gelen kelimeler bunların korumak anlamı da Allah-ü Teala’ya nispet edilince çıkıyor.

2.1.3. Ma’bud Anlamı Vermesi

Kıyamet günü Allah-ü Teala bütün kainattaki varlıkları toplayıp sorguya çekecek Kur’an-ı Kerim bu olayı şöyle anlatmaktadır. “O gün Allah onların hepsini toplayacak meleklerle soracak ‘Bunlar mıydı size tapmakta olan?’ meleklerde şöyle cevap verecek:Haşa!Sen yüceler yücesisin, sen bizim velimizsin onlar değil gerçekte onlar cinlere tapıyorlardı.”²⁵

Melekler Allah’ın sorusuna evet veya hayır şeklinde cevap vermediler.“Sen bizim velimizsin onlar değil!Biz sana ibadet ederiz bu yüzden onların bize ibadet etmesini istemeyiz, onlar zaten bize değil cinlere ibadet ediyorlardı” şeklinde cevap vermişlerdir. İmam Mâtürîdî bu ayetteki veli kelimesini ayetin sıyak-sıbakından ibadet edilen mabut anlamını vermiştir.²⁶

Kulluk sadece ve sadece Allah-ü Teala’ya yapılır.Bu yüzden veli kelimeolarak ibadet edilen anlamın da kullanılır. Yine başka bir ayette “deki; yerleri ve gökleri yoktan yaratan, yediren ama yemeye ihtiyacı olmayan Allah’tan başka veli mi edineyim? ...”²⁷ İmam Mâtürîdî bu ayeti tefsir ederken İbn Abbas’ın görüşüne yer verir. Bu ayettin sabıkı olarak “göklerde ve yerde olanlar kimindir? Diye sor. Deki Allah’ındır?...”²⁸ bütün bunları yerde ve gökteki olanların Allah’ın olduğunu kabul ettiğiniz halde nasıl olurda Allah’ı ortak koşarsınız. Bütün kainat O’nunsa demek ki kulluk edecek başka bir varlık yoktur. İbadetin yalnız ona yapılması gerekir.²⁹O yüzden ki İmam Mâtürîdî bu ayette Allah-ü Teala’ya nispet edilen veli kelimesini ibadet edilen ma’but şeklinde yorumlamıştır.

2.1.4. Dost Anlamını Vermesi

Dost Türkçemizde arkadaştan daha yakın olan kişi olarak kullanılır. İnsana Allah-ü Teala’dan daha yakın kim olabilir. Allah-ü Teala’ya nispet edilen “veli” kavramı Türkçede ki gibi tek dostun Allah-ü Teala olduğunu bilinir. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de

²⁴ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* 6/159.

²⁵ es-Sebe 34/40-41.

²⁶ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* 11/494.

²⁷ el-En’am 6/14.

²⁸ el-En’am 6/12.

²⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 5/33.

“Zalimlerin yanında olmayın; sonra ateş sizi de yakar. Allah’tan başka dostunuz olmadığına göre! Bir yerden yardım da göremezsiniz”³⁰ tercüme ederken veli kelimesini dost diye tercüme ettik. Ayetin başındaki zalimlerin yanında olmayın yani onlara yakınlık dost şeklinde olmayın, tek dostumuz Allah-ü Teala’dır. İnsanlar içinde bizim azabımızı gideren kimse olmadığı için ve yahut ahirette bize fayda sağlayacak Allah’tan başka dostumuz bulunmadığı için bize tek yardım edecek olan dostumuz Allah-ü Teala’dır. Allah-ü Teala daha iyisiniz bilir.³¹

2.1.5. Efendi Anlamını Verilmesi

Allah’u Teala Kur’an-ı kerimde veli kavramının yakın anlamına geldiği gibi aynı benzeteme yaparak yardımcı koruyucu anlamına gelen veliyi efendi anlamında da kullanmıştır. “Allah yolunda gerektiği gibi cihat edin. Sizi O seçti ve size din konusunda hiçbir güçlük yüklemedi; ceddiniz İbrahim’in dininde olduğu gibi. O size hem daha önce hem de bu Kur’ân’da ‘Müslümanlar’ adım verdi ki peygamber size şahitlik etsin, siz de insanlara şahitlik edesiniz. Haydi namazı kılın, zekâtı verin ve Allah’a sımsıkı bağlanın. Sizin Mevlâ’nız O’dur. O ne güzel Mevlâ’dır ve ne iyi yardımcıdır.”³² İmam Mâtürîdî sizin Mevlâ’nız O’dur sözünü Mevla nasıl ki bir köle için “bu onun mevlasıdır, efendisidir” denildiği gibi Kula da “Allah sizin Mevla’nızdır, Efendinizdir” denir. Allah’ın insanların efendisi olası Mevla kelimesi ile açıklanmıştır.³³

Hz. Yusuf aleyhi selamın Allah-ü Teala ya yaptığı duada “Ey rabbim! Bana iktidar verdin ve bana rüyaların yorumlanmasını öğrettin. Ey gökleri ve yerleri yaratan! Dünyada da ahrette de benim velim sensin. Müslüman olarak canımı al ve beni iyikulların arasına kat”³⁴ Hz. Yusuf’un (as) “Dünya ve ahrette velimsin” derken bunu dünya ve ahrette velinimetimsin anlamında söylenir. Hani bazı insanlar bazılarının velinimetidir. Bu cümle dünya ve ahrette bana en yakın olan anlamına geldiği gibi rabbim efendimsin anlamına da gelebilir.³⁵

³⁰ el-Hud 11/113.

³¹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 7/274.

³² el-Hac 22/78.

³³ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* 9/541-542.

³⁴ el-Yusuf 12/101.

³⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* 7/397.

2.1.6. Yardım Eden Anlamı Vermesi

Allah kendisine yakın olanlara yardım eder. “Allah düşmanlarınızı daha iyi bilir. Gerçek veli olarak Allah yeter. Gerçek yardımcı olarak Allah yeter”³⁶ burada İmam Mâtürîdî veliyi yardımcı olarak ele almış. Gerçek yardımcı (veli) Allah-ü Teala’dır.³⁷ Ayetin devamında nasır kelimesini kullandığına göre yardım eden anlamına kullanılmıştır. Bizim düşmanlarımızı en iyi bilen kişi düşmanlarımıza karşı bize yardım eden kişidir.

Ehli kitaptan Yahudi ve Hıristiyanlar kendilerinin kuruntuları vardır. “Biz Allah’ın oğulları ve Allah’ın sevgili kullarıyız” yada “sayılı günler dışında bize azap gelmez” tarzında kendilerini kandırdıkları bir yalanlar, kendilerinin bile zor inandığı sözler vardır. Gene ehli kitaptan biri Müslümanlara “Bizim dinimiz sizin dininizden daha hayırlı biz sizden daha üstünüz” demişler. Bunun üzerine “Ne sizin kuruntunuz, ne de Ehli kitabın kuruntuları... Kim bir kötülük yaparsa onun cezasını görür ve kendisi için Allah’tan başka bir velide bir yardımcıda bulamaz”³⁸ nazil olmuştur.³⁹

Kim kötülük yaparsa karşılığını görür Allah-ü Teala’nın bu sözüne karşın farklı beyanda bulunmuştur. Kim kötülük yaparsa yani kim şirk koşarsa cezasını görür nitekim ayetin devamında da “o Allah’tan başka bir velide bir yardımcıda bulamaz” diyor. Ahiret günü ehli kitabın kendini üstün gördüğü gibi onu o mahşer günü kurtaracak ne bir koruyucu veli ne de onlara el uzatan bir yardımcı bulamayacaklar. Zaten ahirette onlara yardımcı olunmaması, koruyucunun bulunmaması kafirlere özgü bir niteliktir. İmam Mâtürîdî de “veli bulmayacaklar” sözünden kastık koruyucu olduğunu açıklamıştır. Ahirette o sıkıntıda bunların ihtiyacı onları koruyan biri olmasıdır. Bu yüzden veli kelimesinin koruyucu anlamı da vardır.⁴⁰

2.1.7. Rab Anlamı Vermesi

Veli Allah-ü Teala’nın isimlerinden olduğunu yukarıda belirtmiştik. Velinin yakın anlamına geldiğinden kula en yakın varlık inandığı rabbidir. Allah-ü Teala yüce Kur’an-

³⁶ en-Nisâ 4/45.

³⁷ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* 3/224.

³⁸ en-Nisâ 4/123.

³⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* 6/53

⁴⁰ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* 4/53.

1 Keriminde “...biz insan şah damarından daha yakınız”⁴¹ buyuruyor. Allah herkesten bize daha yakındır.

Veli kavramının rab olarak kullanıldığı ayet, “yoksa onlar Allah’tan başka veliler mi edindiler? Halbuki asıl veli Allah’tır. Ölüleri de diriltecektir. Ve onun gücü her şeye yeter”⁴² Allah-ü Teala burada kullarına müşriklerin Allah’tan başka rab edindiklerinden ve yegane veli de Allah-ü Teala olduğundan bahseder.⁴³ Ayetin devamında Allah-ü

Teala’nın ölüleri dirilttiğini örnek vererek onların ölümden sonra ki hayata inanmadıkları için yegane velinin Allah-ü Teala olduğunu dile getirmiştir.

Kur’an-ı kerimde geçen ashab-ı kehf hikâyesinde mağaraya sığınan Müslümanların yaşadıkları anlatılır. Onların kaldıkları süre ile ilgili ayetlerde geçen veli kavramını İmam Mâtürîdî farklı tarzda anlamlar vermiştir. “deki ‘ne kadar kaldıklarını Allah bilir’ gökler ve yerler ona aittir. O en iyi gören ve işitendir. Onların Allah’tan başka velisi yoktu. Allah hükümdarlığında kimseyi ortak etmez”⁴⁴ Mağarada kalan kişilerin ne kadar kaldığını en iyi Allah’ın bildiği aşikârdır. Yerler ve gök ona aittir. Bu evrenin sahibi yaratıcısı Allah-ü Teala’dır. Ayette gecen “ebsırbihî ve esmıg” kelimesi işitme ve görmede en üst seviyedeki kişi anlamına gelir. Allah’tan başka iyi gören ve işiten yoktur. Bu ayet buraya kadar anlatıldığında Allah-ü Teala’nın bilme, görme, işitme ve yerin göğün sahibi olduğundan bahsedilmiştir.

Ayetin devam da mağaradakiler kast edilerek “onların Allah’tan başka velisi yoktur” yer alıyor. İmam Mâtürîdî burada birden fazla mana vermiştir. Muhtemel olan mana ise ‘onların Allah’tan başka ilahları ve Rab’leri yoktur.’ Bir başa ihtimal de ‘onların Allah’tan başka hidayetlerini ve başarılarını üstlenecek kimseleri yoktur’ ya da şu anlama gelir. ‘Onların zaferlerini ve yardımlarını üstlenecek Allah’tan başka kimse yoktur.’ Son olarak ise İmam Mâtürîdî Onların Allah’ın intikamını ve azabını üzerlerinden kaldıracak kimse yoktur.’ Tabî ki en doğrusunu Allah-ü Teâlâ bilir.⁴⁵ Muhtemeldir ki buradaki veli kelimesi kendisinden önce geçen tabirlerden ötürü mağaradaki kişilerin Allah-ü Teâlâ’dan başka Rablerinin olmadığıdır. Devamında gelen manaya bakıldığında da

⁴¹ Kâf 50/16.

⁴² eş-Şûra 26/9.

⁴³ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* 12/181.

⁴⁴ el-Kehf 18/26.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* 9/62.

Allah'ın hükümdarlığında ortağının olmadığı anlaşılmaktadır. Görüldüğü üzere Kur'an-ı Kerim'de geçen bazı veli kelimelerine İmam Mâtürîdî Rab demiştir.

2.1.8. Şefaathçi Anlamının Vermesi

Şefaath kelime anlamı bir yardımcısı olarak onun yerine ricacı, talepte bulunan biri olarak bir başkasına katılma anlamına gelir daha çok üst mertebedeki kişinin alt mertebedeki kişi yerine şefaathçi olması beklenir. Kıyamet günü gerçekleşecek şefaatte bu bağlamda incelenir.⁴⁶

İmam Mâtürîdî Ankebutsuresideki “ne yeryüzünde ne de gökte Allah'ın çaresiz bırakabilirsiniz. Allah'ın dışında bir veliniz ve yardımcınız da yoktur.”⁴⁷ Ayetini tefsir ederken özellikle Allah-ü Teala'ya nispet edilen “veli” kelimesine şefaath anlamını vermiştir. Yani Allah'ı inkâr edenlerin ahirette ummuş olduğu şefaath onlara yoktur. Müşriklerin putlar için ahirette kendilerine şefaathçi olacağını düşünürler. Allah-ü Teala da onların bu beyanına karşı ahirette şefaath olarak sadece Allah'ın olduğunu söylemiştir.⁴⁸

1.2.9. Sahip Anlamı Vermesi

Allah-ü Teala'ya nispet edilen veli ismi mef'ul olarak Allah için söylendiğinde sahip manasına gelir. İnsanların ve diğer bütün mahlukatın sahibi de Allah'tır. En'am süresindeki “Sonra insanlar gerçek sahipleri olan Allah'a döndürülürler. Bilesiniz ki hüküm yalnız O'nundur ve O, hesap görenlerin en çabudur.”⁴⁹ Ayetin tefsirini yapan

İmam Mâtürîdî buradaki Mevla kelimesine; Bütün varlıkların her halükârda Allah'a döndürüleceği ve onların dünyada ve ahirette gerçek sahiplerinin Allah olduğu biliniyorsa ise de Allah-ü Teala bunların hepsini kendisine döndürüleceği ve gerçek sahibinin kendisi olduğunu söylemektedir.⁵⁰

Mevla kelimesine İmam Mâtürîdî farklı manalarda vermiştir. Bakara suresinde geçen “... sen bizim mevlamızsın...”⁵¹ kelimesinin tefsiri yaparken sen bize herkeste daha yakın ve

⁴⁶ Ragıp el-İsfahani, *el-Müfredât*, 800.

⁴⁷ el-Ankebût 29/22.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* 9/130.

⁴⁹ el-En'am 6/62.

⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* 6/106.

⁵¹ el-Bakara 2/286.

daha merhametlisin, sen bizim koruyucumuzsun, dostumuzsun ve yardımcımızsin diyerek Mevla kelimesine merhametli, koruyucu, dost ve yardımcı manalarını vermiştir.⁵²

2. 2. Allah'ın Dışındaki Varlıklara Nispet Edilen Veli Kavram

Veli ne kadar Allah-ü Teala'nın sıfatlarından olsa da⁵³ Allah dışındaki varlıklara da nispet edilir. Bu durum Allah'ın veli olmasındaki manayı değiştirmez. Allah-ü Teala'ya veli denirken diğer varlıklara veli isminde türemiş isimler verilir.

2. 2. 1. Yakın Anlamı Vermesi

Veli kavramının yakınlık anlamına geldiğini yukarıda bildirdik. Allah-ü Teala'ya nispet edilen velinin yakın anlamında kullanıldığında hem maddi hemde manevi olarak Allah-ü Teala'nın insana yakın olması anlamına gelir. Kur'an-ı Kerimde geçen "O zaman sizden iki bölük, Allah onların velisi olduğu halde bozulup çekilmeye yüz tutmuştu; Mü'minler yalnız Allah'a güvensinler."⁵⁴ Ayettin Uhud savaşında Müslümanları terk eden iki kabileden bahseder. Müslümanların sayısı azaldığı halde Allah'a en yakın olan, layık olan mü'minlere Allah yardım etmiştir.⁵⁵ O yüzden ki Allah bana yakın olan, veli olan kullarım korkmasın yalnız Allah'a güvensin.

2.2.2 Yardımcı Olma Anlamı Verilmesi

Veli yakın anlamına geldiği gibi bu durumun türetilmesinde yardımcı olmak anlamında çıkabilir nitekim "veli edinmek" tabirinin geçtiği ayeti İmam Mâtürîdî farklı açıklardan bakarak yorumlamıştır. "Ey iman edenler! Yahudileri ve Hristiyanları veli edinmeyin. Onlar birbirlerinin Velileridir. Sizden kim onları veli edinirse şüphesiz o da onlardandır. Allah zalimler topluluğunu hidayete erdirmez."⁵⁶ İmam Mâtürîdî "onları veli edinmeyin" ibaresi farklı anlamlara gelse de daha çok yardım etmek manası verilebilir diye yorumlamıştır. Yardım etmek, destek olmak noktasında Yahudi ve Hristiyanları veli edinen kimse onlara yardım ettiğinde onlar sadece mü'minlere düşmanlık etmek için birbirlerine yardım eder. Böyle Müslümanlara karşı Yahudi ve Hristiyanlara yardım eden kimse Allah-ü Teala nazarında onlar gibidir. Kim Müslümanlara karşı kâfirleri tutarsa

⁵² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* 2/263.

⁵³ İbn mâce, Dua, 10.

⁵⁴ el-Âl-i İmran 3/122.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/447-448.

⁵⁶ el-Mâide 5/54.

ondan olur.⁵⁷Nitekim Allah-ü Teala da Müslüman olmayan birine sırrımızı vermemizi yasaklamıştır.⁵⁸

İmam Mâtürîdî aynı ayeti yorumlarken “veli edinmeyin” ibaresine onları kazançta ve dünya hayatınızda çok yakın hissetmeyin, belki komşu, iş arkadaşı olabilir ama evini açacak kadar. Yada bir sırrınızı paylaşacak kadar samimi olmayın. Eğer bir gay-i Müslim birisine kazançta ve dünya hayatında yakın olmak sırrını paylaşmak Müslüman için kendi dini fikirlerinden vazgeçmesi söz konusudur. Bu durum Müslüman’ı onlara meyletmesine neden olur. Tabi ki en doğrusunu Allah-ü Teala bilir.⁵⁹

2.2.3. Varis Olma Anlamı Vermesi

Varis Allah-ü Teala’nın sıfatlarında olup⁶⁰ kelime anlamı ölen kişinin geride kalan malına sahip olan kişi.⁶¹Yukarıda bahsi geçen ayeti kerimede “Onlar birbirlerinin velisidir” İmam Mâtürîdî tefsir ederken onlar birbirinin varisidir diye tefsir etmiştir. Nitekim Müslümanlar farklı mezhebe dahil de olsalar, ehli kıble olanlar bir birlerine varis olur. Fakat farklı dinden olanlar birbirlerine varis olamaz.⁶² Demek ki İmam Mâtürîdî “birbirinin velisidir” derken onlar bir birinin varisidir. Olarak yorumlamış, veliye varis anlamı vermiştir.

2.2.4. Dost Anlamı Vermesi

Nitekim Ku’an-ı Kerim’de “ ne Yahudiler nede Hristiyanlar kendi dinlerine uymadıkça seni asla benimsemeyecektir. De ki: Allah’ın rehberliği tek doğru olan rehberliktir. Sana yeteri bilgi geldikten sonra onların arzu ve heveslerine uyacak olursan artık kendin için Allah’tan başka ne bir veli nede yardımcı bulunur.”⁶³ Görüldüğü üzere ayeti kerimede geçen “Allah’tan başka ne bir veli nede bir yardımcı bulunur.” lafzını İmam Mâtürîdî seni savunacak ne bir dost nede azaptan koruyacak bir yardımcı bulamazsın. Ya da farklı açıdan bakıp sana yardımı sayesinde Allah’ın uygulayacağı azap kudretinden koruyacak yardımcı bulamazsın” da anlaşılabilmektedir.⁶⁴

⁵⁷ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* 4/257.

⁵⁸ el-Âl-i İmrân 3/118.

⁵⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* 4/257.

⁶⁰ İbn mâce, Dua, 10.

⁶¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru’s-Sâdır, ts.), 3/200.

⁶² Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* 4/257.

⁶³ el-Bakara 2/120.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* 1/252

Veli kelimesi yukarıda Allah’a nispet ettiğimizde dost anlamının çıkması insanlara nispet edildiğinde de dost anlamı çıkmayacağı anlamına gelmez. Bunun nedeni Kur’an-ı

Kerimde dost diyerek verdiği sıfatın asında yanlış olduğu onların dost olamayacağını ifade etmektedir.

Dostluk sadece Allah-ü Teala’nın emrettiği kişilerle olur bu açıdan bakıldığında ise Kur’an-ı Kerimde bize söyle buyrulmaktadır. “mü’min erkekler ve mü’min kadınlar ancak bir birilerinin velidir”⁶⁵ bu ayet bize dost edinmek için mü’min olunması gerektiğini bildirmektedir. İnsanlar inandıkları dinler gereği birbirlerine dost olurlar. Çünkü dinleri onların ortak ayinler ve inandığı şey uğruna yaptığı ortak ibadetten birbirlerine dostluk bağı kurarlar. Bu ayetteki “birbirlerinin velisidir” beyanı Evs ve Hazvrec kabilelerinin birbirlerine olan düşmanlığının Müslüman olduktan sonra aralarındaki sevgi bağının kuvvetlenmesi⁶⁶ ve Müslümanların kardeş⁶⁷ ilan edilmesi ayetlerinde ki beyan gibidir. Müslüman erkeklerin ve Müslüman kadınların karşı cinse ve hem cinse bağlı olduğu sevgi ve muhabbet Allah-ü Teala’nın beyanı iledir. Bu beyan emir telakki eder. Nasıl ki nehyi telakki eden ehli beyti dost edinmeyin⁶⁸ ayeti ile Allahü Teala’ya düşman olanları dost edinmenin yasak olması bunun gibidir. Bu bağlamda düşünüldüğünde Allah-ü Teala mü’minlerin birbirlerinden başka dost edinmesi yasaklanmıştır.⁶⁹

Yukarıdaki ayette bahsedilen dostluk iki türdür. Biri ruhani dostluk bu dostluk dinden kaynaklı birbirin hakkına riayet etmesidir. Bunları bir araya getiren dinleridir. İkincisi ise nefsanî dostluktur. Bu da nikah, miras ve benzeri yollarla can ve mallar için kurulan dostluklardır. Bu dostluk hısım ve neseple oluşan nefsanî kişinin menfaati uğrun yapılmış dostluktur. Nitekim nikah, miras ve benzeri toplumsal birleşmenin dini gereklilikten bir araya getirip birleşmesi ile olan durumdur. Bundan dolayıdır ki nefsanî dostluk kurulması dinin gereklerini yerine getirmesi ile olan dostluktur. Ruhi dostluk peşinden dini gerekliliklerin yerine getirilmesi için nefsanî ile birlikte olmalıdır. Bu yüzden ruhi dostluk gerçek dostluktur. Bu “ruhani hayat, bedeni hayat” demek gibi bir şeydir. Ruhani hayat,

⁶⁵ et-Tevbe 9/71.

⁶⁶ Al-i İmrân 3/103.

⁶⁷ el-Hucurât 49/10.

⁶⁸ el-Mâide 5/51.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* 6/433.

ilim ve adaptır. Sen bunlarla arazları uzak mesafeden görürsün ve bilirsin. Bedeni hayat ise bedenın kendisi ile canlı olduğu, ortadan kalkmasıyla da ölü olduğu anlaşılır. Tabii ki yüce olan Allah-ü Teala en iyisini bilir.⁷⁰

SONUÇ

İmam Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da “velî” kavramına yüklediği anlamlar incelendiğinde, bu kavramın Kur'ân-ı Kerîm'de en yoğun olarak Allah'a nispet edilen bir sıfat olarak geçtiği tespit edilmektedir. Mâtürîdî, velî kavramını bağlama (siyak-sibak) göre yorumlamakta ve on temel anlam üzerinde durmaktadır: efendi, mâbûd, rab, yardımcı, sahip, yakın, dost, koruyucu, destekçi ve varis.

Velî kavramı Allah'a nispet edildiğinde, genellikle yakınlık anlamı öne çıkmakta; bu yakınlık, mümin kullara yönelik ilahî himaye ve yardım şeklinde somutlaşmaktadır. Buna karşılık, inkârcıların Allah ile velâyet ilişkisi bulunmadığını özellikle vurgulamaktadır. Mâtürîdî'ye göre bu farklılık, müminlerin Allah'ı velî edinmesi gerektiği; kâfirlerin ise velî edinilmesinin dinen yasaklandığı ilkesine dayanmaktadır.

Kur'an'da velî kavramı sadece Allah'a değil, aynı zamanda başka varlıklara (putlar, şeytan, mal, makam vb.) da izafe edilmektedir. Mâtürîdî, Allah dışındaki varlıklara atfedilen velîlik kullanımını genellikle olumsuz bağlamda değerlendirmekte; bu tür velîlerin âhirette herhangi bir fayda sağlamayacağını ve kişiyi yüzüstü bırakacağını ifade etmektedir.

Bu bulgular ışığında, İmam Mâtürîdî'nin yorumlarında velî kavramı iki ana eksen etrafında şekillenmektedir: Olumlu bağlam – Allah'ın mümin kullarıyla olan yakınlığı, koruyuculuğu ve desteği. Olumsuz bağlam – Allah dışındaki varlıklara güvenmenin, onları velî edinmenin reddi ve âhirette fayda sağlamayacağı gerçeği.

Dolayısıyla, Mâtürîdî'nin velî anlayışı, hem teolojik bir ilke hem de pratik bir dinî uyarı olarak değerlendirilebilir: Tek gerçek velî Allah'tır ve müminin velâyet ilişkisi yalnızca O'na yönelmelidir.

⁷⁰Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 6/ 433.

KAYNAKÇA

- Buhârî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. İsmâ‘îl. *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*. çev. Mehmed Sofuoğlu. 1. Cilt. İstanbul: Ötüken, 1987
- el-Fîrûzâbâdî. *Kâmûsü’l-Muhît*, md. “v-l-y”. Thk. Muhammed Nâim er-Rukeyşî. 2. bs. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2005.
- el-Kuşeyrî. *er-Risâle*. Thk. Sâlih Câferî. Kahire: Dâru’l-Cevâmi‘i’l-Kelâm, ts.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü’t-Tevhîd: Açıklamalı Tercüme*. Çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2019.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*. Çev. S. Kemal Sandıkçı. İstanbul: Ensar Yayınları, 2018.
- İbn Mâce, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Ğazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fu’âd ‘Abdülbâkî. Mektebeti Mearif:
- İbn Manzûr, Ebû’l-Fazl Cemâleddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü’l-‘Arab*. Beyrut: Dâr Şâdır, ts.
- Koçar, Musa. *Mâtürîdî’de Esmâ-i Hüsnâ*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2002.
- Koçar, Musa. “Kur’an’da Veli Kavramı.” *İnsan Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9–10 (2003)
- el-Pezdevî, Ebû Yûsr Muhammed. *Usûlü’l-Dîn*. Thk. Hans Peter Linss. Kahire: Mektebetü’l-Ezher, 2003.
- Ragıb el-İsfahânî. *Müfredâtü Elfâzi’l-Kur’ân*, md. “v-l-y”. Çev. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 2018.
- Topaloğlu, Bekir. “Te’vîlâtü’l-Kur’ân.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 41. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, 33–36.
- Uludağ, Süleyman. “Velî.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 42. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013, 25–28.
- Özen, Şükrü. “Mâtürîdî.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 28. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013, 147–150.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s)

Doğan AYDOĞAN

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.

The author declares that he have no competing interests.

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 3

Eylül/September-2025

Kolektif Terör-Terörizm Açısından PKK Terör Örgütü/KCK-E'nin Avrupa Yapılanması

Collective Terror: The European Structure of the PKK Terrorist Organization/KCK-E from the Perspective of Terrorism

Hande ORTAY

Dr., Karatay Ünv. Sosyal Bilimler Fak.
Dr., Karatay University, Faculty of Social Sciences
Konya/TÜRKİYE

handeortay611903@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-9553-5910>

Atıf / Citation: Ortay, Hande, “Kolektif Terör-Terörizm Açısından PKK Terör Örgütü/KCK-E'nin Avrupa Yapılanması ”. *Genç Mütefekkirler Dergisi* 6/3 (Eylül/September), 812-844

[http://doi.org/ 10.5281/zenodo.17155757](http://doi.org/10.5281/zenodo.17155757)

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 15.08.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 18.09.2025

Sayfa Aralığı/ Page Range: 813-844

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE



ÖZET

Kolektif terör ve terörizm, günümüzde yalnızca yerel güvenlik tehdidi değil, aynı zamanda uluslararası ilişkilerdeki güç mücadelesinin bir aracı olarak da kullanılmaktadır. Devletlerin stratejik hedeflerini desteklemek amacıyla terör örgütlerini araçsallaştırması, küresel ve bölgesel güvenlik politikalarının merkezinde yer almaktadır. Avrupa ülkelerinin Ortadoğu'ya yönelik politikaları ve bu süreçte terör örgütlerine sağladıkları çeşitli destekler, bölgesel güvenliği karmaşık hale getirmiştir. Türkiye ise coğrafi ve stratejik konumu nedeniyle, özellikle PKK Terör Örgütü'nün Avrupa'daki yapılanmaları ve faaliyetlerinden kaynaklanan sürekli bir tehditle karşı karşıyadır. PKK, MLKP, TİKKO ve DHKP-C gibi Marksist-Leninist örgütlerle de iş birliği içindedir. Avrupa'daki bu terör yapılanmaları; eleman temini, finans sağlama, zorla haraç toplama, uyuşturucu ticareti, insan ve silah kaçakçılığı gibi faaliyetler yürütmekte, ayrıca siyasi, ekonomik ve toplumsal alanlarda etkinlik göstermektedir. Bu çalışmada, istihbarat raporları ve resmi belgeler ışığında, Avrupa ülkelerinin PKK ve müttefiklerine sağladıkları desteğin boyutları, bu desteğin politik ve stratejik arka planı ile örgütlerin Avrupa'da meşruiyet kazanma çabaları incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Kolektif Terör, PKK Terör Örgütü, Avrupa Ülkeleri, Terörizmin Desteklenmesi, Bölgesel Güvenlik.

ABSTRACT

Collective terror and terrorism today represent not only a local security threat but also a tool in the power struggles of international relations. The instrumentalization of terrorist organizations by states to support their strategic objectives lies at the core of both global and regional security policies. European countries' policies toward the Middle East, along with the support they have provided to various terrorist groups in this process, have complicated regional security. Due to its geographical and strategic position, Turkey faces a constant threat, particularly from the activities and networks of the PKK terrorist organization in Europe. The PKK also cooperates with other Marxist-Leninist organizations such as MLKP, TİKKO, and DHKP-C. These terrorist structures in Europe are engaged in activities such as recruitment, financing, extortion, drug trafficking, and human and arms smuggling, while also maintaining influence in political, economic, and social spheres. This study, based on intelligence reports and official documents, examines the scope of European countries' support for the PKK and its allies, the political and strategic background of this support, as well as the organizations' efforts to gain legitimacy in Europe.

Keywords: Collective Terrorism, PKK Terrorist Organization, European Countries, Support for Terrorism, Regional Security.

GİRİŞ

Kolektif terörizm, günümüzde yalnızca yerel veya ulusal güvenlik sorunu olmaktan çıkmış; uluslararası ilişkilerin güç dengeleri tarafından şekillendirilen bir araç haline gelmiştir. Devletlerin, stratejik hedeflerini ilerletmek amacıyla terör örgütlerini kullanması, terörü küresel ve bölgesel güvenlik gündemlerinin merkezine yerleştirmiştir. Tarihsel olarak, Avrupa ülkelerinin Ortadoğu'ya yönelik politikaları ve yoğun göç hareketleri, çoğu zaman terör örgütlerine doğrudan veya dolaylı destekle birlikte yürütülmüş; bu durum bölgesel güvenlik ortamını daha da karmaşık hale getirmiştir. Bu dinamiklerin tam kesişim noktasında bulunan Türkiye, özellikle PKK terör örgütünün Avrupa'daki faaliyetleri nedeniyle sürekli bir güvenlik tehdidi altındadır. Bu tehditler, PKK'nın MLKP, TİKKO ve DHKP-C gibi diğer silahlı gruplarla ideolojik ve operasyonel iş birliği içinde hareket etmesiyle daha da güçlenmektedir. Avrupa'daki terör yapıları; eleman temini, finans sağlama, haraç toplama, uyuşturucu ticareti, insan ve silah kaçakçılığı gibi faaliyetlerin yanı sıra, siyasi süreçlere müdahale etme, sivil toplum platformlarını kullanma ve yasaklı olmalarına rağmen uluslararası meşruiyet kazanma çabaları yürütmektedir. Bu çalışma, istihbarat raporları ve resmi belgelerden yararlanarak Avrupa devletlerinin PKK ve müttefiklerine verdiği desteğin boyutunu, bu desteğin siyasi ve stratejik arka planını ve söz konusu politikaların bölgesel ve küresel güvenlik üzerindeki etkilerini incelemeyi amaçlamaktadır.

1. Terörizm ve Dış Destek

İnsanlık tarihi kadar eski olan terör şiddet barındırır. Her şiddet terör değildir ancak her terör eyleminin içerisinde şiddet vardır.¹ Terör, aşağıdan yukarıya gerçekleşebileceği gibi yukarıdan aşağıya da gerçekleşir. Terör, çok eski çağlarda dinsel, etnik ve siyasal nedenlerle dönemin yöneticileri tarafından kullanıldığı gibi geçtiğimiz yüzyıl ve içinde bulunduğumuz asırda da kullanılmaktadır.² Özellikle II. Dünya Savaşından sonra terör, terörizmle mücadele konuları, uluslararası politika başta olmak üzere pek çok alanda gündemin başında yer almaktadır. 11 Eylül 2001 ABD New York Dünya Ticaret Merkezine yönelik terör eylemleri ile terör ve terörizme olan, artan dış destek boyutu daha da önem kazanmıştır. Soğuk Savaş döneminde olduğu gibi hasım ve rakip ülkeler

¹ Ortay, H. ve Kalaycı, Ö., *PKK Terör Örgütü'nün Siyasallaşma Çabaları: Almanya-İsveç Örneği* (İstanbul: Cinius Yayınları, 2022), 7.

² Ömer Kalaycı, *Devlet Terörü ve Devlet Destekli Terörizm*, (İstanbul: 2023).

birbirlerine karşı konvansiyonel savaşı pek çok neden ötürü göze alamadıkları için terör örgütlerini kullanarak hedef ve rakip ülkeye siyasi, ekonomik zararlar vermişlerdir. Bu durum günümüze de devam etmektedir. 11 Eylül 2001 terör saldırıları, dönemin ABD başkanın söylemiyle terörizmle mücadele haçlı seferleriyle eşdeğer tutulmuştur. ABD dış politikasının çıkarları doğrultusunda terörizmle mücadele, hedef ülkelere yönelik yeni bir boyut kazanmıştır. Bu dönemden itibaren terörizmle mücadelede terör örgütleri ilgili ülkelerin küresel, bölgesel güç ve çıkarları noktasında kullanılmıştır. Bu maksatla IŞİD Terör Örgütüne karşı PKK Terör Örgütü'nün Suriye uzantısı PYD-YPG hem siyasi hem askeri hem de diğer alanlarda desteklenmiştir. Bu durum, özellikle PKK Terör Örgütü ve Suriye uzantısı PYD/YPG'yi uluslararası alanda siyasi olarak meşru bir zemine kaydırmıştır. Günümüzde Avrupa'nın 7 ülkesinde ve Moskova'da PYD ofis/bürolarının aktif olması buna en somut örnektir.

2. PKK Terör Örgütü/KCK Avrupa Yapılanması

Kürtçülük; köklü, kapsamlı ve çok boyutludur. Bölücü Terör Örgütü ve uzantıları, Kürtçülüğün silahlı kolu görünümündedir. Gerek ülkemize karşı 1970'lerden itibaren, gerek bölge/komşu ülkelerdeki Irak ve Suriye'nin kuzeyindeki gelişmeler hesaba katıldığında, Türkiye'nin; Avrupa Birliği'ne (AB) katılım süreci de eklendiğinde Kürtçülüğe yeni boyutlar eklenmiştir.³ Kürtçülük, uzunca süredir ülkemizle sınırlı kalmamış artık bölgedeki ilgili ülkelerin yerel sorunu olmaktan çoktan çıkmış ve uluslararası bir sorun hâline dönüşmüştür. Bölgenin, jeopolitik ve jeostratejik bakımdan son derece önemli olması, doğal olarak bölgede gözü olan “Büyük Güçler”in de iştahını kabartmış; Kürtçülük konusunda olan ilgilerini yoğunlaştırmalarına ve sahaya odaklanmalarına neden olmuştur. Bu bağlamda, “Kürtler dünyada devleti olmayan en büyük etnik grup (halk)” olarak görülmekte, bu eksikliğin giderilmesi için de kendilerine durumdan vazife çıkarmaya çalışmaktadırlar. “Kürtçülük” sorununun silahlı aracı olan PKK Terör Örgütü ve uzantıları, sadece teröristlerden, siyasi ayaklarından, kamplarından, silahlarından, liderlerinden ibaret değildir. Şüphesiz örgütün ardında dış bileşenler vardır ve bunlar; ABD-İngiltere, Avrupa (Almanya-Fransa vd.), Kandil-Sincar (Irak-İran-ABD) ve İmralı'dır. Kısacası, Kürtçülük sorunun silahlı aparatı olan bölücü Terör Örgütü PKK Terör Örgütü ve uzantılarını, örgütün çatısı altında faaliyette bulunan örgütleri ve bunlara

³ Kalaycı, “Örselenmiş Devlet: Japonya ve Terörizm,” Şubat 2024.

verilen desteği analiz etmeden önce; PKK Terör Örgütü'nün bileşenlerini ve bunların her birinin Türkiye ile olan ilişkileri, çıkar çatışmaları ve jeopolitik dengeler göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

3. Avrupa'nın Kürtçülük Çalışmaları

Bölücülük anlamındaki Kürtçülüğün öncüleri, Kürtlerin kendileri değil, emperyalist devletlerin hizmetindeki yabancı misyonerler, gezginler ve konsoloslardır. "Kürtçülüğün babası" diye bilinen kişi de bir Katolik misyonerdir. Adı P. Maurizio Garzoni'dir. Bu misyoner papaz, 18. yüzyılın son çeyreğinde, Amadia'da, yani bugünkü Türk-Irak sınırının 30 kilometre kadar ötesinde 18 yıl yaşamış. Kürtler, Ermeniler, Asuriler, Keldaniler, Nesturiler arasında çalışmış. Bu çalışmaları sırasında Kurmançî ağızını da öğrenmiş. 1787 yılında Roma'da, İtalyanca olarak Kürt Dili Grameri ve Sözlüğü adlı bir kitap yayımlamıştır. Bu antika kitap, o yörede konuşulan Kürtçenin ilk sözlüğü ve grameri olarak bilinir; 1960'larda, Paris'te, Yaşayan Doğu Dilleri Ulusal Okulu (Ecole Nationale des Langues Orientales Vivantes) kitaplığında E. VI. 23 numarayla kayıtlıdır.⁴ Bu çalışmasından ötürü Katolik misyoner Garzoni, Kürtçülüğün öncüsü, "Kürdolojinin babası" sayılmaktadır. Kürtçülüğün başlangıcını 1787 tarihi olarak vermek doğrudur. Çünkü Katolik misyoner Garzoni çalışmasıyla bir bakıma çığır açmıştır. Bu çalışmanın ardından tüm dikkatler Kürtlere çevrilmiş ve Anadolu bölgeleri siyasi amaçlarla araştırılmaya, gezilip incelenmeye başlanmıştır. Örnek olarak: Yıl 1799: J. A. Bergk adlı Alman gezgin, Anadolu, Gürcistan, Ermenistan, Kürdistan, Irak ve El Cezire adlı bir kitap yayımlamıştır. Bergk, "Kürdistan" adını kullanan ve dış dünyaya duyuran ilk gezginlerden biridir. Yıl 1808: Kalproth adlı araştırmacı, Viyana'da, Kürtçe Üzerine Çeşitli Araştırmalar⁵ adlı bir kitap yayımlamıştır. Yıl 1814: Osmanlı İmparatorluğu tarihini yazan Avusturyalı ünlü tarihçi Hammer, Kürtler üzerine de bir kitap yazmıştır. Kitap, Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesine Göre Kürt Dili ve Ağızları (Kalaycı, 2024) adını taşımaktadır ve Viyana'da basılmıştır. Yıl 1818: İtalyan araştırmacı M. Giuseppe Campanili, Yezidileri araştırmış ve Napoli'de, Kürdistan Bölgesinin Hikâyesi ve Yedi Mezhebi⁶ başlıklı bir kitap yayımlamıştır. Yıl 1841: Gençliğinde Türkiye hizmetinde bulunmuş olan ünlü Alman Mareşali Helmuth von Moltke'nin Türkiye'deki Durum ve

⁴ Kalaycı, "Örselenmiş Devlet: Japonya ve Terörizm," Nisan 2024.

⁵ Kalproth, Various Studies on Kurdish, 1808.

⁶ Campanili, M. G. Storia della Regione del Kurdistan et delle Sette Religione Ivi Esistenti, 1818.

Olaylar Üzerine Mektuplar, 1835-1839 (von Moltke, 1841) adlı kitabı Berlin’de yayımlandı. Daha sonraki yıllarda birkaç defa Türkçe olarak da yayımlanan bu kitapta, Tanzimat Fermanı öncesindeki yıllarda Güneydoğu Anadolu’daki gelişmeler ve Kürtler üzerine epeyce gözlemler ve bilgiler vardır. Yıl 1880: Ferdinand Justi, St Petersburg’da Kürt Grameri⁷ adlı Almanca bir kitap yayımlamıştır. Yıl 1890: E. de Kowalevski adlı Polonyalı, Brüksel’de, Kürtler ve Yezidiler⁸ adlı Fransızca bir kitap yayımlamıştır.

İngiliz J. Baillic isimli gezgin, Kürdistan’da, Mezopotamya’da vs. “Geziler ve Kürt ve Arap Aşiretlerinin Karakterleri ve Davranışları Hakkında” başlıklı 2 ciltlik bir kitap yazmış ve 1834 yılında Londra’da yayımlamıştır. İngiliz Dışişleri görevlilerinden arkeolog H.C. Rawlinson, İngiliz Kraliyet Coğrafya Kurumu’na, 1838 yılında “Tebriz’den İran Kürdistanı Yoluyla Taht-ı Süleyman Harabelerine Bir Gezi Notları” başlıklı bir rapor sunmuştur. Aslında Kürtler hakkında arkeolojik araştırmalar yapan Rawlinson, bu raporunda, Revanduzlu Yezidi Beyi Emir Kör Ahmet Paşa ayaklanmasını (1836) da anlatmıştır. Kör Ahmet Paşa’nın, asilerin en cesuru olduğunu, gücünü Fırat’tan İran Azerbaycan’ına kadar genişlettiğini, hatta Amadiya ve Zakko kalelerini bile zapt ettiğini anlatmıştır. Claudius James Rich adlı İngiliz gezgin ve Asuri uzmanı, Tanzimat arifesinde, Kürtler üzerine iki kitap yayımlamıştır: Bunlardan biri “Kürdistan Hakkında Notlar” başlığını taşımaktadır ve 1836 yılında Londra’da basılmıştır. Diğerisi ise ertesi yıl yine Londra’da basılmış olan “Kürdistan’da bir İkamet(gâh)ın Hikâyesi adlı kitaptır. William Ainsworth ve H. Rassam adlı iki İngiliz gezgin, 1840 yılında, İngiliz Kraliyet Coğrafya Kurumu’na, “1839-1840 Yıllarında İstanbul’dan Musul’a Seyahat Notları” başlıklı bir rapor sunmuşlar ve bu rapor Kurum tarafından yayınlanmıştır.

Erzurum’daki İngiliz Konsolosu James Brant, 1838 Yazında Kürdistan’ın bir Bölümünde Gezi Üzerine Notlar (Notes on a journey through a Part of Kürdistan in the Summer of 1838) başlıklı araştırması Londra’da yayımlanmıştır. Araştırmada, o tarihlerde Doğu Anadolu’da yaşanan bazı olaylar anlatılmıştır. Özellikle Hacı Zilal Ağa’nın başkaldırması, Osmanlı kuvvetlerine karşı direnmesi; Diyarbakır kuzeyinde Hainili Temir Bey’in Osmanlıya kafa tutması hikâye edilmiştir. İngiliz Misyoner Derneği tarafından bölgeye gönderilmiş olan misyoner ve gezgin C. Sandretski, 1857 yılında üç ciltlik Almanca bir seyahatname yayımlamıştır. Musul’a ve Kürdistan Üzerinden

⁷ Justi, F. *Kurdische Grammatik*, 1880.

⁸ Kowalevski, *Les Kurdes et les Yezidis* (Bruxelles, 1890), 50.

Urumiye'ye Gezi (Reise nach Mosul und durch Kürdistan nach Urmiye) adını taşıtmaktadır. Kitabın        cildi Kürtlere ayrılmıştır. Burada Tanzimat'ın ilanı   zerine Kürt beylerinin ve bu arada Bedirhan'ın ayaklanmasına geniş yer verilmiştir. F. M ilingen adlı İngiliz gezgin, 1870 yılında Londra'da yayımladığı Kürtler Arasında Vahşi Yaşam (Wild life among the Koords) adlı kitabında Kürtlerin günlük yaşamlarını Avrupa'ya anlatmaya çalışmıştır. Rilley adlı bir başka İngiliz, 1880'lerde, "Türkiye'nin Doğusunda Hristiyanlar ve Kürtler" konusunu incelemiştir.

Fransız h    metinin emriyle, Xavier Mommaire de Hell adlı Fransızın, "1846-1848 Yıllarında Türkiye'ye ve İran'a Yapılan Gezi" (Voyage en Turquie et en Perse, Execute p a r l'Ordre du Gouvernement Français pendant les Annees 1846-1848) başlıklı kitabı 1854 yılında Paris'te yayımlanmıştır. Kitapta, 1839 Tanzimat reformları   zerine Doğu Anadolu'da çıkan karışıklıklar, ayaklanmalar, özellikle Bedirhan'ın vergi vermemek, asker vermemek için bu tarihlerde ayaklanması ve sonra Müşir Osman Paşa'ya boyun eğmesi anlatılmıştır. Bir başka Fransız gezgin A. Clement, 1866 yılında, Paris'te, "Kerkük'ten Revanduz'a kadar Osmanlı Kürdistanı'nda Geziler" (Excursions dans le Kurdistan ottoman, de Kerkük   Revandouse) adlı bir kitap yayımlamıştır. Fransız kontu De Cholet de "Ermenistan, Kürdistan ve Mezopotamya" (Armenie, Kurdistan et Mesopotamie) adlı bir kitap yayımlamıştır.

Paris, Kürtçülüğün, Stockholm'den sonra Avrupa merkezi hem Avrupa hem de uluslararası siyasi Kürtçülüğün ve Kürdoloji'nin de önemli merkezlerinden biridir. Fransa'ya ve Avrupa'ya yayılmış irili ufaklı Kürtçü derneklerden bazılarının merkezleri Paris'tedir. Paris'te ayrı bir Kürt İnceleme Merkezi daha vardır. Burada, Kürtler   zerine araştırmalar, yayınlar yapılır, bültenler çıkarılır. Sürekli Kürtçülük yayını yapan yayınevleri, başka ülkelerde çıkan Kürtçü yayınlar da burada satılır. Paris'te Kürtçü   ğreten, Paris  niversitesi'ne bağlı bir yüksekokul da vardır. İsmi "Yaşayan Doğu Dilleri Ulusal Okulu" (Ecole Nationale des Langues Orientales Vivantes) adını taşır.

Bilal şimşir, Paris'teki Yaşayan Doğu Dilleri Okulu'nda Kürt Dili ve Edebiyatı derslerini, K muran Ali Bedirhan'ın verdiğini yazmaktadır. şimşir, "Onun ders notları kütüphane katalogunda da yer almıştı. K muran Ali Bedirhan, Tanzimat reformlarını içine sindiremeyerek ve Mısırlı Mehmet Ali Paşa isyanını da fırsat bilerek 1840'larda Osmanlı Devleti'ne karşı başkaldırmış ve yakalanıp Girit'e sürülmüş olan namlı Kürt

derebeyi Bedirhan sülalesinin son üyesiydi” demektedir. Aynı isimli eserinde Şimşir; “Kâmuran Ali Bedirhan, Paris’te, oturduğu yerden, “Kürtlerin istekleri” diye, sağa sola dilekçeler göndermekteydi. Bağdat Hükümeti’ne başkaldırıp Kuzey Irak’ta dağlara çekilmiş olan Mustafa Barzani’ye ulaşabilmek için de Paris’te oturan Kâmuran Ali Bedirhan’dan “vize” almak gerekiyordu” şeklinde ifade eder. Bu dönemde Mustafa Barzani ile röportaj yapmak isteyen Türkiye’den bazı gazetecilerin, önce Paris’e gidip Kâmuran Ali Bedirhan’a başvurdıklarını ifade eder. Gerek Avrupa ülkeleri hükümet yetkililerin emirleriyle gerek misyonerlik faaliyetleri altında Avrupalı gezginlerin Kürtler ve Kürdistan üzerine pek çok araştırmaları ve kitapları, raporları dönem dönem yayımlanmıştır. Avrupa ülkelerinin haricinde Rusların, Amerikalıların vd. de araştırma, rapor ve kitapları bulunmaktadır. Hepsinden örnekler vererek bu makaleye sığdırmak söz konusu değildir. Ben bu çalışma içerisinde önemli olanları ele aldım. Ancak, Kürtler ve Kürtçülük üzerine yapılan çalışmalarla ilgili, Bilal Şimşir’in “Kürtçülük” isimli iki ciltlik eserini okuyabilirler. Okuyanlar ve okuyacaklar da görecektir ki, Kürtçülük olayının, sadece bir avuç ayrılıkçı Kürdün hayallerinden ibaret değil, esasen bunun altında, bölgede gözü ve çıkarları olan büyük güçlerin Kürtleri de kullanarak hedeflerine ulaşma planı vardır. Alman gezgin Carsten Niebuhr, 18. yüzyılın son çeyreğinde, Arabistan’ı ve Güneydoğu Anadolu’yu dolaşmış. Arabistan’a ve Diğer Civar Ülkelere Yapılan Gezi Notlar⁹ adlı iki ciltlik bir kitap yazmış, kitap 1766, 1774-1837 yıllarında yayımlanmıştır. Kitabın ikinci cildi Kürtler üzerinedir. Niebuhr, Bağdat’tan Musul’a kadar uzanan bölgeyi gezdikten sonra, Mardin ve Diyarbakır’a gelmiş ve kitabında Kürtlere genişçe yer ayırmıştır. Kara Çolan’ın bir Kürt paşası tarafından yönetildiğini ve oralardaki durumu nasıl gördüğünü uzun uzun yazmıştır. Alman gezgin, Osmanlı paşalarının Kürt beylerini birbirine düşürüp kırdırdıklarını, kimi zaman birini, kimi zaman da diğerini tuttuklarını ileri sürmüştür. O. Blau adlı gezgin de Alman dergilerinde, 1858-1863 yıllarında, bir dizi gezi notları ve makaleler yayımlamıştır: Kuzeydoğu Kürdistan, Doğu’da Seyahat, Urumiye Gölü’nden Van Gölü’ne¹⁰ başlıklı incelemeler onun bu yayınlarından bazılarıdır. Alman mühendis ve gezgin Joseph Cernik’in, Fırat ve Dicle Bölgesinde Teknik İnceleme Gezisi¹¹ adlı kitabı da 1876 yılında yayımlamıştır. Dr. Otto Puchstein

⁹ Niebuhr, C. *Reisebeschreibung nach Arabien und Anderen Umliegenden* (Laendern, Kopenhag, 1774).

¹⁰ Blau, O. “Die Staemme des Nordöstlichen Kurdistan.” *Reisen im Orient* (Berlin: Vom Urumia-See nach den Wan-See, 1863).

¹¹ Cernik, J. *Technische Studien der Expedition durch die Gebiete des Euphrat und Tigris*, 1876.

adlı Almanın Kürdistan’a Seyahat Hakkında Raporunda¹² 1883 yılında, Berlin’de, Alman Bilimler Akademisi tarafından yayımlanmıştır. Alman yazar Karl May’ın (25 Şubat 1842/30 Mart 1912) Kürtler üzerine yazdığı kitaplar gelmektedir. 9’u bebekken ölen toplamda 13 kardeşten biri olan Karl Friedrich May, eğitimi müzik ve beste üzerine almış; öğretmenlik okurken mum hırsızlığından dolayı okuldan atılmıştır. Karl May, 1874 yılına kadar değişik suçlardan dolayı yargılanmış ve hapis yatmıştır. 1878’den sonra serbest yazar olarak yazmaya başladığı kitaplarıyla tanınan Oryantalist May, tüm Avrupa’da geniş bir okur kitlesine hitap etmiştir. Bu çalışmayı ilgilendiren kitapları ise; “Kürt Dağlarında” ve “Vahşi Kürdistan İçlerinde” isimli eserleridir.

Çalışmalarının büyük bölümünü hayali karakterler üzerinden kurgulayarak yazmıştır. Örneğin; “Kürt Dağlarında” isimli kitabında; *“Kürdistan vadilerindeki yanan köylerin dumanları ve oluk oluk akan kanların kokuları hâlâ göğe yükseliyor. Öyle bir bölgede bulunuyoruz ki, yaşam, özgürlük ve mülkiyet başka hiçbir yerde burada olduğu gibi tehlike altında değildir.”*, ve *“Özgür bir Kürt bana hakaret ettiği takdirde, ondan silahlarımı hesap sorarım; çünkü o hiç kimsenin önünde diz çökmemiş olan bir babanın oğludur”* gibi cümlelerle anlatılar Avrupa okurlarını cezbetmiştir. Bu ilgi sadece halk kesimlerindeki okuyucularla sınırlı kalmamış, devlet ve üniversite destekli bazı akademisyenler tarafından araştırmalara, kimlik, lisan ve kültürel alanda çalışmalara başlanmıştır.

4. Resmi Belgelerde Kürtçülük ve Kürdistan

1699 Karlofça Antlaşması, ardından Girit ve Mora’nın kaybı ve devamında Balkanların elden çıkmasıyla Batılılar, bu sefer Anadolu’ya (1878-1918) odaklandılar. 1878’de başlayan Kürtçülük hareketi ve buna bağlı silahlı ayaklanma ve iç isyanla cumhuriyetin ilk yıllarında da devam etmiştir. Özellikle milli mücadele dönemi ve cumhuriyetin ilk yıllarında çıkan silahlı Kürtçü isyanlarda Ermenilerin de Kürtlere destek verdiği bilinmektedir. Şüphesiz Anadolu’da gerek milli mücadele gerek cumhuriyetin kurulmasından sonraki süreçte hatta içinde bulunduğumuz yüzyılda “serhildan” çağrılarının ardında; ruhunu şeytanına satmış ayrılıkçı Kürtler olmakla birlikte, Kürtleri; Türkiye’ye karşı jeopolitik çıkarları uğruna kullanan, destekleyen büyük devletler bulunuyordu. Uluslararası sözleşmelerde Kürtlerden söz eden ilk antlaşma 3 Mart

¹² Niebuhr, *Reisebeschreibung nach Arabien und Anderen Umliegenden Laendern*.

1878’de Ayastefanos Antlaşması’nda geçer. Ayastefanos Antlaşması, Osmanlı-Rusya arasında imzalanmış, uygulanmamasına rağmen; Anadolu’daki Sevr sürecini de başlatmıştır. Bu süreç aynı zamanda resmîyetle siyasi Kürtçülük olarak da geçer. Batılılar bu antlaşmayı kendi çıkarlarına ters düştüğü için Berlin Antlaşması ile yeniden yenilerler. Uluslararası sözleşmelerde Kürtlerden söz eden ikinci resmî belge; Berlin Antlaşması’dır (13 Temmuz 1878). Berlin Antlaşmasından sonraki dönemde İngiliz resmî yazışmalarında “Kürdistan” isminin sıkça kullanılmaya başlandığı görülüyor. Resmî olarak Anadolu’da “Kürdistan” adında bir vilayet, bir sancak ya da bir kaza yoktu. Buna rağmen İngiliz diplomatlarının Güneydoğu Anadolu’nun bazı bölgelerini "Güney Kürdistan"; Doğu Anadolu'nun bazı bölgelerini de “Kuzey Kürdistan” diye adlandırdıkları görülüyordu. Örneğin: İngiltere’nin Erzurum Konsolosu Binbaşı Henry Trotter, 4 Aralık 1878 günü İngiltere Dışişleri Bakanı Lord Salisbury’ye şunları yazıyor: *“Son birkaç günde alınan bilgilere göre, Güney Kürdistan’da isyan çıkmıştır. Bütün Cezire Kürtlerinin ayaklandığı bildiriliyor. Başlarında ünlü Bedirhan Bey’in oğulları Hüseyin Bey ile İsmail Bey var. Ayaklanmanın arkasında Rus entrikalarının bulunması kuvvetle muhtemeldir. Asilerin sayısı 5.000 ilâ 20.000 arasında tahmin ediliyor. İyi silahlanmış imişler, ellerinde son savaş sırasında ve savaşın ardında elde ettikleri Winchester ve Henry-Martini tüfekleri varmış. Bölgedeki Türk kuvveti zayıftır. Diyarbakır valisinden gelen bir telgrafta, Cezire’de güvenlik güçleriyle asiler arasında çarpışma olduğu ve Kürtlere büyük kayıplar verildiği bildiriliyor.”*¹³ 30 Aralık 1878’de Trabzon’daki İngiliz Viskonsolosu Biliotti, Lord Salisbury’e: “Kürdistan’daki ayaklanma bastırılmıştır. Ama Dersim’de devam ediyor” haberini geçer. Görüldüğü üzere her iki belgede de “Kürdistan” adı geçmektedir. Bununla da sınırlı kalmaz ve “Kürdistan” a bir konsolosun gönderilmesi fikri ortaya atılır.

5. Ayrılcı-Bölücü Kürtler

Kürtler, tarihin hiçbir döneminde bağımsız bir devlet olamamışlar, sürekli yaşadıkları coğrafyada hâkim olan ülkelerin yönetiminde yaşamışlar, bağımsızlık ve devlet sahibi olmak adına da sürekli değişen güçlerin bölgedeki çıkarları uğruna ayrılcı Kürtler kışkırtılmışlar; yine değişen güçlerin kışkırtmaları ile başkaldırmışlardır. Tarihi gelişimlerinin bir sonucu olarak Kürtler ağırlıklı olarak Irak, İran, Suriye ve Türkiye

¹³ Şimşir, *British Documents on Ottoman Armenians*, 2007, 1.

olmak üzere ismi geçen ülkeler arasında bölünmüş bir şekilde yaşamaktadırlar. Kürtlerin tarihi ve etnik kimliği ile dil gibi konuları sosyal bilimlerin konusu olmaktan yaşadıkları bölgede, daha çok küresel güçlerin uluslararası çıkar çatışmalarının ve ideolojilerin konusu olmuş, bu uğurda da daima kullanılmışlardır. Kürt kimliğine bilimsel ölçütler içinde yaklaştırmaya çalışan araştırmalara karşı çok sert ve etkili bir psikolojik savaş yürüten güçler ve çıkar odakları Kürtleri, kendi çıkarları doğrultusunda daima istismar etmeyi de başarmışlardır. Bu bağlamda günümüze dek yapılan tüm araştırmalar bilimsellikten öte tamamen çıkar elde etmek isteyen güçlerin kendilerinin hazırladıkları tezlerin etkin olmasını sağlamışlardır. Buna bir örnek verecek olursak Turani bir topluluk olan Kürtler, özellikle 1911 yılından itibaren nedense Mezopotamyalı bir kavim olarak değerlendirilmiştir. Özellikle 1898 yılından itibaren siyasi Kürtçülük hareketi bir ideoloji olarak ortaya çıkarılmış ve buradan da bir Kürt tarihi yaratma gayretleri günümüze dek sürmüştür. Kürtlerin asli köken olarak Türk oldukları esasen kanıtlanmış bir gerçektir. Ali Tayyar Önder'e göre: "Kürtler Orta Asya'da, Karadeniz'in kuzeyinde ve Macaristan'da bir Türk boyu olarak yaşamışlardır. Daha sonraki yüzyıllarda Orta Asya'dan Güney'e, Kafkaslara, İran'a, Irak'ın kuzeyine, Suriye'ye ve Doğu Anadolu'ya inen Kürtler, buralarda, Türkçe olan isimlerini korumakla beraber, İranlılarla, Araplarla ve yerli halklarla karışmışlar, yeni bir kültür ve dil geliştirmişlerdir. Bugünkü Kürt kimliği bu unsurların kaynaşmaları sonucu ortaya çıkmıştır." ¹⁴ Pek çok çalışmada Kürtlerin Avrupa ülkelerine ilk göçlerinin 1895'li yıllara dayandığı ifade edilse de ¹⁵ bu göçlerin Irak, İran, Suriye'den kaynaklı olduğunu belirtmek gerekir. Avrupa'da ilk Kürt örgütlenmesi, 1913 yılında İsviçre'nin Lozan kentinde kurulan ve İstanbul bağlantılı olduğu ifade edilen bir öğrenci derneği olarak başlamıştır. Avrupa'ya ilk sistemli Kürt göçünün 1800'lü yılların sonunda, Anadolu'da etnik bölücü faaliyetlerin ise Tanzimat Dönemi ile başladığını ¹⁶ belirtmek sağlıklıdır. 1913 yılında Lozan'da İstanbul bağlantılı olarak kurulan Kürt öğrenci hareketine pek çok Avrupa ülkesi destek vermiştir. Bu bağlamda bugün Avrupa'da bahsedilen "Kürt Diasporası" oluşumunun temellerinin de 1913 yılında atıldığını söylemek doğrudur. Ancak diaspora hem kavram hem de tanım

¹⁴ Kalaycı, *Türkiye-AB İlişkileri Bağlamında Almanya'nın Kürt ve PKK Terör Örgütü Politikası* (Ankara: Çıkrık Yayınları, 2019), 358.

¹⁵ Ammann, *Kurden in Europa: ethnizitaet und Diaspora* (Münster: LIT Verlag, 2000), 16-19.

¹⁶ Van Bruinessen, *M. Transnational Aspects of the Kurdish Question* (Florensa: European University Institute, 2000), 22.

olarak da çok tartışılan bir konu olduğundan gerçek anlamda bir “Kürt Diasporası” kavramını kullanmak mümkün mü biraz buna bakmakta fayda var.

6. Diaspora ve Örgütlenme

Günümüzde Avrupa ülkelerinde sayıları net olarak bilinmeyen Türkiye, Irak, İran ve Suriye’den pek çok Kürdün yaşadığı bilinmektedir. Giriş bölümünde de ifade edildiği üzere Avrupa’ya ilk Kürt göçü 1895’li yıllara dayandığını, ilk Kürt örgütlenmesinin de İstanbul bağlantılı olarak 1913’te İsviçre’nin Lozan kentinde Kürt Öğrenciler tarafından kurulduğunu yazmıştım. 1913’teki örgütlenmenin ardından yine İsviçre’de 1949 yılında, bu sefer İranlı ve Suriyeli öğrenciler tarafından, bir Kürt öğrenci derneği daha kurulmuştur. Doğumuyla beraber Kürt öğrenciler ve akademisyenler ile iletişime geçen hareket, komünist öğrenci hareketinin baskıları sonucu 1950’de ölmüştür. Yaklaşık altı yıl sonra Avrupa’daki ilk “Kürt Diasporası” olarak teşkilatlanma 1957 yılında Almanya’nın *Wiesbaden* şehrinde “Avrupa’daki Kürt Öğrenciler Birliği (KSSE)” adında kurulmuştur. 17 Kürt öğrencinin başını çektiği, kısa adı *KSSE* olan Avrupa’daki Kürt Öğrenci Birliği (Kalaycı & Ortay, 2021) *KSSE*’nin, özellikle iş gücü anlaşması öncesi ve sonrasında Avrupa ülkelerine iltica eden Kürtlere stratejik yol göstermiş ve büyük çoğunluğunu da kendi bünyesinde toplamıştır. *KSSE*, özellikle Doğu Bloğu ülkeleriyle Suriye ve Irak gibi Ortadoğu’nun genç devletlerindeki sosyalist vakıfları birbirine bağlayarak bu ülkelerde eğitim gören öğrencilere verilen bursların yaygınlaştırılmasını sağlamıştır. *KSSE* yol göstericiliğinde Kürtlerin Avrupa’da ilk kazanımlarından biri ve belki de en önemlisi; o zamanlar Doğu Berlin’de bulunan *Radio Berlin International*’da günde dört kez Kürtçe yayın yapılması olmuştur. Kürt Öğrenciler Birliği’nin kurucularının büyük kısmı Irak-İran ve Türkiye’den gelen Kürt kökenli öğrenciler oluşturmuştur.

KSSE’nin 1960’larda 450 olan üye sayısı, 1975’te bölünmesinden kısa bir süre sonra çoğunluğunu Iraklı öğrencilerden oluşan yaklaşık 3.000 kişiye ulaşmıştır. *KSSE*, ilk başlarda Irak’taki gelişmeler doğrultusunda faaliyet yürütmüşler ancak sonrasında İran, Suriye ve Türkiye’yi de kapsayacak şekilde Kürt hareketlerine destek vermeye ve üst düzey işlevler yürütmeye başlamıştır. Bu grup içinden bazıları da Avrupa’da yeni örgütlenmelerin kurulması sürecini üstlenmiştir. Bu sayede *KSSE*, Avrupa’da diasporada kullanılmaya başlanacak olan geniş, ulus ötesi bir hareket için iskelet sistemini

oluştururken, Türkiye’den de küçük bir grup 1960’larda bu yapıya katılmıştır.¹⁷ Diasporanın; Avrupa’da oluşum sürecinde Irak, İran ve Suriye’den göç eden Kürtler ile “İş Gücü Antlaşması” ile Türkiye’den gidenlerin ayrı rolleri olmuştur. Şunu belirtmekte fayda görmekteyim: 1970’lerin sonuna kadar, Türkiye’den Almanya’ya iş gücünü (1961-1973 yılları arasındaki işe alım anlaşması) karşılamak amacıyla giden Kürtler; Türk İşçi Dernekleri adı altında hiçbir ayırım gözetilmeksizin birlikte hareket ettiler. Yani Kürtler, 1970’lerin sonuna kadar kimlik sorunu yaşamamış, kendilerini Türk olarak nitelemişler ancak 1980 Askeri Darbesi ve İran-Irak Savaşı’ndan sonra daha iyi bir yaşam düşüncesiyle Avrupa’ya göç eden Kürtlerin oluşturduğu diaspora renk ve siyasi kimlik değiştirmiştir. Türkiye’de 12 Eylül 1980 öncesi yaşanan siyasi ortam Avrupa’da birlikte yaşam süren insanımızı da iki aşamalı olarak etkilemiştir. İlk etkilenme, 1975’te Irak’taki isyan hareketinin bastırılması sonrasında binlerce Kürt, önce komşu ülke İran’a sığınmış, bir kısmı da başta Almanya olmak üzere diğer Avrupa ülkelerine gitmiştir. Kürt mültecileri, bu ülkelerde daha önce organize olmuş Kürt Öğrenci Dernekleri ve bağlı derneklerden oluşan diaspora karşıladı. İkinci etkilenme; Irak’taki isyan hareketinin bastırılmasından sonra bir kısım Kürt İran’a geçiş yaptı ancak İran’da da Humeyni, 1979’da iktidarı devraldıktan kısa bir süre sonra Kürtlere karşı baskıcı politika izledi. Bunun sonucu İran’a giden ve İran’da yaşamakta olan binlerce kişi başta Almanya, İsveç, Fransa, İngiltere ve Avusturya olmak üzere Avrupa ülkelerine iltica ettiler.

İlk işe alım süreci olan 1961-1973 arasındaki anlaşma sonucunda Türkiye’den yaklaşık 50.000 kişi Almanya’ya göç etmiştir. Türkiye’den Almanya’ya gerçekleşen göçün temelinde; daha iyi yaşam koşulları yatsa da özellikle 1980 askerî darbesi ve sonrasında Türk Silahlı Kuvvetleri’nin (TSK), bölücü Terör Örgütüne yönelik mücadelesini fırsata çeviren örgüt ve Avrupa’daki lider kadrosu durumu iyi kullanmışlardır. KSSE, 1979’da kurulan ve daha sonraları bölücü Terör Örgütü tarafından pasif konuma itilen KOMKAR’ın oluşum aşamasında öncü rol oynamıştır.¹⁸ Bu durumla beraber Kürtler, gittikleri ülkelerde örgütün baskıları ve diasporanın etki ve kontrolüne girmişlerdir.

1980’li yıllarda Avrupa’ya sistemli stratejik bir Kürt siyasi iltica göçü başlatılmıştır, Türkiye’den gelen siyasi iltica talebinde bulunanlar Almanya merkezli, İran’dan gelenler Fransa merkezli, Irak Kürtleri İngiltere’ye, kendilerini “Kürt Milliyetçisi” olarak

¹⁷ Bruinessen, M. *Transnational Aspects of the Kurdish Question*, 22.

¹⁸ Bruinessen, M. *Transnational Aspects of the Kurdish Question*, 10.

tanımlayanlar ise; Kürt diasporasının yayımladığı “Kurmanji” ve “Sorani” isimli dergilerin etkileri sonucu Stockholm merkezli İsveç’e yerleşmeleri yönlendirilmiştir. Avrupa ülkelerine siyasi iltica talebinde bulunan Kürtler, yukarıda ifade edildiği üzere ülke tercihlerini kendi özgür iradeleriyle değil; bölücü Terör Örgütünün menziline oturduğundan örgütün yönlendirmeleriyle gerçekleştiğini görmekteyiz. Örgütün bu tercihi, bölücü Terör Örgütünün Avrupa yapılanmasında etkin rol oynamasına; ideolojik adıma gerek toplumsal gerekse de örgütsel bir kadro hareketinin temellerini ve militan kazanmayı belirleyen en önemli sürecin başlamasına sebep teşkil etmiştir.

1980’li yıllarda Türkiye’de bunlar yaşanırken Baas rejiminin kontrolündeki Irak’ta da büyük bir kargaşa ortamı hâkimdir. Özellikle İran-Irak Savaşı’nın son safhasında Irak ordusu, Şubat 1988’de Kuzey Irak’ta Halepçe ve Badinan bölgesindeki Kürtlere ve diğer Arap olmayan azınlıklara karşı “Enfal” adını verdiği bir dizi operasyon gerçekleştirmiştir. Operasyonlar 16 Mart 1988’de Halepçe’ye kimyasal bomba atılmasından sonra dünya kamuoyunun dikkatini çekmiştir. Yerel kaynaklar saldırılarda yaklaşık 5.000 kişinin öldüğünü kaydetse de “İnsan Hakları İzleme Örgütü” (İHİÖ), operasyonlar dâhilinde 50.000 ile 100.000 kişinin katledildiğini (Deutsche Bundestag, 1988) açıklamıştır.

Saddam rejiminin ülkesindeki Kürtler üzerindeki artan baskı, Türkiye’nin terörle mücadelede bölücü Terör Örgütüne karşı etkin mücadelesi; örgütü destekleyen gruplara yönelik devreye soktuğu politika sonucunda; Avrupa ülkelerine ikinci defa stratejik bir siyasi mülteci akını başlamıştır. İşte tam da bu dönemde bölücü Terör Örgütü, diasporanın etkisini kırmış; Kürt diasporasının hedefleri ve çalışmaları bölücü Terör Örgütünün kontrolüne geçmiştir. Avrupa’da kurulan “Kürtçülük” bilinci oluşumunda önemli rol alan ve Kürt kökenli işçiler arasında dayanışma sağlamayı hedefleyen ilk yapılanma ‘Kürdistan Dernekleri Federasyonu’nun (KOMKAR) aksine bölücü Terör Örgütü, giderek örgüt tarafından kontrol altına alınan ikinci nesil Kürt gençlerini ve siyasi mülteciler üzerinden Kürt milliyetçiliğini yeniden inşa etmeye çalışmıştır. İran-Irak Savaşı sırasında Batılı devletlerin Irak rejiminin silah endüstrisine destek vermesi, bilhassa Almanya’nın Irak’ta kullanılan kimyasal silahlar için büyük miktarlarda parça ihraç etmiş olması, bu süreçte Alman basınında sıkça yer almıştır. Der Spiegel’de 2013’te yayımlanan bir makalede, Alman kimyasal maddelerine yönelik gecikmiş soruşturmalardan bahsedilmiş ve Batı’nın bu saldırılar karşısındaki ikiyüzlülüğünün ne kadar büyük olduğuna dikkat çekilmiştir. Alman medyası ayrıca Belzeç, Treblinka ve

Auschwitz'e atıfta bulunarak, Almanya'nın zehirli gazla mücadeledeki özel sorumluluğunu hatırlatıp yurtlarından edilen ve ırkçı muamelelere maruz kalan Kürtleri sıklıkla gündeme taşımıştır. Bu durum pek çok Alman misyoner ve akademisyenin Kürtçülük üzerine çalışmasından sonra Karl May'ın yazdığı kitaplarla Alman halkının, Kürtlere karşı büyük bir sempati duymasına neden olan ikinci büyük gelişme olarak Kürtlerin; Almanya'ya olan göçünü daha da hızlandırmıştır. Ortadoğu'da yaşananlardan dolayı Kürtlerin 2000 yılından sonra Almanya başta olmak üzere Avrupa'nın çeşitli ülkelerine göçü devam etmiştir.

7. PKK Terör Örgütü'nün Diasporayı Ele Geçirmesi ve İzlediği Yöntemler

Türkiye'nin güneydoğusunda "bağımsız bir Kürt devleti" kurmayı amaçlayan Bölücü Terör Örgütü (BTÖ), gerçekleştirdiği eylemlerle yalnızca devlet kurumlarını değil, asker ve sivilleri de hedef almıştır. Bu nedenle örgüt, bugün Birleşmiş Milletler (BM), Amerika Birleşik Devletleri (ABD), Kuzey Atlantik Paktı (NATO) ve Avrupa Birliği (AB) tarafından yasaklı terör örgütleri listesinde yer almaktadır. Kürt diasporası üzerindeki etkisini artıran örgüt, ikinci nesil Kürt gençliği ve siyasi mültecileri ideolojik eğitim yoluyla mobilize etmiş, Avrupa'da hükümetler, siyasi partiler, insan hakları örgütleri, BM ve AB üzerinden lobicilik faaliyetleri yürütmüştür. Avrupa genelinde Kürt milliyetçiliğini diri tutmak amacıyla, diaspora üzerindeki denetimini kullanarak Kürt kimliğini kendi ideolojisiyle bütünleştirmiş ve Türkiye karşıtlığı üzerinden siyasi mobilizasyon sağlamıştır. Bu süreç, Almanya başta olmak üzere birçok AB ülkesinde örgütün güç kazanmasına ve lobicilik faaliyetleriyle meşruiyet arayışını ilerletmesine yol açmıştır. 1995'te İngiltere'de kurulan MED TV ve Lahey'de ilan edilen "Sürgündeki Kürt Parlamentosu" bu çabaların örnekleridir. 15 Şubat 1999'da örgüt lideri Abdullah Öcalan'ın yakalanmasının ardından örgüt ateşkes ilan etse de kısa süre içinde farklı adlar ve yapılar altında faaliyetlerine devam etmiştir. KADEK, KONGRA-GEL, KKK ve nihayetinde 2007'den itibaren KCK yapılanmasıyla küresel ölçekte daha geniş kitlelere ulaşma hedefi ortaya çıkmıştır. Bu yapısal değişiklikler, hem uluslararası alanda daha esnek bir görünüm sağlama isteği hem de Türkiye'nin yürüttüğü kararlı mücadele karşısında örgütün varlığını sürdürme çabasıyla bağlantılıdır. Avrupa'daki PKK yapılanmaları, yürüyüşler, paneller ve dernek faaliyetleri aracılığıyla kamuoyu oluşturmakta; göç, uyum ve iltica politikaları üzerinden resmî kurumlarla iş birlikleri geliştirmektedir. Federal Almanya Anayasayı Koruma Teşkilatı'nın 2022 iç istihbarat

raporunda PKK, Almanya’da 14.500 üyesi bulunan “İslamcı olmayan aşırılık yanlısı yabancı örgüt” olarak tanımlanmıştır. Bu çalışmada; istihbarat raporları, resmi belgeler, akademik makaleler ve ikincil kaynaklardan oluşan kapsamlı bir veri seti kullanılmıştır. Analiz, nitel araştırma yöntemiyle belge incelemesine dayanmaktadır. Çalışmanın sınırlılığı, örgütün Avrupa’daki faaliyetleriyle ilgili bazı verilerin kapalı kaynak niteliğinde olmasıdır. Araştırma sorusu bu noktada şudur: *Avrupa’daki PKK yapılanmaları, diaspora üzerinden nasıl bir meşruiyet zemini yaratmakta ve bu süreç, Avrupa devletlerinin güvenlik ve siyaset politikalarını nasıl etkilemektedir?* Bulgular, örgütün diaspora topluluklarını yalnızca kültürel kimlik bağlamında değil, aynı zamanda siyasi ve ideolojik bir mobilizasyon aracı olarak kullandığını göstermektedir. Avrupa’daki lobicilik faaliyetleri, örgütün kurumsal yapısını güçlendirmekte ve uluslararası aktörler nezdinde meşruiyet arayışına katkı sağlamaktadır. Bununla birlikte, elde edilen veriler örgütün isim değişiklikleri ve çatı yapılanmaları aracılığıyla hem Türkiye’nin baskısını bertaraf etmeyi hem de Avrupa kamuoyunda daha yumuşak bir imaj oluşturmayı hedeflediğini ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak, bu araştırma örgütün Avrupa’daki faaliyetlerinin salt güvenlik meselesi değil, aynı zamanda diaspora, entegrasyon ve uluslararası meşruiyet arayışlarıyla bağlantılı çok boyutlu bir süreç olduğunu ortaya koymaktadır. “Kolektif terör” kavramı, devletler arası güç mücadelesinde terör örgütlerinin araçsallaştırılmasını açıklamak için kullanılmaktadır. “Diaspora” ise, göç ve sürgün yoluyla farklı coğrafyalara yayılan Kürt topluluklarının kimlik, aidiyet ve siyasi mobilizasyon süreçlerini ifade etmektedir. Bu iki kavram üzerinden Avrupa’daki PKK yapılanması hem güvenlik hem de toplumsal-siyasal açıdan ele alınmaktadır. Çalışma, Avrupa’daki PKK yapılanmasını bütüncül biçimde ele alarak örgütün dönüşen stratejilerini, diaspora üzerindeki etkisini ve Avrupa devletleriyle kurduğu dolaylı ilişkileri ortaya koymaktadır. Bu analiz, literatüre örgütün “uluslaştırma yöntemi” ve diaspora üzerinden yürüttüğü kolektif terör stratejisi bağlamında katkı sağlamaktadır. Ayrıca, politika yapıcı çevreler için Avrupa’daki PKK varlığının güvenlik, göç ve entegrasyon politikalarıyla doğrudan bağlantılı olduğu vurgulanmaktadır.¹⁹

¹⁹ Federal Office for the Protection of the Constitution. Internal Intelligence Report 2022.

8. PKK Terör Örgütü Avrupa Yapılanması

PKK Terör Örgütü'nü destekleyen ilk oluşum olan "Kürdistan Dernekleri Federasyonu" (KOMKAR) da örgütün faaliyete geçmesi akabinde 1978 yılında sekiz Kürt işçi tarafından bir federasyon olarak Almanya'da kurulmuştur. Örgütün resmî kuruluşundan itibaren Avrupa'daki propaganda faaliyetlerini yürüten "Kürdistan Ulusal Kurtuluş Cephesi" (Eniya Rizgariya Netewa Kürdistan-ERNK) ise Ocak 2000'de feshedilerek yerine "Kürt Demokratik Birliği" (Yekitiya Demokratiya Kurd-YDK) kurulmuştur. 2004 yılında bu oluşumun adı da "Avrupa Kürt Demokratik Toplum Koordinasyonu" (Civaken Demokratika Kurd-CDK) olarak değiştirilmiştir. Terör Örgütünün yeni gençlik teşkilatı Komalên Ciwan diğer bir adıyla Teverga Ciwanên Soreşger (TCS), PKK Terör Örgütü'nün bel kemiğini oluşturmaktadır. Avrupa'da bulunan resmî Türk kurumlarına (DİTİP Diyanet Almanya) ve (Türk Federasyon) ülkü ocaklarına saldırılar düzenleyen bu yapı, aynı zamanda PKK Terör Örgütü'nün yönetim kadrosuna katkı sağlayacak donanımlı insanları örgüte kazandırmak için çalışmaktadır. Örgütün Avrupa yapılanması sistematik bir şekilde planlanıp ülkelerdeki faaliyetler "bölge" ve "alan" kısımlarına ayrılarak koordine edilmektedir. Alanlar idari işler ve propaganda çalışmaları için belirleyici rol oynarken, her bir bölge, sorumlu bir kişi tarafından yönetilmektedir. Bölgesel yönetici seviyesindeki kişiler, sabit bir adresi bulunmayan ve herhangi bir profesyonel faaliyet içinde görünmeyen düzenli ve tecrübeli yöneticilerdir. Örgütteki katı hiyerarşik yapıya sıkı sıkıya hizmet etmeleri adına, bu kişilerin aile bağlarının kuvvetlenmesine izin verilmemektedir. Sahte isimler kullanan ve çalıştıkları yerleri düzenli olarak değiştiren bu kişilerin barınma, yiyecek ve ulaşım gibi ihtiyaçları, normal bir iş ve aile yaşamı sürdüren güvenilir destekçileri tarafından karşılanmaktadır. Söz konusu bölgelerdeki çatı derneklerin bünyesinde; demokratik Kürt toplum merkezleri, spor kulüpleri, kadın meclisleri, inanç kurumları ve öğrenci dernekleri bulunmaktadır. Bu federasyonların bağlı bulunduğu çatı dernek olan "Avrupa Kürt Dernekleri Konfederasyonu" (KON-KURD), 1993'te Belçika'da kurulmuştur. KONKURD'a bağlı bulunan aşağıdaki yapılar, temsil ettikleri ülkedeki Kürt derneklerini koordine eden çatı kurumlardır. **Avusturya** Kürt Dernekleri Federasyonu (**FEY-KOM**), **Belçika** Kürt Dernekleri Federasyonu (**NAV-DEM**), **Danimarka** Kürt Dernekleri Federasyonu (**FEY-KURD**), **Fransa** Kürt Dernekleri Federasyonu (**FEYKA KÜRDİSTAN/FKDF**), **Hollanda** Kürt Dernekleri Federasyonu (**FED-KOM/DEM-NED**), **İngiltere** Kürt

Dernekleri Federasyonu (**FED-BRİ/KWK**), **İsveç** Kürt Dernekleri Federasyonu (**KÜRDİS-TAN-RADET**), **İsviçre** Kürt Dernekleri Federasyonu (**FEKAR**).

PKK Terör Örgütü'nün 1993 yılında Almanya'da yasaklanmasının ardından örgüt, ülkedeki yapılanmasını 27 Mart 1994'te Bochum kentinde bir araya gelerek legal görünümlü "Almanya Kürt Dernekleri Federasyonu" (YEK-KOM) olarak değiştirmiştir. KCK yapısının dış ilişkilerde yönetim organı olarak koordine edilen Kürt Halk Meclisleri (CDK), terörist başı Öcalan'a özgürlük, Kürtçe dil kursları ve Nevruz kutlamaları gibi etkinlikler düzenleyip, propaganda ve kampanyalar aracılığıyla (BfV, 2019) Almanya ve diğer Avrupa ülkelerinde etkin olmaya çalışmaktadır. Terör Örgütü paydaşları, hedeflerine ulaşmak için düzenli olarak mitingler ve büyük etkinlikler yapmanın yanı sıra paneller, imza kampanyaları, açlık grevleri ve oturma eylemleri de gerçekleştirmektedir. Bütün bu çalışmaların odak noktasında, örgüt lideri Öcalan'ın tutukluluk hâlinin son bulması ve Türk hükümetinin örgüte yönelik tedbirleri yer almaktadır. PKK Terör Örgütü'nün Avrupa yapılanması eyalet ve bölgeler sisteminde gerçekleştirilmiştir. Avrupa ülkelerinin içinde bu faaliyetlerde başı merkez Avrupa ülkesi Almanya çekmektedir. Almanya'yı sırasıyla Fransa, Yunanistan, Güney Kıbrıs Rum Yönetimi, Romanya, Hollanda, İngiltere, Avusturya, İsveç, İsviçre, Danimarka, Norveç, Finlandiya ve İrlanda'da çeşitli dernek, temsilcilik, vakıflar ve merkezler açarak faaliyet göstermişlerdir. Bölücü Terör Örgütünün faaliyetlerinin artmış olması, Türkiye içindeki bölücü unsurların ve Türkiye'nin aleyhine hareket eden ve bu doğrultuda politikalar oluşturan, örgüte destek sağlayan ülkelerin de örgütün siyasallaşmasında Avrupa boyutu nezdinde önem kazanmıştır. PKK Terör Örgütü'nün silahlı eylemlerinin ve siyasi faaliyetlerinin başta komşu ülkeler olmak üzere pek çok ülkenin himayesi altına alınmış; söz konusu ülkeler, PKK Terör Örgütü'ne lojistik, eğitim, barınak, silah, mühimmat, finans ve militan açısından destek vermişlerdir.

Yunanistan başta olmak üzere birtakım ülkeler, bölücü Terör Örgütü PKK Terör Örgütü'ne istihbarat örgütleri ve gayri resmi kanallar üzerinden desteklerini sürdürmüşlerdir. Bunun yanında Yunanistan, Lavrion kampında örgütün barınmasını ve eğitim almasını desteklemiştir. Ayrıca Yunanistan, örgüt lideri Öcalan'ı Kenya'daki Yunan konsolosluğunda da tutmuştur. Örgüt lideri Öcalan'ın yakalanıp Türkiye'ye getirildiğinde üzerinde bulunan pasaport, Güney Kıbrıs Rum Yönetimi tarafından hazırlandığı bilinmektedir. Körfez krizinden sonra Orta Doğu bölgesinde bazı ülkeler,

PKK Terör Örgütü ile olan ilişkilerini arttırmışlar, PKK Terör Örgütü'nün kendi ülkelerinde büro ve temsilcilik açmalarına izin vermişlerdir. PKK Terör Örgütü'nün yurtdışından sağladığı destekler sayesinde propaganda faaliyetlerini ve kadrolaşmasını arttırdığı görülmüştür. Siyasallaşma faaliyetlerinin yoğunlaştığı dönemden itibaren örgüt, bütün çabalarını sadece Türkiye içinde yürütmemiş; bölgesel boyuttan Avrupa'ya taşımıştır. Örgüt için önemli olan faaliyetlerinin uluslararası anlamda etkili olan kuruluşlarca meşru ve hukuki bir zemine oturtulması; Avrupa ve AB'deki birçok kurumla bağlantıya geçerek, bu kurumlardan destek alması anlamını taşımaktadır. AB'nin, Türkiye'ye yönelik baskıları bu dönemde oldukça artmıştır. Türkiye'ye yönelik baskılarından birini de azınlıklar konusu oluşturmuştur. Ancak Türkiye'deki azınlıklar, 24 Temmuz 1923'te imzalanan Lozan Antlaşmasıyla kimleri kapsadığı bellidir. Oysa AB ülkeleri, PKK Terör Örgütü'nün Kürt kimliğini ön plana çıkararak, Türkiye'ye Kürtler üzerinden siyasi baskı yaratmak amacıyla Avrupa Parlamentosu (AP) nezdinde de girişimlerde bulunmuştur. Bu girişimler, Kürt-Ulusal Kongresi üyeleri ve özellikle merkezi Brüksel'de bulunan 'dış ilişkiler birimine bağlı Fransa dış ilişkiler mensuplarınca yürütülmüştür. Ayrıca PKK Terör Örgütü'nün bir kolu olmayan, ancak PKK Terör Örgütü lehine faaliyet gösteren gruplar da bulunmaktadır: Bunlar, AP'de grubu bulunan Yeşiller, Sosyalist ve Halkçı Parti mensupları ile özellikle Yunan Parlamenterlerin PKK Terör Örgütü mensuplarıyla ilişki içinde oldukları ve PKK Terör Örgütü'nün ileriye sürdüğü görüşlerinin dile getirilmesini sağladıkları görülmüştür.

Brüksel Kürt Enstitüsü organizasyonu ile Avrupa Parlamentosu, Sosyalist Kanat Milletvekili Feleknaz Uca, AP binasında Katılım Ortaklığı Belgesinin açıklanması sonrasında, "AB, Türkiye ve Kürtler" adı altında bir basın toplantısı düzenlemiş, Kürtlere anayasal haklar tanınması talebini gündeme taşımıştır. Bu durum, PKK Terör Örgütü güdümündeki bir oluşumun muhatap kabul edilmesini göstermesi açısından oldukça dikkat çekici ve önemlidir. AB, Kopenhag zirvesinde birliğe aday olan ya da olabilecek ülkelerin kendi ulusal azınlıklarına güvence sağlamak için 'azınlıklara saygı' ve 'azınlıkları koruma'yı AB'ye tam üyelik için bir kıstas olarak kabul ve ilan etmiştir. AB'nin almış olduğu bu karar, Lozan Antlaşmasıyla ters düşmektedir. Pek çok AB ülkesi, Kürt kökenli Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarını 'ulusal azınlık' olarak algılamaktadırlar. Dolayısıyla Kopenhag Kriterlerinde gündeme getirilen 'azınlık' kavramı, 24 Temmuz 1923 tarihli Lozan Antlaşması Hükümlerinde olduğu gibi,

uluslararası antlaşmalarla hukuken azınlık hakkı elde eden gayrimüslim azınlıklardır. AB komisyonu ise azınlık kavramını daha geniş bir çerçevede değerlendirerek, etnik ve kültürel topluluklar şeklinde değerlendirmektedir.²⁰ AB, azınlık hakları konusunda kendince bir kavram yaratmaktan ziyade, Avrupa Konseyinin (AK) oluşturduğu ilkeleri, referansları ve kuralları benimseme eğilimine gitmiştir. Bu çerçevede, AK'nin azınlık haklarının korunmasına yönelik en temel belgeleri ise 1950 tarihli Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi (AİHS), 1992 tarihli Avrupa Yerel ve Bölgesel Diller Sözleşmesi ve 1995 tarihli Ulusal Azınlıkların Korunmasına İlişkin Çerçeve Sözleşmesi'dir. AK'nin aday ülkelerle ilgili hazırladığı ilgili raporlarda bu üç sözleşmeye atıf yapılmaktadır. Ayrıca, AB, azınlıkların korunması konusunda, kendisine Birleşmiş Milletler (BM) ve Avrupa Güvenlik ve İş Birliği Teşkilatı (AGİT) belgelerini de referans almaktadır. Türkiye'de yapılan tartışmalar, 24 Temmuz 1923 tarihli Lozan Antlaşmasında yer alanlar dışında herhangi bir azınlık grubu olup olmadığı üzerinden gerçekleşmektedir. Anayasa Mahkemesinin parti kapatma davaları dikkate alındığında; AB komisyonunu Kürt kökenli Türk vatandaşlarını 'azınlık' olarak algılaması, kuşkusuz Türkiye tarafından kesinlikle kabul ve mümkün değildir. Zira Türkiye, Lozan Antlaşması'nda kabul edilen gayrimüslim azınlıkların dışında bu antlaşmaya aykırı olarak Türkiye'de bir etnik azınlık yaratma politikasını kabul edilemez olarak değerlendirmiştir. Zaten Türkiye'nin Kürt kökenli vatandaşlarına ya da başka bir etnik gruba hukuki bir statü olarak 'azınlık statüsü' vermesi, anayasal olarak da imkânsızdır.²¹ Türkiye'de, AB'deki bazı etkin legal ve illegal çevrelerin, uyum ve çözüm süreci boyunca ayrılıkçı Kürtçülüğü geçmişten çok daha organize ve siyasi bir şekilde teşvik ederek bu kavrama sarılabilecekleri ve Türkiye'nin üniter yapısını tehdit edeceği endişeleri yoğunluk kazanmıştır. Bu düşünce, aynı zamanda bölücü örgüt PKK Terör Örgütü'nün oyununa gelmek anlamını da ifade etmektedir. Örneğin, TSK'nın bu konuda ciddi kaygıları olmuştur. Bu kaygıların başında; örgütün siyasallaşma çabası içinde olduğu, örgütün terör ve şiddetle gerçekleştiremediğini, aldığı destekle siyaset yoluyla yani partileşerek gerçekleştirmek istediği sıklıkla dile getirmiştir. Terör Örgütü PKK Terör Örgütü, ayrılıkçılığı ve bölücülüğü amaçlayan bir Kürt milliyetçiliğini ateşlemiş; bu maksatla bir Kürt devletin kurulmasını hedeflemiştir. Bu bakımdan, AB içindeki bazı güç odaklarının ve birtakım devletlerden de destek

²⁰ Beşe, E. Terörizm, Avrupa Birliği ve İnsan Hakları, 2002.

²¹ Kalaycı, *Türkiye-AB İlişkileri Bağlamında Almanya'nın Kürt ve PKK Terör Örgütü Politikası*, ed. Hande Ortay, (İstanbul: Cinius Yayınları, 2021), 83.

görmektedir. AB'nin, komisyon raporlarında bu konuya atıf yapılarak, ciddi sorunlar olduğu ileri sürülmüştür. Örneğin, AB komisyonunun 1998 tarihli Türkiye hakkındaki ilerleme raporunda "ayrılıkçılığı ve terörü savunmamak" koşuluyla Kürt kültürel kimliğinin bir şekilde tanınması istenmiştir. 1990 tarihli Kopenhag belgesinde, ulusal azınlıkların kendi etnik, kültürel, dilsel ve dinsel kimliklerini koruma, geliştirme ve ulusal azınlıkların anadillerini özgürce kullanmalarına imkân sağlanması, azınlıklara kendi anadillerinin öğretilmesi, resmi merciler nezdinde mümkün olduğu ölçüde anadillerinin kullanımını sağlayacak önlemlerin alınması ve eğitim kurumlarının sorumlu olduğu konular arasında geçmektedir. PKK Terör Örgütü, AB'ye Türkiye'nin giriş süreci ile birlikte konuyu sözü edilen konularda suiistimal etmiş, azınlık olduğu iddiasıyla kendilerini Kopenhag Kriterleri ile eşdeğer tutma çabası içerisine girmiştir. AB'nin, 21-22 Haziran 1993'de düzenlenen Kopenhag Zirvesinde üye olmak isteyen ülkeler için kararlaştırdığı kriterler arasında, istikrarlı kurumlar, demokrasinin eksiksiz uygulanması, hukuk devleti ilkesine uyum, insan haklarının korunması, azınlıklara saygı gösterilmesi ve korunması, piyasa ekonomisinin uygulanması ile birlik içindeki ülkelerin rekabete dayanıklı hale getirilmesi ile AB'nin politik, ekonomik ve para birliği kararlarının kabul edilmesini isteyerek, aday ülkelerin tümünden üyelik için demokratik normlara uygun anayasal ve kurumsal yapısal değişikliklerin gerçekleştirilmesi istenmiştir.²² Bununla amaçlanan Türkiye Cumhuriyeti devletinde, Kürtlerin azınlık statüsüne getirilerek, etnik ayrımcılığın önü açılmak istenmiştir. Dolayısıyla örgütün yıllarca ve halen sürdüğü silahlı saldırıların ve kanlı eylemlerinin sona erdirilmesinin sorunun tanınmasından geçtiğini gerekçe sunarak tavizler koparılmak istenmiştir.²³ Bu maksatla, KCK yürütme konseyi başkanı, ateşkes kararına ilişkin düzenlediği basın toplantısını yayımlayan Fırat Haber ajansının haberinde, Kürt sorununun çözümü ve demokratik sürecin başlatılması amacıyla ateşkes ilan edildiği kaydedilmiştir.

9. PKK Terör Örgütü'ne Destek Çıkan Avrupa Siyasi Partileri ve Diğer İlişkiler

Başta Almanya, İsveç olmak üzere pek çok Avrupa ülkesindeki Sol Siyasi Parti ve siyasetçilerinin bölücü Terör Örgütü PKK Terör Örgütü'ne genel yaklaşımı bölücülük ve sömürge yaratma politikaları üzerine şekillenmektedir. Sosyal Demokrat Parti (SPD), Yeşiller, Liberal Partilerin konuya yaklaşımları bölücü ideolojiyi yaşatmak ve diri tutmak

²² Serxwebun, 68.

²³ Öcalan, A., "Oligarşik Cumhuriyet Gerçeği", (Serxwebun, 1999), 68-77.

üzerine şekillenmiştir. Pek çok Avrupa ülkesinde sol tandanslı veya akımlı siyasi parti ve siyasetçilerin neredeyse büyük çoğunluğu ABD'ye bağıllık üzerinedir. Özellikle Sol Parti politikalarının genel olarak tüm Avrupa ülkelerindeki politikası ABD politikaları ve NATO yanlısıdır.

Almanya'da AfD, Fransa'da Le Pen, İtalya'da Başbakan Meloni'nin başını çektiği İtalya'nın Kardeşleri (FdI) Partisi, Avusturya Özgürlük Partisi (FPÖ) ile Milliyetçiler ve Muhafazakâr partiler, hegemonyacı ve sömürgeci anlayışlara daha mesafeli tutum takınmaktadırlar. Gerçekleşen son seçimlerde bu partilerin, özellikle tabanı olmadıkları seçim bölgelerinden yüksek oy çıkartmaları bunun bir göstergesidir. Küreselleşmeden itibaren daha da belirginleşen Avrupa siyasi akımlarında rol değişiklikleri sömürgecilik ve bölücülük saldırısının güçlenmesinde etkili olmuştur. Avrupa'da var olan Türk karşıtlığı şimdilerde İslamofobi üzerinden ele alınsa da özünde yüzlerce yıllık Türk karşıtlığı ve özellikle 15 Temmuz 2016 sonrası Avrupa ülkelerine kaçan Fetöcülerin de azdırdığı Türkiye düşmanlığı oldukça diri tutulmaya çalışılmaktadır. Bu noktada PKK Terör Örgütü-FETÖ himayeci ve savunucuları, soykırım iftiracıları, PKK Terör Örgütü ve ilişkili olduğu derneklere getirilen yasakların kaldırılması ve bunlara fonların/finansın sağlanması noktasında Sol Parti, Sosyal Demokratlar, Yeşiller, Liberaller Partilerin Kolektif destek ve çalışmaları hemen her gün açık kaynaklara yansımaktadır. Özellikle Almanya'da gerçekleşen son genel seçimlerden 18 Türk kökenli siyasetçilerin vekil seçilmiş olması, ülkede yaşayan Türklere ve Türk kamuoyuna yönelik pozitif bir sonuç gibi gösterilmiştir. Oysa seçilen bu vekillerin hepsi de Alman devletinin milli çıkarlarına bağlı oldukları, Alman devletinin ali menfaatlerine yönelik politika yaptıkları hatta şimdilerde Tarım Bakanı olan Yeşiller Partisinden Cem Özdemir'in, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi AİHM kararlarına aykırı hareket ederek sözde Ermeni Soykırımı yalanını tek başına parlamentoya taşıdığı en bilinen örnektir.

Yukarıda bahsi ve isimleri geçen siyasi parti ve siyasetçilerin kolektif çalışmalarından biri de AABF (Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu) gibi Alevi derneklerine ve İslam dışı Alevilik için çağrı yapmakta; Orient Enstitüsü ile koordineli çalışmalar yürütmektedirler. Orient Enstitüsü yani Şarkiyat Enstitüsü müdürü ve Türkiye'ye girişi yasak olan Udo Steinbach ile İlahiyatçı Tessa Hoffmann'ın Türk akademisine yönelik çalışmaları oldukça önemlidir. Çalışmalarının Türkiye ayağında Çorum, Kahramanmaraş ve Sivas bölgeleri yer almakla birlikte; Almanya başta olmak üzere Avrupa Alevi

dernekleri ve Kürdistan Alevileri ismiyle yapıların kurulmasında da öncülük etmişlerdir. Dolayısıyla Türkiye'ye ve İslam dinine karşı Avrupa'da düşmanca cephe alınmış, Mustafa Kemal Atatürk'ten ve Türk Bayrağından arındırılmış Alevi dernekleri, Batı taraftarları, Cumhuriyet ve Türkiye karşıtı tüm oluşum, dernek, vakıf ve STÖ ile siyasi partiler; Bölücü Terör Örgütü ile birlikte kolektif bir saldırının içindedirler. Şüphesiz bu kolektif saldırının Türkiye ayağı da vardır. Özellikle Akademiden pek çok isim, fonlandığı ülke ve kolektif oluşumdan destek alarak yine kendileri tarafından seçilen genç beyinleri ya himayelerine alarak eğitmekte ya da Türkiye'de devşirme ve misyonerlik faaliyetlerinde kullanılmaktadırlar. Özellikle sosyal medya mecralarında bunların örnekleri günden güne çoğalmaktadır. Sıkça kullandıkları tanım/kavramlar arasında "Türkiyelilik", "Türkçe konuşanlar", "Yerli Halk" öne çıkmaktadır. Bu tanım/kavramlar, 1990'lı yıllardan itibaren Avrupalı siyasetçiler ve bölücü örgüt lideri tarafından sıklıkla kullanılmıştır.

10. PKK Terör Örgütü'nün Avrupa Finans Kaynakları

PKK Terör Örgütü ve yan kuruluşlarının Avrupa'daki en önemli ekonomik faaliyetlerinin başında bağış toplamak için yapılan organizasyonlar gelir. Bu organizasyonlarda katkı miktarı bağışçının yıllık gelirine göre belirlenir. Orta gelirli Kürt ailelerden birkaç yüz avro, gelir seviyesi yüksek ve başarılı iş adamlarından birkaç bin avro bağış yapmaları istenir. Terör Örgütünün bağışlardan elde ettiği gelirin son 10 yılda üç kat arttığı kaydedilmektedir. Örgüt, sadece 2019 yılında Almanya'da düzenlediği bağış kampanyasından 16 milyon avronun üzerinde para toplamış; Avrupa'daki toplam bağış geliri 25 milyon avronun üzerinde olduğu tahmin edilmektedir. Toplanan paraların bir kısmı mali destek için PKK Terör Örgütü bağlantılı birimlere aktarılırken (Bundesministerium des Innern, 2019) bir kısmı da örgütün Avrupa, Türkiye ve Ortadoğu'daki uzantılarını finanse etmek için kullanılmaktadır. Terör Örgütü ayrıca dernek üyelik ücretlerinden, medya yayınları ve etkinliklerden de gelir sağlamaktadır.²⁴

PKK Terör Örgütü'nün kuruluşundan itibaren en büyük gelir kaynağı ise uyuşturucudur. 2019 yılı 'Avrupa Uyuşturucu Pazarları Raporu'na göre, 2017 yılı verilerine dayalı olarak yapılan tahminlerde Avrupa perakende uyuşturucu piyasasının minimum değeri 30 milyar avro'dur. Bu piyasanın; %39'unu esrar, %31'ini kokain, %25'ini eroin, %5'ini

²⁴ Kalaycı, "Örselenmiş Devlet: Japonya ve Terörizm,".

amfetamin tipi uyuşturucular (Amfetamin, Met amfetamin ve ecstasy) oluşturmaktadır. 2021 Avrupa Birliği Ağır ve Organize Suç Tehdit Analizi Raporuna göre suç şebekelerinin %38'i uyuşturucu ticareti ile ilişkilidir.²⁵ Sahip olduğu küresel hacim uyuşturucu piyasasını sadece organize suç grupları için değil aynı zamanda terör örgütleri için de çok çekici kılmaktadır. Terör örgütleri de tıpkı organize suç grupları gibi uyuşturucu kaçakçılığı içerisinde yer almaktadır. Bu süreçte terör örgütlerinin birbirleriyle olan ilişkilerinin yanında organize suç grupları ile stratejik ortaklıklar kurarak hareket ettiği durumlara da rastlanır. Örneğin; istikrarsız bir bölgede uyuşturucu sevkiyatı yapmak isteyen bir organize suç grubu o yerde kontrolü olan bir Terör Örgütünden silah, mühimmat, sahte belge vb. sağlama karşılığında destek alabilir. Hiç şüphesiz, dünya genelindeki terör örgütlerinde olduğu gibi ülkemizde faaliyet gösteren PKK Terör Örgütü/ KCK, DHKP/C, TKP/ML ve FETÖ terör örgütlerinin de uyuşturucu kaçakçılığı ile yakın ilişkisi söz konusudur. PKK Terör Örgütü'nün uyuşturucudan gelir elde etme yöntemi; eroin üretimi, uyuşturucu tacirlerinin sınır ötesi topraklarından geçen mallarından vergi alması ve Avrupa'da eroin piyasalarının önemli bir bölümünü kontrol etmesidir. Afganistan'dan Avrupa'ya uzanan uyuşturucu trafiğinin güzergâhını kontrol eden örgüt ayrıca Avrupa genelinde bu uyuşturucunun son kullanıcıya dağıtımını sağlayan yapıların başında gelmektedir.²⁶ Bu yasa dışı ticaretin her aşamasında yer alan PKK Terör Örgütü, uyuşturucu kaçakçılığından komisyon alma, uyuşturucu kaçakçılığını ve uyuşturucunun Avrupa'daki dağıtımını koordine etme ve uyuşturucudan elde edilen geliri aklama şeklinde sıralanabilecek geniş bir ağı kontrol etmektedir. PKK Terör Örgütü'nün bir diğer önemli gelir kaynağı ise Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde kurulan dernekler aracılığıyla topladığı bağışlardır. Bunlar dışında düğün törenlerinde de bir bağış kutusu konularak hem katılımcılardan hem de düğün sahiplerinden örgüt için para toplanmaktadır. PKK Terör Örgütü'nün söz konusu faaliyetlerinde en etkili iki yapı "Uluslararası Kürt İş adamları Birliği" (KARSAZ) ve "Kürdistan Kızılayı"dır (Heyva Sor). Heyva Sor adlı sözde kuruluş, 2016 yılında Almanya'da, örgütle bağlantılı olduğu ve topladığı paraları örgüte aktardığı tespit edilmiş ve yasaklanmıştır. Ancak 2016 yılında yasaklanan sözde "Kürt Kızılayı" HEV-KOM adı altında Almanya'nın Duesseldorf

²⁵ European Parliament, "Report", 2022.

²⁶ Avrupa Uyuşturucu Raporu. Trendler ve Gelişmeler, Lizbon: Avrupa Uyuşturucu ve Uyuşturucu Bağımlılığı İzleme Merkezi, 2022.

şehrinde faaliyetlerini sürdürmeye devam etmektedir.²⁷ PKK Terör Örgütü, finansman faaliyetlerini ve para transferini daha sistemli bir şekilde denetlemek amacıyla 2001’de KARSAN’ı kurmuş; kara para aklama dâhil birçok yasa dışı finansal aktivite yürütmektedir. Tüm bu faaliyetlerden toplanan paralar PKK Terör Örgütü’nün önemli bir unsuru olan ekonomik ve mali büro (EMB) tarafından taksim edilmektedir. Terör Örgütünün organizasyon birimi hem PKK Terör Örgütü bölgelerinin gelir-giderlerinin kontrolünden hem de Avrupa para sirkülasyonunun koordinasyonundan sorumludur. PKK Terör Örgütü’nün en önemli finans kaynakları: Uyuşturucu kaçakçılığından elde edilen gelirler, PKK Terör Örgütü’ne müzahir dernek, vakıf ve diğer oluşumlarla bu oluşumlar üzerinden bağış adıyla toplanan paralar, Zorlama, baskı ve tehditle haraç toplama yoluyla elde edilen gelirler, İnsan kaçakçılığı, fuhuş ve göçmen kaçakçılığı yoluyla elde edilen gelirler, Adam kaçırma ve alıkoyma yoluyla elde edilen fidye gelirleri, Medya aracılığıyla elde edilen gelirler, Silah kaçakçılığından elde edilen gelirler olmak üzere sıralanabilir.²⁸

11. Şemsiye Örgüt olarak PKK Terör Örgütü’nün Kolektif Yapılanma ve Faaliyetleri

Ortadoğu’da birlikte çalıştığı yerel örgütler vasıtasıyla güvenli ve kalıcı bir alan edinme peşinde olan tek örgüt el-Kaide ve bağlı yandaş örgütler değildir. ABD, AB, pek çok ülke uluslararası kuruluşun Terör Örgütü olarak kabul ettiği PKK Terör Örgütü de sadece PKK Terör Örgütü-YPG-SDF-PYD-YPJ- SDG-HDBH-HPG-KCK-PJAK-TAK-YBŞ değil, aynı zamanda Türkiye’de minimize olmuş olsa da bölge ülkelerinde ve Avrupa ülkelerinde PKK Terör Örgütü şemsiyesi altında faaliyet gösteren MLKP, DHKP-C gibi radikal sol örgütlerle de kolektif terör eylemlerinde ve iş birliğindedir.

Bölücü örgüt lideri Öcalan’ın 1999’da yakalanmasından sonra istikrarlı ve tedrici bir dönüşüm süreci içerisine giren PKK Terör Örgütü, özellikle 2002 yılından bugüne dek geçen sürede yeni bir terör ağı yapılanmasına gitti. Bu bağlamda PKK Terör Örgütü birçok örgütün üzerinde şemsiye yapı konumuna geldi. PKK Terör Örgütü’nün bu konuma gelmesinde ve stratejisini izleyebilmesini sağlayan temel faktör örgütün Suriye, Irak ve İran gibi ülkelerde 2002 öncesine kaydırılan varlığı etkili olmuştur. Suriye

²⁷ Kalaycı, “Örselenmiş Devlet: Japonya ve Terörizm,”.

²⁸ Kalaycı, “Örselenmiş Devlet: Japonya ve Terörizm,”.

rejiminin PKK Terör Örgütü'ne olan desteği, Esad ailesinin, özellikle Baba Esad dönemi ve Rıfat Esad'ın PKK Terör Örgütü'ne Kuzey Suriye'de ve Suriye güvenlik güçlerinin kontrolünde eğitim imkânı tanımayı bir devlet politikası olarak benimsemiştir. Özellikle Fransa merkezli Avrupa yapılanmasında Şam rejimi etkili olmuştur. PYD 2003 yılında PKK Terör Örgütü tarafından kurulduğunda Suriye toprakları örgüt için aşına olmadıkları bir yer değildi. PKK Terör Örgütü-PYD ilişkisi PKK Terör Örgütü'nün PYD'yi kurduğu andan ibaret değildir. PYD'nin silahlı kanadının oluşabilmesi PKK Terör Örgütü sayesinde oldu. YPG militanları PKK Terör Örgütü, PYD, YPG, YPJ ve PJAK arasında bir fark görmediklerini açıkça ifade etmektedirler. Sözde IŞİD ile mücadele adı altında özellikle Avrupa ülkelerinde faaliyet yürüten aşırı radikal sol örgüt ve yapılanmalardan YPG saflarına katılan; ölmeden ülkesine giden militanların verdikleri ifadeler de benzerlik taşımaktadır. YPG ve PKK Terör Örgütü veya PKK Terör Örgütü ve PJAK gibi diğer kolları arasında kullanılan isimler dışında ciddi bir örgütsel ve operasyonel farklılık bulunmamaktadır.

PKK Terör Örgütü'nün şemsiye örgüt yapılanma stratejisi, örgütün yetkilerini ve etki alanını tamamen kollarına devretmesi anlamına gelmiyor. El-Kaide'nin Usame Bin Laden'in 2011 yılında öldürülmesinin ardından merkezi yapısının önemini kısmen korumaya devam etmesi gibi, PKK Terör Örgütü örneğinde de halen çok güçlü bileşenlerden oluşan bir yapı vardır. Örgüt, bu stratejisiyle Türkiye ve Ortadoğu'nun ötesine geçen ulus aşırı vizyonunda herhangi bir değişikliğe yol açmamakta; aksine, Batılı anarko-sosyalistlerin ve farklı çizgilerden sosyalistlerin de katılımıyla ulus aşırı hırslarını büyüttü. PKK Terör Örgütü/PYD saflarında başta IŞİD olmak üzere TSK ve ÖSO'na karşı savaşılan fakat silahlı eğitimleri, şiddet deneyimleri, suç bağlantıları ve radikal fikirleriyle Batıya er ya da geç dönecek olan birçok Marksist ve anarşist devrimci bulunmaktadır. Suriye'nin kuzeyi suça bulaşmış, silah eğitimi almış ve radikalleşmiş militanlar arasında çok farklı ulus aşırı bağlantıların ve tanışıklıkların oluşturulduğu bir yer haline gelmiştir. PKK Terör Örgütü'nün Avrupa'daki aşırı-sol gruplarla tarihsel bağ ve ilişkileri düşünüldüğünde, Avrupa'ya dönen yabancı savaşçıların ülke güvenliği ve uluslararası düzen açısından tehlikeli olmaya devam edeceklerdir. Yunanistan'da terör faaliyetlerinde bulunan, son olarak Yunanistan eski Başbakanı'na bombalı saldırı düzenleyen, Yunanistan'a döndüklerinde Suriye'de öğrendikleri şehir savaşını uygulayacaklarını söyleyen ve Avrupa'nın diğer yerlerinde de eylem alanlarını

genişletmek isteyen bu tür marjinal terör gruplarına da açık destek belirten anarşist hareketlere Suriye'nin kuzeyinde alan tanınması ve eylem kabiliyetlerinin bu şekilde artmasına imkan tanınması orta ve uzun vadede Avrupa güvenliği açısından büyük riskler barındırmaktadır. Büyük çoğunluğunun NATO üyesi ülkelerden gelen bu yabancı terörist savaşçıların bir NATO üyesi ülkeye karşı, artık ulus aşırı ve şemsiye örgüt konumuna gelmiş bölücü örgüt ve bileşenleri yanında o NATO üyesini ve vatandaşlarını hedef almaları NATO ve Batı ittifakı için de yeni bir büyük kriz yaratacaktır. İşte bu durum, kolektif terör ve terörizmin şimdilik ülkemize yönelik eylemlerde bulunduklarını gösterse de ileride bu kolektif örgütlenme ve terör eylemlerinin Batı ülkelerini tehdit etmeyeceği anlamına gelmez.

Bölücü Terör Örgütü PKK Terör Örgütü'nün faaliyetleri ve bu faaliyetlere sağlanan uluslararası destek, yalnızca Türkiye'nin iç güvenliğini tehdit etmekle kalmamış, aynı zamanda bölgesel ve küresel güvenlik dinamiklerini de derinden etkilemiştir. PKK Terör Örgütü'nün, özellikle Soğuk Savaş sonrası dönemde, devletler arası ilişkilerde bir araç olarak kullanılmaya başlanması, örgütün stratejik hedeflerini ve faaliyet alanlarını genişletmiştir. PKK Terör Örgütü'nün destek bulduğu ülkeler, çoğu zaman terörle mücadeledeki uluslararası standartlardan sapmış ve örgüte yönelik verilen desteğin gerekçeleri farklı olmuştur.

SONUÇ

PKK Terör Örgütü, sadece bir Terör Örgütü olmanın ötesine geçmiş ve bölgesel bir aktör olarak küresel güçlerin stratejik hesaplarına dahil olmuştur. Türkiye'nin güvenliği için oluşturduğu tehdit, aynı zamanda PKK Terör Örgütü'nün destek bulduğu ülkelerin stratejik çıkarlarını koruma amacına hizmet etmiştir. PKK Terör Örgütü'nün faaliyet gösterdiği coğrafyalarda, yerel yönetimlerin zaaflarından veya bölgesel çatışmaların çıkmazlarından faydalanarak, örgüt hem kendi gücünü pekiştirmiş hem de bölgesel dinamiklere müdahale etme fırsatı elde etmiştir. Bu da PKK Terör Örgütü'nü, Türkiye için yalnızca bir terörist tehditten çok, bölgesel ve küresel güvenlik politikalarını etkileme potansiyeline sahip bir aktöre dönüştürmüştür.

PKK Terör Örgütü'nün destek bulduğu ülkeler, örgütün stratejik hedeflerine ulaşmasına çeşitli yollarla yardımcı olmuşlardır. Bu ülkeler, bir yandan PKK Terör Örgütü'nün ideolojik duruşunu ve siyasi söylemini paylaşıırken, diğer yandan örgütle olan ilişkilerini belirli ulusal çıkarlar doğrultusunda şekillendirmişlerdir. Örneğin, Avrupa Birliği ülkeleri, Türkiye ile olan diplomatik ilişkilerinde PKK Terör Örgütü'nü terörist bir örgüt olarak tanımlarına rağmen, örgütün Avrupa'daki siyasi ve sosyal ağlarına göz yummuş, hatta bu ağların varlığını sürdürübilmesine olanak sağlamıştır. Bu, PKK Terör Örgütü'nün stratejik hedeflerine ulaşmasında önemli bir rol oynamış ve örgüt, Batı dünyasında kendine bir alan bulmuştur. ABD, PKK Terör Örgütü'nü Suriye'deki bazı Kürt gruplarıyla olan ilişkileri üzerinden dolaylı bir müttefik olarak görmüş, bu da PKK Terör Örgütü'nün uluslararası meşruiyet kazanmasına neden olmuştur. Ancak PKK Terör Örgütü'nün destek bulduğu ülkeler arasındaki ilişkiler, zaman içinde bölgesel ve küresel denklemlere bağlı olarak değişiklik göstermiştir. Örneğin, Rusya ve ABD gibi süper güçler, zaman zaman PKK Terör Örgütü'nü kendi stratejik çıkarları doğrultusunda kullanmış, ancak bu ilişkilerdeki belirsizlik ve karşılıklı çıkar çatışmaları, PKK Terör Örgütü'nün faaliyetlerinin devamını zorlaştırmıştır. Örgütün destek aldığı ülkeler, ulusal çıkarlarını koruma amacı güderken, PKK Terör Örgütü'nün Türkiye'ye karşı kullandığı yöntemlerin ve eylemlerin, bu ülkelerin dış politikalarında zaman zaman istenmeyen gerilimlere yol açtığı da gözlemlenmiştir. PKK Terör Örgütü'nün mevcut durumu, bölgesel ittifakların ve çıkar ilişkilerinin evrimine paralel olarak şekillenmiş ve uluslararası düzeyde büyük bir çatışma potansiyeli taşıyan bir konu haline gelmiştir. Özellikle 2000'li yıllarda, ABD'nin Suriye'deki PYD/YPJ gibi PKK Terör Örgütü

bağlantılı gruplarla kurduğu iş birliği, Türkiye için ciddi bir güvenlik sorunu oluşturmuş ve bölgesel denklemlerde büyük bir değişim yaratmıştır. Türkiye'nin, PKK Terör Örgütü ve bağlantılı örgütlerin Suriye'deki faaliyetlerine karşı mücadelesi, sadece askeri değil, aynı zamanda diplomatik, ekonomik ve politik boyutlarda da bir mücadeleye dönüşmüştür. Türkiye'nin güvenliği, yalnızca sınırlarında değil, aynı zamanda komşu ülkelerdeki gelişmelerin etkisiyle de tehdit altına girmektedir. Bu durum, Türkiye'nin dış politikasının hem bölgesel hem de küresel düzeyde yeniden şekillenmesine yol açmıştır.

Sonuç olarak, PKK Terör Örgütü'nün sadece bir Terör Örgütü değil, aynı zamanda bölgesel ve küresel güçlerin çıkar çatışmalarının bir yansıması olarak kullanıldığı bir aktör olduğu gerçeği, Türkiye'nin güvenlik politikalarını, iç politika stratejilerini ve dış ilişkilerini derinden etkilemiştir. Türkiye'nin PKK Terör Örgütü ile mücadelesi, sadece iç güvenlik meselesi olarak kalmamış, aynı zamanda uluslararası ilişkilerdeki stratejik bir öncelik haline gelmiştir. PKK Terör Örgütü ve ona verilen destek, Türkiye'nin ulusal güvenlik politikalarının şekillendirilmesinde önemli bir faktör olmaya devam etmektedir. Bu bağlamda, Türkiye'nin terörle mücadele stratejilerinin yanı sıra, dış politikasını daha dinamik, esnek ve proaktif bir şekilde geliştirmesi, uluslararası ilişkilerdeki rolünü güçlendirecek ve PKK Terör Örgütü'nün uluslararası destek ağlarını zayıflatacaktır.

KAYNAKÇA

- Ammann, B. Kurden in Europa: Ethnizität und Diaspora. Münster: LIT Verlag, 2000.
- Devlet Güvenlik Mahkemesi. Sanık Abdullah Öcalan Davası Gerekçeli Kararı, Esas No: 1999/21 Karar No: 1999/73, Cumhuriyet Savcılığı Esas No: 1997/271, 1999.
- Arte TV. Verfolgung Kurdischer Medien: Der Komplize in Europa, 2018.
- Avrupa Uyuşturucu Raporu. Trendler ve Gelişmeler. Lizbon: Avrupa Uyuşturucu ve Uyuşturucu Bağımlılığı İzleme Merkezi, 2022.
- Barobirlik. DTP'li 56. Başkana PKK Terör Örgütü Davası Açıldı, 2022.
- BBC Türkçe. ROJ-TV Kapatma Davasında Karar Açıklandı, 2012.
- Beşe, E. Terörizm, Avrupa Birliği ve İnsan Hakları. Ankara: Seçkin Yayınları, 2002.
- Bundesamt für Verfassungsschutz (BfV). Arbeitspartei Kurdistan. Kurdische Asylbewerber Daten, 2023.

Blau, O. Die Stämme des Nordöstlichen Kurdistan. Reisen im Orient, Vom Urumia-See nach den Wan-See, 1858-1863. Berlin.

Bundesministerium des Innern. Verfassungsschutzbericht 2019. Berlin: Bundesministerium des Innern, 2019.

Campanili, M. G. Storia della Regione del Kurdistan et delle Sette Religione Ivi Esistenti. Napoli, 1818. Akt. Şimşir, B., 2007.

Cernik, J. Technische Studien der Expedition durch die Gebiete des Euphrat und Tigris. Gotha, 1876. Akt. Şimşir, B., 2007.

Deutsche Bundestag. Giftgaseinsätze der Irakischen Regierung gegen die im Irak Lebenden Kurden. Bonn: Thenee Druck KG, 1988.

European Monitoring Centre for Drugs and Drug Addiction. Avrupa Uyuşturu Raporu: Trendler ve Gelişmeler. Lizbon: EMCDDA, 2022.

European Parliament. Report, 2022.

Federal Almanya Anayasayı Koruma Teşkilatı. Verfassungsschutzbericht 2022. Berlin: Bundesministerium des Innern, 2022.

Federal Office for the Protection of the Constitution. Bericht des Bundesamtes für Verfassungsschutz 2016. Berlin: Bundesministerium des Innern, 2016.

Federal Office for the Protection of the Constitution. Internal Intelligence Report 2022. Berlin: Bundesministerium des Innern, 2022.

German Ministry of the Interior. ROJ-TV'nin Almanya'da Yayın Yapmasının Yasaklanması. Berlin, 2008.

Hammer. "Über die Kurdische Sprache und ihre Mundarten aus den Reisebeschreibungen Evliyas." Wien, 1814. Akt. Şimşir, B., 2007.

Justi, F. Kurdische Grammatik. St. Petersburg, 1880. Akt. Şimşir, B., 2007.

Kalaycı, Ö. Türkiye-AB İlişkileri Bağlamında Almanya'nın Kürt ve PKK Terör Örgütü Politikası. Ankara: Çıkrık Yayınları, 2019.

Kalaycı, Ö. Türkiye-AB İlişkileri Bağlamında Almanya'nın Kürt ve PKK Terör Örgütü Politikası. (Edt. Hande Ortay). İstanbul: Cinius Yayınları, 2021.

Kalaycı, Ö. Devlet Terörü ve Devlet Destekli Terörizm. İstanbul, 2023.

Kalaycı, Ö. Örselenmiş Devlet: Japonya ve Terörizm, 2024.

Kalaycı, Ö. Kürtçülüğün ve Bölücü Terör Örgütünün Avrupa Yapılanması, 2024.

Kalproth. Various Studies on Kurdish. Wien, 1808. Akt. Şimşir, B., 2007.

- Kowalevski, E. de. Les Kurdes et les Yezidis. Bruxelles, 1890. Akt. Şimşir, B., 2007.
- Milliyet. ROJ-TV Krizi, 2022.
- Moltke, H. V. Briefe über Zustände und Begebenheiten in der Türkei aus den Jahren 1835-1839. Berlin, 1841.
- Moltke, H. V. Türkiye'deki Durum ve Olaylar Üzerine Mektuplar (1835-1839). Çev. H. Örs. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1960.
- Niebuhr, C. Reisebeschreibung nach Arabien und Anderen Umliegenden Ländern. Kopenhag, 1766/1774.
- Ortay, H. ve Kalaycı, Ö. PKK Terör Örgütü'nün Siyasallaşma Çabaları: Almanya-İsveç Örneği. İstanbul: Cinius Yayınları, 2022.
- Öcalan, A. Oligarşik Cumhuriyet Gerçeği. Serxwebun, 1999.
- Puchstein, O. Bericht über Reise in Kurdistan, 2007.
- Serxwebun. Serxwebun, 1999.
- Şimşir, B. British Documents on Ottoman Armenians I, 2007.
- Tacar, P. Y. Terör ve Demokrasi. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1999.
- Van Bruinessen, M. Transnational Aspects of the Kurdish Question. Floransa: European University Institute, 2000.
- Von Moltke, H. Briefe über Zustände und Begebenheiten in der Türkei aus den Jahren 1835-1839, 1841.
- Von Moltke, H. Türkiye'deki Durum ve Olaylar Üzerine Mektuplar (1835-1839). Çev. H. Örs. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1960.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s)

Hande ORTAY

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.

The author declares that he have no competing interests.

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 3

Eylül/September-2025

مهارات تحصيل العلم الشرعي في ضوء كتابي تذكرة السامع لابن جماعة وتعليم المتعلم للزرنوجي

İbn Cemâa'nın Tezkiretü's-Sâmi' ve Zernûcî'nin Ta'lîmü'l-Müteallim Kitapları

Işığında İslami İlim Öğrenme Becerileri

Learning Skills in Islamic Sciences in the Light of Ibn Jamâa's Tezkiretü's-Sâmi' and Zernûcî's

Ta'lîmü'l-Müteallim Books

İslam ÇERKEZOĞLU

Dr. Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Dr. Yalova University Faculty of Islamic
Sciences

Yalova/TÜRKİYE

islamzayed20@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7625-1429>

Ahmed SİNANOĞLU

Doktora Öğrencisi, FSM Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam
Bilimleri

Doctoral Student, FSM University Graduate
School of Education, Basic Islamic Sciences

İstanbul/TÜRKİYE

ahmed.sinanoglu@stu.fsm.edu.tr

<https://orcid.org/0009-0004-9825-5462>

Atıf / Citation: Çerkezoglu, İslam- Sinanoğlu, Ahmed. “İbn Cemâa'nın Tezkiretü's-Sâmi' ve Zernûcî'nin Ta'lîmü'l-Müteallim Kitapları Işığında İslami İlim Öğrenme Becerileri”. *Genç Mütefekkirler Dergisi* 6/3 (Eylül/September), 845-866.

<http://doi.org/10.5281/zenodo.17157548>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received:04.05.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted:01.09.2025

Sayfa Aralığı/ Page Range:845-866

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE



ÖZET

Bu araştırma, İbn Cemâa'nın "Tazkiratü's-Samî' ve'l-Mütekellim" ve Zernûcî'nin "Talimü'l-Müteallim" adlı eserlerinde yer alan şer'î ilim elde etme metodolojilerini ve becerilerini incelemektedir. Çalışmanın temel sorunu, günümüz akademik kurumlarının çıktılarındaki eksiklikler ile bilimsel yetkinlik gereksinimleri arasındaki büyük boşluktur. Bu araştırma, söz konusu sorunu, geçmiş İslam âlimlerinin sunduğu metodolojik çözümlerle ilişkilendirmeyi amaçlamaktadır. Araştırma, İbn Cemâa'nın dört temel üzerine kurulu metodolojisini sunmaktadır: ahlaki davranışlar, şeyh aracılığıyla edinilen rehberli deneyim, aşamalı öğrenmeye dayalı eğitim metodolojisi ve zaman ile araçların etkili yönetimi. Zernûcî ise üç ana beceri grubuna odaklanmaktadır: bilimsel beceriler (doğru ilmi seçme, ezberleme, müzakere), pratik ve davranışsal beceriler (zaman yönetimi) ve ahlaki ve ruhsal beceriler (ihlas ve tevazu). Sonuç olarak, bu geleneksel metodolojilerin günümüzün aktif öğrenme, öz-öğrenme ve bilgi yönetimi gibi modern eğitim kavramlarıyla uyumlu olduğu ve hala geçerliliğini koruduğu görülmektedir. Araştırma, bu becerilerin güncel eğitim müfredatlarına entegre edilmesini tavsiye ederek, hem bilgi hem de ilmin adabına sahip âlimler yetiştirmeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: İlim Tahsil Metodolojileri, İbn Cemâa, Zernûcî, Şer'î Eğitim, Talebe Adabı, Öz-Öğrenme.

ABSTRACT

This research examines the methodologies and skills for acquiring Islamic knowledge as presented in Ibn Jamā'a's "Tadhkirat al-Sāmi' wa-al-Mutakallim" and al-Zarnūjī's "Ta'lim al-Muta'allim". The study's central problem is the significant gap between the outcomes of contemporary academic institutions and the requirements for genuine scholarly proficiency. This research aims to connect this problem with the methodological solutions offered by early Islamic scholars. The study presents Ibn Jamā'a's methodology, which is based on four pillars: behavioral ethics, the guided experience through a sheikh, an incremental educational methodology, and the effective management of time and tools. Al-Zarnūjī, on the other hand, focuses on three main skill sets: academic skills (selecting beneficial knowledge, memorization, and scholarly discourse), practical and behavioral skills (time management), and ethical and spiritual skills (sincerity and humility).

The research concludes that these traditional methodologies remain valid and are consistent with modern educational concepts such as active learning, self-directed learning, and knowledge management. It recommends re-integrating these skills into modern educational curricula to address the current shortcomings and to graduate scholars who combine deep knowledge with the proper ethics of a student of knowledge and sound methodological skills.

Keywords: Methodologies of Knowledge Acquisition, Ibn Jamā'a, Al-Zarnūjī, Islamic Education, Ethics of a Student of Knowledge, Self-Directed Learning.

ملخص

يتناول هذا البحث دراسة منهجيات ومهارات تحصيل العلم الشرعي كما وردت في كتابي "تذكرة السامع والمتكلم" لابن جماعة و"تعليم المتعلم" للزرنوجي، وتكمن مشكلة الدراسة في وجود فجوة المخرجات التعليمية بين المؤسسات الأكاديمية المعاصرة ومتطلبات التمكن العلمي، ويهدف البحث إلى ربط هذه المشكلة بالحلول المنهجية التي قدمها العلماء الأوائل.

ويقدم البحث منهجية ابن جماعة التي تركز على أربعة محاور: الأخلاق السلوكية، والخبرة الموجهة من خلال الشيخ، والمنهجية التعليمية القائمة على التدرج، والإدارة الفعالة للوقت والأدوات، بينما يركز الزرنوجي على ثلاث مجموعات مهارية رئيسية: المهارات العلمية (اختيار العلم، الحفظ، المدارس)، والمهارات العملية والسلوكية (تنظيم الوقت)، والمهارات الأخلاقية والروحية (الإخلاص والتواضع).

ويخلص البحث إلى أن هذه المنهجيات التراثية لا تزال صالحة ومطابقة لمفاهيم التعليم المعاصر مثل التعلم النشط، والتعلم الذاتي، وإدارة المعرفة، ويوصي بإعادة إدماج هذه المهارات في المناهج التعليمية الحديثة لمواجهة القصور وتخريج علماء يجمعون بين المعرفة وآداب طالب العلم والمهارات المنهجية السليمة.

الكلمات المفتاحية: منهجيات تحصيل العلم، ابن جماعة، الزرنوجي، التعليم الشرعي، آداب طالب العلم، التعلم الذاتي.

المقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الخلق سيدنا، وعلى آله وصحبه والتابعين، وبعد: إن تعلم مهارات تحصيل العلم وحسن الأدب في طلب العلم كان عند السابقين من العلم الذي يطلب ويتعلم ويرحل إليه من بلد لآخر، ويُجالس لأجله، يقول الذهبي: "عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: كَانَ يَجْتَمِعُ فِي مَجْلِسِ أَحْمَدَ رُهَاءُ خَمْسَةِ آلَافٍ -أَوْ يَزِيدُونَ- نَحْوَ خَمْسِ مِائَةٍ يَكْتُبُونَ، وَالْبَاقُونَ يَتَعَلَّمُونَ مِنْهُ حُسْنَ الْأَدَبِ وَالسَّمْتِ" 1.

وقد أورد ابن جماعة آيات وأحاديث في فضل العلم والحث على طلبه مما لا يغيب على أحد من طلاب العلم، إلا أنه أشار إلى نقطة مهمة وهي: أن الاشتغال بالعلم أفضل من نوافل العبادات من صلاة وصيام وتسبيح وذكر التي لا يتعدى نفعها إلى الغير، وذلك من ستة أوجه:

- نَفْعُ الْعِلْمِ يَنْعَمُ صَاحِبُهُ وَالنَّاسَ، وَالتَّوَافُلُ الْبَدَنِيَّةُ مَقْصُورَةٌ عَلَى صَاحِبِهَا.
- الْعِلْمُ مُصَحِّحٌ لغيره من العبادات، فَهِيَ تَنْقَرُ إِلَيْهِ وَتَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ وَلَا يَتَوَقَّفُ هُوَ عَلَيْهَا.
- العلماء ورثة الأنبياء وليس ذلك للمُعَبِّدِينَ.
- طاعة العالم واجبة على غيره فيه.
- الْعِلْمُ يَبْقَى أَثَرُهُ بَعْدَ مَوْتِ صَاحِبِهِ، وَغَيْرُهُ مِنَ التَّوَافُلِ يَنْقَطِعُ بِمَوْتِ صَاحِبِهِ.
- فِي بَقَاءِ الْعِلْمِ إِحْيَاءُ الشَّرِيعَةِ وَحِفْظُ مَعَالِمِ الْمِلَّةِ 2.

مشكلة البحث:

على الرغم من انتشار الكليات في الجامعات الحكومية والخاصة والمعاهد الشرعية التي تستقطب أعداداً كبيرة من طلاب العلم الشرعي، وما تقدمه من برامج أكاديمية متخصصة، إلا أن الواقع العملي يشير إلى وجود فجوة كبيرة بين مخرجات هذه المؤسسات ومتطلبات التمكّن العلمي الشرعي. حيث يلاحظ أن شريحة واسعة من الخريجين، بعد سنوات طويلة من الدراسة، ما يزالون يفتقرون إلى الملكة العلمية والمهارات التطبيقية التي تؤهلهم للتعامل مع الواقع من خلال النصوص الشرعية، وتحليل القضايا المستجدة، أو تحرير المسائل، أو البناء في العلم وترسيخ التراكم المعرفي. هذه الظاهرة لا تثير التساؤل حول فاعلية المناهج التعليمية المعاصرة فحسب، بل تُعيدنا إلى التساؤل الأهم والرئيسي عن مدى استيعاب هذه المناهج للتجارب والأصول المنهجية التي رسّخها علماؤنا في السابق وتم تدوينها في تراثنا المجيد، والتي كانت كفيلاً بعلاج هذه الظاهرة. إن هذه الفجوة ليست وليدة العصر، بل هي إشكالية قديمة جديدة، لوحظت وعُولجت من قِبَل علماء الأمة في مؤلفاتهم التي ركزت على آداب الطلب ومنهجيات تحصيل العلم، ومن أبرز هذه المؤلفات كتاب تذكرة السامع والمتكلم لابن جماعة، وتعليم المتعلم طريق التعلم للزرنجي. وتأسيساً على ذلك، تهدف هذه الورقة البحثية إلى تشخيص المشكلة الراهنة وربطها بالحلول المنهجية التي قدمها هؤلاء العلماء.

¹ الذهبي، شمس الدين، سير أعلام النبلاء، تج: صالح السمر، (بيروت، الرسالة 1405هـ-1985م)، 316/11.

² ابن جماعة، بدر الدين محمد، تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم، اعتنى به: محمد بن مهدي العجمي، (بيروت، دار البشائر، ط3 1433هـ-2012م)، ص 44.

منهج البحث

يعتمد هذا البحث على المنهج الوصفي التحليلي، حيث يقوم بوصف منهجي شامل للمهارات والآداب التي وردت في كتابي "تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم" لابن جماعة، و"تعليم المتعلم طريق التعلم" للزرنوجي، ثم ينتقل إلى مرحلة التحليل، وذلك بتصنيف هذه المهارات، واستخلاص المبادئ التربوية الكامنة وراءها، وربطها بمفاهيم التعليم المعاصرة، والبحث في الجانب الموضوعي، يركز على مهارات تحصيل العلم وآدابه كما وردت في الكتابين المذكورين دون غيرها من مؤلفات العلماء.

الدراسات السابقة:

- الأساليب التعليمية عند الزُّرنُوجي في كتابه تعليم المتعلم طريق التعلم، م خالد أحمد سليمان، مجلة مداد الآداب، العدد 15، العراق 2018م، وتركز هذه الدراسة على استخلاص المبادئ التربوية من كتاب "تعليم المتعلم" وربطها بالنظريات التربوية المعاصرة، وهو ما يخدم جانب المقارنة والتطبيق في هذا البحث.

- مبدأ التدرج في التعليم عند الإمام ابن جماعة وتطبيقاته التربوية "دراسة تحليلية"، د. هدى عبد ربه حميد القرشي قسم السياسات التعليمية، كلية التربية، جامعة أم القرى، مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية، المجلد الرابع والعشرون، العدد 4: الجزء 4 لسنة 2024م، هدفت الدراسة تناول مبدأ التدرج في التعليم عند الإمام ابن جماعة وتطبيقاته التربوية بصورة تحليلية، ولتحقيق هذا الهدف استخدمت الدراسة المنهجين التاريخي والوصفي، وجاءت مشتملة على إطار عام شمل مقدماتها ومشكلاتها وأسئلتها وأهدافها وأهميتها ومنهجها وحدودها.

- وأوسع دراسة كتبت عن القاضي بدر الدين ابن جماعة دراسة أعدها الدكتور عبد الجواد خلف بعنوان القاضي بدر الدين ابن جماعة حياته وأثاره تقع في (٤٣٨) صفحة، طبعت بالقاهرة سنة (١٤٠٨هـ) ضمن سلسلة منشورات جامعة الدراسات الإسلامية / كراتشي - باكستان.

وقد انتظم البحث في مطلبين وخاتمة، وهي على التفصيل الآتي:

1. المنهجية في تحصيل العلم الشرعي عند ابن جماعة:

1.1. تعريف موجز بابن جماعة (639-733هـ/1241-1333م)

اسمه وصفاته: محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة الكناني الحموي، بدر الدين، أبو عبد الله، قاض، من فقهاء الشافعية، عالم بالحديث والفقه والتفسير والأصول.

نشأته العلمية: ولد في حماء ونشأ في بيت علم وديانة وقضاء، فأبوه القاضي برهان الدين ابن جماعة من أهل العلم، وجده كذلك، قرأ القرآن على والده، وأتقن كثيراً من المتون، أخذ أكثر علومه عن القاضي تقي الدين ابن رزين، وقرأ النحو على الإمام ابن مالك، كان رحمه الله مكباً على العلم، مجتهداً في التحصيل، ففاق أقرانه، وعُرضت فتواه قديماً على النووي فاستحسن جوابه، وظهرت فضيلته.

شيوخه: ولما شب سمع من شيخ شيوخ حماة شرف الدين عبد العزيز الأنصاري، وسمع من الرضي ابن البرهان، والتاج ابن القسطلاني، والرشد العطار، والتقي ابن أبي اليسر وغيرهم.

الوظائف التي تقلدها: ولي الحكم والخطابة بالقدس، ثم القضاء بمصر، فقضاء الشام، ثم قضاء مصر إلى أن شاخ وعمي وثقل سمعه، فطلب الإعفاء من القضاء فأعفي، ولزم داره إلى أن مات. أما التدريس، فله في ذلك جهود مشكورة، ففي دمشق: درس في القيمرية، والعدلية الكبرى والشامية البرانية، وغيرها، وفي القاهرة درس في الصالحية، والناصرية، والكاملية وجامع الحاكم، وجامع ابن طولون، وغيرها

تلامذته: وقد تتلمذ له خلق أبرزهم ابنه عز الدين (ت: ٧٦٧هـ)، والصلاح الصفدي (ت: ٧٦٤ هـ)، والشمس الذهبي (ت: ٧٤٨هـ)، والتاج السبكي (ت: ٧٧١هـ).

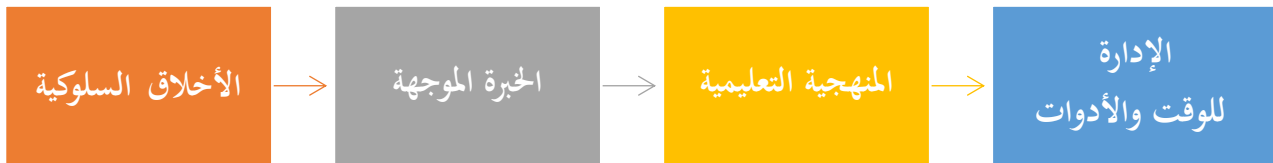
مؤلفاته: من كتبه: غرر البيان لمبهمات القرآن، والفوائد اللائحة من سورة الفاتحة، وكشف المعاني في المتشابه من المثاني، المنهل الروي، والفوائد اللائحة من سورة الفاتحة، والتبيان لمبهمات القرآن، والمسالك في علوم المناسك والنجم اللامع في شرح جمع الجوامع، وغيرها. **وفاته:** وبعد حياة حافلة توفي الإمام ابن جماعة ليلة الاثنين الحادي والعشرين من جمادى الأولى سنة ثلاثة وثلاثين وسبع مائة، فرحم الله ابن جماعة وأجل له الثواب.³

2.1. منهجيات تحصيل العلم عند ابن جماعة:

يطلُّ علينا الإمام ابن جماعة، من بين طيات الزمن، ليقدم في *تذكرة السامع والمتكلم* منهجاً فريداً في تحصيل العلم الشرعي، هو بمثابة خريطة طريق لكل طالب علم شرعي، وما زال هذا المنهج ينبض بالحياة، تتلقفه الأجيال جيلاً بعد جيل؛ فهي الأرقام تروي قصته على منصات التواصل في العصر الحديث، حيث تجاوز عدد مشاهدات شروحاته على يوتيوب فقط الخمسة وثمانين ألفاً 485000، ليكون شاهداً على خلود منهجه وقوة بيانه.

وحين نمنع النظر الكلي في المنظومة التعليمية التي تجمع بين المكونات الآتية:

- الإنسان (عالمًا كان أو طالب علم)
 - المكان (المؤسسة التعليمية – حكومية- أهلية- وقفية- خاصة- افتراضية... إلخ)
 - الزمان (المراحل التعليمية المختلفة)
 - الظروف (ويقصد به العوامل المحيطة والمؤثرة سياسية اقتصادية اجتماعية... إلخ)
- نجد أن ابن جماعة ركز على الإنسان وفق رؤية رباعية تتمثل في الآتي:



³ طبقات الشافعية للسبكي (٩/١٣٩)، الوافي بالوفيات للصفدي (٢/١٨)، معجم المحدثين للذهبي (١/٢٠٩)، البداية والنهاية لابن كثير (١٤/١٧١)، طبقات الشافعية للإسنوي (١/٣٨٦)، تنمة المختصر لابن الوردي (٢/٤٢٨).

⁴ أحصيت مشاهدات ثلاثة شروح للكتاب فقط هي: شرح الشيخ صالح العصيمي، شرح الدكتور أمين قادري، شرح الشيخ وليد بغدادلي.

أولاً: الأخلاق السلوكية:

الأخلاق السلوكية في رحلة طلب العلم الشرعي خاصة تُعدُّ حجر الزاوية في بناء شخصية طالب العلم، فهي ليست مجرد آداب شكلية، بل هي أسس وقواعد تضمن دوام المقصد وسلامة المسار، فما جادت به تجارب المشايخ أنه لا يسقط عالم في وسط الطريق أو منتهاه إلا لكُبر في نفسه أو ذنوب بينه وبين ربه، وفي هذا السياق يقدّم الإمام ابن جماعة في كتابه "تذكرة السامع والمتكلم" منهجاً متكاملًا في تهذيب النفس والارتقاء بالسلوك، سبق به زمانه، وتوافقت مبادئه مع أحدث المناهج المعاصرة في علم النفس والتربية، تمثل في الآتي:

- تطهير القلب من خبيث الصفات ليصلح لقبول العلم.
- حسن النية في العلم.
- جمع القلب على العلم.
- الفناعة باليسير من الدنيا والصبر على الفقر في سبيل طلب العلم.
- أكل القدر اليسير من الحلال.
- مراقبة أحوال النفس في أوقاتها المختلفة.
- الاتصاف بالورع.
- التقليل من الأكلات التي تسبب البلادة وضعف الحواس.
- العناية بالبدن.
- ترك صحبة السوء⁵

ثانياً: الخبرة الموجهة.

وذلك من خلال مراعاة اختيار الأستاذ أو الشيخ، فلن يستطيع طالب العلم أن يجعل من نفسه طالب علم بحق يتلقى العلوم ويبصر مقاصدها ويلم بدوائرها، إلا بوجود أستاذ يعطى لتلميذه عصارة علمه وخبرة عمره، سواء من ناحية المشافهة والتفاعل المباشر، أو من جهة النقل الدقيق، وكذلك من زاوية التحليل العميق لدقائق ومسائل العلم، وهذه من سنن الله المستقرة في تعلم العلوم والفنون والصنائع، ولقد نبه على هذا الإمام مسلم في مقدمة صحيحه فقال: "... عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ قَالَ: إِنَّ هَذَا الْعِلْمَ دِينَ فَاَنْظُرُوا عَمَّنْ تَأْخُذُونَ دِينَكُمْ"⁶.

ولقد رسخ ابن جماعة هذه المنهجية بداية من خلال الاستشارة والاستخارة، والورع في الدين مع وجود الأهلية العلمية والأخلاقية، والمهارة في التعليم قدر المستطاع، مع التحذير الشديد من الانبهار والاقتصار على المشاهير في عصره، فالضابط في اختيار الأستاذ أو الشيخ حصول الانتفاع والإفادة⁷.

ثم ذكر ما يقرب من ثلاث عشرة وسيلة عرفية لحماية ورعاية هذه المنهجية وهي⁸:

الأول: اختيار الشيخ الأنفع.

⁵ ابن جماعة، تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم، ص 86-95.

⁶ النيسابوري، أبو الحسين مسلم، صحيح مسلم، تح: محمد ذهني أفندي وآخرون، (تركيا، دار الطباعة العامرة، 1334هـ)، 11/1.

⁷ ابن جماعة، تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم، ص 96. بتصرف

⁸ المرجع السابق، ص 96-111.

الثاني: الانقياد للشيخ في أموره وعدم الخروج عن تدبيره.

الثالث: إجلال الشيخ.

الرابع: معرفة فضل الشيخ وحفظ حقه.

الخامس: الصبر على جفاء الشيخ.

السادس: شكر الشيخ على اعتنائه به.

السابع: أدب الدخول والاستئذان على الشيخ.

الثامن: أدب الجلوس عند الشيخ.

التاسع: حسن مخاطبة الشيخ.

العاشر: أدب الاستماع للشيخ.

الحادي عشر: أدب الكلام مع الشيخ حال الدرس.

الثاني عشر: أدب خدمة الشيخ.

الثالث عشر: أدب المشي مع الشيخ⁹.

دارت هذه الآداب في فلك إظهار الإجلال للمعلم، والتقدير لعلمه، ومراعاة خاطره والتلطف معه والتأدب في كلامه وذكره بالخير والدعاء له ومراعاة ذريته، ونسب النفائس والتحقيقات التي لشيخه، والصبر على جفوة العلم، وتقبل النصح والتوجيه مع الفرح بذلك... إلخ، مع التأكيد أن ذلك تابع لقاعدة العرف؛ فعلى سبيل المثال نجد في واقعنا المعاصر أن الجلوس أمام الشيخ في المسجد يختلف عنه في قاعة الدرس أو قاعة التدريب، وكل ذلك لا يقلل من احترام الأستاذ ومكانته.

ثالثاً: المنهجية التعليمية:

كما تستند هذه المنهجية إلى مبدأ مراعاة فقه الأولويات وتقديم ما حقه التقديم، وذلك على الشكل التالي:

- الاعتناء بالقرآن الكريم حفظاً وتفسيراً وتدبراً وعملاً.
- الاعتناء بالحديث الشريف حفظاً وشرحاً وعملاً.
- المختصرات في أصول العلم.
- صحبة الشيخ في تعلم الأصول مع مراعاة الأدب معه في القراءة والجلوس.
- البدء بالمتوسطات في علم من العلوم.
- الشروع في المطولات.
- السؤال عما أشكل عليه.
- التصنيف لنفسه ولغيره.¹⁰

يمثل القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف الركيزة الأولى والأساس الأهم في بناء شخصية طالب العلم الشرعي وتحصيله، ومن هذا المنطلق، تتأسس منهجية التعلم على مبدأ التدرج المتقن، حيث يبدأ الطالب بإتقان المختصرات ومداخل العلوم، ثم يتدرج بصورة ممنهجة من الكتب المتوسطة إلى الشروح والمطولات.

⁹ ابن جماعة، تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم، ص 96-111.

¹⁰ ابن جماعة، تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم، ص 112-124.

ولا تقتصر هذه المنهجية على التلقي فحسب، بل تتعداها إلى التعلم النشط والإنتاج العلمي، فبمداومة الطالب على السؤال والاستفسار، وتدوين الملاحظات، والشروع في التحشية والتصنيف والكتابة لما يفتح الله عليه من الفوائد والتحقيقات، ويكتمل بناؤه العلمي وينتقل من مرحلة التلقي إلى مرحلة الإفادة، ليصبح بذلك خليفة لمن سبقه في ميادين العلم، وصدق من قال: "كم ترك السابق للآحق".

رابعاً: الإدارة للوقت والأدوات

وقد تجاوزت منهجية ابن جماعة في تحصيل العلم الجوانب الأخلاقية والمعرفية لتشمل بعداً إدارياً بالغ الأهمية، يتمثل في الإدارة الفعالة للوقت والأدوات التعليمية، فالعلم ليس مجرد معلومات تُكتسب، بل هو ملكة ومنظومة تُدار وتُنظَّم، فلقد وضع ابن جماعة أسساً راسخة لما يُعرف اليوم بإدارة المعرفة الرقمية والمادية، حيث أكد على ضرورة ما يأتي:

- العناية بجمع الكتب.
- مراعاة إعارة الكتب واستعارتها.
- صيانة الكتب وترتيب المكتبة.
- التأكد من سلامة الكتاب قبل أخذه.
- تحسين الخط، والمختار من أدوات الكتابة.
- التصحيح والضبط.
- التخريج وكتابة الحواشي.
- تمييز الأبواب والفصول ونحوها في الكتاب.¹¹

بهذا، يثبت ابن جماعة أن نجاح طالب العلم لا يعتمد فقط على ذكائه وجهده، بل على قدرته على إدارة موارده المعرفية بأسلوب منهجي منضبط، يضمن استثمار وقته وأدواته بأعلى كفاءة ممكنة، وهذه الأمور تنطبق على البرامج الالكترونية والمكتبات الرقمية وبرامج الذكاء الاصطناعي.

2. المنهجية في تحصيل العلم الشرعي عند الزرنوجي:

بعدما تناولنا في المطلب السابق منهجية الإمام ابن جماعة في كتابه وأهم المهارات التي يجب على طالب العلم الشرعي تحصيلها وبيان أثر تلك المهارات في تكوين ونشأة طالب العلم، فإننا في هذا المطلب نشرع في بيان منهجية تحصيل العلم الشرعي كما عرضها الإمام برهان الدين الزرنوجي في كتابه "تعليم المتعلم طريق التعلم"، وبيان أهم وأبرز المهارات والآداب التي تناولها في كتابه، في سياق مقارنته مع ما أورده ابن جماعة في كتابه "تذكرة السامع والمتكلم"، ثم محاولة إعادة صياغة تلك المهارات بما يواكب زماننا، ومحاولة دمج تلك المهارات مع ما ذكره ابن جماعة في كتابه من مهارات، فنخرج بمنهج علمي تربوي يمكن الاستفادة منه في طريق طلب العلم الشرعي الصحيح. وخاصة أن هذين الكتابين يُعدّان من أمهات المؤلفات في آداب طلب العلم، ف كلا الكتابين لا يفتان عند الجانب الأخلاقي فقط، بل يقدمان تصوراً متكاملًا للمهارات العلمية والعملية اللازمة لطالب العلم الشرعي.

¹¹ ابن جماعة، تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم، ص 125-135.

والإمام الزرنوجي يُعدُّ واحداً من الأعلام الذين خلّدوا بصماتهم في هذا الميدان، فبرز كتابه المشهور "تعليم المتعلم طريق التعلم"، وحظي باهتمام واسع من قبل العلماء ودرس في كثير من المدارس الإسلامية، وتداولته أيدي الطلاب على مر العصور، حتى صار مرجعاً في بناء شخصية الطالب وضبط علاقته بالعلم والمعلم.

وما ذكره الزرنوجي في كتابه عبارة عن وصف الملاحظات المبنية على التجارب الشخصية وخبرة مشايخه ومعلميه، فيعد الكتاب خلاصة لكيفية تطبيق أسس النظرية الإسلامية التربوية في عصره، ولا يمكن أن ندعي أن ما جاء به من منهج أو مهارات له السبق فيه؛ لأن عرضه لكثير من تلك المهارات امتداد لما كان معروفا قبله من الكتب والأبواب والفصول المتخصصة في العلم والتربية، وكذلك لا يمكن أن نقول من أهمية الكتاب، فهو أحد الكتب المهمة المعتمدة في مجال التربية وطرق التعليم؛ لما له من سبق في طريقة العرض والتقسيم والشرح، فالمهارات والآداب التي عرضها تختلف عما ذكره السابقون عنه؛ لذلك فإن عملية التعرف على كتابه الذي وضعه يجب أن تنتهج السلوك المعتدل في الحكم عليه، فلا يبالغ في المدح ولا في الذم؛ لأنه يرى أن هذا الطريق هو الأسلوب الأمثل لعملية التعلم، وأن ما كتبه في كتابه هو نصيحة للمتعلمين يجب الأخذ بها حتى يصلوا إلى ما يرغبون. وسأتناول في هذا الجزء التعريف بشخصية الزرنوجي، وكتابته، ثم أستخلص المهارات العلمية والعملية والتربوية التي وضعها لبناء طالب العلم، مع بيان أثرها في التكوين العلمي الشرعي. وسيكون هذا الجزء من البحث بمثابة تحليل منهجي لما ذكره الزرنوجي من المهارات اللازمة لطالب العلم الشرعي، وبيان ذلك كله سيكون من خلال الفرعين التاليين:

1.2 الفرع الأول: التعريف بالزرنوجي وكتابته:

اسمه ونشأته العلمية: هو الإمام العالم الفقيه برهان الدين الزرنوجي نسبة إلى بلده زرنوج، وهي من بلاد الترك، وقيل من بلاد ما وراء النهر في بلاد تركستان. ولا نعرف عن الزرنوجي الشيء الكثير؛ سوى: أنه أحد فقهاء الحنفية الذين عاشوا في شرق الدولة الإسلامية فيما وراء النهر في النصف الثاني من القرن السادس الهجري، وأوائل القرن السابع. ولم يذكر ممن ترجموا له عن مؤلفاته سوى هذا الكتاب؛ الذي يعطينا فكرة واضحة عن ثقافة عصره الذي عاش فيه، فهو العصر الذي انتشرت فيها المدارس النظامية، وازدهر فيه الفقه الحنفي.

شيوخه: كان من تلامذة الإمام علي بن أبي بكر المرغيناني الحنفي صاحب الهداية، الذي اشتهرت تصانيفه في الفقه الحنفي، فكان كثير النقل عنه في كتابه هذا، والاستشهاد بأقواله.

مؤلفاته: لم يُذكر عن حياة الزرنوجي ونشأته وشيوخه وتلاميذه ومؤلفاته الأخرى إلا ما ذكرناه، فلم يصل إلينا من مؤلفاته إلا هذا الكتاب القيم "تعليم المتعلم طريق التعلم"، فقد تناول العلماء فمنهم من شرحه ومنهم من مدحه وغير ذلك. ويمكن أن نقول بأنه قد ترك مؤلفات علمية أخرى لم تصلنا، ويكفيه هذا الكتاب فخراً؛ لأن العلماء، والمستشرقين، والمهتمين بالتربية قد اهتموا به منذ القديم، فحققوه وشرحوه واعتنوا بتدريسه ونشره، كما أنه طبع طبعات كثيرة في الشرق، وفي الغرب.

سبب التأليف: يتبين لمن يقرأ الكتاب أن سبب تأليف الزرنوجي لكتابته، هو: بيان منهجية طلب العلم وآدابه والمهارات التي يحتاجها طالب العلم الشرعي لتحصيله، ومعالجة ظواهر الضعف في التحصيل بسبب فقدان تلك المنهجية.

بنية: رتب كتابه في ثلاثة عشر باباً، كل باب يعالج جانباً من جوانب مهارات التعلم أو آداب الطلب.

وفاته: لم تذكر في المراجع سنة ولادته؛ لقلة المصادر وقلة من ترجموا له، أما سنة وفاته فاختلف فيها فقيل سنة 591هـ، وقيل 597هـ، وقيل 593هـ، وهذا التاريخ هو الذي اختاره محقق كتابه "تعليم المتعلم"¹².

2.2 منهجية الزرنوجي في تناوله لمهارات تحصيل العلم الشرعي:

في هذا الفرع نبين المنهجية التي سار على نهجها الزرنوجي في عرضه للمهارات والآداب التي يجب توفرها في طالب العلم الشرعي، ويمكن أن نحصرها في ثلاث مجموعات مهارية رئيسية، كالآتي: **المهارات العلمية، والمهارات العملية والسلوكية، والمهارات الأخلاقية والروحية.** وسنذكر تحت كل قسم من هذه المجموعات المهارية الرئيسية ما يندرج تحتها من مهارات فرعية، ثم نبين المقصود منها، ونقل بعض ما قاله الزرنوجي فيها، ومحاولة ربط كل مهارة بما يليها.

أولاً: المهارات العلمية:

تتمحور هذه الفئة من المهارات حول الجوانب المنهجية والمعرفية والعملية التي تُعين الطالب على بناء قاعدة علمية متينة، وهي الأساس الذي يقوم عليه بناء طالب العلم الشرعي الصحيح. ومن أبرزها:

• مهارة اختيار العلم النافع:

أول تلك المهارات العملية التي ذكرها الزرنوجي وأكد عليها هي مهارة اختيار العلم النافع قبل البدء في تعلم أي علم، وعنون لذلك باباً سماه: "فصل في اختيار العلم والأستاذ والشريك والثبات عليه"، أكد فيه أنه يجب على الطالب أن يوجه جهوده نحو العلوم التي تنفعه في دينه ودنياه، وأن يحذر من تضییع عمره في علوم لا تعود عليه بفائدة عملية. ولهذا قال: "ينبغي لطالب العلم أن يختار من كل علم أحسنه، وما يحتاج إليه في أمر دينه في الحال، ثم ما يحتاج إليه في المال"¹³، ثم بين بعد ذلك أن العلم النافع هو كل علم يقرب إلى الله تعالى، ويدل على معرفته وتوحيده، ويعين على أداء الواجبات وفهم أحكام شريعته، مع مراعاة حاجة الأمة وظروف الزمان والمكان. ولهذا قال: "اعلم بأنه لا يُفترَض على كل مسلم، ومسلمة طلب كل علم، وإنما يفترض طلب علم الحال، كما يقال: "أفضل العلم علم الحال، وأفضل العمل حفظ الحال"¹⁴.

ونقل عن أحدهم كلاماً قيماً، يقول فيه: "إن علم ما يقع على نفسه في جميع الأحوال بمنزلة الطعام فلا بد لكل واحد من ذلك. وعلم ما يقع في الآخرين بمنزلة الدواء، الذي يحتاج إليه في بعض الأوقات، وعلم النجوم بمنزلة المرض، فتعلمه حرام؛ لأنه يضر، ولا ينفع"¹⁵.

وهذه المهارة تقتضي وعي الطالب بواقع أمته وظروف زمانه ومكانه، ومعرفة أولويات التخصص الشرعي الذي يبدأ به، فلا يتشتت بين فنون كثيرة دون إتقان أصل واحد، وقد كان هذا دأب العلماء

¹² برهان الدين الزرنوجي، تعليم المتعلم طريق التعلم، (ت: صلاح محمد الخيمي، نذير حمدان، 19 ط3، دار ابن كثير، 2014م). محيي الدين عبد القادر ابن أبي الوفاء القرشي الحنفي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، (ت: عبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر، القاهرة، ط2، 1993م)، 219/4.

¹³ الزرنوجي، تعليم المتعلم طريق التعلم، 47.

¹⁴ المرجع السابق، 25.

¹⁵ المرجع السابق، 35.

قديماء، فلا ينتقلون من علم إلى آخر إلا بعد إتقانه وحفظه؛ فصاروا بحق أعلاماً في زمانهم، وتركوا بعد وفاتهم تراثاً خالداً وآثاراً باقية.

إذاً فإن هذه المهارة تعد من أهم المهارات التي يجب على طالب العلم الشرعي المعاصر أن يأخذ بها ويحرص على تحصيلها، وخاصة أننا في زمان انتشر فيه ما يسمى "بالشتات المعرفي"، و"وهم المعرفة"، إما بسبب وسائل التواصل الاجتماعي، التي يسرت الوصول إلى المعلومات، وفتحت الباب أمام كل من هب ودب من الناس أن يلقي برأيه وفكره على الملأ، وإما بسبب غياب المنهجية المنضبطة في كثير من المعاهد الشرعية المعاصرة أو قصور مناهجها في ترسيخ أصول التعليم السليم؛ ولهذا فإن إضافة مثل هذه المهارات وإدراجها إلى مناهجنا التعليمية، مع صياغتها بما يتناسب مع معطيات العصر ووسائله، سيساعد الطلاب على تحقيق غاياتهم في التعلم.

• مهارة الحفظ والمراجعة وتدرج التعلم.

أكد الزرنوجي على أهمية الحفظ والمراجعة، والتدرج في طلب العلم الشرعي، وجعل لذلك باباً مستقلاً بعنوان: "في بداية السبق، وقدره وترتيبه"، وقد قرر أن الحفظ والمراجعة ركيزتان أساسيتان في تثبيت العلم ورسوخه في الذهن، وأكد على أن تحصيل العلم لا يتحقق بدونهما.

وأشار إلى أن الحفظ ينبغي أن يصاحبه مراجعة مستمرة وتكرارٌ وصبرٌ طويل، حتى لا يضيع جهد الطالب. وعرض في هذا الباب الطريقة التي يراها هي الأمثل لتثبيت المحفوظ، وهي الطريقة التي تلقاها عن مشايخه، وهي أن يبدأ المبتدئ بمقدار من الحفظ يمكن ضبطه بإعادته مرتين، ثم يزيد على ذلك كل يوم كلمة وإن طالت، ثم يتدرج في الزيادة شيئاً فشيئاً، حتى يسهل عليه تثبيت المحفوظ ومراجعته معاً، أما إن بدأ بحفظ قدر كبير منذ البداية فيؤدي في نظره إلى المشقة وصعوبة المراجعة، مستشهداً بقول بعضهم: "السبق حرف، والتكرار ألف"¹⁶.

وأكد الزرنوجي على أنه لا غنى عن الفهم والحفظ في طلب العلم وضرورة الجمع بينهما، ويمكن أن نشبه الحاجة إليهما بحاجة الإنسان إلى العينين، فلا تغني إحداها عن الأخرى، كما أنه حث على أن يكون الحفظ في أوقات صفاء الذهن، مثل أول النهار، وأن يتجنب الطالب ما يشوش الذهن من انشغال أو لهو. كما أنه يربط بين جودة الحفظ وعمق الفهم، فالحفظ بلا فهم آفة، والفهم بلا حفظ ضعف في الرسوخ. وقال في ذلك: "حفظ حرفين، خير من سماع وقرين، وفهم حرفين خير من حفظ وقرين، ومذاكرة اثنين خير من هاتين"¹⁷. فيجب أن يجتهد في فهم ما حفظه، بالتفكير والسؤال والتأمل، وأن يدعو الله، ويتضرع إليه في سبيل تحصيل الفهم الراسخ.

كما أوصى طالب العلم الشرعي بأن يحفظ نسخة واحدة أو مرجعاً محدداً من كتب الفقه، يلزمه بالمراجعة الدائمة، والتكرار المستمر، وألا يكون له فترات انقطاع وكسل، فإن الانقطاع آفة، بل يجعل لنفسه مقداراً يومياً ثابتاً من التكرار والمراجعة، فإنه لا يستقر قلبه ويطمئن إلى رسوخ ما حفظه إلا بذلك.¹⁸

¹⁶ الزرنوجي، تعليم المتعلم، 87.

¹⁷ المرجع السابق، 88.

¹⁸ المرجع السابق، 100.

كما أنه حث في جانب التدرج في التعليم على أن يبدأ الطالب بما هو أقرب لفهمه من العلوم، وما هو أبسر له، فقال بأن المعهود عند مشايخ عصره أنهم كانوا يختارون للمبتدئ صغار المبسوطات؛ لأنها أبعد عن الملالة وأقرب للفهم، والضبط، ورأى أن من الخطأ أن يبدأ الطالب بالفروع قبل الأصول، أو بالمطولات قبل المختصرات، بل يجب أن يسلك مساراً تدريجياً يبدأ بالمختصرات التي تُبنى عليها الملكة، ثم ينتقل إلى المتوسطات، حتى يصل إلى المطولات والشروح والحواشي. فإن هذا التدرج يربي الطالب على الفهم الدقيق والتحقيق العلمي.

وخلاصة ما قرره الزرنوجي في هذا الباب أن مهارة الحفظ والمراجعة والتدرج في التعلم من أساسيات التحصيل الشرعي، وإن إغفالها في كثير من المعاهد الشرعية والجامعات المعاصرة، أدى إلى ضعف الملكة العلمية عند طلابها، مما يستدعي إعادة إدراج هذه المهارات إلى مناهجنا التعليمية، مع صياغتها بما يتناسب مع معطيات العصر ووسائله.

• مهارة تعظيم العلم ومعرفة مناقبه وفضائله.

جعل الزرنوجي - رحمه الله - تعظيم العلم ومعرفة مناقبه وفضائله أساساً ومهارة من مهارات تهيئة الطالب لتحصيل العلم، فافتتح كتابه "تعليم المتعلم" ببيان منزلة العلم ورفعة شأنه، مستنداً إلى نصوص الوحي وأقوال السلف الصالح. فقد استشهد بقول الله تعالى: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾¹⁹، وبحديث النبي ﷺ: "من سلك طريقاً يلتمس فيه علماً سهل الله له به طريقاً إلى الجنة"²⁰، وغيرها من النصوص التي تجعل طلب العلم عبادةً من أجل العبادات.

ويرى الزرنوجي أن إدراك الطالب فضل العلم ومنزلته من أعظم البواعث على الإقبال عليه، والصبر على مشقته، وأنه سبب يرفع به المتعلم الدرجات في الدنيا والآخرة، وميراث الأنبياء الذي لا يُنال إلا بالإخلاص والمجاهدة، لا بالنسب أو المال. وقد أشار إلى أن تعظيم العلم له أثر مباشر على سلوك الطالب وأخلاقه وتفوقه؛ فيحمله على توقير معلمه، واحترام أقرانه، وتعظيم الكتب التي يدرسها، والحرص على حسن الانصات وترك الانشغال أثناء التعلم. وقد قال في ذلك: "يحصل الكسل من قلّة التأمل في فضائل العلم ومناقبه، فينبغي لطالب العلم أن يتعب نفسه على التحصيل، وأن يواظب على التأمل في فضائل العلم، فإن العلم يبقى بقاء المعلومات، والمال يفنى، كما قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب - رضي الله عنه:

"رضينا قسمة الجبار فينا لنا علماً ولأعداء مال".

ونقل عن بعضهم كذلك قوله: "حياة القلب علم فاغتنمه وموت القلب جهل فاجتنبه"²¹.

ويخلص الزرنوجي في هذا الباب إلى أن طالب العلم إذا امتلأ قلبه بمعرفة مناقب العلم وفضائله هان عليه ما يلقاه من عناء الطلب، واستمر في مسيرته بثبات، بخلاف من طلبه بلا إدراك لفضله، فإنه سرعان ما يصيبه الانقطاع والملل. ومن ثم، فإن مهارة تعظيم العلم ومعرفة مناقبه تعدّ ركيزة أساسية

¹⁹ المجادلة، 11.

²⁰ محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، كتاب العلم، باب العلم قبل القول والعمل، حديث رقم: 76، (ت: مصطفى البغا، دار ابن كثير، اليمامة، 5، 1993م)، 37/1.

²¹ الزرنوجي، تعليم المتعلم، 77.

ينبغي غرسها في مناهج التعليم الشرعي المعاصرة، لتكون دافعاً ذاتياً يحفظ الطالب من الفتور، ويعينه على الاستمرار حتى يبلغ الغاية.

• مهارة المدارس والمذاكرة مع الأقران والسؤال.

أضاف الزرنوجي رحمه الله إلى ما ذكره من مهارات علمية، مهارة المدارس والمذاكرة بين طلاب العلم، إضافة إلى حرص الطالب على السؤال الدائم عما يشكل، وصرح بأن هذه المهارة تعد من أهم الوسائل التي تعين على تنمية الفهم وترسيخ المعلومات. وقد استشهد في ذلك بأقوال السلف، منها قول الحسن البصري: "مذاكرة العلم ساعة أحب إليّ من إحيائها"²²، وقول علي بن أبي طالب رضي الله عنه: "تذكروا هذا الحديث، فإنكم إن لم تفعلوا يدرس"²³، مبيّناً أن العلم يضمحل ويزول إن لم يُتدارس ويراجع.

كما يرى أن مدارس العلم مع الأقران وتكرار ما تم تحصيله بينهم يضاعف من قوة الحفظ، ويعين على استحضار المعلومات عند الحاجة، كما يصوب الفهم ويكشف الأخطاء. ويربط هذه المدارس بمهارة السؤال، فأكد على أن الطالب لا ينبغي أن يمنعه حياؤه من السؤال عما أشكل عليه، مستشهداً بقول ابن عباس رضي الله عنهما: "ذلت طالباً، فعززت مطلوباً"، أي أنه تواضع في طلب العلم بسؤال أهله، فصار إماماً يُقصد للعلم والسؤال. فالسؤال عما يشكل من أعظم أسباب الفهم، وتركه يؤدي إلى تراكم الجهل والتصورات الخاطئة، ولكنه حذر في الوقت نفسه من الإكثار من الأسئلة التي لا فائدة منها ولا ثمرة لها، أو التي يقصد بها إحراج المعلم أو التعنت، وعدّ ذلك من سوء الأدب المانع من بركة العلم²⁴.

كما أوصى باختيار المكان والوقت المناسب للسؤال، وصياغته بوضوح وإيجاز، ليكون أيسر على المعلم إجابته. ومن ثمّ خلص الزرنوجي في هذا الباب إلى أن المذاكرة مع الأقران، والسؤال عما يُشكل، يمثلان ركيزتين أساسيتين في منهج التعلم الشرعي، لما لهما من أثر بالغ في ترسيخ المعلومات وتثبيت العلم، وتوسيع المدارك، وحسن الفهم.

ثانياً: المهارات العملية والسلوكية

قد أفرد الزرنوجي في كتابه هذا جملة من المهارات العملية والسلوكية، موجّهاً الطالب إلى ما يضمن له التقدم في التحصيل والتوفيق في طلبه للعلم، مبيّناً طرائق عملية وأخلاقية لا غنى لطالب العلم عنها؛ وذلك لأن تحصيل العلم الشرعي لا يقتصر على الجانب النظري واستيعاب القواعد وحفظ المسائل وحسب، بل يحتاج الطالب إلى جملة من المهارات العملية والسلوكية التي تُعينه على التحصيل والمضي قدماً في العلم والاستفادة من وقته وجهده. وأول مهارة من هذه المهارات هي:

• مهارة إدارة الوقت وتنظيمه.

أكّد الزرنوجي في هذا الباب الذي عنوانه بـ "وقت التحصيل" على أهمية استثمار الأوقات المناسبة للتحصيل، واستغلال رأس مال الإنسان وهو الوقت في طلب العلم، فذكر أن أنفع أوقات الحفظ وقت

²² المرجع السابق، 55.

²³ المرجع السابق، 59.

²⁴ المرجع السابق، 70.

السحر، ثم ما بعد الفجر، ثم وقت القيلولة. أما أنفع أوقات المذاكرة فهي الليل، وأنفع أوقات الكتابة وسط النهار. كما حذر من ضياع الأوقات في كثرة الكلام والمزاح وإضاعة الأوقات فيما لا ينفع، وأوصى بترك الاشتغال بالعلوم الفرعية قبل إحكام العلوم الأساسية، لأن تشتت الوقت بين فنون كثيرة يذهب ببركته.

• مهارة الاستمرارية والصبر والهمة.

في هذا الباب الذي خصصه الزرنوجي لهذه المهارة وهو بعنوان: "فصل في الجد والمواظبة والهمة"، بيّن أن من أعظم ما يُبلِّغ الطالب مراتب العلم اجتهاده وثباته على الطلب، وعلو همته في السعي، وصبره على المشاق. فالطالب محتاج إلى ملازمة الشيوخ ومراجعة الدروس والمطالعة والمذاكرة بلا فتور، وألا يقطع طلب العلم لأدنى عارض أو فتنة؛ لأن الانقطاع يشتت الأفكار ويورث النسيان ويذهب بما تحصيل من الفوائد. وأكد أن الصبر على تحمل المشقة، وضيق العيش، وترك الترف من أسباب التوفيق، وضرب لذلك أمثلة من حال العلماء الذين تحملوا أنواع الصعاب في طلب العلم. كما أشار إلى أن الهمة العالية تدفع صاحبها إلى عدم القناعة بالقليل، بل يسعى لبلوغ الغاية، فإن من طلب الغلا سهر الليالي وصبر على ما يلقيه في سبيله.

• مهارة الورع في حالة التعلم.

حث الزرنوجي كذلك طالب العلم على الورع في حال طلبه للعلم، بل جعل ذلك من أساسيات السلوك التي تحفظ للطالب قلبه ونوره. فأكد على وجوب تجنب أكل الحرام وما فيه شبهة؛ لما ينتج عن ذلك من ظلمة في القلب وإغلاق للذهن والفهم، مستشهداً بقول بعض السلف: "من لم يصن نفسه في حال التعلم، لم ينتفع بالعلم"، وقول آخر: "الحرام ظلمة، والعلم نور، ولا يجتمع النور والظلمة". وأوصى الطالب بالاعتصام على المباح، والبعد عن مواطن الشبهات والريب، وأن يتحلى بالتقوى في السر والعلن، فبركة العلم ودوامه مقرونة بصفاء القلب وطهارة المطعم والمشرب. كما أشار إلى أن الورع يشمل ترك الغيبة والنميمة، والبعد عن الجدال والنقاشات المذمومة، والتحلي بالأمانة في النقل والبحث²⁵.

• مهارة اختيار صاحب والشريك الصالح في طريق الطلب.

نبّه الزرنوجي كذلك إلى أهمية صحبة الصالح من الطلبة، الذي يعين على طلب العلم، ويذكر بالله، ويحث على الجد والاجتهاد. وحذر من صحبة السوء كالباطلين أو المشتغلين باللهو واللعب، لما في ذلك من ضياع الوقت وإضعاف الهمم.

• مهارة التوكل.

أكد الزرنوجي في باب مستقل سماه: "فصل في التوكل" على أن التوكل على الله من أهم المهارات والوسائل التي تعين طالب العلم على التحصيل، فلا بد أن يكون اعتماد الطالب دائماً على الله تعالى وحده في تحصيل العلم، لا على ذكائه وحفظه وقوة ذاكرته وفهمه، فإن التوفيق محض فضل من الله. وذكر أن من توكل على الله كفاه، وأن على الطالب أن يقرن اجتهاده في الطلب بصدق اللجوء إلى

²⁵ المرجع السابق، 121.

الله، ودوام الدعاء، وحسن الظن به، لأن العلم رزق من الأرزاق، والله هو الرزاق المعطي. كما نبّه إلى أن التوكّل لا يعني ترك الأخذ بالأسباب، بل يجمع الطالب بين بذل الجهد في التحصيل، والاعتماد القلبي على الله في النتيجة، وكما قال أحدهم: إذا لم يكن عون من الله للفتى فأول ما يجني عليه اجتهاده.

• مهارة معرفة ما يورث الحفظ وما يورث النسيان من العادات الخاطئة في المأكل والمشرب والنوم.

أفرد الزرنوجي فصلاً عن مهارة عملية مهمة يجب أن يهتم بها طالب العلم وهي معرفة الأسباب التي تقوّي الحفظ وتعين على ثبات العلم، وعن الأمور التي تضعفه وتورث النسيان. فذكر أن من أسباب الحفظ المواظبة على قراءة القرآن، والمحافظة على العبادات في أوقاتها، إلى جانب اجتناب المعاصي، فإنها تمنع الفهم وتظلم القلب. كما أشار إلى أن الاعتدال في الطعام والشراب، والاقتصار على الحلال الطيب منه، له أثر في قوة الذاكرة وصفاء الذهن، وأن الإفراط في النوم والأكل يورث البلادة والنسيان.

وبيّن أن من أسباب النسيان كثرة الاشتغال بما لا يعني من أمور الدنيا، والتعلق بالملهيات، والإفراط في الضحك، وكثرة المزاح. ونبّه إلى أن طالب العلم ينبغي أن يعتني بجسده وصحته، لأن سلامة البدن تعين على دوام التحصيل، وأن يهتم بما يأكل ويشرب، فيختار ما يغذي جسده ولا يثقل ذهنه، طلباً لقوة الحفظ وصفاء الذهن.

ثالثاً: المهارات الأخلاقية والروحية

بعد أن تناولنا المهارات العلمية والعملية والسلوكية في الفرعين السابقين، ننتقل إلى الفرع الثالث الذي يركز على المهارات الأخلاقية والروحية، وقد أولى الزرنوجي الجانب الأخلاقي والروحي اهتماماً بالغاً في طريق تحصيل طالب العلم الشرعي، مؤكداً أن طالب العلم الشرعي لا يكتمل طلبه للعلم إلا بصقل النفس وتركيتها، وتهذيب سلوكها، والتحلي بالأخلاق الحميدة والصفات الفاضلة التي تصون الطالب من الانحراف والفتور.

فالتألم المتمكن أخلاقياً وروحياً هو الذي يجمع بين العلم والعمل، ويستمد قوته الداخلية من التقوى والورع والإخلاص والصدق في الطلب، والنية الصالحة، والتوكّل على الله. وهذه المهارات تُكسب الطالب صفاء في النفس، ورفعاً في القدر بين الناس، وثباتاً في العلم، وتهيئ له بيئة أخلاقية تعينه على الانتفاع بالعلم والنفع به للآخرين. وأولى هذه المهارات:

• مهارة إخلاص النية لله.

إخلاص النية لله في طلب العلم هي أولى المهارات بل أول باب بدأ به الزرنوجي كتابه؛ لأهميته، فأخلاص النية من أهم وأبرز المهارات الأخلاقية التي ينبغي لطالب العلم عموماً والشرعي خصوصاً أن يتحلّى بها، إذ هو أساس قبول الأعمال عند الله تعالى، وميزان صلاحها وفسادها. وقد أكدّ

الزرنوجي على أن العلم عبادة، والعبادة بدون نية خالصة لا تصح، فقال: "فينبغي لطالب العلم أن يُخلص النية لله تعالى في طلب العلم، ولا يقصد به الرياء ولا المباهاة ولا الدنيا، فإن العلم عبادة"²⁶.

ويظهر أثر إخلاص النية لطالب العلم في توجيه مقصده إلى وجه الله تعالى، وأن العلم وسيلة لا غاية، وسيلة يتقرب بها إلى الله ويستعين بها على معرفة أو امره ونواهيه، فيسعى بالعلم إلى العمل والاهتداء، لا إلى المباهاة أو تحصيل المال والجاه. كما حذر الزرنوجي من فساد النية، وبين أن فسادها من أعظم أسباب حرمان بركة العلم وثمرته.

وعليه؛ فإن تمكّن الطالب من إخلاص النية دائماً لله في طلبه للعلم وفي كل أحواله وأعماله، فإن ذلك يثمر له علماً نافعاً مباركاً، ويزيده توفيقاً وفهماً، بخلاف من طلب العلم لغرض دنيوي، فإن علمه يذهب هباءً منثوراً، لا بركة فيه ولا نفع.

• مهارة التواضع للعلماء والرفقاء.

كذلك من المهارات الأخلاقية التي أكد عليها الزرنوجي في كتابه: هو تواضع الطالب للعلماء والرفقاء. فالتواضع زينة العلم، وبه تُنال بركته، بخلاف الكبر فإنه يمنع الانتفاع، ويحجب الفهم.

ويظهر أثر هذه المهارة في سلوك الطالب مع شيوخه؛ إذ يقابلهم بالاحترام والتقدير والهيبة، ومع رفقاءه بالرفق واللين وحسن المعاشرة. وهذا التواضع إنما يعكس صفاء قلب صاحبه وصدق نيته في الطلب، ويُنمّي روح الأخوة والمودة، ويجعل بيئة التعلم صالحةً للتعاون وتبادل الفوائد. وقد جاءت النصوص الشرعية مؤكدة على هذا المعنى، قال النبي ﷺ: "وَمَا تَوَاضَعَ أَحَدٌ لِلَّهِ إِلَّا رَفَعَهُ اللَّهُ"²⁷. ومن ثم فإن التواضع ليس خلقاً محموداً فحسب، بل هو سبب لرفعة الطالب في الدنيا والآخرة، وزيادة وبركة في علمه.

• مهارة ترك الكبر والجدل العقيم.

من المهارات الأخلاقية التي حث على تركها الزرنوجي وشدد عليها لطالب العلم، هي: ترك الكبر والجدل العقيم. فالجدل المذموم لا يُثمر علماً، وإنما يُورث العداوة والبغضاء بين الأقران وبين الطالب وشيخه، كما أنه يذهب بركة العلم، وهو في الغالب يكون ثمرة الكبر وحب الظهور، قال الزرنوجي: "وينبغي أن يترك المرء والجدال في العلم، فإنه يذهب نور العلم، ويقسي القلب، ويثير العداوة"²⁸.

وتتجلى أثر هذه المهارة في سلوك الطالب باتباع الحق وقبوله ممن جاء به، صغيراً كان أو كبيراً، وعدم السعي وراء الانتصار لنفسه، وترك الخصومات والجدالات التي لا يقصد بها الوصول إلى الحق. فالجدال المحمود هو الذي يقصد به بيان الحق وإيضاحه، أما العقيم فهو مضیعة للوقت، ومفسدة للقلوب.

²⁶ المرجع السابق، 14.

²⁷ مسلم، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب استحباب العفو والتواضع، 21/8.

²⁸ المرجع السابق، 120.

• مهارة الشفقة والنصيحة.

كذلك من المهارات الأخلاقية التي أولاها الزرنوجي اهتماماً: التحلي بالشفقة على الأقران، وبذل النصيحة لهم. فالعلم رحمة، ومقصده دلالة الناس على الخير وهدايتهم، ولا يتم ذلك إلا إذا كان الطالب رحيماً برفقائه مشفقاً عليهم، دائم النصيح والإرشاد لهم. قال الزرنوجي: "وينبغي لطالب العلم أن يشفق على إخوانه، وينصح لهم، ولا يغشهم"²⁹.

وتبرز أهمية هذه المهارة في طريق تحصيل طالب العلم في معاملته لأقرانه، إذ يصبر على تقصيرهم، ويعاملهم بالإحسان، ويعينهم على التحصيل، وينصح لهم بإخلاص وصدق، بعيداً عن الحسد والغل. كما يظهر أثرها في علاقته بالناس عامة، فيكون علمه سبباً للهداية لا وسيلة للتنفير أو الاستعلاء. ومن ثم فإن الشفقة والنصيحة ثعدان من علامات صدق العلم، وثمراته العملية، وأسباب نفعه وانتشاره.

²⁹ المرجع السابق، 105.

الخاتمة

بعد استقراء منهجية كلّ من الإمامين ابن جماعة، والإمام الزرنوجي في كتابيهما "تذكرة السامع والمتكلم"، و"تعليم المتعلم طريق التعلم"، تبين أن هذين الإمامين يمثلان نموذجين رائدين في التأصيل لمهارات تحصيل العلم الشرعي لطالب العلم، وبيان منهجية تدرجه في التعلم، من حيث شمولية المنهج والرؤية، فربط الجانب العلمي بالجانب الأخلاقي والروحي، كما أنهم دمجا الجانب العملي والسلوكي بالتحصيل المعرفي. وقد برزت شمولية منهجهما وسعة رؤيتهما من خلال التحليل والمقارنة بين منهج كلّ منهما، وتبين أن ما طرحاه من مهارات ليس وليد عصرهما فقط، بل هو نتاج تراكم علمي وتربوي يعكس خبرة الأجيال السابقة، مع إبداع في العرض والترتيب والصياغة.

وأظهر البحث أن المهارات التي ركز عليها الإمامان يمكن تصنيفها في ثلاث مجموعات رئيسية:

1. مهارات علمية: مثل اختيار العلم النافع، والشيخ المناسب، والتدرج في طلبه، والربط بين الحفظ والفهم.
2. مهارات عملية وسلوكية: مثل إدارة الوقت وتنظيمه، والجد والمواظبة والهمة والصبر، والورع.
3. مهارات أخلاقية وروحية: مثل إخلاص النية، والتواضع، وترك الجدل العقيم، والشفقة والنصيحة.

وتتجلى قيمة هذا البحث في إبراز كيفية تكييف تلك المهارات والآداب ودمجها في بيئات التعليم الشرعي المعاصرة، وذلك عبر الاستفادة منها في مناهجهم، والاستعانة بالوسائل الحديثة كالمنصات التعليمية الرقمية، والتقنيات التفاعلية، وبرامج الإرشاد الأكاديمي، مما يضمن أن تبقى هذه المهارات والقيم والآداب حاضرة وفاعلة في تكوين شخصية طالب العلم اليوم.

إن النتيجة الجوهرية والثمرة التي وصل إليها البحث هي أن تراثنا التربوي الشرعي يمتلك من العمق والدقة والمرونة ما يجعله صالحًا للتطبيق في مختلف الأزمنة، شريطة أن يُعاد عرضه بصياغة تناسب أدوات العصر ولغته، دون الإخلال بجوهره. فبهذا فقط يمكن بناء طالب علم شرعي يجمع بين أصالة المنهج وقوة التحصيل والتأهيل، وبين لذة العلم وفضائل الأخلاق، ليكون له دور وأثر في مجتمعه وأُمته، وأن يكون مؤهلاً للإسهام في معالجة قضايا الأمة ونوازلها على بصيرة.

أهم النتائج الذي وصل إليها البحث:

- 1- تبين من خلال عرض منهج كل من الإمامين (ابن جماعة والزرنوجي) أنهما قدّما رؤية متكاملة وشاملة في مهارات وآداب طلب العلم، حيث إن منهجهما يمزج بين الجانب العلمي (المعرفة) والجانب القيمي (الأخلاق)، وهو ما تفتقده كثير من مناهج اليوم.
- 2- تبين أن الزرنوجي ركّز على المهارات العملية والتنظيمية (كالوقت، المراجعة، ترتيب العلوم)، بينما ركّز ابن جماعة أكثر على آداب المعلم والمتعلم وعلاقة الطالب بالعلماء.
- 3- يظهر بعد تحليل الكتابين أنهما يتسمان بالبساطة والوضوح، وأنهما مبنيان على تجارب واقعية وخبرات متراكمة لعلماء عاشوا في عصر ازدهار التعليم الشرعي.

4- يكشف البحث أن بعض المهارات المذكورة في الكتابين يمكن تطبيقها في تعليمنا المعاصر، فأغلبها لا يزال صالحاً للتطبيق، مثل:

- التدرج في التعلم.
- الحفظ والتكرار والمراجعة.
- المدارس والذاكرة.
- الورع والتواضع.

5- نجد أن ضعف التحصيل لدى بعض طلاب العلم اليوم أكثره راجع إلى إهمال هذه المهارات التربوية، والتركيز على الجانب النظري دون الجانب العملي والأخلاقي. **أهم التوصيات:**

1. ضرورة إعادة إدماج هذه المهارات في مناهج التعليم الشرعي المعاصر، سواء في المدارس الشرعية أو في الجامعات كمخرجات تعليمية واضحة.
2. تدريس هذين الكتابين في المعاهد الشرعية والجامعات في السنة الأولى قبل الشروع في العلوم حتى يكون الطالب على بصيرة بأهم مهارات التحصيل التي تعينه على الطلب، مع شروح تطبيقية وعملية لهما.
3. كتابة أبحاث تقارن بين هذين الكتابين والنظريات التربوية المعاصرة للاستفادة من نقاط الالتقاء بينهما.
4. الاهتمام بالجانب الأخلاقي والروحي لطالب العلم، وعدم الاكتفاء بالجانب النظري فقط.
5. تطوير مقررات خاصة في الكليات والمعاهد الشرعية تحت عنوان *مهارات وآداب طلب العلم*، تعتمد على هذين الكتابين وغيرهما من كتب التراث الإسلامي.
6. توظيف الوسائل التقنية الحديثة (منصات التعليم الإلكتروني) لإحياء هذه القيم والمهارات وصياغتها في صورة تناسب العصر.

المصادر والمراجع

1. ابن أبي الوفاء القرشي الحنفي، محيي الدين عبد القادر، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، (القاهرة: دار هجر، ط2، 1993م).
2. ابن جماعة، بدر الدين محمد، تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم، اعتنى به: محمد بن مهدي العجمي، (بيروت: دار البشائر، ط3، 1433هـ-2012م).
3. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، (مصر، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان ط1، 1420هـ)
4. ابن الوردي، عمر بن مظفر، تنمة المختصر. قدم له السيد محمد مهدي الخراسان، (إيران، المطبعة الحيدرية، 1969م)
5. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب العلم، باب العلم قبل القول والعمل، حديث رقم: 76، تحقيق: مصطفى البغا، (دمشق-بيروت: دار ابن كثير، اليمامة، ط5، 1993م).
6. الزرنوجي، برهان الدين، تعليم المتعلم طريق التعلم، تحقيق: صلاح محمد الخيمي، نذير حمدان، (بيروت: دار ابن كثير، ط3، 2014م).
7. السبكي، تاج الدين، طبقات الشافعية. المحقق: د. محمود محمد الطناحي. د. عبد الفتاح محمد الحلو، (مصر، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 1413هـ)
8. الصفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك، الوافي بالوفيات، المحقق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، (بيروت، دار إحياء التراث، 1420هـ-2000م)
9. النيسابوري، أبو الحسين مسلم، صحيح مسلم، تحقيق: محمد ذهني أفندي وآخرون، (إسطنبول: دار الطباعة العامرة، 1334هـ).
10. الذهبي، شمس الدين، سير أعلام النبلاء، تحقيق: صالح السمر، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1405هـ-1985م).
11. الذهبي، شمس الدين، معجم المحدثين، تحقيق: د. محمد الحبيب الهيلة، (الطائف، مكتبة الصديق، ط1، 1408هـ-1988م)
12. الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم، طبقات الشافعية، تحقيق: كمال يوسف الحوت، (بيروت، المكتبة العلمية، ط1، 2002م)

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s)

Ahmed SİNANOĞLU / İslam ÇERKEZOĞLU

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.

The author declares that he have no competing interests

Yazar Katkıları / Authors Contributions:

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study	: YET (%50), MS (%50)
Veri Toplanması / Data Collection	: YET (%50), MS (%50)
Veri Analizi / Data Analysis	: YET (%50), MS (%50)
Makalenin Yazımı / Writing up	: YET (%50), MS (%50)
Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision	: YET (%50), MS (%50)

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 3

Eylül/September-2025

أدوات السيطرة البريطانية على الخليج العربي 1899-1971
1899-1971 Yılları Arasında Britanya'nın Basra Körfezi Üzerindeki Hakimiyet Araçları
British instruments of control over the Arabian Gulf 1899-1971

Shahla Amin Rashid Mohammed

Yardımcı Doçent, Kerkük Üniversitesi, Beşeri Bilimler Eğitim Fakültesi
Asst. Lect.University of Kirkuk, College of Education for Humanities
Kerkük/IRAK

shahlaamein@uokirkuk.edu.iq

<https://orcid.org/0009-0008-3023-1295>

Atıf / Citation: Rashid Mohammed, Shahla Amin. “1899-1971 Yılları Arasında Britanya'nın Basra Körfezi Üzerindeki Hakimiyet Araçları”.*Genç Mütefekkirler Dergisi* 6/3 (Eylül/September), 866-881

<http://doi.org/10.5281/zenodo.17157451>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received:01.02.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted:12.08.2025

Sayfa Aralığı/ Page Range:867-811

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE



ÖZET

Bu çalışma, 1899'dan 1971'e kadar olan dönemde Britanya'nın Basra Körfezi üzerindeki kontrol araçlarını ele almaktadır. Bu dönem, Britanya'nın Süveyş'in doğusundan çekilmesinden önceki kritik bir aşamayı temsil etmektedir. Britanya, bölgedeki egemenliğini tesis etmek için hukuki, diplomatik, askerî ve idari bir dizi araca başvurmuştur. 1899 yılında Kuveyt ile imzalanan koruma antlaşması gibi ikili anlaşmalar, Britanya hâkimiyetine meşruiyet kazandırma aracı olarak kullanılmıştır. Siyasi misyonlar ve Britanya'nın Körfez'deki mukim temsilcilikleri, şeyhliklerin idaresinde ve politikalarının denetiminde merkezi bir rol oynamıştır. Körfez'deki Britanya donanması, caydırıcılık sağlama ve ticari çıkarları koruma açısından etkili bir araç olmuştur. 20. yüzyılın ikinci yarısında Britanya'nın kullandığı araçlar, doğrudan işgalin maliyetine katlanmaksızın nüfuzunu artırmak amacıyla idari ve teknik destekleri de kapsayacak şekilde gelişmiştir. Çalışma, Britanya'nın stratejik ve ekonomik çıkarlarını güvence altına almak için sert ve yumuşak güç unsurlarını harmanladığı sonucuna ulaşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Basra Körfezi, Britanya Nüfuzu, Britanya Koruması, İkili Antlaşmalar, Siyasi Mukim.

ABSTRACT

This study investigates the tools employed by Britain to control the Arabian Gulf from 1899 to 1971—a crucial period prior to its withdrawal east of Suez. Britain relied on legal, diplomatic, military, and administrative instruments to consolidate its dominance. Bilateral treaties, like the 1899 Protection Agreement with Kuwait, served to legitimize British influence. Political missions and British residencies played key roles in managing local affairs and monitoring internal policies. The Royal Navy maintained deterrence and secured trade routes. Following World War II, Britain adapted its approach, offering administrative and technical support to Gulf states as a cost-effective alternative to direct rule. The study concludes that British control combined hard and soft power tools to preserve strategic and economic interests in the Gulf until its departure in 1971.

Keywords: Arabian Gulf, British Influence, British Protection, Bilateral Treaties, Political Residency.

المخلص

تتناول هذه الدراسة أدوات السيطرة البريطانية على الخليج العربي خلال الفترة من 1899 حتى 1971 ، وهي مرحلة حاسمة سبقت انسحاب بريطانيا من شرق السويس، وقد اعتمدت بريطانيا في فرض هيمنتها على مجموعة من الأدوات القانونية، والدبلوماسية، والعسكرية، والإدارية. استُخدمت الاتفاقيات الثنائية، كاتفاقية الحماية مع الكويت عام 1899 ، كوسائل لإضفاء الشرعية على الهيمنة البريطانية، كما لعبت البعثات السياسية والمقيّمات البريطانية دورًا محوريًا في إدارة شؤون المشيخات ومراقبة سياساتها. وقد شكّل الأسطول البريطاني في الخليج أداة فعّالة للردع وحماية المصالح التجارية، وتطورت الأدوات التي استخدمتها بريطانيا في خلال النصف الثاني من القرن العشرين لتشمل الدعم الإداري والتقني بهدف تعزيز النفوذ دون تكاليف الاحتلال المباشر، يخلص البحث إلى أن بريطانيا مزجت بين الوسائل الصلبة والناعمة لتأمين مصالحها الاستراتيجية والاقتصادية في الخليج العربي حتى لحظة انسحابها عام 1971م.

الكلمات المفتاحية : الخليج العربي، النفوذ البريطاني، الحماية البريطانية ، المعاهدات الثنائية، المقيم السياسي.

المقدمة:

يمكن إرجاع جذور التدخل البريطاني في الخليج العربي وجنوب شبه الجزيرة العربية إلى بدايات القرن السابع عشر الميلادي، ففي بداية هذا القرن عملت بريطانيا على تعزيز مصالحها التجارية عبر تأسيس " شركة الهند الشرقية " عام 1600م في لندن، لتكون فيما بعد أداة تعمل على بسط النفوذ السياسي والتجاري البريطاني في المنطقة، وقد كان الدافع الرئيس وراء هذا التوجه البريطاني هو السعي لتأمين الطرق البحرية وضمان وصول السلع والبضائع إلى الهند ومن ثم إلى الأسواق العالمية، والتي كانت تمثل الجوهرة الأثمن في التاج البريطاني.

رسمت بريطانيا نهجاً عملياً دقيقاً لتأمين مصالحها، فعملت على تأسيس العديد من الموانئ البحرية ومراكز تجارية مهمة في مناطق ذات موقع استراتيجي كالهند وعدن والخليج العربي، وقد استعانت من أجل ذلك بقوة بحرية ذات تفوق كبير مكنها من فرض شروطها في الممرات المائية، في ظل زيادة التنافس مع قوة أوروبية أخرى كفرنسا والبرتغال، وكان الخليج العربي من أبرز المواقع التي شهدت هذا التنافس، حيث عمدت بريطانيا إلى ترسيخ نفوذها من خلال تحالفات واتفاقيات أبرمتها مع القوى المحلية، وكرست من خلالها تفوقها في المجال البحري والاقتصادي. وفي النصف الثاني من القرن الثامن عشر وتحديداً بين عامي 1756-1763م، تمكنت بريطانيا استغلال الحرب التي خاضتها مع فرنسا لصالحها، فوسعت نطاق سيطرتها على السواحل الحيوية، لاسيما بعد أن تمكنت من الحد من النفوذ الفرنسي في المنطقة وفرضت واقعاً جديداً سمح لها بالانفراد في الهيمنة على سواحل الخليج العربي، وخصوصاً بعد توقيع اتفاقية باريس 1763م.⁽¹⁾

بعد أن تمكنت بريطانيا من تقليص منافسة الهيمنة الأوربية الأخرى في الخليج العربي، برز أمامها تحدٍ جديد تمثل في نشاط بحري مارسه عرب القواسم⁽²⁾ وهم وعم اتحاد قبلي عربي قوي تمركز في سواحل رأس الخيمة والشارقة عام 1727م، بعد ضعف وانحيار دولة اليعاربة، تمكن القواسم من توسيع نفوذهم في مياه الخليج الشرقي حتى بسطوا سيطرتهم على العديد من الجزر، الأمر الذي أتاح لهم تعزيز حضورهم في الممرات لبحرية المهمة.⁽³⁾ وقد اعتبرت بريطانيا هذا التوسع القاسمي تهديداً صريحاً ومباشراً لمصالحها في الخليج العربي، لاسيما أنهم سيطروا على عدة مواقع الحيوية التي اعتبرتها بريطانيا نقاطاً مركزية تضمن أمن طرق التجارة البحرية، إضافة إلى ذلك فقد راج لدى بريطانيا انطباع بأن القواسم ينشطون في أعمال بحرية لا تتفق والقواعد التي كانت بريطانيا قد وضعتها لتضمن سلامة الملاحة، الأمر الذي دفعها إلى اتهامهم بممارسات وصفتها بالعدائية ضد السفن التجارية.⁽⁴⁾ ورغم محاولات القواسم المتكررة للدفاع عن وجودهم، فإن بريطانيا كانت تتفوق عليهم في عدة نواحٍ، من بينها التسليح البحري المتقدم، والدعم الذي تلقته من حكومتها المركزية، بينما افتقر القواسم لحلفاء أقوى قادرين على معادلة القوة البريطانية.⁽⁵⁾

(1) محمد مرسى عبد الله، إمارات الساحل و عمان والدولة السعودية الأولى 1793-1818م (القاهرة، 1987م، دط)، 101.
(2) ميخين فيكتور ليونوفيتش، حلف القواسم وسياسة بريطانيا في الخليج العربي في القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر، ترجمة سمير نجم الدين (دبي- مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، (د.ت)، ص171-173.
(3) صالح محمد العابد، دور القواسم في لخليج العربي 1747-1820م (العراق- مطبعة المعاني، 1976م)، 64.
(4) حسن إبراهيم منبسي، شيوخ القواسم ودورهم في الاحداث السياسية (الدار العربية للموسوعات، ط1، 2014م)، 95-101.
(5) لؤي عبد الرسول حسن، مقال بعنوان " سياسة بريطانيا في الخليج العربي حتى قيام الحرب العالمية الثانية، (مجلة سر من رأى، مجلد 8، عدد 30، السنة الثامنة، تموز 2012م)، ص139-142.

فلعبت تلك العوامل دوراً كبيراً في تمكين بريطانيا من فرض هيمنتها على مشيخات الخليج العربي وتقليص سلطة القوى البحرية المحلية وفي مقدمتها القواسم، الأمر الذي أتاح لبريطانيا تعزيز سيطرتها الفعلية على المنطقة، لاسيما بعد توقيع مجموعة من الاتفاقات في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي.

إشكالية الدراسة:

يركز هذا البحث على دراسة وتحليل للأدوات والآليات التي اعتمدتها بريطانيا في تعزيز هيمنتها على منطقة الخليج العربي خلال الفترة الممتدة بين عامي 1899-1971م، حيث تعد هذه الفترة من أهم الفترات التي تبلورت فيها الهيمنة البريطانية على الخليج العربي، وشهدت تحولات جيوسياسية واقتصادية عديدة، مما ساهم في تراجع النفوذ البريطاني بعد إعلانها الانسحاب من شرق السويس 1971م، مما ترك أثراً كبيراً على الخريطة السياسية للخليج العربي.

أهمية الدراسة:

تتمثل الأهمية الجوهرية لهذا البحث في كونه يسלט الضوء على الاستراتيجيات المتعددة الأبعاد التي اتبعتها بريطانيا لفرض سيطرتها، سواءً على المستوى السياسي، أو العسكري، أو الاقتصادي، أو الثقافي، وذلك من خلال استقراء المصادر الأولية وتحليل الإطار القانوني والتاريخي الذي مكن من استمرار هذا النفوذ لعقود طويلة، كما سعى هذا البحث إلى تقييم فعالية تلك الأدوات والمتغيرات الإقليمية والدولية.

أهداف البحث:

- استكشاف الجذور التاريخية للوجود البريطاني في الخليج العربي والظروف التي مهدت لفرض هيمنته.
- تحليل الأدوات السياسية التي استخدمتها بريطانيا لضبط إيقاع الحكم والنفوذ في المنطقة.
- دراسة الآليات العسكرية التي اعتمدتها بريطانيا لحماية مصالحها وتثبيت وجودها الاستراتيجي.
- التعرف على آليات ووسائل الهيمنة الاقتصادية على الخليج العربي.
- التعرف على آليات ووسائل فرض النفوذ الثقافي على الخليج العربي.
- التعرف على عوامل وآلية الانسحاب البريطاني من الخليج العربي 1971.

منهج البحث:

يعتمد هذا البحث على المنهج التحليلي التاريخي، انطلاقاً من قراءة المصادر الأولية، ضمن سياق زمني يراعي تطور السياسة البريطانية وتفاعلها مع القوة المحلية والإقليمية، كما يركز البحث إلى مقارنة أدوات السيطرة البريطانية بين مناطق الخليج العربي مع التركيز على النماذج البارزة.

وقد تم تقسيم البحث إلى مقدمة وست مطالب:

المطلب الأول: منهجية البحث.

المطلب الثاني: السياق التاريخي والسياسي للوجود البريطاني في الخليج العربي.

المطلب الثاني: الأدوات السياسية والقانونية للسيطرة البريطانية على الخليج العربي.

المطلب الثالث: الأدوات العسكرية للسيطرة البريطانية على الخليج العربي.

المطلب الرابع: الأدوات الاقتصادية للسيطرة البريطانية على الخليج العربي.

المطلب الخامس: الأدوات الثقافية للسيطرة البريطانية على الخليج العربي.

المطلب السادس: الانسحاب البريطاني من الخليج العربي 1971م.

الخاتمة .

1. المبحث الأول: أدوات سيطرة بريطانيا على الخليج العربي 1899-1971م

1.1. المطلب الأول: الخلفية السياسية والتاريخية للوجود البريطاني في الخليج العربي

أولاً: محاولات بريطانيا تثبيت هيمنتها في الخليج العربي:

شهدت نهاية القرن التاسع عشر تحولات جوهرية في سياسة بريطانيا التي عملت على محاولة تثبيت وجودها السياسي والعسكري في الخليج العربي منلتجاوز التحديات المتصاعدة مع بروز وتصاعد الاهتمام الدولي بالمنطقة، فكانت اتفاقية الحماية البريطانية مع الكويت عام 1899م نقطة تحول استراتيجية في رسم سياسة تقوم على مبدأ التبعية غير المباشر والحفاظ على النفوذ عبر آليات متعددة.

قامت الاستراتيجية البريطانية في منطقة الخليج العربي على ركائز أساسية منها: الحفاظ على لمصالح البريطانية الاقتصادية والاستراتيجية وحمايتها، ومحاولة السيطرة على أمن المنطقة واستقرارها، ومن أجل تحقيق تلك الأهداف والغايات اعتمدت بريطانيا على تعزيز نشاط شركة الهند الشرقية كوسيلة اقتصادية أساسية ، بينما عملت في ذات الوقت على تقييض محاولات منافسيها مثل فرنسا وهولندا، وواجهت القوى المحلية التي تجسدت على هيئة حركات مضادة للوجود البريطاني مثل القواسم⁽⁶⁾.

ثانياً: السيطرة البريطانية غير المباشرة:

ومع مطلع القرن العشرين برز الدافع الاقتصادي للسيطرة البريطانية بصورة جلية لاسيما مع اكتشاف النفط في جنوب غرب فارس، فحصلت شركة "النفط الإنجليزية الفارسية" ((Anglo-Persian Oil Company عام 1909م على جملة من امتيازات الكبرى التي حققت فوائد ومكاسب اقتصادية لبريطانيا والتي اعتبرت ذلك نصراً كبيراً ضمن لها ثروات طبيعية ستظهر الأيام القادمة قيمتها العظمى⁽⁷⁾.

ومع بداية القرن العشرين بدأت بريطانيا في إيجاد نمط وهيكل مؤسساتي من أجل تطوير تواصلها مع أمراء وشيوخ الخليج العربي وفرض سيطرة فعالة على المنطقة ، وقد تجلّى ذلك في إنشاء مراكز سياسية ووكالات دبلوماسية في مختلف مناطق الخليج مثل العراق وقطر والبحرين ، فأسست مقيمة سياسية في بوشهر لتتحول فيما بعد إلى مركز للتنسيق بين المقيم السياسي والوكلاء السياسيين في مشيخات خليج العرب، وأدى ذلك إلى توسيع التأثير السياسي عبر تعزيز العلاقات بين المسؤولين البريطانيين والزعماء المحليين وضمان ولائهم بما يخدم المصالح البريطانية، كما اتبعت بريطانيا منذ عام 1820 سياسة إبرام الاتفاقيات الثنائية مع الكيانات الإقليمية في الخليج العربي، والتي شملت البحرين وقطر واستمرت هذه السياسة حتى معاهدات الحماية التي وقعتها بريطانيا خلال الأعوام 1861 و 1892 و 1900 و 1916م والتي أفضت إلى تقليص استقلال هذه الدول مقابل ضمان الحماية من أي تهديد خارجي.⁽⁸⁾

(6) لؤي عبد الرسول حسن، المرجع السابق، 140.

(7) خولة الكندي، نشاط شركة النفط الإنجليزية الفارسية خلال الحرب العالمية الأولى وآثارها لاقتصادية(مجلة الآداب، مارس، 2025)، 232.

(8) يوسف سامي، الأطماع البريطانية في الخليج العربي (جامعة الانبار، كلية التربية للبنات، قسم التاريخ، 2017م)، 3-5.

هذا وقد سعت بريطانيا إلى خلق نظام سياسي يهدف إلى ترسيخ نظام سياسي يخدم مصالحها وأهدافها الاستراتيجية من خلال السعي إلى دعم زعامات محلية معينة وتقديم الحماية لها مقابل تبعيتها السياسية وقد ظهر ذلك جلياً من خلال دعم بريطانيا لأسرة آل خليفة في البحرين مما أدى إلى تعزيز مكانتها مقابل خصومها⁽⁹⁾.

لقد كانت سياسة بريطانيا في إحكام سيطرتها تعتمد على الطابع الرمزي والسيادي، فكانت تحرص على الاحتفاظ برموز الدولة المحلية ومظاهر السيادة ظاهرياً، حيث كانت هذه الإجراءات خطة لضبط النفوذ إزاحة القوة المنافسة، كما هو الحال في تعامل الحكومة البريطانية مع نفوذ العثمانيين في قطر حيث مارست بريطانيا مجموعة من الضغوط على الشيخ عبد الله بن جاسم آل ثاني ليقطع علاقاته مع الدولة العثمانية، الأمر الذي دفعه إلى الطلب _ وبأمر من بريطانيا _ من القوات العثمانية الانسحاب من قطر في آب 1915 مع ضمان الحفاظ على سلامة أفرادها، فلم يكن أمام العثمانيين إلا الاستجابة والانسحاب من المنطقة⁽¹⁰⁾.

ومن هنا يتبين بأن السياسة البريطانية في منطقة الخليج العربي عملت على تثبيت فكرة الهيمنة غير المباشرة التي تقوم على الاتفاقيات السياسية وإخضاع البلاد للمراقبة السياسية وتقديم الدعم العسكري للموالين لها، لتكون هذه السياسة أساساً لأي تحول يرافق استراتيجية وخطط بريطانيا، التي كانت على يقين بالأهمية الجيوستراتيجية للخليج العربي ك بوابة للوصول إلى الهند.

1.2. المطلب الثاني: الأدوات السياسية والقانونية للسيطرة البريطانية على الخليج العربي

اعتمدت بريطانيا على العديد من الأدوات السياسية والقانونية الممنهجة لتعزيز نفوذها في المنطقة خلال القرن التاسع عشر والقرن العشرين، وقد تنوعت هذه الأدوات ما بين الاتفاقيات الرسمية والتعيينات الإدارية والمؤسسات التمثيلية والتشريعات التي عملت على تقييد إدارة المناطق، وقد شملت تلك الإجراءات على نمط من السيطرة الاستعمارية غير المباشرة.

أولاً: الاتفاقيات الثنائية:

في هذا السياق، كان للاتفاقيات الثنائية دوراً عظيماً في عزل وتحييد مشيخات الخليج عن أي تأثيرات خارجية ووضعها تحت الهيمنة البريطانية، فكانت اتفاقية في 23 يناير عام 1899م مع الكويت رداً على التخوفات البريطانية والألمانية في المنطقة، خاصة بعد خطة العثمانيين لمد السكة الحديدية من البصرة إلى كاظمة شمال الكويت⁽¹¹⁾. وقد تضمنت المعاهدة التزام الأمير مبارك الصباح بعدم الدخول في أي علاقة أو تفاهم مع أي دولة أجنبية دون موافقة بريطانية مقابل ضمانهم حماية الكويت من التهديدات الخارجية وخاصة الدولة العثمانية أو الأطماع الإقليمية المجاورة، وقد تم تعزيز هذا التوجه لاحقاً باتفاقيات عمقت الهيمنة البريطانية ورسخت سيطرتها على الشؤون الخارجية في الخليج العربي⁽¹²⁾، وظهر ذلك جلياً أيضاً في اتفاقية شبيهة وقعت بريطانيا مع قطر عام 1916م كان من بنودها التزام الشيخ عبدالله بن جاسم آل ثاني بالتخلي عن سلطاته السياسية والاقتصادية، لتتولى بريطانيا الإشراف على

(9) محمد أحمد عبد الله، ويشير زين العابدين، تاريخ البحرين الحديث (1500-2002م) (البحرين- مركز الدراسات التاريخية، جامعة البحرين، 2009م)، 165-172..

(10) عمر محمد جعفر القرالة، شادية حسن العدوان، دور بريطانيا في إنهاء الوجود العثماني في قطر 1915م (المجلة الأردنية للتاريخ والآثار، مجلد 12، عدد 2، 2018م)، 71-86.

(11) رجا حسن الميناوي، الكويت الغزو والتحرير، (دار المعتز للنشر والتوزيع، 2025م)، 34.

(12) مفيد الزبيدي، موسوعة تاريخ العرب الحديث والمعاصر، (دار المناهل، 2004م، دط)، 114.

شؤون قطر الخارجية في ظل الظروف الدولية الجديدة التي تمثلت بتصفية الدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى⁽¹³⁾.

ثانياً: الوظائف الإدارية:

في منتصف القرن التاسع عشر أوجدت بريطانيا منصبا اسمته المقيم السياسي الذي كان في منزلة السفير في تمثيل بريطانيا لكونها القوة المسيطرة على المنطقة ، فالمقيم السياسي ممثل للسلطة البريطانية في الدول التي تسيطر عليها، كان مركز المقيم السياسي في بوشهر ثم تم نقله إلى البحرين⁽¹⁴⁾، لم يكن منصب المقيم السياسي كافياً بل كان لابد من موجود موظفين مساعدين له لذلك قامت بريطانيا بتعيين الوكلاء السياسيين في مناطق مختلفة من الخليج العربي، وقد كانت وظيفة هؤلاء الوكلاء هي الإشراف الشؤون السياسية والأمنية، وهم يتبعون بشكل مباشر للمقيم السياسي، وكانت وسيلة التواصل بين المقيم البريطاني والمسؤولين البريطانيين تتم عبر التقارير التي تستخدم لنقل الأحداث في المنطقة، والتي أصبحت لاحقاً وثائق مهمة لفهم الأحداث التي مرت بها. كما كان من مهام المقيم السياسي الإشراف على تنفيذ السياسة البريطانية وإبرام المعاهدات، وضمان الاستقرار السياسي الإقليمي والمحلي ، وقد وجد العديد من الساسة البريطانيين الذين تقلدوا منصب المقيم السياسي كان أهمهم لويس بيلي (Lewi Pelly) و بيرسي كوكس (Cox) خلال منتصف القرن التاسع عشر والربع الأول للقرن العشرين⁽¹⁵⁾.

ثالثاً: المؤسسات الإدارية:

كما عملت بريطانيا على انشاء مؤسسات إدارية وذلك لترسيخ سيطرتها على المنطقة وكان من أهم هذه المؤسسات " المجالس الاستشارية المحلية" التي لم تتمتع بأي استقلالية فعلية، بل كانت تعمل وفقاً لتوجيهات بريطانيا ، ومن أبرزها كان المجلس الاستشاري الذي تشكل في البحرين عام 1962 وكان برئاسة المستشار البريطاني تشارلز بلجريف، وقد مثل هذا المجلس غطاءً لتثبيت وضعها الاستعماري، وخصوصاً في ظل التغيرات السياسية في المنطقة⁽¹⁶⁾.

رابعاً: المؤسسات القضائية:

هذا وقد قامت بريطانيا بوضع العديد من القوانين التي تراعي مصالح رعاياها في الخليج فكانت المحاكم البريطانية التي تمتعت بصلاحيات واسعة، مما عزز قرار الشركات النفطية وموظفيها في عدم الخضوع للقانون المحلي، بل حصلت على حصانة خاصة، وهي بذلك عملت على خلق نظام قانوني يخدم مصالحها في المنطقة⁽¹⁷⁾.

ومن هنا مثلت الأدوات السياسية وسيلة مهمة في ترسخ النفوذ البريطاني ضمن إطار الاحتلال غير المباشر الأمر الذي يبين مدى الرغبة البريطانية وبراعتها في إقامة علاقات مرنة وذات أمد طويل أثرت تأثيراً كبيراً في نشوء الدول الخليجية الحديثة.

⁽¹³⁾ محمود شاكر، موسوعة تاريخ الخليج العربي، 912.

⁽¹⁴⁾ خالد محمد النقيب، الإدارة البريطانية في إمارات الساحل 1820-1949م الوكيل المحلي أنموذجاً، (الامارات - جامعة الشارقة)، 410.

⁽¹⁵⁾ محمد الفارس، صفحات من تاريخ الإمارات والخليج العربي، 643.

⁽¹⁶⁾ محمد عبد الله، بشر زين العابدين، تاريخ البحرين 1500-2002م، 173.

⁽¹⁷⁾ مارتين وودود، الشأن القضائي : الجوانب القضائية للحكم البريطاني في سواحل الخليج، (قطر- مكتبة قطر الرقمية، 12 يوليو 2017م)،

<https://www.qdl.qa/%D8%A7%D8%A7%D9%84%D8%AE%D9%84%D9%8A%D8%AC>

1.3. المطلب الثالث: الأدوات الأمنية والعسكرية في فرض السيطرة البريطانية على الخليج العربي 1899-1971م:

لم تقتصر علاقة بريطانيا بالمشيخات العربية في منطقة الخليج العربي على إبرام المعاهدات وممارسة النفوذ السياسي غير المباشر في منطقة الخليج، بل تجاوزت ذلك إلى تطبيق آليات هيمنة عسكرية منظمة شكلت أساساً للسيطرة المباشرة، ويمكن تصنيف هذه الآليات من خلال أطر رئيسية منها:

أولاً: بناء القواعد العسكرية: تعتبر القواعد العسكرية إحدى أبرز آليات تعزيز السيطرة البريطانية على الخليج، حيث أسهمت في فرض الرقابة والتحكم الاستراتيجي على المنطقة (18)، ففي البحرين أنشأت الحكومة البريطانية "قاعدة الجفير" عام 1955م، لتكون هذه القاعدة مركز لعملياتها البحرية، ووسيلة للرقابة على المشيخات، وضمان أمن الملاحة البحرية بين الخليج والهند، فضلاً عن استخدامها لاحقاً في تنفيذ مهمات استخباراتية وعسكرية في المنطقة (19).

وفي هذا المجال قامت بريطانيا بإنشاء قاعدة الشارقة عام 1932م التي بدأت كمحطة تدعم الطيران العسكري والمدني البريطاني مع الهند وذلك بموجب اتفاق مع حاكم الشارقة في تلك الفترة، وتحولت لاحقاً إلى منشأة عسكرية بريطانية دائمة ساهمت في تعزيز تواجد بريطانيا في منطقة الخليج (20).

ثانياً: تجنيد القوة المحلية: بالتوازي مع إنشاء المنشآت العسكرية البريطانية، حرصت الحكومة البريطانية على استدامة وجودها العسكري عبر آليات تجنيد محلية ضمن أطر أمنية تديرها بشكل مباشر، وقد تجلّى ذلك في تشكيل "قوة الساحل المهادن" عام 1951م، والتي تولت مهمات الحفاظ على الأمن الداخلي ومواجهة لتهديدات محلية والخارجية ضمن مشيخات الساحل المتصالح، وعلى الرغم من أن هذه القوة كانت مؤلفة من أبناء المنطقة، فإن قيادتها بقيت حصراً في أيدي الضباط البريطانيين (21)، مما عكس توظيفاً ممنهجاً للقوى المحلية كأداة دعم عسكرية لسيطرة بريطانيا في الخليج العربي، وإلى جانب ذلك احتفظت بريطانيا بوجود عسكري دائم في مراكز مهمة مثل عدن ومسقط والدوحة، بما يضمن استمرار سيطرتها على مفاصل التحرك السياسي والأمني الإقليمي ميدانياً.

ثالثاً: التدريب العسكري: اعتمدت بريطانيا بشكل واضح على تشكيل وتدريب الأجهزة العسكرية والأمنية المحلية في الخليج العربي بوصفها وسيلة لضمان استمرار نفوذها (22). ففي كل من البحرين والكويت وقطر أنشئت قوات شرطية خضعت لإشراف وتدريب مباشر من قبل ضباط بريطانيين، مع إصرار واضح من السلطات البريطانية على احتكار المواقع القيادية لتلك القوات لصالح ضباطها، مما يعكس توجهاً استراتيجياً لإبقاء القرار الأمني في يد المستعمر، حتى وإن كان ظاهر القوة محلياً، أما في عُمان فقد تجاوز النفوذ البريطاني مسألة التدريب ليصل إلى قيادة الجيش نفسه إذ تولى أحد الضباط البريطانيين قيادة الجيش العماني الذي حظي بدعم مالي وعسكري مباشر من بريطانيا، وقد لعب هذا الجيش دوراً حاسماً في التصدي للحركات الثورية التي تحمل السلاح، كالتّي حدث في الجبل الأخضر وظفار، بما يعكس الدور الوظيفي الذي أنيط بالقوة المحلية في حماية النظام القائم، وضمان استمرار الهيمنة البريطانية.

(18) ويليام مونيك، القواعد البحرية البريطانية في الخليج العربي 1820-1935م تاريخ من التوترات، (قطر- مكتبة قطر الرقمية، 10 فبراير 2022م).

(19) ظافر محمد العجمي، أمن الخليج العربي وتطوره وإشكالياته، (مركز دراسات الوحدة، 2006م، د.ط)، 278.

(20) شاكر محمود وهيب، السياسة الخارجية لدولة الإمارات العربية المتحدة، (سوريا- المناهل، 2011م، د.ط)، 109.

(21) بيتر كلايتون، السنوات العشر الأولى من تاريخ قوة ساحل عمان 1950-1960م، ترجمة ناصر بن علي الباشخي الحميري، (الإمارات- مركز الامارات للدراسات والبحوث، 2008م)، 10-11.

(22) محمود بهجت سنان، إمارة الشارقة، (بغداد- وزارة الثقافة والإرشاد، 1976م، د.ط)، 13.

وفي عدة مناسبات لم تتردد بريطانيا في استخدام قوتها العسكرية في قمع أي حراك سياسي قد يهدد مصالحها، فعلى سبيل المثال شهدت البحرين عام 1956م انتفاضة ذات طابع سياسي طالبت بإصلاحات داخلية وانتهاء الوجود البريطاني، فقابلتها بريطانيا برد عسكري أعقبه ملاحقة قادة الانتفاضة وفرض الإقامة الجبرية عليهم ، ومن بينهم عبد الرحمن الباكر⁽²³⁾، المشهد تكرر أيضاً في عُمان، حيث قامت بريطانية بحملة عسكرية واسعة عن طريق قواتها عام 1957م لقمع حركة التمرد في الجبل الأخضر مستخدمة الطيران والقوات البرية لضمان بقاء السلطة في يد سلطان بن تيمور، الذي كان يُنظر إليه كشريك استراتيجي لبريطانيا⁽²⁴⁾.

إلى جانب العمل العسكري، كانت الاستخبارات جزءاً لا يتجزأ من آليات الهيمنة البريطانية في الخليج العربي، إذ لجأت لاستخدام أجهزة التجسس والمخبرين المحليين لتراقب التحركات السياسية والنشاطات الوطنية مما ساهم في تكوين صورة دقيقة لدى البريطانيين عن التوجهات المناوئة لهم، وساعد في احباطها قبل أن تتوسع. ويتضح من مجمل السياسات أن الخيار العسكري لم يكن مجرد رد فعل ظرفي ، بل مثل أحد أعمدة الاستراتيجية البريطانية لتحقيق الاستقرار السياسي في الخليج العربي، واستباق حدوث محاولات للتحرر أو أي مطالب بالسيادة الوطنية، وشكل هذا الخيار أداة حاسمة أسهمت في ترسيخ الهيمنة البريطانية على المنطقة حتى منتصف القرن العشرين.

1.4. المطلب الرابع: آليات الهيمنة الاقتصادية البريطانية على منطقة الخليج العربي

كان للأدوات الاقتصادية دوراً فعالاً في فرض السيطرة والنفوذ البريطاني في منطقة الخليج العربي، فقد عملت- بريطانيا- على توجيه اقتصاد الخليج العربي بما يخدم مصالحها الاستراتيجية عن طريق مجموعة من الأدوات تمثلت بـ :

أولاً: الامتيازات النفطية كأداة للسيطرة:

مع اكتشاف نفط الخليج كان لزاماً على بريطانيا تعزيز قبضتها الاقتصادية على الخليج العربي، وقد تمثل ذلك في إنشاء مجموعة من شركات النفط التي كان لها دوراً رئيسياً، فعلى سبيل المثال كانت شركة النفط الإنكليزية الفارسية التي لعبت دوراً بارزاً في فرض النفوذ البريطاني في إيران والعراق وقد توسعت لاحقاً لتشمل امتيازاتها كل من قطر والبحرين وعمان، بالإضافة إلى شركة نفط البحرين "بابكو" الحاصلة على امتيازات للتنقيب عن البترول في الخليج مع خلال الفترة الأولى لاكتشاف النفط في المنطقة عام 1932م⁽²⁵⁾ ، وفي قطر حصلت شركة نفط العراق على امتيازات للبحث عن النفط وهي شركة تابعة لبريطانيا⁽²⁶⁾، لم يقتصر دور هذه الشركات على التنقيب عن النفط إنما تعدى ذلك لتصبح كأدوات تجسس وفرضت للهيمنة بعد حصولها على الامتيازات مما يعني عملياً إحكام السيطرة الشاملة على الثروات النفطية.

(23) جمال سند السويدي، مجلس التعاون لدول الخليج على مشارف القرن الحادي والعشرين، 2014م، 263

(24) رعد البرهاني، السياسة العمانية تجاه إيران في عهد السلطان قابوس 1970-2017 (بغداد- دار دجلة، 2018م، د.ط)، 54.

(25) خالد بن محمد قاسمي، البحرين التاريخ الحاضر والمستقبل، (البحرين-المكتب الجامعي الحديث، 1999م، د.ط)، 85.

(26) مصطفى مراد الدباغ، قطر ماضيها وحاضرها (بيروت- دار الطليعة، 1961م، د.ط)، 46.

ثانياً: الرقابة الصارمة على الموانئ البحرية:

أما فيما يتعلق بالموانئ البحرية، فقد أخضعتها بريطانيا لرقابة مشددة، وقد تجلّى ذلك بوضوح في البحرين وقطر ومسقط والشارقة، حيث وضعتها تحت حمايتها، علاوة على ذلك، عملت على تجديد وتعديل الاتفاقيات البحرية المبرمة بين عامي 1820-1853م، وقد تضمنت هذه التعديلات بنوداً جديدة كفلت لبريطانيا السيطرة على تجارة النفط والؤلؤ، ومنعت مشايخ دول الخليج من إبرام أي اتفاقيات بحرية خارجية دون الحصول على موافقة مسبقة من بريطانيا (27). ومن هنا تبين أن الأدوات الاقتصادية لم تكن تقل أهمية عن الأدوات السياسية في فرض السيطرة والهيمنة، بل شكلت جزءاً لا يتجزأ من استراتيجية متكاملة.

1.5. المطلب الخامس: الأدوات الثقافية والإعلامية لترسيخ الهيمنة البريطانية على الخليج العربي:

ليترسخ الوجود الاقتصادي والسياسي لبريطانية في خليج العرب تبنت بريطانيا استراتيجية متعددة الأوجه شملت أدوات ثقافية وإعلامية تضيف شرعية على تدخلها في هذه المنطقة، هذه الأدوات لم تعمل فقط على تعزيز النفوذ البريطاني، بل ساهمت أيضاً في تشكيل التصورات المحلية وتوجيه الرأي العام، ومنها:

أولاً: البعثات الطبية والتعليمية واجهة التطور والنفوذ الخفي:

كانت البعثات الطبية والعلمية من أبرز الأدوات، حيث قامت بريطانيا بإرسال العديد من البعثات التعليمية والطبية إلى الخليج العربي، وكانت هذه البعثات تحت رعاية المؤسسات التبشيرية وإدارة المقيمة البريطانية، هذا وقد قامت بإرسال العديد من المؤسسات التعليمية والطبية "كالمدسة الأمريكية" ومستشفى بعثة الإرسالية، سعت بريطانيا من خلالها إلى تقديم نفسها كدولة متقدمة ومتطورة ورائدة في مجالات العلم والمعرفة، وهذا التصوير الذاتي أدى إلى قدر كبير من التقبل والدعم للبعثات ضمن المجتمع الخليجي في ذلك الوقت، الأمر الذي مهد لنفوذ ثقافي واجتماعي عميق.

ثانياً الاعلام والصحف رقابة صارمة وتوجيه منهجي:

أما بالنسبة للإعلام والصحف والمجلات فقد عملت بريطانيا على مراقبة الصحف المحلية وذلك من إيمانها بدور الصحافة في كشف الأهداف البريطانية، فمنعت إصدار أي صحيفة لا تخضع للرقابة البريطانية، وأغلقت العديد من الصحف، واعتمدت على نشر نشرات دورية وتقارير ومطبوعات موجهة لتبويض صورتها وتبرير تدخلها في شؤون الخليج العربي، هذا وقد سعت بريطانيا إلى مراقبة المد القومي العربي 1952م، فراقبت الصحف والمجلات ومنعت أي مؤلفات تروج لفكرة القومية والوحدة العربية (28).

ومن هنا كانت الوسائل والأدوات الثقافية ضرورة لا بد منها وجزء لا يتجزأ من استراتيجية فرض النفوذ السياسي والاقتصادي في الخليج العربي.

1.6. المطلب السادس: الانسحاب البريطاني من الخليج العربي 1971

استمرت سيطرة بريطانية على منطقة الخليج العربي حتى عام 1971م، حيث أعلنت بريطانيا انسحابها، وذلك بعد مرورها بجملة من الضغوطات:

(27) سالم عيد علي العريض، الاحكام الإسلامية وتطبيقاتها العملية في الهند البريطانية، (سوريا- دار المناهل، 2014م، د.ط)، 57.

(28) نور الدين حجلوي، تأثير الفكر الناصري على الخليج العربي 1952-1971م، (مركز دراسات الوحدة العربية، 2003م، د.ط)، 35.

أولاً: العوامل المؤدية للانسحاب:

فقد استمرت الأوضاع مستتبة لبريطانيا حتى انتهاء الحرب العالمية الثانية 1945م⁽²⁹⁾، فمع انتهاء هذه الحرب بسبب التكاليف التي تحملتها بريطانيا اثناء الحرب وجدت نفسها أمام ضرورة تخفيض التزاماتها غير الخارجية الضرورية، كما تعرضت بريطانيا لعدد كبير من الأزمات خلال القرن العشرين كان من أهمها فشلها في دمج إمارات الخليج العربي ومشايخة ضمن حلف بغداد 1955م وهو ما كشف عن محدودية القدرة البريطانية على فرض رؤيتها للأمنية في المنطقة⁽³⁰⁾، بالإضافة إلى تأميم مصر لقناة السويس وهو حدث كان له تداعيات كبيرة على النفوذ البريطاني في خليج العربي خصوصاً والشرق الأوسط عموماً حيث أعيد بعد هذا الحدث رسم موازين القوة الإقليمية، وقد تزامن ذلك مع تعميقاً للتوترات في العلاقات البريطانية السعودية جراء النزاحول مناطق السيطرة في واحة البريمي بين المملكة العربية السعودية وعدد من إمارات الساحل المتصالح⁽³¹⁾، كما اسهم تصاعد التيارات القومية في المنطقة، ولاسيما العراق ومصر وما نتج عنها من ثورات قومية عام 1952م في تسريع وتيرة هذه التحديات⁽³²⁾.

ثانياً: إجراءات الانسحاب:

أمام تصاعد هذه التحديات لجأت بريطانيا إلى سياسة انسحاب مدروسة تراعي حماية مصالحها في المنطقة دون الاصطدام مع القوى الصاعدة ، ومن ذلك منح الكويت الاستقلال عام 1960 م في خطوة استباقية للحد من طموحات العراق التوسعية ، التي كانت تنظر إلى الكويت جزء من ولاية البصرة التاريخية، وفي إطار إعادة الهيكلة الداخلية عملت بريطانيا على إعادة توزيع قواعدها العسكرية وتخفيض انتشارها شرق السويس، وفي 16 يناير 1968م قام وزير خارجية بريطانيا اليك دوكلاس (Sir Alic Doglas) بإبلاغ مجلس العموم البريطاني عزم حكومة بلاده على الانسحاب من شرق السويس في مدة أقصاها نهاية عام 1971م وقد أكد في إعلانه هذا يعني انتهاء الامتيازات البريطانية في إمارات خليج العرب بعد أن امتدت هذه الامتيازات لعدة عقود، لقد كان الانسحاب البريطاني انسحاباً ناعماً الأمر الذي مكن بريطانيا من استمرار نفوذها السياسي والاقتصادي والعسكري⁽³³⁾.

وهكذا كان الانسحاب البريطاني من الخليج العربي بعد مجموعة من التغيرات التاقلمية والدولية، كان أهمها تراجع القوى الإمبريالية القديمة وتقدم الأفكار الوطنية والقومية، وعلى الرغم من ذلك فإن هذا الانسحاب لم ينهي الدور الوجود البريطاني، بل صاغه بصورة جديدة بالاعتماد على الأدوات الاقتصادية والدبلوماسية، لتبدأ بعدها مرحلة جديدة من تاريخ الخليج العربي.

(29) محمود الدرة، الحرب العراقية البريطانية 1941م (بيروت، دط، 1969م)، 108-120.

(30) ليلي ياسين الأمير، نوري السعيد ودوره في حلف بغداد وأثره في العلاقات العراقية العربية، (بغداد، د.د، دط، 2002م)، 144.

(31) محمد عي محمد التميم، العلاقات السعودية المصرية 1952-1967، (العراق- رسالة ماجستير، كلية التربية، جامعة الموصل، 1999م)، 67-70.

(32) محمد كريم، شذى رشو، بريطانيا والخليج العربي بين السيطرة والانسحاب، (الموصل- جامعة الحمدانية 2019م)، 672.

(33) صلاح العقاد، الاستعمار في الخليج العربي، (القاهرة، 1956م دط)، 153.

الخاتمة:

- لقد نجحت بريطانيا في التحكم في الاحداث السياسية والاقتصادية في الخليج العربي بطريقة غير مباشرة وعن طريق استخدام أدوات ساهمت في تعزيز الهيمنة البريطانية بعيداً عن الشكل التقليدي، وقد كانت هذه الأدوات في حالة ترابط وتكامل مع بعضها، فاستطاعت بريطانيا نظام مستقر وخدم مصالحها لعدة عقود في الخليج العربي.
- ومن خلال تحليل الأدوات وآليات فرض هيمنة بريطانيا على منطقة الخليج العربي 1899 - 1971م تبين:
- التكامل بين هذه الأدوات السياسية والعسكرية والاقتصادية والثقافية الأمر الذي أدى إلى استمرار السيطرة لفترة زمنية طويلة.
 - لم تعتمد بريطانيا على استراتيجية واحدة في تعاملها مع كل المشيخات في الخليج العربي بل عملت على مراعات الفرق بين مشيخة وهو ما يظهر في الاتفاقيات ومستوى التدخل.
 - دور النفط البارز في تعزيز النفوذ البريطاني الأمر الذي دفع بريطانيا لإيجاد طريقة في تحقيق مصالحها الاقتصادية تمثلت بشركات التنقيب عن النفط.
 - محدودية اعمال المقاومة العربية الأمر الذي سهل من السيطرة البريطانية عليها.
 - انسحبت بريطانيا من الخليج العربي بشكل غير مفاجئ الأمر الذي أدى إلى استمرار نفوذها الاقتصادي والسياسي لفترات لاحقة.

المصادر:

- أحمد حسن جودة، المصالح البريطانية في الكويت حتى عام 1939، مركز دراسات الخليج العربي، 1979م.
- بيتر كلايتون، السنوات العشر الأولى من تاريخ قوة ساحل عمان 1950-1960م، ترجمة ناصر بن علي الباشي الحميري، مركز الامارات للدراسات والبحوث، 2008م.
- حسن إبراهيم منيسي، شيوخ القواسم ودورهم في الاحداث السياسية، العربية للموسوعات، 2014م.
- خالد بن محمد قاسمي، البحرين التاريخ الحاضر والمستقبل، المكتب الجامعي الحديث، البحرين، 1999م.
- خالد محمد النقي، الإدارة البريطانية في إمارات الساحل 1820-1949م الوكيل المحلي أنموذجاً، جامعة الشارقة، الإمارات العربية المتحدة.
- خولة الكندي، نشاط شركة النفط الإنجليزية الفارسية خلال الحرب العالمية الأولى وآثارها لاقتصادية، مجلة الأدب، مارس، 2025.
- رجاء حسن الميناوي، الكويت الغزو والتحرير، دار المعزز للنشر والتوزيع، 2025م.
- رعد البرهاوي، السياسة العمانية تجاه إيران في عهد السلطان قابوس 1970-2017، دار دجلة، 2018.
- سالم عيد علي العريض، الاحكام الإسلامية وتطبيقاتها العملية في الهند البريطانية، دار المناهل، 2014م.
- شاكر محمود وهيب، السياسة الخارجية لدولة الإمارات العربية المتحدة، المناهل، 2011م.
- صلاح العقاد، الاستعمار في الخليج العربي، القاهرة، 1956م.
- ظافر محمد العجمي، أمن الخليج العربي وتطوره وإشكالياته، مركز دراسات الوحدة، 2006م.
- عبد العزيز عبد الغني إبراهيم، روايات غربية عن رحلات في شبه الجزيرة العربية، ج1، دار الساقى.
- عبد الله بن أحمد السلوم التعاون الخليجي والتحديات المستقبلية في القرن الحادي والعشرين، 2015م.
- عمر محمد جعفر القرالة، شادية حسن العدوان، دور بريطانيا في انتهاء الوجود العثماني في قطر 1915م، المجلة الأردنية للتاريخ والآثار، مجلد12، عدد2، 2018م.
- لؤي عبد الرسول حسن، مقال بعنوان "سياسة بريطانيا في الخليج العربي حتى قيام الحرب العالمية الثانية، مجلة سر من رأى، مجلد 8، عدد 30، السنة الثامنة، تموز 2012م.
- ليلي ياسين الأمير، نوري السعيد ودوره في حلف بغداد وأثره في العلاقات العراقية العربية، بغداد 2002م.
- محمد أحمد عبد الله، بشير زين العابدين، تاريخ البحرين الحديث (1500-2002م)، مركز الدراسات التاريخية، جامعة البحرين، 2009م.
- محمد الفارس، صفحات من تاريخ الإمارات والخليج العربي، ج2، عمان، 2015م.
- محمد عبد الله، بشر زين العابدين، تاريخ البحرين 1500-2002م.
- محمد عي محمد التميمي، العلاقات السعودية المصرية 1952-1967، رسالة ماجستير، كلية التربية، جامعة الموصل، 1999م.
- محمد كريم، شذى رشو، بريطانيا والخليج العربي بين السيطرة والانسحاب، جامعة الحمدانية 2019م.
- محمد مرسي عبد الله، إمارات الساحل و عمان والدولة السعودية الاولى 1793-1818م، القاهرة، 1987م.
- محمود الدرة، الحرب العراقية البريطانية 1941م، بيروت، 1969.

محمود بهجت سنان، إمارة الشارقة، وزارة الثقافة والإرشاد، بغداد 1976م.
محمود شاکر، موسوعة تاريخ الخليج العربي، ج2، دار المناهل، 2005م.
مصطفى مراد الدباغ، قطر ماضيها وحاضرها، دار الطليعة، بيروت، 1961م.
مفيد الزبيدي، موسوعة تاريخ العرب الحديث والمعاصر، دار المناهل، 2004م.
ميخين فيكتور ليونوفيتش، حلف القواسم وسياسة بريطانيا في الخليج العربي في القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر، ترجمة سمير نجم الدين، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي، (د.ت).
نور الدين حجلوي، تأثير الفكر الناصري على الخليج العربي 1952-1971م، مركز دراسات الوحدة العربية، 2003م.
ويليام مونيك، القواعد البحرية البريطانية في الخليج العربي 1820-1935م تاريخ من التوترات ، مكتبة قطر الرقمية، 10 فبراير 2022م.
يوسف سامي، الأطماع البريطانية في الخليج العربي، جامعة الانبار، كلية التربية للبنات، قسم التاريخ، 2017م.
مارتين وودوداد، الشأن القضائي : الجوانب القضائية للحكم البريطاني في الخليج، مكتبة قطر الرقمية، 12 يوليو 2017م،
<https://www.qdl.qa/%D8%A7%D8%A7%D9%84%D8%AE%D9%84%D9%8A%D8%>
. AC

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s)

Shahla Amin Rashid Mohammed

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.
The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.
The author declares that he have no competing interests.

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue:3

Eylül/September-2025

İlk İslam Döneminde Sözlü Cihad (Şiir Bağlamında)

Verbal Jihad in the Early Islamic Period (In the Context of Poetry)

Abdulğafur SEYİDOĞLU

Doktora Öğrencisi, Şırnak Üniv. Lisansüstü
Eğitimi Enstitüsü Temel İslam Bilimleri
Doctoral Student, Şırnak University
Graduate School of Basic Islamic Sciences
Şırnak, Türkiye
seymuh@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-4916-392X>

Yaşar ACAT

Prof. Dr. Şırnak Üniv. İlahiyat Fak. Temel
İslam Bilimleri
Prof. Dr. Şırnak University Faculty of
Theology Basic Islamic Sciences
Şırnak, TÜRKİYE
yasaracat@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-0928-2716>

Atıf / Citation: Çerkezoglu, İslam- Sinanoğlu, Ahmed. “İlk İslam Döneminde Sözlü Cihad (Şiir Bağlamında)”. *Genç Mütefekkirler Dergisi* 6/3 (Eylül/September), 882-902

<http://doi.org/10.5281/zenodo.17159519>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 20.07.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 19.09.2025

Sayfa Aralığı/ Page Range:882-902

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE



ÖZET

Cihad Allah yolunda yapılan çabadır. Bu çaba müslümanların mücadele ruhunu diri tutan yoldur. İman zaafı ise, Müslümanları zillet, parçalanma ve Allah düşmanlarının kontrolüne girme konusunda geldikleri noktaya getirmiş ve hatta bazılarının dinden ayrılmasına neden olmuştur. Kalplerdeki imanın dirilişi ise, İslam ümmetinin ilerlemesi ve hayatlarının yeniden canlanmasının temel başlangıç noktasıdır. Ümmetin gücünü yeniden kazanmak, özgürleşmek ve Allah'ın kendisi için seçtiği makamı, insanlık için yaratılmış en iyi ümmet ve insanlığı karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için bu hak dinin öğretmenlerinin yerlerini almasıyla gerçekleşir. İman ve itikat kuvvetinin yanı sıra, Müslümanlar arasında birlik ve beraberlik gücünün de olması gerekir ki çabalar birleşsin. Sonra başka hiçbir şey etkili olmadığında silâhların kuvveti gelir ki, cihadın asıl tanımı budur. Dolayısıyla; cihad önce söz ve ilimle başlar, bu iki yöntem işe yaramaz ise silah ve kaba kuvvet devreye girerek fiili (yani fiziksel ve silah aracılığıyla yapılan) cihad başlamaktadır. İşte bu yoldan çıkarak Peygamber efendimizin kuran ve hadislerden sonra en etkili davet yöntemi olarak "kelime cihadı" kavramını geliştirerek, şiirlerle cihad edilmesini emretmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Edebiyatı, Cihad Kavramı, İslam ve Şiir, Şiirde İbadet, Sözlü Cihad, Sahabenin Şiirleri.

ABSTRACT

Jihad is an effort undertaken in the path of Allah. This effort is the path that keeps Muslims' fighting spirit alive. The weakness of faith, however, has brought Muslims to the point of humiliation, division, and falling under the control of Allah's enemies, even leading some to abandon the faith. The revival of faith in hearts is the fundamental starting point for the progress of the Islamic Ummah and the revitalization of their lives. This is achieved by the teachers of the true religion taking their places, regaining the strength of the Ummah, achieving liberation, and leading the rank chosen by Allah for it, the best Ummah created for humanity, and humanity from darkness into light. In addition to the strength of faith and belief, there must also be unity and solidarity among Muslims so that efforts can be united. Then, when nothing else is effective, the power of arms comes into play, which is the true definition of jihad. Therefore, jihad begins with words and knowledge. If these two methods fail, arms and brute force come into play, and actual jihad (i.e., physical and through arms) begins. Following this path, the Prophet Muhammad developed the concept of "jihad with words" as the most effective method of invitation after the Quran and hadith, commanding jihad through poetry.

Keywords: Islamic Literature, Concept of Jihad, Islam and Poetry, Worship in Poetry, Verbal Jihad, Poems of the Companions.

GİRİŞ

Cihad, Allah yolunda her türlü gayret ve mücadeleyi göstermektir. Bu mücadele sadece silah ile savaşmak anlamına gelmemektedir. Günümüz Müslümanların bir kısmı Cihad kavramını silah ile savaşmak olarak algılamakta olup, cihadın birçok şekli olduğunu unutmuş veya bilmemektedir. Oysaki cihad İslam davası yolunda gerek nefis gerek mal gerek lisan ve diğer vasıtalar ile elden gelen gayreti sarf etmektir. Bu makalenin amacı cihadın sadece silahla tek yapılmadığını ortaya koymak ve unutulmuş sözlü cihadın önemini hatırlatmaktır. Dolayısıyla cihad vazifesini yerine getirmenin birçok şekli ve yolu vardır.

Bir hadis-i şerifte Resulullah; Cihadı makbul bir hac olarak belirtmiştir:

عائشة رضي الله عنها لما قرأت كتاب الله بتدبرٍ انتبهت لذلك؛ فقالت: يا رسول الله! نرى الجهاد أفضل العمل؛ أفلا نجاهد؟ قال: "لا، لكنَّ (وفي رواية: لكنَّ) أفضل الجهاد حجٌّ مبرورٌ"

Hadis-i şerifte Aişe (radiyallahu anha) Allah'ın kitabını tefekkürle okuduğunda dikkatini çeken bir durumu anlatıyor. Şöyle demiştir: *"Ey Allah'ın Resulü! Biz cihadı en üstün amellerden biri olarak görüyoruz, peki neden cihad etmiyoruz?" Peygamber Efendimiz (sallallahu aleyhi ve sellem) ona şöyle cevap vermiştir: "Hayır, fakat (diğer rivayette: sizler için) en üstün cihad, kabul olmuş bir hac'dır."*¹

Kur'an-ı Kerimde ise yüce Mevla savaşarak cihad etmenin emri gelmeden önce, Mekke'de inen Furkân sûresinin 52. ayetinde şöyle buyurmaktadır: فَلَا تُطِيعُوا الْكَافِرِينَ وَجَاهِدُوهُمْ

بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا *"Bu Kur'an'la onlara karşı bütün gücünle mücadeleni sürdür."*² Bu ayette

bulunan "به" ifadesi *"onunla"* anlamına gelmektedir ve "o" zamiri Kuran-ı Kerime atfedilmektedir.

Söz konusu ayeti tefsir eden Abdullah ibn-i Abbâs (ö. 68/687-88) şöyle buyurmaktadır: *"Onunla cihad et ifadesi Kuran ile anlamına gelir"* ki bu süre Mekke'de inen sûrelerden biri olduğundan, bu ifadede kesinlikle silah savaşının kastedilmediği ortadadır.

Buna dayanarak Cihad kavramı ilk olarak Müslümanlara sözlü cihad şeklinde emredilmiştir.

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, el-Câmi'u's-Sahîh, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Hac", 4 (No: 1520).

² el-Furkan 25/52.

Ayrıca Allah-u Teâla Tevbe sûresinin 20. ayeti kerimede cihad türünü ikiye ayırmıştır: "الذين يجاهدون بأموالهم و انفسهم" "*Malı ve canı ile cihad edenler*" ifadesi ise, cihadın her imkân ve duruma bağlı olarak farklılık gösterdiğini kanıtlamaktadır. Ayete göre birinci Cihad açık bir şekilde mal ile iken, mücadele etmek, ikinci cihad şahsen ve bedenen savaşmak olarak anlatılır.

Başka bir hadiste Peygamber efendimiz şöyle buyurmaktadır: جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم

والستكم "*İnkâr edenlere karşı mallarınızla, canlarınızla ve dillerinizle cihad edin.*"³Bu

hadiste görüldüğü gibi cihad, mal ile cihad, can ile cihad ve dil ile cihad üçe ayrılmaktadır. Peki dil ile cihad nasıl olur ve nasıl bir etkiye sahiptir?

Araştırmanın konusu olan dil ile cihad yani sözlü cihad, nasıl başladı, kim başlattı, İslam'da yeri nedir ve nasıl bir etkiye sahip olduğu konusu alan araştırmaların edebi ve sosyal alanını genişletmekle kalmaz, aynı zamanda günümüzde gözden kaçan bir cihad yöntemine ışık tutmaktadır.

1. 1.Sözlü Cihad

İlahi emirleri insanlara anlatmak, bu uğurda sıkıntıya katlanmak, yeri geldiğinde zalimin yüzüne zulmünü açıkça dile getirmekte cihad sayılmıştır. Öte yandan ilmen insanlara faydalı olmak ve güzelliği tavsiye etmek gibi davranışların tümü sözlü cihad türüne girmektedir.

Arap edebiyatında savaş şiirleri özel bir başlık altında ele alınmaktadır, örneğin: günümüz Filistin direnişi ile ilgili yüzlerce hatta binlerce kaside yazılmıştır ve yazılmaya devam etmektedir. Bu kasideler özellikle sömürgeciye karşı halkı ayaklandırmak, hamaset vermek ve cihad ile özleştirilen bu direnişte ölenin şehit, kalanın gazi olduğu konuları vurgulamaktadır.

³ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Thk: Şuayb Arnaûd, Âdil Mürşid (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1997), 19/272.

Söz konusu savaş şiirleri geleneği Arap edebiyatında cahiliye dönemindeki kabile savaşlarıyla başlamış, İslam dininin başlamasıyla bir cihad türü olarak varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Öyle ki Cahiliye şairlerinden olan Lebid'(ö. 40 veya 41/660 veya 661) in şiirinden bir beyit İslam peygamberi Hz. Muhammed tarafından tasvip edilmiştir ki beyit hakkında şu sözleri söylemişti: *أصدق كلمة قالها شاعر "bir şairin söylediği en doğru sözdür"*.⁴ Zira beyitteki sözleri tamamen tevhit dini olan İslam öğretilerine uygundu:

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ وَكُلُّ نَعِيمٍ لَا مَحَالَةَ زَائِلٌ

"Her nimet kaçınılmaz olarak yok olacaktır. Bilesiniz ki Allah'tan başka her şey batıldır (fani ve geçicidir)".⁵ Beyitte şairin vurguladığı konu, İslam dininin temel kavramı olan tevhide yansıtmaktadır ki; şair Cahiliye döneminin putperestlik dinine mensup olmasına rağmen, "Allah'ın dışındaki her şey batıldır" tabirini kullanarak, dönemin müşriklerinin putlardan öte Allah'a iman ettiklerinin bir göstergesidir. Tabii inanç yöntemi farklı olması ayrı bir konudur ki; putperestlik inancı putların Allah'ın kızları olduğu ve Allah ile kul arasında aracı görevini yerine getirdikleri inanılmaktaydı.

Arap topluluğu her zaman şiire üstün bir değer verdiğinden, şairlerin sözleri topluluğun ve o topluluk kültürünün temel taşlarını oluşturmuştur. Dolayısıyla şairlerin övdüğü kişi övülür ve sevilirken, hicvettikleri kişi de gözden düşer ve değersizleşirdi. İşte bu noktadan yola çıkarak müşrikler Resulullah'ı toplum içinde küçük düşürmek adına kendisini hicvetmesi için müşrik şairlere komut verince, İslam şairlerini öne sürmek ve Allah ile Resulünü müşriklerin sözlü saldırılarından korumak adına dillerini sivrileştirip, belagatlerini konuşturmaları vacip olmuştur. İşte bu noktada sözlü cihad kavramı asıl anlamını kazanmış oldu.

Sözlü cihad öncelikle Allah ve Resulünü düşmanın hicivlerine karşı savunmak ve karşı tarafı hicvetmekle başlamış olsa da daha sonra cihada teşvik, müşrikleri zem ve Allah ile Resulünü methetmekle devam etti.

⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 16/98.

⁵ Lebid b. Rebîa el-Âmirî, *Dîvân*, (Beyrut; Dâru Sâdır, ts.), 132.

Sözlü cihad; Allah yolunda cihad etme yöntemlerinin en yüce olanıdır ki; bir adam Resulullah'a “*en iyi cihad nedir?*” diye sorar. Resulullah şöyle cevap verir: “*zalim bir hükümdara karşı söylenen Hak sözdür.*”⁶

Söz konusu sözlü savaş mücadelesi İslam diniyle başlamış olduğu düşünülemez. Zira Hz. Muhammed'den önceki birçok peygamber saha veya silah savaşı yapmamıştır. Örneğin Hz. İbrahim, Hz. İsa, Hz. Lut, Hz. Nuh, Hz. Yahya ve Hz. Şuayb gibi birçok peygamber sözlü davet ve düşmanlarını sözlü hakikat beyanı ile karşılık vermiştir. Peki bu durumda söz konusu peygamberler cihad etmiş sayılmaz mı? Veya onlara mücahid demek mümkün mü?

Elbette değil. Her peygamber halkını zulme karşı savunmuş, Allah'ın emirlerini dile getirirken her türlü eziyete katlanmış ve hak ile hakikati dile getirmekten -ne pahasına olursa olsun- sakınmamıştır. Dolayısıyla peygamberler söz konusu sözlü savaşın öncüleri haline gelmişlerdir.

1.1. İlk İslam Döneminde Sözlü Cihad Kavramı

Allah ve Resülü savunmak anlamındaki (الذود عن الله و رسوله) kavramı; bir cihad türü olarak karşımıza çıkarken, İslam tarihinde bir nevi sözlü savaşçılar olduğunu ve bu savaşçıların en az meydan savaşları komutanları kadar önemli olduklarını göstermektedir.

İslam'ın ilk döneminde desteklenen bu cihad türü, Cahiliye döneminin kabile kavramından türemiştir ki; İslam öncesi dönemde her kabilenin şairi kendi kabilesini övmek ve diğer kabilelerden üstünlüğünü savunmak adına hamaset ve medih kasideleri dizmişlerdir ve İslam şairleri bu yoldan ilerleyerek kabile kavramı yerine ümmet kavramına öncelik vererek İslam'ı savunmuştur.

Cihadın sadece kılıçla olmadığına dair İslam âlimlerinin delil olarak kullandığı Tevbe süresinin 73. ayeti ise şöyledir: “يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ” *Ey Peygamber! Kâfirlere ve münafıklara karşı cihad et!*” Bu ayette Resulullah'a emredilen cihad sadece kâfirlere değil, münafıklara da karşı olması gerektiğini vurgular. Ancak İslam dininde savaş Müslümanlar arasında olmaz. Daha doğrusu İslam dinine girdiğini belirten ve şehadeti yerine getiren kimsenin kanı Müslümana haramdır. Münafıklar ise sadece görünürde müslüman olan kişilere verilen isimdir.

⁶Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/228.

Hatta birçok savaşta Münafıklar Müslümanlarla omuz omuza kâfirlere karşı savaştığı da olmuştur. Dolayısıyla kâfirlere karşı yapılan silah savaşı münafıklara karşı olamazdı. O halde münafıklarla savaş, ancak hakka davet ve ikna yoluyla olur. Bu yüzden ilim öğrenip, öğretmek ve kullanmak konusunda birçok ayet ve hadis vârid olmuştur.

Müslümanlara farz kılınan cihad türlerinden biri dil ile yapılan cihattır. Dil ile cihad; İslam'a davet, dinin güzellikleri ve özelliklerini anlatmak, çağrısını insanlara iletmek, davet edilen milletlerin dili ile onlara eğitim ve bilgi ulaştırmak, ilim ve bilim mantığına dayanan kanıtlarla muhaliflerin görüşlerini çürütmek, karşıtlarına cevap vermek ve İslam'a karşı yapılan şüphe propagandalarını hükümsüz kılmakla olur. Dolayısıyla dil cihadı kalem cihadını da kapsamaktadır ki Arapların deyişiyle “*Kalem; iki dilden biridir.*” İşte burada Resulullah'ın hadis-i şerifinin önemi ortaya çıkmaktadır: *جاهدوا*

المشركين بأموالكم وأنفسكم وألستكم “*İnkâr edenlere karşı mallarınızla, canlarınızla ve dillerinizle cihad edin.*”⁷

İbn-u'l-Kayyim'e (ö. 751/1350) göre: Resulullah'ın sünnetini ümmete ulaştırmak, düşmanların göğsüne okları saplamak kadar önemlidir. Zira savaşan birçok insan bulunabilir ancak tebliğ ve davet cihadı herkesin harcı değildir ki sadece Peygamberlerin varisi olan âlimlerin kalkışabileceği bir cihad türüdür.⁸

1.2. İslam Dininin Şiir ve Şairlere Yaklaşımı

Her ne kadar Kur'an'ı Kerim Şuara sûresinin *وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ * أَلَمْ تَرَأَهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهْمُونَ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ* *ظَلَمُوا أَيَّ مَنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ* “*Şairlerin peşinden sapkınlar gider; görmedin mi, onlar her vadide şaşkın şaşkın dolaşıyorlar ve söylediklerini yapmıyorlar. Ancak iman edenler, salih amel işleyenler, Allah'ı çokça ananlar ve haksızlığa uğradıktan sonra galip gelenler başkadır. Zulmedenler ise hangi kötü akıbetle karşılaşacaklarını yakında öğreneceklerdir.*” âyetleriyle şairlerin birçoğu yalancı ve cehennem halkı olarak nitelenmiş olsa da aynı sûrede geçen “*Ancak iman eden, hayırlı amel işleyen, Allah'ı çokça zikreden ve zulme karşı galip olanlar istisna*” şeklindeki ifadelerle İslam şairlerinin arasında istisnalar oluşturulmuştur.

⁷Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/272.

⁸ İbnü'l-Kayyim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr, *Celâü'l-Efhâm fî Fadli's-Salâti ve's-Selâmi 'alâ Hayri'l-Enâm*, tahkik: Zâid b. Ahmed en-Neşri (Dâru Âlemi'l-Fevâid, ts.), 491-492.

İslam'ın ilk dönem şairlerinin en ünlüleri; Hassân b. Sâbit (ö. 60/680), Ka'b b. Zühre (ö. 24/645), el-Hansâ (ö. 24/645), Abdullah b. Ravâha (ö. 8/629) ve en-Nâbiğael-Ca'dî (ö. 65/685) gibi şairlerdir. Bu şairlerden bazıları Cahiliye döneminde ün kazanmış şairlerdir. Ancak İslam dinine girdikten sonra, Cahiliyede yazdıkları birçok şiir türünden vazgeçmiş ve dil ile kalemlerini İslam davasına adanmışlardır.

Resulullah'ın Ka'b b. Mâlik'in (ö. 50/670) rivayet ettiği hadis-i şerifte şöyle buyurmuştur:

“*Mümin hem kılıcı hem de dili ile cihad eder, canım elinde olana yemin ederim ki, onları oklarla vurur gibisiniz*”⁹ yani şiirleriniz ve sözlerinizle onları vuruyor gibisiniz.

2. Sözlü Cihad Şiirleri Örnekleri

Genel olarak cahiliye dönemindeki Arap topluluğunda doğan her birey; dilsel yönüyle bir şairin en az bir özelliğini taşımaktadır. Dolayısıyla bir bireyin duygu ve düşüncesini kasideyle yansıtmayı, toplum geleneğinde normal karşılanan bir olgudur.

Buna dayanarak "sözlü cihad" örneklerini ararken sadece meşhur şairler değil, aynı zamanda şiiriyle ünlenmeyen sahabeler' in şiirlerine de rastlayabilmekteyiz.

2.1. Mekke'deki Cihad Şiirleri

Sözlü savaş ilk olarak Mekke'de başlamıştı ki, Mekke'de okunan İslam şiirleri genel olarak davet, iman, sabır, doğruluk ve işkenceye karşı duruş temalarıyla doluydu. Söz konusu şiirleri ünlü şairler değil de sahabenin nazmından ibaretti.

Özellikle müşriklerin zulmüne uğrayan sahabeler iman ve dirayetlerini vurgulayan kasideler dizerek müşriklerin azmini kırmış ve onları küçük düşürerek topluma İslam'ın beraberinde getirdiği ahlak ve zorluklara karşı sabretme gücünü yansıtmıştır.

Bu konularda şiir nazmeden sahabeler den Ammâr b. Yâsir (ö. 37/657), Hubeyb b. Adî (ö. 4/625), Abdullah b. Cahş (ö. 3/625), Ebu Ahmed b. Cahş (ö. 20/641) ...vb.

Hubeyb b. Adî müşrikler tarafından gördüğü eziyetten sonra, şu beyitleri seslenir:

فقد بضعوا حمي وقد ضلّ مطعمي فذو العرش صبرني على ما أصابي

ولكن حذار حرّ نار ملقّع وما بي حذار الموت إنّني لميت

ولا جزعاً إنّني إلى الله مرجعي ولست بمبد للعدو تخشعاً

⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 45/148.

ولست أبالي حين أقتل مسلماً

على أي حال كان في الله مصرعي

Ey arşın sahibi sabır bağıyla bana, etimi delik deşik edip tadımı kaçırdılar. Ben ölümden korkmam, her türlü öleceğim ancak yakıcı ateşten korkarım. Düşmana asla korku veya endişe gösterecek değilim zira dönüşüm Allah'adır. Müslüman olarak ölmekten sakınmam veya Allah yolunda nasıl olacaksam sonum.¹⁰

Ammâr b. Yâsir de aynı şekilde işkencelere karşı dinine sahip çıkışını şu beyitlerle aktardı:

عتيقاً وأخزى فأكها وأبا جهل	جزى الله خيراً عن بلال وصحبه
ولم يحذرا ما يحذر المرء ذو العقل	عشية هما من بلال بسوء
شهدت بأن الله ربي على مهل	بتوحيده رب الأنام وقوله
لأشرك بالرحمن من خيفة القتل	فإن يقتلوني يقتلوني فلم أكن
وموسى وعيسى نجي ثم لا تبلي	فيارب إبراهيم والعبد يونس
ظل يهوى الغي من آل غالب	على غير بر كان منه ولا عدل لمن

Allah Bilal ve dostlarından razı olsun ne kadar da mükemmeldirler ve kahretsin Ebu Cehil ve o rezili. Bilâl'e kötülük etmeye kalkıştıklarında ki yaptıkları akıl sahibinin işi değil. Sırf Allah'ın rabbim olduğunu şahadet ederim deyip, tevhit etti diye. Öldürecekse beni öldürsünler amma ben ölüm korkusuyla Rahman'a ortak koşmam. Ey İbrahim'in, Yunus kulunun, Musa'nın ve İsa'nın rabbi kurtar beni bu beladan ve cezasını ver. Dalalet içinde olup zulmedenleri ve adalet gözetmeden zarar verenleri.¹¹

Sahabeler Mekke'de dile getirdikleri kasidelerle nefis ve düşmana karşı olan iman mücadelelerine vurgu yaptıklarından, söz konusu dönemde yazılan tüm şiirler fiziki cihadın sözlü ifadesinden ibaretti ve bu cihad sebebiyle birçok kişi Müslümanların gösterdikleri sabır ve metanete kayıtsız kalmayıp İslam'a girmiştir. O dönemde savaş ve silahlı mücadele olmadığından, bu cihad zamanın en büyük cihadıydı ta ki hicret gerçekleşene kadar.

¹⁰ İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Abdulkareem el-Cezrî, *Usdü'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe* (Kahire: Cem'iyeti'l-Ma'ârif el-Mısriyye, ts), 2/105.

¹¹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-aşfiyâ* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988), 1/148.

Kasidelerde vurgulanan konular ise şu şekilde sıralanabilir:

- Tevekkül
- Sabır
- Ahiret inancı
- Allah yolunda ölmenin üstünlüğü (şehitlik)
- Müşriklere beddua etmek
- Kardeşli ve dayanışma
- Tevhit
- Şirki reddetmek
- Peygamberlere iman
- Zulme karşı durmak ve ilahi adalete iman.

2.2. Medine'deki Cihad Şiirleri

Medine'de İslam dini için mücadele şekil değiştirmiş oldu. Savaş ve silahlı mücadeleye izin verilmişti fakat sözler ve şiire bu kadar değer veren Arap topluluğu için sözlü cihad mücadelesi elbette devam edecekti. İşte bu durumda alaylı şiir yazan sahabe ile söz ve şiirin ustaları sahaya çıkmalıydı.

Medine'deki en ünlü İslam şairleri Hassân b. Sâbit, Abdullah b. Ravâha, Kaab b. Züheyr ve en-Nâbiğa ec-Ca'dî en ünlü kasidelerini dizmeye hazırды.

Hassân b. Sâbitin en ünlü kasidelerinden birisi olan Hz. Muhammed'e yazdığı methiyesi, Arap edebiyatının satırlarına altın harflerle yazılmıştır ki o methiyede kullandığı dilsel ve retorik sanatlar şairin şiir konusundaki ustalığına ayna tutmuştur:

وَأَحْسَنُ مِنْكَ لَمْ تَرَ قَطُّ عَيْنٌ وَأَطْيَبُ مِنْكَ لَمْ تَلِدِ النِّسَاءُ
خُلِقْتَ مُبَرَّأً مِنْ كُلِّ عَيْبٍ كَأَنَّكَ قَدْ خُلِقْتَ كَمَا تَشَاءُ

Senden daha güzelini hiçbir göz görmedi ve senden daha hoşunu hiçbir kadın doğurmadı. Her ayıptan (kusurdan) arınmış olarak doğdun, sanki dilediğin gibi yaratılmışsın.¹²

Hassân, Resulullah'ı methetmekle kalmadı elbette, müşriklerin peygambere yönelik yaptığı sözlü saldırılara karşı şiirleriyle zırh olmuş ve karşı saldırılar gerçekleştirmiştir. Hatta Resulullah'tan Hassanın bu sözlü savaşıyla ilgili söylediği birkaç hadis-i şerifi mevcuttur. Örneğin:

وعن البراء، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لحسان: "اهجهم - أو هاجهم - وجبريل معك

"Onlara hicvet ya da onlara saldır. Cebrâil seninle beraberdir."¹³ Bu hadiste Resulullah Hassân'a müşriklerin hicivlerine karşı koyması için cesaretlendirmekle yetinmeyip, meleklerin şahı olan Hz. Cebrail'in ona destek olduğunu ifade etmektedir. Bu olayda Hassân 31 beyitten oluşan ünlü bir cevap kasidesi dizer ve bu kaside cihadın en değerli mertebelerinden biri olan "Allah ve Resulünü savunmak" vecibesini yerine getirir.

وَقَالَ اللَّهُ قَدْ يَسَّرْتُ جُنْدًا	هُمْ الْأَنْصَارُ غُرَضْتُهَا الْإِقَاءُ
فَنُحْكِمُ بِالْقَوَائِي مَنْ هَجَانَا	وَنَضْرِبُ حِينَ تَخْتَلِطُ الدِّمَاءُ
وَقَالَ اللَّهُ قَدْ أَرْسَلْتُ عَبْدًا	يَقُولُ الْحَقُّ إِنْ نَفَعَ الْبَلَاءُ
شَهِدْتُ بِهِ وَقَوْمِي صَدَّقُوهُ	فَقُلْتُمْ مَا نُجِيبُ وَمَا نَشَاءُ
وَجِبْرِيلُ أَمِينُ اللَّهِ فِينَا	وَرُوحُ الْقُدُسِ لَيْسَ لَهُ كِفَاءُ
أَلَا أُبَلِّغُ أَبَا سُفْيَانَ عَنِّي	فَأَنْتَ مُجَوِّفٌ نَحْبَ هَوَاءُ
هَجَوْتَ مُحَمَّدًا فَأَجَبْتَ عَنْهُ	وَعِنْدَ اللَّهِ فِي ذَاكَ الْجَزَاءُ
أَهْجَوَهُ وَلَسْتُ لَهُ بِكُفٍّ	فَشَرَكُكُمْ لِحَيْرِكُمْ الْفِدَاءُ
هَجَوْتَ مُبَارَكًا بَرًّا حَنِيفًا	أَمِينَ اللَّهِ شَيْمَتُهُ الْوَفَاءُ
فَمَنْ يَهْجُو رَسُولَ اللَّهِ مِنْكُمْ	وَيَمْدَحُهُ وَيَنْصُرُهُ سَوَاءُ

¹² Hassân b. Sâbit, *Divân*, Abdâ Muhennâ (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 21.

¹³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30/623.

فَإِنَّ أَبِي وَوَالِدَهُ وَعِرْضِي لِعِرْضِ مُحَمَّدٍ مِنْكُمْ وَفَاءُ
 فِيمَا تَنْتَقِصَنَّ بَنُو لُؤَيٍّ جَزِيمَةً إِنَّ قَتْلَهُمْ شِفَاءُ
 أَوْلَيْكَ مَعْشَرَ نَصَرُوا عَلَيْنَا فَفِي أَطْفَارِنَا مِنْهُمْ دِمَاءُ
 وَحَلَفُ الْحَرْثِ ابْنِ أَبِي ضِرَارٍ وَحَلَفُ قُرَيْظَةَ مِنَّا بُرَاءُ
 لِسَانِي صَارِمٌ لَا غَيْبَ فِيهِ وَبَحْرِي لَا تُكَذِّرُهُ الدَّلَاءُ

Allah “öyle bir ordu hazırladım ki, Ensar’dır onlar savaşımdır işleri” diye buyurur. Her bir günümüzde bize düşen hazırlanıp, savaşmak, küfür veya hicvetmek düşer. Kafiyelerle hükmederiz bizi hicvedene, kanlar karışınca ise vururuz. Allah “bir kul gönderdim, hakkı söyler imtihan fayda ederse” diye buyurdu. Ona şahitlik ettim ve halkım ona inandı, siz ise “ne kabul eder ne de isteriz” dediniz. Cibril ise Allah’ın emini ve ruhu'l-kudüs ona eşit yoktur. Ebu Süfyan’a benden bildir ki “sen boş ve hava dolusun” diye. Muhammed’i hicvettin, ben onun yerine cevap verdim ve bunun karşılığı Allahtan gelir. Sen mübarek, rıza sahibi ve Hanif birini hicvettin ki o Allah’ın emini ve vefa sahibidir. Ve bilin ki sizden her kim Allah resulünü hicveder, metheder veya desteklerse fark etmez. Babam, babası ve ırzım Muhammed’in ırzına size karşı kalkandır... Vs.¹⁴

Bu kasidede ne bir hakaret ne de herhangi bir edepsiz söz içermez ancak rakiplerine ağır bir edebi tokat şeklindedir ve bu İslam dininin ahlak yapısına bağlılığını gösterir. Ayrıca şairin kullandığı ifade ve niteleme tarzı tamamen dini inancının yansımasıdır. Kasidenin dili ise sosyal, psikolojik ve ruhani üstünlüğü vurgulamaktadır. Karşı cephenin herhangi bir değere sahip olmaması ve söylenen hicivden Resulullah’ın etkilenmesi söz konusu olmadığını, zira Resulullah’ın değerinin kendisine yöneltilen ifadelerle tartılamayacağını dile getirmektedir.

İslam tarihinin en ünlü cihada davet şiirlerinden birisi olan Mekke fethine ön ayak olan kasidedir. Bu kasidenin şairi Amr el-Huza’î, Hudeybiye antlaşmasından sonra Resulullah’ın himayesi altına giren Ben-i Huza’a kabilesine mensup olan Müslüman bir şairdir. Bekr kabilesi ise aynı antlaşma gereği Kureyş müşriklerinin himayesi altına

¹⁴ Hassân b. Sâbit, *Divân*, 20-21.

girmiştir. Bir süre sonra Müşrikler Bekr kabilesine silah vererek Huza'a kabilesine saldırmaları emreder.

Söz konusu saldırıda çok sayıda Huza'a kabilesi mensubu şehit düşer. Bunun üzerine şair Medine'ye doğru yola çıkarak, Mescide girip sahabeleri ile oturan Resulullah'a -destek vermesi amacıyla- kasidesini okur ve bu kaside Mekke fethinin ilk ateşini yakan fitil olur.

يَا رَبِّ إِنِّي نَاشِدُكَ مُحَمَّدًا	حَلَفَ أَبِيهِ وَأَبِينَا الْأَتْلَا
إِنَّ قَرِيشًا أَخْلَفَتْكَ الْمَوْعِدَا	و نَقَضُوا مِيثَاقَكَ الْمُؤَكَّدَا
و جَعَلُوا لِي فِي كَدَاءٍ رَصْدَا	فَادْعُ عِبَادَ اللَّهِ يَأْتُوا مَدْدَا
فِيهِمْ رَسُولُ اللَّهِ قَدْ تَجَرَّدَا	أَبْيَضُ مِثْلَ الْبَدْرِ يَنْمُو صَعْدَا
إِنْ سِيمَ خَسَفًا وَجْهَهُ تَرَبَّدَا	فِي فَيْلَقٍ كَالْبَحْرِ يَجْرِي مُزِيدَا
قَدْ قَتَلُونَا بِالصَّعِيدِ هُجْدَا	نَتْلُو الْقُرْآنَ رُكْعًا وَ سُجْدَا
وَوَالِدَاكُنَا وَ كُنْتَ الْوَلَدَا	ثُمَّتْ أَسْلَمْنَا وَ لَمْ نَنْزِعْ يَدَا

Ey rabbim ben Muhammed'e hatırlatırım, babası ile babalarımızın onurlu birliğini. Kureyş sana verdiği sözü ihlal etti ve kesinleşmiş ahdini iptal ettiler. Senin arkanda kimsenin olmayıp onların daha güçlü ve daha kalabalık olduklarını iddia ettiler. Hada da bana bir pusu kurdular, öyleyse Allah'ın kullarına seslen ki bölük bölük gelsinler. Resulullah aralarında kılıcını çekmiş, bembeyaz dolunay misali büyüdüğü büyür. Tutulması istendiğinde kararır yüzü ve deniz misali köpüren orduyla gelir. Said de hucut vakti öldürdüler bizi, kuran okurken, rükû ve secde ederken. Bir baba iken sen evlat idin, İslam'a girene dek yer değiştirmedik. O zaman destekle ey Resulullah güçlü bir destekle.¹⁵

Kasidenin içeriği tamamen cihada davet, Resulullah ile Müslümanların kardeşliği ve birbirlerine destek olmaları için teşviği vurgulamaktadır. Şair bu kasideyi Resulullah'a okuduktan sonra, Resulullah Müslümanlara cihad çağrısı yaparak Mekke fethine ordusuyla yürümüş ve tarihi zafer gerçekleşmiştir.

¹⁵ Hâbî Zâde Fehmî, *Min Hüsnî's-Sahâbeti Fî Şerhi Eş'âri's-Sahâbeti* (b.y.: Roşen Matbaası,1906), 316.

Ancak kasidenin etkisi İslam ordusundan önce Mekke'de yankılanınca, Mekke lideri Ebu Süfyan soluğu Resulullah'ın yanında alır ve aman dileyerek, fetihle birlikte kendisi, ailesi ve Mekke halkının zarar görmesini engellemeye çalışmıştır.

Mekke fethi şüphesiz ilk İslam döneminin en büyük olayıydı. Fetih Arap yarımadasında geniş bir yankı uyandırmış ve birçok Arap kabilesinin İslam'a girmesine sebep olmuştur. Hz. Ömer'in Mekke fethi gününde dile getirdiği kasidesi az kişi tarafından bilinmektedir ki bu kasidenin içeriği tamamen batıla karşı hakkın zaferi ve Allah'ın imanlı kullarına verdiği destekten bahsetmektedir.

ألم تر أن الله أظهر دينه
على كل دين قبل ذلك حائد
و أسلبه من أهل مكة بعدما
تراعوا إلى أمر من الغي فاسد
غداة أجال الخيل في عرصاتها
مُسومة بين الزبير و خالد
فامسى رسول الله قد عز نصره
و امسى عداؤه من قتيل و شارد

Allah'ın dinini; önceden var olan bozgun her dine karşı galip kıldığını görmedin mi. Mekke ehlinde aldı onu, onlar fasit ve zalimce davranınca ve uzaklaşınca. Arazilerinde atlar tur atarken Halit ile Zübeyir arasında. Resulullah zaferle izzetine izzet kattı, düşmanları ölü ve kaçak olduğunda.¹⁶

Tabii şiir her daim sözlerden hızlı yayılır ve bu beyitler Arap yarımadasına yayılan sözlerden biri oldu. Dolayısıyla fethin büyüklüğü gayr-i müslim olanların yüreğine korku salmıştır.

Şiir ile gerçekleşen sözlü cihad sadece savaş ve çatışma durumlarında geçerli değildir elbet, daha önce belirtildiği gibi “hak sözü söylemek” dahi cihattır. Sahabeden Kays b. Asım bir kasidesinde İslam ahlakına aykırı olan cimriliği zemmederken, komşusu aç iken uyumamak gerektiğinin altını çizer:

و كيف يسبغ المرء زاداً و جاره
خفيف المعى بادي الحصاصه و الجهد
و للموت خير من زيارة باخل
يلاحظ اطراف الأكيل على عمد

¹⁶ Hâbî Zâde Fehmî, *Min Hüsnî's-Sahâbe*, 324/325.

Komşusu zayıf, yorgunluğu ve kemikleri belirginleşmişken insan nasıl rahat yesin. Ölüm yemek yiyenleri açıkça izleyen bir cimriyi ziyaret etmekten hayırlıdır.¹⁷

Aynı şekilde İlmin kapısı ve belagatin temeli Hz. Ali sadaka, zekât, Allah'a itaat konusunda yazdığı bir kasidesimevcuttur:

ما أحسن الدنيا وإقبالها	إذا أطاع الله من نالها
من لم يواس الناس من فضله	عرّض للإديار إقبالها
فاحذر زوال الفضل يا جابر	وأعط من دنياك من سالها
فإن ذا العرش جزيل العطا	يضعف بالحنة أمثالها
وكم رأينا من ذوي ثروة	لم يقبلوا بالشكر إقبالها
تاهوا على الدنيا بأموالهم	وقيدوا بالبخل أقتالها
لو شكروا النعمة جازاهم	مقالة الشكر التي قالها
لئن شكرتم لأزيدنكم	لكنما كفرهم غالها

Allah'a itaat ederse dünyayı elde eden, ne hoş olur gelişi ona. İnsanlara şefkat göstermez ise dünyanın onu terk etmesini sağlar. Ey Câbir iyiliğin gitmesinden sakın, dünyandan ver isteyene. Arş sahibi fazlasıyla cömerttir, bir taneye kat be kat fazlasını verir. Ne çok gördük servet sahibi olup da şükretmeyi bilmeyeni. Dünyada mallarıyla kaybolmuş, cimrilikle kapılarını kapatmışlar. Şükretselerdi karşılığını verirdi, tek istediği bir teşekkür lafzıdır. “şükrederseniz arttırırım sizi” ancak inkârları onu ulaşılmaz kıldı.¹⁸

Hiz. Ömer Kader konusunda yazdığı iki beyti de şöyledir:

هون عليك فإن الأمور	بكف الإله مقاديرها
فليس بآتيك منهيهها	ولا قاصر عنك مأمورها

¹⁷ Hâbî Zâde Fehmî, *Min Hüsnî's-Sahâbeti*, 332.

¹⁸ Na'im Zerzûr, *Dîvânu'l-İmâmu Ali* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 156.

Üzülme her şeyin takdiri ve ölçüsü ilahın elindedir. Onları bitirecek olan gelmez sana, memuru da onu sana kısa kılmaz.¹⁹

En-Nâbiğa ec-Cadi cihada gitmekle ilgili bir kasidesinde, Kuran-i Kerimden alıntılar yaparak cihadın zorluğuna rağmen sevabının büyüklüğünü anlatır. Fetih Süresinin 17. ayetinde Allah-u Teâlâ şöyle buyurur:

ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من

تحتها الأنهار ومن يتولّ يعذب به عذاباً أليماً

Özetle ayette anlatılan “*kör, topal ve hasta olan kimseye cihat zorunlu bir vazife değildir*” işte şair bu ayetten yola çıkıp cihadın kendisine farz olduğunu anlatmak isterken kamuoyuna bir mesaj göndermektedir:

وَالْدَمْعُ يَنْهَلُ مِنْ شَأْنَيْهِمَا سَبَلاً	بَاتَتْ تُذَكِّرُنِي بِاللَّهِ قَاعِدَةً
عَنْكُمْ وَهَلْ أَمْنَعَنَّ اللَّهُ مَا فَعَلَا	يَا بَنَّةَ عَمِّي كِتَابُ اللَّهِ أَخْرَجَنِي
وَإِنْ حَقَّتْ بِرَبِّي فَأَبْتَغِي بَدَلاً	فَإِنْ رَجَعْتُ قَرَبُ النَّاسِ يُرْجِعُنِي
أَوْ ضَارِعاً مِنْ ضَيْئٍ لَمْ يَسْتَطِعْ حَوْلَا	مَا كُنْتُ أَعْرَجَ أَوْ أَعْمَى فَيَعِزِّرُنِي
سَلَيْتُهَا بِأُمُورٍ ذُمِّرَتْ جَمَلاً	وَحَاجَةٌ مِثْلَ حَرِّ النَّارِ دَاخِلَةً
مَفْرُوشَةَ الرَّجُلِ فَرشاً لَمْ يَكُنْ عَقْلاً	مَطْوِيَّةَ الزُّورِ طَيِّ الْمَبَرِّ دَوْسَرَةً
بِالشَّيْطَانِ مَهَاةً سُرُولَتْ رَمَلاً	كَأَنَّهَا بَعْدَ مَا جَدَّ النِّجَاءُ بِهَا
سَيِّدٌ أَزَلُّ إِذَا مَا اسْتَأْنَسَتْ مَثَلاً	بَاتَتْ بِذِي الْحَوَمِ تُرْجِيهِ وَيَتَبَعُهَا
فَأَيَّقَتِ أَنَّهُ قَدْ مَاتَ أَوْ أُكِلَا	فَاسْتَشَعَرَتْ وَأَبَى أَنْ يَسْتَجِيبَ لَهَا
عَارِي الْأَشَاجِعِ مِنْ نَبْهَانٍ أَوْ تُعَلَا	فَهَاجَهَا بَعْدَ مَا رِيَعَتْ أَخُو قَنْصٍ
طِمْلٌ أَخُو قَفَرَةٍ غَرْنَانُ قَدْ نَحَلَا	بِأَكْلِبٍ كَقِدَاحِ النَّبْعِ يُوسِدُهَا

¹⁹ Muberrred Ebî'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *Kitâbu'l-Muktedeb*, thk. Muhammed Abdulhâlik Adîme (Kahire, y.y., 1994), 4/196.

فَلَمْ تَدَعْ وَاحِدًا مِنْهُمْ ذَا رَمَقٍ حَتَّى سَقَتَهُ بِكَأْسِ الْمَوْتِ فَانْجَدَلَا
 إِذَا أَتَى مَعْرَكًا مِنْهَا تُعْرِفُهُ مُحْرَبِينَ عَلِمْتَهُ الْمَوْتَ فَانْقَلَبَا
 حَتَّى إِذَا هَبَطَ الْأَفْلَاحُ وَانْقَطَعَتْ عَنْهُ الْجُنُوبُ وَحَلَّ الْغَائِطُ السَّهْلَا
 أَشْكَى وَلَهَفَ أُمِّيهِ وَقَدْ هُمِفَتْ أُمَاهُ وَالْأُمُّ مِمَّا يُنْجِلُ الْحَبَلَا
 وَمَا عَصَيْتُ أَمِيرًا غَيْرَ مُتَمِّمٍ عِنْدِي وَلَكِنَّ أَمْرَ الْمَرْءِ مَا ارْتَجَلَا

Bir kural var ki Allah'ı hatırlatır bana sürekli ve her hatırladığımda iki gözüm yaşlarla yol açar. Ey amcamın kızı Allah'ın kitabı beni sizden ayırdı, Allah'ın yaptığını mı sorgulayacağım. Dönersem insanların rabbi beni döndürür, rabbime kavuşursam da devam et yaşamına. Ne bir topal ne de bir kör idim ki beni mazeretli kılsın veya bir hastalıktan mustarip değilim ki hareket etmeyeyim... Vs.²⁰

Arap tarihinde şiir her zaman bir silah olarak kullanılmıştır. Kimi iyiliğe emredip kötülüğü engellemek için, kimi ibadetleri daha büyük bir kesime sevdirmek için, kimi düşmanını hicvetmek ve küçük düşürmek için, kimi imanını haykırmak ve müşriklerin gözüne sokmak için, kimi düşmana korku salıp azmini kırmak için kimi de Allah ve Resulünü savunmak için.

Resulullah kaynakları yönlendirmek noktasında fazlasıyla yetkin ve beceri sahibiydi ki, her sahabeye en verimli olabileceği vazifeyi vermiştir. İster meydan muharebesi olsun isterse de sözlü ve yazılı savaş olsun.

İlk İslam döneminde gerçekleşen bu sözlü cihad bir nevi günümüz medya savaşlarına benzerdi. Hem kamuoyuna geniş bir şekilde etki eder hem de halkın her kesiminin anlayabileceği şekilde istenileni aktarır. Bu öyle ya da böyle bir soğuk savaştır ve bu savaşın galibi her zaman doğru yerde doğru sözü kullandır.

²⁰Vâdih es-Samed, *Dîvânu'n-Nâbiğatu'l-Ca'di*, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1998), 137-140.

SONUÇ

İslam'ın ilk yıllarında sözlü iletişim, toplumsal etki ve dini yayma açısından son derece güçlü bir araç olarak kullanılmıştır. Özellikle Arap toplumunun en etkili ifade biçimi olan şiir, sadece edebi bir sanat değil, aynı zamanda dini tebliğ, savunma ve bilinç oluşturma aracı olarak da görev yapmıştır. Bu bağlamda, sözlü cihad kavramı, İslam'ın ilk döneminde yalnızca fiziksel mücadeleyle sınırlı kalmamış; kalemle, sözle ve özellikle şiirle yapılan mücadele de aynı önemde değerlendirilmiştir. Kur'an ve hadislerde de karşılık bulan bu anlayış, İslam'ın mesajını yayma, iman esaslarını savunma ve toplumu yönlendirme noktasında önemli bir yere sahiptir. Aşağıda bu anlayışın temel noktaları maddeler hâlinde özetlenmiştir.

Sonuç olarak sözlü cihat ve ilk İslam dönemi cihadı ile ilgili en önemli noktalar aşağıdaki gibi belirlenebilir:

- 1.Şiir bir milletin (Arap topluluğu) her alandaki en üstün ve en anlaşılabilir iletişim şeklidir.
- 2.İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şerif cihadın türlerini belirlerken sözlü cihada büyük önem verilmiştir.
- 3.İslam'da cihad kavramı sadece saha ve silah savaşıyla sınırlı değildi, mal ve dil ile cihatta aynı seviyede cihad sayılmaktadır.
- 4.Arap kültüründe büyük bir yeri olan şiir, dini aktivitelerde de büyük bir yer kaplamıştır.
- 5.Sadece şairler değil, şair olmayan sahabeler de iman, itikat, İslam ibadeti ve ahlakını şiirle anlatmışlardır.
- 6.Sahabe ve Müslüman şairler şiirlerinde ibadetlere ve özellikle cihada çok fazla yer vermiştir.
- 7.İlk dönem İslam şairleri Allah ve resulünü savunmak adına sözlü cihadın komutanları olarak yer almıştır.
- 8.Cihad şiirleri cahiliye döneminde olduğu gibi hamaset, fahriye ve azim şiirleriyle sınırlı değil

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Thk: Şuayb Arnaûd, Âdil Mürşid. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi 'u 'ş-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Hassân b. Sâbit, *Divân*, Abdâ Muhennâ. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Lebîd b. Rebîa el-Âmirî, *Dîvân*, (Beyrut; Dâru Sâdır, ts.).
- Fehmî, Hâbî. Zâde, *Min Hüsni's-Sahâbeti Fî Şerhi Eş'âri's-Sahâbeti*. b.y.: Roşen Matbaası, 1906.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Abdulkareem el-Cezrî, *Usdü'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*. Kahire: Cem'iyeti'l-Ma'ârif el-Mısriyye, ts.
- İbnü'l-Kayyim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr, *Celâü'l-Efhâm fî Fadli's-Salâti ve's-Selâmi 'alâ Hayri'l-Enâm*, tahkik: Zâid b. Ahmed en-Neşrî, Dâru Âlemi'l-Fevâid, ts.
- İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988,
- Muberred, Ebî'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *Kitâbu'l-Muktedeb*, thk. Muhammed Abdulhâlik Adîme. Kahire, y.y., 1994.
- Samed, Vâdih, *Dîvânu'n-Nâbiğatu'l-Ca'dî*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1998.
- Zerzûr, Na'im. *Dîvânu'l-İmâmu Ali* Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s)

Abdulğafur SEYİDOĞLU
Yaşar ACAT

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.
The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.
The author declares that he have no competing interests.

Yazar Katkıları / Authors Contributions:

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study	: YET (%50), MS (%50)
Veri Toplanması / Data Collection	: YET (%50), MS (%50)
Veri Analizi / Data Analysis	: YET (%50), MS (%50)
Makalenin Yazımı / Writing up	: YET (%50), MS (%50)
Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision	: YET (%50), MS (%50)

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 3

Eylül/September-2025

ركائز الأحكام الفقهية للمعابر الحدودية بين المسلمين في زمن الحرب

Savaş Zamanında Müslümanlar Arasındaki Sınır Geçişlerinin Fıkhi Hükümlerinin Temelleri

The Juristic Bases for Border Crossings Between Muslims in Times of War

Abdelrahman Eldesouki

Dr. Öğr. Üyesi. İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Assistant Professor. Istanbul University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences

a.eldesouki@ogr.iu.edu.tr

<https://orcid.org/0009-0005-9132-4653>

Atıf / Citation: Eldesouki, Abdelrahman. Savaş Zamanında Müslümanlar Arasındaki Sınır Geçişlerinin Fıkhi Hükümlerinin Temelleri". *Genç Mütefekkirler Dergisi* 6/3 (Eylül/September), 903-917

<http://doi.org/10.5281/zenodo.17159723>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 16.06.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 02.09.2025

Sayfa Aralığı/ Page Range: 903-917

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE



ÖZET

Mevcut haliyle sınırlar, Müslüman ümmetin gerçekliği için yenidir; yaklaşık yüz yıl önce mevcut değildi. Savaşın birçok Müslüman ülkede pençelerini sallamaya başlamasıyla, Müslümanlar arasındaki sınır geçişleri ve bunlarla ilgili özellikle savaş zamanındaki fikhî hükümler meselesi ortaya çıkmıştır. Sınırların uluslararası hukukta artık bir anlamı ve yönetici yasaları olsa da, bunları İslami şariat ve İslami etik açısından ele almak son derece önemlidir. Bu makalede, bu geçişlerle ilgili fikhî hükümleri oluşturan dini temelleri açıklamayı amaçladım. Araştırmayı, Müslümanlar arasındaki geçişlerle ve savaş zamanıyla sınırlı tuttum. İndüktif analitik bir yaklaşım benimsedim; sınır ve geçiş kavramlarını ele aldım ve İslam devletinin önemli aşamalarını ve modern milliyetçiliği özetledim. Daha sonra, ilgili fikhî hükümler için genel bir çerçeve olarak gördüğüm dört temel ilkeye daldım: komşuluk hakkı, destek hakkı (nusra), kafirlere ittifak ve hakların kötüye kullanılması. Araştırmanın temel taşlarını tamamladıktan sonra, en önemli bulguları ve önerileri sundum.

Anahtar Kelimeler: Sınır Geçişleri, Komşuluk Hakkı, Destek Hakkı, Kafirlere İttifak, Hakların Kötüye Kullanılması.

ABSTRACT

The current state of borders is new to the Muslim Ummah, as they did not exist about a century ago. With the outbreak of war in many Muslim countries, the issue of border crossings between Muslims and related jurisprudence, especially in times of war, has arisen. While borders now have established concepts and governing laws in international law, it is crucial to address them from the perspective of Islamic Shari'a and ethics. This article clarifies the legal foundations of jurisprudential rulings on these crossings, focusing specifically on Muslim crossings during wartime. An inductive analytical approach was used to discuss borders and crossings, summarising significant phases of the Islamic state and modern nationalism. I identify four foundational pillars as a general framework for relevant adjudications: the right of neighbourliness, the right to support (nusra), loyalty to non-believers, and the abuse of rights. The article concludes with key findings and recommendations.

Keywords: Border Crossings, Right of Neighbourliness, Right to Support, Allegiance to Non-believers, Abuse of Rights.

ملخص

الحدود بوضعها الحالي جديدة على واقع الأمة المسلمة إذ لم يكن موجودا قبل مائة عام تقريبا، ولما أنشبت الحرب أظفارها في عديد البلاد المسلمة برزت مسألة المعابر الحدودية بين المسلمين وأحكامها الفقهية المتعلقة بها خاصة في زمن الحرب، والحدود وإن أصبح لها مفهومها والقوانين الحاكمة لها في القانون الدولي الآن إلا أن تناولها من منظور الشريعة الإسلامية ومنظومة الأخلاق الإسلامية أمر بالغ الأهمية، وقد حاولت في هذه المقالة بيان الركائز الشرعية التي تنبني عليها الأحكام الفقهية المتعلقة بهذه المعابر، وحددت البحث بكونه خاصا بالمعابر بين المسلمين وفي زمن الحرب، واعتمدت المنهج الاستقرائي التحليلي فتناولت مفهوم الحدود والمعابر واختصرت أبرز محطات الدولة الإسلامية والقومية الحديثة لاتصالها بالبحث ثم دلفت إلى الركائز الأربع التي بدا لي أنها كالناظم العام للأحكام الفقهية المدرجة تحتها وهي: ركيزة حق الجوار والتي تناولت فيها حقوق الجار في الإسلام ثم ركيزة حق النصره والتي هي من صفات المؤمنين وقد حرم الشارع ضدها وهو الخذلان، وركيزة موالة الكافرين والتي هي مآل خذلان المسلمين وترك نصرتهم، ثم تناولت التعسف في استعمال الحق لتكتمل أركان البحث، وختمت ببيان أبرز النتائج والتوصيات.

الكلمات المفتاحية: المعابر الحدودية، حق الجوار، حق النصره، موالة الكافرين، التعسف في استعمال الحق.

مدخل:

إن شعار التوحيد الذي يتكرر بصوت عال حال النداء لكل صلاة له انطباعه في حياة المسلمين وتكوينهم، فهم أمة واحدة وهم يد على من سواهم، وعليه: فإن الحدود في نظر الإسلام وإن كانت نقاطا تبين حدود سيادة مجموعة من البشر على قطعة من الأرض لكن هذه الحدود لا قدسية لها في الشريعة الإسلامية إذا خالفت المبادئ الحاكمة لهذه السيادة، وأول هذه المبادئ وأهمها أن السيادة الحقيقية لله وحده في أرضه، وهذا واضح في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾، [الأعراف، ١٢٨/٧]، وإن كانت السيادة لله وحده فكل من انتمى لدينه تجمعهم أخوة الدين مهما تفرقت أنسابهم وتعددت ألوانهم، فلا تكون الحدود المصطنعة حاجزا يحول بينهم وبين نصرته بعضهم البعض ولا تكون الحدود ذات معنى حال اعتداء الكافرين على أحد من المسلمين.

ولما كانت هذه الحدود وتقسيمها طارئة على البلدان الإسلامية كان لزاما أن نبني الحكم على التصور السابق لهذا التقسيم واللاحق له، والتصور السابق للبلدان الإسلامية هو أن كل بلد كان فيها الإسلام حاكما كان حق السكنى فيها والمرور منها والعمل على أرضها قائما لكل مسلم بغض النظر عن عرقه ولونه ولغته، وكذلك فإنه يتحكم إلى هذا الدين ما بقي تحت ظلاله فله ما للمسلمين وعليه ما عليهم، وبالتالي فإن التصور الأقرب لحال الحدود هذه أن تحكمها حقوق الجوار، فالدول وإن سُميت بمسميات عرقية أو اصطلاحية لكن حقيقة الأمر هي أن جماعة من المسلمين تجاور جماعة أخرى -كما كانت القبائل يجاور بعضها بعضا وتضع بينها حدودا لتقليل النزاعات حول مناطق الكلأ والنفوذ- والإسلام بين حقوق الجار ووصى النبي بالجار كما بينت قبل، وهذا هو الأصل الأول الذي يجب أن تقوم عليه نظرة المسلم لأخيه المسلم في دولة مجاورة له، أن له حقا عليه وهو حق الجيرة والأخوة.

ولما كان من أخص حقوق الأخوة والجوار حق النصره، وهو الذي يلزم المسلم القوي أن يقف إلى جوار أخيه وجاره الضعيف أفردته بالحديث لأن هذا الحق إذا لم يكن قائما بين الجيران فلا معنى لأخوة دين بله جيرة.

فإذا تعلل البعض بأن الحدود تحدد ما يمتلكه أفراد أو جماعات وتميزه عن غيره، وبالتالي فإن للأفراد أو الجماعات الحق في أن يفعلوا ما يريدون في أملاكهم، فيأتي دور مدخل التعسف في استعمال حق الملكية، فلو سلمنا بأن هذه الحدود بين المسلمين تخول لأصحابها فعل ما يريدون فيما يملكون فإننا لا نسلم لهم التعسف في استعمال حقوقهم خاصة إذا كان يضر بمصلحة أقوى وأرجح وهي مصلحة الحفاظ على دين المسلم ونفسه ونسله وعقله وماله، وكل هذه المصالح من الضرورات الشرعية كما تقرر¹.

لذا فقد جاءت نقاط البحث كالتالي:

- تحرير عنوان البحث وتعريفه.

- حول الدولة الإسلامية والدولة القومية الحديثة.

- ركيزة حق الجوار.

- ركيزة حق النصره.

- ركيزة موالاة الكافرين.

- ركيزة التعسف في استعمال الحق.

¹ انظر: أبو إسحاق الشاطبي، *الموافقات*، تحقيق: أبو عبيدة مشهور آل سلمان (مصر- دار ابن عفان، ط1، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م)، ٣١/١.

- النتائج والتوصيات.

- المصادر والمراجع.

والمداخل هذه سأحاول بحثها في هذا البحث، سالكا فيه المنهج الاستقرائي الاستنباطي الاستدلالي للوصول إلى النتيجة التي أرجو أن تكون أساسا للجواب عن الواقع الحالي للمسلمين، والله المستعان.

1. تحرير عنوان البحث وتعريفه.

1.1 معنى المعابر والحدود.

1.1.1 معنى المعابر:

معابر مأخوذة من: عَبَرَ يَعْبُرُ، عَبُورًا وَعَبْرًا، فهو عابر، والمفعول مَعْبُور، ويُقال: عَبَرَ النَّهْرَ وَنَحْوَهُ: قطعه وجازَه من جانبٍ إلى آخر "عَبَرَ الطَّرِيقَ/ البحرَ- عَبَرَ به الماءَ- ومنه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾ [سورة النساء، ٤٣/٤] ومنه كذلك: بضائع عابرة: بضائع مُعفاة من الرسوم في طريق نقلها من بلدٍ إلى بلدٍ آخر². وعليه فيمكن تعريف المعبر بالآتي:

المكان المُعدّ للانتقال من جانب إلى جانب، ومن بلد إلى آخر، سواء كان أرضيا أم ساحليا.

1.1.2 معنى الحدود:

لغة:

الحدود: جمع حد، ويقصد بها: التمييز بين شيئين خشية اختلاطهما، ويقال حدد الدار أي جعل له حدا وحدد الأرض أقام لها حدا، وكذلك يقصد بها منتهى الشيء حده وتميزه عن الشيء، والمحدد هو المعين بحدودها³، ويقال فلان حديد فلان، إذا كانت أرضه إلى جانب أرض الآخر⁴، فالحد لغة إذا هو المنع⁵.

الحد في اصطلاح علماء القانون الدولي يعرفونه بما يلي:

الخط الذي يحدد المدى الذي تستطيع الدولة ممارسة سيادتها فيه ويفصل بين سيادة هذه الدولة أو الدول الأخرى المتجاورة⁶.

1.2 بناء على ما مر يمكن تعريف عنوان البحث وتخصيصه بما يلي:

إذا كانت المعابر هي المنطقة التي يسمح فيها بعبور رعايا دولة إلى حدود دولة أخرى وكذلك الحاجيات الاقتصادية فإنني سأحاول حصر الركائز التي تنبني عليها الفتاوى والأحكام المتعلقة بعبور رعايا دولة مسلمة تحاربها دولة كافرة إلى الدولة المسلمة المجاورة لها، وكذلك الأحكام المتعلقة بعبور حاجيات هؤلاء المسلمين من غذاء ودواء وغيره مما يلزمهم ويحتاجونه.

وقبل أن أدلف إلى هذا يجب بيان الحال التي كانت عليها الحدود بين المسلمين قبل التقسيمات الحديثة للدول وأثر ذلك على الواقع الحالي والذي سينطبع بشكل مباشر في الفتوى، وسأتناول ذلك باختصار.

² انظر: أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصر، (عالم الكتب، ط١، ١٤٢٩ - ٢٠٠٨)، ٤٤٩/٢.

³ لويس المنجد معلوف، منشورات نو القربى، (إيران: مطبعة الغدير، ط ٣٧، ١٤٢٣هـ)، ١٢٠.

⁴ طاهر احمد النزاوي، ترتيب القاموس المحيط، (عمان: دار الفكر، ط١، ١٩٥٩م)، ٥١٧/١.

⁵ محمد بن أبي بكر عبد القادر، مختار الصحاح، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٥٥م)، ٥٣/١.

⁶ عبد الكريم علوان، الوسيط في القانون الدولي العام، (الأردن: مكتبة الثقافة والنشر، ١٩٩٧م)، ٥٤.

2. الدولة الإسلامية والدولة القومية الحديثة⁷.

إذا اعتبرنا بيعتي العقبة الأولى والثانية من إرماصات نشأت الدولة الإسلامية فإن انتقال النبي للمدينة وتأسيسه السيادة الدينية بتأسيس المسجد، والسيادة المجتمعية بإقرار مبدأ الأخوة الدينية والسيادة الاقتصادية المتمثلة في السوق، والسيادة العسكرية المتمثلة في إرسال السرايا والجيش، كل هذا كان إعلاناً حقيقياً عن تأسيس دولة إسلامية تختلف اختلافاً جوهرياً عن الدول القائمة قبلها والتي ستتأسس بعدها كذلك، وجوهر هذا الاختلاف هو في مضمون رسالة الإسلام والذي يتجلى في البناء العقدي لهذه الدولة وهو التوحيد وهو في لب تطبيقه يعني: أن تكون الدولة غير مؤتمرة إلا بأمر الله وحده، وألا يوالي أهلها إلا من وإلى الله ورسوله وأن يعادوا من عاداه الله ورسوله، والبناء الاجتماعي وهو المؤاخاة التي كانت من أسس نشأتها والتي من وظائف الدولة حمايتها وتقويتها، وبالتالي فإن الدولة الإسلامية في بداية نشأتها تميزت بكونها مترابطة وينضوي تحت لوائها كل من انتسب إلى الإسلام مهما كان لونه أو عرقه أو انتماءه القلبي، وسطوة الإسلام في النفوس لازماً إذعاناً لولاية النبي وسلطته في مختلف البلدان التي دخلها الإسلام⁸.

ولقد استمر مبدأ أن الحاكم المسلم للدولة تمتد سيادته على كل مساحة وصل إليها الإسلام وانتقاد أهلها له مسلمين كانوا أو غير ذلك، ودون تفرقة بين المسلمين بسبب عرق أو لون أو لغة، بل كانت الدولة جامعة لكن من انضوى تحتها متمسكا برسالة التوحيد.

واختلاف المسلمين بعد ذلك إلى دول -بعضها ادعى الخلافة في ذات الوقت أحياناً- لم يكن مانعاً أبداً من أن الأرض الإسلامية كانت متسعة لكل المسلمين دون النظر للمظلة السياسية الحاكمة لهذا الفرد أو الصفة الإضافية التي اصطبغ بها، ولم تكن ثمت حدود كالتى نراها الآن تقيد حركة نصرته المسلم لأخيه المسلم بدواعي مخالفة ذلك للقوانين الدولية! وأما مفهوم الدولة الحديثة فقد ظهر في أوروبا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر بعد أن تحطمت السلطة البابوية. وانهار النظام الإقطاعي، أو مبدأ الزعامات الإقطاعية الذي كان يقوم على الجمع بين ملكية الأرض وبعض الامتيازات كقيادة الجيش أو جمع الضرائب مثلاً، دون أن يكون للملك سلطة حقيقية إلا على أرضه التي اقتطعها لنفسه.

وهنا نشأ مفهوم الأمة وذلك بسبب تجمع سكان الإقطاعات، فنشأ ما سمي بالأمة الإيطالية والفرنسية، ومع الحاجة لسلطة سياسية في المجتمع نشأ مفهوم الدولة والذي هو الصورة الحديثة للسلطة السياسية التي تدير الجماعة السياسية. وهكذا توالى ظهور الدول الحديثة ذات القومية الواحدة، وتوطدت أركانها الاقتصادية، كما حدث في دول أوروبا، وأصبحت القاعدة أن تتمتع الدول بالسيادة ولا تخضع لسلطة عليا أخرى.

وتحددت فكرة العائلة الدولية منذ مؤتمر وستفاليا سنة (١٦٤٨) م، وكانت مقصورة في أول الأمر على دول غرب أوروبا، ثم انضمت إليها سائر الدول المسيحية، غير الأوروبية، ثم اتسعت في سنة ١٨٥٦ م فشملت تركيا الدولة الإسلامية ودولاً أخرى غير مسيحية كاليابان والصين⁹.

وبعد وهن الدول الإسلامية التي كانت مطمعا للدول الغربية انتقلوا إليها وشرعوا في تقسيم الدولة المسلمة التي كانت ذات حدود وقضية وشريعة واحدة إلى دول ثم دويلات ذات أفق ضيق وهموم قومية ومرام دنوية وصفات أشبه

⁷ انظر: ثروت بدوي، *النظم السياسية* (دار النهضة العربية)، ١/٣٧؛ وهبة الزحيلي، *الفقه الإسلامي وأدلته*، ط ١٢، (دمشق: دار الفكر)، ٣٠٣/٨ وما بعدها.

⁸ انظر: حامد سلطان، *أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية*، (النهضة العربية)، ١٥٧.

⁹ حافظ غانم، *مبادئ القانون الدولي العام*، ط ٢، ٤٦؛ النظم السياسية، ٢٣ وما بعدها، ٣٧.

بالصفات الغربية منها بالإسلامية، وكان الهدف الأسمى من كل هذا تقطيع أوصال جسد الأمة العظيم لإيمانهم بأن بقاءه متحدا - وإن كان ضعيفا- من أسباب زوالهم وأفكارهم.

وهنا يظهر الفرق جليا بين مقصود الدولة في الإسلام وغيره من الملل ف"المبدأ أو الأصل الفقهي- عند المسلمين- أن تكون دولة الإسلام أو دار الإسلام موحدة السياسة وشاملة لجميع الأقاليم الإسلامية، وذلك لتحقيق غاية الإسلام الأساسية: وهي قوة الإسلام والمسلمين بأن يكونوا جميعاً يداً واحدة، فيتجهون، اتجاهاً واحداً، وتسوسهم سياسة واحدة تحقق الخير والمصلحة للجميع"¹⁰.

وبالبحث عن الأحكام التي تنظم المعابر بين الدول المسلمة حال الحرب في تراثنا بدا لي أن هذه المسألة لم يتصورها أغلب من نظرت في كتبهم من الفقهاء، وليس ذلك لقلة فقههم أو لعسر المسألة، بل لأن الواقع الذي عاشوا فيه من توحيد للدولة المسلمة وعدم التفرقة بين المسلمين في بلادهم لم يكن لي طرح مثل هذا السؤال، ولما لم أجد جواباً شافياً خاصاً بالأحكام الفقهية لهذه المسألة اجتهدت في محاولة تأسيس وذكر الركائز الحاكمة لهذه المعابر الحدودية في زمن الحرب خاصة فأنت أشبه ما تكون بمسوغات الفتوى كالاتي:

3. ركيزة حق الجوار.

والمقصود بحق الجوار: الحقوق المقررة لمصلحة الجيران وعليهم بالتقابل¹¹. ومن أبرز النصوص التي تبين أهمية الجوار وحقوقه في الإسلام ما رواه عبد الله ابن عمر عن النبي أنه قال: "مَا زَالَ جَبْرِيلُ يُوصِينِي بِالْجَارِ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ سَيُورَثُهُ"¹².

وأنقل هنا نصاً نفيساً أورده ابن حجر في فتح الباري يبين أهمية حقوق الجار كما نقله عن الشيخ أبي محمد بن أبي جمره أنه قال: "حفظ الجار من كمال الإيمان، وكان أهل الجاهلية يحافظون عليه، ويحصل امتثال الوصية به بإيصال ضروب الإحسان إليه بحسب الطاقة كالهدية، والسلام، وطلاقة الوجه عند لقائه، وتفقد حاله، ومعاونته فيما يحتاج إليه إلى غير ذلك. وكف أسباب الأذى عنه على اختلاف أنواعه حسية كانت أو معنوية"¹³.

ثم أورد ابن حجر أحاديث كف الأذى عن الجار منها أن النبي عندما سئل: "يا رسول الله، ما حق الجار على الجار؟ قال: إن استقرضك أقرضته، وإن استعانك أعنته، وإن مرض عدته، وإن احتاج أعطيته، وإن افتقر عدت عليه، وإن أصابه خير هنيئته، وإن أصابته مصيبة عزيتته، وإذا مات اتبعت جنازته، ولا تستطيل عليه بالبناء فتحجب عنه الريح إلا بإذنه، ولا تؤذيه بريح قدرك إلا أن تغرف له، وإن اشترت فاكهة فأهد له، وإن لم تفعل فأدخلها سرا ولا تخرج بها ولدك ليغيظ بها ولده.

ثم عَقَّب ابن حجر على هذه الأحاديث المتقاربة في اللفظ والمعنى بأن: أسانيدهم واهية لكن اختلاف مخرجها يشعر بأن للحديث أصلاً¹⁴.

والتفصيل في هذا الحديث السابق دليل على عظم حق الجار على جاره فحتى الإيذاء برائحة الطعام للجار الفقير منهي عنها! ولست أعرف ملة من الملل تحت أتباعها على مثل هذا الأدب الرفيع كما الإسلام.

¹⁰ /الفقه الإسلامي وأدلته، ٣٠٦.

¹¹ سعيد أمجد الزهاوي، التعسف في استعمال حق الملكية في الشريعة والقانون (مصر: جامعة القاهرة، ١٩٧٥م)، ٣٦٥.

¹² البخاري، صحيح البخاري (بيروت: دار طوق النجاة، ط ١، ١٤٢٢هـ)، "كتاب الأدب"، باب الوصاة بالجار، ٦٠١٥، ٨/١٠.

¹³ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح البخاري، (مصر: المكتبة السلفية، ط 1، 1380هـ - ١٣٩٠هـ)، ٤٤٢/١٠.

¹⁴ المرجع السابق، ٤٤٦/١٠.

وبشيء من التفصيل سأحاول التركيز على بعض حقوق الجار ذات الصلة بالبحث والتي منها¹⁵:

1- حق الإعانة إذا استعان:

والإعانة وإن كان منهيًا عن منعها في صورة ما يستعيره الجيران بعضهم من بعض بدليل قوله تعالى: ﴿وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾ [الماعون، ١٠٧/٧] فإن الإمام الطبري رجح أن الماعون المنهي عن منعه يشمل كل ما يتعاون الناس به، بل يشمل منع المحتاجين والمساكين ما أوجب الله لهم من حقوق في أموال القادرين، ذلك إن كل هذا من المنافع التي ينتفع بها الناس بعضهم من بعض.¹⁶

فمنع الطعام والدواء والعلاج وكل ما يحتاجه المسلم ليدافع عن نفسه وعرضه وأرضه - خاصة مع شدة الحاجة إليه- داخل في عموم الوعيد لمانع الماعون، "وعلى قدر الماعون والحاجة إليه يكون الذم في منعه"¹⁷ وبيان أن العقوبة مترتبة على هذه الأفعال دليل على حرمتها كما ذكر الأصوليون¹⁸.

2- عيادته إذا مرض:

ومن الحقوق المهمة بين الجيران مسلمين كانوا أو غير ذلك العيادة حال المرض، ويدل لذلك ما روي عن أنس قوله: "كان غلام يهودي يخدم النبي ﷺ، فمرض، فأتاه النبي ﷺ يعوده، فقعد عند رأسه، فقال له: أسلم. فنظر إلى أبيه وهو عنده فقال له: أطع أبا القاسم ﷺ، فأسلم، فخرج النبي ﷺ وهو يقول: الحمد لله الذي أنقذه من النار"¹⁹. والمرض ما هو إلا مظهر من مظاهر الضعف والاحتياج، وإن كانت زيارة النبي لجاره الكافر تلبية لهذا الاحتياج بالدعم النفسي، فالدعم للاحتياج البدني للمسلم في مثل هذه الحال أولى فقها وأعظم وأفضل أجرا خاصة مع تكاليف الأعداء عليه، وافتقاره لمقومات الحياة الأساسية من غذاء ودواء.

3- اتباع جنازته وتعزيتته في مصابه:

وفي فضل اتباع الجناز روي عن أبي هريرة قول النبي ﷺ: "من شهد الجنازة حتى يصلي فله قيراط، ومن شهد حتى تدفن كان له قيراطان. قيل: وما القيراطان؟ قال: مثل الجبلين العظيمين"²⁰.

وهذا دليل على عظم حق المسلم على إخوانه، فحقه لا ينتهي بوفاته، بل تجهيزه وتكفينه والصلاة عليه فرض كفاية، بل الأسمى من ذلك أن الإسلام حض على الاهتمام بأهل الميت، وهذا رعاية لحقوق من كان الميت يرعاهم ويحبهم، ولأجل هذا شرع الإسلام التعزية تسلياً لأهل الميت ورعاية لحق المسلم حتى بعد وفاته وتطمينا له حال حياته بأن المجتمع المسلم لن يتخلى عن أهله بعد وفاته وأن الأمة ستفي بحق الأخوة وسترعاهم وتهتم بهم.

ولهذا ففي التعزية على المصاب نجد في حديث موت جعفر ما يبرز بوضوح ما يجب أن يكون حال المسلمين مع من أصابته منهم فاجعة فقدان حبيب أو عائل، إذ أوصى النبي بصناعة طعام لهم، لأن مصيبة الموت قد شغلته هم الالتفات لأمر طبخ الطعام والاهتمام به.

¹⁵ انظر: عبد الرحمن بن قايح، أحكام الجوار في الفقه الإسلامي (جدة: دار الأندلس الخضراء، ط ١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م)، ٦٣.

¹⁶ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (مكة المكرمة: دار التريبية والتراث، دت، دط)، ٦٤٢/٢٤.

¹⁷ ابن العربي، أحكام القرآن، تح: محمد عبد القادر عطا، (بيروت- لبنان: دار الكتب العلمية، ط ٣، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م)، ٤٥٦/٤.

¹⁸ انظر: عبد الكريم النملة، المذهب في علم أصول الفقه المقارن (الرياض: مكتبة الرشد، دط، ١٩٩٩م)، ٢٩٩/١.

¹⁹ صحيح البخاري، "كتاب الجنائز"، باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه، ١٣٥٦، ٩٤/٢.

²⁰ صحيح البخاري، "كتاب الجنائز"، باب من انتظر حتى تدفن، ١٣٢٥، ٨٧/٢.

وقد علق الإمام الترمذي على وصية النبي بقوله: "هذا حديث حسن"، "وقد كان بعض أهل العلم يستحب أن يوجه إلى أهل الميت شيء لشغلهم بالمصيبة"، وهو قول الشافعي²¹.

وحصر جميع حقوق الأخوة تضيق به مقالتي كما أنه ليس مقصودها، ولذا أكتفي بما قدمت رجاء أن أكون أجملت دون نقصان.

4. ركيزة حق النصر.

4.1 الصفة التي يجب أن يكون عليها المؤمنون فيما بينهم:

بينت الآيات وكذلك السنة أن العلاقة بين المسلمين قائمة على الأخوة في الإسلام، فمن الآيات قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الحجرات، ١٠/٤٩].

وكان المجتمع المسلم في أول محاولة لإنشائه قائما على الأخوة في الدين حين آخى النبي بين المهاجرين والأنصار فكان مجتمعا نموذجيا قل نظيره في المجتمعات اللاحقة بله السابقة، ولذا نجده أثمر عمارة للأرض ونشرا لرسالة التوحيد في أرجاء المعمورة.

ومن تجليات هذه الأخوة نصره الأخ لأخيه، خاصة في حال احتياجه لتلك النصره وطلبه لها، وذلك مصداق قول الله تعالى: ﴿وَإِنْ اسْتَنْصَرُواكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ﴾ [الأنفال، ٢٧/٨].

يقول القرطبي في تفسيره: "قوله تعالى: (وإن استنصروكم في الدين) يريد إن دعوا هؤلاء المؤمنون الذين لم يهاجروا من أرض الحرب عونكم بنفير أو مال لاستنقاذهم فأعينوهم، فذلك فرض عليكم فلا تخذلوهم. إلا أن يستنصروكم على قوم كفار بينكم وبينهم ميثاق فلا تنصر وهم عليهم، ولا تنقضوا العهد حتى تتم مدته"²².

قال ابن العربي في ذات السياق: "إلا أن يكونوا [أسراء] مستضعفين فإن الولاية معهم قائمة والنصرة لهم واجبة، حتى لا تبقى منا عين تطرف حتى تخرج إلى استنقاذهم إن كان عددا يحتمل ذلك، أو نبذل جميع أموالنا في استخراجهم حتى لا يبقى لأحد درهم. كذلك قال مالك وجميع العلماء، فإننا لله وإنا إليه راجعون، على ما حل بالخلق في تركهم إخوانهم في أسر العدو وبأيديهم خزائن الأموال، وفصول الأحوال والقدرة والعدد والقوة والجلد"²³.

فنصرة المسلم لأخيه المسلم حال استضعافه واجبة إذا بدليل نص الآية (فعليكم النصر) ووقوعه جوابا للشرط.

ومن الأحاديث الدالة على وجوب النصره كذلك ما روي عن البراء بن عازب أنه قال: "نهانا النبي ﷺ عن سبع: نهى عن خاتم الذهب، أو قال: حلقة الذهب، وعن الحرير، والإستبرق، والديباج، والميثرة الحمراء، والقسي، وأنية الفضة، وأمرنا بسبع: بعبادة المريض، واتباع الجنائز، وتشميت العاطس، ورد السلام، وإجابة الداعي، وإبرار المقسم، ونصر المظلوم"²⁴.

²¹ الترمذي، سنن الترمذي، تح: أحمد محمد شاكر وغيره، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط ٢، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م)، "أبواب الجنائز"، باب ما جاء في الطعام يصنع لأهل الميت، ٣/٤١٤.

²² القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط ٢، ١٣٨٤ - ١٩٦٤)، ٨/٥٧.

²³ ابن العربي، أحكام القرآن، ٢/٤٤٠.

²⁴ صحيح البخاري، "كتاب اللباس"، باب خواتيم الذهب، ٥٨٦٣، ١٥٥/٧.

فنصر المظلوم من الأوامر التي أمر النبي بالإتيان بها، وتقدير الكلام "وأمرنا النبي بسبع" والتعبير بهذه الصيغة يجب حمله على الوجوب كما ذكر ذلك أبو الوليد الباجي -خلافا لبعض الأصوليين-²⁵ وعليه فنصرة المظلوم من الواجبات الشرعية إذ الأمر للوجوب عند جمهور الأصوليين.

والنصرة تكون بما يطلبه المظلوم إذ هو أعلم بما يصلحه ويعينه على ما هو فيه، ولأجل هذا فالواجب على الأمة أن تساعد المظلومين بما يحتاجونه لا بما يراه آحادهم مهمّا فينفقون فيه مالهم ويهدرون جهدهم.

4.2 من النصرة أن تخلف الأمة الغازي في أهله:

ودليل ذلك قول ﷺ: "من جهز غازيا في سبيل الله فقد غزا ومن خلف غازيا في سبيل الله بخير فقد غزا"²⁶. متفق عليه واللفظ للبخاري.

والعموم في التجهيز والخلف مُستفاد من اسم الشرط [من] في الحديث فهو من ألفاظ العام، ولذا فهو تحريض على الأمة بأن كل ما تستطيع تقديمه للغازي أو لأهله -ولو كان قليلا في نظر مقدمه- من قضاء حاجة لهم أو إنفاق عليهم، أو حتى الدفاع عن أعراضهم وصونها، مطلوب ومجزّي عليه إن شاء الله، وقد يُفهم كذلك أن النبي أراد من عموم المسلمين المشاركة إشعارا لهم بأنهم والغازين في مركب واحدة لا فرق بين متقدمهم ومتأخرهم فكلهم في حمل هم الإسلام وواجب الدفاع عنه سواء، ومن لم يشاركهم ولو بالقليل فليس بمستحق أن يكون منهم ولا أن يحوز الأجر العظيم الذي يناله مجاهددهم، وهذا فيه من الخسران ما فيه²⁷.

4.3 خذلان المسلم لأخيه المسلم من نقائص الأخوة:

كما أن من مقتضيات الأخوة النصرة فمن نقائصها الخذلان، وهذا مفهوم من حديث النبي: "المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يسلمه، ومن كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته، ومن فرج عن مسلم كربة فرج الله عنه كربة من كربات يوم القيامة، ومن ستر مسلما ستره الله يوم القيامة"²⁸.

والتأمل لهذا القول النبوي يدرك أن المنهي عنه هنا ليس مجرد الظلم فقط، بل تركك لأخيك المسلم لمواجهة مصيره وحيدا دون أن تحميه بقول أو فعل يمكن اعتباره من أنواع الظلم له، والحض على أن يكون المسلم في حاجة أخيه وأن يسعى لتفريج كربته مما يدركه كل عالم بالعربية قارئ لهذا الحديث بأدنى تأمل، وهذا يدل على عظم أجر الساعي في حاجات إخوانه المفرج عنهم ما يعتريهم من كربات الناصر لهم وقت احتياجهم إلى ذلك.

يقول الإمام النووي في شرحه على صحيح مسلم: "... فقال العلماء الخذل ترك الإعانة والنصر ومعناه إذا استعان به في دفع ظالم ونحوه لزمه إعانته إذا أمكنه ولم يكن له عذر شرعي"²⁹.

والخذلان يكون في حال الجهاد بترك تجهيز الغازي وترك خلافته في أهله وترك الدفاع عن عرضه والحفاظ على أهله، وعليه يمكن عدّ السكوت عن إنكار الظلم الواقع على المسلم من باب الخذلان له، لأنه كما يُنصر المسلم بالأشياء

²⁵ انظر: أبو الوليد الباجي، *الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل*، دراسة وتحقيق: محمد علي فركوس، (مكة المكرمة: المكتبة المكية، بيروت: دار البشائر الإسلامية، د. ط، ١٩٩٦م)، ١٧٦.

²⁶ صحيح البخاري، "كتاب الجهاد والسير"، باب فضل من جهز غازيا أو خلفه بخير، ٢٨٤٣، ٢٧/٤؛ مسلم بن الحجاج النيسابوري، *صحيح مسلم*، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م)، "كتاب الإمارة"، باب فضل إعانة الغازي في سبيل الله بمركوب وغيره، وخلافته في أهله بخير، ١٨٩٥، ٥٠٧/٣.

²⁷ انظر: أبو محمد الفيومي، *فتح القريب المجيب على الترغيب والترهيب للإمام المنذري*، دراسة وتحقيق: محمد إسحاق محمد آل إبراهيم، (الرياض: دار السلام، ط ١، ١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م)، ٣٤١/٥.

²⁸ صحيح البخاري، "كتاب المظالم"، باب لا يظلم المسلم المسلم ولا يسلمه، ٢٤٤٢، ١٢٨/٣.

²⁹ أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، *المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢)، ١٢٠/١٦.

المادية – مال، سلاح، غذاء- والمعنوية – كفالة أهله، الحفاظ على عرضه، تثبيته، والذب عنه- فإنه يُخذل بنقيضها كذلك، ولأجل هذا كان حديث تجهيز الغازي وخلافته السابق عاما ليشمل الأمور المادية والمعنوية، فإن كانت الإعانة المادية لا يستطيعها كل أحد فليس أقل من الإعانة المعنوية.

والخذلان من أعظم المحرمات، خاصة إن كان المسلم في أشد الحاجة إلى النصر بعدما خذله القريب والبعيد، قال الإمام المناوي في فيض القدير: " فخذلان المؤمن حرام شديد التحريم دنيويا كان مثل أن يقدر على دفع عدو يريد أن يبطش به فلا يدفعه أو دينيا"³⁰.

وعليه فإن المسلم الحقيقي هو الذي يعرف واجبات الأخوة الدينية ولا يترك أخاه بحاجة إلى نصرته دون نصره، فإن ذلك من مقتضيات الأخوة، وترك المسلم أخاه في حال حربه فوق أن يكون خذلانا يمكن أن يجمع مع ذلك ضربا من ضروب موالة الكافرين، وهو ما سأحاول بيانه في النقطة التالية بعون الله.

5. ركيزة موالة الكافرين:

موالة الكافرين مرتبطة بمصطلحين شرعيين وهما (الولاء والبراء) لكن استعمال الولاء كان يقصد به الولاء للمؤمنين، ولذا فإننا إذا عرفنا مصطلح "الولاء" للمؤمنين سيتسنى لنا معرفة معنى موالة الكافرين.

ترجع مادة "ولي" في اللغة إلى معنى "القرب" و"الدنو"، وما يترتب عن ذلك من معاني المحبة والصداقة والنصرة. جاء في القاموس: "الْوَلِيُّ: الْقُرْبُ، وَالِدُنُّ، وَالْمَطَرُ بَعْدَ الْمَطَرِ. وَلَيْتَ الْأَرْضُ، بِالضَّمِّ. وَالْوَلِيُّ: الْأَسْمُ مِنْهُ، وَالْمُحِبُّ، وَالصَّدِيقُ، وَالنَّصِيرُ"³¹.

الموالة إذا عمل قلبي، فيشمل أدنى دنو من الموالى انتهاء بالمحبة مروراً بالصداقة، ولعل هذه من مراتب الموالة، وعليه يمكن تعريف موالة الكافرين بأنها:

الرغبة في انتصارهم وظهورهم على المسلمين، وكذلك محبتهم أو مصادقتهم على حساب المؤمنين، وبغض من عاداهم من المؤمنين وكرهية انتصاره.

ولا شك أن هذه المحبة القلبية تثمر حزنا لانتصار المسلمين، وسكوتا عن الإنكار على الكافرين، وتتطور لتشمل مساعدة الكافرين بالمال أو السلاح أو حصار المسلمين أو غير ذلك من وسائل يعسر حصرها لكنها تشترك كلها في ممالأة الكافرين على المسلمين، وهذه موالة منهي عنها، وقد بين القرآن أنها نقيض الإيمان فلا يجتمع حب انتصار المؤمن والكافر في وقت واحد في قلب مؤمن، قال تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَٰئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [المجادلة، ٥٨ / ٢٢].

وقد قال الله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقْلَةً وَيُحَذِّرْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ [آل عمران، ٣ / ٢٨].

³⁰ زين الدين عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥٦)، ٤٦/٦.

³¹ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، (بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٨، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م)، مادة "ولي"، ص ٣٤٤.

يقول ابن جرير: "ومعنى ذلك: لا تتخذوا، أيها المؤمنون، الكفار ظهرا وأنصارا توالونهم على دينهم، وتظاهرونهم على المسلمين من دون المؤمنين، وتدلونهم على عوراتهم، فإنه من يفعل ذلك "فليس من الله في شيء"، يعني بذلك: فقد برئ من الله وبرئ الله منه، بارتداده عن دينه ودخوله في الكفر"³².

إذا كان النهي واضحا هنا عن موالة الكافرين ومظاهرتهم على المسلمين فإن النهي يدل على الحرمة كما هو مذهب جمهور الأصوليين، ويبدو لي أن من مظاهر موالة الكافرين الآن مناصرة قوانينهم المخالفة لشريعة الرحمن وأعني بذلك: احترام الحدود التي أقرها القانون الدولي بين الدول المسلمة واعتبارها قضية لا يمكن المساس بها والتعلل بهذا القانون عند المطالبة بتقديم المساعدة للمسلمين المتضررين، ومخالفة هذا للدين ولمبدأ الأخوة الدينية واضحة وضوح الشمس في رابعة النهار، ومن مناصرة الكافرين كذلك الاحتكام إلى المؤسسات الدولية ولو كانت مخالفة في أوامرها لنصوص الشريعة الإسلامية، فامتثال دولة مسلمة لطلب الكافرين منع تقديم يد العون لدولة مسلمة أخرى بادعاء الامتثال للشرعية الدولية هو مظاهرة واضحة على المسلمين ومخالفة لهدي الشرع المبين.

موالة الكافرين إذا أعمق من أن تكون مساعدة لهم بسلاح أو إعطاءهم معلومات عن المسلمين في سبيل انتصار الكافرين، فهي تشمل كذلك الموالة الفكرية لهم، وترك مصير رقاب المسلمين ليحدده الكافرون -بعد أن يكون من أنكى مظاهر الضعف والانحدار- هو أجلى مظهر من مظاهر موالة الكافرين، والله المستعان.

6. ركيزة التعسف في استعمال الحق:

لعل القارئ الكريم يتساءل عن موقع هذا المدخل من المداخل السابقة عليه، والحقيقة أن تصور البعض وإيمانه بهذه الحدود الدولية يجعل منها في نظره فاصلا بين ما تملكه شخصية اعتبارية-الدولة- وأخرى، ولذا فإنه يتحتم علينا تناول التعسف في استعمال حق الملكية بما يضر بالآخرين ليكون البحث آتيا على كل الجوانب قدر الاستطاعة. وكذلك فمن لم يسلم بكون التناصر بين المسلمين واجبا في زمن الحرب بناء على الحقوق التي ذكرتها قبل هذا الأمر من حقوق

والمقصود بالتعسف: أن يمارس الشخص - ولو اعتباريا كالدولة مثلا- فعلا مشروعاً في الأصل، بمقتضى حق شرعي ثبت له - بعوض أو بغير عوض- أو بمقتضى إباحة مأذون فيها شرعا، على وجه يلحق بغيره الإضرار، أو يخالف حكمة المشروعية³³.

والتعسف في استعمال الحق يكون في استعماله فيما يلي³⁴:

- 1- استعمال الحق لمجرد قصد الإضرار بالغير، إذ الحق لم يشرع وسيلة إلى ذلك؛ بل شرع لمصلحة معتبرة شرعا، وليس الإضرار بالغير مصلحة مشروعة، أو مقصدا للشارع، فالمناقضة ظاهرة.
- 2- إغلاق الحدود بقصد الإضرار بالمسلمين المحاربين ومنع فتحها ليس مشروعاً، لأن الإضرار بالغير ليس فيه مصلحة، بل المفسدة فيه واضحة.
- 2- استعمال الحق لتحقيق مصلحة تافهة لا تتناسب مطلقاً مع الضرر الناشئ عنه، والمناقضة ظاهرة أيضا من قبل أن ما غلب ضرره على نفعه لا يشرع.

³² محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ٣١٣/٦.

³³ فتحي الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٤، ١٤٠٨- ١٩٨٨م)، ٤٦.

³⁴ المرجع السابق -إضافات-، ٣٨ و ٣٩.

وعليه إغلاق الحدود إذا سلمنا أنه تترتب عليه مصلحة للمغلق لكنها مصلحة أدنى -بلا شك- من مصلحة الحفاظ على نفس المسلم وعرضه ودينه، وكذلك فمصلحة المغلق متوقعة بخلاف مصلحة المحاصرين فإنه بعد فكاك حصارهم تصير مصلحتهم واقعة، والواقع مقدم على المتوقع.

3- استعمال الحق إذا تترتب عليه ضرر فاحش بالغير، ولو غير مقصود؛ لأن هذا يتناقض مع قواعد الشريعة الفاضية بدفع الضرر قبل وقوعه، وبإزالة الضرر بعد الوقوع، لأن درء المفساد مقدم على جلب المصالح.

وإذا اعتبرنا إغلاق الحدود بين المسلمين زمن الحرب من باب التعسف في استعمال حق الملكية فإنه إذا تترتب عليه ضرر فاحش بالغير كالقتل مثلاً فإنه قد يرقى لأن يكون قتلاً بالتسبب إذا كان المغلق مالكا لدفع الضرر ولم يفعل.

4- اتخاذ الحق ذريعة لتحقيق مصالح غير مشروعة؛ احتيالا على قواعد الشرع؛ وتخلصا من أحكامها تحت ستار الحق.

فمصلحة إرضاء الكافرين وتجنب سخطهم، ومصلحة التبرج من معاناة المحاصرين كلها مصالح غير مشروعة وبالتالي ليست مبررا لادعاء الحق في هذا الفعل.

بناء على ما مرّ فإن الضرر المترتب على عبور المسلم من أرض أخيه فرارا من الموت أو هتك العرض لا يقايس بالضرر الاقتصادي الدنيوي، والضرر الأعلى يُزال بالضرر الأدنى، و"تُدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما"³⁵.

ولو سلمنا وجود مصلحة -مادية أو معنوية- جراء التعسف فالقاعدة أنه "إذا اجتمعت مصالح ومفاسد فإن أمكن تحصيل المصالح ودرء المفاسد فعلنا ذلك امتثالا لأمر الله تعالى فيهما لقوله سبحانه وتعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن، ١٦/٦٤]، وإن تعذر الدرع والتحصيل فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة درأنا المفسدة ولا نبالي بفوات المصلحة، قال الله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة، ٢١٩/٢] . حرهما لأن مفسدتهما أكبر من منفعتهما"³⁶.

وبالتالي فإن هذه المصالح لا تقوى على معارضة المفاسد الواقعة فعلا في نفوس المسلمين المحاربين ودينهم وأعراضهم وأموالهم، و"درء المفساد مقدم على جلب المصالح"³⁷.

وأخيرا فإن الواقع أقوى من المتوقع، فالمصلحة المظنونة من عدم فتح الحدود لا تقوى على معارضة المصلحة الواقعة فعلا جراء فتحها، حفاظا على دين ونفس وعرض ومال ونسل المحاربين.

إذا تقرر ذلك فإن عدم امتثال المسلم المتعسف في استعمال حقه لكل هذا قد يُدخله في باب الولاية لغير المسلم ونصرته على المسلم، وهو باب قد يؤول إلى إخراج من دائرة الإسلام بالكلية!

³⁵ تاج الدين السبكي، *الأشباه والنظائر*، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود- علي محمد معوض، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١١هـ - ١٩٩١م)، ٤٥/١.

³⁶ عز الدين بن عبد السلام، *قواعد الأحكام في مصالح الأنعام*، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤١٤هـ - ١٩٩١م)، ٩٨/١.

³⁷ زين الدين ابن نجيم، *الأشباه والنظائر*، (بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م)، ص ٧٨.

النتائج والتوصيات

جاءت نتائج المقال كالاتي:

- للمعابر الحدودية عند المسلمين أحكام خاصة يجب ألا تخالف المبادئ الأساسية للشريعة الإسلامية.
- الدولة في الإسلام تختلف في منطلقاتها ووظيفتها وقيمها عن الدولة القومية الحديثة.
- الفتاوى المتعلقة بالمعابر الحدودية قائمة على منظومة الأخلاق الإسلامية.
- حق الجوار من الحقوق التي تنبني عليها الأحكام المتعلقة بالمعابر.
- نصرة المسلم لا تكون بمجرد الكلام فقط والخذلان مؤذن بالعقاب الأخرى.
- إغلاق المعابر في زمن الحرب على المسلمين موالاة للكافرين.
- على فرض التسليم بحق دولة مسلمة في إغلاق حدودها فإنه لا يجوز التعسف في استعمال هذا الحق خاصة في زمن الحرب.
- ولما كان هذا الموضوع من الأهمية بمكان فإنني أوصي بدراسة الفتاوى التالية وبيان حكمها بناء على الركائز التي ذكرت:

- ما هو التكليف الفقهي للحدود والمعابر بين الدول الإسلامية؟
- وما حكم إغلاق المعابر الحدودية حال مهاجمة العدو للمسلمين واحتياجهم إلى النصرة؟
- وهل يجب على الشعوب المسلمة الانصياع للحاكم إذا منعهم من إمداد إخوانهم؟
- وما حكم التهريب بين البلاد المسلمة لتجاوز الحصار؟

المصادر والمراجع:

- ابن العربي، أحكام القرآن، تح: محمد عبد القادر عطاء، ط٣، بيروت- لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م.
- ابن عبد السلام، عز الدين، قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، لقاها: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤١٤هـ- ١٩٩١م.
- ابن فابغ، عبد الرحمن، أحكام الجوار في الفقه الإسلامي، ط١، جدة: دار الأندلس الخضراء، ١٤١٦هـ- ١٩٩٥م.
- ابن نجيم، زين الدين، الأشباه والنظائر، ط٣، بيروت- لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م.
- الباجي، أبو الوليد، الإشارة في معرفة الأصول والوجاهة في معنى الدليل، در وتح وتع: محمد علي فركوس، مكة المكرمة: المكتبة المكية، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٦م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، ط١، بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.
- بدوي، ثروت، النظم السياسية، دار النهضة العربية.
- الترمذي، سنن الترمذي، تح: أحمد محمد شاكر وغيره، ط٢، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٩٥هـ- ١٩٧٥م.
- الدريني، فتحي، نظرية التعسف في استعمال الحق، ط٤، بيروت- لبنان: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.
- الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، ط١٢، دمشق: دار الفكر.
- الزهاوي، سعيد أمجد، التعسف في استعمال حق الملكية في الشريعة والقانون، مصر: جامعة القاهرة، ١٩٧٥م.
- السبكي، تاج الدين، الأشباه والنظائر، تح: عادل أحمد عبد الموجود- علي محمد معوض، ط١، بيروت- لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ- ١٩٩١م.
- سلطان، حامد، أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، النهضة العربية.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مكة المكرمة: دار التربية والتراث.
- عبد القادر، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، ط١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٥٥م.
- العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري بشرح البخاري، ط١، مصر: المكتبة السلفية ١٣٨٠- ١٣٩٠هـ.

- علوان، عبد الكريم، الوسيط في القانون الدولي العام، الأردن: مكتبة الثقافة والنشر، ١٩٩٧م.
 عمر، أحمد مختار ، معجم اللغة العربية المعاصر، ط١، عالم الكتب، ١٤٢٩هـ – ٢٠٠٨م.
 غانم، حافظ، مبادئ القانون الدولي العام، ط٢.
 الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط٨، بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م.
 الفيومي، أبو محمد، فتح القريب المجيب على الترغيب والترهيب للإمام المنذري، در وتح وتخ: أ. د. محمد إسحاق محمد آل إبراهيم، ط١، الرياض: دار السلام، ١٤٣٩هـ- ٢٠١٨م.
 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط٢، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ- ١٩٦٤م.
 معلوف، لويس المنجد، منشورات ذو القربى، ط ٣٧ ، إيران: مطبعة الغدير ، ١٤٢٣هـ.
 المناوي، زين الدين عبد الرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير ، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥٦هـ.
 النزائي، طاهر احمد، ترتيب القاموس المحيط، ط١، عمان: دار الفكر، ١٩٥٩م.
 النملة، عبد الكريم، المذهب في علم أصول الفقه المقارن، الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٩م.
 النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ.
 النيسابوري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٣٧٤هـ- ١٩٥٥م.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar (lar) / Author(s)

Abdelrahman Eldesouki

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.

The author declares that he have no competing interests.

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 3

Eylül/September-2025

Ortaokul Türkçe Derslerinde Somut Olmayan Kültürel Mirasın Geliştirilmesi: Bir Eylem Araştırması¹

Developing Intangible Cultural Heritage In Secondary School Turkish Courses: An Action Research

Nurullah KARAOĞULLARI

Dr. Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi
Türkçe Öğretimi Uygulama ve Araştırma
Merkezi

Dr. Hatay Mustafa Kemal University
Turkish Language
Teaching Application and Research
Center

Hatay/TÜRKİYE

nurullah.karaogullari@mku.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-9034-9262>

Kudret ALTUN

Prof. Dr. Erciyes Üniversitesi
Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi
Bölümü, Kayseri

Prof. Dr. Erciyes University
Department of Turkish
Education, Kayseri
Hatay/TÜRKİYE

kaltun@erciyes.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-7652-0342>

Atıf / Citation: Karaoğulları, Nurullah-Altun, Kudret. “Ortaokul Türkçe Derslerinde Somut Olmayan Kültürel Mirasın Geliştirilmesi: Bir Eylem Araştırması”. *Genç Mütefekkirler Dergisi* 6/3 (Eylül/September), 918-950

<http://doi.org/10.5281/zenodo.17159360>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 05.08.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 10.09.2025

Sayfa Aralığı/ Page Range: 882-950

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE



¹ Bu makale, birinci yazarın yayımlanmamış doktora tezinden üretilmiştir (*Ortaokul Türkçe derslerinde somut olmayan kültürel mirasın kazandırılmasına yönelik bir araştırma*, Erciyes Üniversitesi, 2023).

ÖZET

Gelecek nesillerin kültürel değerleri sahiplenmesi açısından bu değerlerin bilinçli bir biçimde aktarımı önemlidir. Bu çalışmada çok yönlü kültür değerleri arasından somut olmayan kültürel mirasın aktarılmasına odaklanılmıştır. Bu doğrultuda ortaokul düzeyinde kültür bağlamında gelişmede ortaya çıkan problemlerin saptanması ve giderilmesi amaçlanmıştır. Çalışma, nitel araştırma doğrultusunda eylem araştırması deseniyle yapılmıştır. Araştırmacı tarafından uzman görüşüne başvurularak somut olmayan kültürel miras unsurlarını içeren metin ve etkinlikler hazırlanmıştır. Eylem planı çerçevesinde Hatay ilinde yer alan bir okulda 7.sınıf düzeyinde 22 öğrenci ile uygulama yapılmıştır. Veri toplama aşamasında öğrenci etkinliklerini içeren dokümanlar, günlükler, görüşme ve gözlem notları kullanılmıştır. Ayrıca eylem süreci video ve fotoğraflarla kayıt altına alınmış ve bu veriler geçerlik komitesi ile paylaşılmıştır. Sözü edilen dokümanlar içerik analizi ile çözümlenmiştir. Uygulama sonucunda somut olmayan kültürel mirasa yönelik farkındalığın ve bilginin geliştiği gözlemlenmiştir. Bu gelişme; sosyal hayat, geleneksel el sanatları, sözlü gelenekler, doğa ve evren üzerine bilgi ve uygulamalar ile kültürel bilinç alanlarının tamamında görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Metin, Ortaokul, Kültür, Kültürel Miras, Somut Olmayan Kültürel Miras.

ABSTRACT

It is important to transfer these values consciously so that future generations embrace cultural values. This study focuses on the transfer of intangible cultural heritage among multifaceted cultural values. In this context, it is aimed to identify and eliminate the problems that arise in cultural development at the secondary school level. The study was conducted with an action research design in line with qualitative research. Texts and activities containing intangible cultural heritage elements were prepared by the researcher by consulting expert opinion. Within the framework of the action plan, the application was carried out with 22 students at the 7th grade level in a school in Hatay province. During the data collection phase, documents containing student activities, diaries, interview and observation notes were used. In addition, the action process was recorded with videos and photographs and these data were shared with the validity committee. The mentioned documents were analyzed by content analysis. As a result of the application, it was observed that awareness and knowledge about intangible cultural heritage improved. This development has been seen in all areas of social life, traditional handicrafts, oral traditions, knowledge and practices on nature and the universe, and cultural awareness.

Keywords: Text, Secondary School, Culture, Cultural Heritage, İntangible Cultural Heritage.

1. GİRİŞ

Kavram alanının genişliği açısından kültür, bir milleti diğer milletlerden ayıran özelliklerin tamamını içerir.² Bu bakımdan milletin kendine özgü yaşayış biçimleri, ürettiği sanatsal/bilimsel çıktılar ile hayata bakış açıları kültürü oluşturur.

Kültür kavramını “*Tarihsel, toplumsal gelişme süreci içinde yaratılan bütün maddi ve manevi değerler ile bunları yaratmada, sonraki nesillere iletmeye kullanılan, insanın doğal ve toplumsal çevresine egemenliğinin ölçüsünü gösteren araçların bütünü, hars, ekin*” olarak açıklayan TDK (2020) kültürü bir bütün ve bütün olabilmenin bir aracı görür.³

Ülken ise kültürü zaman içerisinde ve şartlar dâhilinde gelişen âdet, gelenek, görenek ile bilim ve sanat kazanımlarının toplamı olarak açıklar.⁴

1972 senesinde UNESCO’da mutabakata varılan ve kültürel değerleri korumayı içeren sözleşme, temelde somut kültür unsurlarını içermekteydi. Söz konusu sözleşmeden 2003 senesine kadar geçen zaman diliminde gerek toplumsal anlamda gerekse evrensel anlamda birtakım kültürel değerlerin bu sözleşme dışında kaldığı ve korunması gerektiği fikri gelişmiştir. Bu bağlamda *Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi* ortaya konmuştur. 2003 yılında imzalanan sözleşme ile *Somut Olmayan Kültürel Miras* kavramı resmi bir boyut kazanmıştır.⁵ Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi’ne 2006 senesinde Türkiye de katılmıştır.⁶ 5448 sayılı “*Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesinin Uygun Bulunduğuna Dair Kanun*” ile bu katılım resmen gerçekleşmiştir.

Bir terim olarak SOKÜM, daha önce ortaya konan ve kültür çatısı altında bulunan sınıflandırmaların dışında kalmıştır. Bu kavramla soyut ya da manevi olandan ziyade folklor bağlamında gelişen kültürel değerler kastedilmektedir. 2003 Sözleşmesi ile

² Deniz Melanlıoğlu, “Kültür Aktarımı Açısından Türkçe Öğretim Programları,” *Eğitim ve Bilim* 33 (2008): 2.

³ Türk Dil Kurumu, *Güncel Türkçe Sözlük*, <https://sozluk.gov.tr/>.

⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Millet ve Tarih Şuuru* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2008), 17.

⁵ M. Öcal Oğuz, “Terim Olarak Somut Olmayan Kültürel Miras,” *Milli Folklor* 25 (2013): 8.

⁶ Türkiye Cumhuriyeti, 5448 Sayılı “Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesinin Uygun Bulunduğuna Dair Kanun”, 2006.

müzelerde sergilenen bir nesne olarak ortaya konabilecek kültürel unsurlar değil bu unsurları ortaya koyan bilginin, geleneğin tüm yönleri ile korunması amaçlanmıştır.⁷

SOKÜM kapsamında değerlendirilen unsurlar kültürel kimliğin temel öğelerindendir. Çünkü somut olmayan kültürel miras, yüzyıllar içerisinde gelişen, kuşaktan kuşağa aktarılan bilgi birikimini, âdet ve gelenekleri içerir.⁸

“Somut olmayan kültürel miras, özellikle aşağıdaki alanlarda belirir:

- a) Somut olmayan kültürel mirasın aktarılmasında taşıyıcı işlevi gören dille birlikte sözlü gelenekler ve anlatımlar (destanlar, efsaneler, halk hikâyeleri, atasözleri, masallar, fıkralar vb.),
- b) Gösteri sanatları (Karagöz, meddah, kukla, halk tiyatrosu vb.),
- a) Toplumsal uygulamalar, ritüeller ve şöenler (nişan, düğün, doğum, Nevruz, vb. kutlamalar),
- b) Doğa ve evrenle ilgili bilgi ve uygulamalar (geleneksel yemekler, halk hekimliği, halk takvimi, halk meteorolojisi vb.),
- c) El sanatları geleneği (dokumacılık, nazar boncuğu, telkâri, bakırcılık, halk mimarisi, kukla yapımı, geleneksel süsleme sanatları)

Kültürel değerlerin korunması, öğretilmesi ve kültürel bilincin gelişmesi konusunda Millî Eğitim Temel Kanunu’nda (2014) eğitim sahasına önemli vazifeler yüklenmektedir: “...*Türk Milletinin millî, ahlaki, insani, manevi ve kültürel değerlerini benimseyen, koruyan ve geliştiren; ailesini, vatanını, milletini seven ve daima yüceltmeye çalışan...*” (MEB, 2014, s.1). Belirtilen özellikleri taşıyan bireylerin yetiştirilmesi eğitimin ve okulun bir görevi olarak karşımıza çıkmaktadır. Sözü edilen özellikleri taşıyan bireyler yetiştirilmesi hususunda Türkçe dersinin önemi büyüktür. Türkçe Dersi Öğretim Programı’nda (2019) bu konuda: “*Eğitim sistemi sadece akademik açıdan başarılı, belirlenmiş bazı bilgi, beceri ve davranışları kazandıran bir yapı değildir. Temel değerleri benimsemiş bireyler yetiştirmek asli görevidir; yeni neslin değerlerini, alışkanlıklarını ve davranışlarını etkileyebilmelidir. Eğitim sistemi değerleri kazandırma amacı çerçevesindeki işlevini, öğretim programlarını da*

⁷ Oğuz, “Terim Olarak Somut Olmayan Kültürel Miras,” 11.

⁸ Petronela Tudorache, “The Importance of the Intangible Cultural Heritage in the Economy,” *Procedia Economics and Finance* 39 (2016): 5, [https://doi.org/10.1016/S2212-5671\(16\)30271-4](https://doi.org/10.1016/S2212-5671(16)30271-4).

kapsayan eğitim programıyla yerine getirir.”⁹ (MEB, 2019, s. 4). İfadesi geçmekte ve kültürel değerlerin öğretilmesinin önemine vurgu yapılmaktadır.

Türkçe Dersi Öğretim Programı’nda millî, manevî ve kültürel değerlere önem veren ve tarih bilincine sahip bireyler yetiştirilmesi gerektiği vurgulanmıştır.¹⁰ Bu durumun Türkçe dersi ekseninde tema ve konularla ele alınması, etkinliklerle desteklenmesi istenmektedir. Bu noktayı da dikkate alarak araştırma kapsamında şunlar amaçlanmaktadır:

- Ortaokul Türkçe derslerinde öğrencilere SOKÜM bağlamındaki farkındalıkları geliştirmek,
- Ortaokul düzeyinde SOKÜM unsurlarına yönelik olumlu tutuma katkı sunmak,
- SOKÜM unsurlarına yönelik metin ve etkinlik örnekleri sunmak.

Bu amaçlar doğrultusunda çalışmanın problem sorusu şudur: “Ortaokul Türkçe derslerinde öğrencilerin somut olmayan kültürel miras unsurlarına yönelik değer algıları, tutumları ve bilgileri nasıl geliştirilebilir?” problem sorusundan hareketle çalışmada şu alt sorulara da cevaplar aranmıştır:

- Ortaokul düzeyinde somut olmayan kültürel miras değerlerinin öğretimiyle ilgili mevcut durum ve olası ihtiyaçlar nelerdir?
- Ortaokul düzeyinde somut olmayan kültürel miras değerlerinin öğretimine yönelik nasıl bir eylem planı geliştirilmelidir?
- Uygulanan eylem planı öğrencilerin somut olmayan kültürel miras değerlerinin gelişimini nasıl etkilemiştir?

Bu çalışma, somut olmayan kültürel mirasın (SOKÜM) ortaokul Türkçe dersleri aracılığıyla öğrencilere aktarılmasının kültürel farkındalık ve olumlu tutum geliştirme açısından önemini ortaya koymaktadır. Kapsam olarak sosyal hayat, geleneksel el sanatları, sözlü gelenekler, doğa ve evrenle ilgili bilgi ve uygulamalar ile kültürel bilinç alanlarını içeren özgün metin ve etkinlikler, 7. sınıf düzeyinde uygulanmıştır. Alandaki mevcut çalışmalardan farklı olarak araştırma eylem araştırması deseniyle yürütülmüş;

⁹ Millî Eğitim Bakanlığı, Türkçe Dersi Öğretim Programı (Ankara: Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı, 2019), 4.

¹⁰ Millî Eğitim Bakanlığı, Türkçe Dersi Öğretim Programı, 8.

süreçte uzman görüşü, çoklu veri toplama araçları ve doğrudan sınıf içi uygulamalar bir arada kullanılmıştır. Böylece SOKÜM unsurlarının öğretiminde hem kuramsal hem de uygulamalı düzeyde bütüncül bir model sunulmuştur.

2. YÖNTEM

Araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden eylem araştırması kullanılmıştır. Yıldırım ve Şimşek'e göre eylem araştırması, sürece katılan tüm bireylerin bulundukları ortamı ve araştırma süreçlerini gözlemlemelerine olanak tanır.¹¹ Yanı sıra eylem araştırmasında veri toplama yöntemlerini gözden geçirmek, bunlara yönelik değişiklikler yapmak ve uygulamak mümkündür. Eylem araştırmasını yürüten araştırmacı da bir bakıma veri toplama aracı gibidir.

Aksoy (2003, s. 481-484), eylem araştırma sürecine yönelik olarak şu sıralamayı ortaya koymuştur:

1. Genel Fikri Belirlemek
1. Keşifte Bulunma / Veri Toplama
2. Genel Plan Oluşturma
3. Değerlendirme Yapmak
4. Diğer Eylem Basamaklarını Geliştirmek¹²

Ferrance eylem araştırması sürecini altı aşama ile ele almıştır:¹³

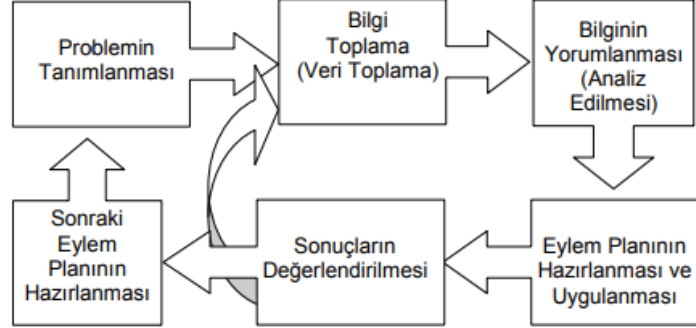
¹¹ Ali Yıldırım ve Hasan Şimşek, Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011), 80.

¹² Naciye Aksoy, "Eylem Araştırması: Eğitimsel Uygulamaları İyileştirme ve Değiştirmede Kullanılacak Bir Yöntem," Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi 36 (2003): 483.

¹³ Eileen Ferrance, Themes in Education: Action Research (Providence: Brown University, 2000), 9, akt. Ali Beyhan, "Eğitim Örgütlerinde Eylem Araştırması," Journal of Computer and Education Research 1/2 (2013): 76.

Şekil 1

Eylem araştırmasının aşamaları



Not: Ferrance, E. (2000). *Themes in education: Action research*. Brown University, s. 9

Eylem araştırmasında bir döngü takip edilir. Bu döngü çerçevesinde önce veri toplanır ve kaynak taraması yapılır. Ardından süreçte ortaya çıkan sorunlar tespit edilir. Sorunlar ve bunlara yönelik değerlendirmeler paydaşlara sunulur. Süreçle ilgili olarak paydaşlar önerilerini belirtirler. Gerekli düzenlemeler ile yola devam edilir.¹⁴

Bu araştırmada Ferrance¹⁵, Aksoy¹⁶ ve Mills¹⁷ tarafından ortaya konan eylem araştırması süreçlerinden yararlanılmıştır. Bu kapsamda basamaklar belirlenmiş ve somutlaştırılmıştır. Aşağıdaki tabloda süreç ana hatları ile gösterilmiştir:

¹⁴ Geoffrey E. Mills, *Action Research: A Guide for the Teacher Researcher* (Boston: Pearson Education, 2003), akt. Yılmaz Uzuner, “Özel Eğitimden Örneklerle Eylem Araştırmaları,” Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Özel Eğitim Dergisi 6/2 (2005): 3

¹⁵ Ferrance, *Themes in Education: Action Research*, 9.

¹⁶ Aksoy, “Eylem Araştırması: Eğitimsel Uygulamaları İyileştirme ve Değiştirmede Kullanılacak Bir Yöntem” 481-484.

¹⁷ Mills, *Action Research: A Guide for the Teacher Researcher* akt. Uzuner, “Özel Eğitimden Örneklerle Eylem Araştırmaları,”6.

Tablo 1*Bu Araştırmada İzlenen İşlem Adımları*

Eylem araştırması aşaması	Araştırma sorusu	Veri toplama araçları/yöntemleri
1.Araştırma konusunun belirlenmesi		
2.Verilerin toplanması ve eleştirel analizlerin yapılması	Ortaokul düzeyinde somut olmayan kültürel miras değerlerinin öğretimiyle ilgili mevcut durum ve olası ihtiyaçlar nelerdir?	Literatür taraması Doküman inceleme (Türkçe ders kitabı) Uzman görüşü Kişisel deneyim ve gözlemler
3.Eylem planının oluşturulması	Ortaokul düzeyinde somut olmayan kültürel miras değerlerinin öğretimine yönelik nasıl bir eylem planı geliştirilmelidir? a. Eylem planı kapsamında ortaokul 7.Sınıf Türkçe dersi için hazırlanacak SOKÜM metninin özellikleri nasıl olmalıdır? b.Eylem planı kapsamında ortaokul 7.Sınıf Türkçe dersi için hazırlanacak SOKÜM metnlerine metinlere dayalı etkinliklerinin özellikleri nasıl olmalıdır?	Literatür taraması Doküman inceleme (Türkçe ders kitabı) Uzman görüşü Kişisel deneyim ve gözlemler
Eylem planının pilot uygulamasının yapılması	Geliştirilen eylem planının pilot uygulamasından hareketle eylem planında ne tür iyileştirmeler yapılmalıdır?	Uzman Görüşü (Geçerlik komitesi) Araştırmacı günlüğü, Gözlem, Doküman inceleme Video/Ses kaydı, Fotoğraf
Eylem planının uygulanması ve gözlemlenmesi	Eylem araştırmasının geçerlilik ve güvenilirliğine ilişkin geçerlilik komitesi görüşleri nasıldır? (Yöntem/Geçerlilik ve Güvenilirlik)	Uzman Görüşü (Geçerlik komitesi) Gözlem, Görüşme, Doküman inceleme
Eylem planının sonuçlarının/etkisinin değerlendirilmesi	Uygulanan eylem planı öğrencilerin somut olmayan kültürel miras değerlendiren gelişimini nasıl etkilemiştir? Uygulanan eylem planının öğrencilerin somut olmayan kültürel miras değerlerinin gelişimine etkisine ilişkin nitel analiz (araştırmacı günlüğü, gözlem, görüşme, doküman inceleme) sonuçları nasıldır? Öğrencilerin eylem planının uygulanması öncesinde	Araştırmacı günlüğü, Gözlem, Görüşme (Eylem araştırması öncesinde ve sonrasında öğrencilerle yapılan), Doküman inceleme “Somut Olmayan Kültürel

ve sonrasında somut olmayan kültürel miraslara yönelik tutum puanları arasında anlamlı düzeyde bir fark var mıdır? Miras Tutum Ölçeği” Gürel ve Çetin (2019)

Eylem araştırmasının geçerlilik ve güvenilirliğine ilişkin geçerlilik komitesi görüşleri nasıldır?

2.1. Araştırma Konusunun Belirlenmesi

Eylem araştırmasında başlangıç noktası süreci gözlemleyen ve sorunu tespit eden uygulayıcının çözüm arayışı içinde olmasıdır.¹⁸ Bu çalışmada araştırmacı on yılı aşkın süredir Türkçe öğretmenliği yapmaktadır. Araştırmacı aynı zamanda okuma türlerinin anlamlandırma sürecinde değerlendirilmesine yönelik yüksek lisans tezi hazırlamış ve kültür-dil öğretimi bağlamında dersler almıştır.

Araştırmacı gözlemleri, alan yazın taraması ve uzman görüşlerine dayanarak ortaokul düzeyinde SOKÜM unsurları bağlamında eksiklikler olduğunu belirlemiştir. Bu soruna yönelik çözüm arayışına giren araştırmacı yine uzman görüşü ve literatür taramasından yararlanarak Türkçe Dersi Öğretim Programı’nda belirtilen kriterle uyumlu metin ve etkinlikleri içeren bir doküman hazırlamıştır.¹⁹ Tüm bu çalışmalar bağlamında çalışmanın amaç ve soruları somutlaştırılmıştır. Sözü edilen amaç ve sorular “Araştırmanın Amacı” başlığı altında belirtilmiştir. Literatür taraması ise doğrudan eylem süreci ile ilişkilendirildiği için uygulama öncesine yönelik bulgularda ele alınmıştır.

2.2 Plan Oluşturulması ve Uygulanması

Araştırmacı, ortaya koyduğu problemi çözmek adına bir plan geliştirir. Bu plan kapsamında uygulamanın aşamaları ve zamanları belirlenir. Eylem araştırmasında değişen durumlara göre planda değişiklik yapılması mümkündür.²⁰ Bu aşama elde edilen verilerden hareketle uygulanacak eylemi belirleme aşamasıdır.²¹

Bu çalışmada araştırmacı mesleki deneyiminden, gözlemlerinden, literatür taramasından ve uzmanlarla görüşmesinden hareketle SOKÜM değerleri bağlamında gördüğü boşluğa yönelik bir eylem planı hazırlamaya karar vermiştir. Bu bağlamda Türkçe Dersi Öğretim

¹⁸ Yıldırım ve Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 81.

¹⁹ Millî Eğitim Bakanlığı, *Türkçe Dersi Öğretim Programı*, 16-17.

²⁰ Yıldırım ve Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 82.

²¹ Aksoy, “Eylem Araştırması: Eğitimsel Uygulamaları İyileştirme ve Değiştirmede Kullanılacak Bir Yöntem,” s. 481-484.

Programı'nda belirlenen ölçüleri ve biri Türkçe eğitimi alanında profesör diğeri de Türkçe eğitimi alanında doktora derecesine sahip iki uzmanın görüşünü dikkate alarak bir doküman hazırlamıştır.

Somut olmayan kültürel miras değerleri doğrultusunda hazırlanan doküman dinleme/izleme metinlerini de içeren toplam 10 metin ve 41 etkinlikten oluşmaktadır. Sözü edilen dokümanın uzman görüşü de alınarak 7. sınıf düzeyinde uygulanmasına karar verilmiştir. Bunda 7. sınıfların hazırbulunuşluk açısından 5 ve 6. sınıflara göre daha elverişli olması ile 8. sınıflarda LGS kaygısı gözlenmesi etkili olmuştur.

Tablo 2

Örnek Metinler ile Kaynak, Konu ve Etkinlikler

Metin	Yazar/Kaynak	Konu	Etkinlik Sayısı
Davul Bahşişi	Ünver Oral (2000)	Dini Bayramlar, Gelenekler	4
Geçmişten Günümüze Sonsuz Müjdemiz: Nevruz	Prof. Dr. Kudret Altun	Kültürel Miras	5
Kahve ile İlgili Urfa'dan Derlenen Kısa Hikâyeler	T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı	Saygı, Vefa	4
Orda Bir Köy Var, Uzakta	Ahmet Kutsi Tecer	Evimiz, Köyümüz	4
Farabi	EBA	Bilim İnsanları	4
Yardım	R. Seyfi Yurdakul (2017)	Çalışkanlık, Sorumluluk	4
Mangala Oyunu	İnsan ve Hayat Degisi	Geleneksel Çocuk Oyunları	4
Nasreddin Hoca Fıkraları	Akşehir Belediyesi	Komşuluk İlişkileri, Hayat Becerileri, Kul Hakkı	4
Sanat	Faruk Nafiz Çamlıbel	Estetik Duyarlılık	4
Seyahatname Evliya Çelebi'nin İzinde: Antakya İzlenimleri	TRT Avaz	Şehirlerimiz	4

Tablo 2'de yer alan metinlerin eylem planı dâhilinde işlenmesi ve bunlara ait etkinliklerin yapılmasında her bir metin için iki ders saatinin ayrılması uygun görülmüştür. Bu bağlamda sınıfın müfredata uygun genel ders işleniş durumunda aksama olmadan uygulama aşamasına geçilmiş ve bu doğrultuda gerekli resmi izinler alınmıştır. Eylem planı çerçevesinde üzerinde çalışılan ilk metin aynı zamanda pilot uygulama olarak düşünülmüş ve geçerlik komitesinde bu bağlamda değerlendirmeler yapılmıştır. Planın uygulanmasına dair hazırlanan takvim Tablo 3'te gösterilmiştir.

Tablo 3*Eylem Planı Takvimi*

Metin Numarası	Metin Adı	Uygulama Tarihi	Uygulama Süresi
1	Davul Bahşışı	08.02.2022	40+40 dakika (İki Ders)
2	Geçmişten Günümüze Sonsuz Müjdemiz: Nevruz	15.02.2022	40+40 dakika (İki Ders)
3	Kahve ile İlgili Urfa'dan Derlenen Kısa Hikâyeler	22.02.2022	40+40 dakika (İki Ders)
4	Orda Bir Köy Var, Uzakta	01.03.2022	40+40 dakika (İki Ders)
5	Farabi	08.03.2022	40+40 dakika (İki Ders)
6	Yardım	15.03.2022	40+40 dakika (İki Ders)
7	Mangala Oyunu	22.03.2022	40+40 dakika (İki Ders)
8	Nasreddin Hoca Fıkraları	29.03.2022	40+40 dakika (İki Ders)
9	Sanat	05.04.2022	40+40 dakika (İki Ders)
10	Seyahatname Evliya Çelebi'nin İzinde: Antakya İzlenimleri	19.04.2022	40+40 dakika (İki Ders)

Çalışma, araştırmacının Türkçe öğretmeni olarak görev yaptığı ve dersine girdiği bir sınıfta yürütülmüştür. Bu seçimde araştırmacının sürece kolaylıkla katılabilmesi ve ihtiyaç halinde gerekli değişiklikleri daha hızlı ve kolay yapabilmesi etkili olmuştur. Araştırmanın ortamı olarak değerlendirilen sınıf Şekil 2’de gösterilmiştir:

Şekil 2*Hassa Anadolu İmam Hatip Lisesi 7/A sınıfı*

2.3. Katılımcılar

Araştırmacı (Öğretmen): “Eylem araştırmasının temel konusu, öğretmenlerin araştırmacı olmasıdır.”²² Araştırmacı bu çalışmada ilgili okulda Türkçe öğretmeni olarak görev yapmaktadır. Deneyim ve gözlemleri ile belirlediği sorunu literatür taraması ve uzman görüşüyle destekleyerek ortaya koymuş ve bu bağlamda çözüm aramaya çalışmıştır.

Öğrenciler: Çalışma Hatay ilinde Hassa Anadolu İmam Hatip Lisesinde gerçekleştirilmiştir. Bu okul lise ve ortaokul düzeyinde öğrencilerin birlikte eğitim gördüğü pansiyonlu bir kurumdur. Bu nedenle okulda sadece erkek öğrenciler eğitim görmektedir.

Öğrenciler sözü edilen okulun 7/A sınıfında eğitim görmektedir. Kırsal kesimde yaşayan öğrencilerin ailelerinin geçim kaynağı çoğunlukla çiftçilik ve hayvancılıktır. Çalışmaya katılan 22 öğrenci araştırma verilerinde isimleri ile değil “Ö1, Ö2, Ö3...” şeklinde kodlanarak gösterilmiştir.

Uzmanlar (Geçerlik komitesi): Eylem araştırmasının geçerlik ve güvenirliği açısından uzman görüşüne yer verilmesi önemlidir.²³ Çalışmada Türkçe eğitimi alanında bir doktor öğretim görevlisi ve bir profesör ile geçerlik komitesi oluşturulmuştur. Çalışmada metin ve etkinlik seçimi, uygulama gibi birçok bağlamda geçerlik komitesinin önerileri dikkate alınmıştır. Bu doğrultuda gerekli düzenlemeler yapılmıştır.

Tablo 4

Geçerlik Komitesi Toplantı Tarihleri

Toplantı Numarası	Toplantı Tarihi
Toplantı -1-	07.02.2022
Toplantı -2-	14.02.2022
Toplantı -3-	21.02.2022
Toplantı -4-	28.02.2022
Toplantı -5-	07.03.2022
Toplantı -6-	14.03.2022
Toplantı -7-	21.03.2022
Toplantı -8-	28.03.2022

²² Beyhan, “Eğitim Örgütlerinde Eylem Araştırması,” s. 71.

²³ Ruth S. Hubbard ve Brenda M. Power, *The Art of Classroom Inquiry: A Handbook for Teacher-Researchers* (Portsmouth: Heinemann, 2003), 210.

Toplantı -9-	04.04.2022
Toplantı -10-	18.04.2022
Toplantı -11-	20.04.2022

2.4. Veri Toplama Araçları

Veri toplama araçlarının çeşitliliği geçerlik ve güvenilirliği desteklemesi açısından önemlidir. Araştırmacı, eylem sürecinde gerekli veri toplama araçlarını amaca uygun olarak belirlemelidir.²⁴ Bu çalışmada kullanılan veri toplama araçları şunlardır:

- 1- *Yansıtıcı günlük (araştırmacı günlüğü)*: Günlükler; duygu ve düşüncelerle birlikte taslak, analiz, alıntı gibi unsurları da barındırır.²⁵ Bu bakımdan araştırmacı günlük sayesinde sürecin farklı boyutlarını kayıt altında tutabilir. Araştırmacı eylem araştırması sürecinin hemen her aşamasında günlük tutarak birçok veri elde etme imkânı bulmuştur.
- 2- *Öğrenci günlükleri*: “Günlükler bireysel gözlemlere, duygulara, tepkilere, yorumlara ve açıklamalara ulaşmada yararlı olabilirler.”²⁶ Gerçekçi ve içten olmasıyla beraber duru anlatımı da bulunan günlükler önemli belgeler olarak değerlendirilebilir.²⁷ Çalışmada gönüllülük esası kapsamında öğrencilerden günlük tutmaları istenmiş ve bu bağlamda önemli veriler elde edilmiştir.
- 3- *Yarı yapılandırılmış görüşme*: Nitel araştırmalarda yarı yapılandırılmış görüşme formları sıklıkla kullanılır. Bu formlar ile araştırmacı amaca dönük sorular sorar. Ayrıca bu formlar görüşmenin akışına göre farklı sorular sorulması açısından uygundur.²⁸ Araştırmada alan taraması ve uzman görüşüne dayanarak yarı yapılandırılmış gözlem formları oluşturulmuş ve öğrencilerle görüşmeler yapılmıştır.
- 4- *Dokümanlar*: Eylem araştırmalarında öğrencideki değişimi tespit edebilmek açısından sınıftaki çalışmalardan elde edilen veriler önemli kaynaklardır (Arı,

²⁴ Yıldırım ve Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 296.

²⁵ Andrew P. Johnson, *Eylem Araştırması El Kitabı*, çev. Yıldız Uzun ve M. Özten Anay (Ankara: Anı Yayıncılık, 2015), 280.

²⁶ Yıldırım ve Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 301.

²⁷ Kudret Altun, “Cultural Transmissions and Communication: Case Study from Erciyes University Turkish Language Teaching Center: Student Diaries”, içinde *Research in Second Language Education*, ed. İ. Güleç, A. Okur ve B. İnce (Bern: Peterlang Edition, 2017), 97-101.

²⁸ Yasemin Tutkun, *Metinlerarasılığın Türkçe Öğretiminde Kullanımına Yönelik Bir Eylem Araştırması: 7. Sınıf Örneği* (Yüksek Lisans tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, 2019), 63.

2020). Araştırma kapsamında hazırlanan “Somut Olmayan Kültürel Miras Metin ve Etkinlikleri” isimli örnek kitap üzerinden çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalardan elde edilen veriler dosyalararak değerlendirilmiştir.

5- *Video/ses kayıtları ve fotoğraflar*: Video kayıtları katılımcılar ve araştırmacının içinde bulunduğu ortam ile ilgili bilgiler verir. Ses kayıtları da hem doğallık hem de kolaylık açısından önemlidir.²⁹ Sınıf içi yapılan uygulamaların betimlenmesinde ve değerlendirmesinde fotoğraflardan yararlanılabilir.³⁰ Araştırma sürecinde video ve ses kayıtlarından yararlanılmış. Önemli görülen anların fotoğrafı çekilmiştir. Bu veriler geçerlik komitesi üyeleri ile paylaşılmıştır.

6- *Gözlem*: Nitel araştırmalarda gözlem, incelenen durumun ayrıntılarını belirlemek amacıyla kullanılır. Bu açıdan gözlem sürecinde katılımcıların davranışları ve ortam çok yönlü ele alınmalıdır.³¹ Bu doğrultuda araştırma sürecinde gözlem yapılmıştır. Gözlem notlarının düzenlenmesi aşamasında video kayıtlarından da faydalanılmıştır.

2.5. Eylem Süreci

Araştırmanın eylem sürecinde izlenecek takvime uzman görüşü doğrultusunda son şekli verilmiştir. İzin işlemleri tamamlanarak uygulamaya konulan takvime aşağıdaki tabloda yer verilmiştir.

Tablo 5

Eylem Planı Takvimi

Metin Numarası	Metin Adı	Uygulama Tarihi	Uygulama Süresi
1	Davul Bahşişi	08.02.2022	40+40 dakika (İki Ders)
2	Geçmişten Günümüze Sonsuz Müjdemiz: Nevruz	15.02.2022	40+40 dakika (İki Ders)
3	Kahve ile İlgili Urfa'dan Derlenen Kısa Hikâyeler	22.02.2022	40+40 dakika (İki Ders)
4	Orda Bir Köy Var, Uzakta	01.03.2022	40+40 dakika (İki Ders)
5	Farabi	08.03.2022	40+40 dakika (İki Ders)

²⁹ Johnson, *Eylem Araştırması El Kitabı*, 285.

³⁰ Rita L. Irwin, Daniel T. Barney ve S. Golparian, “Görseli Yaratma”, içinde S. D. Bedir-Erişti (ed.), *Görsel Araştırma Yöntemleri: Teori, Uygulama ve Örnek* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2016), 191-317, <https://doi.org/10.14527/9786053184522.10>, 246.

³¹ Yıldırım ve Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 172.

6	Yardım	15.03.2022	40+40 dakika (İki Ders)
7	Mangala Oyunu	22.03.2022	40+40 dakika (İki Ders)
8	Nasreddin Hoca Fıkraları	29.03.2022	40+40 dakika (İki Ders)
9	Sanat	05.04.2022	40+40 dakika (İki Ders)
10	Seyahatname Evliya Çelebi'nin İzinde: Antakya İzlenimleri	19.04.2022	40+40 dakika (İki Ders)

2.6. Araştırmanın Geçerlik ve Güvenirliği

Araştırmanın geçerlik ve güvenirliliği adına yapılan çalışmalar şu şekilde sıralanabilir:

- *Uzun Süreli Etkileşim:* Araştırma ilgili sınıfın Türkçe öğretmeni tarafından yürütülmüştür. Öğretmen eylem planı doğrultusunda 10 hafta boyunca çalışmayı sürdürmüştür. Söz konusu eylem planı 20 ders saatinde uygulanmıştır.
- *Çeşitleme:* Çalışmada veri kaybını azaltmak için araştırmacı günlüğü, öğrenci günlüğü, gözlem ve görüşme formları ve öğrenci ürünleri (çalışma kitabında öğrencilerin yaptığı etkinlikler) gibi çeşitli veri toplama araçlarından faydalanılmıştır. Bu durum elde edilen verilerde bütünlüğü de sağlamıştır.
- *Uzman Görüşü:* Eylem planının uygulanması sırasında, öncesinde ve sonrasında uzman görüşüne başvurulmuştur. Görüşme formlarında bulunan sorulara uzman görüşü doğrultusunda son şekli verilmiştir. Geçerlik toplantılarında uzmanların görüşleri kapsamında gerekli düzenlemeler yapılmıştır.

Araştırma Etik İzinleri

Yapılan bu çalışmada bilimsel ve etik ilkelere uyulmuştur. Çalışma kapsamında gerekli izin belgeleri ve ayrıntıları şu şekildedir:

- T.C. Erciyes Üniversitesi Öğrenci İşleri Daire Başkanlığı tarafından Hatay Valiliğine yazılan “Anketler” konulu yazı
Tarih ve Sayı: 23.11.2021-154767
- T.C. Hatay Valiliği İl Milli Eğitim Müdürlüğü tarafından Valilik Makamına yazılan ve Vali adına “Olur” içeren “Nurullah Karaoğulları’nın Araştırma İzin Onayı” konulu yazı
Tarih ve Sayı: 14.12.2021-605.01-39009789

3. BULGULAR

3.1. Uygulama Öncesi Mevcut Duruma Yönelik Görüşmeden Elde Edilen Bulgular

Bu başlık kapsamında somut olmayan kültürel miras unsurlarının uygulama öncesinde ortaokul düzeyi Türkçe derslerinde ele alınışına yönelik bulgular sunulmuştur. Araştırma kapsamında gönüllülük esasına bağlı kalınarak yapılan görüşme verileri bu bağlamda ele alınmıştır.

3.1.1. Uygulama Öncesi Sosyal Hayatın İşlenişine Yönelik Görüşmeden Elde Edilen Bulgular

“Ortaokulda eğitim gördüğünüz süreçte Türkçe derslerinde işlenen metin ve uygulanan etkinliklerde sosyal hayatın ele alınış durumu ile ilgili düşünceleriniz nelerdir?” sorusu öğrencilere yöneltilmiştir. Alınan bazı cevaplara aşağıda yer verilmiştir:

Metinlerde sosyal hayatı düşününce aklıma çok şey gelmiyor maalesef. Geçen seneki okuduğumuz metinlerden “Vermek Çoğalmaktır” vardı. Etkinliklerde de bilemiyorum... (Ö6).

Sosyal hayat deyince arkadaşlık, yardımseverlik filan geldi aklıma... Türkçe derslerinde bazen öğretmenimiz bize bu konularda hikâyeler ve fabllar anlatıyordu beşinci sınıfta. Ama metin ve etkinlik yetersiz bence... (Ö12).

Öğrencilerle yapılan görüşmeler doğrultusunda ortaokul Türkçe ders kitaplarında sosyal hayat ile ilgili metinlerin yeterli düzeyde olmadığı görülmüştür. Aynı doğrultuda sosyal hayat bağlamında değerlendirilebilecek etkinlik sayısının da çok az olduğu söylenmiştir. Bu açıdan sosyal hayat içerikli etkinliklerin artırılması gerektiği söylenebilir.

3.1.2. Uygulama Öncesi Geleneksel El Sanatlarının İşlenişine Yönelik Görüşmeden Elde Edilen Bulgular

“Ortaokul Türkçe derslerinde geleneksel el sanatlarının işleniş hakkında neler düşünüyorsunuz?” sorusu öğrencilere yöneltilmiştir. Alınan bazı cevaplara aşağıda yer verilmiştir:

Geleneksel el sanatı çömlek yapımı ya da bakırcılık gibi şeyler galiba... Bunlarla ilgili Türkçe derslerimizde çok bir şey görmedim. Aslında olsa iyi olur. Örneğin oya işçiliğini anlatan bir metin okusak... (Ö9).

Türkçe dersinde el sanatlarını anlatan parça okumadık. Derslerde de konuştuğumuzu hatırlamadım hiç... (Ö4).

Ortaokul Türkçe derslerinde geleneksel el sanatları konusunu içeren metinlerin bulunmadığı öğrenciler tarafından belirtilmiştir. Yalnızca bir öğrenci (Ö13) Türkçe ders kitabında ebru sanatı ile ilgili bir metin olduğunu ancak henüz o metnin işlenmediğini belirtmiştir. Geleneksel el sanatlarına yönelik okuma parçalarına ve etkinliklere ortaokul Türkçe ders kitaplarında yer verilmesi bu konu hakkında farkındalığı artıracaktır.

3.1.3. Uygulama Öncesi Kültürel Bilincin İşlenişine Yönelik Görüşmeden Elde Edilen Bulgular

“Türkçe derslerinde ‘kültürel bilinç’ üzerine yapılan etkinlikleri ve işlenen metinleri yeterli buluyor musunuz? Bu konuda genel bir değerlendirme yapar mısınız?” soruları öğrencilere sorulmuştur. Bu sorulara verilen bazı cevaplar şu şekildedir:

Bence bu konuda Türkçe dersinde bir şey yapmadık. Yani 5 ve 6’da kültür konusunda böyle metin, çalışma hatırlamıyorum (Ö18).

Kültürle ilgili metin geliyor aklıma. Altıncı sınıfta ‘Tarhananın Öyküsü’ nü okumuştuk. Ama böyle kültür bilinci gibi değil. Sadece bir örnek... (Ö2).

Kültürel bilincin ortaokul Türkçe derslerinde işleniş durumunu belirlemeye yönelik sorulan sorulara alınan yanıtlar kültürel bilince yeterli düzeyde yer verilmediğini ortaya koymuştur. Bu bağlamda kültürel bilinç konulu metinlerin de yeterli düzeyde olmadığı anlaşılmıştır.

3.1.4. Uygulama Öncesi Sözlü Geleneklerin İşlenişine Yönelik Görüşmeden Elde Edilen Bulgular

“Türkçe derslerinde ‘sözlü gelenekler’ kapsamında yapılan etkinlikler ile ilgili düşüncelerinizi açıklayabilir misiniz?” sorusu öğrencilere sorulmuştur. Bu soruya verilen bazı cevaplar şu şekildedir:

Sözlü gelenek söylenerek eski zamanlardan günümüze gelen hikâyeler, türküler gibi şeyler herhalde... Başlık aklıma gelmedi ama sanki türkü filan okuduk geçen sene. Etkinlik yapmadık. Hatırlamadım (Ö8).

Türkçe dersimizde böyle geleneklerle ilgili çok şey yapmıyoruz. Olsa çok güzel olur. Karagöz okurken bir mani vardı hoşuma gitti. Kolay da ezberledim. Böyle sadece manilerin olduğu metinler gibi olsa daha faydalı olur... (Ö9).

Sözlü geleneklerin ortaokul Türkçe derslerinde işleniş durumunu belirlemeye yönelik sorudan alınan yanıtlar bu konu ile ilgili etkinliklerin ve metinlerin yeterli olmadığını ortaya koymuştur.

3.1.5. Uygulama Öncesi Doğa ve Evrenle İlgili Bilgi ve Uygulamalar Konusunun İşlenişine Yönelik Görüşmeden Elde Edilen Bulgular

“Türkçe derslerinde ‘doğa ve evrenle ilgili bilgi ve uygulamalar’ kapsamında ne tür etkinlik ve çalışmalar yapılmaktadır? Yapılan bu çalışmalar ile ilgili görüşleriniz nelerdir?” verilen bazı cevaplara aşağıda yer verilmiştir:

Geçen sene bir yazı okuduk derste. İnsanların zamanı eskiden nasıl ölçtüğünü anlatıyordu. Bu soruyu duyunca o metin geldi aklıma. Sadece o... Metnin sorularını çözerken öğretmenimiz de biraz bilgi vermişti. Başka bir çalışma, yazı hatırlamadım... (Ö13).

Türkçe dersinde doğa ve evrenle ilgili çok bir şey hatırlamıyorum. Böyle bir tema vardı. Orada Afyon’u anlatan bir metin vardı... Onun dışında uygulama ve bilgiler görmedik... (Ö4).

Doğa ve evrenle ilgili bilgi ve uygulamaların ortaokul Türkçe derslerinde ne düzeyde değerlendirildiğini saptamaya yönelik sorulan sorulara alınan cevaplar bu alanda sınırlı düzeyde metinler olduğunu ortaya koymuştur. Ancak bunların içerik bağlamında doğa ve evrenle ilgili uygulamaları tam olarak yansıtamadığı görülmüştür.

3.2. Uygulama Öncesi Literatür Taramasından Elde Edilen Bulgular

Türkçe dersi, somut olmayan kültürel miras unsurlarının aktarılmasında ve bu unsurlara yönelik olumlu tutum geliştirme kapsamında önemli bir ders olarak karşımıza çıkmaktadır. Metin ve etkinlikler ekseninde çeşitli değerlerin işlenmeye elverişli olması bu doğrultuda önem arz etmektedir.

Uygulamadan önce ders kitaplarında söz konusu unsurları ele alan çalışmalar literatür taraması bağlamında incelenmiştir. Yıldız ve Ceran (2020), 5 ve 7. sınıf Türkçe ders kitaplarında somut olmayan kültürel miras unsurlarının işleniş durumunu ele aldıkları araştırmada sözü edilen unsurların yeterli düzeyde işlenmediğini vurgulamışlardır.³² Kolaç (2009), Türkçe eğitiminin somut olmayan kültürel mirasın korunması bağlamındaki yerini incelediği araştırmada Karagöz ve geleneksel el sanatı gibi bazı unsurlar dışında SOKÜM unsurlarına yeterli düzeyde yer verilmediğini belirtmiştir.³³

³² Derya Yıldız ve Dilek Ceran, “5. ve 7. Sınıf Türkçe Ders Kitaplarında Somut Olmayan Kültürel Miras Unsurları”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* (SEFAD), 44 (2007), 295-308, <https://doi.org/10.21497/sefad.845421>, 295.

³³ Emine Kolaç, “Somut Olmayan Kültürel Mirası Koruma, Bilinç ve Duyarlılık Oluşturmada Türkçe Eğitiminin Önemi”, *Millî Folklor* 21/82 (2009), 29-30.

Savaşkan (2016), SOKÜM unsurlarının aktarılması bağlamında Türkçe dersinin devamı olarak ele alınabilecek Türk dili ve edebiyatı dersinin program ve ders kitaplarını SOKÜM bağlamında incelemiştir.³⁴ Söz konusu çalışmada SOKÜM unsurlarının ele alınış düzeyinin yetersizliği vurgulanmıştır. Kasapoğlu Akyol (2016), SOKÜM unsurlarının eğitim sürecinde devamlı işlenmesi gerektiğini belirtmiş ve bu konuda kalıcılığın sağlanmasının önemini vurgulamıştır.³⁵ Dönmez ve Yeşilbursa (2014) da SOKÜM unsurlarına eğitim yoluyla olumlu tutumun sağlanacağını belirtmiştir.³⁶

Literatür taraması sonucunda ortaokul Türkçe derslerinde somut olmayan kültürel miras unsurlarına yönelik yeterli düzeyde metin ve etkinlik olmadığı görülmüştür. Aynı zamanda SOKÜM unsurlarının aktarılmasında eğitimin önemine vurgu yapılmıştır. Bu doğrultuda metin ve etkinliklerle kültürel değeri aktarma gücüne sahip Türkçe dersinin değerlendirilmesi önemlidir. Bu araştırmada eylem planının hazırlanması ve uygulanması açısından literatür taramasından elde edilen veriler ve uzman görüşü etkili olmuştur.

3.3. Uygulama Sürecine ve Sonucuna Yönelik Bulgular

Bu bölümde uygulama süreci ve sonucuna yönelik bulgulara yer verilmiştir. SOKÜM unsurlarını içeren metin ve etkinlikler ile temel başlıklara yönelik öğrenci görüşleri analiz edilmiştir. Ayrıca gözlem ve günlüklerden elde edilen bulgulara değinilerek çözümlemeler yapılmıştır.

3.3.1. Uygulama Sürecinde Kullanılan Metin ve Etkinliklere Yönelik Görüşmeden Elde Edilen Bulgular

“Bu dönem Türkçe derslerinde on hafta boyunca ve her hafta iki ders saatinde farklı temalarla ilişkili olarak somut olmayan kültürel miras unsurları kapsamında metinler işledik. Ayrıca bu metinlere yönelik yine somut olmayan kültürel miras unsurlarını değişik yönlerden içeren etkinlikler yaptık. Yaptığımız bu çalışmalar ile ilgili düşüncelerinizi alabilir miyim?” sorusu uygulamanın ardından öğrencilere sorulmuştur.

³⁴ Vafa Savaşkan, “Ortaöğretim Türk Edebiyatı Program ve Ders Kitaplarının Somut Olmayan Kültürel Miras Öğeleri Açısından İncelenmesi”, *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/2 (2016), 1302-1323, <https://doi.org/10.17556/jef.11705>, 1318.

³⁵ Pınar Kasapoğlu Akyol, “Somut Olmayan Kültürel Mirasın Örgün Eğitime Uygulanması: Ağaraştırması (Webquest) Örneği”, *Milli Folklor* 28/111 (2016), 125-146.

³⁶ Cengiz Dönmez ve Cemil C. Yeşilbursa, “Kültürel Miras Eğitiminin Öğrencilerin Somut Kültürel Mirasa Yönelik Tutumlarına Etkisi”, *Elementary Education Online* 13/2 (2014), 425-442.

Öğrencilerden alınan bazı cevaplar şu şekildedir:

Bu metinler güzeldi. Hem eğlendik, hem öğrendik. Bazen evimizde bile bir şeyler yaptık... (Ö9).

On hafta verimli geçti. Metinler iyiydi. Bu dersleri özlüyordum, bekliyordum. Önemli kültür hazinelerimizi öğrendik ve sevdik... (Ö13).

Öğrencilerden alınan yanıtlar doğrultusunda uygulama sürecinde seçilen metinlerin ve yapılan etkinliklerin amaca uygun olduğu görülmektedir. Ayrıca metin ve etkinliklere yönelik açıklamalardan bunların eğlendirici ve öğretici niteliklere sahip olduğu söylenebilir.

3.3.2. Uygulama Sürecinde ve Sonunda “Sosyal Hayat” Kapsamında Değerlendirilebilecek Çalışmalara Yönelik Bulgular

“Bu dönem somut olmayan kültürel miras ile ilgili yapılan çalışmalarda ‘sosyal hayat’ başlığı altında değerlendirilebilecek çalışmalar hakkında neler düşünüyorsunuz?” sorusu öğrencilere yöneltilmiştir. Alınan cevaplarda sosyal hayat konusunda metin ve etkinliklerin uygunluğuna ve yeterliliğine değinildiği görülmüştür. Bazı öğrenci ifadeleri şu şekildedir:

Komşuluk, imece gibi konular üzerine etkinlikler yaptık. Yaptığımız etkinliklerde bu değerlerimizi daha çok sevdim diyebilirim... (Ö4).

İmece konusu birkaç kez karşıma çıkmıştı galiba. Bir de yardımlaşmayı anlatan metin okumuştuk. Nasreddin Hoca fıkralarında sosyal hayat hakkında dersler veren bilgiler vardı... (Ö12).

Sosyal hayat bağlamında ele alınan “Nasreddin Hoca Fıkraları” başlıklı metinde Ö13, günlüğünde şunları yazmıştır: “Damdan düşenin halinden damdan düşen anlar... Bu fıkradan başkalarına ön yargılı davranmamayı öğrendik. Toplumda herkesin farklı bir derdi olabilir...”

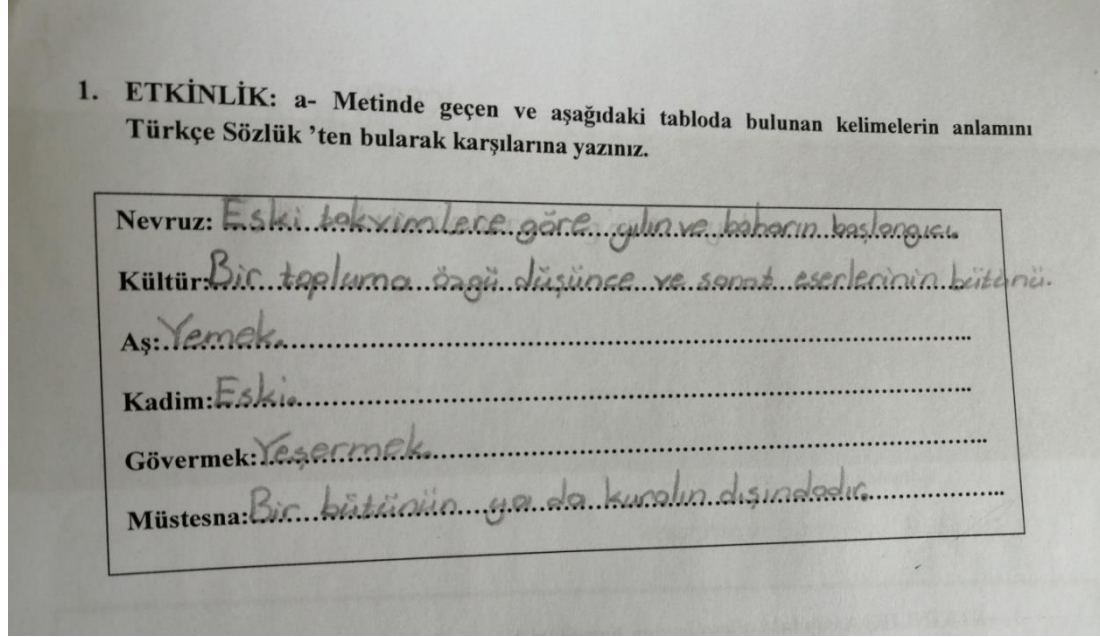
Sosyal hayat alanında değerlendirilen “Geçmişten Günümüze Sonsuz Müjdemiz: Nevruz” başlıklı metne yönelik gözlem notlarında: “Sınıfta okunan paragraflarda birlik konusu yardımlaşma ve dayanışma unsurlarıyla da desteklenmekteydi.” ifadeleri yer almaktadır.

Gerek görüşmeden gerekse gözlem ve günlüklerden elde edilen veriler doğrultusunda sosyal hayat alanına yönelik metin ve etkinliklerin çalışma kapsamında işlendiği

görülmektedir. Ayrıca bu doğrultuda yapılan çalışmaların öğrencilerde sosyal hayat alanında olumlu görüşler geliştirdiği belirlenmiştir.

Şekil 3

“Geçmişten Günümüze Sonsuz Müjdemiz: Nevruz” Metni 1. Etkinlik “a” Maddesi (Ö13)



3.3.3. Uygulama Sürecinde ve Sonunda “Geleneksel El Sanatları” Kapsamında Değerlendirilebilecek Çalışmalara Yönelik Bulgular

“Bu dönem somut olmayan kültürel miras ile ilgili yapılan çalışmalarda ‘geleneksel el sanatları’ başlığı altında değerlendirilebilecek çalışmalar hakkında neler düşünüyorsunuz?” sorusu öğrencilere yöneltilmiştir. Bu kapsamda alınan bazı cevaplara aşağıda yer verilmiştir:

Farabi’yi anlatan videodan sonra müzik aletleri yapımı üzerine konuşmuştuk. Bir de bu metnin etkinliklerinde Türk sanat ve kültür kurultaylarını anlatan etkinlikleri inceledik. Orada ebru sanatı, çömlekçilik ile ilgili görseller vardı... (Ö6).

Sanat şiirinde geleneksel el sanatlarını da inceledik. Çinicilik dikkatimi çekmişti. Bir de bu şiirin sorularını cevaplarken öğretmenimiz (siz) Anadolu’da gelişen el sanatlarının bilinmesi ve korunması gerektiğinden söz etmişti. Sepetçilik ve oya işlemeciliği resimlerinde güzel şeyler vardı... (Ö18).

Geleneksel el sanatları bağlamında ele alınabilecek içerik ve etkinlikleri taşıyan “Sanat” şiirine yönelik Ö17, günlüğünde şu cümlelere yer vermiştir: “Bugün Türkçe dersinde

bir şiir okuduk. Şiirle ilgili her soruya parmak kaldırdım. İkisinde söz aldım. Çini sanatını anlatan bir yazı da okuduk. Çini birçok yapıda kullanılıyormuş...”

Aynı şiire yönelik araştırmacı günlüğünde şu cümleler bulunmaktadır: “Sanat şiiri bence baştan sona sanat kokuyor. Diyar, mozaik, çini gibi kelimeler hep kültüre göndermeler yapıyor. Öğrenciler bu gibi kelimeler ile güzel cümleler kurdular. Çoğu öğrenci son dördlükten etkilenmişti...”

Görüşmede alınan yanıtlardan ve günlüklere yansıyan ifadelerden geleneksel el sanatlarına yönelik metinlere ve etkinliklere yer verildiği anlaşılmaktadır. Elde edilen verilerden hareketle bu alanda yapılan çalışmaların SOKÜM değerlerinin kazandırılması sürecinde olumlu etkiye sahip olduğu söylenebilir.

Şekil 4

“Sanat” Metni 2. Etkinlik (Ö16)

2. ETKİNLİK: Aşağıdaki soruları metinden hareketle yanıtlayınız.

1- Metinde şair kimlere seslenmektedir? Açıklayınız.
Anadolu... kültürüne yabancı... kalem... batıya... seslenmeye sesleniyor.

2- “İncinir düz caddede dağda gezen ayaklar.” ifadesinden ne anlıyorsunuz?
Sürekli... zorluklar... ve... mücadele... ile... geçen bir hayat... alımsız... Türk... insanı... batı... rahatlığında... sıkıntıya girer.

3- Şiirin sizi en çok etkileyen dördlüğü hangisidir, neden?
Son... dördlük... beni çok etkiledi... çünkü... bir dördlük... batı... hayatıyla... bir... ay... Anadoluya... d.n. Planı çıkarıyor.

4- Şiirin konusunu ve ana duygusunu yazınız.
Şiirin konusu... Anadolu'da... sanat'... Ana... duygusu... Anadolu... sevgisi'dir.

3.3.4. Uygulama Sürecinde ve Sonunda “Kültürel Bilinç” Kapsamında Değerlendirilebilecek Çalışmalara Yönelik Bulgular

“Bu dönem somut olmayan kültürel miras ile ilgili yapılan çalışmalarda ‘kültürel bilinç’ başlığı altında değerlendirilebilecek çalışmalar hakkında neler düşünüyorsunuz?” sorusu öğrencilere yöneltilmiştir. Alınan bazı cevaplar şunlardır:

Okunan metinler hep kültür konusundaydı zaten. Somut olmayan kültür (kültürel) mirası ile ilgili çok şey yaptık. Yaparken bilinçlendik de... (Ö8).

Kültür konusunda birçok şeyi daha da önemsiyorum artık. Değerlerimiz ve geleneklerimiz basit şeyler değilmiş. ‘Sanat’ şiiri zaten bize bilinç verdi. Diğer etkinlikler de bilinçlendirdi... (Ö2).

Ö8, günlüğünde kültürel bilinç bağlamında ele alınabilecek “Orda Bir Köy Var, Uzakta” metninin işleniş sürecine yönelik: “...Bu dersle köyümün, komşumun ve evimin değerini tam anladım...” ifadesini kullanmıştır. Aynı metnin gözlem notlarında ise: “Mektuplarda köy hayatındaki alışkanlıklara, geleneklere özlem vardı.” ifadesine yer verilmiştir. Elde edilen verilerde “kültürel bilincin” eylem planının uygulanma sürecinde değişik bağlamlarda ele alındığı görülmüştür.

Şekil 5

“Orda Bir Köy Var, Uzakta” Metni 3. Etkinlik Görselleri



3.3.5. Uygulama Sürecinde ve Sonunda “Sözlü Gelenekler” Kapsamında Değerlendirilebilecek Çalışmalara Yönelik Bulgular

“Bu dönem somut olmayan kültürel miras ile ilgili yapılan çalışmalarda ‘sözlü gelenekler’ başlığı altında değerlendirilebilecek çalışmalar hakkında neler düşünüyorsunuz?” sorusu öğrencilere yöneltilmiştir. Öğrencilerden alınan bazı cevaplar şu şekildedir:

Türkçe dersimizin birinde ‘Yardım’ metnini okuduk. Bu bir masaldı. Güzel ders veriyordu. Ayrıca sözlü gelenek deyince aklıma o metin geldi. Bir de atasözleri etkinliklerimiz vardı. Hem öğrettik hem öğrendik... (Ö13).

Nasreddin Hoca fıkraları ve maniler ile bu konuda etkili işler yaptık. Fıkralar da maniler de zevk verdi. Hem de bizim yetişmemize katkıda bulundular... (Ö6).

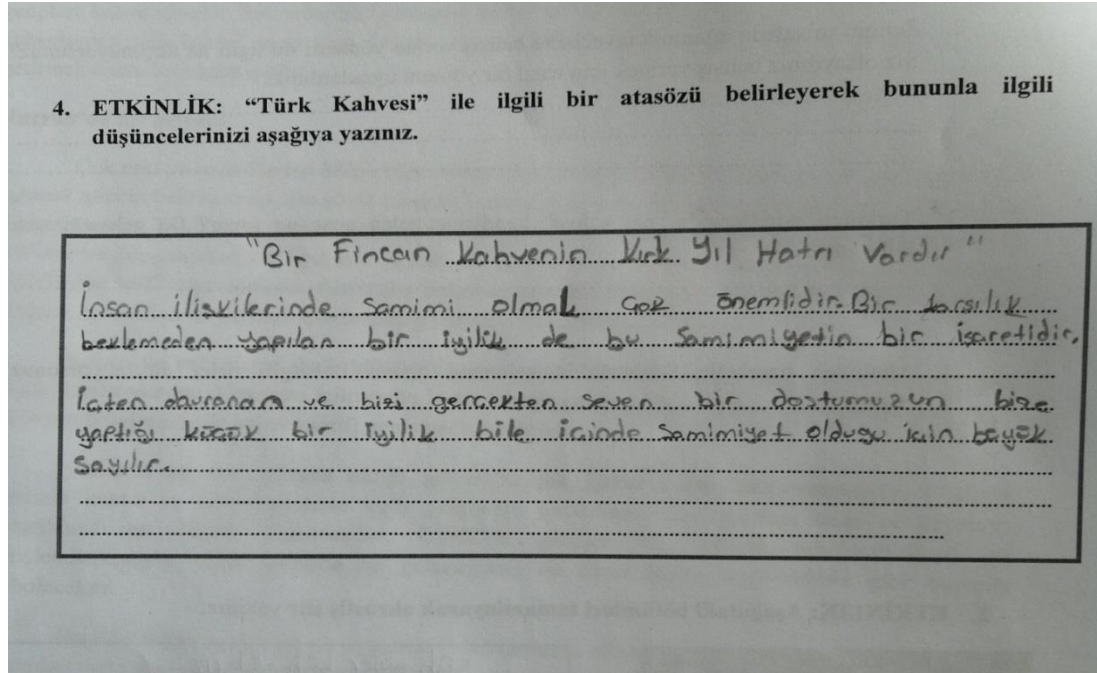
Sözlü geleneklerin işleyişine yönelik öğrenci günlüklerinde de olumlu ifadeler ulaşılmıştır. Ö15, “Davul Bahşişi” metni bağlamında günlüğünde şu ifadeler yer vermiştir: “Öğretmenimiz bize geçen hafta Ramazan konusunda bir mani ezberlememizi söyledi. Ben rahatça iki tane ezberledim. Bugün ders işlerken de biz kendimiz mani yazdık. Mani yazmak, dinlemek çok zevkli... Karagöz manisi komik hem de...”

Sözlü gelenekler bağlamında etkinlikleri içeren “Kahve ile İlgili Urfa’dan Derlenen Kısa Hikâyeler” metnine yönelik bir gözlem notunda şu ifadeler bulunmaktadır: “Atasözünden hareketle yazılan paragraflarda ‘dostluk, arkadaşlık, iyilik, hatıra...’ gibi kavramlar çokça kullanıldı. Kahve denince artık öğrenciler, kahve ile gelişen birçok duyguya ve alışkanlığa da vurgu yapabiliyor.”

Sözlü gelenekler bağlamında yapılan çalışmalarda ilerleme kaydedildiği görülmektedir. Günlüklere ve gözlem notlarına yansıyan ifadelerde de bu durum görülmektedir. Bu amaç doğrultusunda yapılan çalışmaları öğrenciler hem eğitici hem de eğlendirici bulmuşlardır.

Şekil 6

“Kahve ile İlgili Urfa’dan Derlenen Kısa Hikâyeler” Metni 2. Etkinlik (Ö8)



3.3.6. Uygulama Sürecinde ve Sonunda “Doğa ve Evrenle İlgili Bilgi ve Uygulamalar” Kapsamında Değerlendirilebilecek Çalışmalara Yönelik Bulgular

“Bu dönem somut olmayan kültürel miras ile ilgili yapılan çalışmalarda ‘doğa ve evrenle ilgili bilgi ve uygulamalar’ başlığı altında değerlendirilebilecek çalışmalar hakkında neler düşünüyorsunuz?” sorusu öğrencilere yöneltilmiş ve olumlu cevaplar alınmıştır. Bazı cevaplar şu şekildedir:

Nevruz konusunu işlerken bir etkinlik vardı. Halkın geçmişte ve şimdi de bazı yerlerde kullandığı takvim... Şimdi de kullanılması hem ilginç hem güzel... (Ö18).

...Nasreddin Hoca fıkraları okunurken hekimlik ile ilgili bölümde ‘halk hekimliği’ kavramı vardı. Bu da konumuzla ilgili... Oradaki tavsiyeler sağlık için önemli ve basitti (Ö8).

Doğa ve evrenle ilgili bilgi ve uygulamalar alanında değerlendirilen ve Nevruz konusunu ele alan metne yönelik araştırmacı günlüğünde: “12 Hayvanlı Türk Takvimi’nin kültürümüzdeki yerinin bilinmesi önemlidir. Öğrenciler öncülde verilen yazıyı okuyunca bunu daha da çok anladılar diye düşünüyorum. Ö2 bu takvimin günümüzde de kullanılmasına şaşırdığını ifade etti. Ö18 de bu takvimi daha önce defalarca duyduğunu ama çıkış noktasını hiç bilmediğini vurguladı...” ifadelerine yer verilmektedir. Bu bağlamda elde belirtilen görüşler ve ulaşılan notlardan hareketle doğa ve evren ile ilgili bilgi ve uygulamaları içeren doyurucu düzeyde çalışmalar yapıldığı söylenebilir.

3.3.7. SOKÜM Unsurlarına Yönelik Yapılan Çalışmaların Diğer Sınıf Düzeylerinde Uygulanabilirliği ile İlgili Görüşmeden Elde Edilen Bulgular

“Bu dönem Türkçe dersinde somut olmayan kültürel miras değerlerine yönelik yapılan çalışmalar ortaokulun diğer sınıf düzeylerinde de uygulanabilir mi? Bu konuda neler söylemek istersiniz?” sorusu öğrencilere yöneltilmiştir. Bu kapsamda öğrenciler eylem sürecine yönelik değerlendirme fırsatı da bulmuşlardır. Öğrencilerden alınan bazı cevaplar şu şekildedir:

Daha önce çok azını bildiğim kavramları, kültürel değerleri öğrendim. Somut olmayan kültürel mirasımız neler olduğunu belirli düzeyde kavradım. Tüm bunları öğretmenim (siz) bu uygulamayı yaparken öğrendim. 5 ve 6.sınıfta da olsaydı çok güzel olurdu... (Ö4).

Uygulanır. Bu metinleri 5.sınıf ya da 6.sınıfta okusam yine anlardım. Çoğunu anlardım yani. Yemek yapmak, videolar izlemek, sınıf içinde tartışma yapmak ve

bunlarla hep kültürel değerlerimizi sevmek ve öğrenmek iyi oldu. Diğer sınıflarda 8'de de olsa iyi olur... (Ö12).

Öğrenciler, işlenilen metinler ve bunlara bağlı olarak yapılan etkinliklerden faydalandıklarını dile getirmişlerdir. Somut olmayan kültürel miras unsurlarının neler olduğu, hangi alanları içerdiği konusunda ana hatları ile bilgi sahibi olmuşlardır. Öğrencilerin verdiği cevaplarda bu tarz bir uygulamanın 7. Sınıf dışında ortaokulun diğer sınıf düzeylerinde de uygulanabileceği düşüncesinde oldukları saptanmıştır.

Görüşmelerden, günlüklerden ve gözlem notlarından elde edilen verilerden hareketle yapılan çalışmanın SOKÜM unsurlarının her alanında önemli düzeyde katkılar sunduğu görülmüştür. Geçerlik komitesi ile paylaşılan ve gözlem notlarının tutulması sürecinde değerlendirilen kayıtlar da (video, fotoğraf) söz konusu görüşü destekler niteliktedir.

4. TARTIŞMA, SONUÇ VE ÖNERİLER

Araştırma kapsamında uygulama öncesinde yapılan görüşmelerden ve literatür taramasından hareketle ortaokul düzeyinde somut olmayan kültürel miras unsurlarına yönelik yeteri düzeyde çalışmalar yapılmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Uzman görüşü ve alan yazından elde edilen veriler doğrultusunda SOKÜM unsurlarına yönelik boşluğun Türkçe derslerinde metin ve etkinlikler doğrultusunda doldurulmasının elzem olduğu tespit edilmiştir. Mutlu ve Dinç (2009), yaptıkları çalışmada kültürel değerlerin aktarımında okulun önemini belirtmiştir.³⁷ Bu bağlamda ders kitaplarında yer alan metinlerin niteliğine vurgu yapmıştır. Bu araştırma ile Mutlu ve Dinç (2009) tarafından yürütülen çalışma sonuçları metin bağlamında kültürel değerlerin sunulması noktasında örtüşmektedir.

Yıldız ve Ceran (2020), SOKÜM unsurlarına yönelik Türkçe ders kitaplarında yeterli düzeyde metin ve etkinlik bulunmadığı sonucuna varmıştır.³⁸ Savaşkan (2016) bu noktadaki eksikliğin Türkçe dersinin bir yönüyle devamı olarak değerlendirilen Türk dili ve edebiyatı dersine yönelik hazırlanan kitaplarda ve bu dersin programında da

³⁷ H. Hüseyin Mutlu ve Sinem Dinç, "6. Sınıf Türkçe Ders Kitabı'nda Yer Alan Temalardaki Metinlerin Kök Değerlerle İlişkisi", *Ana Dili Eğitimi Dergisi* 7/4 (2009), 1048-1062, <https://doi.org/10.16916/aded.593400>, 1058.

³⁸ Yıldız ve Ceran, "5. ve 7. Sınıf Türkçe Ders Kitaplarında Somut Olmayan Kültürel Miras Unsurları", 295.

bulunduğunu belirtmiştir.³⁹ İfade edilen sonuçlar bu araştırma kapsamında ulaşılan sonuçlarla aynı doğrultudadır.

Eylem planı sonrasında yapılan görüşmeler, gözlem notları ve günlüklerden elde edilen veriler uygulanan planın SOKÜM unsurlarına yönelik her alanda katkı sunulabileceğini ortaya koymuştur. Bu kapsamda sosyal hayat, sözlü gelenekler, doğa ve evrenle ilgili bilgi ve uygulamalar, geleneksel el sanatları ve kültürel bilinç alanlarının tamamında farkındalık oluşturulduğu gözlenmiştir.

Çengelci (2012), yaptığı çalışmada sözü edilen farkındalığa sosyal bilgiler dersinin de katkı sunabileceğini ortaya koymuştur.⁴⁰ Wang (2019), somut olmayan kültürel mirasın korunmasında eğitimin önemini ele aldığı çalışmada kültürel bilincin önemini vurgulamıştır.⁴¹ Bu araştırma da kültürel bilinci SOKÜM unsurları arasında önemli bir alan olarak değerlendirmiştir. Yapılan etkinlikler kültürel bilincin gelişmesine katkı sunmuştur.

Çelepi, yaptığı çalışmada aile, eğitim ve devletin etkinliğini ele almıştır.⁴² Bu çalışmada Çelepi'nin ortaya koyduğu üç unsurdan eğitim boyutu ele alınmıştır. Bu bağlamda Türkçe dersinin metin ve etkinlik açısından etkinliği vurgulanmıştır. Kolaç (2009) da yaptığı çalışmada bu çerçevede Türkçe dersinin metin ve etkinliklerle SOKÜM unsurlarının gelişmesine katkı sunması gerektiğini belirtmiştir.⁴³ Bu çalışma sözü edilen alana katkı sağlamak adına uygulamalı ile bir örnek olmuştur.

Gürel ve Çetin, SOKÜM unsurlarına yönelik kültürel farkındalığı 7. sınıf düzeyinde ele aldığı çalışmada teknolojik gelişmelerin bir yönüyle kültürel mirasa yönelik öğrenci

³⁹ Savaşkan, "Ortaöğretim Türk Edebiyatı Program ve Ders Kitaplarının Somut Olmayan Kültürel Miras Öğeleri Açısından İncelenmesi", 1318.

⁴⁰ Tuba Çengelci, "Sosyal Bilgiler Öğretim Programında Somut Olmayan Kültürel Mirasın Yeri", *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 25/1 (2012), 185-203, <https://dergipark.org.tr/en/pub/uefad/issue/16695/173545>, 200.

⁴¹ Ching-Yi Wang, "Building a Network for Preserving Intangible Cultural Heritage Through Education: A Study of Indonesian Batik", *International Journal of Art & Design Education* 38/2 (2019), 398-415, <https://doi.org/10.1111/jade.12200>.

⁴² Mehmet S. Çelepi, "Somut Olmayan Kültürel Miras ve Üniversite Gençliği", *Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/3 (2016), 15-35, <https://doi.org/10.30803/adusobed.288155>, 33.

⁴³ Kolaç, "Somut Olmayan Kültürel Mirası Koruma, Bilinç ve Duyarlılık Oluşturmada Türkçe Eğitiminin Önemi", 30.

tutumuna zarar verebileceğini belirtmiştir. Bu çalışmada söz konusu durum için geleneksel oyunların önemine ve aktarımına vurgu yapılmıştır.⁴⁴

Araştırma kapsamında SOKÜM unsurlarının her alanına yönelik metin ve etkinlikler yapılması hedeflenmiştir. Bu alanlar metin ve etkinliklerde doğrudan adlandırılarak değil sezdirilerek aktarılmıştır. Söz gelimi “Geçmişten Günümüze Sonsuz Müjdemiz: Nevruz” metninde ve etkinliklerinde sosyal hayat alanına yönelik göndermeler bulunmaktadır. “Davul Bahşişi” metninde sözlü geleneklere, “Sanat” şiirinde geleneksel el sanatlarına, “Orda Bir Köy Var, Uzakta” şiirinde kültürel bilince, “Seyahatname Evliya Çelebi’nin İzinde: Antakya İzlenimleri” metninde doğa ve evrenle ilgili bilgi ve uygulamalara göndermeler bulunmaktadır. Aynı metne yönelik etkinliklerde SOKÜM unsurlarının farklı alanlarına ilişkin aktarımlar da vardır. “Mangala Oyunu” metninde sosyal hayat ve kültürel bilinç bağlamında etkinlikler bulunması buna örnek olarak gösterilebilir. Bu yaklaşım sonucunda SOKÜM unsurlarında önemli farkındalıklar olduğu ve olumlu tutumlar geliştiği öğrenci görüşlerinde ve diğer verilerin çözümlenmesinde görülmüştür.

Kıtaları aşan ve sınır tanımayan iletişim ağına karşın günümüzde sahip olduğumuz kültürel değerlerimizin korunması ve yaşatılması çok önemlidir. Yürütülen bu çalışma sözü edilen kültürel korunmaya yönelik çabanın bir sonucu olarak geliştirilmiş ve sonuçlanmıştır. Çalışma SOKÜM unsurları bağlamında ve ortaokul 7. sınıf düzeyinde ilerlemiştir. Çalışmamızdan hareketle kültürel değerlerimiz ve korunmasıyla ilgili önerilerimiz aşağıdaki şekliyle özetlenebilir.

- SOKÜM kapsamında mevcut durumdan daha fazla metin ve etkinlikleri içeren ders kitapları müfredat doğrultusunda geliştirilebilir.
- SOKÜM unsurları disiplinler arası bağlamda ele alınıp eğitim-öğretim sürecinde işlenebilir.
- SOKÜM unsurlarının tanıtımı ve aktarılması adına öğretmenlere seminerler verilebilir. Yine bu amaçla akademisyen-öğretmen buluşmaları gerçekleştirilebilir.

⁴⁴ Davut Gürel ve Turhan Çetin, “An Investigation of Secondary School 7th Grade Students' Awareness for Intangible Cultural Heritage”, *Online Submission* 8/27 (2017), 75-84, <https://eric.ed.gov/?id=ED589144>, 82.

- SOKÜM unsurları kapsamında daha çeşitli ve kaliteli çalışma ve etkinlik yapmaya istekli öğrenciler için seçmeli dersler düzenlenebilir.
- Bu çalışmada bir eylem planı doğrultusunda SOKÜM unsurlarının aktarılmasına odaklanılmış ve bu yönde elde edilen verilerden hareketle önerilerde bulunulmuştur.
- Benzer çalışmalar yapılarak sahip olduğumuz sınırsız kültür birikimi ve çeşitliliği, her alana uygulanarak kültürel farkındalık ve bilinç geliştirilebilir.

KAYNAKÇA

Aksoy, Necla. “Eylem Araştırması: Eğitimsel Uygulamaları İyileştirme ve Değiştirmede Kullanılacak Bir Yöntem.” *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 36/36 (2003), 474-489. <https://dergipark.org.tr/en/pub/kuey/issue/10361/126837>

Altun, Kudret. “Cultural Transmissions and Communication: Case Study from Erciyes University Turkish Language Teaching Center: Student Diaries.” *Research in Second Language Education*. ed. İsmail Güleç, Arif Okur ve Banu İnce, 97-101. Peterlang Edition, 2017.

Arı, Sevim. *İlkokul 4. Sınıf Sosyal Bilgiler Derslerinde İş Birlikli Öğretim Tekniklerinin Kullanımına Yönelik Bir Eylem Araştırması*. Doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2020. <https://tez.yok.gov.tr>

Beyhan, Ahmet. “Eğitim Örgütlerinde Eylem Araştırması.” *Journal of Computer and Education Research* 1/2 (2013), 65-89. <https://dergipark.org.tr/en/pub/jcer/issue/18614/196496>

Çelepi, Mehmet Sait. “Somut Olmayan Kültürel Miras ve Üniversite Gençliği.” *Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/3 (2016), 15-35. <https://doi.org/10.30803/adusobed.288155>

Çengelci, Tuba. “Sosyal Bilgiler Öğretim Programında Somut Olmayan Kültürel Mirasın Yeri.” *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 25/1 (2012), 185-203. <https://dergipark.org.tr/en/pub/uefad/issue/16695/173545>

- Dönmez, Cengiz ve Yeşilbursa, Cem Cemal. “Kültürel Miras Eğitiminin Öğrencilerin Somut Kültürel Mirasa Yönelik Tutumlarına Etkisi.” *Elementary Education Online* 13/2 (2014), 425-442.
- Ferrance, Eileen. *Action Research: Themes in Education*. Northeast and Islands Regional Educational Laboratory at Brown University, 2000.
- Gürel, Derya ve Çetin, Tülay. “An Investigation of Secondary School 7th Grade Students' Awareness for Intangible Cultural Heritage.” *Online Submission* 8/27 (2017), 75-84. <https://eric.ed.gov/?id=ED589144>
- Hubbard, Ruth Shagoury ve Power, Brenda Miller. *The Art of Classroom Inquiry: A Handbook for Teacher-Researchers*. Heinemann, 2003.
- Irwin, Rita L., Barney, Daniel T. ve Golparian, Shervin. “Görseli Yaratma.” *Görsel Araştırma Yöntemleri: Teori, Uygulama ve Örnek*. ed. S. D. Bedir-Erişti, 191-317. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2016. <https://doi.org/10.14527/9786053184522.10>
- Johnson, Andrew P. *Eylem Araştırması El Kitabı*. çev. Yasemin Uzuner ve M. Özten Anay. Ankara: Anı Yayıncılık, 2015.
- Karaoğulları, Nurullah. *Ortaokul Türkçe Derslerinde Somut Olmayan Kültürel Mirasın Kazandırılmasına Yönelik Bir Araştırma*. Yayımlanmamış doktora tezi, Erciyes Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Anabilim Dalı, 2023.
- Kasapoğlu Akyol, Pınar. “Somut Olmayan Kültürel Mirasın Örgün Eğitime Uygulanması: Ağ Araştırması (Webquest) Örneği.” *Millî Folklor* 28/111 (2016), 125-146.
- Kolaç, Emine. “Somut Olmayan Kültürel Mirası Koruma, Bilinç ve Duyarlılık Oluşturmada Türkçe Eğitiminin Önemi.” *Millî Folklor* 21/82 (2009), 19-31.
- Millî Eğitim Bakanlığı. *Türkçe Dersi Öğretim Programı*. Ankara: Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı, 2019.
- Millî Eğitim Temel Kanunu. “1739 Sayılı Kanun.” *Resmî Gazete*, 24 Haziran 2014, sayı: 14574.
- Melanlıoğlu, Deniz. “Kültür Aktarımı Açısından Türkçe Öğretim Programları.” *Eğitim ve Bilim* 33 (2008), 150-159. <http://egitimvebilim.ted.org.tr/index.php/EB/article/view/631>
- Mills, Geoffrey E. *Action Research: A Guide for the Teacher Researcher*. Pearson Education, 2003.

- Mutlu, Hasan Hüseyin ve Dinç, Serkan. “6. Sınıf Türkçe Ders Kitabı’nda Yer Alan Temalardaki Metinlerin Kök Değerlerle İlişkisi.” *Ana Dili Eğitimi Dergisi* 7/4 (2009), 1048-1062. <https://doi.org/10.16916/aded.593400>
- Oğuz, M. Öcal. “Terim Olarak Somut Olmayan Kültürel Miras Le Patrimoine Culturel Immatériel Comme un Terme Intangible Cultural Heritage as a Term.” *Millî Folklor* 25 (2013), 100-115.
- Oral, Ülkü. *Çocuklara Karagöz–Hacivat Söylemleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 2000.
- Savaşkan, Veysel. “Ortaöğretim Türk Edebiyatı Program ve Ders Kitaplarının Somut Olmayan Kültürel Miras Öğeleri Açısından İncelenmesi.” *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/2 (2016), 1302-1323. <https://doi.org/10.17556/jef.11705>
- Tudorache, Petronela. “The Importance of the Intangible Cultural Heritage in the Economy.” 2016. [https://doi.org/10.1016/S2212-5671\(16\)30271-4](https://doi.org/10.1016/S2212-5671(16)30271-4)
- Tutkun, Yasin. *Metinlerarasılığın Türkçe Öğretiminde Kullanımına Yönelik Bir Eylem Araştırması: 7. Sınıf Örneği*. Yüksek Lisans tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, 2019. <https://tez.yok.gov.tr>
- Türk Dil Kurumu. *Güncel Türkçe Sözlük*. <https://sozluk.gov.tr/>
- Uzuner, Yıldız. “Özel Eğitimden Örneklerle Eylem Araştırmaları.” *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Özel Eğitim Dergisi* 6/2 (2005), 1-13. https://doi.org/10.1501/Ozlegt_00000000092
- Ülken, Hilmi Ziya. *Millet ve Tarih Şuuru*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2008.
- Wang, Ching-Yi. “Building a Network for Preserving Intangible Cultural Heritage Through Education: A Study of Indonesian Batik.” *International Journal of Art & Design Education* 38/2 (2019), 398-415. <https://doi.org/10.1111/jade.12200>
- Yıldırım, Ali ve Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011.
- Yıldız, Derya ve Ceran, Dilek. “5. ve 7. Sınıf Türkçe Ders Kitaplarında Somut Olmayan Kültürel Miras Unsurları.” *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2007), 295-308. <https://doi.org/10.21497/sefad.845421>
- Yurdakul, R. Sıtkı. *Azerbaycan’dan Masallar*. 1. Baskı. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 2017.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s)

Nurullah KARAOĞULLARI
Kudret ALTUN

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.
The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.
The author declares that he have no competing interests.

Yazar Katkıları / Authors Contributions:

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study	: YET (%50), MS (%50)
Veri Toplanması / Data Collection	: YET (%50), MS (%50)
Veri Analizi / Data Analysis	: YET (%50), MS (%50)
Makalenin Yazımı / Writing up	: YET (%50), MS (%50)
Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision	: YET (%50), MS (%50)

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue:2

Eylül/September-2025

Kanun-ı Esasi'nin(1876 Anayasası) Ortaya Çıkışı

TheEmergence of theConstitution (1876 Constitution)

Orhan GÜNER

YL Öğrencisi, Iğdır Üniversitesi LEE
Graduate Student Iğdır University LEE
Iğdır/Türkiye

guner.orhan04@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0007-5313-8731>

İlhan GÖK

Doç. Dr. Gümüşhane Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü
Assoc. Professor. Dr. Gümüşhane
University, Faculty of Letters,

Department of History

Gümüşhane/TÜRKİYE

ilhangok52@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3231-9879>

Atıf / Citation: Güner, Orhan-Gök, İlhan. “Kanun-ı Esasi’nin(1876 Anayasası) Ortaya

Çıkışı”. *Genç Mütefekkirler Dergisi* 6/3 (Eylül/September), 951-973

<http://doi.org/10.5281/zenodo.17162718>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/ArticleType: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/DateReceived: 02.06.2025

Kabul Tarihi/DateAccepted: 23.08.2025

SayfaAralığı/ PageRange:951-973

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: Thisarticle has beenscannedby intihal.net. No plagiarismdetected.

Yayıncı / Publishedby: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE



ÖZET

Anayasa kavramı insanların uzun yıllar üzerinde tartıştığı bir kavramdır. İnsanların sosyal özellikleri gereği bir arada yaşamaktadırlar. Hayatlarını devam ettirebilmek için de yaşamları boyunca yerine getirmeleri gereken görev ve sorumlulukları vardır. Aynı zamanda bir arada yaşadığı diğer insanlarla arasında bir iş bölümü vardır. Bu iş bölümlerinin sorunsuz bir şekilde devam edebilmesi için de bazı yazılı ya da yazısız kurallar belirlenmiştir. İşte bu kuralların bütününe anayasa denir. İlk insanlar kendi aralarında bazı basit kurallar belirledilerse de bu kurallar anayasa sayılacak düzeyde değildi. 1215 yılında İngiltere’de ortaya çıkan MagnaCarta biraz daha genişletilerek anayasaya yakın bir metin olmuştur. Türk tarihinde 1876 yılına kadar anayasalarda bulunan bazı kısa maddeler şeklinde metinler olmuştur fakat bunlar anayasa sayılamaz. Osmanlı Devleti’nin sınırlarının genişlemiş olması, bünyesinde farklı milletleri barındırması gibi özellikler devlet yönetimini zorlaştırmıştı. Bunun üzerine Avrupa’da bilimsel, teknolojik ve demokratik gelişmeler ortaya çıkması, Osmanlı’nın bunları zamanında ülkeye getirip uygulayamaması devletin gerilemesine sebep oldu. Avrupa’nın gerisine düşmemek ve devletin toprak kayıplarını önlemek için Osmanlı yönetimi bilimsel ve teknolojik bazı yeniliklerin yanında demokratik yenilikler de yaptı. Tanzimat Fermanı, Islahat Fermanı ilan edildikten sonra daha büyük bir adım olan Meşrutiyet ilan edildi. Bu gelişmesinin en önemli parçası olan Kanun-ı Esasi böylelikle ortaya çıktı.

Anahtar Kelimeler: Anayasa, Demokrasi, Osmanlı Devleti, Kanun-i Esasi, Meşrutiyet

ABSTRACT

The concept of a constitution is one that people have debated for many years. People live together due to their social nature. In order to continue their lives, they have duties and responsibilities that they must fulfill throughout their lives. At the same time, there is a division of labor among the other people they live with. Certain written or unwritten rules have been established so that this division of labor can continue smoothly. The entirety of these rules is called the constitution. Although early humans established some simple rules among themselves, these rules were not at a level that could be considered a constitution. The Magna Carta, which emerged in England in 1215, was expanded somewhat and became a text close to a constitution. In Turkish history, until 1876, there were texts in the form of short articles in the constitution, but these cannot be considered a constitution. The Ottoman Empire's expanding borders and its diverse population made state administration difficult. Scientific, technological, and democratic developments in Europe, which the Ottomans failed to introduce and implement in their country in a timely manner, led to the decline of the state. In order to keep up with Europe and prevent the loss of territory, the Ottoman administration introduced scientific and technological innovations as well as democratic reforms. Following the proclamation of the Tanzimat Edict and the Islahat Edict, a more significant step was taken with the proclamation of the Constitutional Monarchy. This led to the emergence of the most important part of this development, the Kanun-ı Esasi (Fundamental Law).

Keywords: Constitution, Democracy, Ottoman Empire, Constitutional Law, Constitutional Monarchy

Giriş

Osmanlı Devleti'nde Tanzimat Dönemi ile başlayan, Tanzimat Fermanı'nın ve Islahat Fermanı'nın ilanı ile devam eden demokratikleşme çalışmalarının yeterli olarak görülmemesi sonucunda I. Meşrutiyet ilan edildi. Bununla birlikte devlet kanunlarının daha kapsayıcı ve yazılı hale gelmesi gerektiği düşüncesi ile Kanun-i Esasi adında yeni bir anayasanın düzenlenme çalışmalarına başlanmıştır. Medrese öğrencilerinden oluşan ve kendilerine Talebe-i Ulum hareketi denilen bir grup öğrenci 10 Mayıs 1876 yılında anayasa çalışmalarına başladılar. Bu gurubun ortaya attıkları fikirler halk tarafından destek bulunca Sultan Abdulaziz sadrazam Mahmud Nedim Paşa'yı ve Şeyhülislam Hasan Fehmi Efendi'yi görevden azletti. O dönem Şura-yı Devlet başkanı olan Mithat Paşa Hey'et-i Vükela'da da görev alınca Talebe-i Ulum hareketine destek verdi. Böylelikle Meşrutiyet yanlısı olanların sayısı arttı. Meşrutiyet'e sıcak bakmayan Sultan Abdulaziz Meşrutiyet hareketi tarafından tahttan indirilerek onun yerine V. Murad getirildi. İstedikleri desteği alamayan Taleb-i Ulum hareketi V. Murad'ı da tahtan indirerek onun yerine de II. Abdulhamid'i I. Meşrutiyeti ilan etmesi karşılığında tahta çıkardılar.¹

Tanzimat Fermanı Mısır Meselesi, Islahat Fermanı ise Kırım konusunda batılı devletlerin desteğini almak için dışarıdan bir etki ile yayınlanmış iken, I. Meşrutiyet'in ilan edilmesi daha çok aydınlardan oluşan çevrenin ve halkın etkisi ile yayınlanmıştır. I. Meşrutiyet yayınlanmadan önce Mithat Paşa anayasal düzen için Kanun-i Esasi'nin metinlerini yazma hazırlıklarına başlamıştı. II. Abdulhamid tahta geçmeden önce Meşrutiyet yönetimine sıcak baktığı için kendisine destek veren Genç Osmanlılar'ın yardımı ile tahta geçti. Böylelikle meşruti yönetime geçişin önü açılmış oldu. II. Abdulhamid tarafından Said Paşa'ya verilen görevle Fransız anayasaları Osmanlıca'ya çevrildi. Böylece Mithat Paşa'nın hazırladığı anayasa taslağı ile birlikte iki tane anayasa örneği olmuş oldu.²

Kanuni-ı Esasi nin aleyhinde yapılan bazı çalışmalara rağmen nihai anayasa metni için Mithat Paşa başkanlığında Meclis-i Mahsus adında ulema, bürokrat ve askerlerden oluşan bir meclis çalışmalara başladı. Hazırlanan anayasa metni Heyet-i Vükela'da görüşülerek anayasa olarak kabul edildi ve padişahın onayına sunuldu. Yeni anayasa çıkarılırken

¹ Mehmet Akif Aydın, "Kânûn-i Esâsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*(İstanbul:Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 24/329

² Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri(1789-1980)* (İstanbul:Afa Yayınları, 1996), 114.

Cevdet Paşa ve Mütercim Rüştü Paşa gibi padişahın yetkilerini korumaya çalışanlar ile halka daha çok yetki vermek için uğraşan Ziya Paşa, Midhat Paşa, Süleyman Paşa ve Namık Kemal arasında bazı tartışmalar da olmuştur.³

23 Aralık 1876 yılında ilan edilerek yürürlüğe konulan Kanun-i Esasi bir diğer ismi ile 1876 Anayasası on iki başlık ve 119 maddeden meydana gelmektedir. Birçok alan ile ilgili konuları düzenleyen bu anayasanın ilk maddesi devletin bütünlüğünü vurgularken üçüncü maddede ise Saltanat ve Halifeliğin Osmanlı'nın en büyük erkek çocuğuna ait olduğu belirtilmiştir. Bu anayasanın yedinci maddesine göre savaş ilanı, vekilleri azletme ve sürgüne gönderme, hutbelerde isminin okunması, kara ve deniz kuvvetlerine kumandanlık yapma, yabancı devletlerle anlaşma yapma, Meclis-i Umumi'nin toplanmasına ve tatiline karar verme, Hey'et-i Meb'usa'nın feshi gibi konularda padişah söz sahibi idi. Madde 11 devletin dini İslam'dır, madde 12 basın kanun önünde hürdür, madde 13 genel adabı ve asayiş ihlal etmemek kaydıyla diğer din mensuplarının din ve vicdan hürriyeti ile mezhep imtiyazları konularını içermektedir.⁴

Osmanlı Devleti'nin ilk anayasası olan Kanun-i Esasi'nin olumlu bulunan maddelerinin yanında çok eleştirilen maddeleri de olmuştur. 113. Madde çokça eleştirilen maddelerdendir. Bu maddeye göre devletin herhangi bir bölgesinde ihtilalin çıkacağını gösteren şüphelerin ortaya çıkması durumunda hükümet o bölge ile ilgili sıkıyönetim kararı hakkına sahip olacak, hükümetin emniyetini ihlal ettiği güvenlik güçlerinin araştırmaları ile ortaya çıkan kişiler padişah tarafından ülkeden sürgüne gönderilebileceklerdir.⁵

Kanun-i Esasi yayınlanırken anayasa gereği Meşrutiyet ilan edilmiş, Meclis-i Umumi ve Meclis-i Mebusan adında iki tane meclis açılmış, halk ülke yönetimine ilk kez ortak olmuştur. Açılan meclisler için yapılan seçimlere sadece erkekler katılmıştır. Seçimler iki aşamalı olarak yapılmıştır. Meclis-i Umum-i 19 Mart 1877-28 Haziran 1877 ile 13 Aralık 1877-14 Şubat 1878 dönemleri olmak üzere iki dönem çalıştıktan sonra II. Meşrutiyet'in ilanına kadar kapatılmıştır. Kanun-i Esasi II. Meşrutiyet'in tekrar ilan edildiği 1908 yılına

³Selda Kılıçkaya, "Kanun-i Esasinin İlanından Sonra Vilayetlerden Gönderilen Teşekkürnameler", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 18/29 (1996), 138

⁴ Fatma Sariaslan, "1876 Anayasası (Kanun-i Esasi) ve İlk Osmanlı Parlementosu", *Yasama Dergisi* 46 (2022), 125

⁵ Enes Ersöz, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri Işığında Sadrazamlığın Başbakanlığa Evrilmesi, Değişimi ve Kaldırılması* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 26.

kadar yürürlükten kaldırılmıştır. Yedi defa değişikliğe gidilen Kanun-i Esasi'nin en kapsamlı değişikliği 1909 yılında yapılmıştır.⁶

1. Anayasa ve Demokrasinin Tarihsel Gelişimi

Demokrasi ve anayasa birbirleriyle yakından ilgili olan kavramlardır. Anayasalar antik ve modern anayasalar diye ikiye ayrılır. Günümüzdeki anayasalar modern anayasalar olarak geçmekteyken, Antik Yunan dönemindekiler ise antik anayasa diye geçmektedir. Her iki kavram da milletlerin yönetimine dayanan ve milletlerin devamlı isteyebileceği durumlardır. Dünyadaki en iyi ilk anayasa olarak tarihteki MagnaCarta olarak bilinse de modern anayasalar 1789 yılındaki Fransız İhtilali ile birlikte ortaya çıkan anayasalar daha ayrıntılı ve daha demokratik anayasalardır.⁷ İnsan hakları, özgürlük, eşitlik ve adalet kavramlarının daha fazla anlam kazanmasıyla yeni kurulan bütün Avrupa ülkeleri hızlıca demokratik anayasalar çıkarmışlardır. Zaman ilerledikçe mevcut anayasalardaki konular insanların günlük hayattaki ihtiyaçlarını karşılamayınca anayasalar ya tamamen değiştirilmiş ya da bazı maddeler eklenmiştir. Avrupa devletlerindeki anayasaların ortaya çıkması daha çok aydın kişiler ve halk tarafından talep edilirken İslam toplumlarındaki anayasaların ortaya çıkması yöneticilerin kendi çabalarıyla ortaya çıkmıştır.⁸

Avrupa Devletleri Osmanlı Devleti'ne göre biraz daha erken anayasal düzene geçmişlerdir. Belçika 1830'da, Fransa ve İtalya 1848'de, Prusya ise 1850 yılında anayasa hazırlayarak demokratik düzene kavuşmuşlardır. Osmanlı Devleti'ne bağlı olan Eflak ve Boğdan Prenslükleri de 1831-1832 Organik Nizamname adlı anayasal metni kendi aralarında kabul ettikten sonra 1861 yılında Osmanlı yönetimine de kabul ettirmişlerdir.⁹

Bir devletin demokratik devlet olarak kabul edilebilmesi için demokratik ve hukuk devletinin şartlarını eksiksiz bir şekilde yerine getirmesi gerekmektedir. İnsan haklarına dayalı, parlamenter sistemin olduğu devletler demokratiktir.¹⁰

⁶ Mahmut Bolat, "I. Meşruyet'ten I. Dünya Savaşı'na Osmanlı Devleti Dış Politikasının Genel Bir Değerlendirmesi", *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/1 (2014), 20.

⁷ II. Mahmut ile Ayanlar arasında yapılan Sened-i İttifak her ne kadar bir kanun gibi gözüксе de sadece padişah ile belli bir zümre olan ayanlar arasında yapıldığı için anayasal bir metin olarak kabul edilmemektedir.

⁸ Hakan Türkkan, "Osmanlı Devleti'nde Demokratikleşme ve Kanun-i Esasi'nin Demokratik Hüviyeti", *Vakanüvis – Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 3(2018), 365

⁹ İbrahim Ülker, "Hukukun Genel İlkeleri Bağlamında Kanun-i Esasi'deki Yargılamaya İlişkin Hükümlerin Değerlendirilmesi", *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 21/2(2013), 102

¹⁰ Yaşar Fatih Mengüç, *1909 Osmanlı Kanuni Esasi Tadilleri Çerçevesinde Kanun Yapma Usulü*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 31.

2.Osmanlı Devleti’nde Anayasal Düzene Geçmenin Nedenleri

Üç kıtada hüküm sürmüş Osmanlı İmparatorluğu devlet yönetimini sağlam siyasi, idari, askeri ve sosyo-ekonomik temellere göre kurmuştu. Uzun yıllar bu yapısını sürdüren Osmanlı Devleti Avrupa’da yaşanan gelişmeleri zamanında takip etmediği için devletin sistemlerinde bozulmalar ortaya çıkmıştır. Osmanlı toplumunda çeşitli sebeplerle ekonomik, sosyal ve askeri konularda sorunlar başlamıştır. XVIII. yüzyıldan itibaren bu sorunlar daha da belirgin hale gelmiştir. Bu sebeple bazı çözümler aranmıştır.¹¹

Osmanlı Devleti’nde anayasa fikri çok sonradan ortaya çıkmıştır. Fransız İhtilali ile birlikte tüm dünyaya yayılan eşitlik, özgürlük ve adalet kavramları Osmanlı toplumunda yaşayan azınlıkları da etkileyince Osmanlı yöneticileri devleti dağılmaktan kurtarmak için bazı demokratik adımları atmaya yönelmiştir. Osmanlı Devleti ilk zamanlarındaki gücün verdiği rahatlık ile demokratik adımları atmakta gecikmiştir. Bu durumun sebebi Türk geleneğindeki merkeziyetçi yönetim ve İslamiyet’in getirdiği yöneticilerin belli bir zümreden seçilmesi gerektiği düşüncesidir. Demokrasi kavramının daha çok İslam dışı inanışlarda ortaya çıkmış olması Müslüman olan Osmanlı toplumunun onu istemesini de geciktirmiştir. Uzun yıllar saltanatla ve İslami kurallara göre yönetilen Osmanlı toplumu farklı yönetim biçimlerine de fazla merak salmamıştır.¹²

Osmanlı Devleti’nin Batıyı takip etmeye başlamasıyla Avrupa ülkelerine giden bazı aydınlar demokrasi ve anayasa kavramlarını yakından takip etme fırsatını bulmuştur. Bu kavramların Osmanlı yöneticileri tarafından kabul edilmesi için bazı çalışmalar başlatmışlardır. Bunun sonucu olarak Osmanlıda Tanzimat Fermanı ve Islahat Fermanı ilan edilmiştir. Atılan bu demokratik adımlar Osmanlı Devleti’nin parçalanmasını engelleyemediği için daha fazla demokratik adımların atılması gerekmiştir.¹³

Tanzimat Dönemiyle birlikte merkezi ve yerel yönetimlerde karar alma süreçlerinde bazı değişiklikler yapılarak yeni kurum ve kurullar ortaya çıkmıştır. 1864 yılında çıkarılan Vilayet Nizamnamesiyle kuvvetler ayrılığına bağlı bağımsız adliyeler kurulmuştur. 1868 yılındaki Şura-yı Devlet fikrinin ortaya çıkmasıyla Osmanlı’da parlamento düşüncesi de

¹¹Ülker,“Hukukun Genel İlkeleri Bağlamında Kanun-i Esasi’deki Yargılamaya İlişkin Hükümlerin Değerlendirilmesi”, 103

¹²Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi Islahat Fermanı Devri 1861-1876*(Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2003), 367.

¹³Türkkan, "Osmanlı Devleti’nde Demokratikleşme ve Kanun-i Esasi’nin Demokratik Hüviyeti", 367

yayılmıştır. Ahmet Cevdet Paşa'nın 1869 yılında çıkarmış olduğu Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye adındaki Türk Medeni Kanunu ile Osmanlı toplumu kanunlarla biraz daha tanışmış oldu.¹⁴

Dönemin Osmanlı aydınları hükümetten kaynaklanan bazı sorunların şartları açık ve net olan bazı kanunların ilan edilmesiyle çözülebileceğine inanmışlardır. Anayasanın gerekliliği dağılmakta olan Osmanlı Devleti'nin kurtuluş için ortaya attığı fikirlerden olan Osmanlıcılık fikriyle de örtüştüğünü aydınlar dile getirmiştir. Burada da görüldüğü gibi anayasa fikri halktan çok aydınlar ve devlet yöneticileri tarafından gündeme getirilmiştir.¹⁵ Bu dönemde tartışılan anayasa fikrine göre iktidarı tamamen kısıtlayan bir durum ortada yoktur. Azınlıklar başta olmak üzere Osmanlı vatandaşlarına sadece bazı konularda bireysel hak ve özgürlükler verilecekti. Bu yönüyle bakıldığında yapılacak bu anayasanın Tanzimat ve Islahat Fermanlarından çok da farklı bir yönü olmamıştır.¹⁶

Şeri hukuka göre yönetilen Osmanlı Devleti'nde modern bir anayasanın ortaya çıkması ve toplum tarafından kabul edilmesi o dönemin şartlarında oldukça zordu. Toplumdaki İslami düşünceyle modern anayasaların ortaya çıkardığı hak ve özgürlükler tamamen uyuşmadığı için yöneticilerin yeni anayasalar hazırlamaları da zorlaşmıştır.¹⁷

Osmanlı Devleti demokratikleşme çalışmaları çerçevesinde çeşitli alanlarda yaptığı yenilikleri halka da kabul ettirip uygulatmak zorunda kalmıştı. Aydınların çabaları ile yeni çıkarılan kanunların, yeni açılan devlet kurumlarının yanında çoğu zaman eskileri de varlığını sürdürmüştür. Bu sebeple halk arasında sosyal sorunların ve halkın kafasında birtakım karışıklıkların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu durum bir bakıma yeni ve eskinin çatışması olarak da değerlendirilmektedir. Böyle bir karmaşıklığın var olması devletin gereksiz yere sosyal ve politik açıdan enerji harcamasına sebep olmuştur.¹⁸

Osmanlı aydınları padişahlık makamında ve diğer makamlarda bulunan yöneticilerin devleti yönetirken sadece kendi iradeleri ve vicdanlarıyla hareket etmelerinin yeterli

¹⁴Ülker, "Hukukun Genel İlkeleri Bağlamında Kanun-i Esasi'deki Yargılamaya İlişkin Hükümlerin Değerlendirilmesi", 104

¹⁵Tanzimat Fermanı ve Islahat Fermanı'nın yayınlanması daha çok dış devletlerin baskısını azaltmak için yayınlanırken, Kanun-ı Esasi Osmanlı aydınlarının isteği doğrultusunda çıkarılmıştır.

¹⁶Eren Cenan, "Osmanlı-Türk Anayasacılığının İlk Anayasası: 1876 Tarihli Kanun-ı Esasi", *Adalet Dergisi* 71 (Kasım 2023), 573-574.

¹⁷Mithat Cemal Kuntay, *Namık Kemal Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında II*, (İstanbul: Maarif Basımevi, 1956), 55.

¹⁸Recai Okandan, "Amme Hukukumuz Bakımından Tanzimat, Birinci Ve İkinci Meşrutiyet Devirlerinin Önemi". *Journal of Istanbul University Law Faculty*, 15/1 (1949), 16

olmadığını dile getirmişlerdir. Bu durumda Müslüman olmayan Osmanlı vatandaşlarının verilecek kararlardan hoşnut olmayacakları düşünülmüştür. Bu sebeple dine bağlı olmayan, tamamen evrensel kavramlar içeren bir anayasanın hazırlanması gerektiğini her defasında dile getirmişlerdir. Bazı İslamcı aydınlar Avrupa’da öğrendikleri anayasalarda olan kavramları İslam’ın değerler sistemiyle kaynaştırarak bir anayasa hazırlamayı devlet yöneticilerine bildirmişlerdir. Osmanlı için gerekli olan anayasanın şeriat ile temin edileceğini düşünmüşlerdir. Namık Kemal gibi Osmanlı aydınları Jean-Jacques Rousseau ve Locke’nin fikirlerinden etkilenecek şeriat ile onların düşüncelerini sentezlemeye çalışmışlardır.¹⁹

Kanun-ı Esasi’nin kabulüne ve I. Meşrutiyet’in ilan edilmesine zemin hazırlayan gelişmeler 10 Mayıs 1876 yılında ortaya çıkan öğrenci(talebe-i ulüm) hareketi ile başlamıştır. Öğrencilerin başlattığı bu hareket vatandaşlar tarafından da destek görünce Sultan Abdülaziz azlettiği sadrazamın ve şeyhülislamın yerine Mütercim Rüşdü Paşa’yı sadrazam, İmam-ı Hayrullah Efendi’yi de şeyhülislam olarak atayarak süreci ilerletmek istemiştir. Şura-yı Devlet atanan Mithat Paşa da Heyet-i Vükela’da yer alarak anayasa çalışmalarına katılmıştır.²⁰

Sultan Abdülaziz’in işleri ağırdan aldığını düşünen Talebe-i Ulüm hareketi onu tahttan indirerek önce V. Murat’ı sonra da II. Abdülhamid’i tahta geçirmişlerdir. II. Abdülhamid’in tahta geçmesi ile birlikte Mithat Paşa anayasa hazırlığına başladı.²¹

Kanun-ı Esasi’nin daha çok dış sebeplerle ilan edildiği düşünülmektedir. Bosna Hersek’te isyanın çıkması, Bulgaristan’daki karışıklığın başlaması, Sırbistan ve Karadağ’ın Osmanlı Devleti’ne savaş ilan etmesi, Rusya’nın güç kazanması gibi sebepler Osmanlı Devleti’nin Kanun-ı Esasi’yi ilan etmesini sağlamıştır. Mısır Meselesi nedeniyle Tanzimat Fermanı, Kırım Meselesi yüzünden de Islahat Fermanı’nın ilan edilmesi Osmanlı Devleti’nin demokratik adımları atarken dış devletlerden etkilendiğini göstermektedir.²²

¹⁹Hakan Türkkan, *Osmanlı Devleti’nde Anayasa Düşüncesinin Gelişimi ve Kanun-ı Esasi Tartışmaları* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013), 182.

²⁰ Mehmet Akif Aydın, "Kānûn-i Esâsî", 24/329

²¹Mehmet Akif Aydın, "Kānûn-i Esâsî", 24/329

²²Mehmet Akif Aydın, "Kānûn-i Esâsî", 24/329-330

Osmanlı Devleti'nde Tanzimat Fermanı'nın ilanından itibaren çağdaşlaşma ve modernleşme süreci başlamıştır. Tanzimat Fermanı'nın bazı maddeleri anayasal nitelik taşısa da Osmanlı vatandaşlarına Avrupa'daki insanlara verilen hakları tam anlamıyla vermemiştir. Dolayısıyla daha kapsayıcı bir anayasanın hazırlanması gerekmektedir. Yeni Osmanlılar(Genç Osmanlılar) ve Mithat Paşa bir anayasanın hazırlanması için bazı çalışmalar başlatmışlardır. Bu doğrultuda yirmi kişiden oluşan bir komisyonun Kanun-i Esasi'yi hazırlaması için ilk adımlar atılmıştır. Bu kanun için lehte ve aleyhte bazı düşünceler toplum tarafından tartışıldığı için söz konusu komisyon bir sonuca varmadan dağılmıştır.²³

Mithat Paşa ile birlikte Osmanlı Devleti'nde bazı demokratik adımlar atmaya çalışan bazı aydınlar II. Abdülhamit'ten baskı görünce sorun yaşamamak için Avrupa ülkelerine gittiler. Mithat Paşa'nın devletin bir yöneticisi olmanın verdiği güvenle yurt dışına çıkmamış kafasına koyduğu demokratikleşme çalışmalarını devam ettirmiştir. Bu sırada Avrupa'da bulunan Türk aydınlardan da destek almıştır. Mithat Paşa Kanun-ı Esasi'yi hazırlarken birçok konuda II. Abdülhamit ile karşı karşıya da gelmiştir. Bu durum Mithat Paşa'nın şu mektubundaki sözlerde de belli olmaktadır:

“Anayasanın ilanından amacımız, sarayın baskısına son vermek, yüksek katınıza görevlerini öğretmek, bizim de kendi görevlerimizi anlamamızı... Kişisel olarak buyruklarınıza saygılıyım, ancak ulusumuzun çıkarlarına zararlı olacak en ufak bir hususta size itaat etmeyeceğimi bilmenizi isterim. Sorumluluğum büyüktür ve bu sorumluluğu her şeyden önce vicdanıma karşı ve benden hesap soracak olan ulusuma karşı duyarım”

Mithat Paşa bu sözleri ile halkına olan bağlılığını da göstermektedir. Padişaha karşı bu şekilde bir tavır takınması onun devlette sağlam bir mevkide bulunduğunu, yapılan değişimlerde ne kadar etkili olduğunu göstermektedir.²⁴

II. Abdülhamid'in tahta çıkması ile birlikte aydınlarla yaptığı anlaşma gereği anayasa hazırlıklarına başlanması kararı alındı. Kanun-i Esasi adını alacak bu anayasanın hazırlanması için “Cemiyet-i Mahsusa” adıyla 28 kişiden oluşan bir komisyon

²³ Selda Kılıçkaya, "Kanun-i Esasinin İlanından Sonra Vilayetlerden Gönderilen Teşekkürnameler", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 18/29 (1996), 137

²⁴ Kemal Kahraman, "Kanun-ı Esasi'den Teşkilat-ı Esasi'ye Siyasi Sistemimiz", *Milli Saraylar Dergisi* 15(1998), 10.

kurulmuştur. Server Paşa başkanlığında kurulan bu komisyonda bulunan Mithat Paşa ve Sait Paşa önceki kanun metinlerinden ve anayasalardan yararlanarak Kanun-i Esasi'nin tasarısını hazırlamışlardır. Mithat Paşa'nın başkanlığındaki Heyet-i Vükela'dan²⁵ geçmiş ve II. Abdülhamid'in onayı ile kabul edilmiştir.²⁶

Mithat Paşa tarafından hazırlanan anayasa taslağına Kanun-ı Cedid adı verilmiştir. Bu kanun sekiz bölüm ve elli dokuz maddeden oluşmaktadır. Mithat Paşa'nın hazırladığı, Heyet-i Vükela ve II. Abdülhamid'in onayından geçerek yürürlüğe giren Kanun-ı Esasi hakkında bazı yazarlar tarafından tartışmalı bilgiler de yazılmıştır. Bu yazarlardan bir tanesi de Tarık Zafer Tunaya'dır. Tunaya'ya göre Mithat Paşa'nın basılı ve el yazısı ile yazılmış iki farklı anayasa taslağı bulunmaktadır. Her ikisinin içeriği bazı yerlerde birbirini tutmamaktadır. Bu durumun sebebinin elle yazılan tasarının üzerinde daha sonraları bazı değişikliklerin yapılarak basılması da olabilir. Basılan tasarının daha sonradan arşiv evrakları arasında bulunmaması tartışılan sorulara net bir cevap verememektedir.²⁷

II. Abdülhamid tahta çıktığında ülkenin içinde bulunduğu ağır şartların sorumluluklarını ortak bir şekilde paylaşacak yönetim organlarının Osmanlı Devleti için iyi olacağını düşünmüştür. Bu nedenle Vükelayı toplayarak son sözün padişahda olacağı, diğer sorumlulukların ise Vükelada olacağı bir Meşrutiyet yönetiminin kurulması gerektiğini belirtmiştir. Bu sırada Genç Osmanlılarla da fikir alışverişi yapmıştır. II. Abdülhamid bu fikrinde samimi olduğunu yaptıklarıyla gösterdiği halde dönemin ağır şartları sebebiyle ve etrafındaki kişilerin etkisiyle bazen Mutlakıyet yönetim şartlarını uygulamıştır.²⁸

2.1. Kanun-ı Esasi'yi Hazırlayan Komisyonun Kurulması

Kanuni Esasi ile ilgili birçok eser bugüne kadar yazılmış olmasına rağmen Kanun-i Esasi'nin tam olarak ne zaman hazırlandığı net bir şekilde bilinmemektedir. Hatta çok sayıda tasarının olduğu, bu tasarlardan üç tanesinin gerçek anlamda bir anayasa metni özelliği taşıdığı belirtilmektedir. Bu hazırlanan tasarıların ise Mithat Paşa tasarısı, Sait

²⁵Heyet-i Vükela Osmanlı Devleti'nde başbakanlık makamı olarak geçmektedir.

²⁶Ülker, "Hukukun Genel İlkeleri Bağlamında Kanun-i Esasi'deki Yargılamaya İlişkin Hükümlerin Değerlendirilmesi", 106

²⁷Selda KayaKılıç, "1876 Anayasasının Bilinmeyen İki Tasarısı", *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 4/4 (Mayıs 1993), 558

²⁸Ülker, "Hukukun Genel İlkeleri Bağlamında Kanun-i Esasi'deki Yargılamaya İlişkin Hükümlerin Değerlendirilmesi", 105

Paşa tasarısı ve Süleyman Paşa tasarısı olduğu belirtilmektedir. Bu tasarılar uzun zaman tarihçiler tarafından da incelenmiştir.²⁹

8 Ekim 1876'da Bab-ı Ali'de toplanan Bakanlar Kurulu yeni bir anayasa komisyonunun kurulması kararını almıştır. Yirmi dört kişiden oluşan bu yeni komisyonun üyeleri arasında devletin farklı kademelerindeki ve görevlerindeki kişiler yer almıştır. Bu yönüyle bakıldığında komisyonun sağlıklı bir şekilde çalışması zorlaşmıştır. Çünkü bu kişiler aynı zamanda bulundukları diğer görevleri de yerine getirmeye çalışırken komisyonun bazı toplantılarına katılamayan olmuştur.³⁰

Kanun-i Esasi için oluşturulan komisyonda yer alan bazı kişiler mevcut Osmanlı siyasi durumunun kendilerine fayda sağladığı düşüncesiyle anayasaya Avrupa ülkelerindeki kadar geniş hakların konulmasını istememişlerdir. Mithat Paşa ve Meşrutiyet'i savunan bazı aydınlar ise hazırlanacak olan anayasanın demokratik bir anayasa olması için çalışmışlardır. Namık Kemal, Ziya Bey, Rauf Bey, İsmail Bey, Hasan Fehmi, Şakir Bey, Sadullah Bey ve Rıfat Paşa modern anayasa fikrine destek veren aydınlar arasındaydı.³¹

Osmanlı Devleti'nin Kanun-ı Esasi'yi ilan etmesinde normal halkın etkisi pek olmamıştır. I. Meşrutiyet'in ilanından önce hazırlanan Sene-i İttifak ayanlar tarafından kendi isteklerini padişaha kabul ettirmek için çıkarılmıştı. Sonrasında çıkarılan Tanzimat Fermanı ve Islahat Ferman-ı ise batılı devletlerin özellikle azınlık hakları konusunda yaptığı baskı sonucu ilan edilmişti. I. Meşrutiyet'in ilan edilmesi ve Kanun-ı Esasi'nin çıkarılması ise Osmanlı'daki aydınların baskısı ile oluşmuştur. Namık Kemal, Ziya Paşa ve Şinasi'nin kurduğu Osmanlılar Cemiyeti Osmanlı yönetimine karşı bir muhalefet gibi hareket ederek Osmanlı Devleti'nde yapılan reformların öncüsü olmuşlardır. Abdülaziz döneminde başlayan bu muhalefetle birlikte Kanun-ı Esasi'yi de çıkarma düşüncesi başlamıştır. Bu durum da gösteriyor ki devletteki birçok değişim için talep halktan değil aydınlardan gelmiştir.³²

²⁹Kılıç, "1876 Anayasasının Bilinmeyen İki Tasarısı", 558

³⁰ Murat Kurbanlı, *1876 Tarihli Kanun-ı Esasinin Hazırlanması İçeriği Uygulanması Tadil Edilmesi ve Yürürlükten Kaldırılması* (Konya: Konya Ticaret Odası Karatay Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 32.

³¹Kurbanlı, *1876 Tarihli Kanun-ı Esasinin Hazırlanması İçeriği Uygulanması Tadil Edilmesi ve Yürürlükten Kaldırılması*, 31.

³²Kahraman, "Kanun-ı Esasi'den Teşkilat-ı Esasi'ye Siyasi Sistemimiz", 9

Kanun-i Esasi'ye karşı çıkanlar Müslüman olan bir devlette egemenliğin halka geçmesinin uygun olmayacağını düşünmüşlerdir. İslami kurallara göre yönetilen bir devlette din-devlet ayrımının yapılamayacağını, bu sebeple anayasanın olmaması gerektiğini belirtmişlerdir. Meşrutiyet yönetimine geçilirse Müslümanların hukukunun yok olacağını, Kanun-i Esasi ve Mebuslar Meclisi'nin Hristiyanların denetiminde olacağı, kuralları onların belirleyeceği düşünülmüştür.³³

Kanun-i Esasi'nin hazırlanması için kurulan komisyonda yer alan bazı görevliler Avrupa ülkelerinin çıkarmış oldukları anayasaların Osmanlı'da da kabul edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bu fikir komisyondaki diğer görevliler tarafından eleştirilmiştir. Çünkü onlara göre her milletin anayasasının farklı olması gerekirdi.³⁴

Kanun-i Esasi'nin hazırlanması için farklı tasarılar hazırlanmıştır. Bu tasarılarından bir tanesi Mithat Paşa tarafından hazırlanmıştır. Mithat Paşa, Avrupa ülkelerinde bulunduğu görevler sırasında oralardaki anayasaların nasıl hazırlandığı konusunda da bilgi sahibiydi. Mithat Paşa'nın hazırladığı tasarıya göre Osmanlı Devleti'nin anayasası şeri hukuka göre yapılmalıydı. Bu bakımdan geleneksel Osmanlı Devleti yönetimi devam edecekti. Tahta geçme usulü Ekber ve Erşed sistemine göre yapılacaktı. Meclis-i Mebusan'ın feshedilmesi yetkisi de padişaha bırakılacaktı. Tasarıda eşitlik konusu daha çok memurlar arasında olacak şekilde düşünülmüştür. Tüm memurlar büyük-küçük fark etmeksizin kanun önünde eşit tutulacaktır. Mebusan Meclisi kısmında ise Müslim ve Gayrimüslim ayrımı yapılmayacaktı.³⁵

Mithat Paşa'nın hazırladığı anayasa taslağının Avrupa ülkelerindeki anayasalarla benzer olduğu tartışmaları da yaşanmıştır. Bazı tarihçiler bu benzerliğin bire bir kopyası gibi olduğunu düşünse de taslak incelendiğinde taslağın Avrupa kültürlerini tanıyan her düşünürde olması gereken özellikleri taşıdığı görülmektedir. Mithat Paşa'nın hazırlamış olduğu bu tasarıya yapılan bir diğer eleştiri de bu metnin tam bir anayasa özelliği taşımadığıdır. Zira o dönemin şartları ile hazırlanmış bir anayasa metninin daha sonraki dönemlerin ihtiyacına cevap vermesi zordu. Hele ki dünyada anayasa, demokrasi, insan

³³Kılıçkaya, "Kanun-i Esasinin İlanından Sonra Vilayetlerden Gönderilen Teşekkürnameler", 137.

³⁴Türkkan, *Osmanlı Devleti'nde Anayasa Düşüncesinin Gelişimi ve Kanun-ı Esasi Tartışmaları*, 183.

³⁵Yılmaz Öztuna, *II. Abdülhamid, Zamanı ve Şahsiyeti* (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2008), 120

hakları ve devlet yönetimleri alanında çok büyük gelişmelerin yaşandığı Meşrutiyet döneminde böyle bir anayasa taslağının oluşturulması yetersiz görülmekte idi.³⁶

2.2. İlk Osmanlı Anayasası Kanun-i Esasi (1876)

İlk Osmanlı anayasası olan Kanun-i Esasi 12 bölüm ve 119 maddeden oluşmaktadır. Bölümlerin başlıkları sırasıyla şu şekildedir: Memalik-i Devlet-i Osmaniye, Teba-ı Devlet-i Osmaniye'nin Hukuk-i Umumiyesi, Vükela-yi Devlet, Memurin, Meclis-i Umumi, Heyet-i Ayan, Heyet-i Mebusan, Mehakim, Divan-i Ali, Umur-i Maliye, Vilayat, Mevad-ı Şetta'dır. Normal bir anayasayı meclisin hazırlaması gerekirken Osmanlı'nın bu anayasası bir komisyon tarafından hazırlanmıştır. İçerdiği konular bakımından bir anayasa niteliği taşımaktadır. Belçika anayasası örnek alındığı için burjuva anayasası olarak da bilinir. Yöneticiler tarafından hazırlandığı için yarı rejimist bir karakter taşımaktadır. Padişah tarafından ve kendi rızasıyla ilan etmesi rejimist özelliğini daha da belirgin hale getirmiştir. Avrupa devletleri açısından bu anayasa padişah tarafından Osmanlı halkına armağan edilmiş bir anayasadır. Padişah tarafından halka verildiği için önceki Tanzimat Fermanı ve Islahat Fermanı ile aynı özelliktedir. Önceki hukuksal belgelerde olduğu gibi Kanun-i Esasi'de de azınlıklara bazı konularda hak verilmiştir.³⁷

Kanun-i Esasi'nin ilk yedi maddesi Memalik-i Devlet-i Osmaniye³⁸ başlığıyla hazırlanmış ve Osmanlı ülkesinin tanımı yapılarak devletin bölünmez bütünlüğüne vurgu yapılmıştır. Bu yönüyle Avrupa'daki birçok anayasayla benzerlik taşımaktadır. Padişahlık makamı bu anayasada tanıtılarak, padişahın din-i İslam'ın halifesi ve bütün Osmanlı tebaasının hükümdarı ve padişahı olduğu belirtilmiştir. Beşinci maddede padişahın mukaddes ve kutsiyet sahibi olduğu ve sorumluluğunun kabul edilemeyeceği belirtilmiştir. Meclis-i Vüleka'da bulunan devletin diğer yöneticilerinin memuriyetleriyle ilgili sorumlu tutulacakları belirtilmiştir.³⁹

Teba-ı Devlet-i Osmaniye'nin Hukuku Umumiyesi bölümünde bütün tebaanın istisnasız Osmanlı vatandaşı sayıldığı belirtilerek Osmanlılık ve Anayasacılık fikirleri arasındaki ortak özellik belirtilmiştir. Bu anayasada tebaa arasındaki eşitlik, Müslim ve gayrimüslim

³⁶Kılıç, "1876 Anayasasının Bilinmeyen İki Tasarısı", 558.

³⁷Türkkan, *Osmanlı Devleti'nde Anayasa Düşüncesinin Gelişimi ve Kanun-ı Esasi Tartışmaları*, 195.

³⁸Kanun-ı Esasi'de yer alan Memalik-i Devlet-i Osmaniye bölümü ile günümüzdeki 1982 Anayasası'nda yer alan üniter devlet konusu birbirine benzemektedir.

³⁹Sarıaslan, "II. Meşrutiyet ve Kanun-ı Esasi: Siyasal Sistem Tartışmaları Ekseninde Bir İnceleme", 172.

ayrımı yapılamayacağı vurgulanmıştır. Bundaki amaç hürriyet ve eşitliğin bir insan hakkı olmasının dışında devletin dağılmasını engellemek olduğu belirtilmiştir. Halkın can, mal ve ırz emniyeti, verginin herkesin gücüne göre alınması gerektiği, angarya ve işkencenin yasaklanması gibi konular da bu anayasada yer almıştır.⁴⁰

Kanun-ı Esasi'nin ilan edilmesi ile birlikte ilk defa Osmanlı Devleti'nde modern anlamda iki meclis açılmış oldu. Heyet-i Ayan ve Heyeti Mebusan olarak ikiye ayrılan bu meclislerden Heyet-i Ayan'ın üyeleri padişah tarafından seçilirken Heyeti Mebusan'ın üyeleri ise halk tarafından seçilmiştir. Heyet-i Ayan'daki kişiler 40 yaşını doldurmuş olmalı ve seçkin kişilerden olmalı idi. Heyet-i Mebusan'ın üyeleri 4 yılda bir seçilirdi. Heyeti Mebusan ve Heyet-i Ayan seçilme esasları da Kanun-ı Esasi ile belirlenmiştir. Mebusların dokunulmazlığı da bu anayasada belirtilmiştir.⁴¹

1876 yılında ilan edilen Kanun-ı Esasi halkın seçtiği mebusların bulunduğu bir meclis tarafından hazırlanmamıştır. Padişahın emri ile kurulan bir kurul tarafından hazırlandığı için bir doktrin tarafından ferman anayasası olarak da kabul edilmiştir. Bu sebeple bazı taraflar açısından Kanun-ı Esasi bir anayasa olarak tam anlamıyla kabul görmemiştir. Kanunun metni içinde objektif dil ve hukuki terimler içerdiği için de anayasa niteliği taşımaktadır. Fakat meclisin fesih yetkisini de padişaha vermesi de olumsuz bir durumdur.⁴²

II. Abdülhamit Kanun-ı Esasi'yi ilan ederken kendisi açısından bazı önlemler de almıştır. 113.madde ile fikirlerinden ve yaptıklarından dolayı hoşlanmadığı kişilerin özgürlüklerini ellerinden alıp onları sürgün edebilirdi. Anayasa hazırlıkları sırasında büyük emekleri olan Mithat Paşa da II. Abdülhamit tarafından bu maddeden dolayı sürgün edilen önemli bir Osmanlı aydınıdır. Ayrıca Ayan Meclisi'ni ve Mebusan Meclisi'ni feshetme yetkisinin de padişahın olması Kanun-ı Esasi'nin olumsuz bir tarafıdır.⁴³

Kanun-ı Esasi'de zamanla bazı değişiklikler yaşanmış, mevcut bazı maddeler tamamen değiştirilmiş, yeni maddeler eklenmiş, bazı maddeler tamamen kaldırılmıştır. Şöyle ki

⁴⁰Türkkan, *Osmanlı Devleti'nde Anayasa Düşüncesinin Gelişimi ve Kanun-ı Esasi Tartışmaları*, 207.

⁴¹Cenan, "Osmanlı-Türk Anayasacılığının İlk Anayasası: 1876 Tarihli Kanun-ı Esasi", 573.

⁴²Merve Ünal Açıkgöz, "1876 Tarihli Kanun-ı Esasi'de Yasama-Yürütme İlişkisi" *Yasama Dergisi* 43 (2021), 68.

⁴³Mehmet Kayıran -Mustafa Yahya Metintaş, "Türkiye'de Anayasal Gelişme (1876 - 1924)", *Türk Dünyası Uygulama ve Araştırma Merkezi Yakın Tarih Dergisi*, 1/1(2017), 24.

sürekli tartışmalara sebep olan 113. Madde daha sonraları Kanun-ı Esasi'nin içerisinde çıkarılmıştır. 1914, 1915, 1916 ve 1918 yıllarında da anayasada bazı değişiklikler yapılmıştır. Kanun-ı Esasi Osmanlı Devleti'nin son zamanlarına kadar yürürlükte kalmıştır.⁴⁴

2.3. Kanun-ı Esasi'nin İnsan Hak ve Özgürlükleri Açısından Sonuçları

Kanun-ı Esasi'nin ilan edilmesi ile birlikte günümüzdeki anayasaların tanıdığı haklar oranında olmasa da Osmanlı vatandaşları bazı haklar kazanmıştır. Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan bu yana halk ilk defa seçme hakkı kavramı ile karşılaşmıştır. Her ne kadar kadınlar bu konuda hak sahibi olmasalar da erkeklerin milli irade dediğimiz seçim hakkını ilk defa kullanıyor olması büyük bir adımdır. Ayrıca padişah dışındaki devlet yöneticilerinin kendi görev ve sorumluluk alanları ile ilgili herhangi bir sorunun ortaya çıkmasında cezai işlemin uygulanacak olması alınan kararları keyfi durumunu da azaltmıştır. Devleti yönetme konusunda halka hak verilmiş olsa da devletin teokratik bir yapıda olması durumu devam etmiştir. Ayrıca Kanun-ı Esasi her ne kadar şekil bakımından Avrupa anayasaları örnek alınarak yapılmış olsa da içerik olarak İslam hukukuna göre düzenlenmiştir. Bu yönü ile Osmanlı'nın Hristiyan ve Yahudi vatandaşlarını tam olarak memnun etmemiştir.⁴⁵

Kanun-ı Esasi ile birlikte vatandaşların yargılanma esasları da biraz daha adil bir hal almıştır. Özellikle amme hukuku dediğimiz devletle vatandaş arasındaki ilişkileri düzenleyen hukuk bakımından da yenilikler olmuştur. Padişah vatandaşlarını yargılamamdan cezalandırmayacaktı. Osmanlı Devleti'nin ilk anayasası olan Kanun-ı Esasi'de kuvvetler ayrılığı olmadığı için yasama, yürütme ve yargı güçlerinin bir kısmı padişahta olmaya devam etmiştir. 1908 yılında ilan edilen II. Meşrutiyet ile birlikte padişahın meclisi fes etme gibi bazı yetkileri kısıtlanmıştır. Fransız İhtilali ile birlikte çok anlam kazanan insan hak ve özgürlüklerinin tam anlamı ile Kanun-ı Esasi'de yer almaması sebebiyle bu anayasaya olumsuz eleştiriler de olmuştur.⁴⁶

⁴⁴Mehmet Akif Aydın, "Kānûn-ı Esâsî", 24/330.

⁴⁵Okandan, "Amme Hukukumuz Bakımından Tanzimat, Birinci ve İkinci Meşrutiyet Devirlerinin Önemi", 17.

⁴⁶Ersöz, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri Işığında Sadrazamlığın Başbakanlığa Evrilmesi, Değişimi ve Kaldırılması*, 26.

Osmanlı Devleti'ndeki aydınların ve Mithat Paşa'nın girişimleri ile ilan edilen I. Meşrutiyet ve onunla birlikte yürürlüğe konulan Kanun-ı Esasi'nin yürürlükte kalma süresi de kısa olmuştur. Kanun-ı Esasi ile birlikte yetkileri biraz kısıtlanan II. Abdülhamit bu durumdan çok da hoşnut değildi. Çevresinde bazı devlet adamlarının hem Osmanlı devlet geleneğindeki monarşi yönetimini savunmaları hem de bu yönetimin kendilerine sağladığı çıkarlar dolayısı ile II. Abdülhamit'e Meşrutiyet uygun bir yönetim şekli olmadığını belirterek padişahı etkilemişlerdir. II. Abdülhamit 1877-1878 yılları arasında Rusya ile yaşanan savaş sırasındaki devlet durumunu bahane ederek 14 Şubat 1878 yılında Meşrutiyet rejimine son vererek Kanun-ı Esasi'yi askıya aldı. 1908 yılına kadar devam eden ve İstibdat Dönemi olarak adlandırılan bu dönemde insan hak ve özgürlükleri yine kısıtlanmıştır. Bu dönem yine Osmanlı aydınları tarafından kurulan İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin baskısı ile bitirilmiş ve 1908 yılında yeniden II. Meşrutiyet ilan edilmiştir.⁴⁷

II. Abdülhamit Meclis-i Ayan ve Meclis-i Mebusan'ı kapattıktan sonra bu meclislerde bir daha toplantıların olmayacağını 13 Kasım 1878 tarihli Sadaret Teskeresi ile vilayetlere de bildirmiştir. Osmanlı Devleti'nin vatandaşları Orta Asya'dan beri devam eden geleneksel yönetime o kadar bağlı bir durumdaydılar ki ne Kanun-ı Esasi'nin ilan edilmesi için bir girişimde bulunuldu ne de bu kanun askıya alındığında bir tepki verdiler. I. Meşrutiyet sonlandırıldığında ve Kanun-ı Esasi askıya alındığında İstibdat Dönemi uygulamalarının verdiği korku ile Meşrutiyeti savunanlar ses çıkaramamıştır. Padişah yanlısı olup da kendi çıkarları için muhafazakârlık yapanlar ise Kanun-ı Esasi'nin gereksiz olduğunu ve Osmanlı Devleti için uygun olmadığını dile getirmişlerdir.⁴⁸

2.4.Kanun-ı Esasi'nin İlanı Sırasında Dünyadaki Anayasal Hareketler

Osmanlı Devleti'nin ilk defa anayasa ile tanıştığı yıllarda dünyadaki diğer toplumlar da kendi gelecekleri için daha iyi yönetimler belirlemek, bir takım haklar kazanmak amacıyla anayasal çalışmalar yapmıştır. Coğrafi Keşifler, Rönesans, Reform ve Aydınlanma Dönemi gibi sosyal hayatı ilgilendiren birçok gelişme nasıl ilk olarak Avrupa'da başlamış ise anayasal çalışmalar da ilk olarak İngiltere'de başlamış sonrasında diğer Avrupa ülkelerine ve nihayetinde farklı kıtalardaki devletlere de sirayet etmiştir.

⁴⁷Bolat, "I. Meşrutiyet'ten I. Dünya Savaşı'na Osmanlı Devleti Dış Politikasının Genel Bir Değerlendirmesi", 20.

⁴⁸ Yücel Özkaya, "Birinci Kanunui Esasi ve Meşrutiyet Hakkında Ortaya Konulan Görüşler ve Parlamento Usulü Hakkında Bir Layiha", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Dergisi*, 31/1-2(1987), 398.

İngiltere’de Magna Carta ile başlayan anayasal metinlerin devamı Kuzey Amerika’daki kolonilerde, Batı Avrupa’daki devletlerde birbirine yakın tarihlerde ortaya çıkmıştır. Avrupa’daki anayasa fikirleri daha çok insanların ekonomik ve sosyal hayatlarının bir sonucu olarak burjuva sınıfının devlette siyasi bazı haklar talep etmeleri ile başlamıştır. Bunun sonucunda Avrupa’da krallıklar zayıflayarak yıkılmış, onların yerine anayasal monarşiler ortaya çıkmıştır. Diğer kıtalarda kurulmuş olan zamanın devletleri anayasa fikirlerinden etkilenerek yasa metinleri hazırlamışlardır. Bu ülkelerden Tunus (1861), Japonya (1874), Rusya (1905), İran (1905), Meksika (1910), Çin (1911) yıllarında anayasal düzene geçmişlerdir. Toplumlar içerisinde bulundukları sorunların çözümü olarak anayasal reformları görmüşlerdir. Böylelikle insanlar devlet yönetimine katılma halarını anayasalar ile elde etmişlerdir.⁴⁹

⁴⁹ Cenani, “Osmanlı-Türk Anayasacılığının İlk Anayasası: 1876 Tarihli Kanun-ı Esasi”, 71 (Kasım 2023), 569-570

SONUÇ

Demokrasi Antik Yunan'dan bu yana insanların hep konuştuğu, onu kazanmak için çoğu zaman insanların uğruna büyük bir mücadele verdiği bir düzendir. Günümüz gelişmiş devletlerin en çok üzerinde durduğu konulardandır. Çok geniş bir kavram olduğu için içerisinde insan hakları, eşitlik, özgürlük ve adalet gibi konuları da barındırıyor. Toplumlar her konuda olduğu gibi demokrasi konusunda da tarih boyunca birbirlerinden etkilenmişlerdir. Nasıl ki bilimsel bilgiler birikerek ve farklı milletlerin katkısı ile ilerlediyse demokrasi de bu şekilde ilerlemiştir. Bunu Antik Yunan'da yaşayan insanlar başlattı ve günümüzde her milletin katkısı ile ilerlemektedir. Bir arada yaşayan insanlar haklarını korumak ve görevlerinin ne olduğunu tam olarak yazılı ve yazısız bir şekilde bilmek için kanunlardan oluşan anayasalar yapmışlardır.

Anayasal bir metin sayılabilecek ilk kanunlar ilk uygarlıklar olan Hititler, Frigler ve Sümerler tarafından hazırlanmıştır. Çok daha sonraki zamanlarda 1215 yılında İngiltere'de çıkarılan MagnaCarta anayasal metin sayılabilecek kanunlardır. Ayrıca toplumlar kanun çıkarırken kendi kültürlerinin özelliklerini de buna yansıtmışlardır. Birçok kanuna baktığımızda din kurallarının onlar üzerinde etkili olduğunu görürüz. İnsanlar geçmişten beri neye ihtiyaç duyduysa, hangi zorlukla karşılaştıysa genellikle onunla ilgili kanunlar çıkarmıştır.

Türk tarihi açısından baktığımızda ise Göktürkler'de, Uygurlar'da, Selçuklular'da ve Osmanlı Devleti'nde sözlü ya da yazılı bazı kanunlar vardı. İlk Türk devletlerinden itibaren çıkarılan bu kanunlar daha çok devletin yönetimini korumak ve kolaylaştırmak içindir. Günümüzdeki anlamı ile insan hak ve özgürlükleri tam anlamıyla bu kanunlarda yer almamıştır. Fatih Sultan Mehmet zamanında çıkarılan bazı kurallarla devletin yönetilmesi konusunda bazı hükümler yer almışsa da halk için bir şey belirtilmemiştir.

Coğrafi Keşifler, Rönesans, Reform, Aydınlanma Çağı ve Sanayi İnkılâbı gibi yeniliklerle gelişen Avrupa devletleri birçok alanda Osmanlı Devleti'nin önüne geçti. Bu durum savaş alanlarında da ortaya çıktı. Osmanlı Devleti 17. yüzyıldan itibaren savaşlarda sıkça yenilgi yaşayınca bir şeylerin yolunda gitmediğini anladı. Bu durumun sebebinin sadece askeri alanlardaki eksiklikler olduğunu düşünen Osmanlı yönetimi ilk olarak bu alanda bazı ıslahatlar yaptı. Zamanla yenilgilerin ve toprak kayıplarının durmadığını görülünce daha başka alanlarda da ıslahat yapma gereği duyuldu. Eğitim

konusunda farklı alanlarda eğitim veren batı tarzı bazı okulların açılmasına karar verildi. Bu sırada Avrupa’da başka gelişmeler de yaşandı. Özellikle Fransız İhtilali ile birlikte ortaya çıkan eşitlik, özgürlük, adalet ve buna bağlı olarak her milletin kendi devletini kurma düşüncesi Osmanlı İmparatorluğu gibi devletleri tehdit etmeye başladı. Osmanlı Devleti kendi toprak bütünlüğünü korumak için bu sefer yönetim alanında da farklı ıslahatlar yapmaya karar verdi. Yönetim alanındaki yenilikler Osmanlı’nın halkı tarafından talep edilmediği halde ortaya çıktı. Osmanlı aydınlarının baskısı ile padişahlar tarafından çıkarılan bu ıslahatlardan bir tanesi de Türk Tarihi’nin ilk anayasası olan Kanun-ı Esasi’dir. II. Abdülhamit tarafından ilan edilen bu anayasa ile Osmanlı vatandaşları ilk defa seçim hakkını kullandılar. İlk defa insan hak ve özgürlüklerini düzenleyen bir anayasa olmasına rağmen Kanun-ı Esasi’yi olumsuz yönlerinin de olduğu gerekçesi ile eleştirenler de olmuştur. Daha sonraki zamanlarda çeşitli güncellemeler gören bu anayasa 1921 yılında çıkarılan Teşkilat-ı Esasi ile son bulmuştur.

KAYNAKÇA

- Aydın, Mehmet Akif. "Kānûn-i Esâsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/328-330 İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001
- Bolat, Mahmut. "I. Meşruiyet'ten I. Dünya Savaşı'na Osmanlı Devleti Dış Politikasının Genel Bir Değerlendirmesi". *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/1 (2014), 16-28.
- Cenan, Eren. "Osmanlı-Türk Anayasacılığının İlk Anayasası: 1876 Tarihli Kanun-ı Esasi". *Adalet Dergisi* 71 (Kasım 2023), 565-604.
- Ersöz, Enes. *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri Işığında Sadrazamlığın Başbakanlığa Evrilmesi, Değişimi ve Kaldırılması*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- İnalcık, Halil. *Kuruluş ve İmparatorluk Sürecinde Osmanlı*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- Kahraman, Kemal. "Kanun-ı Esasi'den Teşkilat-ı Esasi'ye Siyasi Sistemimiz". *Milli Saraylar Dergisi* 15(1998), 7-20.
- Karal, Enver Ziya. *Osmanlı Tarihi Islahat Fermanı Devri 1861-1876*. 6.Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2003.
- Kayıran, Mehmet-Metintaş, Mustafa Yahya. *Türkiye'de Anayasal Gelişme (1876 - 1924)*. *Türk Dünyası Uygulama ve Araştırma Merkezi Yakın Tarih Dergisi*, 1/1(2017), 14-41.
- Kılıç, Selda Kaya. "1876 Anayasasının Bilinmeyen İki Tasarısı". *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 4/4 (Mayıs 1993), 557-633
- Kılıçkaya, Selda. "Kanun-i Esasinin İlanından Sonra Vilayetlerden Gönderilen Teşekkürnameler". *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 18/29 (1996), 137-153.
- Kuntay, Mithat Cemal. *Namık Kemal Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında II*, İstanbul: Maarif Basımevi, 1956.
- Kurbanlı, Murat. *1876 Tarihli Kanun-ı Esasinin Hazırlanması İçeriği Uygulanması Tadil Edilmesi ve Yürürlükten Kaldırılması*. Konya: Konya Ticaret Odası Karatay Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

- Mengüç, Yaşar Fatih. *1909 Osmanlı Kanuni Esasi Tadilleri Çerçevesinde Kanun Yapma Usulü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Okandan, Recai. "Amme Hukukumuz Bakımından Tanzimat, Birinci Ve İkinci Meşrutiyet Devirlerinin Önemi". *Journal of Istanbul University Law Faculty*, 15/1 (1949), 14-33.
- Özkaya, Yücel. "Birinci Kanunui Esasi ve Meşrutiyet Hakkında Ortaya Konulan Görüşler ve Parlamento Usulü Hakkında Bir Layiha". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Dergisi*, 31/1-2(1987), 397-415.
- Öztuna, Yılmaz. *II. Abdülhamid, Zamanı ve Şahsiyeti*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2008
- Sarıaslan, Fatma. "1876 Anayasası(Kanun-i Esasi) ve İlk Osmanlı Parlementosu", *Yasama Dergisi* 46(2022), 113-146
- Sarıaslan, Fatma. "II. Meşrutiyet ve Kanun-ı Esasi: Siyasal Sistem Tartışmaları Ekseninde Bir İnceleme", *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi* 54(Nisan 2023), 161-192
- Tanör, Bülent. *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri(1789-1980)*, İstanbul:Afa Yayınları, 1996.
- Türkkan, Hakan. *Osmanlı Devleti'nde Anayasa Düşüncesinin Gelişimi ve Kanun-ı Esasi Tartışmaları*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi,Doktora Tezi, 2013.
- Türkkan, Hakan. "Osmanlı Devleti'nde Demokratikleşme ve Kanun-i Esasi'nin Demokratik Hüviyeti". *Vakanüvis – Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 3(2018), 364-379.
- Ülker, İbrahim. "Hukukun Genel İlkeleri Bağlamında Kanun-i Esasi'deki Yargılamaya İlişkin Hükümlerin Değerlendirilmesi". *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 21/2(2013), 101-124.
- Ünal Açıkgöz, Merve. "1876 Tarihli Kanun-i Esasi'de Yasama-Yürütme İlişkisi". *Yasama Dergisi* 43 (2021), 61-86.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is

declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s)

Orhan GÜNER

İlhan GÖK

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.

The author declares that he has no competing interests.

Yazar Katkıları / Authors Contributions:

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study	: YET (%50), MS (%50)
Veri Toplanması / Data Collection	: YET (%50), MS (%50)
Veri Analizi / Data Analysis	: YET (%50), MS (%50)
Makalenin Yazımı / Writing up	: YET (%50), MS (%50)
Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision	: YET (%50), MS (%50)

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 3

Eylül/September-2025

الاعتقاد بالله في أشعار الجاهليين

Cahiliye Şiirinde Allah İnancı

Belief in God in The Jahiliyyah Poetry

Selman İHTİYAR

Dr. Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri
Dr. Bingöl University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences
Bingöl/TÜRKİYE

selmanihtiyar@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9041-2548>

Atıf / Citation: İhtiyar, Selman. “Cahiliye Şiirinde Allah İnancı”. *Genç Mütefekkirler Dergisi* 6/3 (Eylül/September), 974-989

<http://doi.org/10.5281/zenodo.17162781>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 04.08.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 19.09.2025

Sayfa Aralığı/ Page Range: 974-989

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE



ÖZET

Bu araştırma, Cahiliye şairlerinin şiirlerinde Allah inancı olgusunu ele almaktadır. Bu bağlamda çalışma, İslâm öncesi dönemde bilinen iki tür Tanrı inancı arasında ayrım yapmaktadır. Birincisi, putları Tanrı'ya yakınlaşmak için aracı olarak kabul etmek suretiyle şirk koşarak Allah'ın varlığına inanç. İkincisi ise, yalnız kendisine ibadet edilen bir olarak Allah'ın varlığına inanç. Bu çerçevede araştırma, Cahiliye şiirinde Allah'ın birliğine inancın ortaya çıkış nedenleri üzerinde durmakta ve hem Hz. İbrahim'in peygamberliğiyle ilgili tarihsel boyut, hem insaflı olan haham ve Hristiyan âlimlerinden kendilerine ulaşan haberler hem de yalnızca O'na ibadet edilen bir Tanrı olarak Allah inancına ulaşmada dayandıkları duyuşal ve aklî deliller açısından Allah'ın birliğine inanan Cahiliye şairlerinin şiirlerinde bu inancın ortaya çıkmasında etkili olan kaynakları tespit etmektedir. Son olarak, bu inanç sonucunda ortaya çıkan ve o dönemde diğer şairlerin şiirlerinde pek rastlanmayan bir değerler sisteminde temessül edilen davranışsal etkiyi mercek altına alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Cahiliye şiiri, Şirk, Tevhid, Duyu, Akıl, Takva, Kıyamet.

ABSTRACT

This research examines the phenomenon of belief in God in the poetry of the pre-Islamic poets. In this context, the study distinguishes between two types of belief in God known in the pre-Islamic period: the first, the belief in the existence of God through polytheism, by accepting idols as tools to draw closer to God. The second, the belief in the existence of God as the One who is worshipped alone. Within this framework, the research examines the reasons for the emergence of belief in the oneness of God in pre-Islamic poetry and identifies the sources that influenced the emergence of this belief in the poetry of the pre-Islamic poets, including the historical dimension of Abraham's prophecy, the information they received from conscientious rabbinical and Christian scholars, and the sensory and rational evidence they relied on to arrive at their belief in God as a God who is worshipped alone. Finally, it examines the behavioral impact that emerged from this belief, which was reflected in a value system not often found in the poetry of other poets of the period.

Keywords: Jahiliyyah poetry, Shirk, Tawheed, Sense, Reason, Taqwa, Resurrection.

ملخص البحث

يتناول هذا البحث ظاهرة الاعتقاد بالله في أشعار الشعراء الجاهليين، ويميّز البحث بين نمطين من الاعتقاد بالله عُرفاً في العصر الجاهلي، اعتقاد بوجود الله مع الشرك به، وذلك باتخاذ الأوثان شفعاء تقرّبهم إلى الله، واعتقاد بالله مقرون بالإيمان بوحديته، وتفرّده بالعبادة. ويهدف البحث إلى الوقوف إلى أسباب ظهور الاعتقاد بوحداية الله في الشعر الجاهلي، لمعرفة المصادر التي أثّرت في ظهور عقيدة التوحيد في أشعار أولئك الشعراء الجاهليين، الذين اعتقدوا بوحداية الله، سواء في ذلك ما يتصل بالجانب التاريخي المتعلق بنبوة إبراهيم عليه الصلاة والسلام، ثم ما وصل إليهم من أخبار الأبحار وعلماء النصارى المنصفين، أو من جهة الجوانب الحسية والعقلية التي استندوا إليها في التوصل إلى الله ربا واحدا مستحقا للعبادة من دون غيره، وقد ظهرت تلك الأدلة في أشعارهم، كذلك يهدف إلى دراسة الأثر الذي نتج من ذلك الاعتقاد بوحداية الله تعالى، ونقص من ذلك الأثر السلوكي الذي تمثّل في منظومة من القيم لا تكاد تُلقَى في أشعار غيرهم من أبناء عصرهم.

الكلمات المفتاحية: الشعر الجاهلي، الشرك، التوحيد، الحس، العقل، التقوى، القيامة.

مدخل

كلما بعث الله تعالى نبياً في قومه مهّد لبعثته بأمرٍ تتعلق بحال تلك الأمة، فقد بعث الله تعالى النبي موسى في أمة كان شغفها بالسحر، وبعث عيسى في أمة كان شغفها بالطب، ثم أيد الله تعالى النبي موسى بمعجزات عجزَ عنها سحر بني إسرائيل، وأيد عيسى بمعجزات عجزَ عنها علم قومه بالطب، كذلك مهّد الله تعالى لبعثة النبي محمد صلى الله عليه وسلم بأمرين، الأول: هو شغف قومه بالشعر وفنون البلاغة، والثاني: إرهاباً تُظهرت في قومه تمثّلت في عزوف بعضهم عن الوثنية الجاهلية، فظهرت ثلة من شعراء الجاهلية الذين استخفوا بالوثن، فالتمسوا الحق، ودلتهم فطرتهم السليمة عليه، فاجتمع الشعر بصحة الاعتقاد، إذ منذ أن أنزل الله تعالى آدم إلى الأرض بقي من نسله من صح اعتقاده بالله، وإن شذّ عن جادة الصواب بعض نسله، فمنهم من رجع إلى الله، مقرّاً له بالعبودية والوحدانية، عازفا عما يخالف الفطرة السليمة.

أما اصطلاح الجاهليين فهو نسبة أدبية إلى شعراء عصرٍ معروف، وثمة اختلاف في دلالاته، ولا مُشاحة في الاصطلاح، إن وقع فيه الخلاف بين العلماء، لكن الواجب أن نعلم أنه لا يقوم عليه حكم قطعي، فهو اصطلاح مثل بعض الاصطلاحات المختلف فيها، فإن قيل إنه اصطلاح لعصر كثرت فيه عبادة الوثن، فينبغي أن نعلم أن تلك الكثرة لا تعني انتفاء من كان على غير ذلك، كاعتقاد الذين تحنفوا وابتعوا دين إبراهيم عليه الصلاة والسلام، ولا يُعرف على وجه الدقة من أطلق اصطلاح الجاهلية، وعلى أيّ أساس أطلقه، وإن قيل حمّاد الراوية (ت 165هـ) هو أول من أطلق اسم الشعر الجاهلي، وكان حمّادُ راويةً أفسد الشعر، وله علم بالكتابة في عصر شاع فيه التدوين، وكان عالماً بلهجات العرب وأشعارها¹، وربما كان اصطلاح الجاهليين بمعنى الأميين، وإن عُرف فيهم قليل ممن عرف الكتابة، ومن المعلوم أنه كان يعاب على الشعراء في الجاهلية معرفتهم بالكتابة، وامتد ذلك حتى عصور لاحقة لدى شعراء البدو في العصر الأموي، فقد ذكر الأصبهاني أن عيسى بن عمر قال: "قال لي ذو الرمة: ارفع هذا الحرف، فقلت له: أكتب! فقال بيده على فيه: اكتم علي"²، فإن قيل إنها جاهلية أخلاقية فهذا في رأينا مُنافٍ لديوان أشعارهم بما اشتمل عليه من القيم الأخلاقية التي امتثل لها شعراء الجاهلية، وإنما جاء الإسلام متمماً لِمكارم أخلاقهم، وإن ظُنَّ أنها جاهلية دين، لاتباعهم الوثن، فهذا لا ينبغي إطلاقه على كل شعراء الجاهلية، فليست كل أشعارهم سَفْهاً من جهة

¹ المفضل بن محمد بن يعلى بن سالم الضبي، *أمثال العرب*، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الرائد، 1983)، 22.

² أبو الفرج علي بن الحسين بن محمد بن أحمد الأصبهاني، *الأغاني* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1415هـ)، 280/18.

الدين، وليسوا جميعاً ملاحدةً دهريين، أو مشركين عاكفين على الأوثان لا يُلقى فيهم موحد الله عابد له، بل كان فيهم من يعتقد بالله الواحد، وإن كان بعضهم مشركاً، إذ من المعلوم أن اعتقاد الجاهليين في الله على قسمين:

الأول: اعتقاد شرك، والعياذ بالله، إذا اعتقد فريق أكثرهم، كما ثبت في القرآن الكريم، بأن الأوثان تقرّبهم لله، وفي أشعارهم ما يدل على ذلك، فالوثن، كما يزعم هؤلاء، عظيم الشأن، لكن الله عندهم أعظم، وفي أشعار الجاهليين ما يدل على هذا الاعتقاد، نجد ذلك مثلاً في قول أوس بن حجر:

وَبِاللَّاتِ وَالْعُزَّى وَمَنْ دَانَ دِينَهَا وَبِاللَّهِ، إِنَّ اللَّهَ مِنْهُنَّ أَكْبَرُ³

وقد ذكر الله تعالى هؤلاء في القرآن الكريم في مواضع كثيرة، فمن ذلك قول تعالى: ((أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ))⁴.

الثاني: هو اعتقاد التوحيد لله، وهذا ما سنقصر عليه بحثنا هنا، لأنه الأساس الذي قام عليه الإسلام بعد ذلك، ومثله قبل ظهور الإسلام جملة من الشعراء، وهدفنا هنا أن نرصد أسباب ظهور هذا الاعتقاد، ونتائجها في الشعر الجاهلي.

وفي هذا البحث نتناول القيم الدينية التي تُظهر اعتقاد جملة من الشعراء الجاهليين بالله، فنرصد مظاهر ذلك الاعتقاد وأسبابه، ثم نخرج على دراسة نتائج السلوكية بما كان من القيم الدينية التي انطوى عليها السلوك الاعتقادي في الشعر الجاهلي.

أولاً: مظاهر الاعتقاد بوحدانية الله تعالى وأسبابه

ظهر الاعتقاد بالله في الشعر الجاهلي بوصفه ردة فعل عكسية مناقضة للمعتقد للوثني الذي دخل إلى جزيرة العرب من طريق التجارة والتعامل مع الأمم الوثنية، فقد ورد في الحديث الصحيح ما يدل على أن أول من أدخل الأصنام إلى الحجاز كان عمرو بن لحي الخزاعي، حين قدم بتجارة إلى الشام، فوجد أهلها عاكفين على أصنامهم، وكانت تلك الأصنام أثره أخذوا طريقتها عن الروم وغيرهم من الأمم، فلما سأله عن تلك الأصنام زعموا أنهم يستمطرونها فتمطرهم، ويستنصرونها فتنصرهم، فسألهم صنما منها فأعطوه، فسار به إلى أرض الحجاز، فنصبها للعبادة، وكان سيّدا مطاعاً في قومه، ثم تتابع في استقطاب بعض تلك الأصنام إلى أرض الحجاز، وقد أجمع أهل العلم

³ أوس بن حجر، الديوان، تحقيق محمد يوسف نجم (بيروت: دار صادر، 1980)، 36.

⁴ الزمر، 39: 43.

أن: " أول من غيّر دين إبراهيم وإسماعيل، ونصب الأوثان... عمرو بن لُحَيٍّ"5، وقد ورد في الحديث الشريف خبر عمرو بن لُحَيٍّ. قال النبي صلى الله عليه وسلم: "وَلَقَدْ رَأَيْتُ جَهَنَّمَ يَحْطُمُ بَعْضُهَا بَعْضًا حِينَ رَأَيْتُمُونِي تَأَخَّرْتُ، وَرَأَيْتُ فِيهَا عَمْرَو بْنَ لُحَيٍّ"6.

ولما كان الشعراء الجاهليون جزءا من مجتمعهم، يمثلون ما فيه من الظواهر الدينية والاجتماعية، فقد وُجِدَ منهم من استنكف عن عبادة الوثن، ويبدو أن بعضهم عرف بذلك في شبابه، ومنهم من ترك ذلك بعدما عبد الوثن، ثم عاد إلى الفطرة السليمة برجاجة العقل وحسن التدبر. وثمة أسباب مختلفة أسهمت في ظهور عقيدة التوحيد في الشعر الجاهلي، فمنها:

أ. الاتصال بالدين الحنيف

من الثابت أن إبراهيم عليه الصلاة والسلام قد ترك ولده إسماعيل عليه الصلاة والسلام في مكة حينما أسس قواعدها، وأرسى فيها عبادة الله وحده على الدين الحنيف الذي يسلم فيه العبد وجهه لله حنيفا مسلما، قال تعالى: ((مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ))7. وكان لهذا أثر في انتشار الحنيفية، ولذلك فخر بعض الشعراء في العصر الجاهلي في أشعارهم بأنهم أتباع ذلك الدين، ومنهم ثلة من الشعراء الذين أثرت فيهم تلك الدعوة الحنيفية التي عبرت إليهم عبر مئات السنين، ولعل من أبرز هؤلاء هو زيد بن عمرو بن نفيل القائل في شعره:

عُدْتُ بِمَا عَادَ بِهِ إِبْرَاهِيمُ مُسْتَقْبِلَ الْقَبْلَةِ وَهُوَ قَائِمٌ⁸
مَهْمَا تَجَسَّمَنِي فَأَنِّي جَائِمٌ إِنِّي لَكَ اللَّهُمَّ عَانٍ رَاغِمٌ

في البيتين السابقين من شعر ابن نفيل إشارة واضحة إلى إبراهيم عليه الصلاة والسلام، وأن الشاعر مقيم على دينه، متبّع له، والظاهر لنا أن من اتصال بعض العرب في العصر الجاهلي بدعوة إبراهيم عليه الصلاة والسلام دليل على أن من أسباب ظهور تلك الدعوة في أخبار الجاهليين وأشعارهم أن فريقا من أهل ذلك العصر وصلت إليهم دعوة إبراهيم على الرغم من تباعد عهدها وزمانها عنهم،

⁵ محمد بن عبد الله بن أحمد الأزرق، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، تحقيق رشدي الصالح ملحق (بيروت: دار الأندلس للنشر، ط3، 1983)، 117/1.

⁶ محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر (بيروت: دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ)، رقم الحديث 1212، 65/2.

⁷ آل عمران، 3: 67.

⁸ محمد توفيق بن علي بن محمد البكري، اللؤلؤ في الأدب، تحقيق عثمان شاكر (مصر: مطبعة النهضة، ط1، 1927)، 74.

فاتبعوها وامتلوا لها، وفي أمثال هؤلاء نزل قوله تعالى: ((إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِّلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ))⁹.

والظاهر لنا أن هؤلاء لم يكونوا أفراداً قلة في المجتمع الجاهلي، يتضح ذلك من قول الشاعر الجاهلي أبي قيس بن الأسلت:

أَرَبَّ النَّاسِ أَشْيَاءُ أَلَمْتُ يُلْفُ الصَّعْبُ مِنْهَا بِالذَّلُولِ¹⁰
وَلَكِنَّا خُلِقْنَا إِذْ خُلِقْنَا حَنِيفًا دِينُنَا فِي كُلِّ جِيلٍ

وابن الأسلت شاعر أوسيّ، ولذلك يفخر بأنه من أكثرهم ممن اتبعوا دين إبراهيم عليه الصلاة والسلام جيلاً عن جيل، وهذا دليل على أن ذلك الدين لم يكن دين أفراد قلة في المجتمع، وإن غلبت الوثنية على العصر، بل لم إن دين إبراهيم عليه الصلاة والسلام الذي يوحد الله ويسلم وجهه لله لم ينقطع انقطاعاً كاملاً تاماً عن جزيرة العرب منذ بناء الكعبة، وهذا يدل على أن الوثنية طرأت بعد مدة من دعوة إبراهيم وإسماعيل عليهما الصلاة والسلام، فلما انتشرت الوثنية مهد الله تعالى بظهور الإسلام، وإن كان قبل البعثة النبوية من كان قائماً على دعوة إبراهيم.

والأدلة وافرة على أن الحنيفية لم يكونوا في الجاهلية من الندرة التي يظنها بعض الدارسين، وإن كانت الوثنية أكثر، فليست الحنيفية ندرة يصعب التماس رجالها في الجاهلية، كالذي وجدناه في شعر ابن الأسلت الأوسي الذي سبق ذكره، وكذلك ما نجده في شعر أمية بن أبي الصلت، في قوله:

الْحَمْدُ لِلَّهِ مَمَسَّانَا وَمَصَّبَحُنَا بِالْخَيْرِ صَبَّحَنَا رَبِّي وَمَسَّانَا¹¹
رَبُّ الْحَنِيفَةِ لَمْ تَنْفَدْ خَرَائِئُهَا مَمْلُوءَةً طَبَقَ الْأَفَاقِ أَشْطَانًا

ب. الاتصال بأخبار الأخبار

ويظهر لنا من متون المصادر أن بعض الشعراء الجاهليين كانوا على اطلاع بأن نبيا سيخرج آخر الزمان، وكانت لذلك النبي صفات عرفوها من الأخبار، إذ كان لأحمد، صلى الله عليه وسلم، اسمٌ وَكَرُّ وصفات لدى أخبارهم، فمن أولئك ورقة بن نوفل، وكان عزف عن الوثنية وتنصّر، مترقباً خروج النبي الذي بشر به عيسى، عليه الصلاة والسلام، إلى أن أتت خديجة أم المؤمنين، رضي الله

⁹ آل عمران، 3: 68.

¹⁰ أبو قيس صيفي بن الأسلت، الديوان، تحقيق حسن محمد باجودة (القاهرة: مكتبة التراث، ط1، 1391هـ)، 87.

¹¹ أمية ابن أبي الصلت، الديوان، تحقيق عبدالحفيظ السطلي (دمشق: المطبعة التعاونية، 1974)، 516.

عنها، تخبره بما كان من شأن زوجها النبي صلى الله عليه وسلم عند نزول الوحي عليه، وقد ذكر مؤرخو الأدب من شعر ورقة بن نوفل في تلك الحادثة قوله:

يَا لِلرَّجَالِ وَصَرَفِ الدَّهْرِ وَالْقَدَرِ وَمَا لِشَيْءٍ قَضَاهُ اللَّهُ مِنْ غَيْرِ¹²
جَاءَتْ خَدِيجَةُ تَدْعُونِي لِأَخْبِرَهَا وَمَا لَنَا بِخَفِيِّ الْغَيْبِ مِنْ خَبَرِ
جَاءَتْ لِتَسْأَلَنِي عَنْهُ لِأَخْبِرَهَا أَمْرًا أَرَاهُ سَيَأْتِي النَّاسَ مِنْ آخِرِ
فَخَبَّرْتَنِي بِأَمْرِ قَدْ سَمِعْتُ بِهِ فِيمَا مَضَى مِنْ قَدِيمِ الدَّهْرِ وَالْعُصْرِ

إذ لما نزل الوحي على النبي أول مرة، خشيت خديجة على زوجها، فأتت به إلى ورقة بن نوفل، وكان قد عمي وكبر سنه، فتمنى ورقة لو أن عمره يطول، حتى ينصر النبي حين يخرج قومه من مكة، لكنه ما لبث أن مات بعد ذلك، ولورقة بن نوفل شعر رقيق في ذلك، فمنه قوله:

لَجَبْتُ وَكُنْتُ فِي الذِّكْرِ لَجُوحَا لِهَمِّ طَالَمَا بَعَثَ النَّشِيجَا¹³
وَوَصَفٍ مِنْ خَدِيجَةَ بَعْدَ وَصَفٍ فَقَدْ طَالَ انْتِظَارِي يَا خَدِيجَا
بِبَطْنِ الْمَكْتَبَيْنِ عَلَى رَجَاءٍ حَدِيثُكَ أَنْ أَرَى مِنْهُ خُرُوجَا

وقد علم أن النبي صلى الله عليه وسلم لما تاجر لخديجة في رحلته إلى الشام، قبل زواجه بها وقبل بعثته، لقيه عند بُصرى من الشام حبر، فلما أدرك من حاله ما أدرك، ومن صفاته الخُلُقِيَّةِ والخُلُقِيَّةِ، تنبأ بأنه النبي الذي يبعث في الأميين، وقد علم ورقة بن نوفل بتلك القصة التي جرت لمحمد قبل بعثته، وصدق ما كان من شأن حبر بُصرى، وروي من شعر ورقة بن نوفل في ذلك قوله:

إِلَى سُوقِ بُصْرَى فِي الرِّكَابِ الَّتِي غَدَتْ وَهُنَّ مِنَ الْأَحْمَالِ قَعَصُ دَوَالِحِ¹⁴
يُخَبِّرُنَا عَنْ كُلِّ حَبْرٍ بِعِلْمِهِ وَلِلْحَقِّ أَبْوَابٌ لِهِنَّ مَفَاتِحُ

¹² عبد القادر بن عمر البغدادي، خزائن الأدب، ولب لباب لسان العرب، تحقيق عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط4، 1997)، 396/3.

¹³ أحمد بن عبد السلام الجراوي، الحماسة المغربية، تحقيق محمد رضوان الداية (بيروت: دار الفكر المعاصر، ط1، 1991)، 108/1.

¹⁴ البغدادي، خزائن الأدب، 395/3.

ويتناول الشاعر – في الأبيات السابقة- رحلة النبي (ص) إلى بلاد الشام، وما رآه الراهب (بحيرا) من علامات نبوته، وأن مبعثه سيكون مفتاحاً لدخول الجنة، فهو النبي المرسل، وتشهد كل الأماكن على ذلك.

ج. الأدلة العقلية والحسية

على الرغم من أن أهل الجاهلية كانوا أميين غالباً، تندر فيهم الكتابة، إلا أن رجالاً منهم عرفوا برجاحة العقل والحكمة، ولذلك وجدنا في الجاهلية من عزف عن السجود للصنم أو الوثن، وبحث عن الدين الحق فوجده في الاعتقاد بالله الواحد، وقد التمسوا ذلك الحق في الأدلة الحسية المتعلقة بصفات الأوثان، من جهة أنها لا تضر ولا تنفع نفسها، والأدلة العقلية المتعلقة بصفات الله الواحد الذي تنزه سبحانه وتعالى عن كل عيب ونقص.

فمن الأدلة الحسية المتعلقة بصفات الوثن وما يجري عليه من أحوال ما نجده في أشعار بعض الشعراء الجاهليين، كالذي كان من شأن الشاعر غاوي بن عبد الغزى لما قصد صنماً ليتعبده، فرأى ثعلباً قد انتصب يبول على رأسه، ففطن إلى ما كان عليه من الضلالة في عبادة الأوثان، وقال:

أَرَبُّ يَبُولُ الثُّغْلَانُ بِرَأْسِهِ لَقَدْ ذَلَّ مَنْ بَالَتْ عَلَيْهِ النَّعَالِبُ¹⁵

ومن الأدلة العقلية ما استنبطه بعض الشعراء الجاهليين مما أدركوه من أن الخالق الواحد القادر على كل شيء والمستغني عن كل شيء لا يحتاج شريكاً في الملك، لأن ذلك لو كان لجرى مجرى النقص، والله تعالى عن ذلك، سبحانه عز وجل، ولذلك علمت فئة من أولئك الشعراء أن الله تعالى واحد بالضرورة العقلية، فمنهم زيد بن عمرو بن نفيل:

فَلَا الْغَزَى أَدِينُ وَلَا ابْنَنِيهَا وَلَا صَنَمِي بَنِي غَنَمٍ أَزُورُ¹⁶
وَلَا هُبْلًا أَدِينُ وَكَانَ رَبًّا لَنَا فِي الدَّهْرِ إِذْ حَلَمِي صَغِيرُ
أَرَبًّا وَاحِدًا أَمْ أَلْفَ رَبِّ أَدِينُ إِذَا تَقَسَّصَتِ الْأُمُورُ
أَلَمْ تَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ أَفْنَى رَجَالًا كَانَ شَأْنُهُمُ الْفُجُورُ
وَأَبْقَى آخَرِينَ بَيْرَ قُومٍ فَيَرَبُّو مِنْهُمْ الطِّفْلُ الصَّغِيرُ
وَبَيْنَا الْمَرْءُ يَغْثُرُ ثَابَ يَوْمًا كَمَا يَتَرَوَّحُ الْغُصْنُ النَّضِيرُ

¹⁵ أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد جار الله الهمذاني، المستقصى في أمثال العرب (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1978)، 136/1.

¹⁶ أبو الفرج الأصبهاني، الأغاني، 3/ 88.

يتضح من الأبيات أن ابن نفيل يستنكر تعدد الآلهة (أَرَبًّا وَاحِدًا أَمْ أَلْفُ رَبٍّ) ثم يمضي في الاستدلال على ربوبية الله (أَلَمْ تَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ...) فيذكر أن الله حيٌّ، وما يعبد من دونه من جماد أو حيٍّ لابدَّ أنه هالك وفانٍ سيموت، والله باقٍ، وأنه أن للحي من الناس أن يتبصَّر الحق لعله يؤوب إليه، فينتفع ببرّه قومه. ولما سمع ورقة بن نوفل أبيات عمرو بن نفيل أجابه ورقة بن نوفل عليها فقال:

رَشِدْتَ وَأَنْعَمْتَ ابْنَ عَمْرٍو وَإِنَّمَا	تَجَنَّبْتَ تَثُورًا مِنَ النَّارِ حَامِيًا ¹⁷
بِدِينِكَ رَبًّا لَيْسَ رَبُّ كَمَثَلِهِ	وَتَرَكْتَ جَنَّاتِ الْجَبَالِ كَمَا هِيََا
أَقُولُ إِذَا مَا زُرْتُ أَرْضًا مَخُوفَةً	حَنَانِيكَ لَا تُظْهِرُ عَلَيَّ الْأَعْدِيَا
حَنَانِيكَ إِنَّ الْإِنِّجَنَ كَانَتْ رَجَاءَهُمْ	وَأَنْتَ إِلَهِي رَبَّنَا وَرَجَائِيَا
أَدِينُ لِرَبِّ يَسْتَجِيبُ وَلَا أَرَى	أَدِينُ لِمَنْ لَا يَسْمَعُ الدَّهْرَ دَاعِيَا

يظهر في أبيات ورقة بن نوفل السابقة استدلاله بأن الله يسمع (أَدِينُ لِرَبِّ يَسْتَجِيبُ) وأن ما يُعبد من دونه أصمُّ أبكم (وَلَا أَرَى أَدِينُ لِمَنْ لَا يَسْمَعُ الدَّهْرَ دَاعِيَا).

وعلى أساس من التدبر العقلي ثبت لدى بعض الشعراء الجاهليين بطلان الشرك، فعبروا عن ذلك في أشعارهم، وكان من هؤلاء الخطيب الشاعر قِسُّ بْنُ سَاعِدَةَ الإيادي، الذي يقول:

كَلَّا، بَلْ هُوَ اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَيْسَ بِمَوْلُودٍ وَلَا وَالِدٌ¹⁸

كذلك كان من الأدلة العقلية المبنية على أساس من الحس ما نجده في أشعار جملة من الشعراء الجاهليين من الاستدلال على الخالق بمخلوقاته، كقول ابن نفيل:

أَسْلَمْتُ وَجْهِي لِمَنْ أَسْلَمْتُ	لَهُ الْمَرْزُ تَحْمِلُ عَذْبًا زُلَالًا ¹⁹
أَسْلَمْتُ وَجْهِي لِمَنْ أَسْلَمْتُ	لَهُ الْأَرْضُ تَحْمِلُ صَخْرًا ثَقَالًا
دَحَاها فَلَمَّا اسْتَوَتْ شَدَّهَا	سَوَاءً، وَأَرْسَى عَلَيْهَا الْجِبَالَا

ولا يستغرب هنا قول ابن نفيل (أسلمت)، فمثل ذلك راجع إلى العقيدة الحنيفية التي كان عليها إبراهيم عليه الصلاة والسلام، وهو الذي سمَّى أتباعه المسلمين، لأنهم أسلموا وجههم لله، قال الله

¹⁷ أبو الفرج الأصبهاني، الأغاني، 3/ 89.

¹⁸ منصور بن الحسين الأبي الرازي، نثر الدر في المحاضرات، تحقيق خالد عبد الغني محفوظ (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2004)، 77/7.

¹⁹ محمد بن يسار بن إسحاق المطلبي، السير والمغازي، تحقيق سهيل زكار (بيروت: دار الفكر، ط1، 1987)، 117.

تعالى: ((مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ))²⁰، ومن الملاحظ أن الشاعر استدلل على الله تعالى بمخلوقاته، معتقداً بوجوده وقدرته تعالى، واتخذ الشاعر شواهد على ذلك من أنه لابد للمخلوق من خالق، والمخلوق لا يُعبد؛ بل المعبود هو الخالق، ولذلك أسلم وجهه إليه.

وقد تبصر أولئك الشعراء في الكون من حولهم، فأدركوا من خلاله عظمة الخالق، فكان العالم المحسوس من حولهم دليلاً لمعرفة عقلية أدركوا بها وجود الله تعالى، واستدلوا على قدرته عز وجل، ولذلك جرى في أشعارهم تعظيم الخالق بصفاته، وتعظيمه في الكون بمخلوقاته، فمن معاني شعرهم في ذلك ما نجده في قول أوس بن حجر:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مَرْزَةَ وَعَفَّرَ الطِّبَاءَ فِي الْكِئَاسِ تَقَمَّعُ²¹

فَخُلِّيَ لِلْأُدْوَادِ بَيْنَ عَوَارِضٍ وَبَيْنَ عَرَانِينِ الْيَمَامَةِ مَرْتَعٍ

فكانت معرفة الله تعالى لدى بعضهم من خلال التدبر في الكون، ولا ريب أن قليلاً من التفكير في المخلوقات يفضي إلى معرفة الخالق.

ثانياً: النتائج السلوكية للاعتقاد بوحدانية الله في أشعار الجاهليين

ظهر الاعتقاد بالله في الشعر الجاهلي، فكان من نتائجه امتثال أولئك الشعراء لمنظومة من القيم لا تكاد تُلقى في أشعار غيرهم من أبناء عصرهم، فمن ذلك مراقبة الله في السرّ، إذ أدرك أولئك الشعراء بأن الله، ما دام الخالق الواحد العالم بكل شيء قبل أن يخلق الأشياء، فإنه يعلم ما تخفيه الأنفس، وما تحدث به الضمائر، وما تسره السرائر، ولعل أبرز ما يمكن أن تستشهد به على أمثال أشعارهم في هذه المعاني هو ما ذكره زهير بن أبي سلمى في معلقته، وهو أحد الشعراء الذين تحنّفوا في الجاهلية، فمن معاني ما ذكرناه نجده في قوله:

فَلَا تَكْتُمَنَّ اللَّهَ مَا فِي نَفْسِكُمْ لِيَخْفَى، وَمَهْمَا يُكْتَمُ اللَّاهُ يُعْلَمُ²²

يُؤَخَّرُ فَيُوضَعُ فِي كِتَابٍ فَيُدْحَرُ لِيَوْمِ الْحِسَابِ أَوْ يُعَجَّلَ فَيُنْقَمَ

ويمكننا أن نتلمس ثمرات الاعتقاد بالله في أشعار الجاهليين في مجالات كثيرة من أشعارهم، ظهرت في الحقول الدلالية لمعاني تلك الأشعار، وهي في المجمل تنتمي إلى الحقل الديني، أعني تعاليم

²⁰ الحج، 22: 78.

²¹ أوس بن حجر، الديوان، 57.

²² زهير بن أبي سلمى، الديوان، تحقيق علي حسن فاعور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988)، 107.

الدين الحنيف الذي انتقل إليهم من دين إبراهيم عليه الصلاة والسلام، الذي يخرج من مشكاة واحدة أمر الله بها كل الأنبياء، ليبلغوها إلى أقوامهم، فمن ثمرات ذلك السلوك ما يأتي:

أ. تقوى الله

قد يبدو لبعض المهتمين بالأدب الجاهلي أن اصطلاح (تقوى الله) غريب وجوده في أشعار الجاهليين، لكنه في الحقيقة مائل في أشعارهم من أثره التأسّي بتعاليم إبراهيم عليه الصلاة والسلام، إذ لم ينقطع في الأرض ما كان من هديه حتى كانت بعثة النبي صلى الله عليه وآله ومتممة لتلك التعاليم الدينية الحنيفة، وظهرت تقوى الله لفظاً صريحاً في كثير من أشعار الذين تحنّفوا في الجاهلية، فمن ذلك قول زيد بن عمرو بن نفيل:

وَاتَّقُوا اللَّهَ فِي ضِعَافِ الْيَتَامَى رُبَّمَا يُسْتَحَلُّ غَيْرُ الْحَلَالِ²³

وَاجْمَعُوا أَمْرَكُمْ عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقَى وَتَرَكَ الْخَنَا وَأَخَذَ الْحَلَالَ

ويظهر لنا أن تقوى الله لدى هؤلاء الشعراء الجاهليين حملتهم على الامتنثال لأوامره واجتناب نواهيه، فمن تلك الأوامر والنواهي الواردة في أشعارهم الامتنثال لأمر البرّ (وَاجْمَعُوا أَمْرَكُمْ عَلَى الْبِرِّ)، ومن تلك النواهي النهي عن أكل مال اليتيم (وَاتَّقُوا اللَّهَ فِي ضِعَافِ الْيَتَامَى) كما ظهر في شعر ابن نفيل في البيتين السابقين.

كذلك ظهر في أشعارهم النهي عن البغي، والنهي عن الحرب والفجور في الخصومة، ووردت تلك المعاني في أشعارهم خلافاً للشائع من الاحتراب بين القبائل والفجور في الخصومات، فمن الشعر الجاهلي الذين نجد فيه هذه المعاني في أشعار الجاهليين مقترنة بتقوى الله، ما نجده في قول أبي قيس بن الأسلت في أبيات نذكر منها:

أُعِيدُكُمْ بِاللَّهِ مِنْ شَرِّ صُنْعِكُمْ وَشَرِّ تَبَاغِكُمْ، وَدَسَّ الْعَقَارِبِ²⁴

وَإِظْهَارِ أَخْلَاقٍ وَتَجَوَّى سَقِيمَةٍ كَوَخَزِ الْأَشْفَافِ وَقَعُهَا حَقُّ صَائِبِ

وَقُلْ لَهُمْ وَاللَّهُ يَحْكُمُ حُكْمَهُ دَرُّوا الْحَرْبَ تَذْهَبَ عَنْكُمْ فِي الْمَرَاكِجِ

²³ أبو العباس محمد بن يزيد الميرد، المراثي والمواظظ والوصايا، تحقيق إبراهيم محمد حسن الجمل (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة، دت)، 146.

²⁴ أبو قيس صيفي بن الأسلت، الديوان، 65.

ولعل من أبرز ما نجده من ثمرات الاعتقاد بالله في أشعارهم ونتائجه أنه قد ظهر في أشعارهم الحث على بر الوالدين، ولا يخفى أن التعاليم السماوية السابقة كانت تحث على ذلك، فانتهى إليهم منها هذا الخلق الطيب، فقد اشتملت وصايا الحكيم لقمان على بر الوالدين، كما حدثنا القرآن بذلك، لكن هذا الخلق الكريم ظهر في أشعار الجاهليين من قبس الأوامر الإلهية للأمم السابقة، فمن ذلك قول جريبة بن الأشيم:

لَا تَشْرُكَنَّ أَبَاكَ يَعْثُرُ رَاجِلًا فِي الْحَشْرِ يُصْرَعُ لِلْيَدِينِ وَيُنْكَبُ²⁵

وَاحْمِلْ أَبَاكَ عَلَى بَعِيرٍ صَالِحٍ وَاتَّقِ الْخَطِيئَةَ إِنَّ ذَلِكَ أَصْنَوْبُ

ومما يؤكد أن الوصية ببر الوالد هي حصيلة اعتقاد بالله تعالى، وليست محض خلق كريم يتحلى به من آمن ومن لم يؤمن بالله، هو أن الأبيات قد اشتملت على ذكر يوم القيامة، ما يدل على أن كرائم الأخلاق في الجاهلية منها ما كان عن اعتقاد بالله تعالى وامتثال لأوامره، كما كان منها ما هو نتيجة عادات وأعراف امتثل لها الفريق الآخر من العرب المشركين، ولذلك حدث القرآن الكريم عن قوم تكون أعمالهم كسراب ببيعة، إذ الواجب أن يكون الخلق الكريم عن اعتقاد بالله حتى يثاب عليه العبد، فذلك اعتقاد الذين تحنفوا في العرب في الجاهلية.

ب. الإيمان بالبعث والحساب

لعل أبرز نتائج الاعتقاد بالله في أشعار الجاهليين إيمانهم بيوم القيامة، وهذا باب له شواهد الوافرة في أشعارهم، ولولا مكنة ذلك الاعتقاد في قلوبهم لما كان لذكر الحساب والحشر والقيامة ذكر في أشعارهم، فمن ذلك قول علاف بن شهاب النخعي:

وَعَلِمْتُ أَنَّ اللَّهَ جَازٍ عَبْدِهِ يَوْمَ الْحِسَابِ بِأَحْسَنِ الْأَعْمَالِ²⁶

ويستحضر قس بن ساعدة الإيادي مشهد يوم القيامة في شعره، مستنكرا العويل على الميت، إذ لم يعد ينفعه بكاء أهله عليه، ولم يبق له سوى عمله حاضراً عند العرض عليه يوم الحشر والحساب، وفي تجسيد ذلك المشهد يقول:

يَا بَاكِيَ الْمَوْتِ وَالْأَمْوَاتِ فِي جَدَثٍ عَلَيْهِمْ مِنْ بَقَايَا بَرٍّ هُمْ خَرَقُ²⁷

²⁵ أبو القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، تحقيق لويس شيخو اليسوعي (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1913)، 44.

²⁶ أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر الشهرستاني، الملل والنحل، (مصر: مؤسسة الحلبي للنشر، 1968)، 89/3.

²⁷ أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، الحيوان، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1424هـ)، 356/4.

دَعَهُمْ فَإِنَّ لَهُمْ يَوْمًا يُصَاحُ بِهِمْ كَمَا يُنَبِّئُهُ مِنْ نَوْمَاتِهِ الصَّعَقُ
حَتَّى يَجِئُوا بِحَالٍ غَيْرِ حَالِهِمْ خَلَقَ مَضَى ثُمَّ هَذَا بَعْدَ ذَا خُلِفُوا

وكثيرا ما يجمع هؤلاء الشعراء بين الموت ويوم الحساب، أو بين الخشية من الله وأهوال يوم القيامة، وتشمل معانيهم في ذلك أوصاف القيامة وأهوالها، وما يكون من وقوف الناس على الصراط، فناجٍ من العذاب، وهالكٌ واقعٌ في الجحيم، وقد وصف هذا المشهد الشاعر الجاهلي ورقة بن نوفل:

فَرِيقَانِ، مِنْهُمْ فِرْقَةٌ فِي جَنَابِهِ وَأُخْرَى بِأَجَوَازِ الْجَحِيمِ تُغْلَلُ²⁸
إِذَا مَا دَعُوا بِالْوَيْلِ فِيهَا تَتَابَعَتْ مَقَامُعُ فِي هَامَاتِهِمْ ثُمَّ تُشْعَلُ
فَسُبْحَانَ مَنْ تَهْوِي الرِّيحُ بِأَمْرِهِ وَمَنْ هُوَ فِي الْأَيَّامِ مَا شَاءَ يَفْعَلُ
وَمَنْ عَرْشُهُ فَوْقَ السَّمَاوَاتِ كُلِّهَا وَأَحْكَامُهُ فِي خَلْقِهِ لَا تَبْدَلُ

ولذلك نجد في أشعارهم الخشية من أهوال يوم القيامة، والرجاء بعفو الله ومغفرته، والاستعاذة بالله من عذابه، والتقرب إليه بما يحب أن يدعى به طمعا في إجابته، ولعل أبرز شعراء الجاهلية الذين ظهرت في أشعارهم هذه المعاني زيد بن عمرو بن نفيل القائل في شعره:

يَا رَبِّ لَا تَجْعَلْنِي كَافِرًا أَبَدًا وَاجْعَلْ سَرِيرَةَ قَلْبِي الدَّهْرَ إِيْمَانًا²⁹
وَاخْلُطْ بِهِ بُنْيَتِي وَاخْلُطْ بِهِ بَشْرِي وَاللَّحْمَ وَالْدَّمَ مَا عَمَرْتُ إِنْسَانًا
إِنِّي أَعُوذُ بِمَنْ حَجَّ الْحَجَّ لُحْ وَالرَّافِعُونَ لِدِينِ اللَّهِ أَرْكَانًا

ولا يستغرب ما بدر من أوصافهم ليوم القيامة، ما دام أن فيهم من حافظ على عقيدة إبراهيم عليه الصلاة والسلام على الرغم من تباعد الزمان، ولا ريب أن إبراهيم الذي عَمَرَ لأهله وذريته الكعبة المشرفة، قد بَلَغَ ولده إسماعيلَ تعاليم الدين الحنيف، وعَرَفَهُم الأوامر والنواهي التي إن امتثلت لها ذريته نجت وفازت يوم القيامة، ومن خرقها متَّعه الله حيناً في الدنيا، ثم يضطره إلى عذاب أليم في الآخرة.

28 أبو العباس أحمد بن علي بن عبد القادر المقرئ، إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، تحقيق محمد عبد الحميد (بيروت: دار الكتب العلمية ط1، 1999 / 3 / 21.
29 البغدادي، خزنة الأدب، 1 / 249.

خاتمة البحث ونتائجه

من خلال ما سبق لاحظنا أن ظاهرة الاعتقاد بالله في أشعار الشعراء الجاهليين كانت لها جذور تاريخية ترجع إلى الحنيفية من ناحية، وإلى أخبار الأحبار من ناحية أخرى، غير أن جذورا أخرى لظهور تلك العقيدة في أشعارهم رجعت إلى الاستدلال الحسي والاستنتاج العقلي، مدعومة بالتفكير بالكون، وبذلك تعاضد الإيمان بالله ربًا واحدًا في أذهانهم من جهة النقل عن الوحي (إبراهيم وعيسى عليهما الصلاة والسلام) على الرغم من تباعد الزمان، ثم من جهة الحس والعقل، من خلال التدبر بالمظاهر الحسية الكونية، ثم الاستنتاج العقلي بوحدانية الله تعالى، كذلك لاحظنا أن تلك العقيدة تبعها التزام سلوكي، تمثل بالتقوى، التي فسرناها بحسب ما ظهر في أشعارهم، بالامتثال بالأوامر واجتناب النواهي، عن عقيدة اتبعوها، كما أن ذلك الامتثال جاء مدعوما بالإيمان بيوم القيامة، وقد برزت معاني الاعتقاد بالحساب بعد الحشر، وظهرت في أشعارهم الخشية من أهوال القيامة، والخشية من عذاب الله تعالى.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

الأزرقي، محمد بن عبد الله بن أحمد، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، تحقيق رشدي الصالح ملحق، بيروت، دار الأندلس للنشر، ط3، 1983.

ابن إسحاق، محمد بن يسار، السير والمغازي، تحقيق سهيل زكّاء، بيروت، دار الفكر، ط1، 1987.
ابن الأسلت، أبو قيس صيفي، الديوان، تحقيق حسن محمد باجودة، القاهرة، مكتبة التراث، ط1، 1391هـ.

أمية بن أبي الصلت، الديوان، تحقيق عبد الحفيظ السطلي، دمشق، المطبعة التعاونية، 1974.
البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، الجامع المسند الصحيح، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، بيروت، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.
البغدادي، عبد القادر بن عمر، خزائن الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط4، 1997.

البكري، محمد توفيق بن علي بن محمد، اللؤلؤ في الأدب، تحقيق عثمان شاكر، مصر، مطبعة النهضة، ط1، 1927.

الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب، الحيوان، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، 1424هـ.

الجرأوي، أحمد بن عبد السلام، الحماسة المغربية، تحقيق محمد رضوان الداية، بيروت، دار الفكر، 1991.

ابن حجر، أوس، الديوان، تحقيق محمد يوسف نجم، بيروت، دار صادر، 1980.
الرازي، منصور بن الحسين الآبي، نثر الدر في المحاضرات، تحقيق خالد عبد الغني محفوظ، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 2004.

زهير بن أبي سلمى، الديوان، تحقيق علي حسن فاعور، بيروت، دار الكتب العلمية، 1988.
الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو، المستقصى في أمثال العرب، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، 1978.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر، الملل والنحل، مصر، مؤسسة الحلبي للنشر، 1968.

ابن صاعد، أبو القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، تحقيق لويس شيخو اليسوعي، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1913.

أبو الفرج الأصبهاني، علي بن الحسين بن محمد بن أحمد، الأغاني، بيروت، دار إحياء التراث، ط1، 1415هـ.

المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، المراثي والمواعظ والوصايا، تحقيق إبراهيم محمد حسن الجمل، القاهرة، دار نهضة مصر للطباعة، دت.

المقريزي، أبو العباس أحمد بن علي بن عبد القادر، إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، تحقيق محمد عبد الحميد، بيروت، دار الكتب العلمية ط1، 1999.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s)

Selman İhtiyar

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.

The author declares that he have no competing interests.

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 3

Eylül/September-2025

Uluslararası İlişkiler Başat Teorilerinden Neo-Liberalizmin Güvenlik Sorunlarına Yaklaşımının Bütünsel Olarak Değerlendirilmesi

A Holistic Evaluation of the Approach of Neo-Liberalism, One of the Dominant Theories of International Relations, to Security Problems

Bedri ŞAHİN

Dr., Bağımsız Akademisyen, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler
Dr., Independent Academician, Political Science and International Relations
NRW / ALMANYA

sahinbedri40@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-6923-760X>

Atıf / Citation:

Şahin, Bedri. "Uluslararası İlişkiler Başat Teorilerinden Neo-Liberalizmin Güvenlik Sorunlarına Yaklaşımının Bütünsel Olarak Değerlendirilmesi". *Genç Mütefekkirler Dergisi* 6/3 (Eylül/September), 990-1017

<http://doi.org/10.5281/zenodo.17169526>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 15.08.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 19.09.2025

Sayfa Aralığı/ Page Range: 990-1017

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE



ÖZET

Bu çalışma, uluslararası ilişkilerin başat teorilerinden biri olan neo-liberalizmin, özellikle 11 Eylül 2001 terörist saldırıları sonrasında yeniden şekillenen küresel güvenlik sorunlarına yaklaşımını bütüncül bir perspektifle değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Neo-liberalizm, küresel ölçekte serbest piyasa ekonomisinin egemenliğini güçlendiren bir ideoloji olarak, güvenlik yaklaşımlarını sermayenin serbest dolaşımı, yeni yatırım alanlarının sağlanması, ucuz işgücü ve hammadde kaynaklarına erişim gibi ekonomik öncelikler etrafında yeniden tanımlamaktadır. Bu bağlamda, neo-liberal dönemde güvenlik, yalnızca askerî tehditlerle sınırlı kalmayıp, ekonomi, insan hakları, çevre ve kültürel dinamikler gibi askeri olmayan unsurları da kapsayan bir çerçevede ele alınmaktadır. 11 Eylül saldırıları, geleneksel güvenlik anlayışlarının yetersizliğini ortaya koymuş ve yeni çözüm yollarının gerekliliğini vurgulamıştır. Neo-liberalizm, ulus-devletlerin işlevsel ve yapısal dönüşümünü teşvik ederek, devletin temel görevlerinden biri olan güvenlik hizmetlerinin özel sektöre devrini savunmakta ve bu dönüşümü güvenlik stratejileri aracılığıyla desteklemektedir. Bu süreçte, sermaye birikiminin güvenliği, küresel piyasaların entegrasyonu ve ekonomik bağımlılıkların artmasıyla yakından ilişkilendirilmektedir. Çalışma, neo-liberalizmin güvenlik sorunlarına yaklaşımını, uluslararası ilişkiler teorileri bağlamında karşılaştırmalı bir şekilde inceleyerek, bu yaklaşımın ekonomik ve toplumsal sonuçlarını eleştirel bir perspektifle değerlendirmektedir. Araştırma, neo-liberalizmin güvenlik politikalarını şekillendirmedeki rolünü, küresel sermayenin ihtiyaçlarına odaklanan bir çerçevede analiz ederken, bu politikaların ulus-devletlerin egemenlik algıları ve toplumsal yapılar üzerindeki etkilerini de sorgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Güvenlik Tartışması, Güvenlik Stratejileri, Terörizm, Neo-liberal Stratejiler, Küreselleşme, Sermaye Güvenliği.

ABSTRACT

This study aims to holistically evaluate the approach of neo-liberalism, one of the dominant theories of international relations, to global security issues, particularly those reshaped following the terrorist attacks of September 11, 2001. As an ideology reinforcing the dominance of the global free market economy, neo-liberalism redefines security approaches around economic priorities such as the free movement of capital, the provision of new investment areas, and access to cheap labor and raw material resources. In the neo-liberal era, security is not confined to military threats but encompasses a broader framework that includes non-military dimensions such as the economy, human rights, the environment, and cultural dynamics. The September 11 attacks exposed the inadequacy of traditional security approaches and underscored the need for new solutions. Neo-liberalism advocates for the functional and structural transformation of nation-states, promoting the privatization of security services-considered one of the state's core functions-and supports this transformation through security strategies. In this process, the security of capital accumulation is closely linked to the integration of global markets and increasing economic interdependencies. The study examines neo-liberalism's approach to security issues within the context of international relations theories through a comparative lens, critically assessing its economic and societal implications. It analyzes the role of neo-liberalism in shaping security policies within a framework focused on the needs of global capital while questioning its impact on nation-states' sovereignty perceptions and societal structures.

Keywords: Security Debate, Security Strategies, Terrorism, Neo-liberal Strategies, Globalization, Capital Security.

GİRİŞ

Uluslararası ilişkiler disiplini, 21. yüzyılda giderek karmaşıklaşan küresel dinamikleri anlamak ve açıklamak için disiplinler arası bir çerçeveye ihtiyaç duymaktadır. Olağanüstü ekonomik entegrasyon, barış ve güvenliğe yönelik eşi görülmemiş tehditler, insan hakları ve çevre korumasına artan uluslararası odaklanma, uluslararası ilişkilerin çok boyutlu bir alan haline gelmesine yol açmıştır. Bu bağlamda, uluslararası ilişkiler çalışmaları, savaşın kökenlerini kavramayı, barışın sürdürülebilirliğini sağlamayı, küresel sistemdeki güç dinamiklerini anlamayı ve devlet ile devlet dışı aktörlerin karar alma süreçlerindeki değişen rollerini analiz etmeyi hedeflemektedir. Bu çalışma, neo-liberalizmin, uluslararası ilişkiler teorileri arasında güvenlik sorunlarına yaklaşımını, özellikle 11 Eylül 2001 terörist saldırıları sonrası ortaya çıkan yeni güvenlik paradigması bağlamında, bütüncül bir şekilde değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda, çalışma, “Neoliberal politikalar güvenliği hangi mekanizmalarla dönüştürdü?” sorusunu merkeze alarak neo-liberalizmin güvenlik anlayışını şekillendiren temel dinamikleri incelemeyi hedeflemektedir. Araştırma sorusunun kapsamı, zaman açısından 1990 sonrası neo-liberal politikaların küresel ölçekte yaygınlaşma dönemiyle sınırlıdır; uzamsal olarak ise, neo-liberalizmin etkilerinin özellikle ulus-devletlerin güvenlik politikaları ve küresel sermaye hareketleri üzerindeki yansımalarına odaklanılmaktadır. Çalışma, kavramsal çözümleme ve eleştirel söylem analizi yaklaşımlarını benimseyerek, neo-liberalizmin güvenlik politikalarını nasıl yeniden tanımladığına dair teorik bir çerçeve sunmayı amaçlamaktadır. Veri kaynakları olarak, uluslararası ilişkiler literatüründe yer alan teorik çalışmalar, neo-liberal politikaların uygulandığı ülkelerdeki güvenlik politikalarına dair vaka analizleri ve uluslararası örgütlerin (BM, IMF, Dünya Bankası) raporları kullanılacaktır. Araştırmanın sınırlılıkları arasında, neo-liberal politikaların farklı coğrafyalardaki uygulama biçimlerindeki çeşitlilik nedeniyle genelleme yapmanın zorluğu ve güvenlik politikalarının ekonomik boyutlarına odaklanırken sosyal ve kültürel etkilerin daha az ele alınması yer almaktadır.

Uluslararası ilişkiler, tarih boyunca uluslar arasındaki antlaşmalar, ticaret anlaşmaları ve diplomatik ilişkiler yoluyla şekillenmiştir. Ancak günümüzde, küreselleşmenin etkisiyle, bu ilişkiler yalnızca devletler arası değil, aynı zamanda çok uluslu şirketler, uluslararası örgütler ve sivil toplum gibi devlet dışı aktörlerin katılımıyla daha karmaşık bir yapıya bürünmüştür. Bu bağlamda, uluslararası ilişkiler, başarılı ticaret politikalarını teşvik

ederek ekonomik refahı artırmakta, iş, turizm ve göç gibi alanlarda bireylere fırsatlar sunmakta ve çevre, terörizm ve salgın hastalıklar gibi küresel sorunlara karşı işbirliği ve bilgi paylaşımını mümkün kılmaktadır. Aynı zamanda, kültürel değişimler ve diplomasi yoluyla ulusal kültürlerin gelişimine katkıda bulunmaktadır. 11 Eylül 2001 terörist saldırıları, uluslararası güvenlik tartışmalarını kökten değiştirmiş ve geleneksel güvenlik anlayışlarının yetersizliğini ortaya koymuştur. Bu olay, yalnızca askerî tehditlere odaklanan klasik güvenlik yaklaşımlarının ötesine geçerek, ekonomi, insan hakları ve çevre gibi askeri olmayan unsurları da içeren yeni bir güvenlik paradigmasının gerekliliğini vurgulamıştır. Neo-liberalizm, bu yeni güvenlik ortamında, sermayenin serbest dolaşımı ve küresel piyasaların entegrasyonuna odaklanan bir yaklaşım sunmaktadır. Bu yaklaşım, ulus-devletlerin işlevsel ve yapısal dönüşümünü teşvik ederek, devletin geleneksel rollerinden biri olan güvenlik hizmetlerinin özel sektöre devrini savunmakta ve bu dönüşümü güvenlik stratejileriyle desteklemektedir. Neo-liberalizmin bu yaklaşımı, sermaye birikiminin güvenliğini merkeze alarak, yeni yatırım alanlarının sağlanması, ucuz işgücü ve hammadde kaynaklarına erişim gibi ekonomik hedefleri önceliklendirmektedir. Bu çalışma, neo-liberalizmin güvenlik sorunlarına yaklaşımını, uluslararası ilişkiler teorilerinin (realizm, neo-realizm, idealizm, eleştirel teori ve yapılandırmacılık) güvenlik kavramına yaklaşımlarıyla karşılaştırmalı bir şekilde incelemektedir. Araştırma, neo-liberalizmin güvenlik politikalarını şekillendirmedeki rolünü, küresel sermayenin ihtiyaçlarına odaklanan bir çerçevede analiz ederken, bu politikaların ulus-devletlerin egemenlik algıları, toplumsal yapılar ve küresel güç dengeleri üzerindeki etkilerini eleştirel bir perspektifle değerlendirmeyi hedeflemektedir. Bu bağlamda, çalışma, neo-liberalizmin güvenlik anlayışının, ekonomik ve toplumsal dönüşüm süreçleriyle nasıl iç içe geçtiğini ve bu süreçlerin küresel güvenlik ortamına olan yansımalarını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

1. LİBERALİZMDEN NEO-LİBERALİZME

Düşünürlerin birçoğu, son yirmi beş otuz yıllık süreçte refah devleti ve ülke ekonomileriyle ilgili olarak yaşanan sorunları küreselleşme olgusuyla açıklama yoluna gitmektedirler. Küreselleşme sürecine bağlı olarak ortaya çıkan dengelerin ulus devletlerin iç ekonomik politikalarda karar verme süreçleriyle ilgili takdir yetkisini yok ettiğini belirtmektedirler. Ne var ki küreselleşmeye hız kazandıran dinamikler üzerinde durulduğunda bu alanda etkili olana faktörlerin neo-liberal politika ve uygulamalar

olduğu anlaşılabilmektedir. “*Bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler!*” sloganını temel dayanak noktası yapan ve bireysel özgürlük anlayışını esas alan liberalizm, özellikle 1945 yılından sonra yaşanan toplumsal ve ekonomik yeniliklere göre birçok uğramıştır. Güvensizlik, belirsizlik ve emniyetsizlik, küreselleşme sürecinin tanımlayabilecek üç anahtar kavramdır.¹ 1990 yıllarının başından itibaren düşünürler, küresel piyasa liberalizmi ve serbest ticaret politikalarını ifade etmek için “*neo-liberalizm*” terimini kullanmaktadırlar. Bu bağlamda “*neo-liberalizm*”, neredeyse “*küreselleşme*” kavramıyla birbirinin yerine kullanılır olmuştur. Ancak neo-liberalizm sadece ekonomi değildir, bazı açılardan liberalizmden niteliksel olarak farklı olan sosyal ve ahlâki bir felsefedir.²

1.1. Liberalizm

Özellikle son yüzyılın neredeyse en yaygın sosyal felsefe olan liberalizm, XVII. yüzyılın sonlarında ortaya çıkmış bir düşüncedir. 1850’lere kadar ekonomi ayrı bir disiplin olarak düşünülmediği için, başlarda politik ve ekonomik liberalizm bir bütün olarak algılanmaktaydı. Klasik liberal siyaset felsefesi, 1900 yılından sonra tamamen muhafazakar bir felsefe olarak gelişmeye devam etmiştir.³ Toplum biçiminin, bazı süreçlerin bir sonucu olması gerektiğine inanan liberaller, bu süreçlerin interaktif olması ve toplumun tüm üyelerini kapsaması gerektiğini düşünmektedirler. Liberaller genel olarak herhangi bir sürece müdahale edilmesine karşıdırlar. Piyasanın bir sonucu olarak ortaya çıkan servet dağılımının kendi içinde âdil olduğunu iddia eden liberaller, zenginliğin yeniden dağıtılması düşüncesinin temel amaç olarak kabul edilmesine itiraz etmektedirler. Bu bağlamda liberaller, toplum için dinî, ütöpik veya etik herhangi bir tasarım veya planı reddetmektedirler. Liberaller, toplumun ve devletin sabit hedeflerinin olmaması gerektiğini ancak hedeflerin sürecin sonucuna göre belirlemesi gerektiğini düşünmektedirler. Bir tür anti-ütopyacılık olan bu yaklaşım liberal felsefede, aslında komünizm odaklı merkezi planlı ekonomilere tepki olarak zamana içinde daha önemli hale gelmiştir. Sosyalist rejimlerin çökmesi, kapitalizme engel olan unsurların

¹ Zygmunt Bauman, “Siyaset Arayışı”, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2000), 14.

² M. Zeki Duman, “Neo-liberal Küreselleşmenin Zaferi”, Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi, 8/1 (2011), 670.

³ Şaban Aksoy, “Yeni Sağ, Kamu Yönetimi ve Yerel Yönetim: Eleştirel Bir Yaklaşım”, Çağdaş Yerel Yönetimler Dergisi, 7/1 (1998), 3-13.

kalkmasının ve sermayenin dünya genelinde serbestçe dolaşmasının yolunu açmıştır.⁴ Liberalizm, doğası gereği liberal olmayan toplumlara düşmandır; diğer ekonomik ve toplumsal yaklaşımları sadece farklı değil, aynı zamanda yanlış olarak da görmektedirler. Son yıllarda farklılığı bâriz olan İslam toplumu, liberal bir toplumun zıttı olarak algılanan Komünist devletin yerini almıştır.⁵ Yine de liberalizm, liberal olmayan ideolojilerin mevcut ulus devletlerin çoğunun altında yatan etno-ulusal biçimdeki milliyetçilik yönü gibi, belirli biçimleriyle uzlaşmıştır. Liberalizmin mantıksal olarak ima edeceği gibi gönüllü, sözleşmeye dayalı, tarihsel olmayan bir devlet oluşturmaya çalışmayan liberallere göre; ortak kökene, tarihe ve dile dayanan bir siyasi topluluk liberal değildir. Ulus devlet, liberal sürecin politik ve ekonomik arenası olarak fazla müdahaleye gerek görülmeden kabul edilmiştir. İdeolojinin küreselleşmesiyle dinsel ve geleneksel düzenlerin yerini liberal demokrasi almıştır.⁶ Temel ilkelerini “özgürlük” olarak tespit eden liberaller, liberal bir toplum düşüncesinin empoze edilmesi için rızanın gerekli olduğunu çok da düşünmezler; aslında bu düşünce yapısına sahip olan düşünürlerin çoğu, bu düşünce yapısının doğası gereği empoze edilemeyeceğini söylemektedirler. Soğuk Savaş sürecinden sonra bu düşünce jeostratejik bir önem kazanmış, Batılı birçok liberal demokrat artık liberal-demokratik bir toplumu dayatmanın adil olduğuna inanmaktadır. Bugün küreselleşme ve liberalizm; günden güne güç, gelir ve zenginliğin bir tarafta, fakirliğin de öbür tarafta toplandığı, dolayısıyla bölündüğü bir dünya düzeni oluşturmuştur.⁷ Herhangi bir dış ahlâki değer olduğu düşüncesini fikrini reddeden klasik politik liberaller, sadece düşüncelerin olduğunu ifade etmektedirler. Liberallerin dış ahlâki değerlerin reddetmesi, liberal insan hakları düşüncesinde resmen ifade edilmekte olup, hem iyi hem de kötü insanlar, iyi ya da kötü eylemleri kolaylaştırdıklarında eşit olarak uygulanan eşit haklara sahiptir. Klasik liberal felsefe, “özgürlük” kavramını bir değer olarak adlandırmaya bile bir değer olarak savunmuştur. Gerçekte, “özgürlük” iyunin üzerinde bir değer olarak kabul edilmiştir.⁸ Liberal bir toplumdaki katılımcılar arasında resmi eşitliğe inanan liberaller, yeteneklerin eşit olmadığına inanmaktadırlar. Bu nedenle

⁴ Cahit Adalı, “Günümüz Kapitalizmi ve Devleti Üzerine”, (İstanbul: Sarmal Yayınları, 1997), 102-103.

⁵ Mustafa Erdoğan, “İslam ve Liberalizm (2)”, Liberal Düşünce Topluluğu, <http://www.liberal.org.tr/sayfa/islam-ve-liberalizm-2-mustafa-erdogan,237.php> (erişim 30 Eylül 2023).

⁶ Francis Fukuyama, “Tarihin Sonu ve Son İnsan”, çev. Zeynep Dicleli (İstanbul: Gün Yayıncılık, 1999).

⁷ John Kloby, “Küreselleşmenin Sefaleti”, çev. Osman Düz (İstanbul: Güncel Yayıncılık, 2005), 11.

⁸ Coşkun Can Aktan, “Gerçek Liberalizm Nedir?”, (İstanbul: T Yayınevi, 1996), 13-14.

birçok liberal biyolojik eşitsizlik teorilerine sempati duymaktadır.⁹ Liberalizm evrensel bir ideoloji olarak kabul eden liberaller, prensipte liberalizmi bütün gezegene ve bütün insanlığa uygulamayı hedeflemektedirler. XIX. Yüzyılda liberalizmi “*medeni uluslar*” kavramıyla eşdeğer gören çoğu liberal, liberal toplumun genişlemesini desteklemiştir. Uzun bir süre serbest piyasa düşüncesi, liberalizmin tek kültürler arası ve ihraç edilebilir unsuru olarak görülmüştür. Devletin ekonomiye müdahale etmesinin bireysel özgürlüğe darbe vuracağı ve girişim ruhunu zedeleyeceği ve sonuç olarak da köleliğe yol açacağı bir propaganda olarak vurgulanmıştır.¹⁰

1.2. Neo-liberalizm

Erken liberalizmin fikirlerinden kaynaklanan neo-liberalizmin aşırı yönleri, liberalizm düşüncesinin atası Adam Smith’i dahi şaşırtacak düzeylere ulaşmıştır. Piyasaya ve piyasa güçlerine olan inanç, mal ve hizmetlerin gerçek üretiminden ayrılmasının kendi içinde bir amaç haline gelmesi neo-liberalizm üzerinde durmak için yeterli bir nedendir. Neo-liberalizmin genel bir özelliği, işlemlerin sayısını, sıklığını, tekrarlanabilirliğini ve resmileştirilmesini artırarak pazarı yoğunlaştırma ve genişletme arzusudur. Neo-liberalizmin nihai hedefi, her varlığın, her eyleminin bir piyasa işlemi olduğu, diğer tüm varlıklarla rekabet halinde gerçekleştirilen ve diğer tüm işlemleri etkileyen, işlemlerin sonsuz kısa bir sürede gerçekleşen ve sonsuz hızlı bir şekilde tekrarlandığı bir evrendir. Neo-liberalizmin özelliklerini aşağıdaki gibi özetlemek mümkündür:

- Neo-liberalizm, pazara zaman ve mekân olarak yeni bir genişleme kazandırmayı amaçlamaktadır. Yüzyıllardır küresel ölçekte bir piyasa ekonomisi olmasına rağmen neo-liberaller yeni piyasalaşma alanları bulmak için çalışmaktadırlar. Bu durum, neo-liberalizmin klasik piyasa liberalizminden ne kadar farklı olduğunun bir göstergesidir. Serbest piyasa düşüncesinin yeterli olmadığını düşünen neo-liberaller, pazarı sürekli olarak kendi sınırlarında genişletme düşüncesindedirler.¹¹

- Sözleşmenin maksimalizasyonu tipik olarak neo-liberaldir. Klasik ve piyasa liberalizminde mülkiyete yapılan vurgunun yerini sözleşme vurgusu almıştır. Adam

⁹ Andrew Heywood, “Siyaset”, çev. Bekir Berat Özipek vd. (Ankara: Adres Yayınları, 2019).

¹⁰ Friedrich A. Von Hayek, “Kölelik Yolu”, çev. Turhan Feyzioğlu ve Yavuz Arsan (Ankara: Liberte Yayınları, 2004)¹¹

¹¹ Yahya Bozdağlıoğlu ve Çiğdem Özen, “Liberalizmden Neoliberalizme Güç Olgusu ve Sistemik Bağımlılık”, Uluslararası İlişkiler, 1/4 (2004), 71.

Smith zamanında mülkiyet kendi içinde statü kazanmıştır. Zaman içinde girişimcilerin bazen sâbit varlığa sahip olmamaları ve üretim araçlarını kiralamaları neo-liberalizmin getirdiği bir yeniliktir.¹²

- Özellikle işgücü piyasasında sözleşme süreleri kısaltılır ve böylece sözleşme sıklığı artmaktadır. Daha kısa süreli olarak yapılan iş sözleşmeleri, çalışanı işe yeniden başvurmaya zorlamaktadır. Bu esnekleştirme, niteliksel olarak farklı bir çalışma hayatı ve çalışma hayatına yayılmış çok daha fazla iş başvurusu anlamına gelmektedir.¹³

- Piyasa güçleri, özellikle işgücü piyasasında görülen bir gelişme olan değerlendirmenin artmasına bağlı olarak da yoğunlaşmaktadır. Bir çalışan, bir sözleşme süresi içinde bile sürekli olarak bir değerlendirmeye tâbi tutulacaktır.¹⁴ Çağrı merkezlerinde özel yazılımların kullanılması bazı uç örnekler sağlamıştır; çalışanların tuvalette geçirdikleri zaman bile saniyelerle ölçülmekte, bu durum da çalışanı terminalden uzakta daha az zaman geçirmeye zorlamaktadır.

- Borsalar modelinde elektrik borsaları, telefon dakika borsaları gibi, yeni işlem yoğunluklu piyasalar yaratılmakta olup bu durum neo-liberalizmin tipik bir özelliğidir.

- Yeni açık artırma biçimleri, işlem yoğun pazarlar yaratmanın başka bir yöntemidir. İşlemlerin sayısını ve yoğunluğunu artırmak için yapay işlemler oluşturulmaktadır. Yüzyıllardır finansal türevler olmasına rağmen, büyük ölçekli türev ticareti tipik olarak neo-liberal bir fenomendir. Hisse senetleri üzerinde opsiyon ticareti yapmak mümkündür ancak bu opsiyonlar üzerinde opsiyon oluşturmak da mümkündür. Yeni borsalarda işlem göreceği yeni türevler yaratılması gibi, işlem üzerine bu işlem birikimi, neo-liberalizmin karakteristiğidir.

- Otomatik ticaret ve sanal piyasa benzeri yapıların yaratılması, “işlem için işlemin” yoğunlaşması anlamında neo-liberaldir.

- Etkileşimde yaşanan genişleme, neo-liberal toplumların klasik liberallerin açık toplumlarından ziyade ağ toplumları olduğu anlamına gelmektedir. Neo-liberaller için

¹² İhsan Safi, “Neo-Liberalizmin Öncüsü Hayek’in Toplumsal ve Siyasal Kuramı”, OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi, 9/16 (2018), 1780-1781.

¹³ Michel Foucault, “Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France 1977-78”, (London: Palgrave MacMillan, 2007), 71.

¹⁴ Zeynep Gambetti, “İktidarın Dönüşen Çehresi: Neoliberalizm, Şiddet ve Kurumsal Siyasetin Tasfiyesi”, İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, 40 (2009), 40.

biçimsel eşitlik ve erişim yeterli değildir; bunlar toplumun diğer üyeleriyle bağlantı kurmak için kullanılmalıdır.

- Sözleşme yayımlanması nedeniyle, işlem maliyetleri neo-liberal ekonomide artan bir rol oynamaktadır. Her zaman, işlemlerin yoğunluğu arttıkça artan bir rekabet maliyeti vardır. Neo-liberalizm, bu maliyetlerin mevcut ekonomiyi alt etme tehdidi oluşturduğu, teknolojik değişimden elde edilen her türlü ekonomik kazanımı yok ettiği noktaya ulaşmıştır.

- Mâli hizmetler sektörünün büyümesi, neo-liberal özelliklerle ilgilidir. Tüm sektörün kendisi, merkezi olarak planlanmış ekonomilerde neredeyse hiç olmayan, bir işlem maliyetidir. Buna karşılık dünyanın finans merkezlerinde ofis alanı için büyük bir talep yaratmıştır. Sektörün genişlemesi ve ofis istihdamı gibi yeni birçok maliyet, neo-liberal düşüncenin serbest piyasada “*daha fazla verimlilik*” ve “*daha az bürokrasi*” propagandasıyla çelişmektedir.

- Neo-liberalizmde ticaretin hızı artmakta, çevrimiçi piyasalarda hisseler, dakikalar içinde alınıp satılmaktadır. Bilgisayarın doğrudan borsa sistemine bağlı olduğu otomatik işlem programlarının bunu saniyeler içinde veya daha kısa sürede yapması, uluslararası para piyasalarında büyük nominal ticaret hacimlerine yol açmaktadır.

- Yalnızca neo-liberal bir serbest piyasa sayesinde ortaya çıkan belirli işlevler ve meslekler ortaya çıkmaktadır. Psikolojik test ya da anketçilik meslekleri bunun örnekleridir. Değerlendirmenin yoğunluğu arttığı için işletmeler, artık orta düzey işler için bile adayları seçmek için düzenli olarak psikolojik testleri ve bir alanda iş yapmak için anketleri kullanmaktadırlar. Neo-liberal emek piyasasında yaşanan yoğun rekabet, bazı hizmetler için piyasayı kendisi yaratmaktadır.

- Neo-liberal ekonomide genellikle bir işletme içinde alt pazarlar oluşturulmaktadır. Taşeronluk kendi başına, genellikle firma dışında oluşan, eski bir piyasa uygulamasıdır. Artık büyük şirketlerin kurucu birimleri arasında rekabet yaratması standart bir uygulamadır. Belli bir genişleme özelliği olan bu uygulamanın teşvik edilmesi, neo-liberalizmin karakteristiğidir.

- Tedarikçi maksimalizasyonu neo-liberal ekonominin bir başka özelliğidir. Bu durum, her bir sözleşme için rekabet eden işletmelerin kapsamını genişletir. İdeal olan, her

işletmenin teklif edilen her sözleşme için rekabet etmesi, rekabeti ve piyasa güçlerini en üst düzeye çıkarmasıdır. Neo-liberalizm sadece ekonomik bir yapı değil, bir felsefedir. Bu en çok topluma, bireye ve istihdama yönelik tutumlarda görülür. Neo-liberaller dünyayı piyasa rekabet metaforları açısından görme eğilimindedir. Uluslararası şirketlerin birbirleriyle içinde olması, liberalden çok tipik olarak neo-liberal bir özelliktir. XIX. yüzyılın sonuna kadar yatırımla ilgili içe dönük rekabet olgusu genellikle bilinmiyordu. Sosyal bilimciler içe dönük yatırımla rekabetini genellikle neo-liberal yaklaşımın temel kuramı olarak kabul etmektedir. Yönetim açısından ise rekabet, verimlilik ve etkinliğin arttırılması anlamını taşımaktadır (Eren, 2003: 86).¹⁵ Tam da bir felsefi yaklaşımdan beklendiği gibi, neo-liberalizmin “*neden buradayız?*” ve “*ne yapmalıyım?*” gibi kalıplaşmış felsefi sorulara yanıtları vardır. Pazar için buradayız ve rekabet edilmesi gerekmektedir. Neo-liberaller, kesinlikle pazara katılmanın iyi olduğu ve katılmayanların bir şekilde başarısız olduğu anlamında insanların piyasa için var olduğuna inanma eğilimindedir. Kişisel etikte genel neo-liberal vizyon, her insanın kendi hayatını yöneten bir girişimci olduğu ve bu şekilde davranması gerektiği düşüncesindedir. Ahlâk felsefesi bu durumu, insanların eylemlerini ideal bir tipin -bu durumda ideal girişimcinin- davranışlarını karşılaştırdığı bir erdem etiği olarak tanımlamaktadır. Neo-liberaller etik olarak arkadaşlarını, hobilerini, sporlarını ve partnerlerini gelecekteki işverenlerle birlikte en üst düzeye çıkarmak için seçen bireylerdir. İstihdam edilebilirlik düşüncesi, karakteristik bir neo-liberal düşüncedir. Neo-liberallerin, yaşamlarını işgücü piyasasındaki avantajlarını en üst düzeye çıkarmak için düzenlemeyi insanların ahlâki bir görevi olarak gördükleri anlamına gelmektedir. Örneğin istihdam edilebilirliği artırmak için, plastik cerrahiye neredeyse tamamen kadınlar tarafından ödeme yapılması tipik bir neo-liberal tutumdur. Neo-liberalizmin genel etik ilkesi; piyasa güçlerine uygun hareket etmek, bu sınır dâhilinde, başkalarının eyleminizin yarattığı piyasa güçlerine uyma fırsatını en üst düzeye çıkarmak için de hareket etmek, başka hedefler belirlemek olarak özetlenebilir. Eğer herkes bu tür girişimci ilkelere göre yaşarsa, o zaman sadece mal ve hizmetlerin değil, tüm insani ve sosyal yaşamın piyasa güçlerine uygunluğun ürünü olduğu bir dünya ortaya çıkacaktır. Bu nedenle neo-liberaller, geleneksel piyasa liberallerinden daha çok, girişimciye ve pazara girme konusunda aktif bir tutum

¹⁵ Veysel Eren, “Kamu Yönetiminde Rekabet, Rekabetin Kurumsallaştırılması ve Rekabet Mekanizmaları”, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, 58/4 (2003), 86.

sergilemektedir. Herkesin girişimci olması gerektiği düşüncesi, net bir neo-liberal yaklaşımdır. İlk liberaller, bir işi yürütmek şöyle dursun, yoksul nüfusun çoğunluğunun mülk sahibi olmasını asla beklemiyorlardı; onların pazara katılımı, kendilerine sunulan herhangi bir işi kabul etmekle sınırlıydı. Esnekleştirilmiş işgücü piyasasına ilişkin uygulamalar ilk liberallere tuhaf görünecektir. Bir ülkedeki girişimci sayısını artırma tipik olarak neo-liberal yaklaşımdır; öte yandan ironik bir şekilde bunun geliştirilmesi devlet tarafından yapılması gerekmektedir. Neo-liberalizm için piyasa ekonomisi ile piyasa toplumu arasında hiçbir ayrım yoktur. Neo-liberal tutum ve etik çerçevesinde; piyasa toplumu, piyasa kültürü, piyasa değerleri, kendilerini diğer piyasa insanlarına pazarlayan piyasa insanları olmak üzere sadece piyasa vardır. Bir anlamda neo-liberalizm, kültür, değerler ve etiği ekonomiyle birleştiren erken liberalizm konumuna geri dönmüştür. Ancak neo-liberalizm, yalnızca geleneksel toplumsal biçimlerin değil, aynı zamanda özel hayat kavramının da yerini alan çok daha yoğun bir piyasa getirmektedir.

1.3. Küreselleşme ve Neo-liberalizm

Genellikle “küreselleşme” ile “neo-liberalizm” terimleri birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Bu, neo-liberal ideolojinin ticaretle ilgili yönleri için, yalnızca sınırlı bir anlamda doğrudur. Küreselleşme bir bütün olarak her bir vatandaşın günlük hayatı üzerinde doğrudan etkili olan hızlı ve akışkan bir süreçtir. Teknolojide yaşanan gelişmeler özellikle de internet ve iletişim alanında yaşananlar, dünyayı bir tek mekâna, adeta bir küçük köye dönüştürmüştür (Tomlinson, 2004: 23).¹⁶ Neo-liberal ideoloji, ulusu öncelikle bir ticaret firması olarak görmektedir. Ulus-firma, sadece ihraç malları satmak yerine, kendisini bir yatırım yeri olarak satmaktadır. Hükûmette hiç kimsenin bu ideolojiye inanmaması, bu alanda bir sonuca ulaşılmasını engelleyecektir. Bununla birlikte, neo-liberal bir hükûmet iktidardaysa, ulusu bir yatırım yeri olarak daha çekici hale getirmeye yönelik politikalar izleyecektir. Neo-liberalizm ideoloji nihayetinde ulusun refahına yönelik ulusal politikalar izleyen neo-merkantilist bir ideolojidir. Küresel bir yatırım alanı olan bir ülkenin hükûmetinin kendi ülkelerinin çekiciliğini yapay olarak artırmaları bir tür haksız rekabettir. Bu tür hükûmetler, liberalizmin iyi aktörleri değildir. Klasik piyasa liberalleri, ticaret karşıtı bir hükûmete destek vermezler; bu tür hükûmetlere: “İşler başka bir yöne gidecek, ülke fakirleşecek, küresel pazar böyle işliyor,

¹⁶ John Tomlinson, “Küreselleşme ve Kültür”, çev. Ahmet Eker (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004), 23.

pazarı rahat bırak,” iddialarıyla buna itiraz edeceklerdir. Birçok sosyolog, küreselleşmenin neden olacağı sonuçlar belirsiz olduğu için bireylerin ontolojik güvenliklerini kaybetmelerinden, dünyanın yaşanamaz hale gelmesinden, toplumları bir arada tutan güçlerin artık eski özelliklerinden uzak olmalarından dolayı toplumun belirsiz, başına buyruk ve kurlsız hale gelmesinden şikayet etmektedirler.¹⁷ Küresel düzenin gerçekliği üzerinde durmadan önce, böyle bir neo-liberal hükûmetin muhaliflerinin inançlarını da göz önünde bulundurmak gerekir. Bir büyük çelişki olarak muhalifler, neo-liberal iddiayı tartışmadan kabul etmektedirler; onlara göre küreselleşme süreci, uzun vâdeli tarihsel bir süreçtir, uluslar, ulusların firmaları küresel piyasada bir ticaret firmasına dönüşmektedir. Her ülke genel ticaretin bir işi olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda neo-liberal bir hükûmet, gelişmiş ülkelere göre genellikle ekonomisi zayıf ülkeleri, örneğin Almanya gibi güçlü bir ülkeye dönüştürmeye çalışacaktır; bu süreç de nüfusun çoğunun yaşam koşullarının kötüleşmesi anlamına gelmektedir.¹⁸ Neo-liberal hükûmetin muhaliflerine göre, uluslararası finans kurumları fiili olarak emperyal bir güçle eşdeğerdir. Ekonomisi zayıf birçok ülkenin, sömürgeleştirilerek, ortaya yeni çıkan, yeri belirsiz ama çok güçlü IMF imparatorluğunun hâkimiyeti altına girdiğine inanmaktadırlar. Bu görüşe göre neo-liberal hükûmet, IMF imparatorluğu için kolonyal bir vali olarak hareket eden hain bir elitten başka bir şey değildir. Muhalefete göre, ülkenin hükûmetini, ulusu küresel pazardan, kolonyal statüsünden kurtaracak bir hükûmetle değiştirmeyi, kapitalizmin emperyalizme dönüştürmeyi ve neo-liberalizmin mutlak egemenliğini sağlamayı amaçlamaktadır.¹⁹ Bu “*kurtuluş*” genel hatlarıyla bir bütün olarak ulusun ve ulusal firmaların küresel pazarından çekilmesi, korumacılık, ekonomik milliyetçilik uygulamalarını getirerek, ticaret yerine kendi kendine yeterlilik ilkesiyle gerçekleşecektir. Burada da muhalefetin ticaret karşıtı olmadığı ancak ulusal ticareti küresel ticaretin kurbanı olarak görmeleri gibi bir paradoks vardır.²⁰ IMF’nin küresel finans kurumlarını neo-liberal ideolojinin kalesi olarak kabul ettiği ve yoksul bazı ülkeleri neo-liberal politikaları benimsemeye zorlayabildiği modeli kısmen doğrudur. IMF’nin onların desteği olmadan var olması mümkün olamayacağı için zengin Batılı

¹⁷ Bauman, “Siyaset Arayışı”, 14.

¹⁸ Jean Adda, “Ekonominin Küreselleşmesi, çev. S. İnece (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002).

¹⁹ Sungur Savran, “Kod Adı Küreselleşme”, (İstanbul: Yordam Kitap, 2008), 154.

²⁰ Fikret Başkaya, “Küreselleşmenin Karanlık Bilançosu”, (Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı, 2002), 24-27.

ülkelere böyle bir zorlama da bulunması mümkün değildir. IMF ve küresel diğer finans kurumları, ulusların dışında bir güç olmadığı gibi, emperyalist bir güç de değildir. Ancak bazılarının emperyalist bir güç olarak kabul ettiği ABD'nin politikalarının bir aracıdır. Bu kuruluş ve benzer kuruluşlar, devletlerin idari yapıları üzerinde etkili olacak kararlar vermekte ve çeşitli reformlar yapmak suretiyle kamu da liberalizasyon, özelleştirme, rekabet, performans ölçümleri, deregülasyon, bütçe reformu, bürokrasiden kaçınma, yönetimde saydamlık, etkililik ve etkinlik gibi unsurlarla ülkelere yön vermektedirler.²¹ Küreselleşmeyle ilgili algıların ve inançların gerçeklikten uzak olması, önemli bir noktadır. Hükûmet ve halk, bir ülkenin büyük dış güçlerin saldırısına mâruz kaldığına inanırsa, hükûmetin bunu engellemeye yönelik saçma önlemler alması ve muhalefetin de bu önlemlerin yeterli olmadığından şikayet etmesi mümkün olabilir. İdeolojiler ve siyaset tamamen kurgusal bir temelde işleyebilir. Böylece algılar kendi politik gerçekliklerini yaratabilirler. Küreselleşmeye inanan hükûmetler kaçınılmaz olarak merkezine ticareti koydukları neo-liberal politikalar izlemektedirler. Bu gibi durumlarda muhalefet küreselleşme ve neo-liberalizm, neo-liberalizmin küreselleşme ile özdeş veya eşanlamlı olması yerine birbirinin zıttı gibi algılanabilmektedir. Her iki taraf da ticaret ve egemenliğin birbirine zıttı, sıfır toplamı bir çift olduğu ortak bir yanılgısını paylaşmaktadırlar. Neo-liberaller, ulusal başarının bugünün küresel piyasasında ulusal ekonomik özerklik ve egemenliğin terk edilmesi gerektiğine inanırlarken; muhalifler, ulusal refahın ticaretin ve dış bağlantıların en aza indirilmesini gerektirdiğine; ticaret ve işgâlin eşdeğer olduğuna ancak bunu kimsenin açıkça söylemediğine inanmaktadırlar. Bu yaklaşımda bulunan her iki tarafında algılarında yanlışlıklar vardır. Gayri Safi Küresel Hasıla'nın büyük bir bölümü teknik, iklimsel, lojistik ve kültürel nedenlerle ulus devletlerin bireysel çabalarına bağlıdır. Çoğu yatırım kararı için küresel bir lokasyon pazarı yoktur; egemenlik, ticaret hacmi ve ticaret rejimiyle mutlaka tersi değildir. Politik değerlerden biri olan egemenlik ilkesi, süreç içinde ulusal olma özelliğini kaybetmekte ve ulus devlet, artık siyasal sahnesinin öne çıkan aktörü olma özelliğinden vazgeçerek sahneyi küresel sermayeye bırakmaktadır (Gorz, İstanbul: 14-15).²² Algılanan küreselleşmenin arkasındaki gerçeklik, ulus devletlerin hâlâ küresel sosyal ve ekonomik yapılara hâkim olmasıdır. Ancak bu ulus devletler, belirli bir devlet türünün, belirli bir

²¹ Selma Güzelsarı, "Kamu Yönetimi Disiplininde Yeni Kamu İşletmeciliği ve Yönetişim Yaklaşımları", AÜ SBF Geta Tartışma Metinleri Serisi (2004), 4.

²² André Gorz, "Yaşadığımız Sefalet", çev. N. Tural (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), 14-15.

düzenini oluşturmaktadır. Ulus devletleri izole adalar gibi düşünürseniz, küreselleşme iddiaları mantıklı görünür, ancak bu tarihsel gerçeklik değildir. Bir ulus devletler dünyasının varlığı, ulus devletlerin bir tür küresel düzenin mevcut olduğuna da işaret etmektedir.

2. ULUSLARARASI İLİŞKİLER TEORİLERİNİN GÜVENLİK KAVRAMINA YAKLAŞIMLARI

Güvenlik yaklaşımları, egemen toplumsal yapının, politik davranışın ve birikim modelinin ürünüdür. Güvenlik yaklaşımları, uluslararası ilişkiler teorilerdeki değişimlere bağlı olarak dönemsel olarak değişiklik göstermektedir. Tarihsel süreç içinde, toplumlar büyük ölçüde egemen iktisadi sistemde yaşanan dönüşümün belirlediği beklentilere uygun olarak siyasalar geliştirmişlerdir. Bu siyasalar içinde devletin ve toplumun temel varlık nedenleriyle ilişkilendirilen “*güvenlik siyasaları*” önemli yer tutmaktadır. Güvenlikle tehdit arasındaki yakın etkileşim nedeniyle güvenlik siyasasının oluşum sürecinde tehdit algılamaları son derece önemlidir. Fakat zaman içinde toplumun ve devletin algıladığı tehditlerde farklılık olabileceğinden yola çıkılarak hangisinin öncelikli olduğu tartışıla gelmiştir. Bununla birlikte, tarih boyunca güvenlik siyasaları devletin tehdit algılaması doğrultusunda biçimlenmiştir. Bu bağlamda “*güvenlik siyasalarına*” esas oluşturan temel parametrelerin neler olduğu ve hangi nesnel şartlar altında saptandığı siyaset biliminin araştırma konularındandır. Şimdiye kadar yapılan çalışmalarda bu konu askeri ve konjonktürel koşullar altında incelenmiş ve stratejik açıdan derinleştirilmiştir. Oysaki son zamanlarda yapılan antropolojik çalışmalar ekonominin sosyal ilişkiler içine yerleşmiş olduğu ve toplumsal davranışı yönlendirdiği gerçeğini açıkça ortaya koymaktadır ²³ Uluslararası ilişkiler teorilerinin güvenlik kavramına yaklaşımı, uluslararası ilişkiler ve siyaset bilimi literatürünün en önemli konularından biridir. Bu çalışmada bazı uluslararası ilişkiler teorilerinin güvenlik kavramına yaklaşımları üzerinde durularak neo-liberalizmin güvenlik sorunlarına yaklaşımı üzerinde durulacaktır.

2.1. Realizmin Güvenlik Kavramına Yaklaşımı

Klasik Realizm, 1940 ile 1970 arasındaki süreçte uluslararası ilişkiler alanında yapılan çalışmaların temelini meydana getirmiştir. Güç olgusu ve ulusal güç, bu yaklaşımın

²³ Karl Polanyi, “Büyük Dönüşüm: Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri”, çev. Ayşe Buğra (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 31.

temelinde yer almaktadır. Realist yaklaşım, devletin kapasitesiyle devletlerin askerî gücü arasında paralellik kurmaktadır.²⁴ Realistlerin AB veya NATO benzeri uluslararası kurumların, dünya genelindeki güç dağılımının yansıttığını düşünmektedirler. Bununla birlikte uluslararası bazı kurumlar, büyük güç odaklarının kendi çıkarlarına hizmet edecek biçimde oluşturdukları yapılar olduğunu düşünen bir yaklaşım da bulunmaktadır; uluslararası politikada devlet davranışları üzerinde etkili olabilecek bağımsız bir güçleri yoktur. Bundan dolayı da Realistler, uluslararası kurumların dünya barışını sağlamak konusunda önemli bir etkilerinin olmadığını düşünmektedirler. Realist teorisyenlere göre, uluslararası sistem anarşik bir yapıya sahiptir. Doğasından kaynaklanan sebeplerle devletler, saldırgan askerî yetenek ve tutumlara sahip olabilmektedirler. Beka, öteki devletlerin niyetleri hakkında asla emin olamayacak devletleri yönlendiren temel dürtüdür. Anarşik bir yapıya sahip olan uluslararası sistemde devletler, bekalarını sürdürebilmek için stratejik düşünmek zorundadırlar. Klasik Realistler uluslararası politika kavramını güç mücadelesiyle bu mücadelenin sonucunda meydana geleceğini kabul ettikleri güç dengesiyle açıklama yoluna giderlerken, Neo-realistler ise bu noktada devletlerin davranışlarının anarşi tarafından belirlendiğini kabul etmektedirler.²⁵ Realizm, özellikle II. Dünya Savaşı'ndan sonra uluslararası ilişkilerin geçerli kuramı olarak geleneksel güvenlik stratejilerinin oluşum sürecinde çok etkili olmuştur.

2.2. Neo-realizmin Güvenlik Kavramına Yaklaşımı

1979'da Kenneth Waltz tarafından yayımlanan Theory of International Politics (Uluslararası Politika Teorisi) isimli eser, Neo-realizmin temel ilkelerini belirleyen önemli bir çalışmadır. Waltz, Klasik Realizmin uluslararası siyaset yaklaşımının temel aktörlerinden devletleri ele almamasını eleştirmiş; teorilerin devletler üzerinde durduğu kadar, sisteme de yoğunlaşması gerektiğini ifade etmiştir. Klasik Realist yaklaşımdan farklı olarak Neo-realizm, uluslararası sistemin anarşik niteliklere sahip yapısına odaklanmakta ve uluslararası ilişkilerin temel unsuları olan ulus-devletlerin davranışları üzerinde sözü edilen anarşik yapının nasıl etkili olduğunu anlama çabasına girmektedir.²⁶ Devletlerin farklı yapıları ve ideolojileri olduğunu ifade eden Waltz, birçok devletlerin

²⁴ John J. Mearsheimer, "The False Promise of International Institutions", International Security, 19/3 (1995), 7.

²⁵ Tuncay Arı, "Uluslararası İlişkiler Teorileri", (Bursa: MKM Yayıncılık, 2010), 164.

²⁶ Kenneth N. Waltz, "Realist Thought and Neorealist Theory", Journal of International Affairs, 44 (1990), 25.

buna karşın birbirlerine benzer politikalar benimsemelerini açıklamaya çalışmıştır. Realistler, gücün devamlı olarak artırılması gerektiğini düşünürlerken; gücün devletin hayatını devam ettirebilmesi ve çıkarlarının korunması için yeterli seviyede olması gerektiğini ifade eden Neo-realistler, yeterli düzeylere ulaşmayan gücün devletlerin istemedikleri çatışmalara neden olabileceğini iddia etmektedirler. Bu durum da, uluslararası güvenlik için tehdit oluşturan büyük unsurlardan birisidir.

2.3. İdealizmin Güvenlik Kavramına Yaklaşımı

İdealizm, uluslararası ilişkiler alanında önemli bir yere sahiptir. I. Dünya Savaşı'ndan sonra dönemin ABD Başkanı Wilson, İdealizm'in öncüsü olmuştur. I. Dünya Savaşı'nın yol açtığı yıkımlardan sonra, uluslararası kurumsallaşmada yeni bir yapılanmanın gerekli olduğu düşüncesi kabul görmüştür. Bu görüşün çevresinde toplananlar, Wilson'ın öncülüğünde bir araya gelmek Milletler Cemiyeti'nin temelini oluşturmuşlar ve *“kolektif savunma”* yerine *“kolektif güvenlik”* kavramını temele koyan yeni bir kurumsallaşma sürecine girilmiştir. Bu yaklaşımda, uluslararası çatışmaları şiddete başvurarak çözmek isteyenlere engel olunması, bu yola giren devlete karşı bir güç birliği oluşturulması ve böylece bir güvenlik tesis edilmesi düşüncesi vardır.²⁷ İdealist düşünce, gücün uluslararası ilişkilere şekil veren tek etken olmadığı, uluslararası örgütlerin, uluslararası hukukun ve ahlâki değerlerin de uluslararası ilişkilerin bir şekle girmesinde önemli bir role sahip olduğunu ifade etmektedir. Ancak, sonraki ülkelerin dış politikada bir araç olarak Milletler Cemiyeti'ni de kullanmalarından dolayı güvenilirliğini yitirmesi ve II. Dünya Savaşı'nın çıkmasına engel olamamasından dolayı etkinliğini yitirdiği bilinmektedir. İdealizmin etkinliğini kaybetmesinden sonra da uluslararası ilişkiler disipliniinde realizm tekrar önemli noktaya gelmiştir.

2.4. Eleştirel Teorinin Güvenlik Kavramına Yaklaşımı

Soğuk Savaş'tan sonra klasik güvenlik yaklaşımlarının yetersiz kalması, ortaya yeni teorilerin çıkmasına neden olmuştur. Eleştirel teori de bu bağlamda geliştirilmiştir. Eleştirel teorinin teorisyenleri barışı sağlamak için devletin davranışlarını değiştirmek amacına dönük cesur talepler ileri sürmüştür. Eleştirel Teori'nin güvenlikle ilgili çalışmalara yaklaşımı, güvenlik kavramını kuramsal ve pratik olarak birey ile toplum

²⁷ Yahya Bozdağlıoğlu, “Yapılandırmacı Yaklaşım (Konstruktivizm)”, Uluslararası İlişkiler: Giriş, Kavram ve Teoriler, der. Haydar Çakmak (Ankara: Platin Yayınları, 2007), 137.

arasında geniş bir yelpazede değerlendirmektedir. Söz konusu teoride “*eleştirel*” terimi, egemen yapının, süreçlerin ve ön kabullerin dışında kalan parametrelerin incelenmek suretiyle daha derin bir perspektif oluşturmayı hedeflemektedir. Eleştirel Teori, misyon olarak “*özgürleştirme*” olgusunu belirlemiştir.²⁸ Eleştirel Teori, güvenlik olgusunun en önemli tehditleri olarak, kapitalizmin neden olduğu ekonomik krizleri, siyasi istikrarsızlıkları ve gelir dağılımı eşitsizliğini görmektedir. Kapitalizme eleştiri temelinde yükselen bu yaklaşım bir yandan da Soğuk Savaş’tan sonra güvenlik tehditlerinde de bir farklılaşma olduğunu iddia etmektedir. Güvenlik kavramına daha evrensel bir bakışla yaklaşılması gerektiğini vurgulayan eleştirel teori, merkeze devleti koyan Realist ve Neo-Realist teorilerin güvenlik yaklaşımlarının ötesine geçmiştir. Eleştirel güvenlik yaklaşımı, adâlet ve birey gibi kavramları öncelemekte, temel değer olarak “*özgürleştirme*” kavramı üzerinde durmaktadır.

2.5. Yapılandırmacı (Konstrüktivist) Teorinin Güvenlik Kavramına Yaklaşımı

Aleksandr Wendt’in literatüre kazandırdığı ve “*Sosyal İnşacı Kuram*” adıyla da yanını Konstrüktivizm, Realizm ve İdealizmi ortak bir noktada buluşturmayı amaçlamaktadır. Konstrüktivist teorisyenler, güvenlik kavramını, kimlik kavramı çerçevesinde açıklamayı tercih etmişlerdir. Uluslararası sistemi, ulus-devletlerle etkileşimde olan ve değişebilen bir olgu olarak değerlendiren yapılandırmacılar, Neo-Realistlerden bu yönleriyle ayrılmaktadırlar. Buradan hareketle, anarşinin devletlerin davranışlarına bağlı olarak meydana geldiğini ifade ederek anarşinin bir sâbit olmadığını ileri sürmektedirler.²⁹ Yapılandırmacı yaklaşım, Realist yaklaşım tarafından öngörülen “*ulusal çıkar*” ya da “*ulusal güvenlik*”, yalnızca askerî güç tarafından şekil verilen güvenlik anlayışını bırakmıştır. Güvenlik olgusunun askerî bir altyapıya sahip olduğunu kabul etmesine paralel olarak değer ve normlar gibi düşünsel etkenlerin bunların da arka planını meydana getirdiğini iddia etmektedirler.

²⁸ Tuncay Kardaş, “Güvenlik: Kimin Güvenliği ve Nasıl?”, Uluslararası Politikayı Anlamak: Ulus Devletten Küreselleşmeye, der. Zeynep Dağı (İstanbul: Alfa Yayınları, 2007), 125-152.

²⁹ Bozdağlıoğlu, “Yapılandırmacı Yaklaşım”, 149-150.

3. NEO-LİBERALİZMİN GÜVENLİK KAVRAMINA YAKLAŞIMI

Güvenlik ihtiyaçları biyolojik ve toplumsal zayıflıklarından kaynaklanmaktadır.³⁰ Hayatın akışında karşı karşıya kalınan her olumsuzluk bir değildir; kişinin veya toplumun algılayamadığı tehditler de tehdit olma özelliklerini kaybetmez. Bir tehdidin tehdit olma niteliğini kaybetmesi veya ortadan kalkması için ilk olarak doğru algılanması, ardından da uygun bir aracı kullanarak çözümlerin siyaset sahnesine aktarılması gerekmektedir. Bu süreç, siyaset bilimi alanında güvenlik politikaları alanının konularını meydana getirmektedir. Tarihsel olarak üretim araçları ve ilişkileri bakımından bir dönüm noktası olan Sanayi Devrimi dönemine kadar olan sürede sermaye birikim modelinde ve üretim araçlarında fazla bir değişik yaşandığından dolayı güvenlik ve ekonomi ilişkileri bakımından türdeş özellikleri olan uzun bir dönem yaşanmıştır. Söz konusu dönemde ticaret, giderek askerî ve savaşçı örgütlenme niteliği kazanmıştır. Ticaret ile silahlı kervanlar, korsanlık, fermanlı şirketler ve kılıklı tüccarlara doğru bir değişim olurken toplumsal ilişkilerin zaman içinde bir güce dayalı toplumsal bir örgütlenmede tehdit algılarına göre geliştirilmiş güvenlik stratejileri, askerî tedbirlerle sınırlı kalmaktan öte gitmemiştir.³¹ Sanayi Devrimi'yle birlikte Avrupa'da özellikle üretim biçimlerinde yaşanan değişimler toplumda ekonomik ve toplumsal dönüşümlere neden olmuştur. Sanayi Devrimi'nin siyasal, bilimsel, felsefi ve dinsel içeriklere sahip düşünsel sebepleri başta olmak üzere tarım sektöründe görülen gelişmeler, nüfusun hızla artması, yaşam düzeylerinin yükselmesi ve bunlarla ilgili olarak üretim biçimlerinde ortaya çıkan değişimler, toplumun ekonomik bakımdan tekrar örgütlenmesine yol açmıştır. Sözü edilen örgütlenmede sanayi kentlerinin yükselmesi, yoksulların ikâmet ettiği varoşların oluşması, çocuk işçilerin çalışma saatlerinin tespit edilmesi, sanayide tekelleşme ve belli işçi gruplarının düşük ücretleri gibi birçok olgu Sanayi Devrimi'nin tanımını yapan unsurlardır. Ne var ki söz konusu ticari toplumlarda üretimde fabrikaların ve karmaşık makinelerin kullanılmasıyla kendi yasaları çerçevesinde hareket eden piyasa kaçınılmaz biçimde oluşmuş ve piyasa ekonomisinde dış politikaya yön veren temel nedenler arasına hammadde ve pazar gereksinimi de girmiştir.³² Güvenlik sorunu, uluslararası ticaretin önündeki en önemli engellerden biridir. Buna bağlı olarak yapılan yatırımların siyasi bir

³⁰ Bayram Toker, "Demografik Değişkenlerin İş Tatminine Etkileri: İzmir'deki Beş ve Dört Yıldızlı Otellere Yönelik Bir Uygulama", *Doğu Üniversitesi Dergisi*, 8/1 (2007), 95.

³¹ Polanyi, "Büyük Dönüşüm", 50.

³² Polanyi, "Büyük Dönüşüm", 82.

güvencesinin olması ve kesintisiz finans akışı için yasal birçok düzenlemeyle birlikte devletler arasında eş güdümün ve sermaye güvenliğinin sağlanması gerekmektedir. Ayrıca ticaretin ve sermayenin önündeki en büyük engel teknik başarısızlıklardan ziyade, ülkeler arasındaki savaşlardır. Özellikle büyük iki devlet arasında yaşanabilecek bir savaş, sermaye sahipleri ile finans çevreleri için bir felaket nedeni olabilir. Bundan dolayı I. Dünya Savaşı'ndan önce İngiltere başını çektiği kimim büyük devlet, büyük bir savaşa engel olmak ve uluslararası ölçekte bir barış ortamı kurmak için devletlerarası güç dengesi ve altın standart adlı iki sistemden faydalanmıştır. Devrin güvenlik politikalarına şekil veren bir politik araç olan güç dengesi siyaseti, uluslararası ilişkilerde bir sistem ve ilke olarak kullanılmıştır.³³ Devletlerarası siyasal krizlerden dolayı dünya ekonomisinde yaşanan büyük krizler, II. Dünya Savaşı'ndan sonra uluslararası alanda yeni bir yapılanmayı zorunlu hale getirmiştir. Savaştan sonra, dünya çift kutuplu güç dengesi üzerine oturmuş olup, Doğu-batı eksenindeki birçok devlet, bu dönemde iki kutuptaki merkez ülkelerin çevresinde yerlerini almışlardır.³⁴ Yine II. Dünya Savaşı'ndan sonraki dönemde kutuplar arası ideolojik gerginliğin neden olduğu bir güvenlik stratejisini bütün ülkeler uygulamış, silahlanma odaklı barış, bu devrin en önemli özelliği olmuştur. Böylece sürekli artan savuma harcamalarından dolayı devletler, savunma sanayisine önemli kaynaklar aktarmıştır. Kapitalizmin yeniden yapılandırın bu sermaye birikimi, ihtiyaç duyulan siyasal ve ekonomik finansman kaynağı olurken³⁵ yaygın bir barış ortamının oluşturulması ve sürdürülebilir olması için uluslararası finans merkezleri; BM, WB ve IMF gibi küresel kuruluşlar vasıtasıyla örgütlenme yoluna gitmiştir.³⁶ 1990'lara doğru ekonomik şartlarda ortaya çıkan değişimden dolayı egemen ekonomi politikalarında da yeniliklere gitmek gerekmiştir. Bundan dolayı II. Dünya Savaşı'ndan sonra hâkim olan Keynesçi politikalar, terk edilmiştir.³⁷ Aynı dönemde yüksek kamusal harcamalara neden olan devletçi politika, kriz nedeni olarak ilan edilmiştir. Bu ekonomik anlayışın yerini devletin ekonomik girişim alanlarından ve sağlık, eğitim, iletişim ve ulaşım gibi kamu alanlarından çekilerek ekonomiyi tamamıyla kendi kuralları olan serbest bir piyasaya terk etmiş ve kuruluşların tamamen özelleştirilmesini savunan

³³ Polanyi, "Büyük Dönüşüm", 54.

³⁴ Polanyi, "Büyük Dönüşüm", 54

³⁵ Gencay Şaylan, "Küreselleşme, Neo-Liberalizm ve Demokrasi", (Ankara: İmge Kitabevi, 2003), 187.

³⁶ Richard Jolly, Louis Emmerij ve Thomas Weiss, "UN Ideas That Changed the World", (Bloomington: Indiana University Press, 2009), 212.

³⁷ Sungur Savran, "Küreselleşmenin Ekonomik Boyutu, (Ankara: TMMOB Yayını, 2002), 2.

neoliberalizme bırakmıştır. Doğu Bloku'nun 1990'larda çökmesiyle birlikte neoliberal politikalar dünya genelinde hızla yayılmıştır. Ekonomik yaklaşım anlamında dünya genelinde yaşanan bu önemli değişim, sınırlarını yabancılardan gelecek saldırılara karşı askerî önlemler olarak savunmak biçiminde özetlenebilecek klasik güvenlik anlayışının da bırakılmasını artık gerekli kılmıştır. Bu noktada güvenlik anlayışında ortaya çıkan temel değişimlerin SSCB Bloku'nun çökmesinden ziyade üretim modelinde ve ekonomide yaşanan neo-liberal değişimden kaynaklandığının göz ardı edilmemesi gerekmektedir.³⁸ Yeni dönemle birlikte sayıları hızla arta çokuluslu şirketler büyük güç kazanmışlardır. Bu bağlamda ekonomik ilişkilerin yol açtığı çok taraflı bağımlılık, askerî saldırıların gerçekleşmesi riskini de düşürmüştür. Bundan dolayı ulusal güvenlik yaklaşımı, bu dönemden sonra ulusal sınırları dış saldırılardan korumak temeline dayalı askerî tedbirler ve tehdit algısı yerine; üretkenlik ve ekonomik kapasiteyle ilişkilendirilir olmuştur.³⁹ Piyasa ekonomisinin dünya geneline egemen olmasıyla tehdit algıları da farklılaşmış; güvenlik tutumları üzerinde ekonomi, sağlık, gıda, çevre, etnik, politik ve kültürel konular etkili olmaya başlamıştır. Sonuç olarak neo-liberal politikaların ürettiği bu tehditler, klasik güvenlik yaklaşımından uzaklaşarak; insanın temel ihtiyaçlarını da içeren ve merkeze piyasa ekonomisini koyan yapısalcı (Constructivism) bir yaklaşıma dönüşmesine yol açmıştır.⁴⁰ 1990 yılından sonra gelişen siyasal ve ekonomik olaylarla bağlantılı olarak neoliberalizm tarafından üretilen tehditleri çözümleyebilmek için jeoekonomik bir değerlendirmeye gitmek doğru bir tutumdur. Bu bağlamda neo-liberalizm uluslararası alanda mal ve hizmetlerin serbest dolaşımı, sermayenin serbest dolaşımı ve yatırım serbestisi alanlarında sınırsız hakları ve serbestliği savunmaktadır. Sermayenin serbest dolaşımıyla ilgili ticaret ilişkileri ve ekonomik yatırımların yanı sıra; kültürel ve toplumsal ilişkilerden de faydalanılmaktadır. Örneğin futbolun evrensel bir nitelik taşımasından dolayı oyuncular ve kulüplerin transfer edilmesiyle ülkeler arası sermaye aktarımı söz konusu olmaktadır.⁴¹ Bununla birlikte gelişmiş kimi ülkeler, gelişmekte olan ülkelere gerçekleştirmeyi planladıkları yatırımlar için gereken siyasal

³⁸ Manuel Castells, "The Power of Identity, (Malden: Blackwell, 2003), 35.

³⁹ Norrin M. Ripsman ve T. V. Paul, "Globalization and the National Security State: A Framework for Analysis", International Studies Review (Oxford: Blackwell, 2005), 206..

⁴⁰ Edward Newman, "Human Security and Constructivism", International Studies Perspectives (Oxford: Blackwell, 2001), 247.

⁴¹ Branko Milanović, "Globalization and Goals: Football Transfers and Capital Flows", *World Development*, 33/6 (2005), 829-850.

ve toplumsal desteği, insani yardım projeleri ve uluslararası yardım örgütleri vasıtasıyla sağlamaktadırlar. Bazı sermaye sahiplerinin, hatta devletlerin bu bağlamda sömürgeci çıkar ilişkilerini sürdürmek için ortak hareket ettikleri görülmektedir. Savaşlar, askerî tedbirler ve güvenlik gerekçelerinden, sözü edilen beklentilerinin gerçekleştirilmesi ve çıkar ilişkisinin korunmasında bir vasıta araç olarak yararlanılmaktadır. Dünyanın ekonomi alanındaki yeni önceliklerine veya küresel sermayenin ihtiyacı olan yapısal bazı dönüşümlerin gerçekleştirilmesi için küresel terör ya da istikrarsızlık bir tür sebep oluştururken; bu dönüşüme ayak uyduramayan idari biçimleri olan ülkeler istikrarsızlığın ve terörün küresel kaynağı olarak kabul edilmiştir. Sorunu buradan hareketle çözmek amacıyla çoğu azgelişmiş ülkelerden oluşan söz konusu “*şer odakları*” veya “*terör eksenleri*” sözde demokratik toplumlar tarafından uygulanan projelerin uygulama alanları olmuştur. Bu kapsamda geliştirilmiş olan küresel ve bölgesel güvenlik stratejileri “*güvenlik tabanlı*” bir sermaye birikiminin sağlanabilmesi için gereken yasal altyapı hazırlamaktadır.

Ayrıca, İspanyol akademisyen Martínez, Neo-liberalizmin güvenlikleştirme süreçlerinin, göçmen karşıtı politikalar gibi toplumsal meseleleri güvenlik tehdidi olarak çerçevelediğini ve bunun toplumsal eşitsizlikleri derinleştirdiğini savunmaktadır.⁴² Neo-liberal politikalar, ulus-devletlerin geleneksel güvenlik rollerini özel sektöre devretmesini teşvik ederken, bu süreç küresel eşitsizlikleri artırma riski taşımaktadır. Kern, Neo-liberalizmin güvenlik rejimlerini kentsel ölçekte yeniden yapılandığı belirtilmekte; Frankfurt örneğinde olduğu gibi, özel güvenlik şirketleri, neoliberal politikalarla entegre olarak, “*güvensizliğin üretimini*” teşvik etmekte ve toplumsal eşitsizlikleri derinleştirmektedir.⁴³ Neo-liberal dönüşümün Türkiye’deki güvenlik politikalarını etkilediği, örneğin savunma sanayii özelleştirmelerinin (ASELSAN gibi) küresel sermaye akımlarını güvenlikleştirerek, ulusal egemenliği sınırladığı vurgulanmaktadır.⁴⁴ Bu bağlamda, neo-liberalizm, ulusal güvenlik devletlerini “*küresel sermaye koruyucusuna*” dönüştürerek, geleneksel realizm ve neo-realizmin güç dengesi odaklı yaklaşımlarını

⁴² Martínez, Lorenz. “Neoliberalismo y securitización de la migración”, Barcelona: Bellaterra, 2020.

⁴³ Kern, Anna. “Produktion von (Un-) Sicherheit: Urbane Sicherheitsregime im Neoliberalismus.”, Dampfboot Verlag, 2016.

⁴⁴ Ünal, Serhan “Uluslararası Siyasi Ekonomide Neoliberal Dönüşüm ve Yapısal Güç”, Sayı: 80, 100 - 116, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2024, <https://doi.org/10.51290/dpusbe.1395610>

aşmakta; ancak bu, eşitsiz bağımlılıklar yaratarak, periferik devletlerde istikrarsızlığı artırmaktadır.⁴⁵

SONUÇ

Uluslararası ilişkiler disiplini, 21. yüzyılın karmaşık küresel dinamiklerini anlamak ve çözümlmek için vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Neo-liberalizm, küresel serbest piyasa ekonomisinin temel prensiplerini benimseyerek, güvenlik politikalarını ekonomik öncelikler etrafında yeniden şekillendiren bir ideoloji olarak öne çıkmaktadır. Özellikle 11 Eylül 2001 terörist saldırıları sonrasında geleneksel güvenlik anlayışlarının yetersizliği ortaya çıkmış, ekonomi, insan hakları, çevre ve kültürel unsurları kapsayan çok boyutlu bir güvenlik çerçevesi gerekliliği belirginleşmiştir. Neo-liberalizm, sermayenin serbest dolaşımı, yeni yatırım alanlarının oluşturulması, ucuz işgücü ve hammadde kaynaklarına erişim gibi ekonomik hedefleri merkeze alarak, ulus-devletlerin işlevsel ve yapısal dönüşümünü teşvik etmekte ve güvenlik hizmetlerinin özel sektöre devrini savunmaktadır. Bu süreç, küresel piyasaların entegrasyonunu ve ekonomik bağımlılıkların artmasını desteklerken, ulus-devletlerin egemenlik algıları ve toplumsal yapılar üzerinde derin etkiler yaratmakta, küresel güç dengelerinde eşitsizlikleri derinleştirme riski taşımaktadır. Bu çalışma, neo-liberalizmin güvenlik politikalarını şekillendirmedeki rolünü, uluslararası ilişkiler teorileriyle karşılaştırmalı olarak ele almış ve bu yaklaşımın ekonomik, toplumsal ve siyasal sonuçlarını eleştirel bir perspektifle değerlendirmiştir. Neo-liberalizmin güvenlik anlayışı, sermaye birikiminin güvenliğini sağlama odaklı bir stratejiye dayanmakta olup, ulus-devletlerin geleneksel güvenlik anlayışlarından uzaklaşarak piyasa ekonomisini merkeze alan bir yaklaşımı benimsemesine yol açmıştır. Ancak bu dönüşüm, küresel eşitsizlikleri artırma, toplumsal yapıları zayıflatma ve ulusal egemenlik kavramını yeniden tanımlama gibi potansiyel riskleri de beraberinde getirmektedir. Neo-liberal politikaların, istikrarsızlık ve terörle mücadele adı altında uygulanan stratejilerinin, bazı ülkelerde sömürgeci çıkar ilişkilerini

⁴⁵ Bozdağlıoğlu - Özen, “Liberalizmden Neoliberalizme Güç Olgusu ve Sistemik Bağımlılık”, Uluslararası İlişkiler”, 71.

desteklediği eleştirileri, bu yaklaşımın etik ve sürdürülebilirlik boyutlarını tartışmaya açmaktadır.

Politika eksenli bağlamında, şeffaflık, hesap verebilirlik ve özel güvenlik düzenlemeleri Neo-liberalizmin güvenlik hizmetlerinin özelleştirilmesi politikası, şeffaflık ve hesap verebilirlik standartlarının geliştirilmesini gerektirmektedir. Özel güvenlik şirketlerinin faaliyetleri, devletlerin düzenleyici ve denetleyici mekanizmalarından bağımsız bir şekilde genişlemesi durumunda, çıkar çatışmaları ve etik ihlaller riskini artırabilir. Bu nedenle, uluslararası düzeyde bağlayıcı düzenlemeler ve standartlar oluşturulmalı; özel güvenlik şirketlerinin faaliyetleri, insan hakları ve uluslararası hukuk çerçevesinde denetlenmelidir. Örneğin, Birleşmiş Milletler'in özel güvenlik şirketleri için etik davranış kuralları geliştirme girişimleri, bu alanda daha sağlam bir yasal çerçeve oluşturulması için bir başlangıç noktası olabilir. Ayrıca, neo-liberal politikaların güvenlik hizmetlerini piyasa aktörlerine devretmesi, devletlerin güvenlik konusundaki sorumluluklarını tamamen terk etmemesi gerektiğini göstermektedir. Devletlerin, özel sektörle iş birliği yaparken kamusal güvenliği koruma sorumluluğunu sürdürebilmesi için ihale süreçlerinde şeffaflık ve hesap verebilirlik mekanizmalarını güçlendirmesi elzemdir.

Kurumsal eksen açısından ulus devletlerin kapasite inşası, Neo-liberalizmin ulus-devletlerin güvenlik politikalarını dönüştürmesi, devletlerin düzenleme, denetim ve şeffaflık ihale süreçleri gibi kurumsal kapasitelerini güçlendirmesini zorunlu kılmaktadır. Güvenlik hizmetlerinin özelleştirilmesi, devletlerin denetim kapasitesini zayıflatabilir ve bu durum, özel sektör aktörlerinin keyfî uygulamalarına yol açabilir. Ulus-devletlerin, özel güvenlik şirketlerini etkin bir şekilde denetleyebilmesi için yasal ve idari altyapılarını güçlendirmesi gerekmektedir. Örneğin, ihale süreçlerinde şeffaflık, özel güvenlik şirketlerinin faaliyetlerini izlemek için bağımsız denetim mekanizmaları ve uluslararası standartlara uygun performans ölçüm sistemleri kurulmalıdır. Ayrıca, neo-liberal politikaların ekonomik bağımlılıkları artırdığı bir ortamda, devletlerin ekonomik kapasitelerini güçlendirmesi, küresel sermayeye karşı daha bağımsız bir güvenlik politikası geliştirmelerine olanak tanıyabilir. Bu bağlamda, ulus-devletlerin kapasite inşası, neo-liberalizmin yarattığı egemenlik erozyonuna karşı bir denge unsuru olarak değerlendirilebilir.

Toplumsal eksen penceresinden de insan güvenliği ve güvenlikleştirme tartışmaları, Neo-liberalizmin güvenlik politikaları, ekonomik önceliklere odaklanırken, insan güvenliği kavramını sıklıkla göz ardı etme riski taşımaktadır. Güvenliğin yalnızca sermaye birikimini koruma aracı olarak değil, aynı zamanda bireylerin temel ihtiyaçlarını ve toplumsal refahı sağlama aracı olarak da ele alınması gerekmektedir. Güvenlikleştirme (securitization) tartışmaları, neo-liberal politikaların bazı toplumsal meseleleri güvenlik tehdidi olarak çerçevelemesinin, bireylerin özgürlüklerini kısıtlayabileceği ve toplumsal eşitsizlikleri derinleştirebileceği uyarısında bulunmaktadır. Bu nedenle, insan güvenliği kavramı, neo-liberal güvenlik politikalarının ana akım söylemiyle entegre edilmelidir. Örneğin, çevre güvenliği, sağlık hizmetlerine erişim ve sosyal adalet gibi konular, neo-liberal güvenlik politikalarının bir parçası haline getirilerek, güvenliğin yalnızca ekonomik değil, aynı zamanda toplumsal bir kamusal menfaat olarak kalması sağlanabilir. Bu entegrasyon, neo-liberalizmin birey odaklı değil, sermaye odaklı güvenlik anlayışına karşı bir denge oluşturabilir ve toplumsal meşruiyeti artırabilir.

Gelecek perspektifleri ve öneriler olarak Neo-liberalizmin güvenlik politikalarının uzun vâdeli etkileri, küresel barış ve istikrar açısından daha derinlemesine incelenmelidir. Özellikle, özel güvenlik şirketlerinin artan rolü, devletlerin egemenlik kaybı ve toplumsal eşitsizliklerin derinleşmesi gibi riskler, neo-liberalizmin güvenlik anlayışının sürdürülebilirliğini sorgulatmaktadır. Gelecekteki çalışmalar, neo-liberal politikaların güvenlikleştirme süreçlerini nasıl etkilediğini ve bu süreçlerin küresel güç dengelerine etkilerini daha ayrıntılı bir şekilde ele almalıdır. Ayrıca, neo-liberalizmin ekonomik bağımlılıkları artırma eğilimi, ulus-devletlerin özerk güvenlik politikaları geliştirmesini zorlaştırabilir; bu nedenle, devletlerin ekonomik ve kurumsal kapasitelerini güçlendirmeye yönelik stratejiler geliştirilmelidir. İnsan güvenliği odaklı yaklaşımların Neo-liberal güvenlik politikalarına entegrasyonu, hem toplumsal hem de küresel düzeyde daha âdil ve sürdürülebilir bir güvenlik paradigması yaratılmasına katkıda bulunabilir.

KAYNAKÇA

- Adalı, Cahit. “Günümüz Kapitalizmi ve Devleti Üzerine”. İstanbul: Sarmal Yayınları, 1997.
- Adda, Jean. “Ekonominin Küreselleşmesi”. Çev. S. İnce. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Aksoy, Şaban. “Yeni Sağ, Kamu Yönetimi ve Yerel Yönetim: Eleştirel Bir Yaklaşım”. Çağdaş Yerel Yönetimler Dergisi 7/1 (1998), 3-13.
- Aktan, Coşkun Can. “Gerçek Liberalizm Nedir?”. İstanbul: T Yayınevi, 1996.
- Arı, Tuncay. “Uluslararası İlişkiler Teorileri”. Bursa: MKM Yayıncılık, 2010.
- Başkaya, Fikret. “Küreselleşmenin Karanlık Bilançosu”. Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı, 2002.
- Bauman, Zygmunt. “Siyaset Arayışı”. Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2000.
- Bozdağlıoğlu, Yahya. “Yapılandırmacı Yaklaşım (Konstrüktivizm)”. Uluslararası İlişkiler: Giriş, Kavram ve Teoriler. Der. Haydar Çakmak. 137-150. Ankara: Platin Yayınları, 2007.
- Bozdağlıoğlu Yücel , Özen Çınar . “Liberalizmden Neoliberalizme Güç Olgusu ve Sistemik Bağımlılık”. Uluslararası İlişkiler Dergisi, Cilt: 1 Sayı: 4, 59 - 79, 2004.
- Castells, Manuel. “The Power of Identity”. Malden: Blackwell, 2003.
- Duman, M. Zeki. “Neo-liberal Küreselleşmenin Zaferi”. Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi 8/1 (2011), 670.
- Erdoğan, Mustafa. “İslam ve Liberalizm (2)”. Liberal Düşünce Topluluğu. <http://www.liberal.org.tr/sayfa/islam-ve-liberalizm-2-mustafa-erdogan,237.php> (erişim 30 Eylül 2023).
- Eren, Veysel. “Kamu Yönetiminde Rekabet, Rekabetin Kurumsallaştırılması ve Rekabet Mekanizmaları”. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi 58/4 (2003), 83-105.
- Foucault, Michel. “Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France”. 1977-78. London: Palgrave MacMillan, 2007.
- Fukuyama, Francis. “Tarihin Sonu ve Son İnsan”. Çev. Zeynep Dicleli. İstanbul: Gün Yayıncılık, 1999.

- Gambetti, Zeynep. “İktidarın Dönüşen Çehresi: Neoliberalizm, Şiddet ve Kurumsal Siyasetin Tasfiyesi”. İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi 40 (2009), 40.
- Gorz, André. “Yaşadığımız Sefalet”. Çev. N. Tural. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Güzelsarı, Selma. “Kamu Yönetimi Disiplininde Yeni Kamu İşletmeciliği ve Yönetişim Yaklaşımları”. AÜ SBF Geta Tartışma Metinleri Serisi (2004), 4.
- Hayek, Friedrich A. Von. “Kölelik Yolu”. Çev. Turhan Feyzioğlu ve Yavuz Arsan. Ankara: Liberte Yayınları, 2004.
- Heywood, Andrew. “Siyaset”. Çev. Bekir Berat Özipek vd. Ankara: Adres Yayınları, 2019.
- Jolly, Richard, Louis Emmerij ve Thomas Weiss. “UN Ideas That Changed the World”. Bloomington: Indiana University Press, 2009.
- Kardaş, Tuncay. “Güvenlik: Kimin Güvenliği ve Nasıl? Uluslararası Politikayı Anlamak: Ulus Devletten Küreselleşmeye”. Der. Zeynep Dağı. 125-152. İstanbul: Alfa Yayınları, 2007.
- Kern, Anna. “Produktion von (Un-) Sicherheit: Urbane Sicherheitsregime im Neoliberalismus.”. Dampfboot Verlag, 2016.
- Kloby, John. “Küreselleşmenin Sefaleti”. Çev. Osman Düz. İstanbul: Güncel Yayıncılık, 2005.
- Martínez, Lorenz. “Neoliberalismo y securitización de la migración”. Barcelona: Bellaterra, 2020.
- Mearsheimer, John J. “The False Promise of International Institutions”. International Security 19/3 (1995), 7.
- Milanović, Branko. “Globalization and Goals: Football Transfers and Capital Flows”. World Development 33/6 (2005), 829-850.
- Newman, Edward. “Human Security and Constructivism”. International Studies Perspectives. Oxford: Blackwell, 2001, 247.
- Polanyi, Karl. “Büyük Dönüşüm: Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri”. Çev. Ayşe Buğra. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Ripsman, Norrin M. ve T. V. Paul. “Globalization and the National Security State: A Framework for Analysis”. International Studies Review. Oxford: Blackwell, 2005.

- Safı, İhsan. “Neo-Liberalizmin Öncüsü Hayek’in Toplumsal ve Siyasal Kuramı”. OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi 9/16 (2018), 1780-1781.
- Savran, Sungur. “Kod Adı Küreselleşme”. İstanbul: Yordam Kitap, 2008.
- Savran, Sungur. “Küreselleşmenin Ekonomik Boyutu”. Ankara: TMMOB Yayını, 2002.
- Şaylan, Gencay. Küreselleşme, Neo-Liberalizm ve Demokrasi”. Ankara: İmge Kitabevi, 2003.
- Toker, Bayram. “Demografik Değişkenlerin İş Tatminine Etkileri: İzmir’deki Beş ve Dört Yıldızlı Otellere Yönelik Bir Uygulama”. Doğu Üniversitesi Dergisi 8/1 (2007), 92-107.
- Tomlinson, John. “Küreselleşme ve Kültür”, Çev. Ahmet Eker. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.
- Ünal, Serhan “Uluslararası Siyasi Ekonomide Neoliberal Dönüşüm ve Yapısal Güç”, Sayı: 80, 100 - 116, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2024, <https://doi.org/10.51290/dpusbe.1395610>
- Waltz, Kenneth N. “Realist Thought and Neorealist Theory”, Journal of International Affairs 44 (1990), 21-37.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar (lar) / Author(s)

Bedri ŞAHİN

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.

The author declares that he have no competing interests.

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 3

Eylül/September-2025

أثر التصوف في التفسير الاشاري للقرآن الكريم

Tasavvufun Kur'ân-ı Kerîm'in Manevî Hermenötiğine Etkisi: Eleştirel ve Analitik Bir İnceleme

The Influence of Sufism on the Spiritual Hermeneutics of the Holy Quran: A Critical Analytical Study

Ahmet HAMİTOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi. Ağrı İbrahim Çeçen
Üniversitesi, İslam İlimler Fakültesi, Temel
İslam Bilimleri
Assistant Professor. Ağrı İbrahim Çeçen
University, Faculty of Islamic Sciences, Basic
Islamic Sciences
Ağrı/TÜRKİYE
ahmet.abood82@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-4129-9665>

Huda Saaïd el- AMİDİ

Dr. Öğr. Üyesi. Zehra Üniversitesi Eğitim
Fakültesi
Assistant Professor. Zehra University Faculty of
Education
Kerbela/IRAK
huda.saeed@alzahraa.edu.iq
<https://orcid.org/0000-0001-7927-2495>

Atıf / Citation:

Hamitooğlu, Ahmet-Amidi, Huda Saaïd. “أثر التصوف في التفسير الاشاري للقرآن الكريم”. *Genç Mütefekkirler Dergisi* 6/3 (Eylül/September), 1018-1035

<http://doi.org/10.5281/zenodo.17169670>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 13.03.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 19.08.2025

Sayfa Aralığı/ Page Range: 1018-1035

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE



ÖZET

Hakiki tasavvuf ilmi, özellikle tefsir alimleri arasında köklü bir temele sahiptir. Bu alimlerin sözleri ve davranışları, ilim dünyasında yüksek ahlak ve terbiye dersleri olarak yankı bulmuştur. Bu durum, onların ilmî çalışmalarına yansımış ve özellikle tasavvufi işari tefsirlerinde kendini göstermiştir. Bu tefsirlerde edep, tevazu, sevgi ve hoşgörü gibi Müslüman'ın sahip olması gereken güzel hasletler işlenmiştir. Ne yazık ki birçok insan, tasavvuf ilminin meşruiyetini ve bu ilmin Kur'an ve sünnetten doğduğunu bilmemektedir. Tasavvuf ilmi, tefsir ilmiyle derin bir ilişki içindedir. Bu ilişki, büyük ahlaka sahip tefsir alimlerinin, Peygamber Efendimiz'in (s.a.v) ahlakını miras almalarından kaynaklanmaktadır. Bu yüzden, birçok müfessirin tefsirlerinde, özellikle işari tefsirlerinde, tasavvuf ilminin izleri bulunmaktadır. Tasavvufun tefsir ilmine olan yansımaları, bu çalışmanın temel konusunu oluşturmaktadır. Bu çalışma, bazı işari tefsirlerdeki tasavvufi yönü vurgulamakta ve bu yorumların kalbi aydınlatan, gönüllere huzur veren yeni anlamlar taşıdığını göstermektedir. Tasavvufi tefsir, köklü bir geçmişe sahip olup, bu yöntemi benimseyen birçok müfessir tarafından kabul görmüştür. Tasavvufun, tefsir ilmine yabancı bir unsur olmadığını ve birçok müfessirin, Kur'an ve sünnetten aldıkları ilhamla tasavvufi yorumlara yer verdiklerini açıklamak amacıyla bu konu seçilmiştir. Bu araştırma, bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde konunun önemi ve amaçları ele alınmıştır. Birinci bölümde, tasavvufun gerçek kaynağına dair genel bir bakış sunulmuştur. İkinci bölümde ise tasavvufi işari tefsirin tanımı ve hükmü üzerinde durulmuştur. Üçüncü bölümde, tasavvufun işari tefsire olan etkisi incelenmiş ve bazı tefsirlerde tasavvufun genel bir yöntem olarak nasıl benimsendiği örneklerle açıklanmıştır. Ayrıca, tasavvufi işari tefsirlerin işaret ettiği bazı yorumlar da bu bölümde yer almaktadır. Sonuç bölümünde ise araştırmanın en önemli bulguları ve önerileri özetlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an-ı Kerim Tefsiri , Müfessir, İşari Tefsir , Tasavvuf , Etkileşim.

ABSTRACT

The true science of Sufism formed a core principle among early scholars, particularly the scholars of Tafsir, who were nurtured on this original path. Their actions and words became lessons in ethics and high values, which in turn influenced their academic lives, shaping their approach to Tafsir, especially the mystical interpretative exegesis. These exegeses were filled with lessons in etiquette, humility, love, tolerance, and other virtuous qualities that a true Muslim should embody. Unfortunately, many people today tend to reject or are unaware of the legitimacy of Sufism, not realizing its roots in the Qur'an and the noble Prophetic traditions. Sufism is one of the broadest disciplines intertwined with Tafsir due to the nature of early exegetes, who were known for their great moral character, inherited from the greatest teacher of humanity, our Prophet Muhammad (peace be upon him). This is why Sufism is found in many Qur'anic exegeses, especially interpretative ones. Anyone who studies the works of early scholars, particularly in Tafsir, will find their actions and words to be lessons in education and ethics, which reflected in their scholarly works. This influence is evident in their mystical exegeses, which were imbued with teachings on ethics, humility, love, and tolerance, qualities essential for a true believer. This study, titled "The Reflection of Sufism on Interpretative Exegesis," focuses on highlighting the Sufi aspect in certain mystical exegeses. The significance of this topic lies in clarifying the impact of Sufism on the exegetes and the new meanings it brings forth, illuminating hearts and expanding minds. These interpretations are not a modern invention but have deep roots in the works of the earliest exegetes, demonstrating that Sufi exegesis has an established origin and is not foreign to the science of Tafsir. Most early scholars of Tafsir incorporated Sufism into their exegeses due to their pure source of knowledge derived from the Qur'an and the Prophetic traditions. This research is structured into an introduction and three main sections. The introduction addresses the importance and objectives of the topic. The first section provides an overview of the true origin of Sufism. The second section defines Sufi interpretative exegesis and explains its rulings. The third section discusses the influence of Sufism on interpretative exegesis, presenting examples of exegeses that adopted Sufism as a general methodology, and pointing out those that contained elements of Sufi interpretation. The conclusion summarizes the key findings and recommendations of the study.

Keywords: Qur'anic Exegesis, Tafsir Scholars, Interpretative Exegesis, Relationship, Sufism.

ملخص

حيث يمثل علم التصوف الحقيقي اللبّة الأساس لدى العلماء السابقين لاسيما علماء التفسير الذين تربوا على هذا المنهج الأصيل، وكانت أفعالهم وأقوالهم دروس وقيم غليا في التربية والأخلاق مما انعكس ذلك على حياتهم العلمية فأصبح منهجاً لهم، وهذا ماجعلنا نلمسه في تأليفاتهم التفسيرية وبالأخص التي اعتنت بالتفسيرات الصوفية الإشارية، والتي تخللتها دروس الأدب والتواضع والمحبة والتسامح وغيرها من الخصال الحميدة التي لا بد أن يتمتع بها المسلم الحقيقي وإن كثيرا من الناس يكاد يجهلون ويجهلون شرعية علم التصوف وتفرعه من علوم القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، يعتبر علم التصوف من أوسع العلوم تداخلاً مع علم التفسير؛ وذلك بسبب طبيعة حال العلماء من المفسرين المتقدمين الذين كانوا يمتازون بدمائة الخلق العظيم الذي توارثوه من معلم البشرية الأخلاق نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، السبب الذي جعل علم التصوف متضمناً لكثير من التفسيرات القرآنية، وبالأخص التفسيرات الإشارية، وإن المتتبع للعلماء السابقين - لاسيما علماء التفسير - يجد أفعالهم وأقوالهم دروسا وقيما عليا في التربية والأخلاق مما انعكس ذلك على حياتهم العلمية، وهذا ماجعلنا نلمسه في تأليفاتهم التفسيرية الإشارية التي تخللتها دروس الأدب والتواضع والمحبة والتسامح وغيرها من الخصال الحميدة التي لا بد أن يتمتع بها المسلم الحقيقي، ومن خلال ذلك جاءت هذه الدراسة الموسومة " انعكاس التصوف على التفسير الإشاري " حيث عنيت الدراسة بإبراز الجانب الصوفي الإشاري في بعض التفسيرات الإشارية، وتبرز أهمية الموضوع من خلال توضيح الأثر الصوفي على المفسرين، وما ينتج عنه من معان جديدة تنير القلب، وتشرح الصدر، وأن هذه التفسيرات ليست وليدة اللحظة، بل قديمة ارتبطت بأقدم المفسرين، وكان السبب في اختيار هذا الموضوع هو بيان أن التفسير الصوفي له أصل قديم، وقد اعتمده بعض المفسرين، وهو ليس دخيلا في علوم التفسير. وإن أغلب العلماء المتقدمين من المفسرين كانوا يتناولون علم التصوف في تفاسيرهم، نظرا لمشربهم العذب المستمد من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وقد جاء هذا البحث في مقدمة وثلاثة مباحث، أما المقدمة فقد بينت فيها أهمية الموضوع وأهدافه، وأما المبحث الأول: تناولت فيه لمحة عن أصل التصوف الحقيقي، وأما المبحث الثاني: فكان التعريف بالتفسير الصوفي الإشاري، وبيان حكمه، وأما المبحث الثالث: فتناولت فيه انعكاس التصوف على التفسير الإشاري، وقد بينت فيه بعض التفسيرات التي اتخذت التصوف منهجاً عاماً في تفسيرها، وكذلك تمت الإشارة الى بعض التفسيرات التي حملت بين طياتها التفسير الصوفي الإشاري، ثم الخاتمة التي تضمنت أهم النتائج والتوصيات.

الكلمات المفتاحية: تفسير القرآن الكريم، علماء التفسير، التفسير الإشاري، العلاقة، التصوف.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

فإن القرآن الكريم بحر عظيم، ينهل منه أهل الشريعة والحقيقة علومهم، وقد تدفقت من بحاره علوم الأولين والآخرين، وسالت أودية بقدرها في صدور الذين آمنوا، فهو جامع للحقائق الكلية والجزئية، ومن أبرز الحقائق هو العلم بطريق السلوك الموصول إلى الحضرة الإلهية، وهذا ما أدركه العلماء المتقدمين في مختلف مجالات علومهم، ومنهم علماء التفسير الذين ضمنوا تفاسيرهم وعلومهم أساليب التربية والسلوك والأخلاق والتواضع والمحبة وغيرها من أساسيات الدين الحنيف التي جاءت بها الرسالة السماوية القرآن الكريم، وفصلها نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بأقواله وأفعاله، فكانت المنهج الحقيقي الذي سار عليه الصحابة ومن بعدهم التابعين رضوان الله عليهم أجمعين، ثم انتهج العلماء المتقدمين من المفسرين وغيرهم هذا النهج القويم.

حيث يمثل علم التصوف الحقيقي اللبنة الأساس لدى العلماء السابقين لاسيما علماء التفسير الذين تربوا على هذا المنهج الأصيل، وكانت أفعالهم وأقوالهم دروس وقيم غاليا في التربية والأخلاق مما انعكس ذلك على حياتهم العلمية فأصبح منهجاً لهم، وهذا ماجعلنا نلمسه في تأليفاتهم التفسيرية وبالأخص التي اعتنت بالتفسير الصوفي الإشاري، والتي تخللتها دروس الأدب والتواضع والمحبة والتسامح وغيرها من الخصال الحميدة التي لا بد أن يتمتع بها المسلم الحقيقي وإن كثيرا من الناس يكاد يجحدون ويجهلون شرعية علم التصوف وتفرعه من علوم القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، والسبب الأساسي أن هذا العلم لا يستقر إلا بقلب استنار بالقرآن الكريم والسنة النبوية، وعلم التصوف علم قديم انخرط فيه علماء كثر، ولا سيما علماء التفسير الذين صرحوا بهذا العلم وتناولوا علومه مستدلين بالقرآن الكريم، وبالسنة النبوية المطهرة.

وتكمن إشكالية الموضوع في الإجابة عن السؤال الرئيس الآتي: ما مدى انعكاس التصوف على التفسير الإشاري؟

ويتفرع عن هذا السؤال الآتي: ما مدى اعتماد المفسرين على التفسير الإشاري؟ وسأقتصر في معالجة الموضوع على أنموذجين في مجال التفسير الصوفي والإشاري، أحدهما: لمحيي الدين بن عربي بالنسبة للتفسير الصوفي النظري، وابن عجيبة الأندلسي بالنسبة للتفسير الصوفي الإشاري، وتهدف الدراسة إلى: أولاً: بيان مدى انعكاس التصوف على التفسير الإشاري. ثانياً: بيان اعتماد المفسرين القدماء والمعاصرين على إبراز الجانب الصوفي في تفسير القرآن الكريم.

حيث تبرز أهمية الموضوع من خلال توضيح الأثر الصوفي على المفسرين، وما ينتج عنه من معان جديدة تنير القلب، وتشرح الصدر، وأن هذه التفسيرات ليست وليدة اللحظة، بل قديمة ارتبطت بأقدم المفسرين.

وأما الدراسات السابقة: فلم أقف على من تناول الموضوع بنفس العنوان إلا أن هناك دراسات أكاديمية تناولته على شكل مقالات مختصرة، ولكننا في دراستنا ركزنا على حل إشكالية معينة ومن هذه الدراسات التي وقفت عليها:

1- الاتجاه الصوفي عند أئمة تفسير القرآن الكريم، جودة محمد أبو اليزيد المهدي، ط. الدار الجودية للنشر والتوزيع، ط.1، 2007م.

2- التفسير الإشاري الصوفي للقرآن الكريم دراسة تأصيلية، مجلة كلية الدراسات الإسلامية بنين بأسوان، 2021م.

3- أثر الاتجاه الصوفي في تفسير القرآن عند فخر الدين الرازي، مجلة الذاكرة، العدد 50.

ومن أسباب اختيار الموضوع:

1- حاجة الأمة إلى مَنْ يُعَصِّد أقوال الصوفية، ولا سيما ما يعيشونه الصوفية من هجمات منظمة من القريب والبعيد. إذ تعد هذه التفسيرات الصوفية للآيات القرآنية الكريمة مستنداً مهماً لهم في تبرير كثير من أقوالهم وأفعالهم بما يوافق شرعنا الحنيف.

2- إبراز هذا العلم الروحي الذي تفتقر إليه الأمة لا سيما في وقتنا الحاضر .

منهج البحث:

تعتمد الدراسة على منهجين:

1- المنهج الاستقرائي: حيث تتبع أقوال المفسرين، بالوقوف على أقوالهم من خلال فهمهم للنص القرآني.

2- المنهج التحليلي: قمت بتحليل ما تم الوقوف عليه وقراءته بقراءة تلائم التفسير الصوفي، وقد بينت ذلك في المبحث الثالث.

وقد قُسم البحث بعد هذه المقدمة إلى مبحثين وخاتمة كالتالي :

المبحث الأول: لمحة عن التصوف الحقيقي.

المطلب الأول: أصل كلمة التصوف.

المطلب الثاني: بيان حقيقة التصوف.

المبحث الثاني: التعريف بالتفسير الصوفي الإشاري، وبيان حكمه.

المطلب الأول: التفسير الإشاري.

المطلب الثاني: آراء العلماء في التفسير الإشاري.

المطلب الثالث: حكم التفسير الإشاري.

المبحث الثالث: انعكاس التصوف على التفسير الإشاري وعلاقته به

المطلب الأول: أقسام التصوف والتفسير الإشاري

المطلب الثاني: أوجه العلاقة والتوافق بين التفسير الصوفي الإشاري والرمزي

المطلب الثالث: أوجه الاختلاف في العلاقة بين التفسير الصوفي الإشاري والرمزي.

المطلب الرابع: أهم التفاسير التي عنيت بالتفسير الإشاري الصوفي.

الخاتمة وتضمنت أبرز النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: لمحة عن أصل التصوف

المطلب الأول: أصل كلمة التصوف:

اختلف العلماء في أصل كلمة التصوف؛ فذهب بعضهم الى إنها مشتقة من الصوف، وذلك لأن الصوفية خالفوا الناس في لبس فاخر الثياب فلبسوا الصوف تقشفاً وزهداً. وقيل: إنه من الصفاء، وذلك لصفاء قلب المريد، وطهارة باطنه وظاهره عن مخالفه ربه. وقيل: إنه مأخوذ من الصُفَّة التي يُنسب إليها فقراء الصحابة المعروفون بأهل الصُفَّة. وجاء عن أبي سَعِيد الخراز: أن الصوفي " لم يكن لك همة غَيْرَ اللَّهِ تَعَالَى " ، أي أن الصوفي لم يشغله شيء عن الله تعالى.

ويقول: الْحُسَيْنُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ جَعْفَرٍ يَقُولُ: سمعت الكتاني يَقُولُ: "التصوف خلق من زاد عليك بالخلق فَقَدْ زاد عليك في التصوف". وذكر العلماء تفسيرات كثيرة لمعنى التصوف الحقيقي وكلها لا تخرج عن طور الأدب والخلق الحسن والتواضع ومراقبة الله تعالى ومحبة الآخرين.

المطلب الثاني: بيان حقيقة التصوف:

إن حقيقة التصوف جاءت من خلال الأفعال والأحوال التي كان عليها المتقدمين من الصحابة والتابعين والعلماء، بحيث كانت تصرفاتهم تجسد حقيقة التصوف.

وقد صور القرآن الكريم صوراً رائعة للطبائع الْمُخْتَلَفَةِ، كما جاء في قوله تعالى لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم: □ وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهًا وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ دِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرْطًا ٢٨

□ [الكهف: 28] ، هذا الخطاب الرباني لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم من أروع صور القرآن الكريم لكل باحث عن حقيقة التصوف، وأطباع أهل التصوف الحقيقيين كما أن النبي صلى الله عليه وسلم أمره الله سبحانه وتعالى برفض طلب أسياد قريش بأنه صلى الله عليه وسلم يُبعد عنه الفقراء

أمثال سلمان وأبا ذر وباقي فقراء المسلمين ممن صفت سريرتهم، هؤلاء الذين قال عنهم الله عز وجل: {الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ}، وهم الذين كانت أعمالهم وأفعالهم عبارة عن ذكر ربهم، وحمده، وتسبيحه، مخلصين له العبادة في كل أيامهم ولا يبتغون من هذه العبادة إلا أنهم {يُرِيدُونَ وَجْهَهُ}، أي يريدون لقاء الله تعالى ويبتغون رضا الله وحده مخلصين له في العبادة والطاعة. واختلاف الطبائع مسالة بديهية وما دام التصوف نورا وهداية؛ فإن له أهله وذويه الذين اصطفى الله واجتنبى» . .

المبحث الثاني: التفسير الصوفي (الإشاري) وحكمه.

المطلب الأول: التفسير الإشاري:

تنوع المفسرون في تفسيرهم للقرآن الكريم، فشكلوا عدة مدارس تفسيرية، اختصت كل مدرسة بطريقة معينة في التفسير؛ منها لا تختلف تسمية التفسير الصوفي العرفاني عن التفسير الصوفي الإشاري، فقد سلك الصوفية طريقة خاصة في تفسيرهم لكتاب الله عز وجل، فلم يكتفوا ببيان معنى الألفاظ وبيان الأحكام في الآيات القرآنية فقط، بل اجتهدوا في إبراز الإشارات التي فهموها من الآية. فالتفسير الصوفي يعتمد أساساً على أن للقرآن ظاهر وباطن، ويقصد بالظاهر الشريعة، وبالباطن الحقيقة، وعلم الشريعة يعلمه علماء الشريعة، وعلم الحقيقة يعلمه العلماء العارفون بالله. أولاً: الإشارة لغة: أشار الرَّجُلُ يُشِيرُ إِشَارَةً إِذَا أَوْمَأَ بِيَدِهِ. وَيُقَالُ: شَوَّرْتُ إِلَيْهِ بِيَدِي وَأَشَرْتُ إِلَيْهِ أَيْ لَوَّحْتُ إِلَيْهِ وَأَلَحْتُ أَيْضاً. وَأَشَارَ إِلَيْهِ بِالْيَدِ: أَوْمَأَ، وَأَشَارَ عَلَيْهِ بِالرَّأْيِ. وَأَشَارَ يُشِيرُ إِذَا مَا وَجَّهَ الرَّأْيَ¹. وأيضاً

وشاوره في الأمر مُشَاوَرَةً وشاورا طلب رأيه² فيه كما في قوله تعالى □ وَشَاوَرَهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ١٥٩ □ [آل عمران: 159] ، □ يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قُتِلُوا الَّذِينَ يُلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ١٢٣ □ [التوبة: 123]، □ يَقْلِبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ ٤٤ □ [النور: 44]»³.

وأما ابن عجيبة فهو يربط الباطن بالعلامات التي من شأنها تظهر للمتصوفة، ولكنها لا تتنافى مع ظاهر القرآن الكريم، فيقول في إشارة قول الله تعالى: {إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ} : «وينزل

1 - ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ط3، ١٤١٤ هـ) 4/ 437.

2 - نخبة من اللغويين بجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، (مصر: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ط3، ١٣٩٢ هـ = ١٩٧٢ م - دار الدعوة بإستانبول، ودار الفكر ببيروت)، 1/ 499.

3 - ينظر: العزري، أحمد، تلقى التفكيرية في النقد العربي الحديث، (الجزائر: جامعة مولود معمري، 2012م)، ص100.

من سماء الأرواح من جبال عقول، فيها عِلْمُ الرسوم الظاهرة، فيُصِيب به من يشاء، ممّن أريد لحملِ الشرائع والقيام بها، ويَصْرِفُه ممّن يشاء، ممّن أريد أن يكون من عامّة الناس»⁴.

نظرية الأخلاق:

في الوقت الذي يهتم فيه جميع المتصوفة ويصبوا تركيزهم على مسألة الأخلاق؛ لكننا نجد أن المذهب الأخلاقي عند ابن عربي يختلف عنه عند ابن عجيبة؛ فابن عربي يعتبر الأخلاق ويربطها بالذوق والمحبة، وتمثل أصل الوجود في نظره، بما معناه أنه يُرجع أصل الوجود إلى المحبة، أي؛ حبّ الخروج من الكُنْزِيَّة، مستنداً في ذلك إلى الحديث القدسي -الموضوع⁵:- (كنتُ كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أُعَرَفَ، فخلقتُ الخلق، فَبَيَّ عرفوني)⁶.

وأما ابن عجيبة فهو يبسط ويشرح الحديث في إشاراتِه عن آداب السلوك، والأخلاق، والمقامات، والثمرات، وربطه دائماً بمقام الإحسان⁷؛ وقول في إشارة قول الله تعالى: وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ١٩٥ [البقرة: 195] «{وَأَحْسِنُوا} أي: ادخلوا في مقام الإحسان؛ بأنْ تعبدوا الله كأنكم ترونه»⁸.

ثانياً: أدوات كِلَا النوعين من التفسير:

التأويل: فسر ابن عربي قول الله تعالى □ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ٦ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشْوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ٧ [البقرة: 7-6] «يا محمد، إنّ الذين كفروا: ستروا محبتهم فيّ عنهم، فسواء عليهم أأنذرتهم: بوعيدك الذي أرسلتُك به، أم لم تنذرهم لا يؤمنون بكلامك (...)، وكيف يؤمنون بك، وقد ختمتُ على قلوبهم: فلم أجعل فيها مُتَسَعّاً لغيري»⁹.

لكننا نجد ابن عربي قد أوّل (الختم على القلوب) بأنه (المحبة)، وابن عجيبة يؤوّل (الكفران)، مستنداً لقوله تعالى يا محمد {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا} بما أنزل إليك جهراً، وسبقت لهم منّي الشقاوة سرّاً، لا ينفع فيهم الوعظ والإنذار (...); لأنّي ختمتُ على قلوبهم بطابع الكفران»¹⁰.

4 - العواد، *نظرية الظاهر والباطن عند الصوفية*، (مجلة العلوم الشرعية، العدد: 51، 1440هـ)، ص35-36.

5 - الحنفي، عبد المنعم، *معجم مصطلحات الصوفية*، (دار المسيرة، بيروت، ط3، 1407هـ-1987م)، ص41.

6 - سالم، عبد الجليل، *التأويل عند الغزالي؛ نظرية وتطبيقاً*، (مكتبة الثقافة الدينية، 1425هـ-2004م)، ص45.

7 - الحنفي، *معجم مصطلحات الصوفية*، ص16-17.

8 - شطاح، عبد الله، *الأدب، الصوفي الإشارة والعرفان*، (جامعة الأغواط، الجزائر)، ص66-67.

9 - سُهَيْلَة، غرس، *نظرية الأخلاق في ضوء التصوّف الفلسفي*، (الجزائر - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة معسكر)، ص27.

10 - ينظر: عاشور، سعد عبد الله، *موقف الفرق الإسلامية من أفعال العباد*، (العراق- مجلة الجامعة الإسلامية، المجلد: 9، العدد: 2، 2001م)، ص261.

الإشارة:

ويستخدم التفسير الإشاري والنظري الإشارات؛ وحاول ابن عجيبة في تفسيره أن يُقدّم لنا «من خلال الإشارات منهجاً تربوياً صوفياً إسلامياً متكاملًا»¹¹. والتفسير الإشاري عنده «لا يصحّ ذكره إلا بعد تقرير الظاهر»¹²؛ وأيضاً ابن عربي يرى أن الإشارات «لا تجري مجرى التفسير، ولكن تجري مجرى الدلالة»¹³

لكنهما يختلفان في التعاطي المنهجي مع الإشارات: فعند ابن عربي الإشارات تعتمد على النظريات الفلسفية؛ لاسيما نظرية وحدة الأديان، فيقول في إشارة قول الله تعالى: إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ه [الفتحة: 5] :

سُنْرِيهِمْ ءَايِنَا فِي الْآفَاقِ [فصلت: 53] ، □ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ [الإسراء: 23] ، والألوهية هي المعبودة من كلّ معبود، ولكن أخطأوا في التَّسْبِيَةِ¹⁴. ويرى ابن عجيبة لفظة {قَضَى} ليست بمعنى (القضاء) ويقول: «{قَضَى} ، هنا، بمعنى: حَكَمَ وأوجب وأمر، لا بمعنى القضاء؛ إذ لو كان كذلك لما عُبدَ غيرُ الله»¹⁵.

ثانياً: أدوات التفسير الصوفي النظري:

القول بالجبر: : وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ٧ [البقرة: 7] : " لكن ابن عجيبة يُقرّ بالجزاء؛ حيث يقول في تفسير قوله تعالى: أَلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ [غافر: 17] ، □ أَلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ٢ [الفتحة: 2] : " ومن خلال ما تم ذكره يتضح أنّ التفسير الصوفي النظري له انفرادات بعدة نظريات وأدوات؛ منها: الحلول والاتحاد، وحدة الأديان، والقول بالجبر، واللغة الرمزية الباطنية. وهذه كلها مرفوضة لدى أهل السنة والجماعة لأنها مدعاة للتأويل للتشبيه والشرك وغير ذلك.

: □ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا [البقرة: 143] قال الشعراري: "الحق سبحانه وتعالى يريدنا أن ننتبه إلى نعمته في أنه جعلنا أمة وسطاً، فكل ما يشرعه الله يدخل في باب النعم على المؤمنين، وما دمنا وسطا فلا بد أن هناك أطرافاً حتى يتحدد الوسط، هذا طرف ثم الوسط ثم طرف آخر، ووسط الشيء منتصفه أو ما بين الطرفين، فهناك من أنكروا وجود الإله الحق، وهناك من أسرفوا فعدّدوا الآلهة. هذا الطرف مخطئ وهذا الطرف مخطئ،

11 - عرفات، نظرية الاتحاد وصلتها بوحدة الأديان في الفلسفة الصوفية، (العراق- جامعة سوران، 2009م)، ص4.

12 - عرفات، نظرية الاتحاد وصلتها بوحدة الأديان في الفلسفة الصوفية، ص4- 5.

13 - ابن عربي، محي الدين، رحمة من الرحمن في تفسير وإشارات القرآن، وعلى هامشه إيجاز البيان في الترجمة عن القرآن، جمع: محمود الغراب، (مطبعة نضر، 1410هـ - 1989م)، (1/ 419).

14 - ابن عجيبة، البحر المديد، (1/ 76).

15 - ابن عجيبة، لبحر المديد، (1/ 5).

أما نحن المسلمين فقلنا لا إله إلا الله وحده لا شريك له واحد أحد ومعنى أمة وسطاً؟ وسط في الإيمان والعقيدة.¹⁶ فالوسطية والاعتدال أن تميز الصوفي في تعامله وأخلاقه وتصرفاته في المجتمع، ولا بد أن يُظهر في كلامه أو شرحه ما يدل على تلك الاشارات التي تظهر عنده جراء صفاء قريحته من غير إفراط أو تفريط.

لذا نجد أثر التربية والأخلاق والتواضع، والسلوك واضحاً عند المفسر الصوفي عن غيره، لذلك كان لهذا التصوف الأثر الكبير على تفسير القرآن الكريم، فظهرت تفسيرات عدة أخذت على عاتقها العناية بالجانب الصوفي، فضلاً عن التفسيرات الأخرى التي حملت بين طياتها التفسير الصوفي.

المطلب الأول: أهم التفاسير التي عنيت بالتفسير الإشاري الصوفي.

تفسير القرآن العظيم، لأبي محمد سهل بن عبد الله بن يونس بن عيسى بن الله بن رفيع التستري (ت 283 هـ)، رحمه الله تعالى. وهو تفسير مطبوع عدة طبعات في مختلف دور النشر، مثل دار الحرم للتراث، ط1، 1425 هـ - 2004 م، وغيرها كثير.

1- تفسير حقائق التفسير - تفسير القرآن العزيز، للإمام أبي عبد الرحمن محمد بن الحسين بن موسى الأزدي السلمي (ت 412 هـ)، تحقيق: سيد عمران، بيروت - دار الكتب العلمية، ط1، 1421 هـ - 2001 م، وهو تفسير مطبوع عدة طبعات في دور نشر مختلفة.

2- تفسير لطائف الإشارات، لعبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (ت 465 هـ): تحقيق: إبراهيم البسيوني، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب - مصر، ط3، وهو تفسير مطبوع عدة طبعات في دور نشر مختلفة.

3- تفسير عرائس البيان في حقائق القرآن، لأبي محمد صدر الدين روزبهان بن أبي نصر البقلي الشيرازي (ت 606 هـ)، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، الناشر دار الكتب العلمية - لبنان، ط1، 2008 م، ويوجد طبعات مختلفة أخرى.

4- تفسير التأويلات النجمية في التفسير الإشاري الصوفي. للشيخ الإمام أحمد بن عمر بن محمد نجم الدين الكبرى (ت 618 هـ)، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 2009 م، ويوجد طبعات مختلفة أخرى.

5- تفسير القرآن الكريم، الشيخ الأكبر محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن أحمد الطائي الحاتمي المعروف بأبن عربي (ت 638 هـ): الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، 2021 م، ويوجد طبعات مختلفة أخرى.

16 - الشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي - الخواطر، (مطابع اخبار اليوم، دط، دت)، 626/1.

6- تفسیر غرائب القرآن ورغائب الفرقان، للعلامة نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري (ت 728 هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، ط1، 1416 هـ-1996م، ويوجد طبعات مختلفة أخرى.

7- تفسیر نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، للإمام المفسر برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي (ت 885 هـ)، الناشر: دار الكتاب الإسلامي - القاهرة، سنة النشر: 1404 - 1984، ويوجد طبعات مختلفة أخرى.

8- تفسیر البحر المديد في تفسیر القرآن المجيد، لأبي العباس أحمد بن محمد عجيبة (ت 1224 هـ)، تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1419 هـ - 1999م، ويوجد طبعات مختلفة أخرى.

9- تفسیر روح البيان في تفسیر القرآن، للإمام إسماعيل حقي البروسوي (ت 1127 هـ)، الناشر: دار الفكر، ويوجد طبعات مختلفة أخرى.

10- تفسیر روح المعاني في تفسیر القرآن العظيم والسبع المثاني، للعلامة أبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي (ت 1270 هـ). الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، ويوجد طبعات مختلفة أخرى.

وأما التفسيرات التي حملت بين طياتها التفسير الصوفي فكثيرة، أذكر منها على سبيل الذكر لا الحصر:

1- تفسیر القرآن العظيم لابن كثير، ومما جاء به: في قوله تعالى: وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبُّوا فَلَمَّا يَعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ١٨ [المائدة: 18] ، قال ابن كثير رحمه الله: " وقد قال بعض شيوخ الصوفية لبعض الفقهاء: أين تجد في القرآن أن الحبيب لا يعذب حبيبه؟ فلم يرد عليه، فتلا الصوفي هذه الآية: فَلَمَّا يَعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ وهذا الذي قاله حسن" ¹⁷.

2- وخير مثال لهذه التفاسير ما جمعه الاستاذ الدكتور جودة محمد أبو اليزيد المهدي نائب رئيس جامعة الأزهر، عضو مجمع البحوث الإسلامية في كتابه " الاتجاه الصوفي عند أئمة تفسير القرآن الكريم".

حيث تناول الكتاب التفسير الصوفي عند أهم المفسرين وهم أبو حفص النسفي، والفخر الرازي، والقرطبي، والبيضاوي. حيث أثبت بالأمثلة بما لا يدع للشك تأثرهم بالتفسير الصوفي، فأوردوه في

¹⁷ ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت ٧٧٤ هـ)، تفسیر القرآن العظيم، تح: سامي بن محمد السلامة، (الرياض - دار طبية للنشر والتوزيع، ط2، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩م)، 69/3.

تفسيراتهم. فالنسفي رحمه الله أكثر من النقل عن الصوفية، وتحدث في تفسيره عن السلوك والمجاهدة، والظاهر والباطن، والأحوال والمقامات، والتوسل والتبرك بالصالحين وغيرها مما عليه الصوفية من الاعتقاد¹⁸

وأما الرازي رحمه الله فقد صرح عن صوفيته بنفسه فقال: في قوله تعالى □ ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا ١٢ [الكهف: 12] "احتج أصحابنا الصوفية بهذه الآية على صحة القول بالكرامات وهو استدلال ظاهر ونذكر هذه المسألة هاهنا على سبيل الاستقصاء فنقول قبل الخوض في الدليل على جواز الكرامات"¹⁹. وبهذا التصريح يوثق الفخر صوفيته ويسجل في تفسيره انتمائه للقوم الصوفية، ثم يسترسل بعد ذلك النص في تقرير الكرامات للأولياء بالشواهد النقلية والعقلية بوصفه سنيا أشعريا صوفيا²⁰.

وأما القرطبي: فكان جلُّ شيوخه من الصوفية وقد حوى تفسيره تلك المعالم الصوفية منها حديثه عن الولاية والأولياء، والأحوال والمقامات، وإثبات الكرامات، والتوسل والتبرك²¹، وقد نقل بصريح القول عن الصوفية أكثر من سبعة وثلاثين قولاً، بقوله: قال علماء الصوفية²²، أو: قال محققو الصوفية²³.

وأما البيضاوي فقد حوى تفسيره على كثير من التفسيرات الصوفية، فقد تكلم عن حقيقة المعرفة، وفي السير والسلوك، والمقامات الثلاثة: الشريعة والطريقة، والحقيقة²⁴.

ومما جاء في تفسير قوله تعالى: □ إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يُعِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ١١٢ □ [المائدة: 112] قال رحمه الله: "وعن بعض الصوفية: المائدة هاهنا عبارة عن حقائق المعارف، فإنها غذاء الروح كما أن الأطعمة غذاء البدن وعلى هذا فلعل الحال أنهم رغبوا في حقائق لم يستعدوا للوقوف عليها، فقال لهم عيسى عليه الصلاة والسلام: إن حصلتم الإيمان فاستعملوا التقوى حتى تتمكنوا من الاطلاع عليها، فلم يقلعوا عن السؤال وألحوا فيه فسأل لأجل اقتراحهم، فبين الله سبحانه وتعالى أن إنزاله سهل، ولكن فيه خطر

¹⁸ - المهدي، أبو اليزيد جودة محمد، *الاتجاه الصوفي عند أئمة تفسير القرآن الكريم: أبو حفص النسفي، الفخر الرازي، القرطبي، البيضاوي والشهاب، البقاعي* (القاهرة - دار الجودية، ط1، 2007م)، 23-48.

¹⁹ - الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606هـ)، *تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير*، (بيروت - دار إحياء التراث العربي، ط3 - 1420 هـ)، 21/430.

²⁰ - المهدي، *الاتجاه الصوفي عند أئمة تفسير القرآن الكريم*، 79.

²¹ - المصدر نفسه: 121-150.

²² - القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الانصاري، *الجامع لأحكام القرآن*، تح: سالم ومصطفى البدر (بيروت - دار الكتب العلمية، ط1، 2000م)، 1/192-223-279.

²³ - القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 4/189.

²⁴ - المهدي، *الاتجاه الصوفي عند أئمة تفسير القرآن الكريم*، 170-190.

وخوف عاقبة، فإن السالك إذا انكشف له ما هو أعلى من مقامه لعله لا يحتمله ولا يستقر له فيضل به ضلالاً بعيداً²⁵.

3- ومن التفسيرات المعاصرة التي حملت بين طياتها التصوف وإظهاره بأبهى صورة هو تفسير الشعراني رحمه الله ولا غرابة في ذلك، فالإمام الشعراني كانت حياته مثلاً من أمثلة الصوفية الذين أسهموا في إزالة الشوائب والدخيل من التصوف الإسلامي بوصف يطابق في الدلالة والمعنى ويختلف في اللفظ والعبارة عن سبقه " فكل عبر بما وقع له"²⁶ ، فيصف الشعراني رحمه الله التصوف بأنه: "علم أنقح في قلوب الأولياء حين استنارت بالعمل بالكتاب والسنة فكل من عمل بها أنقح له من ذلك علوم وآداب وأسرار وحقائق تعجز الألسن عنها نظير ما أنقح لعلماء الشريعة من الأحكام حين عملوا بما علموه من أحكامها"²⁷.

فالتصوف إنما هو زبدة عمل العبد بأحكام الشريعة إذا خلا من علة العلل وضغوط النفس، كما ان علم المعاني والبيان زبدة علم النحو²⁸.

وقد حوى تفسيره كثيراً من مصطلحات الصوفية منها: العبودية والتوبة والزهد والإخلاص والصحة والمجاهدة والتواضع والرضا والمحبة وغيرها من المصطلحات. ومما تقدم تبين لي مدى التأثير الكبير الذي أحدثه التصوف على التفسير، فالغالبية من التفسيرات تأثرت به، وظهر ذلك جلياً في كتبهم، وحتى من لم يصرح بكونه صوفياً فقد تناول النقل عن تلك التفسيرات، مما يدل على التأثير الكبير الحاصل لدى المفسرين بالصوفية.

²⁵ البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي (المتوفى: 685هـ)، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، تج: محمد عبد الرحمن المرعشي، (بيروت - دار إحياء التراث العربي، ط1 - 1418 هـ)، 2 / 150.

²⁶ القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن، (ت 465هـ)، *الرسالة القشيرية*، (بغداد - مطبعة منير)، 217.

²⁷ الشعراني، عبد الوهاب بن أحمد (ت 923هـ)، *الطبقات الكبرى المسمى لواقع الأنوار في طبقات الأخبار (مصر - مطبعة البابي الحلبي، الطبعة الأولى 1954م)*، 4.

²⁸ ينظر: سرور، طه عبد الباقي، *الإمام الشعراني والتصوف الإسلامي*، (مصر - الهيئة المصرية للكتاب، ط1 1988م)، 62.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والحمد لله في الأولى والآخرة، فلا بد لكل عمل من خاتمة يصل إليها الباحث، وفي هذه الخاتمة أضع ما توصلت إليه بتوفيق من الله، من نتائج وتوصيات:

أولاً أهم نتائج البحث: -

- 1- أوضحت الدراسة العلاقة بين التفسير الصوفي الإشاري والتفسير الصوفي النظري فيما يتعلق بالنظريات والأدوات التي يستخدمانها من خلال أوجه التشابه والاختلاف بينهما.
- 2- أن التصوف له أثر كبير على التفسيرات القرآنية، حيث نتج عنه ثروة علمية كبيرة تضاف إلى التفسير الظاهر للآيات.
- 3- قلّ ما نجد تفسيراً لا يحمل بين طياته بعض التفسيرات الصوفية، فضلاً عن التفسيرات التي حملت هذا المنهج برمتها.
- 4- التفسير الصوفي الإشاري قد يكون مقبولاً كتدبر للقرآن الكريم، إذا كان مُستجيباً للشروط التي حددها العلماء؛ بخلاف التفسير الصوفي النظري فيرفضه الجمهور؛ لأنّ تطبيق نظريات غير إسلامية على التفسير يُخرج الآيات القرآنية عن ظاهرها وعن معناها الشرعي، ويزيغ بذلك المُفسّر عن أصول أهل السُّنة والجماعة.
- 5- من التفسيرات التي عنيت بالجانب الصوفي: تفسير التستري، وتفسير السلمي، وتفسير ابن العربي وغيرها من التفاسير.
- 6- من التفاسير المهمة التي حملت في طياتها تلك التفسيرات الإشارية هي تفسير ابن كثير، البحر المحيط، ومحي الدين بن العربي، والرازي، والبيضاوي، وغيرها.
- 7- لعل أبرز من يمثل التفسير الصوفي الإشاري في وقتنا الحاضر هو تفسير الشعراوي رحمه الله، فقد حوت خواطره جانباً كبيراً من التفسيرات الصوفية، وأظهر التصوف بأبهى صورة.

التوصيات:

لعل أبرز ما خلُص إليه البحث من توصيات:

- 1- وجوب الرجوع إلى النبع الصافي للتصوف الحقيقي الذي رسمه الأولون، في زمن أسوأ للتصوف من مبغضيه ومحبيه، فلم يبق من التصوف الحقيقي إلى رسمه عدا ما عليه الثلة القليلة الصابرة.
- 2- لا بد إخضاع التفسير الإشاري إلى أصول التفاسير المعتمدة من الشرع الحنيف؛ من أجل تفادي أي تأثيرات قد تكون سلبية للتفسير النظري، والابتعاد عن التكلف في تدبر القرآن الكريم.
- 3- إخضاع التفسير النظري على مقتضى السائد المتداول على لسان العرب، وبما يتماشى مع المقاصد العربية، ودلالات الكتاب والسنة؛ ومن خلال ذلك يمكننا تخلص التفاسير من بعض النظريات الفلسفية التي لا تنسجم مع الأصول الإسلامية.
- 4- إقامة المؤتمرات والندوات التي تساهم في بيان التصوف الحقيقي، وإبراز أن التصوف منهج عملي متكامل صالح لكل الأفراد والمجتمعات.
- 4- نوصي طلاب العلم الشرعي بضرورة دراسة علماء التفسير القدماء، وإبراز الجانب الصوفي في تفسيراتهم، فهم كثيرون.

المصادر

- الأحمدي نكري، القاضي عبد رب النبي، **دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون**، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، 1421هـ - 2000م.
- إبراهيم مصطفى - أحمد الزيات - حامد عبد القادر - محمد النجار: **المعجم الوسيط**، دار الدعوة، تحقيق: مجمع اللغة العربية، ط2، 1392هـ - 1972م.
- ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب شمس الدين، **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، تحقيق: محمد الفقي، دار الكتاب العربي – بيروت، ط3، 1393هـ - 1973م.
- أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: 774هـ)، **تفسير القرآن العظيم**، المحقق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية – بيروت، ط2، 1420هـ / 1999م.
- أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: 671هـ)، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، ط2، 1384هـ - 1964م.
- أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606هـ)، **مفاتيح الغيب = التفسير الكبير**، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط3، 1420هـ.
- المهدي، جودة محمد أبو اليزيد، **الاتجاه الصوفي عند أئمة تفسير القرآن الكريم**، القاهرة - دار الجودية للنشر والتوزيع، ط1، 2007م.
- الأزدي، أبو عبد الرحمن، محمد بن الحسين بن محمد بن موسى السلمي، (المتوفى: 412هـ)، **تفسير السلمي – وهو حقائق التفسير**، تحقيق: سيد عمران، (بيروت - دار الكتب العلمية، دط، 1421هـ - 2001م)،
- سرور، طه عبد الباقي، **الإمام الشعراني والتصوف الإسلامي**، مصر - الهيئة المصرية للكتاب، ط1، 1988.
- الكلاباذي، أبو بكر محمد بن إسحاق، (ت 380هـ)، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، مصر - مطبعة السعادة، 1933م.
- التفتازاني، سعد الدين مسعود، **شرح العقائد النسفية**، تحقيق: مصطفى مرزوقي، الجزائر - دار الهدى.
- الهروي، محمد بن أحمد بن الأزهر أبو منصور (المتوفى: 370هـ)، **تهذيب اللغة**، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت - دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001م.
- القرطبي، أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق سالم ومصطفى البدر، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط1، 2000م.
- صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية**، لبنان - دار الكتاب اللبناني، (د.ط)، (د.ت).
- الهوبي، جمال - عصام زهد، **التفسير ومناهج المفسرين**، غزة - مطبعة المقداد، ط2، 9111م.
- القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن (ت 465هـ)، **الرسالة القشيرية**، بغداد - مطبعة منير، د.ط، د.ت.
- العك، الشيخ خالد عبد الرحمن، **أصول التفسير وقواعده**، بيروت - دار النفاس، ط3، 1999م.

- الصابوني، محمد علي، *التبيان في علوم القرآن*، طهران - دار احسان للنشر والتوزيع، ط3، 1230هـ.
- صلاح عبد الفتاح الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، دار القلم، (دمشق: 1469هـ)
- الشعراني، ابو المذهب عبد الوهاب بن احمد الشعراني (ت 923هـ)، *الطبقات الكبرى المسمى لواقع الأنوار في طبقات الاخبار*، مصر - مطبعة البابي الحلبي، ط1، 1954م.
- النجار، عامر، *الطرق الصوفية في مصر نشأتها ونظمها*، مصر- مكتبة الانجلو المصرية.
- المحاسبى، أبي عبد الله الحارث، *الرعاية لحقوق الله*، تحقيق: عبد القادر عطا، بيروت- دار الكتب العلمية، ط4، د.ت.
- الذهبي، محمد السيد حسين، *التفسير والمفسرون*، (القاهرة - مكتبة وهبة، د.ط، د.ت)،
- القطان، مناع، *مباحث في علوم القرآن*، (مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط3، 1421هـ / 2000م).
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري، *لسان العرب*، بيروت - دار صادر، ط3، - 1414 هـ.
- الزرقاني، محمد عبد العظيم، *مناهل العرفان في علوم القرآن*، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط3، د.ت.
- القطان، مناع، *مباحث في علوم القرآن*، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط3 - / 1421هـ، 2000م.
- البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي (المتوفى: 685هـ)، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، بيروت - دار إحياء التراث العربي، ط1 - 1418هـ.
- النورسي، سعيد، *أنوار الحقيقة - مباحث في التصوف والسلوك*، تحقيق: إحسان قاسم الصالحي، (بغداد - مطبعة الحوادث، ط1، 1990م).
- الهوبي، جمال محمود - زهد، عصام العبد، *التفسير ومناهج المفسرين*، (غزة- مطبعة المقداد، ط2، 1419هـ/1999م).

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar (lar) / Author(s)

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.
The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.
The author declares that he have no competing interests.

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 3

Eylül/September-2025

Zekâtın Finansal Boyutu: Temel İlkelerden Modern Finansal Yapıya*

The Financial Dimension of Zakât: From Fundamental Principles to Modern Financial Structure

Ümmühabibe DEMİR

Yüksek Lisans Öğrencisi

Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Graduate Student

Gaziantep Islamic Science and Technology
University

Institute of Graduate Education

habibe-demir@hotmail.com

<https://orcid.org/0009-0006-4644-7379>

Adnan AKALIN

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep İslam Bilim ve

Teknoloji Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

İslam Hukuku Ana Bilim Dalı

Assistant Professor, Gaziantep Islamic Science
and Technology University

Faculty of Theology, Department of Islamic Law

adnanakalin@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6229-0520>

Atıf / Citation:

Demir, Ümmühabibe-Akalin, Adnan. “Zekâtın Finansal Boyutu: Temel İlkelerden Modern Finansal Yapıya”. *Genç Müttefekkirler Dergisi* 6/3 (Eylül/September), 1035-1060

<http://doi.org/10.5281/zenodo.17181803>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 12.05.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 20.08.2025

Sayfa Aralığı/ Page Range: 1036-1060

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE



* Bu makele Ümmühabibe Demir'in “İslam Ekonomisinde Bir Finansman Kaynağı Olarak Zekât” isimli yüksek lisans tez çalışmasının ikinci bölümü esas alınarak oluşturulmuştur.

ÖZET

İslam kültür ve medeniyeti, dinî, içtimaî ve iktisadî ilkelerini naslara dayandırarak bütüncül bir düzen ortaya koymuştur. Bu bütünlüğün en önemli unsurlarından biri olan zekât, hem ibadet boyutuyla hem de mali bir kurum kimliğiyle İslam ekonomisinin temel yapı taşlarından birini teşkil etmektedir. Günümüzde küresel ölçekte yaşanan ekonomik krizler, gelir dağılımındaki eşitsizlikler ve toplumsal çözümler, mevcut sistemlerin yetersizliklerini açığa çıkarmış bu bağlamda zekât, alternatif bir iktisadî yaklaşım ve toplumsal refahın temini için güçlü bir mekanizma olarak yeniden gündeme gelmiştir. Bu çalışma, zekâtın tarihsel süreçte üstlendiği fonksiyonları ve günümüzde kurumsal bir finansman aracı olarak sahip olabileceği rolü değerlendirmektedir. Araştırmada nitel yöntem benimsenmiş, klasik fıkıh literatürü, erken dönem uygulamaları ve çağdaş ekonomik modeller mukayeseli bir perspektifle incelenmiştir. Zekâtın ilk dönemlerdeki toplumsal ve mali işlevleri analiz edilmiş, modern finans sistemleriyle karşılaştırılarak ekonomik ve sosyal etkileri tartışılmıştır. Literatür incelemesi, klasik dönemde zekâtın ibadet boyutunun ön planda olduğunu, modern dönemde ise sosyal adalet, gelir dağılımında denge ve yoksullukla mücadele bağlamında değerlendirildiğini göstermektedir. Bununla birlikte zekâtın modern finansal yapılarla bütüncül bir entegrasyonuna dair çalışmaların sınırlı olduğu tespit edilmiştir. Bu araştırma, zekâtın etkin yönetimi, dijital denetim sistemleri ve sürdürülebilir kalkınma hedefleriyle uyumlu biçimde uygulanmasına yönelik öneriler geliştirmektedir. Nihayetinde zekât, bireysel bir dini vecibenin ötesinde, ekonomik kalkınmayı destekleyen, gelir adaletini sağlayan ve toplumsal refahı pekiştiren stratejik bir finansman aracı olarak konumlandırılmalıdır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, İslam Ekonomisi, Zekât, Makroekonomi, Finansman.

ABSTRACT

Islamic culture and civilization have established a holistic order by grounding their religious, social, and economic principles in the divine sources (nas). One of the most significant pillars of this comprehensive structure is zakāt, which functions both as an act of worship and as a financial institution, forming a cornerstone of the Islamic economic system. In today’s world, recurrent global economic crises, widening income inequalities, and social disintegration have exposed the inadequacies of prevailing systems; in this context, zakāt has re-emerged as a powerful mechanism offering an alternative economic approach and a means of ensuring social welfare. This study examines the historical functions of zakāt and evaluates its potential role as an institutionalized instrument of finance in the contemporary context. Employing a qualitative methodology, the research engages in a comparative analysis of classical fiqh literature, early Islamic practices, and modern economic models. The study explores zakāt’s socio-economic roles in its formative periods and discusses its relevance and impact when juxtaposed with modern financial systems. A review of the literature indicates that while zakāt was primarily treated as a religious duty in the classical period, modern scholarship has emphasized its role in advancing social justice, balancing income distribution, and combating poverty. However, comprehensive studies addressing the integration of zakāt into contemporary financial structures remain limited. This research contributes to filling that gap by proposing mechanisms for effective fund management, digital monitoring, and alignment with sustainable development objectives. Ultimately, zakāt should be conceptualized not merely as an individual religious obligation but as a strategic financial instrument that supports economic development, promotes distributive justice, and strengthens social welfare.

Keywords: Islamic Law, Islamic Economy, Zakāt, Macroeconomics, Finance.

GİRİŞ

İslam medeniyeti, insanlığın dinî, siyasî, toplumsal ve iktisadi ihtiyaçlarını vahiy ekseninde şekillendirerek, birbiriyle uyumlu ve bütüncül bir düzen sunar. Bu düzen, her biri kendi içinde anlamlı görünse de aslında birbirini tamamlayan ve güçlendiren unsurlardan oluşur. Toplumsal dayanışma ile iktisadi yapı arasındaki derin bağ, bu bütünlüğün en belirgin yansımasıdır. Tarih bize toplumsal adaletin ihmal edildiği ya da iktisadi refahın toplumsal bağlardan kopuk bir şekilde kurgulandığı düzenlerin sürdürülebilir olmadığını göstermiştir. Kur'an-ı Kerim'in rehberliğinde İslam, tüm unsurlarıyla birbiriyle ahenk içinde işleyen, insanı merkeze alan bir sistem olarak var olmuştur. Ancak modern çağda ibadet ve ahlak kuralları İslami yaşamın özüne yerleştirilirken, iktisat genellikle seküler bir alan olarak görülmüş, İslami ilkeler ise ancak mevcut sistemler kriz ürettiğinde bir alternatif olarak hatırlanmıştır. Bu parçalı bakış açısı İslam'ın bütüncül dünya görüşünü anlamayı ve çağdaş sorunlara çözüm üretmeyi zorlaştırmaktadır.

Kapitalist ve neoliberal ekonomik sistemlerin yol açtığı gelir adaletsizliği, yaygın yoksulluk, finansal krizler ve toplumsal bağların zayıflaması gibi sorunlar, insani ve ahlaki temellere dayalı yeni yaklaşımlara duyulan ihtiyacı her zamankinden daha acil hale getirmiştir. İşte bu noktada, İslam iktisat düşüncesinin bir mali mekanizmadan çok daha fazlasını sunan zekât müessesesi, güçlü bir toplumsal dayanışma ve kalkınma aracı olarak yeniden keşfedilmeyi beklemektedir. Bu çalışma, İslam'ın bütüncül düzen anlayışından yola çıkarak, zekâtı modern ekonomik sistemlerin yapısal sorunlarına karşı hem teorik hem de kurumsal bir çözüm olarak konumlandırmayı amaçlamaktadır.

Bu araştırmanın temel hedefi, çağdaş ekonomik sistemlerin karşılaştığı ahlaki ve yapısal tikanıklıklara karşı zekâtın yalnızca bir ibadet değil, aynı zamanda etkili bir ekonomik ve sosyal politika aracı olarak potansiyelini ortaya koymaktır. Çalışma, zekâtın Hz. Peygamber ve Hulefa-i Raşidin döneminde oynadığı tarihsel rolü inceleyerek başlayacak, modern dönemde kurumsal yapılar, fon yönetimi modelleri ve dijital uygulamalar aracılığıyla nasıl yeniden canlandırılabilirliğine dair somut öneriler sunarak tamamlanacaktır. Zekâtı yalnızca fıkhi bir konu olarak değil, iktisat teorisi, maliye politikası ve sosyal politikayla kesişim noktalarında ele alarak disiplinlerarası bir bakış açısı sunmayı hedeflemektedir.

Araştırma nitel bir yaklaşımla tasarlanmış olup genel bir literatür taraması ve tarihsel analize dayanmaktadır. Klasik fıkıh kaynakları ile modern iktisat literatürünü bir araya getirerek zekâtın teorik çerçevesini oluşturacak, erken dönem İslam toplumundaki uygulamalarını analiz ederek bu modelin modern devlet yapılarında nasıl hayata geçirilebileceğini araştıracaktır. Ayrıca kapitalist sistemin sosyal yardım ve vergi mekanizmaları ile zekât sisteminin çıktıları karşılaştırarak zekâtın neden yalnızca bir alternatif değil, insani ve etkili bir temel model olabileceğini tartışacaktır.

Literatürde zekât, çoğunlukla geleneksel fıkıh kaynaklarında bireysel bir ibadet olarak işlenmiş ya da günümüz çalışmalarında yoksulluğun azaltılması ve toplumsal adalet gibi açılardan ele alınmıştır. Ancak zekâtı günümüz ekonomisinin finansal araçları, kaynak dağılımı ve kalkınma mekanizmalarıyla bütünleşik biçimde inceleyen, onu kurumsal, pratik ve dijital bir yapıya dönüştürecek yollar öneren araştırmalar pek azdır. Çalışma işte bu alana eğilerek, ihtiyacı karşılamaya hedeflemektedir. Zekâtı dini bir sorumluluğun ötesinde, açık bir ekonomik ve fayda odaklı araç olarak yorumlarken, geçmişteki birikimleri günümüzün finansal ve sosyal politika yaklaşımlarıyla harmanlamayı amaçlar. Geleneksel fıkıh bilgisiyle çağdaş iktisat düşüncesi arasında yumuşak bir bağ kurarak disiplinlerarası bir bakış açısı geliştirir ve dijital araçlar, fon yönetimi ile kamu politikalarına uyum gibi pratik fikirler paylaşır. Böylece zekâtı, İslam'ın bütüncül ve insan odaklı düzen anlayışının doğal bir parçası olarak yeniden gözden geçirmeyi gaye edinir.

İslam'ın beş temel şartı arasında yer alan zekat, sıradan bir mali yardım veya vergi olmanın çok ötesinde, derin teolojik, hukuki ve sosyal boyutları olan çok katmanlı bir kurumdur. O, inançla eylemi, bireysel arınmayla toplumsal refahı aynı potada eriten nadir ibadetlerden biridir. Bu çalışma, zekâtı yalnızca fıkıh kitaplarındaki hükümler manzumesi olarak değil; İslam'ın sosyal adalet, dayanışma ve ekonomik denge idealinin somutlaşmış hali olarak ele almayı amaçlamaktadır. Makale, zekatın dilbilimsel ve kavramsal kökenlerinden hareketle anlam dünyasını, ardından da onu biçimlendiren sağlam hukuki temellerini inceleyerek, modern dünyada bu ibadetin taşıdığı transformatif potansiyeli anlamaya bir katkı sağlamayı hedeflemektedir.

1. İslamda Zekâtın Kavramsal ve Hukuki Çerçevesi

1.1. İslam'da Zekâtın Kavramı

Zekât kavramını anlamak, onun Arap dilindeki kökensel anlamlarına vakıf olmakla başlar. “Zekât” kelimesi, “*artma, çoğalma, arınma, temizlik, bereket ve övgü*” gibi anlamlara gelen “ze-kâ” (ز ك ا) kökünden türemiştir.¹ Temelde artma ve arınmayı esas alan bu kelime, ibadetin özüne dair bize derin ipucu sunar. Nitekim Hanefî fıkıh âlimlerinden Serahsî (ö. 483/1090), bu ibadete “zekât” isminin verilmesini, malın gerçekte eksilmediğine, aksine bereketlenerek arttığına ve veren kişinin de günahlardan arınıp ahlaken temizlendiğine işaret etmesiyle açıklamıştır.²

Terim anlamıyla zekât, belirli bir nisap miktarına ulaşan ve üzerinden bir kameri yıl geçen malın, Kur'an-ı Kerim'de Tevbe suresi, 60. ayette açıkça belirtilen sekiz sınıfa tahsis edilmek üzere, nisap miktarına ulaşan malın belirli bir oranının dağıtılması şeklinde tanımlanır.³ Bu tanım, onun keyfî bir bağış değil ölçülebilir, hesaplanabilir ve belirli kurallara tabi, rasyonel bir mali yükümlülük olduğunu gösterir.

Ancak zekât, bu hukuki tanımın sınırlarını aşan daha geniş bir mahiyete sahiptir. O, aynı zamanda mali bir ibadettir. Bedeni bir ibadet olan namaz ile Kur'an'da sık sık birlikte zikredilmesi⁴ bu yönünü güçlü bir şekilde vurgular. Buradaki esas amaç, yalnızca mali bir transferi gerçekleştirmek değil, Allah'ın emrine itaat ederek O'nun rızasını kazanmaktır. Bu ibadî boyut zekâtı, modern vergi sistemlerinden ayıran en temel özelliktir. Zira niyet, burada hukuki bir sonuç doğuran merkezi bir unsurdur.

1.2. Zekâtın Bağlayıcı Normatif Yapısı

Zekât ibadeti, İslam hukuku literatüründe üzerinde icma edilmiş, Kitap, sünnet ile sabit farz bir vecibedir.⁵ Bu bağlayıcı hukuki yapısı, onu gönüllü sadakalardan ve diğer hayır işlerinden ayırır.

¹ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l- 'Arab*, thk. Abdullah Muhammed el-Hanîni (Beyrut: Dâr Sâdir, ts.), “ز ك ا” md.14/51-65; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhîr*, thk. Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), “ز ك ا” md. 2/27.

² Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 11/138-140.

³ Ebû Bekr el-Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'* (İstanbul: Dâru'l-Fikr, 1997), 2/4; Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğnî*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Riyâd: Dâru Âlem el-Küttüb, 1997), 3/20-25.

⁴ Bk. *Kur'an Yolu* (Erişim 16 Temmuz 2025), el-Bakara 2/43, 110, 277; el-Mâide 5/55 vb.

⁵ Ebû Bekr el-Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, (İstanbul: Dâru'l-Fikr, 1997), 2/4-6; Yahyâ b. Şeref Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1997), 5/335.

1.2.1. Kur'ân-ı Kerim'de Zekât

Kur'an-ı Kerim, zekâtın hukuki çerçevesini açıkça belirler. Birçok ayette namazla yan yana emredilmesi ise onun İslami yaşantıdaki merkezi konumunu ortaya koyar. Tevbe Suresi'nin 60. ayeti, zekât gelirlerinin sarf edileceği sekiz sınıfı belirleyerek uygulamanın sosyal ve idari boyutuna ışık tutar: “*Sadakalar (zekâtılar), Allah'tan bir farz olarak ancak fakirler, düşkünler, zekât toplayan memurlar, kalpleri İslâm'a ısındırılacak olanlarla köleler, borçlular, Allah yolunda cihad edenler ve yolda kalmış yolcular içindir. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.*”

Bu ayet, zekâtın sadece yoksullara yardım amacı taşımadığını, aynı zamanda toplumsal projeleri (Allah yolunda harcama), devlet mekanizmasını (memurlar) ve sosyal entegrasyonu (kalpleri ısındırılacaklar) finanse eden kapsayıcı bir sosyal politika aracı olduğunu gösterir.

Bir diğer kritik ayet, Tevbe Suresi'nin 103. ayetidir: “*Onların mallarından, kendilerini temizleyip arındıracağın bir sadaka (zekât) al ve onlar için dua et. Çünkü senin duan onlar için bir huzurdur. Allah işitendir, bilendir.*” Bu ayet müfessirler arasında farklı yorumlara konu olsa da, genel kabul, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bir devlet başkanı sıfatıyla zekâtı tahsil etme yetkisine işaret ettiği yönündedir. Bu, zekâtın bireysel bir sorumluluk olmasının yanında, kurumsal bir yapı da gerektirdiğinin delilidir.

1.2.2. Sünnette ve Sahabe Uygulamasında Zekât

Hiz. Peygamber (s.a.s.), zekâtın teorik çerçevesini pratiğe dökerek somutlaştırmıştır. Hicretin ikinci yılında farz kılınan zekât, onun tarafından; nisap miktarları (“Yirmi miskal altını olanın... zekat vermesi gerekir”),⁶ süre (“... üzerinden bir yıl geçince... zekat vermesi gerekir.”),⁷ oranlar (“...yarım dinar (1/40) zekât vermesi gerekir.”),⁸ malların çeşitleri (altın, gümüş, deve, sığır, koyun, tarım ürünleri)⁹ ve tahsil ve dağıtım mekanizması (zekât memurlarının görevlendirilmesi) ile detaylandırılmıştır.

⁶ Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru'l-Fikr), ts.) “Zekât”, 5; İbn Mâce Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünen* (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l- Arabiyye, ts.) “Zekât”, 6.

⁷ Ebû Dâvûd, “Zekât”, 5.

⁸ Ebû Dâvûd, “Zekât”, 5; İbn Mâce, “Zekât”, 6.

⁹ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*. Nşr. Muhammed Zuheyr b. Nâsir en-Nâsir (Beyrut: Dâru Tükün'n-Necât, 1422/2001), “Zekât”, 1; Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. Nşr: Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), “İmân”, 29.

Hız. Ebû Bekir (r.a.) döneminde, zekât vermekten kaçınan topluluklara karşı verdiği mücadele ve “Allah’a yemin olsun ki, namaz ile zekâtı birbirinden ayıran kimselerle muhakkak savaşırım”¹⁰ şeklindeki tarihi sözü, zekâtın devlet nezdindeki bağlayıcılığını ve toplumsal sözleşmenin ayrılmaz bir parçası olduğunu gösteren en çarpıcı örnektir.

1.2.3. Fıkıh İlminde Zekât Sorumluluğu ve Ölçüsü

Klasik fıkıh ilmi, zekâtı titizlikle analiz ederek, mükellefiyetin doğması için gerekli şartları sistemleştirmiştir. Buna göre zekâtın farz olması için; *Müslüman olmak, akıl baliğ olmak*, hür olmak, nisap miktarı mala sahip olmak (aslı ihtiyaçlar ve borçlar düşüldükten sonra), malın nâmî (artıcı/üretici) olması, malın üzerinden bir kameri yıl (havelânü'l-havl) geçmiş olması gerekmektedir.¹¹

Fakihler “mal” kavramını¹² da geniş bir şekilde ele almış, sadece nakit parayı değil, ticaret mallarını, hayvanları, madenleri ve tarım ürünlerini de bu kapsama dahil etmişlerdir. Hanefî mezhebi, zekât mükellefiyetini yerine getirmemenin büyük günah (ism) olduğunu belirtirken, Şâfiî ve bir kısım Hanbelî âlimi, inatla reddetmenin kişiyi dinden çıkarabileceği görüşünü savunmuşlardır.¹³ Bu farklılık, zekâtın İslam inancındaki yerinin ne denli merkezi olduğunu bir başka göstergesidir.

1.3. Zekâtın Çok Boyutlu İşlevi: İbadet, İktisat ve Sosyal Adalet

Zekâtın gücü, tek bir alana hapsolmayan çok boyutlu işlevinden gelir.

- *Bireysel ve Manevi Boyut (İbadet)*: Zekât, kişiyi cimrilik, bencillik ve mala aşırı düşkünlük gibi manevi hastalıklardan arındırır. Malı, Allah'ın bir emaneti olarak görmeyi öğretir ve şükür bilincini pekiştirir. Veren kişi, maddi bir kaybı değil, manevi bir kazancı ve arınmayı tecrübe eder.
- *Ekonomik Boyut*: Zekât, pasif bir yardım mekanizması değil, aktif bir ekonomik dengeleme ve canlandırma aracıdır.¹⁴ Servetin belirli ellerde hapsolup stoklanmasını önleyerek piyasada dolaşıma girmesini sağlar. Yoksula verilen zekât, onun temel

¹⁰ Buhârî, “İ’tisâm”, 2, “Zekât”, 1; Müslim, “İman”, 32.

¹¹ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, 2/4-6; ; Nevevî, *el-Mecmû’*, 5/335.

¹² Mal kavramı için bk. Adnan Akalın, *İslam Hukukunda Hırsızlık Suçu: Çalınan Mal ile İlgili İhtilaflar*, (İstanbul: Hiper Yayınları, 2006), 43.

¹³ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, 2/4-6; Nevevî, *el-Mecmû’* 5/335; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/123-130; Muhammed b. Ahmed eş-Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, (Beyrut: Dârü’l-Fikr, y.y.), 1/398.

¹⁴ Yusuf el-Karadâvî, *Fakirlik Problemi Karşısında İslam* (Ankara: Nur Yayınları, 1975), 109-111.

ihtiyaçlarını karşılamamanın yanı sıra, küçük bir iş kurması veya borcundan kurtulması için bir fırsat yaratır, böylece üretken bir tüketici haline gelmesine vesile olur. Bu da genel talebi artırarak ekonomiyi canlandırır.¹⁵

- *Sosyal Boyut (Sosyal Adalet):* Zekât, İslam toplumunun sosyal güvenlik ağının en temel unsurudur. Toplumun en kırılgan kesimlerini (yoksullar, borçlular, yolda kalmışlar vb.) gözetir. Zengin ile fakir arasında bir köprü kurarak, sınıfsal uçurumların doğurabileceği kin, haset ve toplumsal huzursuzluk riskini minimize eder. Karşılıklı yardımlaşma ve dayanışma ruhunu tesis ederek, toplumsal bağları güçlendirir ve bir aidiyet ve kardeşlik duygusu inşa eder.¹⁶

İslam'da zekât, indirgemeci bir yaklaşımla sadece “dini bir vergi” olarak tanımlanamayacak kadar derin ve kapsamlı bir kurumdur. O, bir taraftan bireyi manen arındıran bir ibadet, diğer taraftan toplumsal hayatı düzenleyen hukuki bir vecibe, aynı zamanda da ekonomik dengeyi ve sosyal adaleti sağlamayı hedefleyen stratejik bir sosyo-ekonomik politikadır.

2. Zekât İbadetinde Tarihsel Süreç

2.1. Hz. Peygamber ve Dört Halife Döneminde Zekât Yönetimi

Zekât, Mekke döneminde daha çok ahlaki ve gönüllü bir infak kültürü olarak teşvik edilirken, Medine'ye hicretten sonra, özellikle de hicretin ikinci yılında, kurumsal bir kimlik kazanmıştır. Bu dönemde miktarı, nisabı, tahsil ve dağıtım usulleri belirlenerek bireysel bir sorumluluk olmaktan çıkıp devlet eliyle yürütülen kamusal bir mali kurum haline gelmiştir.¹⁷

¹⁵ Muhammed Beşir Çalışkan, “Türkiye’de Zekâtın Kurumsallaşmasına Sosyo-Kültürel Bir Yaklaşım”, *Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2020): 57–71; Monzer Kahf, “Zekâtın Makroekonomik Etkileri,” çev. Hakan Yılmaz, *İslam Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2004): 85–104; Ömer Yılmaz, Veli Sırım, “Zekât-Sosyal Adalet İlişkisi,” *Sosyal Bilimler Metinleri* 1, no. 1 (2017), (Erişim 22 Mart 2025).

¹⁶ İsmail Yılmaz, Fakirlikle Mücadelede Zekât ve Negatif Gelir Vergisinin Rolü. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 /11, (Aralık 2019), 961-990; Muhammad Asad, “The Social and Economic Role of Zakat,” *Islamic Social Welfare Quarterly* 30, no. 2 (1993): 28-31.

¹⁷ Ünal Kılıç, “Hz. Peygamber Döneminde Zekât Uygulaması,” *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı (7-9 Mayıs 2016, İstanbul)*, ed. İsmail Kurt ve Seyit Ali Tüz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 45-64; Hasan Yavuz, “Hz. Peygamber’in Zekât Memuru Olarak Görevlendirdiği Sahabeler” *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017) 58.

Hız. Peygamber (s.a.v.), zekâtın tahsili ve dağıtımını için özel memurlar (*âmil*) görevlendirmiş, gelirler kayıt altına alınmış ve Tevbe Suresi'nin 60. ayetinde belirtilen sekiz sınıfa titizlikle dağıtılmıştır. Toplanan zekât, öncelikle toplandığı bölgedeki ihtiyaç sahiplerine aktararak sosyal adaletin yerelde tesis edilmesi ve gelir dağılımındaki dengesizliklerin giderilmesi hedeflenmiştir.

Hız. Ebû Bekir (r.a.) dönemi, zekâtın bu kurumsal yapısının ne denli önemli olduğunu gösteren en çarpıcı örnektir. Zekât vermeyi reddeden kabilelere karşı verdiği mücadele ve “*Namaz ile zekâtı birbirinden ayıran kimselerle savaşırm*” sözü, onun sadece bir ibadet değil, aynı zamanda devletin bekası ve toplumsal sözleşmenin temel bir unsuru olduğunu ortaya koymuştur.¹⁸

Hız. Ömer (r.a.) döneminde ise zekât politikası, kişiyi sürekli bağımlı kılmak yerine onu üretici hale getirmeye odaklanmıştır. “*Verdiğiniz zaman zenginleştiriniz*”¹⁹ prensibiyle hareket eden Hız. Ömer, ihtiyaç sahiplerine sadece geçimlik yardım yapmak yerine, onların kendi kendine yeter hale gelmesi için sermaye (deve vb.) temin etmiş, böylece zekâtı pasif bir yardımdan aktif bir kalkınma aracına dönüştürmüştür.²⁰ Bu dönemde Beytülmal daha da güçlendirilmiş ve zekât, devletin ana gelir kaynaklarından biri olarak etkin bir şekilde yönetilmiştir.

2.2. Dört Halife Sonrası Zekâtta Kurumsal Devamlılık

Dört Halife sonrasında zekâtın kurumsal yapısı büyük ölçüde korunmuştur. Emevîler döneminde, genişleyen sınırlara rağmen zekât, âmiller aracılığıyla toplanmaya ve bölgesel ihtiyaçlara göre dağıtılmaya devam etmiştir.²¹ Ömer b. Abdülaziz dönemi, zekâtın sosyal refahı artırıcı etkisinin en belirgin şekilde görüldüğü zamanlardandır. Onun döneminde hapisanedekilere maaş bağlanmış, borçluların borçları ödenmiş, evlenemeyen gençlere ve hacca gidemeyenlere yardım edilmiştir.²² Bu kapsayıcı politika

¹⁸ Cengiz Kallek, “Zekâtın Müesseseseleşme Süreci: Hız. Peygamber ve Raşid Halifeler Dönemi”, *Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Kur'an ve Sünnette Zekât: Tartışmalı İlmi Toplantı*, (2008), 209.

¹⁹ Ebu Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Kitabü'l-Emvâl*, thk. Muhammed Halil Herrâs (Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1989), 1, 320.

²⁰ Yusuf el-Karadavi, *Ekonomik Sorunların Çözümünde Zekâtın Rolü*, çev. Yunus Araz (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2017), 43.

²¹ Adem Apak, “Emevî ve Abbasiler Döneminde Zekât Uygulamaları”, *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, (Aralık 2017), 303-322.

²² Soner Akpınar – Şefaettin Severcan, “Ömer B. Abdülaziz'in Muhalefete Karşı İzlediği Siyaset Ahlakı”, *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 19 (Haziran 2024): 105–138; Muhammad Ghossan Nazhif Dhiya'elhaq -

sayesinde bir yıl zekât alan birçok kişinin ertesi yıl zekât verir duruma geldiği kaydedilmiştir.

Abbasîler döneminde ise beytülmal teşkilatı daha da merkezileşmiş ve kapsamlı bir hal almıştır. Kamu yararını önceleyen anlayışla, halifelerin zekâtın dağıtımında takdir yetkisi genişletilmiştir.²³ Örneğin Hanefî fakihî Ebu Yusuf, “yolda kalmışlar” (ibnû's-sebil) kategorisini yorumlayarak bu fonun yol yapım ve onarım gibi altyapı hizmetlerinde kullanılabileceği görüşünü getirmiştir. Bu, zekâtın klasik sarf yerlerine bağlı kalınmakla birlikte, kamu yararı gözetilerek yeniden yorumlandığının bir göstergesidir.

2.3. Modern Dönemde Zekâtın Kurumsal Yapılanması

Modern dönemde birçok Müslüman ülke zekâtı yeniden kurumsal bir yapıya kavuşturma çabası içindedir. Suudi Arabistan, Pakistan ve Malezya gibi ülkeler zekâtı devlet eliyle veya sıkı denetim altındaki özel kuruluşlar aracılığıyla toplayıp dağıtmaktadır.²⁴ Türkiye’de ise zekât, devlet tarafından resmi olarak toplanmamakta, ancak Diyanet İşleri Başkanlığı, Türkiye Diyanet Vakfı ve çeşitli sivil toplum kuruluşları aracılığıyla organize edilmektedir.²⁵

Günümüzde dijitalleşme, zekât yönetiminde yeni imkânlar ve zorluklar getirmiştir. Online bağış platformları ve blockchain teknolojisiyle şeffaflığı artırma çabalarına rağmen, siber güvenlik riskleri ve standart bir denetim mekanizmasının olmayışı önemli sorunlar olarak durmaktadır. Modern dönemin en büyük sınavı, Hz. Ömer (r.a.) dönemindeki ruhu yakalayarak zekâtı, yoksulluğu sürekli destekleme aracı değil, onu ortadan kaldıracak bir üretim ve kalkınma finansmanına dönüştürebilmektir. Bu, ihtiyaç sahiplerine nakit yardım yerine, onları üretici yapacak sermaye ve proje desteği sağlamakla mümkün olabilecektir.

Muhammad Alfreda Daib İnsan Labib, “Umar bin Abdul Aziz’s Ijtihad on Zakat Management,” *Al-Ahkam: Jurnal Ilmu Syari’ah dan Hukum* 8/1 (2023): 43-47.

²³ Veysel Öz, “İslam Tarihinin İlk Dönemlerinde Zekât Müessesesi,” *Orta Çağ Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Aralık 2022): 248-249.

²⁴ Suhaili Sarif, Nor Aini Ali ve Nor Azzah Kamri, “The Advancement of Zakat Institution in Malaysian Post Islamic Revivalism Era,” *Journal of Al-Tamaddun* 15/2 (2020): 71-79; Nur Zehan Khairi, Abd Halim Mohd Noor ve Nor Azizah Mohammad Amio, “Integrating zakat institutions into the mainstream economy: evidence from Malaysia,” ICIBACC 2014 bildirisi, 61; Abdalrahman Mıgdad, “Managing Zakat Through Institutions: Case of Malaysia,” *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 5/3 (2019): 28-44.

²⁵ Bk. Diyanet İşleri Başkanlığı, Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, Zekât ve Sosyala İçerikli Din Hizmetleri Daire Başkanlığı. <https://dinhizmetleri.diyanet.gov.tr>

3. Finansman Kaynağı Olarak Zekâtın Rolü

Zekât, İslam'ın temel bir ibadeti olmanın ötesinde, sosyal adaleti tesis eden ve ekonomik dengeyi sağlamayı hedefleyen köklü bir finansman mekanizmasıdır. Günümüz ekonomik sistemlerinin yol açtığı gelir adaletsizliği, borç krizleri ve sosyal dışlanma gibi sorunlar, zekâtın alternatif bir kaynak olarak yeniden düşünülmesini zorunlu kılmaktadır.

Zekât, Kur'an'da belirtilen sekiz sınıfa yapılan bir aktarım olarak, sadece yoksulluğu hafifletmekle kalmaz, aynı zamanda ekonomik hareketliliği tetikler. Örneğin yolda kalmış birine yapılan yardım, onun üretkenliğe hızlıca dönmesini sağlarken, piyasalarda talep canlanmasına da katkıda bulunur. Bu yönüyle zekât, faizli sistemlerin aksine, kaynakların yukarıdan aşağıya doğru adilce akmasını sağlayan bir dikey finansman aracıdır. Diğer bir ifadeyle zekât, borçlanma olmaksızın öz kaynak yoluyla maddi kaynak sağlar. Zekâtın etkin bir finansman kaynağı olabilmesi için üç temel özelliği öne çıkar:

- *Bağlayıcılık ve Süreklilik:* Zekât, dini bir vecibe olması nedeniyle düzenli ve öngörülebilir bir kaynak akışı sağlar. Belirli nisap ve oranlarla farz kılınmış olması, onu geleneksel bağışlardan ayırarak istikrarlı bir fon mekanizması haline getirir.²⁶
- *Gelir Dağılımını Dengeleyici Etki:* Servetin belirli ellerde stoklanmasını önleyen zekât,²⁷ zengin ile fakir arasında bir köprü kurar. Bu yeniden dağıtım mekanizması, toplumsal barışı güçlendirir ve sürdürülebilir bir ekonomik büyümeye zemin hazırlar.
- *Şeffaflık ve Hesap Verebilirlik:* Tarihsel olarak devlet otoritesi veya güvenilir kurumlar eliyle yönetilen zekât, şeffaf bir yapıya sahiptir.²⁸ Günümüzde dijital teknolojiler (blockchain, online platformlar) bu şeffaflığı daha da artırarak, kaynağın doğru kişiye ulaşmasını ve denetlenebilirliğini kolaylaştırmaktadır.

Tüm bunlar dikkate alındığında zekât, modern ekonomide sadece bir yardım aracı değil, aynı zamanda *üretici bir finansman modeli* olarak konumlandırılmalıdır. Yoksula balık vermek yerine, balık tutmayı öğreten bir anlayışla, mikro-işletmeleri desteklemek, eğitim bursları sağlamak veya küçük sermaye yardımları yapmak, zekâtın potansiyelini tam

²⁶ et-Tevbe 9/34, 103.

²⁷ el-Haşr 59/7.

²⁸ İbn Haldun, Abdülrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004), 37.

anlamıyla ortaya çıkaracaktır. Bu dönüşüm zekâtı, çağdaş sosyo-ekonomik meselelere cevap veren dinamik ve etkili bir kurum haline getirecektir.

4. Zekâtın Finansal Sisteme Entegre Süreci

İslam kültüründe yardımlaşma, toplumsal düzenin vazgeçilmez unsurlarındandır. Bu bağlamda zekât, ekonomik kalkınma ve sosyal adaletin tesisinde güçlü bir araç olarak karşımıza çıkmaktadır. Tarihsel süreçte sekiz sınıfın faydalanması için belirlenen bu kurum, günümüzde de devlet politikalarının yeniden şekillendirilmesiyle yoksullukla mücadelede sürdürülebilir bir finansman kaynağı olabilir. Zekâtın etkin işlemesi için *erişim, denetim ve koordinasyon* mekanizmalarının devlet güvencesi altında yürütülmesi büyük önem taşır. Özellikle dijital altyapı ve teknolojik imkânlarla desteklenen bir zekât sistemi, ekonomik işlevselliğini artırarak kalkınma programlarının güçlü bir ayağı haline gelebilir.

Fıkhi açıdan bakıldığında, zekâtın modern finansal yapılarla uyumlu olduğu görülmektedir. İslam hukukunun faiz yasağı, garar (belirsizlik) ve ihtikâr (karaborsa) gibi olumsuzlukları önleyen ilkeleri, zekâtın ekonomik sisteme entegrasyonunu meşru ve ahlaki kılar. Geleneksel borçlanma yöntemlerinden farklı olarak zekât, doğrudan gelir transferi niteliği taşır ve ihtiyaç sahibini borç yükünden korur. Ayrıca helal, şeffaf ve sosyal faydaya odaklı yapısı, kapitalist sistemin spekülasyon ve tüketim odaklı işleyişine alternatif bir model sunar. Bu yönüyle zekât, adalet ve dengeyi merkeze alan İslam ekonomisi ilkeleriyle tam bir uyum içindedir.

Uygulamalara bakıldığında, İslam coğrafyasında zekâtın kurumsallaşma biçimleri farklılık göstermektedir. Suudi Arabistan’da zekât, vergi sistemine entegre edilerek devlet denetiminde zorunlu ve gönüllü yöntemlerle toplanmakta, resmi ödeme sistemleriyle şeffaf biçimde yürütülmektedir.²⁹ Malezya’da ise eyaletler bazında örgütlenen ve özel şirketler aracılığıyla uygulanan bir model öne çıkmaktadır.³⁰ Burada zekât gelirleri, fakir ve yoksulların temel ihtiyaçlarından eğitim burslarına, sağlık hizmetlerinden mesleki gelişim projelerine kadar geniş bir yelpazede kullanılmaktadır.

²⁹ Sawmar, Abdulsalam Ahmed & Mustafa Omar Mohammad. *Governance of Formal Zakat Institution in Saudi Arabia*, *International Journal of Zakat* 4/2 (2019): 23–40. (Erişim 13 Temmuz 2025); Al-Adeem, Khalid. *The Accounting of Zakat al-Mal in Saudi Arabia*, *International Journal of Economics, Management and Accounting* 31/2 (2023): 497-500.

³⁰ Necdet Şensoy, “Çağdaş Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Zekât: Malezya Örneği”, *İslam Ticaret Hukuku Kongresi Bildirileri*, (İstanbul: Ticaret Üniversitesi Yayınları, 2017), 2.

Endonezya örneğinde, zekâtın gönüllülük esasına dayansa da devlet gözetiminde şeffaf mekanizmalarla toplandığı ve gelir vergisinden düşülebildiği görülmektedir.³¹ Ayrıca Dünya Zekât Forumu gibi yapılar, zekâtın ekonomik büyüme ve sosyal refah üzerindeki etkisini artırmayı hedeflemektedir.³² Ürdün’de ise zekât, gönüllülük temelinde işleyen fonlar aracılığıyla özellikle yetimler, mülteciler ve yoksullar için sağlık ve eğitim desteklerinde kullanılmaktadır.

Türkiye açısından bakıldığında, laik devlet yapısı nedeniyle zekâtın kurumsal düzeyde yasal bir çerçevesi bulunmamaktadır. Zekât, bireylerin gönüllülüğüne dayalı olarak yerine getirilmekte, Diyanet İşleri Başkanlığı, Türkiye Diyanet Vakfı ve sivil toplum kuruluşları aracılığıyla dini boyutu desteklenmektedir. Ancak ulusal ölçekte bütüncül ve koordineli bir zekât politikası henüz oluşmamıştır. Türkiye’nin güçlü dijital altyapısı, e-devlet uygulamaları ve sosyal yardımlar konusundaki tecrübesi dikkate alındığında zekâtın kurumsallaştırılması yönünde ciddi bir potansiyel vardır. Özellikle Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, Diyanet ve Vakıflar Genel Müdürlüğü arasında kurulacak eşgüdüm, zekâtın toplanması ve dağıtımında şeffaf ve hesap verebilir bir yapı sağlayabilir.

Haddizatında zekâtın kurumsal kapasitesinin artırılması ve çağdaş yönetim ilkeleriyle bütünleştirilmesi, İslam dünyasında sosyal adaletin ve kalkınmanın güçlendirilmesine katkı sunacak stratejik bir adımdır. Bu süreç yalnızca teknik düzenlemelerle değil, dini ilkeler, toplumsal hassasiyetler ve modern kamu yönetimi esaslarıyla birlikte ele alındığında kalıcı bir başarı sağlayacaktır.

5. Zekâtın Ekonomiye Etkisi

İslam iktisat düşüncesi, ekonomik denge ve sosyal adaleti merkeze alır. Bu sistemde devlet, bir “refah devleti” olarak toplumun tüm kesimlerinin gözetilmesinden sorumludur. Tarihsel örnekler özellikle Hz. Ömer ve Ömer b. Abdülaziz dönemlerinde, bu sorumluluğun nasıl içtenlikle hissedildiğini ve devletin zekâtı bu amaca ulaşmada stratejik bir araç olarak kullandığını göstermektedir. Zekât, bu bağlamda sadece bireysel bir arınma aracı değil, aynı zamanda etkin bir makroekonomi politikası enstrümanıdır.

³¹ Martin van Bruinessen, "Çağdaş Endonezya'da Devlet-İslam İlişkileri", (İstanbul: İSAM Yayınları, 1993), 23; Hasaf Furqani, *Endonezya’da İslam İktisadının Günümüzdeki Durumu*, (Erişim 15 Temmuz 2025).

³² Furqani, *Endonezya’da İslam İktisadının Günümüzdeki Durumu*, 22 vd.

Zekâtın devlet kontrolünde ve kurumsal bir yapıda organize edilmesi, onun ekonomik etkinliğini büyük ölçüde artırır. Erken dönem İslam devletlerinde olduğu gibi zekât memurları (âmiller) aracılığıyla şeffaf bir şekilde tahsil edilip dağıtılması, kaynakların isabetli bir şekilde ihtiyaç sahiplerine ulaşmasını garantiler. Hanefî fakih Serahsî'nin de belirttiği gibi bu memurlar fakirin sözcüsü ve devletle olan aracısı konumundadır.³³ Bu kurumsal yapı, zekâtı keyfî yardımlar olmaktan çıkarıp hesap verebilir, öngörülebilir ve sürekli bir kamu geliri ve sosyal yatırım fonuna dönüştürür.

Makroekonomik açıdan zekâtın en belirgin katkıları şöylece sıralanabilir:

- *Gelir Dağılımını Dengeleme ve Yoksullukla Mücadele:* Zekât, servetin belirli ellerde tekelleşmesini önleyen ve onu toplumun en dezavantajlı kesimlerine yeniden dağıtan güçlü bir mekanizmadır. Bu dikey aktarım, kapitalist sistemlerde sıklıkla görülen gelir uçurumunu azaltır, sosyal barışı güçlendirir ve toplam talebi canlandırarak ekonomik büyümeye katkıda bulunur. Ömer b. Abdülaziz döneminde olduğu gibi, zekâtın üretici projelere kanalize edilmesi, yoksulluğu geçici olarak hafifletmek yerine, onu ortadan kaldıracak kalıcı çözümler sunar.
- *Ekonomik İstikrar ve Büyüme:* Zekât, “yastık altı” olarak atıl duran sermayeyi ekonomiye kazandırarak para dolaşımını hızlandırır. Bu artan dolaşım, tüketimi ve dolayısıyla üretimi teşvik eder, işletmeler için yeni pazarlar yaratır ve istihdam olanaklarını genişletir. Böylece ekonomiye bir canlılık gelir ve ekonomik büyüme desteklenir.
- *Kriz Yönetimi ve Sosyal Sigorta İşlevi:* Deprem, pandemi veya ekonomik kriz gibi olağanüstü dönemlerde, zekât fonları hızlı ve etkin bir müdahale aracına dönüşür. Türkiye'deki 6 Şubat 2023 tarihli büyük deprem sonrasında görüldüğü üzere zekât, resmi yardım mekanizmalarını tamamlayıcı nitelikte hayati bir kaynak sağlayabilir. Ayette belirtilen sekiz sınıf için zekâtın, aslında İslam toplumunun doğal bir “sosyal sigortası” olduğunu gösterir.
- *Enflasyon ve İşsizlikle Mücadele:* Enflasyon, sabit gelirlileri ve yoksulları olumsuz etkiler. Zekât, bu kesimlere yapacağı gelir transferi ile onların alım gücünü korumaya yardımcı olur. Ayrıca, zekât fonlarının mikro-kredi veya girişimcilik destekleri

³³ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/139.

şeklinde kullanılması, doğrudan yeni iş sahaları yaratarak işsizlik sorununun çözümüne katkı sunabilir.

Tüm bu durumlar dikkate alındığında zekât, modern anlamda bir vergiden ziyade, hem dini hem de sosyo-ekonomik boyutları olan stratejik bir araç olduğu görülür. Devletler, zekâtı modern maliye politikalarının bir parçası haline getirerek, sadece dini bir vecibeyi yerine getirmekle kalmaz, aynı zamanda daha adil, istikrarlı ve sürdürülebilir bir ekonomik kalkınma modeli inşa edebilirler. Bu, İslam iktisat düşüncesinin günümüz ekonomik sorunlarına sunduğu en özgün ve pratik çözümlerden biridir. Küresel Finans Sisteminde Zekâtın Yeniden Dağıtım Mekanizması

6. Küresel Finans Sisteminde Zekâtın Yeniden Dağıtım Mekanizması

Zekât, küresel ölçekte sosyal adaleti sağlamak için güçlü ve köklü bir finansal araç olarak öne çıkmaktadır. Modern sosyal devlet anlayışıyla örtüşen yapısı, onu sadece bireysel bir yardımdan ziyade, sistemik bir refah mekanizması haline getirir.

Zekâtın etkinliği, kurumsal bir yapıda organize edilmesine bağlıdır. Klasik fıkıh ekolleri, zekâtın tahsili ve dağıtım sorumluluğuna ilişkin farklı vurgular yapsa da ortak nokta, devletin bu süreçteki merkezi rolünün tanınmasıdır. Hanefî fakihleri, malların zekâtının devlet tarafından toplanmasını öngörürken,³⁴ Mâlikî mezhebi, adil bir yönetim altında zekâtın bireysel olarak dağıtılmasını dahi caiz görmez ve tüm sürecin devlet otoritesiyle yürütülmesini savunur.³⁵ Bu görüşler, zekâtın kamusal bir sorumluluk olduğu ve kaynakların toplum yararına en etkin şekilde dağıtılabilmesi için kurumsal bir mekanizmaya ihtiyaç duyulduğu gerçeğini işaret eder.

Küresel ekonominin getirdiği karmaşık sorunlar (gelir adaletsizliği, yoksulluk, mülteci krizleri vb.), zekâtın potansiyelini daha da artırmaktadır. Ancak bu potansiyelin gerçekleşmesi, zekâtın modern finans sistemleriyle entegre, şeffaf ve hesap verebilir kurumlar aracılığıyla yönetilmesine bağlıdır. Günümüzde "müellefe-i kulûb" (kalpleri İslam'a ısındırılacaklar) veya "fî sebîlillâh" (Allah yolunda olanlar) gibi kategoriiler, ancak devlet eliyle veya onun denetimindeki kuruluşlarca anlamlı bir şekilde tespit edilebilir ve fonlar etkin bir şekilde yönlendirilebilir. Nihayetinde zekâtın küresel bir finansal kaynak olarak topluma aktarılması, onun kurumsal kimliğinin

³⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, Ahkâmü'l-Kur'ân, (Ankara: İtisam, 2018), 364.

³⁵ Karadâvî, Fıkhu'z-Zekât, 2/255.

güçlendirilmesinden geçer. Bu, kaynakların israfını önleyecek, yardımları kalıcı çözümlere dönüştürecek ve nihayetinde küresel ekonomik düzende daha adil ve sürdürülebilir bir modelin inşasına katkı sağlayacaktır.

7. Zekât Yoluyla Sosyal İhtiyaçların Desteklenmesi

Zekât, İslam'ın sosyal adalet mekanizmasının temel taşıdır. Kur'an-ı Kerim'de belirtilen sekiz sınıf, zekâtın sadece bireysel bir yardım değil, aynı zamanda toplumsal bir finansman politikası olduğunu gösterir. Cumhur ulema, nasta belirtilen sınırların dışına çıkılamayacağını, zekâtın bir ibadet olarak naslarla sabit kurallara tabi olduğunu savunur.³⁶ Ancak, modern dünyanın karmaşık sorunları, ekonomik krizler, kitlesel göçler, doğal afetlerbu katı sınırların, maslahat (kamu yararı) ve zaruret (zorunluluk) prensipleri çerçevesinde esnek bir şekilde yorumlanması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Buna göre zekât fonları, toplumun acil ve kolektif ihtiyaçlarını karşılamak için kullanılabilir. Örneğin, “fî sebîlillâh” (Allah yolunda olanlar) kavramı, klasik cihat anlayışının ötesine geçerek, toplum yararına olan eğitim, sağlık, bilimsel araştırma ve sosyal hizmet projelerini finanse edebilir. Benzer şekilde, “rikâb” (köleler) kategorisi, günümüzde insan ticareti mağdurlarının özgürlüğüne kavuşturulması ve rehabilitasyonu için kullanılabilir. “İbnü's-sebîl” (yolda kalmışlar) ise mülteciler, afetzedeler veya memleketinden uzakta parasız kalan öğrenciler gibi modern “yolcuları” kapsayacak şekilde genişletilebilir.

Bu esnek ve çözüm odaklı yaklaşım, zekâtı geçici bir yardım mekanizması olmaktan çıkarıp, *sürdürülebilir bir kalkınma aracına* dönüştürür. Böylece zekât, artık sadece ihtiyaç sahibine balık vermekle kalmaz, aynı zamanda ona balık tutmayı öğretecek bir havuz inşa etme fırsat da verir.

7.1. Zekât Dağıtımında Dijitalleşme ve Blokzincir Çözümleri

Zekâtın bu potansiyelini tam anlamıyla gerçekleştirebilmesi, onun şeffaf, güvenilir ve etkin bir şekilde yönetilmesine bağlıdır. İşte tam bu noktada dijitalleşme ve blokzincir (blockchain) teknolojisi devreye girebilir. Dijital platformlar ve mobil uygulamalar,

³⁶ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'ânîl-azîm*, Haz. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (Beyrut: Dâru Teybe, 1999), 3/247-249

zekâtın tahsilatını inanılmaz ölçüde kolaylaştırmıştır.³⁷ Ancak asıl devrim, blokzincir teknolojisi ile yaşanmaktadır. Blokzincir, merkezi olmayan, değiştirilemez ve şeffaf bir dijital defterdir.³⁸ Bu teknoloji zekât yönetimine uygulandığında:

- *Tam Şeffaflık:* Bir bağışçı, verdiği zekâtın kuruşu kuruşuna nereye gittiğini, kimin eline ulaştığını gerçek zamanlı olarak takip edebilir. Bu, kurumlara duyulan güveni daha da artırır.
- *Değiştirilemez Kayıtlar:* Yapılan her işlem kalıcı olarak kaydedilir ve geriye dönük olarak değiştirilemez. Bu, olası bir yolsuzluğu veya başboşluğu önler.
- *Akıllı Sözleşmeler (Smart Contracts):* Belirli koşullar önceden programlanabilir. Örneğin bir ihtiyaç sahibine yapılacak yardım, ancak belirli bir eğitim programını tamamlaması koşuluna bağlanabilir veya yardımın belirli bir harcama kalemi (kira, eğitim malzemesi) için kullanılması sağlanabilir. Bu, zekâtın hedef odaklı ve üretken kullanımını garanti altına alır.
- *Küresel Ölçek:* Blokzincir sınır tanımaz. Dünyanın herhangi bir yerindeki bir bağışçı, yine dünyanın herhangi bir yerindeki bir ihtiyaç sahibine doğrudan, aracısız ve çok düşük ücretlerle yardım gönderebilir.

Malezya ve Endonezya gibi ülkeler bu alanda öncülük etmektedir. Türkiye'de ise Diyanet İşleri Başkanlığı'nın dijital adımları ve bazı FinTech (Financial Technology - Finansal Teknoloji) girişimleri bu yönde umut vericidir.³⁹ Ancak blokzincir tabanlı kapsamlı bir sistem henüz hayata geçirilmemiştir.

7.2. Zekâtın Ulusal ve Uluslararası Finansal Etki Alanı

Zekâtın teorik potansiyeli, onun ne denli güçlü bir kaynak olduğunu gözler önüne seriyor. Uluslararası araştırmalar, küresel zekât potansiyelinin yıllık 300 milyar ile 1 trilyon ABD Doları arasında olduğunu tahmin ediyor.⁴⁰ İslam İşbirliği Teşkilatı (OIC) verilerine göre

³⁷ Mervan Selçuk ve Şakir Görmüş, *Zekâtın Kurumsallaşması: Dünya Uygulamaları ve Türkiye İçin Model Önerisi*, (İstanbul: İktisat Yayınları, 2019), 85-92.

³⁸ Zaher, Tariq S., ve M. Kabir Hassan. 2020. "Blockchain Technology and Islamic Social Finance: The Case of Zakat." *Journal of Islamic Accounting and Business Research* 11 (2): 498-512.

³⁹ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Zekât Mobil Uygulaması Tanıtım Raporu*. (Ankara: DİB Yayınları, 2022).

⁴⁰ UNDP, "Islamic Finance and the Sustainable Development Goals," 2022, (Erişim 15 Temmuz 2025).

bu potansiyel gayri safi yurtiçi hasılanın (GSYH) %1.8'i ile %3.9'u arasında değişmekte ve 132 ila 286 milyar dolar bandında seyretmektedir.⁴¹

Ancak acı gerçek şu ki, bu muazzam potansiyelin sadece %2-5'lik bir kısmı, yani yaklaşık 10-15 milyar doları, resmi kurumlar aracılığıyla toplanıp dağıtılabiliyor.⁴² Bu, dünyadaki yoksulluğu bitirmeye muktedir devasa bir kaynağın büyük ölçüde atıl kaldığı ve organize olamadığı anlamına geliyor.

Türkiye özelinde durum benzerdir. Farklı hesaplama metodolojilerine göre ülkemizin yıllık zekât potansiyeli 4-5 milyar dolar ile 55 milyar dolar arasında değişen geniş bir aralıkta tahmin edilmektedir. Türkiye Diyanet Vakfı'nın öncülük ettiği çalışmalar bu potansiyelin üst bandına işaret ederken, daha muhafazakâr akademik çalışmalar alt bandı işaret etmektedir.⁴³ Hangisi esas alınırsa alınsın, ortada ciddiye alınması gereken bir kaynak olduğu aşîkârdır. Ne var ki, bu kaynağın büyük çoğunluğu bireysel ve denetimsiz kanallarla dağıtılmakta, bu da etkinliğini ve hesap verebilirliğini büyük ölçüde düşürmektedir.

⁴¹ IsDB & UNDP, *The Role of Zakat in Supporting the SDGs*, 2020, 14–15, (Erişim 20 Temmuz 2025).

⁴² World Zakat Forum, “Zakat Outlook Report,” 2023, (Erişim 20 Temmuz 2025).

⁴³ Bk. Türkiye Diyanet Vakfı, “Türkiye’nin zekât potansiyeli 55 milyar dolar,” *Diyanet Vakfı Resmi Web Sitesi*, 2025, <https://tdv.org/tr-TR/turkiyenin-zekat-potansiyeli-55-milyar-dolar/> (Erişim 18 Temmuz 2025). Ahmet Tabakoğlu, “Türkiye’de Zekâtın Sosyo-Ekonomik Rolü ve Yönetimi” İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Akademik Yayınları, (Erişim 18 Temmuz 2025); Islamic Research and Training Institute (IRTI), *Zakat and Economic Development in OIC Member Countries* (Jeddah: IsDB, 2019), 45.

SONUÇ

Zekât, İslam iktisadının temel taşlarından biri olarak, bireysel bir ibadet olmanın ötesinde, toplumsal refahı güçlendiren, ekonomik adaleti tesis eden ve sürdürülebilir kalkınmayı destekleyen stratejik bir finansman aracı olarak öne çıkmaktadır. Tarihsel süreçte zekât, kurumsal yapılar aracılığıyla toplumsal dayanışmayı pekiştiren bir mekanizma olarak işlev görmüş; günümüzde ise modern ekonomik sorunlara çözüm sunma potansiyeliyle yeniden değerlendirilmektedir. Gelir dağılımındaki eşitsizlikler, finansmana erişimdeki adaletsizlikler ve toplumsal tabakalar arasındaki uçurum, zekâtın çağdaş ekonomik sistemler içinde daha etkin bir rol üstlenmesini zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda, zekâtın hem ulusal hem de küresel ölçekte finansal potansiyeli, yalnızca ekonomik değil, aynı zamanda insancıl ve toplumsal bir dönüşümün anahtarı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Zekâtın en önemli özelliklerinden biri, Kur'an'da belirtilen sekiz sınıfa tahsis edilmesiyle toplumun farklı kesimlerinin ihtiyaçlarını doğrudan karşılayabilmesidir. Fakirler, borçlular, yolda kalmışlar gibi bireysel ihtiyaç sahiplerine destek sağlamanın yanı sıra, zekât fonları sağlık, eğitim, sosyal güvenlik ve altyapı gibi kamusal alanlara yönlendirildiğinde, toplumsal refahın artırılmasında kapsamlı bir etki yaratmaktadır. Bu çok boyutlu işlev, zekâtı yalnızca bir yardım mekanizmasından ziyade, makroekonomik istikrarı destekleyen ve yoksullukla mücadelede stratejik bir araç haline getiren bir finansman modeline dönüştürmektedir. Özellikle, zekâtın düzenli ve sürekli bir fon kaynağı oluşturması, ekonomik krizlere karşı koruyucu bir kalkan olarak işlev görmesini mümkün kılmakta; böylece bireylerin ekonomik davranışlarını düzenlerken devlet politikalarıyla entegrasyonu halinde daha geniş bir toplumsal etki yaratmaktadır.

Dijitalleşme ve blokzincir teknolojisi, zekâtın çağdaş finansal sistemlere entegrasyonunda devrim niteliğinde bir rol oynamaktadır. Şeffaf, izlenebilir ve güvenilir bir dağıtım modeli sunan blokzincir tabanlı sistemler, zekât fonlarının ihtiyaç sahiplerine hızlı ve doğru bir şekilde ulaşmasını sağlamakta; aynı zamanda mükelleflerin sisteme duyduğu güveni pekiştirmektedir. Bu teknolojik yenilikler, zekâtın bireysel yardımlaşmadan toplumsal kalkınmaya uzanan bir köprü haline gelmesine olanak tanımakta; üretkenliği artırarak, sosyal dayanışmayı güçlendirerek ve sürdürülebilir kalkınma hedeflerini destekleyerek modern bir finansman mekanizmasına dönüşmesini sağlamaktadır. Örneğin, Malezya ve Endonezya gibi ülkelerde zekâtın

kurumsallaştırılması, bu fonların eğitim, sağlık ve altyapı projelerine yönlendirilmesiyle sosyal dönüşümde önemli sonuçlar doğurmuştur. Türkiye’de ise zekâtın yıllık potansiyelinin 20 ila 55 milyar dolar arasında olduğu tahmin edilmesine rağmen, bu kaynağın büyük ölçüde atıl kalması, kurumsal ve standart bir çerçevenin eksikliğini ortaya koymaktadır. Küresel düzeyde ise, Dünya Zekât Forumu ve İslam İşbirliği Teşkilatı verilerine göre, zekâtın yıllık ekonomik potansiyelinin 300 milyar ile 1 trilyon dolar arasında olduğu belirtilirken, fiilen toplanabilen miktarın yalnızca 10-15 milyar dolar seviyesinde kalması, bu kaynağın ancak %2-5’inin etkin kullanılabildiğini göstermektedir. Bu durum, zekâtın kurumsallaşması ve teknolojik altyapılarla desteklenmesi gerekliliğini açıkça ortaya koymaktadır.

Zekâtın potansiyelinin tam anlamıyla realize edilebilmesi, çağdaş yönetim ilkelerine dayalı, şeffaf ve hesap verebilir bir kurumsal yapının oluşturulmasına bağlıdır. Türkiye’de ve küresel ölçekte zekâtın daha etkin bir şekilde toplanması ve dağıtılması için, devlet, sivil toplum ve özel sektör iş birliğiyle güçlü bir organizasyon modeli geliştirilmelidir. Bu model, zekâtın İslam iktisadının normatif ilkelerine bağlı kalarak modern finansal sistemlerle uyumlu bir şekilde işletilmesini sağlamalıdır. Örneğin, zekât fonlarının sosyal güvenlik politikalarını tamamlayıcı bir unsur olarak kullanılması, ekonomik krizlere karşı direnç oluştururken, yoksullukla mücadelede ve gelir adaletinin tesisinde önemli bir rol oynayabilir. Küresel düzeyde ise, İslam ülkeleri arasında zekât fonlarının koordinasyonu, uluslararası kalkınma hedeflerine katkı sunarak dünya ekonomisine pozitif bir etki yaratabilir.

Zekât, yalnızca dini bir sorumluluk olarak değil, aynı zamanda sosyal barışı pekiştiren, ekonomik istikrarı güçlendiren ve insani değerleri merkeze alan bir finansman aracı olarak yeniden konumlandırılmalıdır. Bu bağlamda, zekâtın kurumsallaşması, dijital teknolojilerle desteklenmesi ve çağdaş ekonomik yapılarla entegrasyonu, hem ulusal hem de küresel ölçekte toplumsal refahın artırılması ve adaletin tesis edilmesi açısından kritik bir öneme sahiptir. Zekât, bireylerin ve toplumların ekonomik yüklerini hafifletirken, dayanışma ruhunu güçlendiren ve sürdürülebilir bir geleceğe katkı sunan insancıl bir çözüm olarak modern dünyada hak ettiği yeri almalıdır. Bu potansiyelin hayata geçirilmesi, yalnızca ekonomik değil, aynı zamanda sosyal ve ahlaki bir dönüşümün kapılarını aralayacaktır.

KAYNAKÇA

- Adeem, Khalid al-. "The Accounting of Zakat al Mal in Saudi Arabia." *International Journal of Economics, Management and Accounting* 31/2 (2023): 497–500.
- Akalın, Adnan. *İslam Hukukunda Hırsızlık Suçu: Çalınan Mal ile İlgili İhtilaflar*. İstanbul: Hiper Yayınları, 2006.
- Akpınar, Soner - Severcan, Şefaettin. "Ömer B. Abdülazîz'in Muhalefete Karşı İzlediği Siyaset Ahlakı". *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 19 (Haziran 2024): 105–138.
- Asad, Muhammad. "The Social and Economic Role of Zakat". *Islamic Social Welfare Quarterly* 30, no. 2 (1993): 28-31.
- Apak, Âdem. "Emevî ve Abbasîler Döneminde Zekât Uygulamaları", *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, 303-322.
- Bruinessen, Martin van. "Çağdaş Endonezya'da Devlet-İslam İlişkileri." İstanbul: İSAM Yayınları, 1993.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl el-. *el-Câmi 'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır. Beyrut: Dâru Tükün'n-Necât, 1422/2001.
- Cassâs, Ebû Bekir el-. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Ankara: İtisem Yayınları, 2018.
- Çalışkan, Muhammed Beşir. "Türkiye'de Zekâtın Kurumsallaşmasına Sosyo Kültürel Bir Yaklaşım", *Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2020): 57–71.
- Dhiya'elhaq, Muhammad Ghossan Nazhif – Labib, Muhammad Alfreda Daib İnsan. "Umar bin Abdul Aziz's İjtihad on Zakat Management." *Al-Ahkam: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum* 8/1 (2023), 43-47.
- Diyanet İşleri Başkanlığı, *Zekât Mobil Uygulaması Tanıtım Raporu*. (Ankara: DİB Yayınları, 2022).
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Ebu Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm. *Kitabü'l-Emvâl*. thk. Muhammed Halîl Herrâs. Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1989.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakûb. *el-Kâmûsü'l-Muhît*. thk. Muhyiddin Abdülhamîd. (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), "ك" md. 2/27.
- Furqani, Hafas. Endonezya'da İslam İktisadının Günümüzdeki Durumu. (Erişim 15 Temmuz 2025). <https://ikam.org.tr/endonezyada-islam-iktisadinin-gunumuz-durumu>

IsDB & UNDP. *The Role of Zakat in Supporting the SDGs*. 2020. (Erişim 20 Temmuz 2025). <https://www.undp.org/publications>

Islamic Research and Training Institute (IRTI). *Zakat and Economic Development in OIC Member Countries*. Jeddah: Islamic Development Bank (IsDB), 2019.

İbn Haldun, Abdülrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.

İbn Kesîr, İsmâîl b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî ed-Dımaşkî. *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Azîm*. hzy. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. Beyrut: Dâru Teybe, 1999.

İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî, *el-Muğnî*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. Riyâd: Dâru Âlem el-Kütüb, 1997.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. thk. Abdullah Muhammed el-Hanîni. Beyrut: Dâr Sâdır, ts.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-. *el-Mebsût*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.

Kahf, Monzer. “Zekâtın Makroekonomik Etkileri.” Çev. Hakan Yılmaz. İslam Araştırmaları Dergisi, 12/2 (2004), 85-104.

Kallek, Cengiz. “Zekâtın Müesseseseleşme Süreci: Hz. Peygamber ve Raşid Halifeler Dönemi”, *Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Kur'an ve Sünnette Zekât: Tartışmalı İlmî Toplantı*, (2008).

Kılıç, Ünal. “Hz. Peygamber Döneminde Zekât Uygulaması,” *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (7-9 Mayıs 2016, İstanbul), ed. İsmail Kurt-Seyit Ali Tüz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Karadavî, Yusuf el-. *Ekonomik Sorunların Çözümünde Zekâtın Rolü*, çev. Yunus Araz. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2017.

Karadâvî. Yusuf el-. *Fakirlik Problemi Karşısında İslam*. Ankara: Nur Yayınları, 1975.

Karadâvî, Yûsuf el-. *Fıkhü'z-Zekât*. Beyrut: Dârü's-Şurûk, 2002.

Kâsânî, Ebû Bekr el-. *Bedâi 'u's-sanâi 'fî tertîbi 'ş-şerâi '*. İstanbul: Dâru'l-Fikr, 1997.

Khairi, Nur Zehan, Abd Halim Mohd Noor ve Nor Azizah Mohammad Amio. “Integrating Zakat Institutions into the Mainstream Economy: Evidence from Malaysia.” *Proceedings of the International Conference on Islamic Business, Accounting and Finance (ICIBACC)*, 2014, 60–66.

- Kur'ân Yolu. Erişim 16 Temmuz 2025. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Mıgdad, Abdalrahman. “Managing Zakat Through Institutions: Case of Malaysia.” *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 5, no. 3 (2019): 28–44.
- Müslim, b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî. *el-Câmi 'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1997.
- Öz, Veysel. “İslam Tarihinin İlk Dönemlerinde Zekât Müessesesi”. *Orta Çağ Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Aralık 2022), 241-253.
- Sarif, Suhaili, Nor Aini Ali - Nor Azzah Kamri. “The Advancement of Zakat Institution in Malaysian Post Islamic Revivalism Era.” *Journal of Al Tamaddun* 15/2 (2020): 71–79
- Sawmar, Abdulsalam Ahmed – Mustafa Omar Mohammad. “Governance of Formal Zakat Institution in Saudi Arabia.” *International Journal of Zakat* 4/2 (2019): 23–40.
- Selçuk, Mevran. *Zekâtın Modern Anlamda Kurumsallaşması ve Türkiye İçin Uygulanabilir Bir Model Önerisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, 2016.
- Şensoy, Necdet. “Çağdaş Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Zekât: Malezya Örneği.” *İslam Ticaret Hukuku Kongresi Bildirileri*. İstanbul: Ticaret Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Şirbînî, Muhammed b. Ahmed eş-. *Muğni'l-muhtâc*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, y.y.
- Tabakoğlu, Ahmet. “Türkiye’de Zekâtın Sosyo-Ekonomik Rolü ve Yönetimi.” *İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Akademik Yayınları*. Erişim 18 Temmuz 2025. <https://akademik.izu.edu.tr/ahmet.tabakoglu/bildiriler/7b0db45d-b27f-44b7-bfa4-08d8b7a22746>
- UNDP, “Islamic Finance and the Sustainable Development Goals,” 2022. Erişim 10 Temmuz 2025. <https://www.undp.org/publications>.
- World Zakat Forum. *Zakat Outlook Report*. 2023. Erişim 20 Temmuz 2025. <https://worldzakatforum.org>.
- Yavuz, Hasan. “Hz. Peygamber’in Zekât Memuru Olarak Görevlendirdiği Sahabeler”. *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017. 55-72.
- Yılmaz, Ömer - Sırım, Veli. “Zekât-Sosyal Adalet İlişkisi: Gelir Dağılımındaki Adaletsizliklere İlişkin Teorik Yaklaşımlarla Mukayeseli Bir İnceleme”. *Sosyal Bilimler Metinleri*. 2017/1. Erişim 22 Mart 2025. 76-85. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sbm/issue/47259/595426>

Yılmaz, İsmail. “Fakirlikle Mücadelede Zekât ve Negatif Gelir Vergisinin Rolü”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 /11, (Aralık 2019), 961-990.

Zaher, Tariq S., ve M. Kabir Hassan. “Blockchain Technology and Islamic Social Finance: The Case of Zakat.” *Journal of Islamic Accounting and Business Research* 11, no. 2 (2020): 498–512.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar (lar) / Author(s)

Ümmühabibe DEMİR-Adnan AKALIN

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.

The author declares that he have no competing interests.

Yazar Katkıları / Authors Contributions:

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study	: YET (%50), MS (%50)
Veri Toplanması / Data Collection	: YET (%50), MS (%50)
Veri Analizi / Data Analysis	: YET (%50), MS (%50)
Makalenin Yazımı / Writing up	: YET (%50), MS (%50)
Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision	: YET (%50), MS (%50)