6. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi

Bildiriler Kitabı - III

(İlahiyat - Psikoloji -Tarih)

10-13 Mayıs 2017, Muş

ilem
ilmi etüdler derneği

MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ 2007

İstanbul 2017

İLMİ ETÜDLER DERNEĞİ (İLEM)
Adres: Aziz Mahmut Hüdayi Mahallesi, Açık Türbe Sk. No:13, 34672 Üsküdar İstanbul/Türkiye
Telefon: +90 (216) 310 43 18 • **Fax:** +90 (216) 310 43 18 • **E-Posta:** bilgi@ilem.org.tr

Editörler
Kadir Budak / İlmi Etüdler Derneği
Sabri Eğe / İlmi Etüdler Derneği

Tashih
Dursun Özyürek
Hafsa Nur Aslanoğlu
Hatice Piroğlu

Tasarım ve Uygulama
Furkan Selçuk Ertargin

ISBN: 978-605-82995-9-7 (4.c) • **TAKIM NO:** 978-605-82995-5-9 (Tk)

Düzenleyen Kurumlar
İlmi Etüdler Derneği (İLEM) | Muş Alparslan Üniversitesi

Düzenleme Kurulu*
Atik Aslan, Muş Alparslan Üniversitesi | **Kadir Budak**, İlmi Etüdler Derneği | **Meryem Çapun**, İlmi Etüdler Derneği | **Sabri Eğe**, İlmi Etüdler Derneği | **Kubilay Zekai Eroğlu**, İlmi Etüdler Derneği | **Süleyman Güder**, İstanbul Üniversitesi | **Ümit Güneş**, Yıldız Teknik Üniversitesi | **Adem Levent**, Muş Alparslan Üniversitesi | **Abdulkadir Macit**, Kocaeli Üniversitesi | **Abdullatif Tüzer**, Muş Alparslan Üniversitesi (Düzenleme Kurulu Başkanı) | **Mehmet Yıldırım**, İlmi Etüdler Derneği **Rahile Kızılkaya Yılmaz**, Marmara Üniversitesi

Bilim Kurulu*
Berat Açıl, İstanbul Şehir Üniversitesi | **Yusuf Adıgüzel**, İstanbul Üniversitesi | **Serhan Afacan**, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Mahmut Hakkı Akın**, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Nezir Akyeşilmen**, Selçuk Üniversitesi | **Eyüp Al**, Marmara Üniversitesi | **Ercan Alkan**, Marmara Üniversitesi | **Haluk Alkan**, İstanbul Üniversitesi | **Yusuf Alpaydın**, Marmara Üniversitesi | **Necati Anaz**, İstanbul Üniversitesi | **Müstakim Arıcı**, İstanbul Üniversitesi | **Atik Aslan**, Muş Alparslan Üniversitesi **Recep Aslan**, Muş Alparslan Üniversitesi | **Mahsum Aytepe**, Muş Alprslan Üniversitesi | **Mehmet Bahçekapılı**, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi | **Yusuf Batar**, Muş Alparslan Üniversitesi | **Bünyamin Bezci**, Sakarya Üniversitesi | **Mahmut Bilen**, Sakarya Üniversitesi | **Abdulcelil Bilgin**, Muş Alparslan Üniversitesi | **İbrahim Bülbül**, Muş Alparslan Üniversitesi | **Ali Büyükaslan**, İstanbul Medipol Üniversitesi | **Mehmet Ali Büyükkara**, İstanbul Şehir Üniversitesi | **Murat Çemrek**, Selçuk Üniversitesi | **Berat Çiçek**, Muş Alparslan Üniversitesi | **Hamdi Çilingir**, İlmi Etüdler Derneği **Erkan Erdemir**, İstanbul Şehir Üniversitesi | **Teyfur Erdoğdu**, Yıldız Teknik Üniversitesi **Nihat Erdoğmuş**, Yıldız Teknik Üniversitesi | **Ömer Esen**, Muş Alparslan Üniversitesi **Mehmet Şerif Eskin**, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi | **İhsan Fazlıoğlu**, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Yusuf Ziya Gökçek**, Marmara Üniversitesi | **Hayrettin Nebi Güdekli**, Marmara Üniversitesi **Süleyman Güder**, İstanbul Üniversitesi | **Mehmet Güneş**, Marmara Üniversitesi | **İsa Işık**, Muş Alparslan Üniversitesi | **Şevki Işıklı**, Marmara Üniversitesi | **Hidayet Kara**, Muş Alparslan Üniversitesi | **Latif Karagöz**, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Muhammet Cüneyt Kaya**, İstanbul Üniversitesi | **Bilal Kemikli**, Uludağ Üniversitesi | **Orhan Keskintaş**, Muş Alparslan Üniversitesi | **Necmettin Kızılkaya**, İstanbul Üniversitesi | **Adem Korkmaz**, Süleyman Demirel Üniversitesi | **Ahmet Ayhan Koyuncu**, Muş Alparslan Üniversitesi | **Mustafa Kömürcüoğlu**, Sakarya Üniversitesi | **Aykut Küçükparmak**, Muş Alparslan Üniversitesi | **Adem Levent**, Muş Alparslan Üniversitesi **Abdulkadir Macit**, Kocaeli Üniversitesi | **Betül Sinan Nizam**, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi | **Nail Okuyucu**, Marmara Üniversitesi | **Ertuğrul Ökten**, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi | **Mehmet Özturan**, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Adem Palabıyık**, Muş Alparslan Üniversitesi | **Fatih Savaşan**, Sakarya Üniversitesi | **Ubeydullah Sezikli**, İstanbul Üniversitesi | **Şükrü Sim**, İstanbul Üniversitesi | **Haluk Songur**, Süleyman Demirel Üniversitesi | **Lütfi Sunar**, İstanbul Üniversitesi | **Ercan Şen**, Afyon Kocatepe Üniversitesi **Servet Şengül**, Muş Alparslan Üniversitesi | **Murat Şentürk**, İstanbul Üniversitesi | **Faruk Taşçı**, İstanbul Üniversitesi | **Ayhan Tek**, Muş Alparslan Üniversitesi | **Mustafa Tekin**, İstanbul Üniversitesi | **Ömer Türker**, Marmara Üniversitesi | **Abdullatif Tüzer**, Muş Alparslan Üniversitesi **Ahmet Türkan**, Dumlupınar Üniversitesi | **Rıfat Türkel**, Dumlupınar Üniversitesi | **İbrahim Halil Üçer**, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Faruk Yaslıçimen**, İbn Haldun Üniversitesi | **Erol Yıldırım**, İstanbul Medipol Üniversitesi | **Kadir Yıldırım**, İstanbul Üniversitesi | **Osman Yılmaz**, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi | **Rahile Kızılkaya**, Marmara Üniversitesi | **Fatih Yiğit**, İstanbul Medeniyet

* Soyadına göre alfabetik sırada

Organizasyon ve yayın sürecinde yardım ve destekleri için
Esra Çiftçi, Hafsa Nur Aslanoğlu, Duygu Öksünlü ve Yusuf Safa Selvi'ye teşekkür ederiz.

SUNUŞ

Lisansüstü eğitim düzeyi, üniversiteler aracılığıyla bilgiye ulaşma yetisinin kazanıldığı ve bilgi üretim süreçlerine katılımın başlangıç adımı olarak görülen lisans düzeyini daha da ileri taşıyarak, bilginin eleştirisi ve yeniden üretiminin de gerçekleştirebileceği bir süreç olarak görülmektedir. Birbiri ile ilişkisi sorunlu hale gelmiş sosyal bilimlerin yeniden birbiri ile irtibatlandırılması ve birbirinden faydalanmaları ciddi bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmaktadır.

İlmi Etüdler Derneği (İLEM) bu farkındalıktan hareketle, Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi (TLÇK) aracılığıyla, genç ilim insanlarını bir araya getirerek, aralarındaki iletişimi ve etkileşimi mümkün kılmayı ve ortak dil ve yöntem geliştirilmesine katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Kongre vesilesiyle, Türkiye'nin farklı üniversitelerinde lisansüstü düzeyde çalışmalar yapan araştırmacı, uzman, ilim ve bilim insanları bir araya gelerek çalışma alanlarında çok yönlü bir iletişim ve tecrübe aktarımının paydaşı olma ayrıcalığına sahip olmaktadırlar. Böylelikle, Türkiye'deki lisansüstü çalışmaların niteliğinin artırılması ve sosyal bilimler alanındaki çalışmaların teşvik edilmesi hedeflenmektedir.

İLEM bünyesinde bu yıl altıncısı düzenlenen TLÇK, "Genç Akademisyenler Buluşması" adıyla 2007-2012 yılları arasında gerçekleşen akademik gayretin mirasını devralmıştır. Türkiye'nin farklı üniversitelerinden genç akademisyenleri yılda bir kez bir araya getiren kongre ilki 2012 yılında Konya'da olmak üzere sırasıyla Bursa, Sakarya, Kütahya, Isparta düzenlenmiştir.

6. TLÇK 10-13 Mayıs 2017 tarihleri arasında İLEM ve Muş Alparslan Üniversitesi işbirliğiyle Muş'ta gerçekleştirilmiştir. Kongreye toplam 603 araştırmacı başvurmuştur. Hakemlik süreci sonucunda tebliğ başvurularının 340'ına özet üzerinden ön kabul verilmiş ve akabinde gönderilen 186 tam metinden 130'si sunum yapmak üzere kabul edilmiştir. Edebiyat, Eğitim, Felsefe, Hukuk, İktisat, İlahiyat, İletişim, İşletme, Mimarlık & Şehircilik, Psikoloji, Sanat, Siyaset Bilimi, Sosyal Politikalar, Sosyoloji, Tarih ve Uluslararası İlişkiler disiplinlerinde 2 gün boyunca, 32 oturumda, tebliğler gerçekleştirilmiştir.

6. TLÇK Bildiriler Kitabı, kongrede sunulan tebliğlerin kongre mekânıyla sınırlı kalmaması idealinden hareketle hazırlanmış kapsamlı bir derlemedir. Kongre'de sunulan 71 bildiri kongre sonrasında hakemlik ve editörlük süreçlerinden geçirilerek 4 ciltlik bir kitapta toplanmıştır. Elinizdeki bu cilt, kongre kapsamında İlahiyat, Psikoloji ve Tarih alanlarında sunulan 17 bildiriden oluşmaktadır.

6. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi'nin gerçekleştirilmesini mümkün kılan, kongre öncesinde ve sonrasında yoğun emek ve çaba sarf eden başta genç akademisyenlere, saygıdeğer hocalarımıza, İlmi Etüdler Derneği üyelerine ve Muş Alparslan Üniversitesi rektörlüğüne müteşekkiriz.

Kongre sonuçlarının yer aldığı bu çalışmanın akademik camiaya özgün katkılar sunmasını, lisans ve lisansüstü çalışmalarına kaynak teşkil etmesini temenni ediyoruz.

Kadir Budak, Sabri Ege
6. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi
Bildiriler Kitabı Editörleri

İÇİNDEKİLER

İLAHİYAT

Sıddık Baysal
Tefsirde Te'vilin Epistemolojik Dayanakları: Ebu'l-Berekât En-Nesefî Örneği 9

Üsame Bozkurt
Tâbîîn Âlimi Mesrûk b. el-Ecda'ın (ö. 63/682-3) Hadis İlmine Katkısı ve Rivayetlerine Dair Verilerin Değerlendirilmesi 29

Gonca Ünal Chiang
Antik Çin'de "Gök" Kavramının Oluşumu: Ön-Qin Dönemi Dinsel İnançlarının Rasyonalizasyon Süreci 47

Abdulalim Demir
Bir Hadis İhtisas Medresesi Olarak Eşrefiyye el-Cevânîyye Dâru'l-Hadis'i ve İhtisaslaşmaya Katkısı 59

Şeymanur Keçeli
İbnü'l-Faradî'nin Târîhu Ulemâi'l-Endelüs Adlı Eserinden Hareketle Muvatta' Râvîleri Hakkında Bazı Tespit ve Değerlendirmeler 73

Haneef. C. Muhammad
Hindistan Müslümanlarının 'Din Değiştirme' Sorunu ve Âlimlerin Tepkileri: Diyoband Örneği 85

Seyit Mehmet Uğur
Hanefî Mezhebinde Müftâ Bih Görüşün Belirlenmesinde Meşâyihın Rolü 99

Ercihan Ülger
Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinde İcrâ Edilen Kürtçe Mevlidlerin Muş İli'nde Uygulanılışı 113

Muhammet Yurtseven
Günümüzde İcra Edilen Kur'an Tilavetleri Üzerine Bir Değerlendirme 139

PSİKOLOJİ

Özlem Şener
Psikodramanın Sosyal Kaygısı Olan Üniversite Öğrencileri Üzerindeki Pozitif Etkisi 151

TARİH

Esra Bembeyaz
Osmanlı Devleti'nde Tev'em Maaşı 163

Duran Ceylan
Osmanlıda Sosyal Kontrol Kavramının Uygulanabilirliği Konusuna Eleştirel Bir Bakış 173

Fehminaz Çabuk
19. Yüzyılda Hudut Boylarında Yaşayan Göçebe Kürt Aşiretlerin Osmanlı-İran İlişkilerine Etkisi: Caf Aşireti Örneği (1850-1894) 185

Halil İbrahim Hançabay
İslâm Tarihinde Vezirlik Müessesesinin Ortaya Çıkışı ve Mâhiyeti 199

Hilal Menküç
Neşriyât-ı Mefsedetkârâne: II. Abdülhamid Döneminde Yasaklanan Mısır Gazeteleri 213

Celal Öney
Osmanlı Filistini'nde Kız Çocuklarının Eğitiminde Protestan Misyonların Rolü'ne bir Bakış (1820-1860) 225

Atilla Polat
Osmanlı Matematikçilerinden Vidinli Hüseyin Tevfik'in (1832-1901) Hayatı ve
Eserleri Üzerine Yapılmış Çalışmalarla İlgili Bazı Değerlendirmeler 243

Beyza Topuz
Osmanli İstanbul Mahallelerinde Sosyal Kontrol 261

İLAHİYAT

Tefsirde Te'vilin Epistemolojik Dayanakları: Ebu'l-Berekât En-Nesefî Örneği*

Sıddık Baysal**

Öz: Tefsirin kullandığı bilgi, çoklu mekanizmalarca denetlenip mahiyetleri, işlevleri ve hakikat değerlerine göre sınıflanmış bilgidir. Rivayet-dirayet, tefsir-te'vil, nass-içtihat/yorum, beyân-burhân veya beyân-irfân gibi nakil-akıl diyalektiğinde oluşan ayrımlar, tefsir ilminin işlediği bilginin mahiyetine, metoduna ve amacına ilişkin temel kategorilerdir. Bu kavramlar, tefsirin kullandığı bilginin ham halde bırakılmayıp haysiyet kayıtları çerçevesinde tasnif edildiğini, analitik ve sentetik işlemlere tabi tutulduğunu gösteren kavramlardır. Bu kavramların içerikleriyle birlikte bir tefsir eserinin iletmek istediği manalara ulaşmak için yazarının zihnini biçimleyen tarihi atmosferi ve yazarın bilgi ve varlık tasavvurunu da incelemek gerekmektedir. Çünkü metinler, yazarları ve ilişik oldukları tarihi ve kültürel ortamla bütünleşiktirler. Bu makale Medârik metnini anılan bağlamda dayandığı bilgi sistemleri açısından incelemektedir.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Te'vîl, Beyân, Burhân, İrfân, Medârik, Ebu'l-Berekât

I. Giriş

Bu makalede, Ebu'l-Berekât'ın Kur'an lafız ve ibarelerinin anlaşılması, açıklanması ve anlamlandırılmasına ilişkin tikel bilgileri nasıl sınıfladığını, onlardan yeni ve özgün bilgileri hangi usulle çıkardığını ve onlara niçin hangi değeri yüklediğini belirlemektir.

Bu araştırmanın konusu, tefsir ilminin kullandığı iki temel bilgi tahsil yönteminden biri olan te'vîlin dayanaklarıdır. Ancak herhangi bir haysiyet veya tahzir kaydıyla sınırlanmaksızın 'Te'vilin Epistemolojik Temelleri' başlığı, tefsir ilminin tarih içindeki tüm süreçlerini ve te'vilin geçirdiği dönüşümün hikâyesini araştırma kapsamına dâhil edecek derecede genel bir başlıktır. Söz konusu boyutta bir inceleme, fiziki sınırları belirli bir çalışmada ifade edilemez. Bu yüzden araştırma konusu, Hanefî-Mâturîdî düşüncenin fıkıh, kelam ve tefsir alanında-

* Bu çalışma, 12-13 Mayıs 2017 tarihlerinde Muş Alpaslan Üniversitesinde Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresinde bildiri olarak sunulmuş; ancak tebliğ metni yayımlanmamıştır. İlgili metin ilk defa burada yayımlanmaktadır.

** Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Yrd. Doç. Dr., Temel İslam Bilimleri Bölümü, sbaysal72@mynet.com

ki temsilcilerinden Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Tenzîl*'iyle sınırlanmıştır. Dolayısıyla bu araştırmanın amacı, Ebu'l-Berekât'ın Kur'an lafız ve ibarelerinin anlaşılması, açıklanması ve anlamlandırılmasına ilişkin tikel bilgileri nasıl sınıfladığını, onlardan yeni ve özgün bilgileri hangi usulle çıkardığını ve onlara niçin hangi değeri yüklediğini belirlemektir.

Söz konusu çerçeve içerisinde *Medârik* özelinde te'vilin epistemolojik dayanakları araştırılacak, metnin saf metin olarak okura takdim ettiği herhangi bir anlamı değil, özel bir tarihi bağlamın ürünü olması hasebiyle müfessirin kastettiği orijinal anlamı belirlenmeye çalışılacaktır. Bu itibarla *Medârik* metnini, oluştuğu tarihî vasat, yazarı bu telife zorlayan psiko-sosyal talepler, yazarın edebi üslubu, ilmî şahsiyeti, üyesi olduğu inanç toplumuna karşı sorumluluk bilincini taşıyan aydın kişiliği ve metne girmeyen diğer harici karinelerle okumak gerekmektedir. Yoksa metnin literal/lâfzî iletilerinin ötesine geçip yazarın zihnini biçimleyen varoluşsal ve bilişsel etkenleri görmenin, yazar-eser ilgileşiminin kendi zamanlarında izlerini sürebilmenin, nihayet metnin örtük iletilerini okuyabilmenin imkânı kaybedilecektir. Dolayısıyla *Medârik*'teki te'villerin arka planındaki aklî yapılara ulaşabilmek için eseri kendisiyle tarif etmek dışında eleştirel yöntemlere ihtiyaç vardır. Bu ihtiyaç doğrultusunda bu makalede, betimlemeyle birlikte analiz-sentez diyalektiğinde işleyen eleştirel bir yaklaşım benimsenmiştir.

Tefsirde te'vilin epistemolojik temellerine geçmeden önce cevaplanması gereken soru neden *Medârik Tefsiri*'nin seçildiğidir.

II. Medârik'te Te'vilin Epistemolojik Temellerini Seçme Nedeni

Bu araştırma, bir tür bilgi ve bilgi işleme yöntemi olarak gördüğü te'vili[1] ve bu yöntemle tahsil edilen bilgiyi, epistemolojik bir sorun olarak değerlendirmekte; dolayısıyla te'vile bilgi felsefesinin temel sorularını sormakta; onun mahiyet, imkân ve hakikat değerini tefsir ilmi bağlamında araştırmaktadır. Aslında epistemolojinin konusu olan bilgiden bir tefsir çalışmasında epistemolojik temelleri açısından neden bahsedildiği sorulabilir (Baysal 2015: 225-232). Ancak bu çalışma, bilgiyi saf teorik bir mesele olarak değil, Ebu'l-Berekât'ın te'villerini hangi kayıtlarla İslam'ın şer'î asıllarına eklediğini belirlemememizi sağlayacak usule dair -itibari bir kayıtla tefsirle ilişkilendirilmiş- bir mesele olarak işlemektedir.

1 Bu makale bağlamında tefsir ve te'vil, sadece Kur'an manalarına dair tikel bilgileri işleme yöntemleri olarak değil, aynı zamanda bu yöntemlerle ulaşılan bilgilerin sınıflanmasında kullanılan ıstılahlar olarak kabul edilmektedir. Çünkü tefsir ve te'vilin nihayetinde vardığı yer Allah'ın Kur'an lafız ve ibarelerindeki muradına dair zihnimizde oluşan tasdik ve tasavvurlardır. Tefsir safhasında söz konusu bilgi zihnin haricinde oluşup zihne arz edilir. Dolayısıyla bu tür bilgiler düşünceye ilk safhada tekaddüm ederler. Te'vil safhasında ise bilgi, hem harici karinelerden hem de zihnin kendine zaten var olan melekelerden tahsil edilir. Bu yönüyle bu iki kavram, İslami bilginin farklı iki boyutunu, naklî ve aklî bilgileri temsil ederler.

Medârik Tefsiri'nin seçilme nedenine gelince, bu seçim ilgili metnin naklî ve aklî bilgiyi, mantık ilminin önerdiği hakikati araştırma yöntemlerini ve müntesibi olduğu Sünnî-Mâturîdî paradigmanın varlık ve bilgi tasavvurunu muayyen bir kıvamda birleştirebilmiş olmasına müstenittir.

İntihal olduğu yönündeki ithamlara rağmen *Medârik,* özgün bir eserdir. Hanefî-Mâturîdî düşünceyi temsil yeteneğine sahip bir mütekellim ve fakih olarak Ebu'l-Berekât, mezhebî ve toplumsal kaygılarını *Medârik* metnine sindirmiş; üstelik bunu kısa mukaddimede açıkça ilan etmiştir. O, tevarüs ettiği tefsir geleneğindeki ve zihnindeki tefsir ve te'vil kavramlarının uzanımlarını mihver alarak *Medârik*'in yazımında yaslandığı ontolojik ve epistemolojik tasavvur ve idealleri, sosyal organizasyon modellerini, zihnini biçimleyen mental dokuyu bu metne sindirmiştir. Sonuçta *Medârik*, yazarının dünya görüşünün toplamı olarak mezhebî yakalşımıyla belirginleşmiştir.

Moğol istilası nedeniyle kaybolmaya yüz tutan İslami birikimin etrafa saçılan parçacıklarını yeniden toplayan Ebu'l-Berekât, *Medârik* hariç, teliflerini ait oldukları alanın özgün dilini, terminolojisini ve argümantasyonunu kullanarak sıkı bir disiplin içinde yazmış; kullandığı ıstılahlar hakkında teknik bilgiler vermiştir. Ancak *Medârik* metninde kelâmî, fıkhî burhânî ve işârî te'villeri şeklinde sınıfladığımız tevillerinde söz konusu bilgiyi önemli ölçüde ilgili alanlardan tedarik etmekle birlikte o ilimlerin ıstılahlarını açıklamadan isimleriyle zikretmiş; hatta bazen mutat isimleri yerine fiil kiplerini tercih etmiştir. Mesela cümlenin akışına uygun olsun diye "ظاهر/zâhir" terimi yerine "تظهر/tuzhiru" şeklindeki fiil kipini tercih etmiştir. Bu teamülünü tefsir ve te'vil kavramlarının mahiyetleri dâhil neredeyse kullandığı terminolojinin tamamı için sürdürmüş; istisnai olarak, tefsir dışında özel bir alana ait terimleri izah etmiştir. Belagat ilimleri hakkındaki tavrı da böyledir. Ona göre ıstılahları açıklamak tefsirin değil, usul ilminin görevidir ve muhtasar bir eserde bu gibi detaylara girmek eserin tasarlanan hacmini zorlar. Ancak bu, müfessirin terimlerin teknik boyutlarına hiç değinmediği anlamına gelmez. Nitekim eserde pek çok ıstılahı uygun gördüğü yerlerde sözü mümkün mertebe kısa tutmak kaydıyla açıklamıştır.

Ebu'l-Berekât'ın eserini orijinal kılan husus, yukarıda değindiğimiz yönleri değildir. Zira ondan önce de mezhebi kaygıları öne çıkaran muhtasar formda gayet başarılı eserler telif edilmiştir. Nitekim Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ında ve Beydâvî'nin *Envâru't-Tenzîl*'inde mezhebi ideoloji *Medârik*'tekinden daha belirgindir. Aynı şekilde Kur'an'ın beyânî, burhânî ve irfânî yorum disiplinleriyle okunması *Medârik*'ten önce örneğine hiç rastlamadığımız bir uygulama değildir. Bu itibarla öncelikle Medârik'i orijinal kılan hususun açıklanması gerekmektedir.

Medârik'in orijinalitesi, ifadelerinin iki farklı anlam düzeyine sahip olmasından mütevellittir. İlk düzey, alelade okumayla açığa çıkan sade/basit/yüzeysel anlamlar düzeyidir. Bu yönüyle eser, düşünsel, ideolojik ve metodolojik boyutlarını amaçlandığı ve tanzim edildiği seviyede açığa vurmadığından intihal muamelesi görür. İkinci düzeyse ancak derinlikli okumalarla farkedilebilen, bilgi ve uzmanlık gerektiren *Medârik*'in özel boyutudur. Eserin kısa ve örtük

ifadeleri sayısal niceliklerinin üstünde iletiler taşımaktadır. Kullandığı terimlerin arkasında bir düşünce dünyası; yazarı, topluma bağlayan hususi dünya görüşü; vakıaya bakışını yönlendiren bir zihniyet ve hayatına egemen normları vazeden bir hukuk sistemi durmaktadır. Bu boyutu görebilmek için tarihe, dilbilimsel analizlere, antropolojik incelemelere, epistemolojik tahlillere ve ontoloji ekseninde nitelikli okumalara ihtiyaç vardır.

Mezhebî ideolojiyi tefsire taşıyan bu boyut, *Medârik*'in kaynaklarından olan *Keşşâf*'ta ve *Envâru't-Tenzîl*'de de vardır. Ancak bu eserler, kendi ideolojilerinin ve inanç dünyalarının taşıyıcılarıdır. İlki Mutezilî, ikincisiyse Şafiî-Eş'arî'dir; dolayısıyla tefsirde kendi alanlarını doldurmuşlardır. Hanefî-Maturîdî doktrinin temsiliniyse *Medârik* üstlenmiştir.

Kısaca müellifinin ideolojisini taşıyabilme, devrindeki okurun beklentilerine cevap verebilme, aynı lafızlarla iki farklı anlam düzeyini yakalayabilme kapasitesine sahip bu eser, yorum-model noktasında araştırmacılara perspektif kazandırabilecek niteliktedir. Bu nedenle te'vilin epistemolojik temelleri *Medârik* örneği üzerinden araştırılmıştır.

III. Medârik'te Te'vilin Epistemolojik Dayanakları

Medârik'te te'vilin dayanaklarını ortaya koyabilmek için öncelikle *Medârik* yazarının zihnindeki te'vil tanımını bilmek gerekmektedir. Ancak Ebu'l-Berekât, bu tür teknik izahların eserin tasarlanan hacmini zorlayacağını düşündüğünden *Medârik*'te tefsir ve te'vil dâhil, pek çok sözcüğün ıstılah anlamlarını açıklamamıştır. Dolayısıyla onun te'vil anlayışı, *Medârik*'teki te'vil pratiğinden çıkarılmıştır. Buna göre Ebu'l-Berekât'ta te'vil, Kur'an'ın mutlak bilinmezlerini asıl merciine havale etmek, kısmen bilinebiliriniyse insanın melekeleri ve Arapçanın imkânları ölçüsünde anlamlandırmaya çalışmaktır. Kast-ı ilahinin zannı galiple tespiti görevini üstlenen te'vil, meşruiyetini Kur'an, sünnet ve sahabe içtihadından alan, İslami bilginin kaynaklarından kıyasa dayanan zihinsel işlemler örüntüsüdür; istinbat/içtihat işidir; delaleti zannîdir. Üstelik hiçbir yorum, Kur'an ibarelerinin muhtevasını tümüyle tüketemeyeceğinden çıkarsananın dışındaki anlamlar varlığını ibarede daima sürdürecektir (Ebu'l-Berekât: I/214, 237-238, 306, 368, 427, 572, II/23, 96, 229, 256-257).

Bu makale bağlamında cevaplanması gereken önemli sorulardan biri de kuşkusuz, neden tefsirin değil de te'vilin dayanaklarının sorgulandığıdır. Tefsir ilminin bilgi kaynaklarının omurgasını oluşturan nass hükmündeki tikel rivayetler ve Kur'an lafızlarının nüzulle eşzamanlı dilsel delaletleri anlamında tefsir, usûlü/kaynakları ve sübûtu bakımından beyânî bir faaliyettir ve tahsil ettiği tikel veriler tüm zamanlarda sabittir. Tefsir, mahiyeti gereği beyân işlevini Kur'an'ın bütününde veya ibarelerinde değil, lafızlarında yürütür; mananın değil, delaletin peşinde olduğundan yorumsamaz; lafızların ilk işitenlerdeki karşılığını direkt belirlemeye çalışır; mütekellimin muradının bu olduğuna Allah'ı tanık göstererek hükmeder. (Baysal 2015: 227-231). Bu bakımdan tefsirin dayanakları sabittir: Kur'an, sünnet, icma ve sahabe kavilleri. Bunun dışında tefsirin bir önemli kaynağı daha vardır: Arap dili. Ancak Arap

dili bağlamında nüzulle eşzamanlı delaleti tespit etmeyi amaçladığı için onun ilgilendiği dilsel delalet, lafzın tüm zamanlardaki delaleti değil, nüzulle eşzamanlı delaletidir ki bu da şiirle istişhad ameliyesinde olduğu gibi sabit delalet arayışıdır. Artzamanlı delaletler, tefsirin değil, te'vilin konusudur. Zira artzamanlı delalete, nüzul döneminden tanık bulma imkânı yoktur.

Buna karşın te'vil, müevvilin/yorumcunun metinle girdiği varoluşsal ilişki sonucunda ulaştığı bilgidir. Metni, yeni okumalarla tekrar oluşturan bu psişik ilişki, anlama ve anlamlandırma olmak üzere iki ayaktan oluşan bütünleşik bir süreçtir. Sebebin sebepliye takdimini öngören bedîhî hakikat, bu süreçte anlamayı anlamlandırmaya öncelediğinden okurun metinle ilişkisinin ilk ayağı öznel ve psişik bir olgu olan anlamadır. Anlamlandırmanın ilk ayağını öznel ve psişik bir vakıa olan anlama oluşturduğu için te'vil mutlak objektiviteyi sağlayamaz. Ancak Mutezilî kelamcılar, Meşşâî filozoflar, İşrâkî aydınlanmacılar, Sünnî muhitten Maturîdî ve halefleri, her bilginin kendine özgü hassayla tahsil edilebileceğini; akıl, idrak ve ilhamla tahsil edilen bilgilerin de mütekellimin maksadına katî/kesin delaletlerinin mümkün olabileceğini savunmuşlardır (Açıkgenç 2012: 75-80, 90-114, 123-129, 150-167). Te'vilin imkânını tartıştığından bu, ontolojik temelli epistemolojik bir yaklaşımdır. Ancak bu yaklaşım, Kur'an ve sünnet dışında delaletleri kat'î başka bilgi türlerinden bahsettiğinden bilginin neliğiyle birlikte hayatın psiko-sosyal, itikâdî ve politik alanlarında da önemsenmesi gereken bir evrilmedir. Ontolojik olarak bu tez, varlığı mutlak, vacip ve aşkın olanla sınırlı, mümkün, verili ve hâdis olanın zihinlerinin dilsel bir ortamda birleşebileceğini, nihayetinde ontolojik farklılıklarına rağmen metnin aklî ve naklî delaletlerinin katiyet bakımından eşitlenebileceği iddiasını taşımaktadır. Siyasi alanda kelam-ı nefsi-kelam-ı lâfzî söylemiyle seslendirilen bu dönüşüm, mihneyi/adli kovuşturmayı gerektirecek derecede büyük bir risk olarak algılanmıştır. Önceleri rezerv konması gerekmeyen te'vilin, hevâya indirgenip tutarsızlığın remzi ve fitnenin sebebi sayılması statik/sabit olanın karşısında dinamizmin/devinim ve dönüşümün sesi olmasındandır (Abduh-Abdu'l-Halim 1987: 91; Nasr Hamid, 2014: 11-60; Nasr Hamid, 2016: 167, 245, 297-298; Baysal, 2015). Usulcülerin, küllî kaidelerine uyulduğu müddetçe te'vilin meşru, hatta muteber olduğunu belirtmeleri dahi ihtiyat içeren ikircikli bir ifadedir[2] (Kâfiyecî 1989: 13, 66-79; Isfehânî 2011: 58, 60-61). Oysa metne kazandırdığı hareket kabiliyetinden ötürü nassa yenilenme imkânını sunabilecek, onun kendini tekrarını engelleyecek, düşünceyi hayatın değişim ve hareketine uyumlu hale getirecek aygıt, te'vildir (Nasr Hamid, 2016: 243-245).

Ebu'l-Berekât'ın *Medârik*'te çağının bilgi modellerinin tefsire uygulanması bağlamında te'vili beyânî bilgi sisteminin tespit ettiği bilgi ve yöntemlerle sınırlamayıp ayrıca burhânî ve irfânî te'villeri kullanması, bilgiyi idrak edilebilir, duyumsanabilir, sentezlenebilir, tahlil edilebilir, sezilebilir, zihinsel işlemlere tâbi tutulabilir, işlenmeye ve geliştirilmeye müsait veriler

2 Usûl, te'vil kadar tefsirin de uyması gereken bir mevzuattır. Ancak bu mevzuatı, sadece te'vil söz konusu olduğunda hatırlatmaları kanaatimce İslam bilginleri üzerindeki rûhî-manevî baskının tezahürüdür.

olarak gördüğünü göstermektedir. Zira burhan bir bakıma vahiy olmasa dahi bireyin tümelden tikele hareket ederek hakikati bulabileceğini ifade ederken irfan ledünnî müşahedeyi esas almaktadır ki bu iki yöntem ve bunlarla tahsil edilen bilgiler, nakille ifade edilebilecek bilgiler değildir.

Diğer taraftan "hakikat/gerçek" mefhumunun hem tefsirin medlulü hem de te'vilin aradığı şey olması okuru, bu iki faaliyetin aynılaştığı zehabına itmemelidir; bilakis "hakikat/gerçek", bu ikisinin ayrım noktasıdır. Zira medlûlü anlama öncelediğinden tefsirde lafızların nesnel karşılığı/gerçekle ilgiliyken te'vil, lafzın literal anlamlarının veya rivayetle sabit delaletlerinin ötesine geçip kast-ı ilahiyi ibarede araştırır; dolayısıyla gerçeklikle ilgilenir. Gerçeklik gerekçelendirme ister.

Bu yüzden te'vilin epistemolojik temelleri açıklanmalıdır. Bu bağlamda *Medârik* de bilgiyi, nispet edildiği bilgi sisteminin gerçek tasavvuruyla/görece gerçekle/gerçeklikle kanıtlamaya yönelmiş; ilahi metni bu bağlamda beyânî, burhânî ve irfânî açılardan te'vil etmiştir. Bu çalışmada öncelikle *Medârik*'teki beyânî te'viller incelenecektir.

IV. Beyânî Epistemoloji ve Medârik'te Beyânî Te'vil

Beyânî te'vîl, aynı isimli bilgi sistemini esas alan bir metin okuma usulüdür. Lügatte iki şeyi ayırmak, böylece ayan-beyan/apaçık kılmak anlamındaki beyân, ıstılahta açıklama demektir. Beyân, konusunu parçalarına ayırarak inceler ve istidlal işlemlerini harici deliller üzerinden yürütür; yani bilginin nesnesini zihnin dışında arar. Zira beyânın esası temyizdir ve bu sisteme dayalı kıyasta zihnin hareketi tikelden tikeledir (Câbirî 2001: 50; İbn Manzur ths: "Bâne" mad; Zemahşerî 1998: II/374).

Beyânî sistemde delil-medlul ilişkisi, cevher-araz, asıl-fer' ve haber-kıyas kavram çiftleriyle anlatılır. Bu kavram çiftleri, varlığın mahiyetiyle birlikte temel bilgi kaynaklarından habere ve kıyasa dair gönderimlerdir. Cevher-araz nasıl varlığın mahiyetine dair bir ontoloji meselesiyse parçanın bütüne aidiyetinin bilinmesi de bir epistemoloji meselesidir (Câbirî 2001: 17-32).

Beyândan maksat meramı muhataba açıkça anlatmaktır. Anlatma neyle gerçekleşiyorsa beyân odur (Câbirî 2001: 37). O halde anlama götüren tüm işaretler beyânın araçlarıdır. Metinle ilgili olduğunda beyân, metnin diline yönelir; lügat, sarf, nahiv, iştikak, bedî', meânî ve fonetik gibi dilbilimsel ve belagat açılarından onu inceler. Kuran, Arapçadır; dolayısıyla tefsir nazarında beyânın dili Arapçadır. Hakikat, mecaz, kinâye, istiâre, lügaz, teşbih, ta'rîz, tecahül gibi anlam olayları Arapçanın bilinmesiyle anlaşılabilir (Ebu'l-Berekât 1998: I/54, 57, 601-602; II/ 611-612, 650, 701, 710, 719; Câbirî, 2001: 32-40).

Ebu'l-Berekât, beyân konusunu 11/Hûd-44'te işlemektedir. Ona göre;

> Beyân ilmi, meânî, fesâhat-i manevîye ve fesâhat-i lâfzîyeden oluşur. Beyân ilmi açısından bir ayeti incelemek, onun mecaz, istiare, kinaye ve bunlara ilişen diğer unsurları içerip içermediğini araştırmak demektir. ...Meâni açısından incelemekse ibareyi oluşturan kelimelerin bizzat cümle içindeki manalarını soruşturmak demektir. ...Fesahât-i manevîyeden maksat, ibareye nazmının kattığı anlam inceliklerini ve nükteleri; fesâhat-i lâfzîyedense gündelik Arapçadan akıcı ve sürükleyici bir metnin nasıl oluşturulduğunu araştırmaktır (Ebu'l-Berekât 1998: II/61-64).

Şu halde Kur'an'ın mecaz, istiare, kinaye, teşbih, teşhis, intak, tıbak, istifham, mübalağa, telmih, tariz ve temsil gibi söz sanatlarına yönelmesinin hikmeti meramını anlaşılır bir üslupla anlatmak istemesine mebnidir (Ebu'l-Berekât 1998: II/61-63, 192-193, 237, 357, 608, 617, 695, 699, 710, I/53-54, 56-59, 67, 71-74, 162, 212, 224, 428, 459, 463, III/34, 346, 348, 421, 652, 674). Müfessirin ifadesiyle "bazı hakikatlerin mecaz, istiare ve teşbihle açıklanmasından sonra darb-ı mesellerle takviyesi maksadın ziyadesiyle tezahürünü, böylece beyânın tamamlanmasını" sağlayacaktır (Ebu'l-Berekât 1998: I/54, 57).

Medârik'te beyân, Kur'an'ın talimi ve müşkillerinin izahıyla ilgilidir. Çünkü Allah'ın insana beyânı öğretmesinin hikmeti, muradının anlaşılmasıdır. Kur'an bu yüzden Arapça inmiştir. Fakat Kur'an'ın üslubunun harikuladeliği sırf Arapça oluşuna bağlanamaz. Lafızların alelade diziminden mu'ciz bir kelamın çıkmayacağı açıktır. Bu yüzden Allah, Kur'an'ı öyle bir sözdizimiyle inşa etmiştir ki neticede o, fesahatin ve belagatin zirvesine dönüşmüş; farklı lehçeleri konuşan kabileler dahi onu zorlanmadan anlayabilmişlerdir (Ebu'l-Berekât 1998: III/409, 572, 178, 225, 239, 264, 246, 311, II/93, 157, 178, 385; Yüksel, 2015: 29-63).

Ebu'l-Berekât'ın yukarıda tespit ettiğimi yaklaşımından anlaşılan odur ki Arapça, Kur'an'ın beyânında esastır. Ancak tüm zamanlardaki değil, ilk muhatapların uzlaşım aracı olduğundan nüzulle eşzamanlı Arapçanın murada delaleti genel-geçerdir. Hatta bu Arapça, nass telakki edilmiştir. Ancak Kur'an'ın tüm lafızlarının ve terkiplerinin delaletlerine bu yolla ulaşılamaz; rivayetler de sınırlıdır. Şu halde beyân, lafzın ötesine geçip ibareye yönelmelidir. Bu te'vilin işidir (Suyûtî 1975: 37) ama ibarelerin parçaları olmaları hasebiyle öncelikle Ebu'l-Berekât'ın lafızları nasıl algıladığını bilmek gerekir. Ona göre lafızlar/deliller, medlullerinden farklıdırlar; Allah'ın Âdem'e müsemmaları değil, isimleri öğretmesi bunun kanıtıdır. İlgili ayette "esmâ/isimler" lafzının marife gelmesi delilin mahzuf bir medlulü işaret ettiğine hamledilir. İşaret bir yandan delilin simgeselliğini, yani medlulün delilden bağımsız varlığını anlatırken öte yandan delaletin muvazaayla oluştuğunu gösterir. Allah'ın isimleri Âdem'e iliştikleri eşyayı işaretle öğretmesi gösterilenle gösteren arasında bir uzlaşımın olduğunun kanıtıdır (Ebu'l-Berekât 1998: III/409, I/229, 257; Sâbûnî 1998: 76-77). Ayrıca bu, beyanın temyiz anlamıyla örtüşür.

Lafızlara/isimlere bağlı olarak mütekellimle muhatap arasında zaruri bir uylaşımın oluştuğu tezini içeren yukarıdaki çıkarım, kelamı Allah'ın fiili sıfatı olarak gören Mutezile'nin kelam anlayışına yaklaştırdığından ontolojik bir açmaza yol açabilir. Bu paradoksu aşmak

için Ebu'l-Berekât, kelamın nefiste kendi özüyle kaim, ses-simge gibi değişkenlerden mücerret, mekânda yer tutmayan, tek ve ezeli bir mana; buna karşın lafızlar, manayı gösteren muhdes; süreksiz ve değişken simgeler olduğunu söylemiştir.[3] Âdem isimleri lafızlarla değil, manalarla talim etmiştir. Allah'ın vahyi, her topluma kendi dilinde göndermesi bunun kanıtıdır (Ebu'l-Berekât 1998: I/394, 229, 257, 601, 665; II/393; Ebu'l-Berekât 2010: 35). Kur'an'da Allah'ın kelamının keyfiyetsiz ve uzamsız, saf manadan müteşekkil zatına özgü bir kelam olduğunu, beşerî kesbî kelama benzemediğini bildiren kanıtlar vardır. Murad-ı ilahi muhatap tarafından anlaşılmakla maksat gerçekleştiğinden bu keyfiyetsiz iletişime kelam/söz denmiştir (Ebu'l-Berekât 1998: I/601-602). Allah'ın zatıyla ilgili kelam-ı nefsî ve lâfzî/kesbî ayrımı[4], "Halku'l-Kur'an"ın reddini gerektirir (Ebu'l-Berekât 1998: III/190, II/393).

Ebu'l-Berekât, Kur'an'daki insanbiçimci/antropomorfik ifadelerin izahında Sünnî "bilâ-keyfiye" formülüne sadık kalmıştır. Ancak ona göre bu ifadelerde tevkif gerektiren husus, lafızla sınırlıdır; dolayısıyla ibarede lafzın mecaza hamli olumsuzlanamaz. Eş'arîlik, ilahi kelama hakikat dışında ikincil/tali bir anlam yüklenmesini reddeden Zahirîlerle, usûl-i hamseyle çelişen Kur'an ifadelerini mecaza hamledip te'vilini öngören Mutezilîler arasında orta bir yol tutmuştur (Ebu'l-Berekât 1998: I/603). Mâturîdîlikse Allah'ın zâtî sıfatlarının keyfiyetsizliği ve kelâm-ı nefsî-kelâm-ı lâfzî ayrımında Eş'arîyyeye yaklaşmakta; ancak bu konuda behemehâl suskun kalmayarak ondan ayrılmaktadır. Bu konuda suskun kalmamasının gerekçesi Allah'ın kendini ve gaybî hadiseleri temsili teşbihle anlatması; insandan da bilinenden bilinmeyene intikalini istemesidir. Öyleyse müteşabih ayetler, muhkemler ışığında teemmüle/te'vile açıktır (Ebu'l-Berekât 1998: I/237-238, 459, 573; II/357). Onları açıklamak beyânın işidir (Ebu'l-Berekât 1989: II/357; I/459). Zira mecaz, istiare, kinaye, mesel, tıbak, teşbih gibi sanatların icrasından doğan müşkil durumları çözmek beyâna düşer. Beyân ilminden anlamayanlar bunların te'vilini taaccüple karşılarlar (Ebu'l-Berekât 1989: I/246, 265, 459; III/443). Kur'an'ın süsü, belagatin parıltısı olan mecaz ve kinayenin (Ebu'l-Berekât 1989: II/357; I/459) tevhide ters düşmediği müddetçe kabulünde bir sakınca yoktur. İbarelerin dilde meri mecâzî anlamları te'vîle karîne oluşturmaktadır (Ebu'l-Berekât 1998: I/222, 506; II/298-299, 662, 702; III/188-189, 192-193, 414, 578, 652).

Tevhit, tenzih gerektirir. "El", "yüz", "cenb", "kabza", istiva" gibi arızî niteliklerin Allah'a izafe edildiği yerlerde teşbih veya tecsime düşmemek mecazla mümkündür. Ancak, Sünnî düşüncenin mecaz konusundaki ilkesine riayet ederek mecazı, ancak bir karine varsa mecaza tercih etmiştir (Ebu'l-Berekât 1998: I/237-238; Pezdevî ths: 10). Esasen Kur'an'ın söz sanatlarına yönelmesinin sebebi zihne yaklaştırmaktır.[5] Şuhuddan gayba istidlal ve nazar, zihnin işidir (Ebu'l-Berekât 1998: I/48, 73, 212).

3 Müfessirin lafızlarla ilgili ifadesi şu şekildedir: المراد به الحروف المنطوقة و لا خلاف بحدوثه

4 Sözle dili ayıran bu yaklaşım, De Saussure ve Chomsky'nin edim-yeterlilik tezinin erken nüvesidir (Arkoun 1995: 7-32; Nasr Hamid 2016: 204).

5 Kendi ifadeleriyle "وهذا تمثيل للمعلوم بالنظر والاستدلال، بالشاهد المحسوس حتي يتصور السامع ينظر اليه بعينه"

Kur'an, Arapça mu'ciz bir beyandır ama onun mu'ciz olması lafızlarının üstün gücünden veya Arapçanın kutsiyetinden kaynaklanmamaktadır. Lafızların murada delaleti, mütekellimin kastı ve kullanımıyla oluşur. İbarenin anlamı sözdizimiyle/nazmıyla ilintilidir. Müfessir, iman-amel ilişkisinde olduğu gibi bu hususa defaatle değinmiştir. Mâturîdîliğin "iman, kalple tasdik, dille ikrardır; amelle iman arasında küll-cüz/bütün-parça ilişkisi yoktur." şeklindeki tanımını aynen nakleden (Ebu'l-Berekât 1998: I/41, 48, 68, 80) müfessir, bu ayetin nazmıyla Kerrâmiye'nin "iman başka bir şey gerektirmeksizin ikrardır" tezini çürüttüğünü belirtmiştir. İman ikrar olsaydı kalben inanmayan münafıkların "inandık" sözleri mümin sayılmaları için yeterli olurdu. Kur'an'ın önce امنا بالله وباليوم الاخر şeklindeki fiil cümlesini, ardından وما هم بمؤمنين şeklindeki isim cümlesini zikretmesi münafıkların iddialarının asılsızlığını göstermiştir. Ayet bunu sözdizimi ve tıbâk/zıtlıkla yapmıştır. Ayrıca isim cümlesi fiil cümlesinden daha beliğdir. Lafızların dizilişi, cümlelerin tertibi, sıralı iki cümle arasındaki anlam ve şekil bakımından tezat ilişkisi, takyitten mutlağa geçiş imanın aslının nefyi, yani lafzın zikredilene delaletinin terki içindir (Ebu'l-Berekât 1998: I/47-48). Buna göre büyük günah işleyerek taatten ayrılmak anlamındaki fıskı, mezhebi tasavvurla "irtidat" veya "el-menzile beyne'l-menzileteyn" sayan Mutezile ve Hariciye yanılmıştır (Ebu'l-Berekât 1998: I/74, 80, 105, 156, 235, 533, 544; II/20, 249, 305,675; III/10, 203, 314). 3/Âl-i İmran 132'deki لعل lafzı da Mürcienin günahın iman şartıyla işleyene zarar vermeyeceği tezini çürütmektedir (Ebu'l-Berekât 1998: I/291).

Yukarıdaki bulgular, Ebu'l-Berekât'ın kelâmî mülahazalarını beyân, meânî, bedî', lügat, sarf, nahiv ve iştikak ilimleri ekseninde Kur'an'a dayandırdığının belgesidir. *Medârik*'te beyânî te'vîlin kelâmî meselelere dair örnekleri bu kadarla sınırlanamaz. Nitekim müfessir, efâl-i ibâd (Ebu'l-Berekât 1998: II/148, 208; III/514), hidayet-dalalet (Ebu'l-Berekât 1998: I/381, 104, 133, 136, 173, 187, 233, 304, 307, 530, 537, 586; II/73-74, 148, 208, 382, 395; III/232, 256, 197, 308; III/93, 185-187, 204, 223, 231-232, 256, 303, 514, 583), fiillerin kesbi (Ebu'l-Berekât 1998: I/284, 382; II/18, 27, 156, 159, 167, 181) nazar (Ebu'l-Berekât 1998:II/123; III/572), kabir halleri (Ebu'l-Berekât 1998: II173), saîd-şakî (Ebu'l-Berekât 1998: I/582), miraç (Ebu'l-Berekât 1998: II/224), ruhun hakikati ve bilgisi (Ebu'l-Berekât 1998: II/274-275, 704; III/183), Ebu Bekir ve Ömer'in hilafetleri (Ebu'l-Berekât 1998:I/368, 455, 680-681; III/503) gibi kelâmî-itikâdî meseleleri beyânî sisteminin enstrümanlarıyla açıklamıştır.

Beyânî sistem, lafızları delaletleri bakımından tasnif ederek işe başlayan fıkıh usulünün de ilgisini çekmiştir. *Medârik*'teki atıfları göstermiştir ki müfessirin fıkhî te'villerini biçimleyen mezhep Hanefîliktir (Ebu'l-Berekât 1998: I/42-43, 391; II/490, 503, 723; III/38, 132, 417).

Hanefîlerde muhkem, müfesser ve mücmel lafızlar, tahsis ve takyide uğramamış âmm ve mutlak lafızlar te'vile kapalıdırlar. Ancak bir lafzın sabit medlulüne rağmen ortak bir illetten ötürü hükmü genişletilip daraltılabilir (Ebu'z-Zehra 1990: 112-126). Bu te'vildir; şer'î aslı kıyastır (Ebu'l-Berekât 1998: I/214, 427; II/229, 257; III/409).

Ebu'l-Berekât, belirli bir manaya vazedilen hâssın ve tahsise uğramamak koşuluyla âmmın delaletinin kat'î olduğunu bildiren Hanefî usule sadık kalmıştır. Hanefîlikte tahsise uğramış âmmın ancak hâss kısmına delaleti kat'îdir; geri kalanında te'vil caizdir (Ebu'l-Berekât 1998: I/196; Pezdevî ths: 59-66, 67-73). Buna binaen müfessir, 25/Talak-4'teki iddet hükmünü hayız yaşına gelsin-gelmesin hayızdan kesilmekle hamilelik şüphesi taşıyan tüm kadınlara yaymıştır (Ebu'l-Berekât 1998: III/499). Aynı şekilde 11/Hûd-114'teki "el-hasenât"ı namaza tahsis eden rivayetlere istinaden lafzın namaz dışındaki manalara hamlini tahsisle belirlenen anlamı mahfuz kalmak kaydıyla caiz görerek diğer ibadetlerin de günahları sildiğine kıyasla/te'ville hükmetmiştir (Ebu'l-Berekât 1998: II/88-89). Mütevatir bir nassın veya ayetin tahsis etmediği âmmı, sebebi hâss dahi olsa genellemiştir. Yahudilere dair 5/Mâide-44'teki "ومن لم يحكم بما أنزل الله فؤلئك هم الكافرون" ibaresini sebebinin hususiliğine rağmen genellemesi buna örnektir (Ebu'l-Berekât 1998: I/449, III/278). Ayrıca lafzı hâss olan ayetlerin de genellenebileceğini 65/Talak-1'deki يا ايها النبي nidası bağlamında belirtmiştir. Hz. Peygambere özel olmasına rağmen kudve/usve/model olduğundan o bu hitabı âmm saymış; anlamını "Ey Nebî ve müminler", şeklinde takdir etmiştir (Ebu'l-Berekât 1998: III/496).

Fıkıhta birden fazla mananın tek lafızda birleşmesine iştirak, lafza da müşterek denir. İştirak manada gerçekleşir, lafızda değil. Müşterek, bu yönüyle âmmdan; çok anlamlı olmasıyla da hâsstan ayrılır. Hanefîlerde müşterek, içerdiği tüm manalara vazedilmiş değildir; onlardan biri seçilmelidir. Hâsstan farklı olarak seçimi sabitleyecek bir nass bulunmadığından müevvel içtihatla belirlenir (Ebu'z-Zehra 1990: 149-151). Ebu'l-Berekât, 2/Bakara-228'deki قروء lafzının "tuhr/temizlenme" ve "hayız/iddet" anlamlarından "hayz"ı, bu itibarla tercih ettiğini şöyle açıklamıştır:

> İddette rahmin istibrâsı aranır. Rahmi hayız istibrâ eder, taharet değil. Şafii'nin dediği gibi "kurû"dan maksat tuhr olsaydı, o zaman kişi eşini hayzın sonunda boşadığında hayız süresi iddete mahsup edilmezken temizliğin sonunda boşadığında mahsup edilirdi. Bu durumda da iddet üç ay değil, iki küsur ay olurdu. Üstelik buradaki "üç" ismi hâsstır; vazolunduğu manaya delaleti kat'idir (Ebu'l-Berekât 1998: I/189).

Lafızların delaleti konusundaki düşüncesini netleştirebilmek için müfessirin zâhir algısına da bakmak lazım. Hanefî ıstılahında zâhir, bir karine olmaksızın işitildiğinde manası anlaşılan; ancak te'vil, tahsis ve nesh kabul eden lafızlardır; zâhiri, nasstan ayıran husus, nassta kaynağı mütekellim olan lafza bitişik bir karinenin bulunmasıdır. Bu nassı zâhirden daha açık yapar (Ebu'z-Zehra 1990: 110-112).

Zâhir-nass ilişkisini müfessir, 2/Bakara-275'in te'vilinde kullanmıştır. O, alış-verişle faiz arasında asıl-fer' münasebeti kurarak faizi helalleştirmek isteyenlere "faiz haram, alış-veriş helaldir; hükmü zıt şeyler arasında temsil/kıyas yapılamaz; nassın delaleti müşriklerin kıyaslarını çürütmüştür." (Ebu'l-Berekât 1998: I/224) diyerek cevap vermiştir. Müfessir, sevk gerekçesi olmadığı halde ibareden alış-verişin helal olduğu hükmünü çıkarmıştır. Bu zâhirin delaletidir. Aynı şekilde Yahudilere özel olmasına rağmen, zâhirinden ötürü kısas hükmünü Müslümanlara da yaymıştır (Ebu'l-Berekât 1998: I/449-450).

Müfessir bunun dışında ibâdet, nikâh, talak, muamelât, ferâiz, cerâim, ukubât, siyaset ve cenaze işlemlerine varıncaya kadar norm çıkarılabilecek her lafız ve ibareden Hanefî usul gereğince istihraçta bulunmuştur (Ebu'l-Berekât 1998: I/168, 233, 306, 337, 342, 345-346, 390, 402, 419, 422, 429-430, 444, 448, 473, 482, 562, 564, 627, 674, 677; II/33, 89, 201,221, 229, 253, 424, 458, 502-503, 534, 541; III/28, 33, 38, 44, 278, 313, 347, 417, 428, 450, 496, 500, 511, 630); ancak bu çalışma için yukarıdaki örneklerin yeterli olduğu düşünülmektedir.

Ebu'l-Berekât, beyânî te'villerinin meşruiyetini fürû'u usule tabi tutarak sağlamıştır. Bu doğrultuda kullandığı temsili kıyası dil, tarih ve İslami bilginin asıllarına mutabakat arzedecek şekilde düzenlemiş; tarihî ve kültürel bağlama riayet etmiş; ayrıca Kur'an, Sünnet ve seleften referanslarla çıkarımını pekiştirmiştir. Yorumun zannî olduğunu عندنا، عند المعتزلة، قال الشيخ ابو منصور، في مذهب... gibi ifadelerle teyit etmiştir.

Burhânî Epistemoloji ve Medârik'te Burhânî Te'vil

Sözlükte açık ve kesin delil anlamına gelen burhân, "hakla bâtılı birbirinden ayıran, şüpheye mahal bırakmayacak derecede açık ve kesin hüccettir." (Tehânevî 1996: I/324).Mantıkta bir önermenin doğruluğunu ispatlamak için yürütülen zihinsel faaliyetlerin genel adıdır[6] (Câbirî 2001: 483, 485; İbn Manzur ths: "Burhân" mad; Tehânevî 1996: I/324). Öncülleri evveliyyât, tecrübiyyât, mahsûsât, mutevâtirât ve zaruriyyâttan olduğundan burhân en sağlam kıyastır. Bu itibarla Mantık, Felsefe, Kelam, Fıkıh ve Usul İlimlerinin benimsediği bir ispat yöntemidir (Pezdevî ths: 248-278; İbn Rüşd ths: 12-66; Fârâbî 1990: 21, 28; İbn Sînâ 1364: 126-128; Gazzâlî 1329: 187). Burhândan maksat, tümelden tikele/cüz'îye ulaşmaktır (Câbirî 2001: 483-485; Tehânevî 1996: I/324; Ebu'l-Berekât 1998: III/179).[7]

Kindî (ö. 252/866), Farabî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037), İbn Hazm (ö. 456/1064), Ebu Muîn (ö. 508/1115) ve İbn Teymiye (ö. 728/1328) Kur'anî delillerin zannî ve hatabî değil, aklî kıyaslara dayanan burhânî deliller olduğunu savunurken (İbn Ebî Şerif 1317: 48-58) Râzî (ö. 606/1210), Taftazânî (ö. 792/1390) ve İbn Rüşd (ö. 520/1126) gibi bilginler bunun aksini iddia etmişlerdir. Onlara göre Kur'an, tasavvurât ve tasdîkâtı aynı seviyede anlayamayan aydınlar, yarı aydınlar ve halk kitlelerine hitap edebilmek için hatabî/zannî delilleri de kullanmış; aydınları burhânî, yarı aydınları cedelî, halk kitleleriniyse hatabî delillerle aydınlatmıştır. Burhân,

ادع إلى سبيل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتي هي احسن

6 Fıkıh ve Kelamda ta'lil (tümdengelim/burhân-ı limmî/mantıkî kıyas/deduction), istikra (istidlâlî/tümevarım/burhân-ı innî/enduction) ve temsil (fıkhî kıyas/analoji) isimleriyle burhâna başvurulmuştur (Pezdevî ths: 248-278; Nesefî 1993:I/57-61; Tehânevî 1996: I/324).

7 "Sen öleceksin, onlar da ölecekler!" (39/Zümer-30) ayetinin tefsirinde müfessir, Ebu Amr'ın "Her ruh sahibi (canlı) ölecek" mısraının delaletiyle tümelden tikele intikal ederek burhânî kıyasın öğeleri arasındaki içlem-kaplam ilişkisini göstermiştir. Şiir şu şekildedir:

لقعت تنك ان ترّس فدقو . تّيم و تْيم ريس فت يذلأس تو
لمحّي ربقل ىلإ نم الا تْيمالمو . تّيم كلذف حور اذ نك نم ف

ayetindeki "hikmet"in karşılığı; 59/Haşr-2'deki i'tibârın konusudur. Malumdan meçhule zihnî hareketi, istinbat ve istihracı ifade eden, felsefî olmakla da beyânî ve irfânî kıyastan ayrılan i'tibar/burhân farzdır; en güzel kıyastır. 3/Âl-i İmran-7'nin "râsihûn" diye bahsettiği kimseler hukemâ/filozoflardır. "الموعظة الحسنة" avama yönelik hatabî delilin; "جادلهم"se Eş'arîye ve Mu'tezilenin kullandığı, öncülleri zannî olduğundan nazarî veya şer'î bir yakîne dayanmayan cedelî delilin karşılığıdır (İbn Rüşd ths: 12, 15, 22, 25, 29-32, 38, 58, 62-66; Câbirî 2001: 484; Gazalî 1986: 87).

Burhânî sistem, bilgiyi tasnifte nakli değil, aklı esas almaktadır (Câbirî 2001: 655-656; Pezdevî ths: 249). Burhanın bu tavrı, kendisine yöneltilen reddiyelerin kaynağıdır. Beyânî ve irfânî sistemler karşısında burhânı meşruiyet bunalımına iten esasa dair bu eleştiriyi burhânî ekol, beyânla ontolojik, epistemolojik ve metodolojik ilişkiler kurarak aşmaya çalışmıştır. Bu bağlamda aynı orijinden çıktıkları için aklın nakille çelişmesinin mümkün olmadığın savunmuştur. Nahiv-mantık, felsefe-din uzlaşısı bunun göstergesidir. Akılla naklin çeliştiğini savunmak naklin maksatlarını; Kur'an'daki teâdül/denklik, telâzüm/zorunluluk ve teânüd/uzlaşmazlık, karşıtlık mîzânını anlayamamaktan kaynaklanmaktadır (Gazzâlî 2002: 98-103; Tehânevî 1996: I/ 324; Câbirî 2001: 519-523).

Beyândaki lafız-mana kavram çiftinin yerini burhânda lafızlar-makûlât; asıl-fer' ve cevher-araz kavram çiftlerinin yeriniyse vacip-mümkün ve mümteni kavramları; kelamın kullandığı hudûs delilinin yeriniyse sebeplilik, inâyet ve ihtirâ' delilleri alır. Bunlar, Vacip Varlığın kanıtlarıdır. Kur'an bu mantık düzeniyle okunmalı; yakînî/kat'î sonuçlara ulaşmak için "gaibin şahide kıyası yerine akıl yürütme ve tümevarım, lafızların delaleti yerine makâsıd, tecviz ve adet yerine sebeplilik ve olguların sürekliliği ilkesi" kullanılmalıdır (Ebu'l-Berekât 2010: 28-29; Câbirî 2001: 687, 689).

Mademki burhân ekolüne göre burhânın Kur'an'daki karşılığı "Ey basiret sahipleri, i'tibâr ediniz!" emridir, o halde *Medârik* bağlamında burhânî te'vîl incelemesine de buradan başlamak gerekir. Ebu'l-Berekât, Medine sözleşmesini bozan Yahudi Benû Nadr kabilesi hakkında inen 59/Haşr-2'nin akıl sahiplerine izafe ettiği "i'tibar" lafzına "teemmül" anlamını vermiştir. Özel bağlamıyla ayetteki "i'tibar ediniz!" emri, "Ey basiret sahipleri, Benû Nadr'ın bu ayete konu olan fiillerini düşünün, yaptıklarını yapmaktan kaçının, uğradıkları akıbete uğramaktan korunun, demektir. Ancak i'tibar emri, hususi bir bağlamda inmesine rağmen bu olayla sınırlanamaz. Zira bu Kur'an ifadesi, kıyasın cevazına delildir." (Ebu'l-Berekât 1998: III/456).

Muhtasar bir tefsir olması hasebiyle Ebu'l-Berekât'ın gayet veciz bir üslupla yazdığı ifadeleri dikkatli okumak gerekir. Çünkü muhtasar eserlerde sözcük seçimi, literal anlamının ötesinde yazarın kastına delalet eden özel anlamlar taşır. Bu itibarla müfessirin düşünmek anlamına gelen pek çok kelime arasından teemmül lafzını seçmesi dikkatlerden kaçmamalıdır. Teemmül, bir şeyin doğruluğunu tespit için o şey üzerinde düşünmek demektir ki lügatlerde "nazar" sözcüğüyle karşılanmaktadır (İbn Manzûr, ths; 131). Ayetteki i'tibar emri, Türkçede uzgörür dediğimiz emarelerden işin akıbetini görme yeteneğine sahip kimselere yöneliktir.

Bu ayeti, 16/Nahl-125 ile birlikte okunduğunda müfessirin teemmülden kastı daha belirgin hale gelmektedir. Ebu'l-Berekât'ın ifadesiyle 16/Nahl-125'teki tartışmayla ilgili ilahi direktifler, "… tartışmanın muhkem ve sağlıklı bir söylem/ "المقالة الصحيحة المحكمة" üzerine inşasını gerektirmektedir. Bu da ancak hakkı açıklayıp şüpheyi kaldıracak, kalpleri uyandıracak, gönüllere nasihat ve akıllara ışıltı olacak delillerle mümkündür. Allah, yoldan sapanları ve hidayete erenleri en iyi bilendir. Kalbinde hayır olana tek bir nasihat yeter; kalbinde hayır olmayana ise hiçbir şey tesir etmez." (Ebu'l-Berekât 1998: II/241).

Medârik ve kaynaklarının delaleti, müfessirin delilleri, mahiyet ve yöntemlerine göre akli ve nakli olarak ikiye ayırdığını ve bu bilgilerin istidlal yöntemlerinin de tabiatları gereği farklı olduğunu göstermektedir. Esas konumuz olmadığı için fazlaca temas etmediğimiz tefsir rivayetlerine öncelik vermesi nakli bilgiyi tefsir ilminin birinci dereceden kaynağı addettiğini göstermeye kâfidir. Aynı şekilde kıyasa müracaat etmesi, Kur'an lafız ve ibarelerini beyânî te'vilde açıklandığı üzere fıkıh usûlünün delalet yöntemleri ve kelam ilminin temel ilahiyat meselelerine yaklaşımıyla ele almasından da akli bilgiye bilginin bir kategorisi olarak telakki ettiğinin kanıtıdır. Üstelik Ebu'l-Berekât bu hususu, kendi ifadeleriyle tespit etmiştir (Ebu'l-Berekât 1998: III/108-111, 539).

Ebu'l-Berekât'ın 16/Nahl-125'teki ifadeleri de delillerin hitap ettiği insani melekeye göre çeşitlenmesi gerektiğini tespit etmektedir. İlgili ayetin tefsirinde "delillerin kalbe, gönüle ve akla tesir etmesi gerektiği" şeklinde bir kayıt düşmektedir ki buradan istidlalin bu hassalara uygunluk şartını taşıması gerektiği sonucu direkt çıkmaktadır. Gazzalî (505/1111) bu itibarla Kur'an'ın delillerinin burhânî, hatabî ve cedelî olması gerektiğini belirtir (Gazzalî 1986: 87). Müfessir, *Medârik*'te hatabî delilden ismiyle bahsetmez ama mahiyetçe Gazzalî'nin tasnifine mütekabil bir tasnifi, 2/Bakara-260'ın te'vilinde zarurî bilginin kat'i, istidlâlî bilgininse zannî olduğunu vurgulayarak yapar. (Ebu'l-Berekât 1998: I/215). Bu ifade, bilgiyi zarûrî ve istidlâlî şeklinde ikiye ayırdığını mündemiçtir Naklî bilgiye semi'yyât veya doğrudan nakil dediğine göre müfessirin ilm-i zarurîden kastı, naklî değil aklî bilgidir (Ebu'l-Berekât 1998: III/108, I/379); bununla birlikte istidlâlî bilgi de değildir. Zira ilm-i zarûrî ye ilm-i istidlâlîyi dilde ve mantıkta ayrıklığa delalet eden "ve" bağlacıyla bağlamıştır (Ebu'l-Berekât 1998: II/51, I/42).

Açık yüreklilikle ifade etmek gerekir ki tek başına bu veriler, Ebu'l-Berekât'ın bir ispat yöntemi olarak burhânî kıyası kullandığına yeterli delili teşkil edemez. Bunun için daha fazla bilgiye ihtiyaç vardır. Müfessirin nazarında naklin doğrudan delalet etmediği bilgiyi istinbatla çıkarmak anlamında içtihâdî bilgi/istidlâl aklîdir ve olası kast-ı ilahi olduğundan zannîdir. Fakat bu, nakil dışındaki bilgiler ve onlara götüren delillerin tümden zannî olduğu anlamına gelmez. Aklî olmakla birlikte kesin bilgi veren, aklî kesinliğin son haddi olan deliller vardır ki bu burhandır (Nesefî 1993: I/53-61; Gazzâlî 1329: 187; 2002: 102-103; İbn Rüşd ths: 12-66; İbn Sînâ 1364: 126-128; Ebu'l-Berekât 1998: I/120, II/103, 400, 462, 616, 641, 656). Ebu'l-Berekât'ın "…hakkı açıklayıp şüpheyi kaldıracak, kalpleri uyandıracak, gönüllere na-

sihat ve akıllara ışıltı olacak deliller …" ifadesindeki delillerden maksadı bu olmalıdır. Zira *Medârik*'ten tedarik ettiğimiz veriler, müfessirin nakilden farklı bir kategori olarak aklî bilgileri türlerine, imkân ve mahiyetlerine, referanslarına, tahsil keyfiyetlerine ve yöntemlerine göre zarûrî/kat'î ve istidlâlî/zannî şeklinde sınıflamaktadır. Aynı pasajda hepsi delil anlamına gelen sultan, beyyine, hüccet, ayet ve istikrâyı, mahiyet ve işlevlerinin ayrıklığına işaret edercesine ilintilendirmesi bunun tezahürüdür (Ebu'l-Berekât 1998: II/164).

Müfessire göre 27/Neml-24'teki burhân, yaratma ve inâyete dairdir. Çünkü Kur'an ayetleri olmasa dahi insan, tikel olayları genelleyerek âlemin hudûsuna, oradan mutlak irade sahibi bir muhdis fikrine ulaşabilir. Örneğin yağmurla nebatatın bitirilmesi insana rızık temini içindir. Bu, yaratan, müdebbir ve müşfik bir sebebin/failin varlığını zarûrî olarak bildirir. İstikrâ[8*], beyyine, sultan veya hüccet, ne isim verilirse verilsin delillerin rolü bilginin ikame ve ikrarıdır (Ebu'l-Berekât 1998: II/164, 462, III/103, 105, 112, 114, 695, I/491, 502). "Tabiatı gereği her îcâd bir mûcidi, her muhdes bir muhdisi gerektirir, şeklinde formüle edilen yaratma/ihtira' delilinin hedefi (Ebu'l-Berekât 1998: III/115), cisim, cevher ve arazdan mürekkep âlemin Allah'a alem/işaret olduğunu düşündürtmektir (Ebu'l-Berekât 1998: I/ 25, II/ 398). İbrahim (as) kıssası, vahiy olmasa dahi nazar ve istidlâlle insanın kevnî işaretleri/ayetleri okuyabileceğinin kanıtıdır (Ebu'l-Berekât 1998: I/ 516).

Maturîdîlik söz konusu olduğunda burhânî te'vil bağlamında asıl incelenmesi gereken delil, temânu' delilidir. Ancak Ebu'l-Berekât, "Gökleri ve yeri o yaratmışken bu ikisini ve bunlara nispet edilen durumları tedbir edenden başka tanrılar olsaydı usulü kelamda tespit ettiğimiz üzere her ikisi de harap olurdu." (Ebu'l-Berekât 1998: III/399) ifadesiyle yetinip temânû' konusunun detaylarına girmeyeceği izlenimini vermiş; bununla birlikte 112/İhlâs suresinde ismiyle değil ama mahiyetle bahsetmiştir (Ebu'l-Berekât, 1998: III/399, 695).

> Vahdaniyetin aklî delili şudur: Allah, âlemin tedbirine ve yaratılmasına muktedir olur veya olamaz; muktedirse ikinci tanrı gereksizdir. Bu kusurdur; kusurludan tanrı olamaz. Yok, muktedir değilse o zaman kendisi eksiktir. Akıl mefulün faile ihtiyacını zaruri görür. Bir fail yeterliyken, diğerlerini tadat gereksizdir. Zira iki ilahla sonsuz sayıda ilah arasında fark yoktur; her ikisi de muhaldir. Faraza birisi bir işini gizlemek istese ve buna muktedir olsa gizleneni bilmeyen ilah cehaletle ma'lül olur. Yok, gizleyen gizlediği şeyi diğerinin bilmesini engelleyemezse gizleyemediği için aciz olur. Aynı şekilde varlığı mümkün olan bir madumu îcâd edemezlerse her ikisi de aciz olur; acizden tanrı olmaz. Biri îcâd eder diğeri edemezse, edemeyenden tanrı olamaz. Birlikte îcâd ederlerse bu durumda da her biri diğerine muhtaç, dolayısıyla her ikisi de aciz olur. Biri tek başına yaratırsa bu da diğerinin tanrılığını doğrudan iptal eder (Ebu'l-Berekât 1998: III/693-694).

8 İstikra, mantıkta tümevarım adıyla bilinen ve zihnin özelden genele doğru hareket ettirilmesi esasına dayanan bir akıl yürütmedir (Öner 1986: 174-180).

Müfessir, bu delillerden Allah'ın, muhdes, mümkün ve mürekkep varlıklardan farklı vacibu'l-vücut, kadîm, hâlik, kâdir, âlim, hayy, basîr, semî', mürîd, mütekellim, kemal sıfatlarını haiz olduğunu çıkarmıştır (Ebu'l-Berekât 1998: II/695).

Ebu'l-Berekât'ın temânû deliliyle ilgili açıklamaları tefsir addedilemez. Kendisi de "…usûlü kelamda tespit ettiğimiz üzere …" şeklindeki ifadesiyle zaten bunu teyit etmektedir. Ancak, müfessirin ilgili açıklamaları, suredeki أحد lafzının izahı sadedinde, bu kelimenin aslının واحد olduğunu ve وحد den türediğini belirttikten sonra "O'nun vahdaniyetinin akli cihetten delili şudur" diyerek vermekte (Ebu'l-Berekât 1998: III/693-694); böylece vahdaniyetin mahiyeti ile birlikte koşullarını أحد lafzına bağlı olarak açıklamaktadır.

Bu tespitlerden anlaşılmaktadır ki ehliyetsiz ellerde yıkıma yol açabileceğinden burhânî te'vil, ancak burhânî usul ve yöntemleri bilip tatbik edebilen, makâsıdı ve bağlamları açısından ilahi metni bütünüyle görebilen, ta'lîl, istikrâ ve temsil gibi istidlal usullerine vakıf hikmet erbabına/havassa tevdi edilmiştir. Müfessirin teamülü de bu yöndedir.

İrfânî Epistemoloji ve Medârik'te İrfânî Te'vîl

Beyân ve burhân gibi irfânî/îcâdî bilgi de kendini özgün kavram çiftleriyle anlatır. Bu kavram çiftleri ilim-îcâd/marifet, zâhir-bâtın, şeriat-hakikat, nübüvvet-velayet, fenâ-bekâdır. Mademki bu çalışma epistemolojik temelleri açısından te'vili araştırmaktadır o halde *'Medârik*'te İrfânî Te'vîl' konusuna ilim-îcâd/marifet kavramlarının izahıyla başlanmalıdır.

Lügat anlamları aynı olmakla birlikte ilim ve îcâd/marifet kavramlarının kaynakları, içlem ve kaplamları, keyfiyetleri ve güvenilirlikleri farklıdır (İbn Manzur ths: "Arafe" mad; Tehânevî 1996: II/1583). Marifet, irfânî bilgi sisteminin odağında duran ve sadece havâsta hâsıl olan ledünnî ve aşkın bilgidir; Allah'ın havasa zat, sıfat ve isimleriyle bilinmesidir. Hakk'ı tanımak, tecellilerini bilip kavramak, ilâhî hakikatlere muttali olmak, O'nun zatı hakkında hayrete düşmek, kulu yönettiğini kalpte tutup tedbir ve ihtiyarı bırakmaktır. Dünyevî olanın parçalı ve karanlık tabiatından sıyrılıp ruhen aydınlanan arifin Hakk'ı ve hakikati mükâşefe ve müşâhedesiyle (53/Necm-9, 11), aklın ve naklin dışında, vasıtasız/vehbî şekilde oluşan bu özel bilgiye vehim, kuruntu, zan ve şüphe karışamaz (Tusterî ths: 262-263; Sülemî 1981: 83-84, 118, 123-124; Gazzâlî ths: I/50, 57-60, 64).

Allah, Allah dışında bir halle/ilimle bilinemez. Marifetullaha ulaşabilmek makamatı geçmeyi gerektirir. Benlik algısının/nefsinin mahviyetini/fenâsını gerçekleştiremeyen sâlik, ne O'na ne de O'nun bilgisine ulaşabilir. Ârifin seyri nefsinden, hallerinden, sözlerinden, kendisine ilişen tüm arazlardan kopuncaya, Allah'ın nuruyla bakıp gaibin kazasına vakıf oluncaya kadar sürer (Sülemî 1981: 117-118). Bu evreler, makamsız hale gelinceye kadar tekrar eder. Nihayet seyir durur, sükûnet başlar; hal, makam ve arzulardan hâlî olarak ârif, O'nda olur; tekâmül yolunu tekrar eden tecrübelerle mükâşefe ve müşâhede ettiğinden emin olur. Böylece ilhamla ves-

veseyi, hatırla tab'ı, kerametle aldanmayı, yakînle istidrâcı birbirinden ayırır... istikamete varır. Ancak bunlar, marifetin mukaddimeleridir (Sülemî 1981: 116-117, 123-124).

Müfessirin marifetullah meselesine yaklaşımı yukarıda özetlediğimiz tasavvurla örtüşmekte; o da marifetullahı Allah'ın zâtının ve sıfatlarının bilgisi saymakta, şirk ve günahtan iman ve taatle arınmak isteyenlerin öğrenmesi gereken bilgilerin başına yerleştirmekte; 35/Fâtır-68 ayetindeki "Sadece âlim kulları Allah'tan korkarlar!" âlimlerin ayırtedici özelliğinin marifetullah olduğunu belirtmektedir. Ona göre, huşu' için bilgi/marifet şarttır; Allah'ı hakkıyla tanıyan ma'siyete kalkışmaz; daima hayır işler (Ebu'l-Berekât 1998: III/597). 6/En'am-91'de "Allah'ı hakkıyla takdir edemediler." eleştirisine maruz kalan Yahudiler, "Allah, hiçbir beşere hiçbir şey indirmemiştir." diyerek nübüvveti inkâr etmişlerdir. Hakkıyla takdirle O'nun rahmetinin bilgisini bilmek kastedilmiştir. Bu bilgi marifet/îcâddır ve kesindir. (Ebu'l-Berekât 1998: I/52-522). 39/Zümer-67'nin yorumundaysa "O'nun tüm eşyadan büyük olduğunu hakkıyla marifet etseler ve nefislerinde hakkıyla takdir etselerdi O'nu gereği gibi tazim ederlerdi." (Ebu'l-Berekât 1998: III/192) demektedir. Bu izah, sırf marifetin öznel tecrübelerle keşfedilen özel bir bilgi olduğunu göstermekle kalmayıp keşfin verdiği bilginin müşahedeye dayalı olmasından ötürü kat'î olduğunu da teyit etmektedir. Ebu'l-Berekât'ın marifeti muhabbetin önkoşulu saydığı aşağıdaki pasaj bunun kanıtıdır.

> Muhabbetullah, ünsiyeti kesintisiz devam ettirmektir. Bu, marifetullah, süreğen bir huşu, kalbin O'nunla daima meşgul olması ve zikirle mümkündür. Kimileri ilahi muhabbetin sünnete tam uyum olduğunu söylerken kimileri de daima tefekkür, çokça halvet ve suskunluk, baktığında görmemek, çağrıldığında duymamak, kötülüğe üzülmemek, iyiliğe sevinmemek, kimseden beklentisi olmamak ve korkmamak diye açıklamıştır (Ebu'l-Berekât 1998: I/249).

İrfânî bilgide amaç, nefsin bilgisinden manevi sıçrayışlarla Hakk'ın bilgisine, kelamın hakiki muradına, zahiri âlemin ötesindeki gerçek varlığa ve mutlak hakikate ulaşmaktır. Ancak bu bilgiye zâhirî/kabuğun bilgi(si)yle değil, kabuğun altındaki esrarın keşfiyle; mücerret haliyle hakikati müşahede etmekle; kabuğun ötesindeki öze, Kelamullah bağlamında lafızdan hakiki murada intikalle ulaşılabilir. Bunun için marifet ehli olmak ve bazı riyazî tecrübeleri geçip çeşitli oluş hallerini/makamatı tecrübe etmek, Hak ve hakikatle özsel bir birleşmeyi tahakkuk ettirmek gerekir (Râgıb ths: 66-67, 474-475; Râzî 1997: 226-227, 486; Taberî 2003: I/22; Tusterî ths: 45-46, 76-78; Gazzâlî ths: I/50, 57-60, 64, 102; Mekkî 2003: II/67; Suyûtî 1996: II/1220; Cerrahoğlu 1996: II/12; Câbirî 2001: 360-362).

Yukarıdaki ifadeler muhakkikin talip olduğu hakikatin, eşyada zâhir ve bâtın şeklinde iki ontolojik düzeyinin bulunduğunu, kevnî ayetler gibi lâfzî ayetlerin de bu düzeyleri ihtiva ve işaret eden simgeler olduğunu, hakikate ulaşmak için zâhiri ihmal etmemek kaydıyla bâtını keşfetmek gerektiğini belirtmektedir.

Ebu'l-Berekât'a göre zâhir, göz, kulak, dil gibi hassaların algılarıyla bilinen sığ bir bilgidir; bâtınsa kalp, akıl, fehm gibi manevi/soyut hassalarla bilinen derin bir bilgidir. Îcâd/marifet, bâtının bilgisidir; bu özelliğiyle tab'dan ayrılır (Ebu'l-Berekât 1998: I/249, 375, II/717-718). İrfânda keyfiliği engelleyecek kayıt, sülûk/ahlaktır. İrfânî bilgiye vakıf olabilmek için arifin üstün ahlaka, kayıtsız teslim olmuş vicdana ve istikamete sahip olması; ilmiyle amel etmesi (Ebu'l-Berekât 1998: I/220), ma'siyetten uzaklaşıp taatle nefsini tezkiye etmesi (Ebu'l-Berekât 1998: I/130, 143, 152, 193, 364, 706, II/312, III/83), nefisle cihadın en büyük cihat olduğunu unutmaması gerekir (Ebu'l-Berekât 1998: II/456). İstikametin hakikati ikrardan sonra karardır; ikrardan sonra firar değildir (Ebu'l-Berekât 1998: III/235; III/235).

Fenâ mertebesinin marifetin mukaddimesi sayılması bu cihetledir. Esasen fenâ menfi manada kâinatın anlamsızlığından öte dünyevi olanın İlahi olan karşısındaki değersizliğini ifade eder. Bu yüzden müfessir fenâ hakikatini züht kavramı bağlamında işlemiştir (Ebu'l-Berekât 1998: I/241, 449, II/651). Allah'ın sivrisineği, örümceği veya sineğin kanadını kâinatın yaratılışına örnek vermesi dünyanın hakiki değerini göstermeye yönelik estetik bir temsildir (Ebu'l-Berekât 1998: I/71-74). Sözün özü dünya hakirdir; dünyevi hayata dair şehevi arzular hakîmlerin katında aşağılıktır; ona tabi olan kınanmıştır; tabi olanın müşahede edeceği şey hayvani tabiatıdır (Ebu'l-Berekât 1998: I/241). Ahiret umur-ı izâmdır. Bu nedenle Zü'n-Nûn'un (245/859) dediği gibi müridin dünyayı talep etmemesi, etmişse sevmemesi, sadece azık alması, gerisinden vazgeçmesi gerekir (Ebu'l-Berekât 1998: III/439). Tusterî'nin (283/896) ifadesiyle 35/Fatır suresindeki kitabın miras bırakıldığı sâbık ahretle, muktesit hem dünya hem de ahretle, zalimse ahretini ihmal edip sadece dünyayla meşgul olandır. Zalim ma'siyet halinde, muktesit tevbe halinde, sâbık istikamet halindedir. Bilgi bakımından sâbık âlim, muktesit müteallim, zalim cahildir. Zalim dünyayı, muktesit ukbâyı, sâbık Mevlâ'yı talep eder (Ebu'l-Berekât 1998: III/235). 5/Mâide-44'teki "rabbânî ve ahbâr", âlim ve âbid ulema ve zâhitlerdir (Ebu'l-Berekât 1998: I/449).

İrfan ehli dünyevî olanın süflî, uhrevînin ulvî olduğunu bildiğinden kendisine acı veren fani yurtla/dünyayla alakasını asgariye indirmekte; vuslatı arzulamaktadır (Ebu'l-Berekât 1998: I/511, 535, II/568, 716). Marifet ehli ihsan sahibi kimselerin Allah'tan ayrı düşmek kaygısıyla ağlaması, lütfüne dua etmek ve kazasına rıza göstermesi gerekir; yoksa ariflik iddiadan ibaret olur (Ebu'l-Berekât 1998: I/470). Bu yolda arif, fakirlik şuurunu şiar edinmelidir.

> Halk daima Allah'a muhtaçtır. Ama fakirlik şuuru ne derece yüksekse diğer varlıklara olan ihtiyaç da o kadar azalır. Zahiren fakirlik gibi görünen sûfînin bu hali esasında hakiki zenginliktir. Fakirlik insanı tevazu ve boyun eğmeye, zenginlikse kibre sevkettiğinden fakirlik, Allah'a ulaştırırken zenginlik sanısı Allah'tan uzaklaştırır. Öyleyse yoksulluktan mütevellit bela izzettir (Ebu'l-Berekât 1998: I/144, III/82-83).

Ancak Allah'ın ihsanlarına rağmen "şükredenler ne kadar azdır." (34/Sebe'-13). Burada azlığından haber verilenler şükre tüm benliğiyle yoğunlaşanlar olduğundan şükreden ismi

"شاكر"/şâkir kalıbında değil «شكور»/şekûr kalıbında gelmiştir. Cüneyd, şükür, mabudun önünde var gücüyle gayret göstermektir, demiştir. Ebu'l-Berekât da aynı şekilde şükürle, iman, ikrar ve gayret bakımından kalbin, dilin ve organların O'nunla meşgul olmasının kastedildiğini belirterek (Ebu'l-Berekât 1998: III/56-57) şükürle zikir arasında temsili bir bağ kurmuştur. Kalp ve dilin Allah'la iştigalinin zikir olması açıktır (Ebu'l-Berekât 1998: III/76); organların meşguliyetiyse bireyin Allah bilincini her zerresinde hissetmesidir. Eğer zikirden maksat namazsa muktedir olundukça tüm erkânının hakkını vererek ayakta, ayakta kılacak hali yoksa oturarak veya yatarak, hâsılı gücüne mütenasip şekilde namaza devam etmek gerekir (Ebu'l-Berekât 1998: I/392, 143). Zikir namazla sınırlanamaz; Kur'an tilaveti, dua, tesbih, tehlil gibi kalbi, lisanî ve bedeni açık-gizli tüm ameller zikirdir. Gizli olması/halvet ihsana girer, hüsnü tefekküre daha yakındır (Ebu'l-Berekât 1998: I/205, III/35).

> Halvet uzlettir; işretin zıddıdır. İşret huzurun yoldaşıdır; tecrübe için halka karışmaktır. İşret tecrübesindeki veli halka ibret nazarıyla bakar, ibreti emreder; Allah'ın hükmüyle hükmeden, Allah için alıp O'nun uğruna veren, Allah'la anlayıp, Allah'la konuşan Hz. Resulün halifesidir. Dünya, pazarı; akıl, sermayesi; öfke anında adalet ve rıza, mizanı; fakirlikte ve zenginlikte itidal, unvanı; ilim, sığınağı; Kur'an, Mevlâsının izin kitabıdır. O, zahiren halk arasındadır ama esrarıyla ondan ayrılmıştır. Uzlet velisinin hali daha berrak ve tatlıdır; işret velisinin haliyse pek vefalı ve âlâdır. Nebî (sav) her iki hali kendinde birleştirmiştir; hallerinin bâtınıyla mühtedî, zâhiriyle muktedîdir (Ebu'l-Berekât 1998: I/503). Zikre en uygun vakit halvet ve duaların kabul vakti olan sabahtır (Ebu'l-Berekât 1998: I/242).

Ebu'l-Berekât, felsefe ve nazarî tasavvuftaki nebî-velî karşılaştırmasını (Çakmaklıoğlu 2008: 213-255) ve 18/Kehf suresindeki Musa-Hızır diyaloguna istinaden velînin nebîden efdal/üstün olduğu düşüncesini, velayetin varlık koşulunun nübüvvete iman olduğu hakikatine binaen reddetmiş, aksine velayetin nübüvvete tabi olduğunu kaydetmiştir. Ona göre Hz. Peygamber, nübüvvetle birlikte halvet ve işretin zirvesidir (Ebu'l-Berekât 1998: II/315).

Medârik bağlamında okuyucuyu yanıltabilecek husus, müfessirin ârif manasına hakîm, irfan manasına hikmet kavramlarını kullanmasıdır. Bu kavramların geçtiği pasajlar incelendiğinde müfessirin hakîmle arifi kastettiği görülür. O, ilgili bilginin hikmet boyutuna dikkat çekmek için bu lafzı özellikle tercih etmiştir. Bunlar, müfessirin beyân-burhân-irfân ilişkisini şer'i asıllara hangi aktlarla bağladığını gösteren sembolik isimlerdir. Bunun esprisi sünnetin hikmet olmasıdır (Ebu'l-Berekât 1998: I/395). Böylece bir taraftan nübüvvetin konumu, şüpheye mahal bırakmayacak şekilde kesinleştirilip tevhit ve tenzih fikrine halel getirecek aşırı yorumlara ve Şia'nın masum imam fikri dâhil Kur'an lafız ve ibarelerini tümden işlevsiz bırakan disiplinsiz yorumlara kapı kapatılırken diğer yandan irfâna hikmet boyutuyla sünnetin tecellilerinden biri olma hususiyeti kazandırılmıştır (Ebu'l-Berekât 1998: I/378).

Sonuç

Medârik incelemeleri göstermiştir ki bir tefsir çalışmasında nakil merkezli akılla birlikte farklı disiplinlerin geliştirdikleri kuramların analiz, sentez, soyutlama ve kıyas gibi bilgiye ilişkin yöntemlerini ustalıkla kullanan, kuşkulanan, sorgulayan, eleştiren ve gerektiğinde nassı dahi tevil etmekten kaçınmayan başka akıllar da pekâlâ uyumlu bir şekilde işleyebilirler. *Medârik*'i tasarlayan akıl, beyânî/kelâmî–fıkhî, burhânî/felsefî-mantıkî veya irfânî/tasavvufî akılları aynı metnin yorumunda kullanmakla bunun imkânını göstermiştir. Nitekim Ebu'l-Berekât, Kur'an ayetlerini, hem beyânî epistemolojinin vazettiği cevher-araz, asıl-fer' ve haber-kıyas kavramları çerçevesinde ve delil-medlul ilişkisi ekseninde, Arapçanın kaidelerine uygun olarak anlamlandırırken hem felsefe-mantık menşe'li burhânî epistemolojinin küllîden/tümelden cüz'îye/tikele intikali öngören bilgi kuramı ve yöntemiyle hem de fenâ ve bekâ gibi oluş tecrübelerinden geçerek kalbin nezaretinde Hakk ve hakikati en yalın haliyle temaşa eden ledünnî tecrübeyi bilginin merkezine yerleştiren irfânî/îcâdî sistemle te'vil etmiştir. Bu sırada her dönemde yığılarak artan bilgiye ve zaman içinde farklılaşan bilgi anlayışına bağlı olarak kullandığı terminoloji de çeşitlenmiştir. Bu bilgi sistemlerini ve onlar aracılığıyla tahsil edilen bilgileri birbirlerinin alternatifi olarak değil, bilakis diyalektik prensiplerle işleyen bütünlüklü ve sağlıklı bir yapının biri diğerinin yerine ikame edilemez, iç içe geçmiş tefsir ve te'vil enstrümanları olarak görmüştür.

Ebu'l-Berekât, beyân, burhân ve irfân arasındaki mevcut gerilim ve uyuşmazlığın iddia edildiği gibi üretilen bilgi ve o bilgilerin çıktığı kuramların mahiyetiyle alakalı olmadığını, bilakis algısal olduğunu *Medârik* pratiğiyle ortaya koymuştur. Zira onun uygulamalarından anlaşılan şudur ki bu bilgi sistemleri arasında geçirgen, gayet sağlıklı bir doku ve çok sağlam ontolojik ve zihinsel bağlar vardır. Her bir sistem, kendi tutarlılık ilkelerine sadık kalındığı müddetçe ilahi metnin farklı anlam boyutlarını açacak nitelikte ve kapasitededir. Kur'an'ı bu sistemlerden sadece biriyle okumak onun muhtevasını tek bir boyuta indirgemek olur. Bu şekilde Kur'an'ın anlamlarına ve maksatlarına rüsûh ve vukûf mümkün değildir. Dolayısıyla *Medârik* incelemelerimiz göstermiştir ki tefsir rivayetleri, Arap Dili ve Belagatinin eşzamanlı verileri, Kur'an tarihi nasıl Kur'an lafızlarının tefsirinde kaynak ve usulse fıkıh, kelam, mantık, felsefe ve tasavvuf gibi te'vil esaslı ilimler de Kur'an'ın yorumunda kaynaktırlar. Önceden belirlenmiş anlamları teyit için Kur'an'ı konuşturmaya yönelik girişimlerin sorumluluğu te'vile yüklenmiş –ki bu te'vilin değil, müevvilin eylemidir- ve bu yüzden te'vil olumsuz tenkitlere maruz kalmışsa da *Medârik* örneği, Kur'an'ın çağdaş muhataplarıyla iletişiminin yine te'ville sağlanabileceğini göstermesi bakımından ona kaynak niteliğini sürdürmektedir.

Kaynakça

Abduh Muhammed-Abdulhalim Tarık (1987), *el-Mu'tezile beyne'l-Kadîm ve'l-Hadîs*, Dâru'l-Erkâm.

Açıkgenç, Alpaslan (2012), *Bilgi Felsefesi*, İnsan y. İstanbul.

Baysal, Sıddık (2015), "Tanımları Üzerinden Tefsir İlminin Mahiyetine İlişkin Bir Değerlendirme", Dini Araştırmalar Dergisi, c.18, sa.47, s. 221-242.

Baysal, Sıddık (2016), *Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl Adlı Eserinde Tefsir-Te'vîl İlişkisi,* Bilge y. Ankara.

Câbirî, Muhammed Âbid (2001), *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Kitabevi, İstanbul.

Cerrahoğlu, İsmail (1996), *Tefsir Tarihi*, Fecr y. Ankara.

Çakmaklıoğlu, Mustafa (2008), "İbnu'l-Arabî'nin Nübüvvet ve Velayet Hakkındaki Görüşleri ve İbn Teymiye'nin Bu Hususta Eleştirileri", Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi sa.21, 213-255.

Ebu Zeyd, Nasr Hamid (2014), *Yenilik, Yasaklama ve Yorum*, Mana y. İstanbul.

Ebu Zeyd, Nasr Hamid (2016), *Yorum Meselesi*, Mana y. İstanbul.

Ebu'z-Zehra, Muhammed (1990), *İslam Hukuku Metodolojisi*, Fecr y. Ankara.

Fârâbî, Ebu Nasr (1990), *el-Medinetu'l-Fâdıla*, Kültür Bakanlığı, Ankara.

Gazzâlî, Ebu Hamid (1329), *Mi'yâru'l-İlm fî Fenni'l-Mantık*, Kürdistanu'l-İlmiyye.

Gazzâlî, Ebu Hamid (1418), *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, İhyau't-Turâs, Beyrut.

Gazzâlî, Ebu Hamid (2002), *Felsefenin Temel İlkeleri*, Vadi y. Ankara.

Gazzâlî, Ebu Hamid (ths), *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Bedir y., İstanbul.

Isfahanî, Râgıb (2011), *Tefsire Giriş*, Rağbet y. İstanbul.

Isfahanî, Râgıb (ths), *Müfredâtfî Garîbi'l-Kur'ân*, Kahraman y. İstanbul.

İbn Ebî Şerif (1317), *Kitâbu'l-Musâmere*, Bulak.

İbn Manzûr (ths.), *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Meârif, Kahire.

İbn Rüşd, Muhammed (ths), *Faslu'l-Makâl*, Dâru'l-Meârif, Kahire.

İbn Sînâ (1364), *en-Necât*, Tahran.

Kâfiyecî, Muhyiddin (1989), *Kitâbu'-Teysîr*, AÜİF y. Ankara.

Kuşeyrî, Abdulkerim (ths), *er-Risâle*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut.

Mâturîdî, Muhammed (2005), *Kitâbu't-Tevhid*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.

Mekkî, Ebu Talib (2003), *Kûtu'l-Kulûb*, (ter. Yakup Çiçek), Semerkant y. İstanbul.

Nesefî, Ebu Muîn (1993), *Tabsıratu'l-Edille*, DİB y., Ankara.

Nesefî, Ebu'l-Berekât (1998), *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, el-Kelimu't-Tayyib, Dımaşk.

Nesefî, Ebu'l-Berekât (2010), *el-Umde fi'l-Akaid*, (ter. Temel Yeşilyurt), Kubbealtı y., Malatya.

Özcan, Hanefi (2012), *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, MÜİFAV, İstanbul.

Pezdevî Ali b. M. (ths.), *Kenzu'l-Vusûl İlâ Ma'rifeti'l-Usûl*, Mir Muhammed Kütüphanesi, Karaçi.

Râzî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ebu Bekr (1997) *Tefsîru Garîbi'l-Kur'an*, TDV, Ankara.

Sâbûnî, Nureddin (1998), *Mâturîdiyye Akâidi*, (ter. Bekir Topaloğlu), DİB, Ankara.

Suyûtî, Celaluddin (1975), *el-İktirâh fî İlmi Usûli'n-Nahv*, İstanbul.

Suyûtî, Celaluddin (1996), *el-Itkân*, Dâru İbn Kesîr, Dımaşk.

Sülemî, Ebu Abdurrahman (1981), *Tasavvufun Ana İlkeleri*, (ter. S. Ateş), AÜ y. Ankara.

Taberî, İbn Cerîr (2003), *Câmiu'l-Beyân*, Hicr y. Riyad.

Tehânevî, Muhammed Ali (1996), *Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn*, Mektebetu Lübnan, Beyrut.

Tusterî, Sehl b. Abdullah (ths), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Daru'l-Harem, Kahire.

Yüksel, M.B. (2015), *Tarihsel Süreçte Kur'ân'ın Farklı Anlaşılma Nedenleri*, Kayseri, Tezmer.

Zemahşerî, Muhammed b. Ömer (1998) *Tefsîru'l-Keşşâf*, Mektebe Abikan, Riyad.

Tâbiîn Âlimi Mesrûk b. el-Ecda'ın (ö. 63/682-3) Hadis İlmine Katkısı ve Rivayetlerine Dair Verilerin Değerlendirilmesi*

Üsame Bozkurt**

Öz: Hz. Peygamber'in vefatı ve sonrasında sahabenin farklı bölgelere intikali ile ilmî merkezler oluşmuş ve her merkez oraya göç eden sahabenin ilmî bakış açısı, bölgenin sosyo-kültürel, coğrâfî, demografik yapısı gibi farklı etkenlerle kendine has bir yapıya kavuşmuştur. Bu merkezlerin en önemlilerinden birisi ise İbn Mes'ûd'un (ö. 32/652-3) önderliğinde büyük bir önem kazanan Kûfe'dir. İslam teşri sürecinin tamamına şahitlik etmiş olan İbn Mes'ûd zengin birikimi ile burada pek çok talebe yetiştirmiş ve İslam'ın doğru şekilde intikalinde etkin rol oynamıştır. İbn Mes'ûd'un en önde gelen talebelerinden biri ise tabiî Mesrûk b. el-Ecda'dır. (ö. 63/682-3) Aslen Yemenli olan Mesrûk, başta İbn Mes'ûd ve Hz. Âişe (ö.58/678) olmak üzere pek çok sahabeden rivâyetlerde bulunmuş, Kur'ân ve sünnetin naklinde etkin rol oynamış ve hadis ilminin de gelişimine katkıda bulunmuştur. Bu çalışmada Mesrûk'un biyografisine kısaca yer verildikten sonra onun bir ilim olarak hadise ve isnadın gelişimine katkıları incelenecek sonrasında ise rivâyetlerine dair bazı istatistiki veriler üzerinden ona ve ilmî muhitine dair çıkarımlarda bulunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Tabiun, Kufe, İbn Mesud, Mesruk

Sırtının kamburu bir hassas mürekkep hokkası
Meflûç elin müzehheb bir kalem
Din, ilim, neseb ve yara
Mağfûr olasın Mesrûk b. el-Ecda'

Mesrûk b. el-Ecda' (Abdurrahman)'ın Biyografisi

Künyesi Ebû Âişe olan Mesrûk b. el-Ecda' aslen Yemen'in Hemdân kabilesindendir (İbn Sa'd, t.y, VI, 76; Buhârî, t.y, VIII, 35). Küçükken çalınıp bulunduğu için kendisine Mesrûk denilmiştir (Hatîb el-Bağdâdî, 2001, XV, s. 311). Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte hicre-

* Bu çalışma 2017 yılında Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanan Mesrûk b. el-Ecda' ve Hadisçiliği isimli yüksek lisans tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

** Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Araştırma Görevlisi, Hadis Ana Bilim Dalı, usamebozkurt@gmail.com

tin ilk yıllarında doğduğu tahmin edilmektedir.[1] Hz. Âişe'ye olan sevgisinden ötürü kızının ismini Âişe koymuş ve bu şekilde künyelenmiştir (Zehebî, 1981- 1985, IV, s. 67). Babası el-Ecda' Hemdân'ın büyük kumandanlarından olup, annesi ise kahramanlığı ile meşhur sahabe Amr b. Ma'dîkerib'in (ö. 21/ 641- 42) kız kardeşidir. (İbn Kuteybe, t.y, s. 432; Hatîb el-Bağdâdî, 2001, XV, s. 312). 15/636 yılında gerçekleşen Kâdisiye savaşına katılan Mesrûk, burada üç kardeşini şehit vermiş, savaştaki darbeler sonucunda oluşan yaralanmalar neticesinde sol eli felç kalmış ve kambur olmuştur (İbn Kuteybe, t.y., s. 578; İbn Asâkir, 1995, LVII, s. 431). Daha sonra Hicrî 17'de Kûfe şehri kurulmuş ve Hemdân kabilesi de buraya yerleştirilmiştir (Fayda, 1998, s. 180). Mesrûk da büyük ihtimalle bu sırada Kûfe'ye yerleşmiştir. Hayatının geri kalan kısmının neredeyse tümünü Kûfe'de geçiren Mesrûk, burada Abdullah b. Mes'ûd'un (ö. 32/ 652- 53) yıllarca talebeliğini yapmış, önde gelen birkaç talebesinden biri olarak gösterilmiş, Kur'ân ilimleri, sünnet ve fıkıhta yetişmiş, ilmî müktesebatın gelecek nesillere aktarılmasında etkin rol oynamıştır (Ali b. el-Medînî, 1980, s. 43; 61-62; İbn Sa'd, t.y., VI, 84; Hatîb el-Bağdâdî, 2001, XV, 312; İbnü'l-Cezerî, 2006, II, 257; İbn Hacer, 1995, VI, 230). Mesrûk'un ilmi düşüncesinde en etkin şahsiyetin İbn Mes'ûd olduğu görülmektedir. Nitekim o İbn Mes'ûd'u Allah Resulü'nün ilminin kendisinde toplandığı iki kişiden biri olarak görmekte (Ali b. el-Medînî, 1980, s. 42; Ebû Zür'a, t.y, s. 647) ve İbn Hazm'ın aktardığına göre Allah Resûlünden sonra en faziletli kişi olarak kabul etmektedir (İbn Hazm, 1975, IV, 111). İbn Mes'ûd'un yanısıra pek çok sahabeden istifade eden Mesrûk'un yetişmesinde ön plana çıkan bir diğer isim ise Ümmü'l-Mü'minîn Hz. Âişe'dir. Ondan pek çok rivâyette bulunan Mesrûk, işittiği rivâyet ve malumata dair pek çok soruyu kendisine yöneltme imkânına sahip olmuştur. Hz. Âişe'nin yanısıra Medine muhitindeki diğer sahabe ile de irtibatlı olduğu anlaşılan Mesrûk'un Mekke çevresinden ve yaptığı rihleler vasıtasıyla Basra, Şam gibi çeşitli ilim beldelerinden de istifade ettiği anlaşılmaktadır (İbn Ebî Hayseme, 2004, III, 111; Ebû Nu'aym, 1967, II, 95).

Hz. Osman'ın (ö. 35/ 656) vefatı ile neticelenen fitne ortamında Kûfelileri Hz. halifeye yardım etmeye teşvik edenlerden olan Mesrûk, (Seyf b. Ömer, 1993, s. 62) Sıffin savaşında (37/ 657) savaşı doğru bulmamış, durdurmak için iki topluluğu ikaz etmiş, savaşa iştirak etmemiştir.[2] Ziyad b. Ebîh'in (ö. 53/ 673) valiliği döneminde (50-52/ 670-672) başkent Kûfe'de Şüreyh'in (ö. 80/ 699[?]) yerine kısa bir süre kadılık yapan Mesrûk, vefatına yakın da Vâsıt yakınlarındaki Silsile'de de görev yapmıştır (Halîfe b. Hayyât, 1985, s. 228; İbn Sa'd, t.y, VI, 83).

1 Kaynaklarda vefat tarihi olarak çoğunlukla hicrî 63 ve 62 yıllarının verilmesi (İbn Sa'd, t.y, VI, 84; Buhârî, 2008,II, 756-757; İbn Kuteybe, t.y, s. 432; Süyûtî, 1983, s. 22) ve buna ek olarak birkaç istisna hariç 63 yıl ömür sürdüğüne dair verilen bilgiler (İbn Asâkir, 1995, LVII, 437; Süyûtî, 1983, s. 22), hicret senesinde veya o yıllarda doğduğunu düşündürmektedir.

2 İbn Sa'd, t.y, VI, 78; İbn Asâkir, 1995, LVII, 433. İbn Hacer onun Hz. Ali'nin tüm savaşlarına katıldığı bilgisini naklederse de (bk. İbn Hacer, 1907/1908, X, 111) Mesrûk'a Hz. Ali ile savaşmadığından dolayı getirilen eleştiriler ve Mesrûk'un savunusuna dair bilgiler (bk. Zehebî, 1981-1985, IV, 68) onun Sıffin'de tarafların savaşmasını doğru bulmadığı için savaşa katılmak istemediğini göstermektedir.

"Hakkı keşfetmek suretiyle verdiğim bir hüküm bana bir sene hudut boyunda nöbet tutmaktan daha sevimli geliyor" diyen (İbn Sa'd, t.y, VI, 82) ve tâbiûn döneminin sekiz büyük zahidinden biri olarak gösterilen (İbn Asâkir, 1995, LVII, 418) Mesrûk hakkında Şa'bî (ö. 104/722), "İlme iştiyak konusunda onun bir benzerini bilmiyorum", demektedir (Ebû Zür'a, t.y, s. 651).Mesrûk b. el-Ecda'ın (Abdurrahman) farklı görüşler de bulunmakla birlikte hicrî 63 tarihinde sonradan Vâsıt şehrinin sınırları içerisinde kalan Silsile'de vefat ettiği zikredilmektedir (İbn Sa'd, t.y, VI, 84).

Bir Hadis Râvîsi Olarak Mesrûk

Hicrî I. asır hadis ve isnadın ilim olarak teşekkül etmeye başladığı bir zaman dilimidir. Bu dönemde sahâbe, ezberlenilen hadisleri korumak için "müzakere" yapmakta ve hıfza yardımcı bir unsur olarak yazıya da müracaat etmekteydi. Sahâbe arasında isnad uygulaması karşılıklı güvene binaen uygulanmasa da (İbn Sa'd, t.y, VII, 21), ashâb kendilerine ulaşan rivâyetleri eksik duyma, yanlış öğrenme, iyi ezberleyememe gibi durumlarda birbirlerini eleştirmekten çekinmemişlerdir (Yücel, 2014, s. 208). Teşekkül öncesi dönem olarak adlandırılan bu zaman diliminin rivâyet naklindeki genel özellikleri olarak "hadis rivâyetinde ihtiyatlı davranmak", "az hadis rivâyet etmek", hatalı rivâyetleri düzeltmek", "hadisleri müzakere etmek", "hatırlamak amacıyla hadisleri yazmak" maddeleri sıralanabilir (Yücel, 2014, s. 205- 210).

Hadis ilminin temellerinin atıldığı bu zaman diliminde hicrî 63 yılında vefat eden Mesrûk'un sergilediği tutumların da tespiti de en azından Kûfe muhitindeki bir tâbiî özelinde hadis ve isnadın gelişim seyrini görmek açısından önem arz etmektedir. Onun bir râvî olarak ele alındığı bu kısımda hadisleri sahâbeden alırken ne tür hassasiyetler gösterdiği, naklederken ne tür şartlar aradığı, hangi yöntemlere müracaat ettiği ve hadislerin yazı ile kayda geçirilmesi konusundaki tutumu tespit edilmeye çalışılacaktır.

Hadis Tahammül ve Rivâyetine Bakışı

Mesrûk'a dair rivâyetler incelendiğinde yaşadığı zaman diliminde hadis ilmine dair kaydedilen gelişmeler Mesrûk özelinde görülebilmektedir. Bu özellikleri "hadisi herkese naklet-mekten çekinme, duyduğu rivâyetleri farklı sahâbîlerden veyahut akranlarından teyit ettirme, rihleler yapma, hatırlama ve bilgi edinmek maksadıyla yazıya başvurma" gibi başlıklar altında ele almak mümkündür.

Mesrûk'un hadis tahammül ve rivâyetine dair öncelikle dikkat çekilmesi gereken husus onun bu konuya olan derin iştiyakıdır. Örneğin Hz. Osman'ın şehit edilmesiyle oluşan fitne ortamı ve toplumsal güvensizlik, kimi âlimleri hadisleri nakletmekten vazgeçirip kimilerini de hadis naklinde son derece ihtiyata sevk etmiştir (Müslim, 1991, Mukaddime, 13, 15). Mesrûk ise bu ortamda, rivâyeti terk etmeyi değil ihtiyata önem vermek suretiyle rivâyete

devam etmeyi tercih etmiştir. Nitekim bir seferinde Kâdı Şüreyh kendisine "Fitne oldu olalı ne hadis talep ettim ne de naklettim" sözüne mukabil Mesrûk "Senin durumunda olsam ölümü yeğlerdim"demiştir (İbn Ebî Şeybe, 1989, VII, 486).

Fitnenin doğurduğu güvensizlik ortamı, hadis istismarını ve uydurmacılık faaliyetlerini gündeme getirince, isnad sisteminin daha sistematik olarak uygulanmaya başlandığı bilinmektedir. Mesrûk'un "Hadisi mahveden şey yalan, afeti nisyan, onu zayi eden şey ise ehlinden başkasına tahdis etmendir" (Hatîb el-Bağdâdî, t.y, 327) ve "Bohçanı [hadisi] sadece onu isteyenin yanında açasın" şeklindeki sözleri bu sürecin yansımaları olarak görülmeye müsaittir (Ahmed b. Hanbel, 2001, I, 254- 255; Hatîb el-Bağdâdî, t.y. I, 327). Hadisi herkese nakletmeyi doğru bulmayan Mesrûk'un hadis rivâyetindeki hassasiyetine bir diğer örnek ise duyduğu bazı sözleri ve rivâyetleri gerekli gördüğü takdirde başka sahâbîlere sormasıdır. Örneğin İbn Abbâs (ö. 68/ 687- 88) ile Ka'b b. Mâlik (ö. 50/ 670) arasındaki bir diyalogda Ka'b'ın "Allah rü'yetini ve kelamını Muhammed (s.a.v) ile Mûsa (a.s) arasında taksim etti. Muhammed Rabbini iki kez gördü, Mûsa Rabbiyle iki kez konuştu" şeklindeki sözlerini duyunca, Hz. Âişe'ye gider ve böyle bir bilginin doğru olup olmadığını sorar (Tirmizî, 1962- 1975, Tefsîru'l-Kur'ân, 54). Onun hocası İbn Mes'ûd'dan duyduğu bazı hadisleri Hz. Âişe'ye sunması, sahabiler huzurunda görüşünü rahatlıkla beyan edebilmesi (İbn Râhûye, 1991, III, 905) ilmî hassasiyetini ve hadis naklindeki titizliğini göstermektedir. Bu örneklerde de görüldüğü üzere, kibâr-ı tâbiînden olan Mesrûk, rivâyetlerin muhtevasına dair fıkhî, itikadî veya başka bir saikle zihnine takılan hususları diğer sahâbîlere sormuştur. Hz. Peygamber'le olan yakın irtibatı sebebiyle, soruların merciinin genellikle Hz. Âişe (ö. 32/ 652- 653) olduğu görülmektedir.

Bu dönemde hadis rivâyetine dair önemli hususlardan bir diğeri, akdedilen hadis meclisleridir. Mescitlerde icra edilen bu meclislerde insanlara hadisler rivâyet edilirdi. Mesrûk da ilimle meşgul olan her ilim adamı gibi bu meclislere önem vermiştir. Rivâyete göre Mesrûk ve Şüteyr b. Şekel birlikte mescide giderler. Etraflarına insanların toplanması üzerine Mesrûk, Şüteyr b. Şekel'e "Bu insanlar hayr adına bir şeyler işitmek için etrafımızda toplanıyorlar. Sen Abdullah [b. Mes'ûd]'dan hadis nakletsen ben de seni tasdik etsem, sonra ben nakletsem sen de beni onaylasan olur mu?" diye sorar. Mesrûk'un bu teklifi üzerine Şüteyr "[Buyur] tahdis et Ebû Âişe" der ve bu şekilde hadis naklini gerçekleştirirler.[3] Karşılıklı olarak teyit ettirme şeklinde gerçekleşen bu örnekte görüldüğü üzere Mesrûk ve arkadaşı hadis rivâyetinde hassas davranmışlar ve rivâyet ettiklerini müzakere ve teyit yoluyla kontrolden geçirmişlerdir.

Sonraki dönemlerde ıstılah olarak kullanılan bazı kavramların bu dönemde lugavî olarak kullanıldığı da görülmektedir. Örneğin Mesrûk, İbn Mes'ûd'un bir kavlini naklederken مَوثُوقَ الحديثِ (sözüne güvenilir) (Ebû Dâvûd, 2009, "Cihâd", 126) ve غَيْرَ كَذُوبٍ (Doğru sözlü, yalan söylemeyen) (Bezzâr, 1988, V, 319) ifadelerini kullanmakta başka bir yerde ise Hz. Âişe'ye dair bir naklinde onun yüksek mevkiine işaret ettikten sonra فَلَمْ أُكَذِّبْهَا (Ben onu ya-

3 Abdürrezzâk, 1970, III, 370-371 Hadis meclislerinin Kûfe'de yerleşmiş bir adet olabileceğine işaret eden İbn Mes'ûd'un mescitte Kur'ân okuduktan sonra insanlara hitap ettiğine dair bk. İbn Ebî Şeybe, 1989, VI, 155.

lanlayamam) demektedir (Ahmed b. Hanbel, t.y, XLIII, 168-169; Beyhakî, 2003, II, 642- 643). Hakeza Mesrûk'un kardeşi olan Münteşir'in de bir uygulaması vesilesi ile Mesrûk için sika ifadesini kullandığı görülmektedir (İbn Ebî Şeybe, 1989, II, 133). Kûfe muhitinde kullanılan mevsuk, kezûb, sika gibi ifadelerin terimsel anlamlar ifade ettiğinin söylenmesi zordur. Fakat bu ifadeler, zamanla yaygınlaşmış ve hadis ıstılahındaki yerlerini almışlardır.

Mesrûk'un dikkat çekilebilecek bir diğer yönü ise rihleleridir. Şa'bî'nin "ilme iştiyak konusunda onun bir benzerini bilmiyorum" dediği Mesrûk'un tek bir ayetin tefsiri için önce Basra'ya sonra da Şam'a yolculuk yaptığı nakledilir (Ebû Nu'aym, 1967, II, 95; İbn Asâkir, 1995, LVII, 397). Zehebî'nin (ö. 748/ 1348) Mesrûk'un rivâyet aldığı kişileri sayarken "Mekke'nin kussâsı olan Ubeyd b. Âmir'den dahi rivâyeti vardır" demesi (Zehebî, 1981- 1985, IV, 64) ve İbn Abbâs gibi hayatını daha çok Mekke'de sürdürmüş olan bir sahâbîden de rivâyetlerinin bulunması (İbn Ebî Şeybe, 1989, I, 371, 372), Kûfe ve Medine'ye ek olarak Mekke ile de irtibatta olduğunu göstermektedir.

Bu bilgiler Mesrûk'un hadis naklindeki tutumunu ve onun şahsında Kûfelilerin ve tâbiûn neslinin hadis rivâyetini ne kadar önemsediklerini, hadisin naklindeki seçkin konumlarını göstermektedir. Bu dönemde rivâyetin nakli sırasında gösterilen tutum ve hassasiyetler, âlimler tarafından geliştirilmiş ve ilimler zamanla müstakil hüviyetlerini kazanmışlardır.

Hadislerin Yazı İle Kayda Geçirilmesi Meselesi

Hadis rivâyetine dair ilk dönemlerdeki konulardan biri de hadislerin yazılıp yazılmayacağı hususudur. Hz. Peygamber'in hadislerin yazılmasını nehyeden rivâyetlerinin yanında buna izin veren rivâyetlerin bulunması, sahâbe ve tâbiûnun bir kısmının yazıyı yasaklarken bir kısmının gerekli görmesi, bu tartışmanın en önemli öğeleri olarak görünmektedir. İlk dönemlerde Allah Resûlü (s.a.v) Kur'ân ile karışması endişesiyle kimi durumlarda hadis yazımını yasaklarken belirli şahıslara izin vermiş, kimi zaman ise kendisi bizzat yazdırmıştır (Yücel, 1988- 1989, s. 117). Belirli sahâbîlerin yazılı nüshaları bulunmakla birlikte, bu dönemde sahâbe ve kibâr-ı tâbiînin hadisleri yazma amaçları gelecek nesillere yazılı malzeme bırakmaktan ziyade, öğrenilen bilgilerin ezberine yahut doğru hatırlanmasına yardımcı olmasıdır. Bu durum onların sözlü kültüre sahip olmalarından ve bunun neticelerinden kaynaklanmaktaydı (Yücel, 2011, s. 47). Mesrûk'un da Alkame b. Kays (ö. 62/ 682) ile olan bir diyaloğunda yazıyı ezbere yardımcı bir unsur olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Rivâyette geçtiğine göre Mesrûk, Alkame'ye "Bana nezâirleri yaz" der. Alkame, bunun üzerine "Sen kitabın [yazmanın] mekruh addedildiğini bilmiyor musun?" karşılığını verir. Mesrûk "Biliyorum, fakat bakıp imha edeceğim" deyince, Alkame "[O takdirde] bunda bir beis yoktur" der. (İbn Ebî Hayseme, 2004, III, 126; Hatîb el-Bağdâdî, 1974, s. 58-59) Yazdıktan sonra imha hususu, Mesrûk'a has bir uygulama olmayıp, pek çok âlimin ehil olmayan kişilerin ellerine geçer endişesiyle yazdıklarını imha ettikleri yahut bunu vasiyet ettikleri bilinmektedir (Yü-

cel, 2001, s. 44)..İlmî mesâilin yazıya geçirilmesi hususunda Mesrûk'un tavrına dair ikinci bir bilgi ise Mesrûk'un Amr b. Utbe (ö. 22/643 [?]) ile birlikte bir mesele hakkında hanım sahabe Sübey'a bint el-Hâris el-Eslemiyye'ye mektup yazarak, Allah Resûlü'nün (s.a.v) kendisi ile ilgili verdiği bir hükme dair bilgi sahibi olmaya çalışmalarıdır (İbn Râhûye, 1991, V, 187-188). Mezkûr beyanlar Mesrûk'un hadisin yazılmasına mutlak olarak karşı olmadığını, fakat çeşitli maslahatları gözeterek bunu uygulamadığını gösterir. Mesrûk'un bu tavrının altında, İbn Mes'ûd'un (ö. 32/ 652-653) yazıya dair nehyi etkin rol oynamış olmalıdır (Hatîb el-Bağdâdî, 1974, s. 38- 39). İbn Mes'ûd'un halk arasında yaygınlık kazanması muhtemel bazı eserleri ve oğlu tarafından izinsiz olarak not alınmış kendi ifadelerini imha ettiği görülmektedir (Hatîb el-Bağdâdî, 1974, s. 39). İbn Mes'ûd'un nehyedip imha ettiği yazıların; halkın ilgisini çeken sözler, eski peygamberlere dair kıssalar, hatta içinde Kur'ân'dan da kısımların bulunduğu hikâye benzeri malzemeler olduğu görülmektedir (Hatîb el-Bağdâdî, 1974, s. 53- 56). Bu tutumdaki temel amaç yazının nehyinden çok Hatîb'in (ö. 463/ 1071) de ifade ettiği üzere Kur'ân'ın terk edilmesi endişesidir (Hatîb el-Bağdâdî, 1974, s. 49). Kûfe'nin farklı düşüncelerin yoğun olduğu bir şehir olmasının da bu nehiyde payından bahsedilebilir. İbn Mes'ûd'un oğlunun not aldığı sözlerini imhası için ise birkaç ihtimal üzerinde durulabilir. İbn Mes'ûd'un yazılmasını nehyettiği bilgi eğer hadis ise bu hassasiyetin sebebi hadisi yanlış nakletme korkusu olabilir. Eğer imhasını emrettiği malzeme İbn Mes'ûd'un kendi düşüncelerini ihtiva ediyor ise o takdirde düşüncelerini değiştirmesi ihtimali bu imhaya neden olarak düşünülebilir. Sonuç olarak İbn Mes'ûd'un yazıya dair nehiylerinin hadislerin yazımının önceden yasak olup, zamanla buna izin verildiği şeklindeki genel yaklaşımı yansıtır şekilde daha çok dönemsel ve maslahatlara göre düzenlenen bir tavır olduğu söylenebilir. Mesrûk'un buradaki uygulamaları da hocası İbn Mes'ûd'un bu husustaki tavrını açıklar niteliktedir. Nitekim İbn Mes'ûd'un nehyinin mutlak olarak kabul edilmemesinden ötürü olacak ki Kûfe ulemasından Kâdı Şüreyh (ö. 80/ 699[?]), İbrahim en-Nehaî (ö. 96/ 714), Hammâd b. Ebî Süleyman (ö. 120/ 738) gibi İbn Mes'ûd'un doğrudan veya dolaylı olarak talebesi sayılan kişilerin eser sahibi oldukları nakledilmektedir (Şüreyh'in eserlerine dair bilgi için bk. Sezgin, 1991, I/ 3, 17; Nehaî için bk. Sezgin, I/ 3, 19; Hammâd için bk. Sezgin, I/ 3, 20- 21).

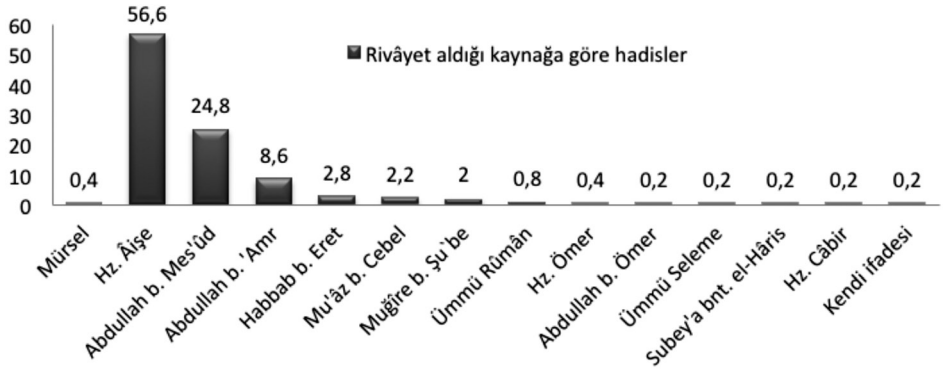
Mesrûk'un Rivâyetleri

Mesrûk'u hadis yönü hakkında bize fikir verecek bir diğer husus onun rivâyetlerinden elde edilen verilerdir. Bu veriler hoca-talebe ilişkilerine, naklettiği rivâyetlerin muhtevası ile yaşadığı şehrin ilmî-siyâsî-sosyal yapısı ve ilgi alanları arasında nasıl bir bağ olduğuna dair bazı yorumlar yapmaya imkân tanımaktadır. Bir diğer önemli husus ise tarih ve tabakât eserlerindeki bilgiler ile rivâyetlerden elde edilen verilerin uyumlu olup olmadığıdır. Bu bölümde öncelikle Mesrûk'un *Kütüb-i Sitte*'deki mükerrerleri ile birlikte 497 rivâyeti; hocaları, talebeleri, rivâyetlerinin türleri ve konuları açılarından incelenecek ve elde edilen verilere dair birtakım değerlendirmelerde bulunulacaktır.

Kaynağına Göre

Tablo 2.
Kaynağına göre rivâyetleri

Rivâyet Aldığı Kaynak	Mükerrerli	Genel Toplama Oranı
Mürsel-Hz. Peygamber	2	%0.4
Hz. Âişe	282	%56.6
Abdullah b. Mes'ûd	124	%24.8
Abdullah b. Amr	43	%8.6
Habbâb b. Eret	14	%2.8
Mu'âz b. Cebel	11	%2.2
Muğîre b. Şu'be	10	%2
Ümmü Rûmân	4	%0.8
Hz. Ömer	2	%0.4
Abdullah b. Ömer	1	%0.2
Ümmü Seleme	1	%0.2
Subey'a bnt. el-Hâris	1	%0.2
Câbir b. Abdullah	1	%0.2
Kendi ifadesi	1	%0.2
Toplam	497	



Grafik 1: Kaynağına göre rivâyetleri

"Rivâyet aldığı kaynağa göre hadisler" başlığı altındaki bilgilerde, rivâyet oranı olarak Hz. Âişe ve İbn Mes'ûd isimleri ön plandadır. Rivâyetlerde %56 oranında Hz. Âişe ön planda gözükse de tarih ve tabakât eserlerindeki bilgiler göz önüne alındığında ön plana çıkan ismin İbn Mes'ûd olduğu görülmektedir. Mesrûk'un biyografisine yer veren eserlerdeki İbn Mes'ûd vurgusuna rağmen rivâyetlerinde ilk sırada Hz. Âişe'nin yer alması önemli bir sonuç-

tur. Bu sonuca etki eden hususlarla ilgili birkaç sebep üzerinde durulabilir. Bu sebeplerden ilki İbn Mes'ûd'un erken vefatı olarak gösterilebilir. İbn Mes'ûd'un 32/ 652-653yılında vefatından sonra 31 yıl daha yaşayan Mesrûk, muhtemelen bu süreden sonra Medine ile olan irtibatını sıklaştırmış ve başta Hz. Âişe olmak üzere orada bulunan sahâbeden daha çok istifade etmeye başlamıştır. İbn Mes'ûd'un hadis rivâyetindeki titizliği ve az hadis rivâyet etmeyi adet edinmiş olmasıda akla gelen bir diğer husustur. Bilindiği üzere Hz. Osman'ın şehadeti ile birlikte oluşan fitne ortamı, bazı isimleri hadis rivâyeti konusunda daha hassas hâle getirmiş ve bir kısım sahâbe ve tâbiûn hadis rivâyetini ya terk etmiş yahut çok az rivâyette bulunmuştur. İbn Mes'ûd'da da bu etki görülmektedir. İbn Mes'ûd'un قال رسول الله (Allah Resûlü şöyle buyurdu) demekten çekindiği, bu ifadeyi kullandığı bir sırada da çok heyecanlanarak أو كما قال (veya Allah Resûlü nasıl buyurmuş ise) dediği nakledilir (İbn Mâce, t.y, Mukaddime, s. 10- 11). Esasen çok hadis rivâyet etmekten kaçınmak, sahâbenin çoğu tarafından kullanılan bir yöntemdir (Yücel, 2004, s. 209). Fakat bu genel tutumla birlikte bazı sahâbîler, hadis rivâyetini ilmin yayılması açısından bir görev olarak görmüş ve çokça hadis nakletmişlerdir. Hz. Âişe de böyle düşünenlerden biridir. Bu düşüncesi sebebiyle Hz. Âişe, İbn Mes'ûd'a göre daha çok hadis rivâyet etmiş ve en çok hadis rivâyet eden sahâbîler (müksirûn) arasına girmiştir. Bununla birlikte İbn Mes'ûd'un yaklaşık bine yakın hadis rivâyetinde bulunduğu ve Hz. Âişe'nin genç bir sahabî olduğu düşünüldüğünde ilk seçeneğin daha kuvvetli hale geldiği söylenebilir.

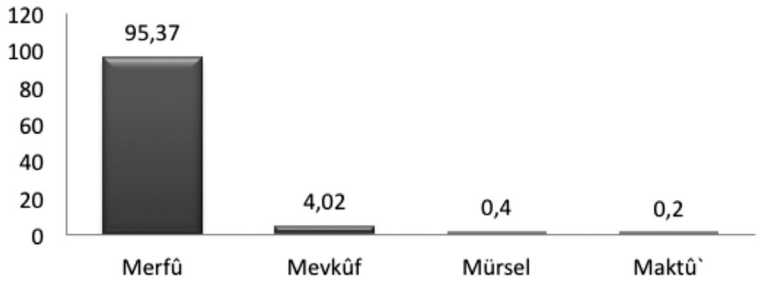
Tarih ve tabakât eserleri ile rivâyet verileri arasında görülen bir diğer fark ise istifade ettiği ilmî muhite dairdir. Mesrûk'un rivâyette bulunduğu isimler incelendiğinde bunların neredeyse tümünün Medine'de yaşayan sahâbîler olduğu görülse de esasen Mesrûk'un hayatının çoğunu sürdürdüğü ve ilmî yetkinliğini kazandığı yer Kûfe'dir. Kendisinden rivâyet eden isimlerin neredeyse tamamının Kûfe'de yaşayan isimlerden oluşması da bu yargıyı desteklemektedir.

Mesrûk'un tarih ve tabakât türü eserlerindeki hoca silsilesi ile *Kütüb-i Sitte* rivâyetlerindeki hoca ilişkilerinin farklı olması, şahıslara dair hadisçilik çalışmalarında tarih ve tabakât eserleri ile rivâyet verilerinin birlikte değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Fakat bu noktada müstakil olarak incelenebilecek husus ise tarih ve tabakât eserlerindeki bilgi ile *Kütüb-i Sitte* öncesi eserlerde bulunan rivâyetler arasındaki uyumdur. Örneğin *Kütüb-i Sitte* öncesi eserlerdeki Mesrûk rivâyetlerinden elde edilen veriler ile tarih ve tabakât eserlerindeki bilgilerin uyuştuğu tespit edilirse o takdirde en azından kibâr-ı tabiîn döneminde şahısların hadisçiliğinde *Kütüb-i Sitte* öncesi rivâyetlerin temel alınması ve hicrî 3. yüzyıla ait *Kütüb-i Sitte* rivâyetlerinin esas alınmaması gerektiği ifade edilebilir.

Rivâyet Türlerine Göre

Tablo 3.
Türüne göre rivâyetleri (Kütüb-i Sitte)

Rivâyetlerin türü	Mükerrerli	Genel Toplama Göre Oranı
1) Merfû	474	%95.3
2) Mevkûf	20	%4.0
3) Mürsel	2	%0.4
4) Maktû	1	%0.2
Toplam	497	

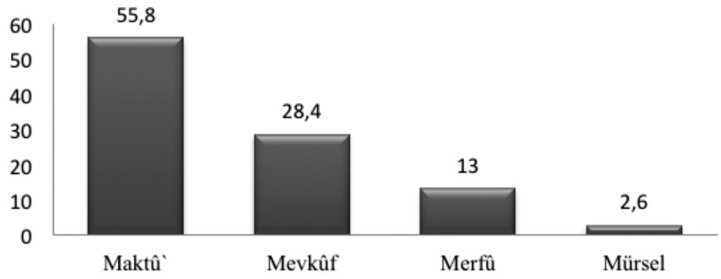


Grafik 2: Türüne göre rivâyetler (*Kütüb-i Sitte*)

Tabloda görüldüğü üzere rivâyetlerin %95'i merfûdur. *Kütüb-i Sitte* eserleri, hicrî 3. yüzyılda derlenmiş ve daha çok merfû ağırlıklı eserler oldukları için Mesrûk'un ve Kûfe ilim dünyasının rivâyet türlerine dair sağlıklı bilgi vermemektedir. Bu sebeple özellikle ilk dönem şahıs hadisçiliği çalışmalarında elde edilmek istenilen bilgi, rivâyet türlerine dair ise *Kütüb-i Sitte* öncesi eserlerin tercih edilmesi daha isabetli görünmektedir. Zira bu eserler farklı türdeki rivâyetleri içinde barındırmaktadır. Bundan dolayı merfû, mevkûf, maktû türü rivâyetlerin içinde birlikte bulunduğu İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/ 849) ve Abdürrezzâk b. Hemmâm'ın (ö. 211/ 826- 827) *el-Musannef* ismindeki eserleri incelemeye dâhil edilmiş, İbn Ebî Şeybe'nin eserinde mükerrerli 373, Abdürrezzâk b. Hemmâm'ın eserinde ise mükerrerli 119 rivâyet olmak üzere toplam 492 rivâyet esas alınmıştır. Bu eserlerde Mesrûk rivâyetlerinin tür olarak dağılımı şöyledir:

Tablo 4.
Türüne göre rivâyetler (Musannef eserleri)

Rivâyetlerin türü	Mükerrerli	Genel Toplama Oranı
1) Maktû	275	% 55,8
2) Mevkûf	140	% 28,4
3) Merfû	64	% 13
4) Mürsel	13	% 2,6
Toplam	492	



Grafik 3: Türüne göre rivâyetler (*Musannef* eserleri)

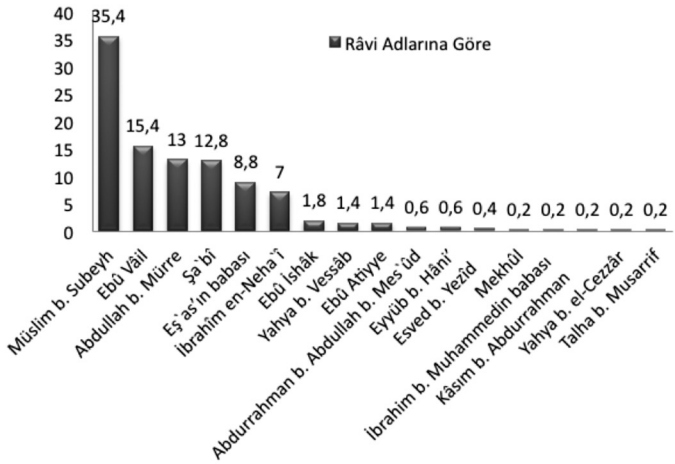
Musannef türü iki eserdeki Mesrûk rivâyetlerinde görüldüğü üzere o dönemin genel rivâyet üslubunun maktû rivâyet şeklinde olduğu ifade edilebilir. Fakat bununla birlikte araştırmada dikkat çeken bir husus Mesrûk'a izafeten rivâyet edilen kimi ifadelerin mevkûf ve merfû hallerinin de bu eserlerde bulunuyor olmasıdır. Mesrûk'un kendi ifadesi ile belirtilen bir fetvasının bazen tamamen aynı lafızla bazen mana olarak merfû hâlinin bulunabildiği yahut İbn Mes'ûd, Hz. Âişe, İbn Abbâs gibi sahâbîlerdenalındığı fakat bunun isnadda zikredilmediği görülmektedir.[4] Bu durum tâbiûn kavlinin delil değerinin maktû ifadelerin kaynakları ile ilgili olabileceğini göstermektedir. Bunun yanı sıra tâbiûnun merfû yahut daha çok mevkûf bir ifadeyi kendine nisbet ederek zikrediyor gözükmesinin birkaç sebebi olabilir. Bunlardan biri kendi dönemlerinde fakih yönleri ile ön planda olan Mesrûk gibi şahsiyetlerin irticalen fetva vermesi ve ifadelerinin kaynaklara bu şekilde girmesidir. Zira her iki musannef eserde de pek çok yerde rivâyetin maktû, mevkûf ve merfû hâlinin birlikte verildiği görülür. Bu da eser sahiplerininkasdîref gibi bir maksadının olmadığını, rivâyetin bu şekilde nakledilegeldiğini göstermektedir. Bir diğeri ise bazı tâbiîn de görünen rivâyet Hz. Peygamber'den geldiği halde onu sahabe veya tabiî râvîye isnad etmeyi tercih etmeleri olabilir (İbn Sa'd, t.y, VI, 272). İncelediğimiz *musannef*lerin yanı sıra yine *Kütüb-i Sitte* öncesi eserlerden İmam Mâlik'in (ö. 179/ 795) *Muvattâ*'ında Mesrûk'un rivâyetinin olmaması Mesrûk'un Medine'deki sahâbeden istifade etmiş olsa da vefatından sonra rivâyetlerinin burada yaygın olmadığını gösterir.İmam Mâlik'in eserindeki maktû rivâyetlerin şehrin ilmini en yüksek seviyede temsil eden isimlere ait olduğunun ifade edilmesi (Karagözoğlu, 2009, s. 32- 33) de bu hususa dair fikir vermektedir.

4 Verilen ilk örneklerde Mesrûk'un maktû ifadeleri diğerlerinde ise mevkûf ve merfû rivâyetler verilmiştir. Karşılaştırmalı olarak bk. İbn Ebî Şeybe, 1989, I, 425 - I, 425; I, 495 - I, 494; II, 424 - II, 424; II, 428 - II, 428; II, 443 - VII, 232; III, 151 - III, 150-151; III, 321 - III, 320-321; III, 467 - III, 467; IV, 132 - IV, 132; IV, 179 - IV, 180; IV, 256 - IV, 255; IV, 450 - IV, 449-450; V, 231 - V, 230; V, 318 - V, 318; V, 541 - V, 541; VI, 297 - VI, 296; III, 224 - Beyhakî, 2003, IV, 573; İbn Ebî Şeybe, 1989,IV, 127 - Beyhakî, 1991, XI, 107; İbn Ebî Şeybe, 1989, V, 231 - Müslim, 1991, "Birr", 70; İbn Ebî Şeybe, 1989, VII, 148 - Müslim, 1991, "Salât", 215; Abdürrezzâk, 1970, VI, 274 - VI, 275; IX, 55 - IX, 54-55; IX, 237 - IX, 239; IX, 273 - IX, 273; Abdürrezzâk, 1970, V, 263 - Müslim, 1991, "İmâre", 121; Abdürrezzâk, 1970, VI, 274 - Saîd b. Mansûr, 1985, I, 234; Abdürrezzâk, 1970, VI, 274 - İbn Ebî Şeybe, 1989, III, 485; Beyhakî, 2003, VIII, 164 - Abdürrezzâk, 1970, IX, 332.

Talebelerine Göre

Tablo 5.
Talebelerine göre rivâyetleri

Rivâyet Aldığı Kaynak	Mükerrerli	Genel Toplama Oranı
1) Müslim b. Subeyh	176	%35.4
2) Ebû Vâil	77	%15.4
3) Abdullah b. Mürre	65	%13
4) Şa'bî	64	%12.8
5) Süleym b. el-Esved (Ebu'ş-Şa'sâ)	44	%8.8
6) İbrahim en-Nehaî	35	%7
7) Ebû İshâk	9	%1.8
8) Yahya b. Vessâb	7	%1.4
9) Ebû Atiyye	7	%1.4
10) Abdurrahman b. Abdullah b. Mes'ûd	3	%0.6
11) Eyyüb b. Hâni'	3	%0.6
12) Esved b. Yezîd	2	%0.4
13) Mekhûl	1	%0.2
14) Muhammed b. Münteşir b. el-Ecda'	1	%0.2
15) Kâsım b. Abdurrahman	1	%0.2
Yahya b. el-Cezzâr	1	%0.2
Talha b. Musarrif	1	%0.2
Toplam	497	



Grafik 4: Talebelerine göre rivâyetleri

Mesrûk'un rivâyetleri talebeleri dikkate alınarak incelendiğinde bunların çoğunun Kûfeli olduğu görülmektedir. Yani Mesrûk her ne kadar farklı şehirlerden istifade etse de, onun ilmî müktesebatını aktardığı yer daha ziyade Kûfe'dir. Mesrûk'un rivâyetlerinin Kûfe merkezli olarak yayıldığını gösteren bir diğer bulgu ise, onun *Kütüb-i Sitte*'deki mükerrer rivâyetlerinin yaklaşık %40'ını talebelerinden nakleden Süleyman b. Mihrân el-A'meş'in (ö. 148/ 765) Kûfeli olmasıdır. Bu durum Mesrûk'un Kûfe'ye olan katkısı açısından dikkate değer bir durumdur. Hayatının çoğunu Kûfe'de geçiren A'meş'in Mesrûk rivâyetlerinde etkin rol alması Mesrûk rivâyetlerinin Kûfe'de mütedavil olduğunu göstermektedir. Bu durum Mesrûk'un rihleye konu olacak şekilde bir hadisçi hüviyetiyle kabul edilmediği anlamına da gelmektedir.

Konularına Göre

Tablo 6.

Konularına göre rivâyetleri

1) Ahkâm (295)
   a) İbadet (131)
      i. Tahâret (17)
      ii. Namaz (81)
         1. Salât (27 rivâyet)
         2. Salâtu'l-musafirîn (9)
         3. Sehv (5)
         4. Kıyâmu'l-leyl (4)
         5. Mesâcid (3)
         6. Teheccüd (3)
         7. Tatbîk (3)
         8. Ezân (3)
         9. İkâmetu's-salât (2)
         10. Mevâkît (1)
         11. Mevâkîtu's-salât (1)
         12. İftitâh (1)
         13. Vitr (1)
         14. Vudû' (1)
      iii. Oruç (15)
         1- Sıyâm (11)
         2- Savm (3)
         3- İ'tikâf (1)
      iv. Zekât (26)
      v. Hac (10)
         1- Hac (8)
         2- Menâsik (1)
         3- Menâsiku'l-hac (1)
      vi. Umre (1)
      vii. Kurban (1)
         1- Edâhî (1)
   b) Muâmelât (164)
      1. Talâk (28)
      2. Cenâiz (19)
      3. Kasâme (18)
      4. Libâs (14)
      5. Nikâh (12)
      6. Radâ' (7)
      7. Vesâyâ (7)
      8. Buyû' (6)
      9. İmâre (6)
      10. Tahrîmu'd-dem (6)
      11. Eşribe (5)

12. Müsâkât (5)
13. Vasıyye (4)
14. Diyât (4)
15. Zînet (3)
16. Cihâd (3)
17. Hudûd (3)
18. Ticârât (3)
19. İstiskâ' (3)
20. Ferâiz (1)
21. Husûmât (1)
22. Cizye (1)
23. Harâc (1)
24. İmâme (1)
25. İcâre (1)
26. Et'ime (1)
27. Şehâdât (1)

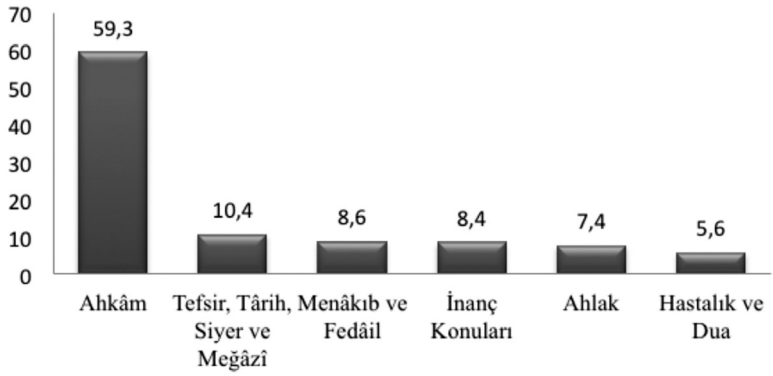
2) İman ve akâid (İnanç konuları) (42)
   a) Sıfatu'l-munâfıkîn (17)
   b) İman (15)
   c) Sünne (6)
      1- Sünne (4)
      2- el-İ'tisâm bi'l-Kitâbi ve's-Sünne (2)
   d) Tevhid (3)
   e) Cenâiz (1)

3) Ahlak ve Nefis Terbiyesi (Rikâk) (37)
   a) Birr (15)
   b) Edeb (8)
   c) İlm (3)
   d) Zühd (3)
   e) Selâm (2)
   f) Rikâk (1)
   g) İsti'zân (1)
   h) Mezâlim (1)
   i) Ahkâm (1)
   j) Zekât (1)
   k) Nikâh (1)

4) Tefsir, Târîh ve Siyer (52)
   a) Tefsîr
      1- Tefsîr (28)
      2- Tefsîru'l-Kur'ân (14)
      3- Fedâilu'l-Kur'ân (2)
   b) Siyer ve Meğâzî (3)
      1- Meğâzî (3)
   c) Târih (5)
      1- Ehâdîsu'l-Enbiyâ (3)
      2- Bed'ul-halk (2)

5) Fedâil (43)
   1- Fedâilu ashâbi'n-Nebî(s.a.v) (2)
   2- Fedâilu's-sahâbe (22)
   3- Fedâil (11)
   4- Menâkıb (5)
   5- Menâkıbu'l-Ensâr (2)
   6- Fadlu leyleti'l-Kadr (1)

6) Hastalık ve Duâ (28)
   a) Selâm (14)
   b) Merdâ (8)
   c) Tıb (4)
   d) Daâvât (1)
   e) İstîâze (1)



Grafik 5: Konularına göre rivâyetleri

"Konularına göre rivâyetleri" başlığı altındaki veriler incelendiği zaman Mesrûk'un rivâyet ettiği hadislerin muhtevasının büyük oranda ahkâma dair olduğu görülmektedir. Onun hocaları İbn Mes'ûd ve Hz. Âişe'nin ahkâm konusundaki yetkinlikleri şüphesiz bu oranın ortaya çıkmasındaki temel etkenlerdendir. Dikkat çekilecek bir diğer husus ise Mesrûk'un fıkhın neredeyse tüm konularında rivâyetlerinin bulunmasıdır. Bu durum Kûfe'nin gerek dînî gerekse sosyal anlamda farklı türde pek çok insanı barındıran bir şehir olmasından kaynaklanmış olmalıdır. Bu özellikleriyle Mekke ve Medine gibi halkı daha homojen olan şehirlerden ayrılan Kûfe'de, Hz. Peygamber'in döneminde olmayan pek çok düşünce ve sorun ortaya çıkmış, bu da beraberinde başta fıkıh olmak üzere farklı tartışma alanlarını açmıştır. Ehl-i reyin Kûfe bölgesinde çıkmasının sebeplerinden birinin de bu olduğu ifade edilmiştir (Kahraman, 2006, s. 401- 402). Bu faktörün yanı sıra Mesrûk'un hadislerinin belirli hususlarda yoğunlaşmamış olması sistematik bir hadis rivâyet halkasına sahip olmadığını ve daha çok ihtiyaca mebni rivâyette bulunduğunu da göstermektedir.

Ahkâm dışında dikkat çeken konu başlıklarından biri ise "hastalık ve dua" başlığıdır. Müstakil bir konu başlığı olacak hüviyete sahip olmadığı halde "hastanın hallerine" ve hususan "Hz. Peygamber'in kendisine gelen hastalara okuduğu duaya" dair 26 rivâyetin diğer kısımlarla tam mutabık olmaması, "hastalık ve dua" başlığı altında müstakil bir başlık açmamızı zorunlu kılmaktadır. Bu durum çalışmanın ilk bölümünde ifade edilen Mesrûk'un henüz genç bir yaşta Kâdisiye savaşı sonucunda sol elinin felç oluşu, başında derin bir yarık oluşması ve kambur kalması gibi faktörlerle birlikte düşünüldüğünde râvîlerin hayat tecrübelerinin rivâyet ettikleri hadislerin muhtevasında etkili olabileceğini gösteren bir bulgu olarak değerlendirilebilir.

Bu iki başlık dışında inanç ve ahlak, tefsir-tarih-meğâzî-fedâil gibi başlıklar da yine hem o dönem ve şehirde var olan tartışma ortamını hem de râvînin iç dünyası ve ilgi alanlarını

yansıtan öğelerdir. Dikkat çeken bir diğer husus ise Mesrûk rivâyetlerinin muhtevasında "yeme, içme ve sefer âdâbı" ve "oturup kalkma âdâbı (şemâil)" başlığı altında değerlendirilebilecek rivâyetlerin sayıca azlığıdır. Bu durum Hz. Peygamber'in bizatihi yaşamadığı bir şehir olan Kûfe'de onun şemailinden yahut günlük muamelelerinden daha ziyade dine, ahkâma ve ilme dair emir, nehiy ve tavsiyelerinin işlendiğini göstermektedir.

Sonuç

Kûfe'nin ve Abdullah b. Mes'ûd'un (ö. 32/ 652- 653) ashâbının önde gelen isimlerinden olan Mesrûk b. el-Ecda' (Abdurrahman) (ö. 63/ 682- 683), ibadet hayatı, ahlakî duruşu, dinin ve İslâmî ilimlerin yayılmasına sağladığı katkılar ile selef-i salihîn arasında örnek bir şahsiyet olarak gösterilmiştir.

Kibâr-ı tabiînden olan Mesrûk, erken dönemde duyduğu rivâyetlerin muhtevası hususunda sahâbeye sorular sorması, hadisi nakledeceği kişiler hususunda titizlik göstermesi, hadis meclisleri akdetmesi, hadis rivâyet ederken rivâyet konusunda ehil birine kontrol ettirmesi, yazı ile hadisler konusunda bilgiler talep etmesi gibi davranışları ile isnadın ilim olarak teşekkülüne katkıda bulunmuştur.

Hadis musannefâtında çokça rivâyeti bulunan Mesrûk, fıkıh ağırlıklı olmak üzere pek çok konuda hadis rivâyet etmiş ise de rivâyetlerinin kendisinden sonra genellikle Kûfe'de kalmış olduğu görülmektedir.

Kûfe'ye yaşayan bir tâbiî olarak Mesrûk özelinde hicrî I. asrın son çeyreğine kadar olan gelişmelere dair şunlar söylenebilir: Bir hadisin Hz. Peygamber'e aidiyetinin sağlanması anlamında isnad titizce uygulanmış, isnad bi't-tabiî bir sistem olarak henüz tam teşekkül etmemiş fakat sözün mevsukiyetini sağlama almak için kullanılan rivâyetin içeriğine dair sorular sorulması ve rivâyeti naklederken hataya düşmemeye özen gösterilmesi gibi mezkurhassasiyetler isnadın bir ilim olarak teşekkülüne zemin hazırlamıştır. Yine Hz. Osman'ın (ö. 35/656) vefatı ile oluşan fitne ortamının ilimlerin hususan isnadın teşekkülü açısından dolaylı ve etkin bir faktör olduğu da belirtilebilir.

Mesrûk'un maktû hükmündeki pek çok ifadesinin esasen mevkûf ve merfû kaynaklı olduğu da tespit edilmiştir. Bu sebeple tâbiûn kavline verilen değerin maktû rivâyetin bu yönünden kaynaklanmış olması son derece makuldür. İncelenen *musannef*eserlerde maktû ifadeler ve bunların mevkûf/merfû benzerlerinin pek çok yerde peşisıra verilmesi kasdîrefgibi bir niyetlerinin olmadığını göstermektedir.

Rivâyetlere dair verilerin istatistiksel olarak incelenmesi, isnadların dönemlerdeki akışlarının tespitinin özellikle ilk asırdaki ilmî yapının anlaşılması adına bir imkan olduğu da ifade edilebilir.

Son olarak hicrî 2. asırda kaleme alınmış olan hadis eserlerinin üslup yapısına dair yapılacak çalışmaların şahıs, bölge ve dönem hadisçiliğinin ve sahâbe ve tâbiûn kavlinin delil değerinin anlaşılması adına çok faydalı olacağı ifade edilebilir. Zira bu eserlerin oluştuğu ilmî ortam, yazılma gayesi ve en önemlisi üslubuna dair kapsamlı çalışmalar bu eserlerden istifadenin yönünü tayin edecektir.

Kaynakça

Abdürrezzâk, es-San'ânî. (1390/ 1970). *el-Musannef*. (C. I-XI, nşr. Habîburrahmân el-Azamî). b.y.: el-Meclisü'l-İlmî.

Ahmed b. Hanbel, (1422/ 2001). *Kitâbu'l-ilel ve Ma'rifetu'r-ricâl*. (C. I-III, nşr. Vasiyyullâh b. Muhammed Abbâs), Riyad: Dârü'l-Hânî.

Ahmed b. Hanbel, (t.y). *Müsnedu'l-imâm Ahmed b. Hanbel*. (C. I-L, nşr. Şuayb el-Arnaût). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

Ali b. Medînî, (1980). *el-İlel*. (nşr. Mustafa el-Azâmî). Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî.

Beyhakî, (1424/ 2003). *es-Sünenu'l-kübrâ*. (C. I-XI, nşr. Muhammed Abdulkadir Atâ). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Beyhakî, (1412/ 1991). *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. (C. I-XV, nşr. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî). Haleb-Kâhire: Dârü'l-Va'y.

Bezzâr, (1409/ 1988). *el-Bahru'z-zehhâr el-ma'rûf bi Müsnedi'l-Bezzâr*. (C. I-VII, nşr. Mahfûzurrahmân Zeynullâh), Medine: Mevsuatu Ulûmi'l-Kur'ân, Beyrut :Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem.

Buhârî, (1400). *el-Câmiu's-sahîh*.(C.I- IV, nşr. Muhîbüddîn el-Hatîb-M. Fuâd Abdülbâkî-Kusay Muhîbüddîn el-Hatîb), Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye.

Buhârî, (t.y.). *et-Târîhu'l-kebîr*, (C. I- VIII). Haydarâbâd: Dâiretu'l-Me'ârifi'l-Osmâniyye.

Ebû Dâvûd, S. B. E. (1430/ 2009). *Sünenu Ebî Dâvud*. (C. I-VI, nşr. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil Karabelli). b.y.: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye.

Ebû Nu'aym el-Isfahânî, (1387/ 1967). *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*, (C. I-X). Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî.

Ebû Zür'a ed-Dımaşkî, (t.y). *Târîh*, (nşr. Şükrullâh b. Nimetullâh el-Kucânî). Dımaşk: Mecma'u Lugati'l-Arabiyye.

Fayda, M. (1998). Hemdân (Benî Hemdân). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi içinde*. C. XVII. İstanbul: TDV Yayınları.

Halîfe b. Hayyât, (1405/ 1985). *Târîh*. (nşr. Ekrem Ziya el-Ömerî). Riyad: Dârü Taybe.

Hatîb el-Bağdâdî, (1422/ 2001). *Târîhu Bağdâd*, (C. I- XVII, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf). Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî.

Hatîb el-Bağdâdî, (t.y). *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. (C. I- II, nşr. Mahmud Tahhân). Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif.

İbn Asâkir, (1415/ 1995). *Târîhu Medîneti Dımaşk*. (C. I- LXXX, nşr. Ömer b. Garâme el-Amrevî). b.y.: Dârü'l-Fikr.

İbn Ebî Şeybe, (1989/ 1409). *el-Kitâbu'l-musannef fi'l-ehâdîs ve'l-âsâr*. (C. I-VII, nşr. Kemal Yûsuf el-Hût). Lübnan: Dârü't-Tâc.

İbn Ebî Hayseme, (1424/ 2004). *et-Târîhu'l-kebîr el-ma'rûf bi târîhi İbn Ebî Hayseme*. (C. I-IV, nşr. Salâh b. Fethî Helel). Kâhire: el-Fârûku'l-hadîse.

İbn Hacer, (1415/ 1995). *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. (C. I-VIII, nşr. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbn Hacer, (1907- 1908). *Tehzîbu't-tehzîb*, (C. I-XII). Hindistan: Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Me'ârif en-Nizâmiyye.

İbn Hazm, (1975/ 1395).*el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal.* (C. I-V). Beyrut: Dârü'l-Marife.

İbn Kuteybe, (t.y). *el-Me'ârif*, (nşr. Servet Ukkâşe). Kâhire: Dârü'l-Meârif.

İbn Mâce, (t.y). *Sünen*, (C. I- II, nşr. M. Fuâd Abdülbâkî), b.y.: Mektebetü Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye.

İbn Râhûye, (1412/1991). *Müsned*. (C. I- V, nşr. Abdulgafûr b. Abdulhak el-Belûşî). Medine: Mektebetü'l-İmân.

İbn Sa'd, (t.y). *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. (C. I- IX, nşr. İhsan Abbâs), Beyrut: Dârü Sâdır.

İbnü'l-Ca'd, (1417/ 1996). *Müsned*. (nşr. Âmir Ahmed Haydar). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbnü'l-Cezerî, (2006) *Gayetu'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*. (C. I-II, nşr. G. Bergstraesser). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Kahraman, H. (2006). *Kûfe'de Hadîs: İlk Üç Asır*. Bursa: Emin Yayınları.

Karagözoğlu, M. M. (2009). *Maktû Hadis ve Delil Değeri.* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Müslim b. Haccâc, (1412/ 1991), *Sahîh*, (C. I- V, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Kahire: Dârü'l-Hadîs.

Nesâî, (t.y). *Sünenu'l-Nesâî bi şerhi'l-Hâfız Celâlüddîn es-Süyûtî ve Hâşiyetu İmâm es-Sündî*. (C. I-IX, nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde). Mektebü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, Haleb t.y.

Seyf b. Ömer et-Temîmî, (1993). *el-Fitne ve vak'atu'l-cemel*. (nşr. Ahmed Râtib Armûş). b.y.: Dârü'n-Nefâis.

Sezgin, F. (1411/1991). *Târîhü't-türâsi'l-Arabî*, (C. I- IV, Arapçaya çev. Mahmud Fehmi Hicâzî). Riyad.

Tirmizî, (1962-1975). S*ünen*. (C. I-V, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir-M. Fuad Abdülbâkî-İbrahim Utve Avd), b.y.: Şirketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî.

Yücel, A. (2014). Hadis İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi: Rivâyet Dönemi İlk Üç Asır. (*İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi, I-V, Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkiler*, V, ss. 205-275). İstanbul.

Yücel, A. (2011). Hadislerin Yazılı Rivâyeti ve İmlâ Geleneği. (*Anadolu'da Dârü'l-Hadis Geleneği ve Dârü'l-Hadisler Sempozyumu, ed. Muhittin Düzenli*, ss. 37-49). Samsun.

Yücel, A. (1988-1989). Hadislerin Yazılması ile İlgili Rivâyetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi. (*MÜİFD*sy. 16-17, ss. 91-121). İstanbul.

Zehebî, (1401-1405/1981-1985). *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (C. I-XXV, nşr. Şuayb el-Arnaût vd.)., Beyrut: Müessetü'r-Risâle.

Antik Çin'de "Gök" Kavramının Oluşumu: Ön-Qin Dönemi Dinsel İnançlarının Rasyonalizasyon Süreci

Gonca Ünal Chiang*

Öz: İnsanlık tarihinde, doğa olaylarını yaratan ve insan faaliyetlerini yöneten doğaüstü gizil güçlere duyulan inancı tüm ilkel halklarda görmek mümkündür. Antik Çin'de yazının henüz var olmadığı resimli ifade dönemi olan Xia Hanedanlığı (M.Ö.21-17.yy) toplumda animistik inancın yaygın olduğu bir dönemdir. Xia Hanedanlığının ardından gelen Shang Hanedanlığı (M.Ö17-11.yy); Çin tarihinde ilk sistematik yazının ortaya çıktığı ve yazılı ifadenin başladığı dönemdir. Yazının etkin kullanımıyla teknik ilerlemenin de yaşandığı bu dönemde, animizm kültürü yerini önce Ata Tanrı'lara, sonra da Ata Tanrıların üzerinde konumlandırılmış olan irade sahibi ShangDi ye bırakmıştır. Shang Di; sahip olduğu en yüksek mevkide olan tanrı anlamının yanı sıra, Shang halkının inanç sisteminde geniş yer tutan batıl inançların da kaynağı olmuştur. Çeşitli fal yöntemleriyle geleceğe dair tüm planlarını Shang Di'ye soran Shang halkı, karar verme ve seçim yapma konularında bireyselleşmiş; insan aklından çok batıl düşüncenin vurgulandığı bu inanç sistemi hanedanlığın yıkılışına zemin hazırlamıştır. Shang Hanedanlığının ardından gelen Zhou Hanedanlığının(M.Ö.1121-221) kurucularından ZhouGong; insan aklının hiçe sayıldığı, ahlak, erdem, birlik ve eşitlik gibi kavramların yerine bireysellik ve bencillik kavramlarının yaygın olduğu Shang döneminden önemli dersler çıkarmış; bu bağlamda akla, insana yakın duran ve insan ahlakının sembolü olarak kabul edilen Gök kavramını ortaya koymuştur. Ön-Qin dönemi inanç sisteminin rasyonalizasyon sürecinde gelişim gösteren Gök kavramı; insandan yola çıkılarak ortaya atılmış bir kavramdır. Göğün bilgisine ulaşmayı amaçlayan insan, işe kendi varlığından yola çıkmakla başlamıştır. İnsanın; evrenin ve kendi varlığının temel kaynağına doğru yaptığı bu yolculuk, aklın önderliğinde gelişim gösteren bir anlama ve ifade etme sürecidir.

Anahtar Kelimeler: Antik Çin, Ön-Qin, Gök, Rasyonalizasyon, Tanrı, İnanç

"Ne kadar ilkel olursa olsun, dünya üzerinde dinsiz ve büyüsüz bir halk yoktur."
(Prof. Bronislaw Malinowski, 1884-1942)

Xia ve Shang Hanedanlıkları Dönemlerinde Dinsel İnanç

Doğaya Tapınma

İnsanlık tarihinde, doğa olaylarını yaratan ve insan faaliyetlerini yöneten doğaüstü gizil güçlere duyulan inancı tüm ilkel halklarda görmek mümkündür. İlkel insan, doğa içerisinde ve çetin doğa şartlarına karşı hayatta kalma mücadelesi verirken; karşılaştığı sel, fırtına, deprem gibi doğal afetler karşısında korkuya kapılmıştır. Bu olayları gözlemleyerek zamanla

* Ankara Üniversitesi, Doktor, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Sinoloji Anabilim Dalı, tsukue81@hotmail.com

doğa güçlerinin üstünlüğünü kabullenen insan, kendi yaratıcısının da doğa olduğunu fark etmiş, hayatta kalmak ve neslini devam ettirebilmek için çeşitli yöntemler geliştirme çabası içerisine girmiştir.

Antik Çin'de yazının henüz var olmadığı Xia dönemi ve öncesi (夏朝- yaklaşık olarak M.Ö.21. yy ve öncesi) toplumda animistik inançların yaygın olduğu bir dönemdir. Bu dönemde doğa ile yaşadığı zorunlu ilişki, insanın düşünce ve inanç yapısına da etki etmiş; doğa unsurlarının canlı ruhlara sahip olduğu inancı, ilkel insanın "doğaya ve doğa unsurlarına tapınma" (自然崇拜) faaliyetlerinde bulunmasına neden olmuştur.[1]

Doğa unsurlarının kutsal ruhlara sahip olduğuna inanan ilkel dönem insanı, insanların da birer ruh taşıdığı fikrini göz ardı etmemiştir. Antik Çin kültüründe insanın ruh ve bedenin birleşmesiyle oluşan bir ölümlü olduğu inancının yaygın olduğu bilinmektedir. Klasik Çin metinlerinden "Liji"de（禮記 Törenler Klasiği) bu inanç şu cümlelerle yer almaktadır: "Söylenir ki; Gök ile Yer arasında doğan her şeye yaşam (yaşayan) adı verilir. Varlık ölürse yok olur, insan ölürse hayalet olur. Bu durum, beş hanedanlıktan bu yana hep böyle bilinir." (Liji, Jifa, Bölüm: 3).

Bu inanca göre; ölümle birlikte ruh ve beden ayrılır, beden yok olsa da ruh yok olmayarak "yer altı dünyası"na (幽冥世界) geçiş yapardı. Sonsuza kadar yer altı dünyasında ikamet edecek olan ruhlar, hala hayatta olanlarla iletişimde kalmaya devam edebilirlerdi. Sıradan insanlar öldükten sonra hayalet olur ve yeniden doğamaz; yalnızca erdem mertebesi yüksek olan soylu insanlar bedensel ölümleri gerçekleştikten sonra ölümsüz tanrılara dönüşürlerdi (Huang, 2002, s. 20).

İnsan ruhlarının ölümsüzlüğü düşüncesi, Çin'de ilkel dönemden başlayarak binlerce yıl etkisini sürdüren ve hatta günümüzde de halk arasında yaşatılmaya devam eden "ata ruhlara tapınma" (祖先崇拜) etkinliğini ortaya çıkarmıştır.

Ata Ruhlara Tapınma

Atalara ve ata ruhlarına duyulan saygı ve tapınma, Antik Çin'in üç hanedanlığı olan Xia, Shang ve Zhou dönemlerinin hepsinde yaygın görülmekle birlikte, özellikle Shang toplumunu tamamen etkisi altına almış ve gündelik yaşamın vazgeçilmezi haline gelmiş olan bir uygulamadır. Bunun nedenleri; Xia Hanedanlığı öncesi dönem ile Xia ve Shang hanedanlıklarının siyasi ve toplumsal yapısı göz önünde bulundurularak açıklanabilir. Çin'de ilkel dönem ve yazının bulunması ile başlayan yazılı uygarlık dönemi arasında bir geçiş dönemi vardır.[2] Bu geçiş döneminin insanı ilkel insana yakındır ve ifade şekli de doğaya

1 Çinin antik dönemi olan Xia, Shang ve Zhou dönemlerinin düşünce yapısına da bu doğa temeli kaynaklık etmiştir.

2 Bu geçiş dönemi iki zaman dilimine ayrılmaktadır. Buna göre ilk yarı; yaklaşık olarak M.Ö. 6000 - 3000 yılları arasını kapsayan, resimli ifade dönemi (圖形表達時代); ikinci yarı ise yaklaşık olarak M.Ö. 3000 - 450 yılları arasını kapsayan Beş Hükümdar Dönemi (五帝時期) ve Doğu Zhou Hanedanlığının İlkbahar-Sonbahar Dönemidir (春秋時期).

en yakın ifade biçimi olan "resimli ifade" dir. Bu dönemde nüfus az, siyasi yapı ise doğa temelindedir. Eşitlik ilkesi üzerine kurulmuş olan bu siyasi ve toplumsal yapı Ortak Göğün Altı (公天下) adıyla anılmaktadır.[3] Sonraki dönemlerin yönetim biçimi ile karşılaştırıldığında, uygulama yönü son derece basit olan bu sistem; henüz doğa temelinden ayrılmamış, bencillik ve bireysellikten uzak ideal insan karakterine sahip olan yöneticilerin eseridir.

Çin'in ilk hanedanlığı olan Xia Hanedanlığı (夏朝M.Ö.21.yy.- 17.yy.) ise; toplumsal ve siyasi eşitlik fikrinin göz ardı edilerek liderliğin ilk kez babadan oğula aktarıldığı, nüfusun arttığı, medeniyetin gelişmeye başladığı ve yazının icadına en yakın olan bir krallık dönemidir. Xia dönemi ve öncesinde yazının henüz var olmaması, rasyonel düşüncenin de gelişimine engel olmuş ve döneme ait düşünce ve inanç sistemi de bundan büyük ölçüde etkilenmiştir.

Akıldan çok hayal gücünün baskın olduğu Xia dönemi inançları çok zengin olmakla birlikte, sistematik ve analiz edilebilir bir yapıya sahip değildir. Dönemde var olan animizm ve ata ruhlara tapınma etkinlikleri, daha çok sistemsiz ve doğa temelinde gerçekleşen ritüeller olarak görülebilmektedir.

Xia Hanedanlığının ardından gelen Shang Hanedanlığı (上朝-M.Ö.1122-1765), bronzun kullanılmaya başlandığı, tarımın geliştiği ve toplumun teknik açıdan oldukça ileri seviyede olduğu bir dönemdir. Ancak Shang döneminde toplum sınıflara ayrılmış ve kölelik sistemi yaygınlaşmıştır. Tayvan'lı felsefe araştırmacısı Shi Zuocheng, Shang dönemine hâkim olan teknik ilerleme ve bu ilerleme ile çelişen toplumsal eşitsizliği şu cümlelerle eleştirmektedir:

> Shang Hanedanlığında tarım Xia Hanedanlığına göre çok daha gelişmişti. Kölelik sisteminin oldukça yaygın olduğu dönemde, toprak soylulara ait olmakla birlikte, çiftçiler çalışıyorlardı. Çiftçi toprağı ekiyor buradan alınan ürünün bir kısmını kendine ayırıyordu. Bunun dışında hiç bir çiftçi toprak sahibi değildi... Soyluların fazlasıyla rahat içinde yaşadıkları bu dönem, toplumsal yapı açısından hiçte ideal olmayan bir dönemdi. (Shi, 2006, s.142).

Bunların yanı sıra, dönemin en büyük avantajı; ilk sistematik yazı olan kemik yazısının (甲骨文) ortaya çıkmasıdır. Sistematik yazının kullanımıyla birlikte rasyonel düşüncenin de önü açılmaya başlanmış ve dönemin inanç sistemi de bu gelişmelerden nasibini almıştır. Shang halkı, Xia hanedanlığından miras aldıkları "ata ruhlara tapınma" (祖先崇拜) etkinliğini öncelikle dönemin toplumsal yapısına paralel bir şekilde sınıflara ayırmışlar, sonra tuttukları yazılı kayıtlarla bunların önem sıralarını belirlemişler ve bu etkinliği gündelik yaşamlarının

3 Çin'de Göğün Altı (天下) kavramı; Ortak Göğün Altı (公天下) ve Özel Göğün Altı (私天下) olmak üzere iki şekilde değerlendirilebilmektedir. "Ortak Göğün Altı"; herkesin eşit haklara sahip olduğu, halkın başında hükümdar değil de bir liderin olduğu, bu liderin kendi sahip olduğu hakları halkına da verdiği, onları kontrol etmek yerine, yalnızca onlara yol gösterdiği bir sistemdir. Özel Göğün Altı ise; halkını kendi malı sayan, onları kontrolü altında tutan bir hükümdarın bulunduğu, halkın statüsüne göre farklı haklara sahip olduğu bir sistemdir. Çin tarihinde Beş Hükümdar Dönemi Ortak Göğün Altı sistemine ve için güzel bir örnek teşkil ederken; Doğu Zhou dönemi de Özel Göğün Altı sistemine örnek gösterilebilir.

en önemli parçası haline getirmişlerdir. Çinli araştırmacı Huang Fulin, Shang dönemindeki ata ruhlara tapınma faaliyetini şöyle analiz etmektedir:

> Ata ruhlar Shang halkının dua ettiği başlıca tanrılardı. O döneme ait tarihi tapınma kalıntılardan, ata ruhlara tapınmada kullanılanların sayısı 15.000 in üzerindedir ve bu sayı tüm diğer tapınma kalıntılarının çok üzerindedir. Bu durum, Shang halkının ata ruhlara tapınma faaliyetine ne derece önem verdiklerinin en güçlü kanıtıdır... Shang Halkı ata ruhlarını kategorilere ayırarak tapınma faaliyetlerinde bulunurlardı, bunun nedeni unutulan veya hatalı tapınılan ata ruhlarının olmamasına özen göstermeleriydi (Huang, 1990, s. 100-101).

Shang halkı, ata ruhlarını gelecekten haber veren tanrılar olarak algılamışlardır.[4] Yönetici sınıfından, sıradan halka kadar toplumun her kesiminden insanlar atacakları her adımı önce ata ruhlara danışmayı alışkanlık haline getirmişlerdir. Bu tür gelecekten haber alma etkinlikleri için çeşitli fal yöntemleri geliştirilmiş ve uygulamaya konulmuştur. Shang döneminin en yaygın fal yöntemi; kaplumbağa kabuğu ve sığır kemiklerinin ateşte ısıtıldıktan sonra üzerinde oluşan çatlakların yorumlanması ile uygulanan "kehanet kemikleri" (甲骨) yöntemidir.[5] Bu yönteme göre; olay gerçekleşmeden önce yapılan yorumlar ve olayın gerçekleşmesinin ardından elde edile bilgiler fal kemikleri üzerine yazılmış ve Çin tarihinin ilk yazılı tarih kayıtları olan Fal Yazıtları (甲骨文) ortaya çıkmıştır. (Chen,1956, s.636) Ancak Shi Zuocheng, Shang halkının ata ruhlara tapınma etkinliğini döneme hâkim bir batıl inanç olarak değerlendirmekte ve şöyle eleştirmektedir:

> Shang dönemine ait kalıntılardan anlaşıldığı kadarıyla, bu dönemde batıl inanışlar halk arasında fazlasıyla yaygındı, hayalet ve ruhlara inanç çok kuvvetliydi. Bir yılın neredeyse 300 gününde hayaletlere dualar ediliyor, onlar için törenler yapılıyordu. Mezar kazılarından anlaşıldığı kadarıyla, ölüler eşyaları ve hatta yakın ailesinden de hala hayatta olan biri ile birlikte gömülüyordu... Yazının bulunması ve uygarlığa geçilmesiyle de insanlar onlar için ideal olan doğadan koparak, kendi gerçeklerinin olduğu sahte ve batıl bir dünyada yaşamaya başlamışlardı (Shi, 2006, s. 142).

4 Shang halkının gelecekle ilgili soru yönelttikleri tanrı aslında gökte ikamet eden ve tüm tanrılardan daha üstün mevkiye sahip olan gök tanrısı (Shang Di) idi. Ata ruhları; insanlar ve gök tanrısı arasında birer aracı görevi üstlenmişlerdi. Bu kısım ileriki sayfalarda daha ayrıntılı olarak verilmiştir.

5 İlkel dönemin fal yöntemi doğada bulunan varlıklar kullanılarak bakılan "wupu (物卜)" (varlıklarla fal bakma) yöntemi idi. Bu yöntemde, "shi cao zhan pu" (蓍草占卜) denilen otlar veya "jia gu" (甲骨) denilen hayvan kabuk ve kemikleri araç olarak kullanılmaktaydı. İkinci bir fal bakma yöntemi ise işaret ve sembollerle bakılan "fuhaopu符號卜" dur (işaretlerle/sembollerle fal bakma). Fuhaopu; Değişimler Klasiği'ndeki üç dizim, sekiz ve altmış dört hegzagram gibi işaret ve sembollerle bakılmaktaydı. Çin tarihinde yalnızca somut düşüncenin hâkim olduğu Xia Hanedanlığı öncesinde tamamen "wupu(物卜)" yöntemi kullanılırken; Xia Hanedanlığı (M.Ö.21.-17.yy) ile birlikte yavaş yavaş "fuhaopu符號卜" kullanımı başlamıştır. Shang Döneminde (M.Ö.17 - 11.yy) wupu yöntemi yeniden ön plana çıksa da, Zhou Hanedanlığında (M.Ö.1121-221) soyut düşüncenin gelişim göstermesiyle birlikte fuhaopu kullanımı yeniden yaygınlaşmıştır. Yazının icadından sonra ortaya çıkarak yeni bir fal yöntemi olarak kullanılan "wenzipu 文字卜" (yazıyla fal bakma) ise, ilk sistematik yazının oraya çıktığı Shang Dönemi ile başlamış ancak asıl gelişimini Batı Zhou Hükümdarı Wenwang'ın (文王) Değişimler Klasiği hegzagramlarını yorumlayarak yazıya geçirmesi ile göstermiştir.

Shang Hanedanlığı döneminde insanlar öncelikle doğaya sonra da ölen atalarının ruhlarına tapınmışlardır. Shang halkının kendilerine en yakın gördükleri tanrılar Ata Tanrıları'dır (祖先神); bu sebeple Shang dönemine ait Ata Tanrı tapınakları, Xia Hanedanlığındaki tapınaklardan çok daha büyük yapılmıştır. (Shi, 2006, s.143) Ancak arkeolojik çalışmalarda o döneme ait olduğu düşünülen hayvan kemiği kalıntıları üzerinde dikkat çeken ve aynı zamanda Çin'in klasik metinlerinde de geçen bir tanrı kavram daha bulunmaktadır; bu da gökte yer alan yüce tanrı Shang Di'dir (上帝).

Shang Di İnancı

Shang Hanedanlığı'nın inanç sistemine hâkim, önemli kavramlardan biri de Shang Di'dir. Shang Di; Shang halkı tarafından "gökte ikamet eden yüce tanrı" olarak vasıflandırılmıştır. Çinli araştırmacı Chen Mengjia, Shang dönemindeki Shang Di'yi şöyle tanımlamaktadır:

> Shang Di doğa olaylarını kontrol eden, yağmurun yağması için emir veren bir güçtür; bu yüzden tarım tanrısı olarak da kabul edilir. Gök ve doğa olaylarını yöneten çeşitli tanrılar da onun birer parçasıdır... Shang insanının inancına göre Shang Di tabiatın sahibidir, doğal bir tanrıdır ve kişilik özellikleri yoktur (Chen, 1956, s. 646).

Diğer bir Çinli araştırmacı Zhan Xinyi, Shang Di'yi Shang döneminin yaratıcı tanrısı olarak açıklamaktadır. Zhan'a göre: "Göğün varlığı yaratma gücüne Di denir. Di karakterinin anlamı 'varlığı yaratmak' tır... Filolojik açıdan bakıldığında Di, göğün diğer adıdır, bu anlam onun varlığı var etmesinden gelmektedir." (Zhan, 1992, s. 47).

Huang Fulin ise Shang Di'nin Di imine vurgu yapmakta ve imin anlamına başka bir açıdan bakmaktadır:

> Di imi, ilk yazılı kaynaklar olan fal yazıtlarında ateş kullanılarak yapılan tapınmalarda odunların bir araya getirilerek deste deste bağlanmasını ifade etmektedir. Ancak imde, destenin üst kısmına bir yatay çizgi çizilmiştir. Bu çizgi fal yazıtlarında yağmur iminin üzerine çizilen ve göğü temsil eden çizgi ile aynı anlama gelmektedir. Shang döneminde ateş aracılığı ile tapınılan tanrı sayısı çok fazladır; tüm ata tanrılar ve doğa tanrılarına bu yöntemle dua edilirdi, ancak göğe yapılan dualar ifade edilirken, odun destelerine bir çizgi çekilmiş ve Di karakteri ortaya çıkarılmıştır. Bu da duanın Di'ye yani Göğe yapıldığını temsil eder. Di ilk ortaya çıktığında en yüce gök tanrısını temsil etmiş ve sonraları yeni anlamlar da kazanmıştır. Ancak bu, Di'nin en yüce tanrı olan göğü temsil ettiği gerçeğini değiştirmez (Huang, 1990, s. 111).

Shang Di (上帝); "shang" (上) ve "di" (帝) imlerinin birleşmesi ile oluşmuş bir kavramdır. İmlere etimolojik açıdan bakıldığında; "Di" (帝) iminin sahip olduğu en eski anlamlardan birinin: "ağaçtan yapılarak ucuna keskin bir alet bağlanan silah" olduğu anlaşılmaktadır. Bu karakter zamanla anlam genişlemesine uğrayarak önce; "güçlü insan", "lider", "silah kullanan lider kişi" anlamlarını karşılamış ve daha sonra da "ata tanrı" anlamında kullanılmaya başlanmıştır (Pigtografik Web Sözlüğü. 象形網路字典. http://www.vividict.com.27.02.2017

tarihinde erişim sağlanmıştır). Karaktere "en yüce tanrı" anlamının kazandırılması ise, "Di" (帝) iminin önüne "üst/üstünde olan" anlamına gelen "shang" (上) iminin eklenmesi ile olmuştur. Bu şekilde, Ata Tanrıların da üstünde yer alan bir Tanrı yani Shang Di (上帝) kavramı oluşturulmuştur.

Shang Döneminde "Shang Di"; sahip olduğu "en yüksek mevkide olan tanrı" anlamının yanı sıra, dönemin en önemli tanrıları olan Ata Ruhları ile birlikte Shang halkının batıl inançlarının da sembolü olmuştur. Chen Mengjia'ya göre Shang halkının gelecekle ilgili soru sordukları Ata Ruhları aslında insanlar ve Shang Di arasında birer aracı görevi üstlenmekteydi. Shang halkı bilirdi ki, geleceğe yönelik en doğru bilgileri sadece Shang Di verirdi:

> Ata ruhları ile Shang Di arasında çok kuvvetli bir ilişki vardı. Atalar ölüp de göğe yükseldikten sonra tanrısal özellikler kazanırlar ve Shang Di ile insan arasında köprü olurlardı... Dünyevi meseleler direkt olarak Shang Di'ye bildirilmez, ölen ataların ruhları aracılığı ile Shang Di'ye soru sorulur, Ondan dilek dilenirdi (Chen, 1956, s. 646).

Çeşitli fal yöntemleriyle geleceğe dair tüm planlarını Shang Di'ye soran Shang halkı, karar verme ve seçim yapma konularında bireysel ve bencil bir tavır takınmaya başlamıştır. Shang döneminde teknik alandaki gelişme ve yazının sistematik kullanımı, her ne kadar düşünsel alandaki rasyonalizasyon sürecini hızlandırsa da; özgür akıldan çok batıl düşüncenin ağır bastığı inanç sistemi, döneme hâkim olan toplumsal eşitsizlik ile birleştiğinde hanedanlığın hızla zayıflamasına ve çöküşüne zemin hazırlamıştır.

Zhou Hanedanlığı Döneminde Dinsel İnanç

Gök Kavramının Oluşumu

Shang Hanedanlığının ardından gelen Zhou Hanedanlığının (M.Ö.221-1121) kurucularından Zhou Gong (周公); insan aklının hiçe sayıldığı, birlik ve eşitlik gibi kavramların yerine bireysellik ve bencillik kavramlarının yaygın olduğu Shang döneminden ve Shang Di "上帝" kavramının sembolü olduğu batıl ve insanın bağımsız yeteneklerini hiçe sayan inanç sisteminden hoşnut olmamış ve Shang Di "上帝" yerine, insan aklına bir adım daha yakın olan "Gök" (天) kavramını ön plana çıkarmıştır.

Çin uygarlık tarihinde "Gök" fikinin ilk kez ortaya çıkması, M.Ö. 2500 yılında Beş Hükümdar Dönemi (五帝時代) hükümdarlarından biri olan Yao (堯帝) dönemine denk gelmektedir. Çin düşünürü Konfuçyüs; Hükümdar Yao'ın "Gök" kavramına anlam kazandıran ilk kişi olduğunu şu cümleyle teyit etmiştir: "Yalnızca Gök'tür her şeyden üstün, yalnızca Yao'dır ona anlamını veren." (Lunyü, Taibo, Bölüm: 19).

Yao'ın "Gök" fikrini ortaya atması son derece doğal bir süreçte ve doğa arkaplanında gelişim göstermiştir. Bu konu, Çin'in en eski klasik metinlerinden biri olan Shang Shu'da (尚書) şu cümlelerle yer almaktadır: "Hükümdar Yao; Xi ve He'ya Göğün iradesine saygıyla uyum

sağlayarak, güneşin, ayın ve yıldızların hareket düzenini gözlemlemelerini ve buna göre yeryüzünde yaşayan halk için dört mevsimlik takvim tayin etmelerini emretti." (Shang Shu, Yao Dian, Bölüm:2).

Bu noktada; Yao döneminde göğün ve gökte yer alan güneş, ay ve yıldızların varlığının bilgisine ulaşmak için, aynı dönemde sık kullanılan fal yöntemi değil de, insan gözlemi kullanılması dikkat çekicidir. Gök'e ulaşmak için insandan yola çıkılmıştır. Bu durum, Yao döneminde Gök kavramı ile insan arasında var olan yakın ilişkiyi göstermektedir.

Yao döneminde "Gök" kavramı; kendinden önce var olan "doğa" (自然) fikrine bağlı olarak ortaya çıkmıştır; bu sebeple ilkel ancak bir o kadar da ideal doğadan kopmaksızın insanlar arasında düzen sağlayan bir güç niteliğine sahip olmuştur. Yao döneminde yazı henüz var olmadığından, Gök'ün yazılı ifade biçimi şekillendirilememiştir. Bu dönemde Gök fikri; doğa arka planında gelişim gösteren ilkel bir resim özelliği taşımaktadır. İçerisinde doğayı, insanı ve resimli ifadeyi barındıran bir bütünselliği vardır.

Tayvan'lı araştırmacı Shi Zuocheng'ın tespitlerine göre; Çin'de resimli ifadenin ilk örnekleri olan renkli çanak çömleklerden Miaodigou (廟地溝彩陶)[6] bölgesine ait olanlar üzerinde Gök ifadesine rastlanmamıştır. Bu dönemde bilinen tek güç doğadır. Yao tarafından Gök kavramı anlamlandırılmış olsa da, bu dönemde Gök yine doğa kavramından ayrı bir kavram olarak düşünülmemiştir. İlk hanedanlık olan Xia Hanedanlığına (M.Ö.17-.21.yy) gelindiğinde ise dönemin fal bakma, tapınma seremonilerinde ve takvim ayrıntılarında Gök fikrine rastlanmakla birlikte, Gök karakteri henüz ortaya çıkmamıştır. Karakterin ortaya çıkışı Shang Dönemine (M.Ö.11 -.17.yy) denk gelmektedir. Shang döneminin ilk yıllarında yaygın olarak görülen bağımsız karakterlerde (單一文字) Gök karakterine rastlanmasa da, aynı dönem gelişim gösteren ve Çin'in ilk sistematik yazısı olarak bilinen kemik yazılarında (甲骨文) Gök karakteri kullanılmıştır (Shi, 2006, s. 185 -184).

Yazının ortaya çıkmasıyla, Gök kavramını temsil etmek için çeşitli karakterler, resimsel figürler belirlenmiştir. "Gök" (天) karakteri, "insan" (大) karakterine bir baş eklenmesiyle ortaya çıkmış bir figürdür. İnsanın önden görüntüsünü temsil eden karakter, aynı zamanda "büyük" (大) anlamını da taşımaktadır. "Büyük" ve "insan" anlamlarında kullanılan karakterin üst tarafına çizilen tek çizgi ile "Gök" (天) karakterinin oluşmuş olması; o döneme "büyük insan göğe yakındır" fikrinin hâkim olduğunu göstermekte ve Gök ile insan arasındaki sıkı ilişkiye vurgu yaparak göğün insan hayatındaki anlamını ifade etmektedir.[7] Ancak yazının gelişimi ile birlikte, insanı temsil eden karakter değişmiştir. Shang Döneminin kemik yazılarında, insanı temsilen kullanılan "人" (ren) karakterine rastlanmaktadır. İnsanın yandan görüntüsünü

6 Çin uygarlık tarihinde renkli çanak çömleklerin (M.Ö.7000 - 3000) en yüksek seviyede gelişim gösterdiği örneklerine Miaodigou bölgesinden çıkan eserler arasında rastlanmaktadır.

7 Çin uygarlık tarihinde renkli çanak çömleklerin (M.Ö.7000 - 3000) en yüksek seviyede gelişim gösterdiği örneklerine Miaodigou bölgesinden çıkan eserler arasında rastlanmaktadır.

ifade eden bu karakter; insanın önden görüntüsünü ve gök ile ilişkisini yansıtan "büyük insan" (大) karakterinin aksine insanı küçültmüş ve sıradanlaştırmıştır; daha da önemlisi bu yeni karakterle insanın gök ile olan yakın ilişkisi büyük ölçüde göz ardı edilmiştir.[8]

Shang Hanedanlığının ardından gelen Zhou Hanedanlığının[9] ilk dönemlerinde; Gök ve insan ilişkisinin doğal bir yapıya dayandığı görülmektedir. Bu dönemde Gök; her ne kadar batıl inanışlardan uzaklaşmış ve akla yaklaşmış bir kavram olsa da, temelde Shang Hanedanlığından gelen Shang Di kavramının mirasını yüklenmiş ve "irade sahibi tanrı" vasfını tam olarak kaybetmemiştir. Zhou Hanedanlığı Dönemi klasiklerinden biri olan "Shi Jing"de (詩經 arkılar Klasiği), Gök ile ilgili olan kayıtlardan bazıları şöyledir:

> Emri veren Gök, Wen Wang'a görevini bildirdi. " (Shijing, Daya, Wenwangzhishen, Daming, Bölüm: 6), "Gök insanları gözler" (Shijing, Daya, Wenwangzhishen, Daming, Bölüm: 4), "Göğe saygı duymazsan O öfkelenir, Onunla oyun oynanmaz." (Shijing, Daya, Wenwangzhishen, Ban, Bölüm: 8), "O en yücedir, istediğinde aşağı inebilir, dört bir yanı gözler, insanları kontrol eder (Shijing, Daya, Wenwangzhishen, Huangyi, Bölüm: 1).

Çin'in en eski klasik metinlerinden bir diğeri olan "Shang Shu"da da (尚書 Belgeler Klasiği) Gök kavramı 279 yerde geçmektedir. Aynı metinde Gök'ün iradesini ifade eden "Göğün Emri" (天命) kavramı ise 26 yerde kullanılmıştır. Konuya Shang Shu'yu esas alarak bakacak olursak; Bu klasik metinde Shang döneminin mirasını üstlenmiş olan yaygın Gök anlayışında, Gök'ün mutlak bir irade olarak görüldüğünü gösteren pek çok kayıt bulunmaktadır. "Gök ve Yer, tüm varlıkların ana-babasıdır... Shang halkı Gök'e gereken saygıyı duymadı, Gök'de onlara felaketler yolladı... Gök o kadar kızdı ki, Wen Wang'a Shang halkını yok etmesi için emir verdi, güç verdi... Gök'e itaat etmeyenin suçu çok büyüktür." (Shang Shu, Zhou Shu, Tai Shi Shang, Bölüm: 1).

Shang Shu ve Shi Jing klasik metinlerinde geçen Gök ve Göğün Emri kavramlarının abartılı bir şekilde yorumlandığını düşünen Shi Zuocheng'ın, bu konudaki fikri dikkat çekicidir:

> Shi Jing ve Shang Shu'da çok sayıda Göğün Emri kavramı var olsa da, metinlerde Gök'ün ve onun belirlediği kaderin (verdiği emirlerin) insanlar tarafından yüzde yüz anlaşılamayacağını destekleyen pek çok yorum da bulunmaktadır. Medeniyet ile iç içe yaşayan insanın somut sembollerle dolu ve kontrol edebileceği unsurlarla olan ilişkisi

8 Antik döneme hâkim olan gök ve insan anlayışına göre; gök insandan yola çıkılarak sıfatlandırılmıştır. Ancak gök insana yakın olmakla birlikte; göğün yeri insanın başının üstündedir, göğün anlamı insanı aşmaktadır.

9 Shi Zuocheng'ın tespitlerine göre; tarihsel sıralamada kemik yazısından sonra gelişim göstermiş olan bronz yazısında (金文) insanla ilgili olan 130 karakterden 80 tanesi insanın önden görüntüsünü, 50 tanesi ise insanın yandan görüntüsünü yansıtmaktadır. Ancak yazının gelişim sürecinde ön plana çıkarak günümüzde de dile yerleşmiş olan karakter; insanın yandan görüntüsünü temsil eden: 人karakteridir. (Shi, 2006, s. 59.) Bu noktada açıkça görülmektedir ki; yazının henüz tam olarak gelişmediği dönemlerde, insan Göğe, yani doğaya çok daha yakındı; Göğü anlamak için kendinden yola çıkıyordu. Ancak yazının gelişmeye başlaması ile Gökten ve doğasından uzaklaşmaya başlayan insan, öz benliğinden kaybederek sıradanlaştı ve küçük insan olmaya mahkûm oldu.

> arttıkça, soyut ve kontrol edemediği şeylerin varlığına karşı çıkmaya, onlara ihtiyaç duymamaya ve onları reddetmeye başlamıştır. Ancak bu durumda bile hala birilerinin Gök ve kaderin varlığı konularında ısrarcı olmasının nedeni; insanlığın var olması ile başlayan ve binlerce yıldır süregelen manevi ve psikolojik bir ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır. İşte bu; insanın, gerçekler dünyasının ötesine geçerek, doğaya yani varlığın yaratıcısı ve temel kaynağına yakın olma ihtiyacından kaynaklanmaktadır (Shi, 2006, s.206-207).

Zhou Hanedanlığının kurucu hükümdarlarından Zhougong'a gelince (周公), O, Gök'ü her ne kadar üstün bir güç olarak görmüş ve her şeyin ondan başlayarak var olduğunu kabul etmiş olsa da, klasik metinlerin aksine, Gök'ü mutlak yetki ve iradesi olan, emirler veren ve fiziksel dünyanın tek hakimi olarak görmemiştir. Zhou Gong yönetiminde gelişim gösteren Zhou Hanedanlığında, insanların artık Gök kavramını mutlak irade sahibi ve emirlerine mutlak suretle uyulması gereken tanrı konumuna getirmediği anlaşılabilmektedir. Gök yüce bir güçtür, insan kaderini belirlemede etkilidir, hükümdara bile görevini O verir; ancak son sözü söyleyecek olan; insan aklı ve iradesidir. Zhou Hükümdarı Zhou Gong'un (周公) kardeşi olan Zhao Gong (召公), Gök'ün tek yetkili olarak görülmemesi gerektiğini, Gök tarafından görevlendirilmiş bile olsa, son kararı verecek olan kişinin hükümdarın kendisi olduğunu şu cümlelerle ifade etmektedir: "Göğe tam olarak güvenilmez, ben (hükümdar) Wen Wang'ın güzel ahlakını (karakterini) takip etmeye devam ederim. Çünkü Yüce Gök, Wen Wang'a verdiği büyük görevi boş vermez." (Shang Shu, Zhou Shu, Junshi, Bölüm:1).

Zhou Gong, Gök kavramını anlamlandırırken insandan yola çıkmış ve Gök'ü insanla aynı seviyeye getirmiştir. Böylece Gök'ün iradesine olan inanç daha silik bir hale gelirken; insan aklı, insan düşüncesi, insan fikri ve kararları daha önemli bir hale gelmiş ve bu da döneme hâkim olan dünya ve medeniyet görüşünde, insan merkezli bir düşüncenin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Gök, İnsan ve Uygarlık

Zhou Döneminde insan aklına verilen önem, Shang Döneminde yaygın görülen, Ata Tanrılara ve Shang Di'ye soru sorma ve geleceği tanrıların cevaplarına göre planlama geleneğinin zayıflamasında oldukça etkili olmuştur. Shang döneminin fal bakma etkinliği ot ve kemik gibi somut malzemelere dayanmakla birlikte, fala bakma ve yorumlama yöntemleri batıl düşüncenin etkisinde kalmış; insan faktörünü gözardı ederek, yalnızca tanrı kavramı üzerine kurulmuştur. Oysa Zhou Döneminde, dönemin önemli hükümdarlarından Wen Wang (文王) ve Zhou Gong (周公), insana verdikleri önemle onu *Gök'ü anlamanın ilk koşulu* ve *Yer'in (uygarlığın) yaratıcısı* konumuna getirmişlerdir. Özellikle Wen Wang; Gök-İnsan ve Uygarlık konusundaki fikirlerini yazıya aktarmış ve bunları adına "Yi Jing" denilen bir metinde toplamıştır.

Zhou Hanedanlığı döneminin en önemli klasik metinlerinden biri olan "Yi Jing" (易經

Değişimler Klasiği); Çin inançlarının rasyonalizasyon sürecinin kilit noktalarından birini oluşturmaktadır. Değişimler Klasiği; temelde bir fal kitabıdır. Ancak Değişimler Klasiği'nde somut malzemeler değil işaret ve semboller kullanılmaktadır. İçeriği son derece zengin olan bu klasiğin temel taşını "üç dizim" (三劃) oluşturmaktadır. Yukarıda da söz edildiği gibi üç dizim; gök, insan ve yer (uygarlık)üçlemesinden oluşmaktadır: "Bir kitap olarak Değişimler Klasiği, son derece zengin ve geniş çapta bir içeriğe sahiptir, içinde gök, insan ve yer anlatılmıştır." (Yi Jing, Xicixia, Bölüm: 10).

Aslında Değişimler Klasiği; fal kitabı olmaktan çok, evrendeki her şeyin değişim sürecini aşamalarıyla birlikte anlatan bir gözlem rehberidir.[10] Zhou döneminin inanç sistemi hakkında da bilgi veren bu klasik, aynı zamanda Zhou insanının düşünce yapısı ve dünya görüşünü de gözler önüne sermektedir. Değişimler Klasiği'nin temelinin üç dizime dayanıyor olması, Zhou insanının düşüncesine göre, evren ve varlığa dair tüm oluşum ve değişimlerin temelinin üç dizime; yani gök, insan ve yer üçlüsüne dayandığı anlamına gelmektedir.

Üç dizimin (三劃) ilk çizgisi Gök'ü temsil etmektedir. İkinci çizgisi insan'ı ve üçüncü çizgisi ise yer'i (uygarlık) temsil etmektedir (天-人-地). Buna göre; Gök insanı yaratır ve insan da yeri yani içinde yaşadığı uygarlığı var eder. Bu sebeple; insanı anlamak için insanın kendi ürünü olan uygarlıktan, Gök'ü anlam için ise insandan yola çıkmak gerekmektedir. Zhou insanının düşünce yapısında çok net görülebilen kavramlar arası bağlantı kurma, sınıflara ayırma ve analiz edebilme yeteneği; döneme hakim olan inançlara da etki etmiş ve inanç sistemindeki rasyonalizasyon sürecini hızlandırmıştır. Böylece; Çin inançlarının tarihsel gelişim sürecinde; fal ve büyü gibi ilkel yollarla ulaşılmaya çalışılan tanrı Shang Di inancı, zamanla yerini insan gözlem ve tecrübelerine dayanan ve akla bir adım daha yakın olan Gök inancına bırakmıştır.

Çin felsefe tarihinde, gök ve insan ilişkisinin ayrıntılı olarak tartışmaya açılması Doğu Zhou Hanedanlığının İlkbahar-Sonbahar (M.Ö.476 -770) döneminde başlamaktadır. Ancak konuyla ilgili en sıcak tartışma, İlkbahar-Sonbahar (M.Ö.476 -770) döneminin hemen ardından gelen Savaşan Beylikler (M.Ö.221 -476) dönemine ait olan "Gök-İnsan Birliği" (天人合一) söylemi ile başlamaktadır. Gök-İnsan Birliği fikrinde esas; insanın kendisine Gök tarafından verilmiş olan doğal benliğinin bilgisine ulaşması ve buradan da Gök'ün gerçek bilgisine ulaşmasıdır. Çin medeniyet tarihinde Gök kavramı da, Gök karakteri de insandan yola çıkılarak ortaya atılmıştır. Bu nedenle; Gök'ün bilgisine ulaşmayı amaçlayan insan, işe kendi varlığının ve kendi doğasının kaynağından yola çıkmakla başlamalıdır.

Bu noktada akıllara; *her insanın Gök'ü anlama yeteneği var mıdır?* sorusu gelmektedir. Shang

10 Metin; güneşin doğuşu ve batışı, mevsimlerin dönüşümü, iklimsel değişiklikler, gece ve gündüz, yağmur, gök gürültüsü ve rüzgâr gibi doğa ve gök olaylarının oluşumunu açıklamakla birlikte, bu olayların insan yaşamına olan etkileri hakkında da bilgiler vermektedir.

Shu'da (尚書 Belgeler Klasiği) Gök'ü anlama yeteneğine sahip olan kişi tanımı yapılırken "Gök'e eş olan" (配天) ifadesi kullanılmıştır (Shang Shu, Zhou Shu, Duoshi, Bölüm: 2). Gök'e eş olabilecek bir insanın sahip olduğu en belirgin özellik ise Gök'ün verdiği "doğal karakter"inden (自然本性) uzaklaşmamış olmasıdır.

Shi Zuocheng'a göre, "Gök-İnsan Birliği", Gök ile insanın aynı seviyede görülmesi ile ortaya çıkmış bir düşünce sistemidir. Bu sistem değerlendirilirken; insan kendisini kayıtsız şartsız mutlak irade olarak görürse, bu hatalı bir düşünce şekli olacaktır. Çünkü insan her ne kadar Gök tarafından üstün yeteneklerle ve Gök'e en yakın karakter özelliği ile ödüllendirilmiş olsa da; bu, fiziksel dünyada var olan insanı, metafiziksel dünyada var olan Gök ile aynı seviyeye getirmez. Ancak; insanın yetenek ve özelliklerini abartmamak uğruna, onu fiziksel dünyadaki diğer varlıklarla eş tutmak da hatalı bir değerlendirme olacaktır. İnsanın konumu gök ile yer arasındadır. O, gökten edindiği özel karakter ve yetenekler sayesinde fiziksel dünyanın yaratıcısı konumundadır (Shi, 2006, s. 208). İnsan aynı zamanda kendi doğasının kurucusu ve fark edicisidir; gökten kazandığı doğal benliğinin doğadan kopmasına izin vermeyecek ve doğru yönde gelişimini sağlayacak yeteneklere sahiptir.

Sonuç

Çin'in Ön-Qin dönemini (先秦時期M.Ö.221 öncesi) ve bu döneme ait düşünce ve inanç yapılarını anlayabilmek için, yazının icadından önceki ilkel dönem (M.Ö.3000) ile yazının icadı (M.Ö.1500) arasındaki 1500 yıllık rasyonalizasyon süreci son derece önemli bir süreçtir.

Pek çok ilkel kültürde olduğu gibi, Çin tarihinde ilkel dönemi olan Xia Hanedanlığı (M.Ö. 17 -.21.yy.) ve öncesine damgasını vuran inanç kültürü; doğanın ve doğa unsurlarının canlı ruhlara sahip oldukları inancını barındıran animizm idi. Doğanın içerisindeki varlıklardan biri olan insanın da bir ruha sahip olduğunun zamanla keşfedilmesiyle, animistik inanca ata ruhlarına tapınma etkinlikleri de eklenmiş oldu. Yazının henüz icat edilmediği ilkel dönemde tapınılan objeler çok çeşitli ve dönemin inanç kültürü çok zengin olmakla birlikte, sistematik ve analiz edilebilir bir yapıya sahip değildi. Bunlar, daha çok sistemsiz ve doğa temelinde gerçekleşen ritüellerdi.

İkinci Hanedanlık olan Shang Hanedanlığı (M.Ö.1122 -1765) döneminde, yazının icadıyla birlikte ilkel kültürden miras kalan ruhlara tapınma etkinliği de sistematik bir düzene girmeye başlamıştır. Dönemin toplumsal yapısına paralel bir şekilde sınıflara ayrılan ve yazının da kullanılması ile kayıtları tutulan tapınma etkinlikleri, gündelik yaşamın en önemli parçası haline gelmiş ve tutulan kayıtlar da Çin medeniyet tarihinin ilk yazılı kaynaklarını oluşturmuştur. Shang döneminin diğer bir özelliği de; bronzun kullanılmasıyla birlikte ileri seviyelere ulaşan tekniğin aksine, halk arasında hızla yaygınlaşmış olan batıl inançlardır. Batıl düşüncenin etkisiyle karar verme ve seçim yapma konularında bireyselleşmiş olan Shang halkı; toplumsal sınıfların ve toplumsal eşitsizliğin de ortaya çıkmasıyla birlikte

kaçınılmaz bir çöküşe maruz kalmıştır.

Çin tarihinin üçüncü hanedanlığı olan Zhou Hanedanlığı (M.Ö.221 -1121) kurucuları, Shang Hanedanlığının yıkılma nedenlerinden dersler çıkararak; önce toplumsal eşitsizliği sonra da halkı etkisi altına almış olan batıl inanışları en az seviyeye indirmiş ve insan aklını ön plana çıkaran bir düşünce ve inanç sistemi geliştirmişlerdi. Evren ve doğayı gözlemleyen ve bunları yaşamsal tecrübeleri ile birleştiren Zhou insanı, bu gözlemlerini çeşitli işaret ve sembollerle yazıya aktarmış ve böylece medeniyet tarihinde somut resimli ifadeden soyut yazılı ifadeye geçişin yolunu açmıştır. Bu yeni düşünce ve ifade sistemiyle, Zhou insanının kafasında oluşan tanrı kavramı da değişmiş; yalnızca büyü ve fallarla ulaşılabilen, mutlak irade sahibi *Tanrı Shang Di* inancı yerini; insandan yola çıkılarak ulaşılabilen ve insanın sahip olduğu ideal karakter ve ideal ahlakın kaynağı olan *Gök* inancına bırakmıştır.

Kaynakça

Chen, Mengjia. (1956). *Yinxu Buci Zongshu*. [Yin Dönemi Yazıtları Yorumu]. Beijing: Kexue

Chuban She.

Huang, F.L. (1990). *Lun Shangdai Shenquan.* (Unpublished doctoral dissertation). Academy of Social Sciences, Taipei.

Huang, R.Z. (2002). *Zhou Chu Zonggjiao de Renwen Zhuanxiang*. (Unpublished doctoral dissertation). University of Cheng Chi, Taipei.

Li Ji (禮記), Liji Duben. (1992). Beijing: Beijing Tushuguan Cangnan Song Keben Yingyin.

Lun Yu (論語), Si Shu Du Ben. (2003). Taipei: Sanmin Shuju.

Pigtografik Web Sözlüğü (象形網路字典), http://www.vividict.com (Erişim tarihi: 27.02.2017).

Shang Shu (尚書), Shang Shu Duben. (1991). Taipei: Sanmin Shuju.

Shijing (詩經), http://ctext.org/book-of-poetry/zh (Erişim tarihi: 27.02.2017).

Shi, Zuocheng. (2006). *Zhongguo Zhexue Jingshen Shuoyuan*. [Çin Felsefe Ruhunun Kökleri]. Taipei: Li De Chuban She.

Yijing (易經), Yijing Duben. (1996). Taipei: Sanmin Shuju.

Bir Hadis İhtisas Medresesi Olarak Eşrefiyye el-Cevânîyye Dâru'l-Hadis'i ve İhtisaslaşmaya Katkısı

Abdulalim Demir*

Öz: Günümüzde her alanda olduğu gibi Temel İslam Bilimlerinde de gittikçe branşlaşmanın ve ihtisaslaşmanın olduğunu müşahede etmekteyiz. Hadis alanında ihtisaslaşma ilk olarak Zengîlerle başlamış, Eyyûbilerle gelişmiş, Selçuklular ve Osmanlılarla zirveye ulaşmıştır. Eyyûbî hükümdarı Melik Eşref Musa'nın emriyle Eşrefiyye el-Cevânîyye Dâru'l-hadis'i kurulmuş, fikir, düşünce ve metotlarıyla Müslümanların birlik ve beraberliğine katkıları olan İbn Salâh eş-Şehrezurî, 'İmaduddîn b. el-Harestânî, Ebû Şâme el-Makdisi, Muhyiddîn en-Nevevî gibi önemli muhaddislerin idareciliğin yanı sıra ders verdiği, birçok İslam beldelerinden talebelerin gelip ders aldığı önemli bir hadis ihtisas okuludur. Sistemi, vakıfları ve iç işleyişini tanzim eden kurallar bütünüyle diğer dâru'l-hadisleri geride bırakıp tarihte kendisine sağlam bir yer edinmiştir. İhtisas medreseleri olan dâru'l-hadislerin kurulmasında ve sistemleşmesinde büyük pay sahibi olan Eyyûbîlerin kurmuş olduğu dâru'l-hadisler; Dımaşk ve Mısır bölgelerinde yoğunlaşmaktadır. Bu tebliğimizde, Dımaşk bölgesinde kurulmuş olan Eşrefiyye el-Cevâniyye Dâru'l-hadisi'nin kuruluşu, iç işleyişi ve yönetimi, önemli hocaları, ders işleyiş metodu, Eşrefiyye el-Cevâniyye Dâru'l-hadis'inde okutulan kitaplar üzerinde durulacaktır. Ayrıca Eyyûbîlerin Bâtınî/Fâtımî ideolojisiyle ve haçlılarla mücadele ederken tebaasının arasında birlik ve beraberliği sağlamada Eşrefiyye el-Cevâniyye Dâru'l-hadis'in özelinde Eyyûbî dâru'l-hadislerin rolü irdelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dâru'l-hadis, Eşrefiyye el-Cevânîyye Dâru'l-Hadis'i, İhtisas, Eyyûbîler

Giriş

Eyyûbîler dönemi ve öncesi siyasî tarihe baktığımızda, haçlı seferlerinin dış tehdit, Fatımî/Bâtınî hareketlerin de iç tehdit olarak algılandığını görmekteyiz. Fatımîler, özelde Bağdat'a, genelde ise tüm İslâm âleminde Sünnîler üzerinde iktidar kurmak için medreseler açmış, bu medreselerde bâtınî fikirler yayacak dâiler yetiştirmişlerdir. Bunun neticesinde önce Mısır'ı ele geçirip daha sonra ise Bilâdu'ş-Şam'ı almayı kendilerine ana hedef olarak seçmişlerdir. Bu hedeflerinde başarı olup 430-450/1038-1058 yılları arasında siyasî hegomanyalarını Bilâ-

* Muş Alparslan Üniversitesi, Araştırma Görevlisi, Hadis Anabilim Dalı, abdulalim.demir@alparslan.edu.tr

du'ş-Şam'ın değişik bölgelerinde kurmuşlardır. Mısır, Bilâdu'ş-Şam'ın bir kısmı ve Dımaşk, Fatımîlerin hâkimiyetine geçince İslâm âlemi yaklaşık iki asır (358-567/969-1171) boyunca farklı iki mezhebe bölünmüş olarak kalmıştır (Yücel, 2012, s. 13-15).

Eyyûbîler, dâru'l-hadisler inşa ederek ve başlarına, fikir ve düşünceleriyle topluma yön veren âlimler getirmek suretiyle[1] Fatımîlerin/Bâtınîliğin yıkıcı zararlarından tebalarını korumak istemiştir. Fatımî/Bâtınî telakkilere ve Sünnî aleyhtarı propagandalarına karşı Sünnîliği müdafaa düşüncesi ile Kudüs ve Bilâdu'ş-Şam'ın büyük bir kısmını ele geçiren haçlılarla mücadele, Dâru'l-hadislerin kuruluş amaçları arasında yeralmaktadır (Basuğuy, 2009, s. 32-33).

Eşrefiyye el-Cevânîyye Dâru'l-Hadis'i (630/1232)

"Ev", "yer", "mekân", gibi anlamlara gelen "dâr" ile Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinden ibaret olan hadis kelimesinden oluşan dâru'l-hadis, hadisin tedris ve tedkiklerin yapıldığı yer demektir. Bundan dolayı bu müesselere "dâru's-sünne", dârü's-sünneti'n-nebeviyye veya "dâru's-sünnet-i Muhammedîyye" adı da verilmiştir. Vahyin ilk yıllarında Mekke'de Hz. Peygamber tarafından ilk derslerin verildiği Erkam b. Ebû'l-Erkam (ö. 55/675)'ın evi, ilk dâru'l-kurra olarak kabul edilebileceği gibi ilk dârul hadis olarak da kabul edilebilir (Koçyiğit, 1992, s. 84-85; Aydınlı, 2011, s. 53; Bozkurt, 1993, s, 527; Kazıcı, 1999, s. 352).

Hadis ihtisası için ilk inşa edilen dâru'l-hadis hicri VI. yy.'da Nureddîn Mahmud b. ez-Zengî (541-569/1146-1174) tarafından Dımaşk'ta Şam diyarı muhaddisi Hâfız İbn 'Asâkir (ö. 571/1175) için yaptırılmıştır (Nuaymî, 1990, s. 84). Bu ihtisas okulul kurucusuna nisbetle en-Nuriye diye adlandırılmıştır (Nuaymî, 1990, s. 74). Dâru'l-hadis en-Nûriyye'den sonra ikinci kurulan hadis ihtisas medresesi, Eyyûbîler tarafından Kâhire'de kurulan Dâru'l-hadis el-Kâmiliyye'dir (Kazancı, 1993, s. 92).

Kuruluşu

Günümüze kadar varlığını koruyan ve halen aktif olarak çalışan Eşrefiyye el-Cevânîyye dâru'l-hadisin yapımına Melik Eşref Musa'nın emriyle 628/1230 tarihinde başlanmıştır. Yapıldığı yerde daha önce sultan Selâhaddîn'in valilerinden, kalenin doğusundaki kaymaziyye medresesinin bânisi Sarımüddîn Kaymaz b. Abdillah en-Nemcî (ö. 596/1199)'nin evi ve ona ait Kaymaziyye hamamı vardı. Melik Eşref burayı satın almış evin yerine dâru'l-hadisi bina etmiştir. Bina tamamlanıp resmi olarak 15 Şaban 630/27 Mayıs 1232 Cuma gecesi hadis öğretimine açmıştır (Kaya, 2000, s. 216-217). Açılış merasiminde Melik Eşref'in meşihate/

1 Dâru'l-hadis meşâyihatına ve müderrisliğine atanan muhaddislerde bulunması gereken özellikler arasında hadis ve diğer İslâmî ilimlerde yetkin olmanın yanı sıra, ahlâk ve yaşantısıyla topluma örnek olma, talebeler ve halkla iyi geçimli olma, mücahid bir ruha sahip olma, halka yönelik dersler yapma, dâhili ve harici tehlikelere karşı halkı korumada yönetime yardımcı olmak bulunmaktadır (Yıldırım, 2011, s. 297-308).

yönetime atadığı büyük muhaddis İbnu's-Salâh sultanının da hazır bulunduğu mecliste hadis dersi takrir etmiştir. Başta Hz. Peygamber'in na'l-i şerifi olmak üzere bu dâru'l-hadis için Melik Eşref çokça eşya ve yer vakfetmiştir. Melik Eşref, medreseyi kurduğu sene Zebidî'den *Sahih-i Buharî*'yi okumuştur (Nuaymî, 1990, s. 15-16). Melik Eşref Musa Selâhaddîn'in kardeşi Melik 'Âdil'in oğlu Melik Mu'azâm İsâ'nın kardeşidir (İbn Kesir, 1998, s. 231-35).

İç İşleyişi ve Yönetimi

Dâru'l-hadis el-Eşrefiyye'nin şöhreti İslâm âlemindeki bütün dâru'l-hadisleri gölgede bırakıp birçok İslâm beldesine yayılmış, tarih kitaplarında kendisine sağlam bir yer edinmiştir. Dâru'l-hadis el-Eşrefiyye'ye bu şöhreti kazandıran en önemli husus iç işlerini tanzim eden kurallar bütünüyle idare ediliyor olmasıdır. Vakfiyesinde şart koşulduğu üzere Şafi'î mezhebine mensup hadis müderislerinin verdikleri seviyeli derslerle çağlara ışık tutacak büyük muhaddisler hep bu dâru'l-hadisten mezun olmuşlardır (Atan, 1993, s. 92-95).

Dâru'l-hadis el-Eşrefiyye görevlilerinin ünvanları, görev alanları, alacakları maaş vakfiyesinde ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Ebû'l-Hasan Takiyuddin Ali b. Abdulkafi es-Subkî (ö. 756/1355) Fetevasında Dâru'l-hadis el-Eşrefiyye vakfiyesinden yola çıkarak görevlilerin görev alanları ve iaşelerini güzel bir şekilde ele almıştır (Subkî, s. 108-115). Biz de Subkî'nin fetevasında ayrıntılı bir biçimde anlattıklarından yola çıkarak görevlilerin unvanı ve görev alanlarını şu şekilde açıklayabiliriz:

Nâzır: Müesseseyi vakfedenin öngördüğü şekilde idare eden dâru'l-hadisin mutlak müdürüdür. Darul-hadise ait gelir getiren mülklerin gelirlerini toplar ve vakfiye şartnamesine uygun olarak harcar. Dersleri kontrol eder, maaşları dağıtır ve ihtiyaç sahibi olanlara vu gelirlerinden yardımda bulunur.

Muhaddis: Dar-ül-Hadis el Eşrefiyyede görev alan muhaddis hadisin rivayet ve dirayet yönüne vakıf olmalıdır. Şayet iki muhadissten biri dâru'l-hadis meşihâtine getirilecekse, rivayet ilmi ağır basan muhaddisin tercih edilmesi vakfiyesinde şart koşulmuştur.

Mukrî: Kıraat-ı seb'a hafızı ve bu ilmi iyi bilen kimselerden seçilir. Vazifesi, kıraat ve telkin halkası kurmak ve yeri geldiğinde imamet görevinde bulunmaktır

İmam: Görevi 5 vakit namaz ve teravih namazı kıldırmaktır. Şayet şartları haiz ise kıraat-ı seb'a da talim ettirir.[2]

Müezzin: Görevi caminin iç dizaynını kontrol etmek, namazlardan sonra tesbihat yaptırmak, imamın olmadığı zamanlarda imamın yerine görev yapmaktır.

2 Muhammed b. Hüseyin b. Rezin b. Musa (ö. 680/1281) Dâru'l-Hadis el-Eşrefiyye el-Cevvâniyye'de imamlık yapmıştır (Subkî, 1413, s. 47).

Hadis Öğrencileri: hadis öğrencilerinin tamamı burslu olup gayretlerine göre burs miktarı artmakta veya azalmaktadır.

Hadis Dinleyicileri: Dışardan gelip düzenli bir şekilde hadis dinleyen öğrenci dışındaki dinleyici kesimidir. Kendilerine teşvik amaçlı burs verilmektedir.

Misafir Ulemâ: Şam bölgesinin dışından 'âli isnad için getirilen muhaddisler dâru'l-hadiste misafir edilir, hergün kendilerine iki dirhem verilir. Hadis alma işi bitirdiğinde kendisine otuz dinar verilip gönderilir. Ali isnad sahibi muhaddis Şam bölgesindense nazırın uygun göreceği daha düşük bir ücret takdim edilir. Misafir ulemâ Dimeşk'te ikamet ediyorsa maslahat onun dinletmesini gerektirirse nazır bu kimseye on dirhem ya da daha az bir ücret verir.

Darul Hadis Kütüphanesi: Dâru'l-hadiste orada ilimle meşgul olanlar için özel bir kütüphane bulunmaktadır Nazır ihtiyaç duyulan kitap ve cüz alarak satın alır veya istinsah ettirerek kütüphaneye kazandırır. Tabiki bütün bu eserlerin diğer kitapların yanında vakfa kaydetmesi gerekir.[3]

Darul Hadis Hazini: Görevleri arasında arasında kütüphanenin muhafazası, mütala için kitapların hazır edilmesi, kitapların tamiri ve bütün bu işler için gerekli olan harcamalardan Nazırı haberdar etmesi yer alır.

Dâru'l-hadisin Kırtasiyesi: Nazır dâru'l-hadisin büyük salonunda hadis istinsahı mukabelesinde veya Kur'an tefsirinde kullanılmak üzere gerekli olan kâğıt nesh aletleri, mürekkep, kalem, divit, kürsü vb gibi malzemeleri tedarik eder. Yine imla meclisinde kendisi için hadis yazan ve nüsha oluşturan kimseye istifadesi ve tahsili için yardım eder, malzemelerini aldırtır.

Kapıcı (Bevvab): Dâru'l-hadisin giriş ve çıkışlarını kontrol etmek. Gece kapıları kapatmak, sabah erkenden kapıları açmak ve güvenliğini sağlamaktır.

Kayyım: Darul Hadisin hizmetlerini gören ve işlerini düzenleyen iki müstahdem istihdam edilmiştir.

Önemli Muhaddisleri

Takîyyuddîn b. Salâh (ö. 643/1245)

Hadîs, tefsîr, fıkıh, dil ve edebiyat âlimlerinden olan İbn Salâh'ın asıl ismi, Ebû 'Amr Takiyuddîn 'Osman b. 'Abdurrahmân b. 'Osman b. Mûsâ b. Ebi'n-Nasr eş-Şehrezûrî eş-Şâfi'î'dir. Künyesi, Ebû 'Amr, lakabı Takîyyüddîn olup, İbn-i Salâh ismi ile tanınmıştır. 577/ 1181'de doğup 643/1245 senesinde vefât etmiştir. Hadis, lügat ve edebiyat alanında yetkin bir âlimdir (Zehebî, 1998, s. 149; Kandemir, 2000, s. 198).

3 Birçok muhaddisten ders almış olan, Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Sabık. b. Beşşâr Eş-Şiblî (ö.744/1343) bu kütüphanede görev yapmıştır (İbn Hacer, s. 125).

Eğitim öğretimine ilk olarak âlimler arasında parmakla gösterilen babası Abdurrahmân b. Osman'dan aldı. Babası ona bir müddet ders verdikten sonra, ilim öğrenmesi için onu Musul'a gönderdi. Musul'da İbnû's-Semîn ismiyle meşhûr Ebû Ca'fer Abdullah b. Ahmed el-Bağdâdî'den hadis dinledi. Sonra Bağdat'a gitti. Orada Ebû Ahmed b. Sekîne ve Amr b. Taberzed'den hadis dinledi. İlim öğrenmek için birçok belde dolaşan İbn Salâh, Hemedan'da; Ebû'l-Fadl b. Ma'zem'den, Nişâbûr'da; Mensur, Müeyyid, Zeyneb bt Ebû'l-Kâsım'dan, Merv'de; Ebû Muzaffer b. Sem'ânî'den, Dımaşk'da; Kâdı Cemâleddîn 'Abdüssamed b. el-Hârestânî, İbn Kudâme el-Makdisî (ö. 620/1223), Şeyh Fahrüddîn b. 'Asâkir'den, Haleb'de; Ebû Muhammed b. Alvân'dan, Harran'da; Hâfız 'Abdülkâdir'den ayrıca İbn Yunus el-Mavsılî (ö. 608/1211), İbn Taberzed (ö. 607/1210), Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî (ö. 617/1220), er-Râfi'î (ö. 623/1226), İbn Dihye el-Kelbî (ö. 633/1235) gibi ünlü muhaddislerden hadis dinleyip ilim aldı. Hadiste yetkin bir seviyeye geldikten sonra Kudüs'de Nâsıriyye Medresesi ve eş-Şamiyeti's-Sugrâ Medresesi başta olmak üzere çeşitli medreselerde müderrislik yapmıştır (Zehebî, 1998, s. 149; Zehebî, 1975, s. 140-44).

Önemli Talebeleri: Kemâl İshak el-Ma'arrî (ö. 650/1252), Şemsuddîn İbn Nuh (ö. 654/1256), Kemâluddîn Sellâr (ö. 670/1271), Takiyyuddîn b. Rezin (ö. 680/1281), Kemal et-Tiflisî (ö. 672/1273), muhaddis, tarihçi ve fakih Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1266), kâdı ve tarihçi İbn Hallikân (ö. 681/1282) ve *Sahîh-i Buhârî*'nin rivâyet ve nüshalarını birleştirerek yeni bir nüsha elde eden ve bugünkü tabirle edisyon kritiğini yapan Ali b. Muhammed el-Yûnînî (ö. 701/1302) gibi isimler bulunmaktadır. (Kandemir, 2000, s. 198-99.)

İbnu's Salâh'dan Hadîs Rivâyet Eden Zâtlar Şunlardır: Fahrüddîn Ömer el-Kerhî, Mecdüddîn b. Muhtâr, Şeyh Tâcüddîn Abdurrahmân, Şeyh Zeynuddîn Fârûkî, Kâdı Şihâbuddîn Cevri, Hatîb Şerefuddîn Ferâvi eş-Şihâb Muhammed b. Şeref, es-Sadr Muhammed b. Hasen el-Ermevî, el-İmâd b. Bâlisi, Şeref b. Hatîb el-Âbâri, Nâsıruddîn Muhammed b. Muhtâr, Kâdı Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali Ceylî, eş-Şihâb, Ahmed b. el-Afîf ve diğerleri (İbn Hallikan, 1978, s. 243-244; Zehebî, 1998, s. 1431-1432).

İbnu's-Salâh; yöneticisi olduğu dâru'l-hadiste, medrese sistemi ve geleneği içerisinde sahih hadis kaynaklarını okutmak sûretiyle sünnî düşünceyi yerleştirmeye çalışırken, hadis usûlünde de mevcut literatürü daha derli toplu hale getirmeye ve böylece metodoloji alanındaki belirsizliği gidermeye gayret etmiştir. *'Ulûmü'l-hadis*'inde savunduğu Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/874) kitaplarındaki hadislerin sıhhatinin kesinliği, onları kabulde ümmetin icmâ'ı bulunduğu, hadiste tashih ve taz'if faaliyetinin artık mümkün olmadığı yönündeki bazı tartışmalı görüşlerini (İbn Salâh, 2010, s. 16-17) de bu çerçevede değerlendirmek gerekmektedir. İbnu's-Salâh bu görüşleriyle İslâm inanç ve pratiğinin hadis kaynaklarının sıhhatini zihinlerde yerleştirmeye ve Müslümanları devrinin fikrî ve kültürel kaosundan korumaya çalışmıştır. Nitekim eserleri arasında ismi geçen *Siyânetü Sahîh-i Müslim* adlı kitabı, *Müslim*'in kitabına yöneltilen eleştirileri cevaplamak gayesiyle yazılmıştır (Subkî, 1918, VIII, s. 327-336; Kandemir, 2000, s. 199).

M. Yaşar Kandemir'in tespit ettiğine göre İbn Salâh'ın 22 eseri bulunmaktadır (Kandemir 2000, s. 199-200).

Bu eserlerden hadis ve hadis ilmiyle ilgili olanlar şunlardır: 1. *Mukadimetu İbnu's-Salâh ('Ulumu'l-Hadis, Aksa'l-'Emel ve'ş-Şevk fi 'Ulumi'l-Hadisi'r-Resûl) 2. Siyânetu Sahîhi Müslim mine'l-İhtilâli/Haleli ve'l-Galat ve Himâyetuhû mine'l-İskâti ve's-Sakat 3. Mişbahu'l-Mişkat fi'l Ehâdis 4. er-Red 'Ale't-Tergîb min Salâtir-Ragâibi'l-Mevzu'a 5. Envâru'l-Lum'a 6. Müsnedü'l-Hâfız Osman b. es-Salâh el-Eş'arî 7. el-Emâlî 8. el-Ehadisu'l-Kuliyye 9. Şerhu Marifetu Ulumil-Hadis.*

'İmaduddîn b. el-Harestânî (ö. 662/1263)

Ulema ve kâdıların yetiştiği soylu bir aileye mensup olan 'İmaduddîn b. el-Harestânî'nin asıl ismi; Ebû'l-Fedâil Abdulkerim b. Kâdı Cemaluddîn Abdussamed b. Muhammed el-Ensârî el-Hazrecî, ed-Dımaşkî eş-Şâfi'î'dir. İbnu'l-Harestânî diye meşhur olmuştur. Babası Cemaluddîn, Şam kâdî'l-kudâtı olup, ilmiyle meşhur fakihlerdendir. 'İmaduddîn babasından fıkıh öğrenip mezhepte üstün bir seviyeye geldikten sonra fetva vermeye başlamıştır (Nuaymî, 1990, s. 17-18).

Harestânî, Huşûî (ö. 604/1207), İbn Taberzed (ö. 607/1210) ve birçok muhaddisten hadis dersi almıştır. Kendisinden de Dimyatî (ö. 705/1305), Burhânüddîn el-İskenderî (ö. 702/1302), İbn Habbâz (ö. 703/1303) gibi âlimler rivâyette bulunmuştur (Nuaymî, 1990, s. 17-18; Zehebî, 1985, s. 351).

Melik Eşref zamanında babasının vefatıyla kâdılığa getirilmişse de bir müddet sonra azledilip Emevî Camii hatipliği ve Gâzzâliye medresesi müderrisliğine tayin edilmiştir. Dâru'l-hadis el-Eşrefiyye meşihatine de İbn Salâh'ın vefatından sonra atanmıştır (Atan, 1993, s. 103-104).

Ebû Şâme el-Makdisi (ö. 665/1266)

Muhaddis, muhârir, nahvî muvârrih ve Şafi'î fâkihi olan Ebû Şâme'nin asıl ismi; Ebû'l-Kâsım, 'Abdurrahman b. İsmâ'il b. İbrahim b. 'Osmân b. Ebi Bekr b. 'Abbas b. Muhammed el-Makdisî, ed-Dımâşkî, eş-Şafi'î'dir. Sol kaşı üzerinde büyükçe bir benin bulunması sebebiyle kendisine Ebû Şâme lakabı takılmış ve bununla şöhret bulmuştur. 'İmaduddîn b. el-Harestânî'nin vefatından sonra Dâru'l-hadis el-Eşrefiyye el-Cevanîyye meşihatına getirilmiştir (Nuaymî, 1990, s. 18).

16 yaşındayken Sehâvî'den kıraat ilmini öğrenmiştir. Daha sonra Davud b. Mülâib, Ahmed b. Abdillah el-Attâr, Ebû Tâhir es-Selefi (ö. 567/1180), Abdulcelil b. Menduye (ö. 610/1213), Şeyh Muvaffak (ö. 620/1223), Ebûl Ferec es-Sakafi, Ebû Tâhir el-Huşûî'den hadis okumuş ve Marifetu'r-Rical ilmini tahsil etmiştir. 'İz b. 'Abdisselam, Fahruddîn b. 'Asâkir, Seyfu'l-Âmidî olarak meşhur olan; Ebû'l-Hasen (Ebû'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî (ö. 631/1233) ve Muvaffakuddîn b. Kudâme'den fıkıh ilmini öğrenmiştir (Zehebî, 1998, s. 1460-1462).

İlk tasnifi olan *Kitabu'l-Meb'as*'ın giriş bölümüyle hadisin senediyle beraber metinindeki inceliklere işaret ederek ziyadesiyle beraber hadisi takrir etmiştir. Dersini takrir ederken hiçbir kaynağa müracaat etmemiştir (Zehebî, s. 56; Subkî,165).

Muhyiddîn en-Nevevî (ö. 676/1277)

Hadis ve fıkıh alanlarının yanı sıra İslâmî ilimlerin bütün alanlarında yetkin bir isim olan Nevevî'nin asıl ismi; Ebu Zekeriyya, Yahya b. Şeref b. Murî en-Nevevî'dir. 631/1233 yılında Suriye'nin güneyinde bulunan Havran'ın Nevâ köyünde dünyaya gelmiştir. Köyüne nispetle en-Nevevî, o bölgeye nisbetle el-Havranî, dedelerinden Hizâm'a nisbetle de el-Hizâmî olarak anılmaktadır. Kendisi Nevevî nisbesini kullanmıştır. Adı Yahyâ olanlar baba oğul iki Peygamber'in hâtırasına hürmeten Ebû Zekeriyyâ diye künyelendikleri için, o da geleneğe uyarak, hiç evlenmediği halde, bu künyeyi almıştır (Kandemir, 2007, 45-46).

Nevevî onsekiz yaşına kadar memleketinde kalmıştır. Bu arada babasına yardım ederek ve çevresindeki bazı âlimlerden istifade ederek temel İslâm bilimleri eğitimini almıştır. Babası onu Dımaşk'ta bulunan Revâhiyye medresesine yerleştirmiştir. Ebû İshak eş-Şirâzî'nin Şafi'î fıkhına dair iki önemli kitabı olan *et-Tenbih*'i dört ayda, *el-Mühezzeb* adlı eserin ibadet bölümünün dörtte birini de sekiz ayda ezberlemiştir. Daha sonra babasıyla birlikte hacca gidip, Mekke'de birbuçuk ay kalıp bu zaman zarfında oradaki âlimlerin derslerine katılmıştır (Nuaymî, 1990, s. 19).

Muhaddisimiz; Hergün on iki hocadan; hadis, tefsir, sarf, nahiv, fıkıh, lugat, gibi sahalarda oniki ders alırdı. Hadis alanında okuduğu eserler bu konuda bize bir fikir vermektedir. *Kütüb-i Sitte*'yi hocalarına bizzat okumasının yanısıra İmam Malik'in *Muvatta*'ını, İmam Şafi'î'nin, Ahmed b. Hanbel'in, ed-Dârimî'nin, Ebû Avâne'nin ve Ebû Ya'la'nın *Müsnedlerini*, Dârekutni ve Beyhakî'nin *sünen*lerini, Beğavî'nin *Şerhu's-Sunne*'si ile Humeydî'nin *el-Cem' beyne's-Sahihayn*'ini ve Hatîb el Bağdadî'nin *el-Câmi' li Ahlâkı'r-Ravi ve Âdâbi's-Sâmi'*ni de okumuştur. Nevevî'nin ilk eserini 655 yılında yazdığı rivâyet edilmektedir (Zehebî, 1998, IV, s. 1470; Subkî, 1918, s. 396-398).

Hadis ilmindeki hocaları: Ziya b. Temmâm el-Hanefî, Ebû İshâk İbrâhim b. Ömer el-Vâsıtî, İbrâhim b. İsâ el-Muradî el-Endelüsî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî'dir (Zehebî, 1998, s. 1470).

Çeşitli medreselerde hocalık yapan Nevevî, (665 / 1267) yılında Ebû Şâme el-Makdisî'nin vefat etmesiyle onun yerine geçmiş ve Eşrefiyye Dâru'l-hadis'inin şeyhi olmuştur. Bu görevini vefatına kadar devam ettirmiştir. Nevevî, kendisine "sefer izni" çıktığını belirterek vefat eden hocalarının kabirlerini ve tanıdıklarını ziyaret etmiştir. Kitaplarını medreseye vakfettikten sonra Kudüs'ü ziyaret etmiş daha sonra da kendi köyüne geri dönmüştür. 24 Receb 676/21 Aralık 1277 yılında Nevâ köyünde vefat etmiştir (Zehebî, 1998, s. 1470-74).

Birçok alanda yetkin bir birikime sahip olan Nevevî neredeyse bütün alanlarla ilgili eserler telif etmiştir. Hadis alanıyla ilgili yazdığı eserler şunlardır: (Kandemir, 2007, s. 45-49).

1- Riyâzü's-Sâlihîn 2- el-Minhac fî Şerhi Sahih-i Müslim b. Haccac 3- el-Ezkâr 4- İrşâdü't-Tullâbi'l-Haka'ik İlâ Ma'rifeti Süneni Hayri'l-Hala'ik Sallallahu'aleyhi ve Sellem 5- et-Takrîb ve't-Tey-

sîr li Ma'rifeti Süneni'l-Beşîri'n-Nezîr 6- el-Erba'ûn-'Ani'n-Nevevîyye 7- et-Telhîs Şerhu'l-Buhârî 8- Mâ Temessü İleyhi Hâcetü'l-Karî li-Sahîhi'l-İmâmi'l Buhârî 9- el-Hulâsa fî Ehâdîsi'l-Ahkâm10- el-Îcâz fî Şerhi Süneni Ebî Dâvûd.

Zeynuddîn el-Fârıkî (ö. 703/1303)

Muhaddis, Zeynuddîn el-Fârıkî'nin asıl ismi; Ebû Muhammed Abdullah b. Mervan b. Abdillah b. Firuz b. Hasan el-Fârıkî eş-Şâfi'î'dir

633 senesi Muharrem ayında doğdu. Ebû'l-Kâsım Revâha ve İbn Halil'den Haleb'te, Kerime (ö. 641/1243) ve Ebû'l-Hasen 'Alemüddîn Alî b. Muhammed b. 'Abdussamed es-Sâhâvî (ö. 643/1245)'den Dımaşk'ta hadis okumuştur. Nevevî'den sonra vefatına kadar 27 sene boyunca Dâru'l-hadis el-Eşrefiyye meşihatinde bulunmuştur. 702/1302 yılıında Tatar Meliki Kazan'ın Dımaşk'a saldırması esnasında tahrib edilen dâru'l-hadisi yeniden tamir ettirmiştir (Nuaymî, 1990, s. 20).

Ayrıca Dâru'l-hadis el-Eşrefiyye'de şu muhaddisler meşihat görevinde bulunmuşlardır: İbn el-Vekîl (ö. 716/1316), ez-Zümelkânî (ö. 726/1326), eş-Şüreyşî (ö. 718/1328), Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî (ö. 742/1341), Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfî b. Alî b. Temmâm es-Sübkî (ö. 756/1355), İbn Kesir ((ö. 774/1373)), Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî (ö. 771/1370), Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449), Şeyh Muhammeed Bedruddin el-Hüseynî (ö. 1935), Muhammed Ebu'l-Hayr el-Meydanî (ö. 1961), Şeyh Mahmud er-Renkusî (ö. 1985), Dâru'l-hadis el-Eşrefiyye de meşihat görevinde bulunmuşlardır. Şeyh Hüseyin Hasan Sa'biye hâlihazırdaki müdürüdür (Hatib, 1430 s. 10-18).

Muhaddislerin Eğitim Metodları ve Günlük Programları

Eğitim Metodları

Eyyûbîler, medreselerinde eğitim ve öğretim faaliyetleri için yeni bir üslup ve yöntem belirlememiş, daha önce var olan yöntemleri kullanmıştır.[4] Medrese kurucuları ve mütevelli heyetleri, medreselerin hangi mezhep ve amaç için kurulduğu, hangi imkânlara sahip olduğunun işareti dışında medreseyle ilgili talimatlarında herhangi bir ayrıntıya girmemişlerdir. Böylece medreselerde eğitim ve öğretim faaliyetleri tabi olduğu üslup ve yöntemler, müderrislerin derslerini anlatıp kavratmadaki uygulamaları müderristen müderrise farklılık arz etmiştir. Kendilerine özgü eğitim metodlarıyla ön plana çıkan önemli Eyyûbî müdderisleri ve yöntemleri şunlardır:

4 Dâru'l-Hadisler tarih sahnesine çıkmasından itibaren, muhtelif zaman ve mekânlarda çok sayıda tesis edilmiş olmasına rağmen, tespit edilmiş herhangi bir ders programı mevcut değildir (Yücel, 2012, s. 242).

Muhaddis İbn 'Asâkir'in metodu: Hadis meclislerinde ders verirken muhaddislerin genel metodunu takip etmiştir. Besmeleyle başladığı derslerine, Hz. Peygamber'e salâtu selam ile devam ederdi. Daha sonra ele alacağı konuyla ilgili hadisleri zikrederdi. Bu hadisleri rivâyet ederken hadisi aldığı şeyhinden başlayarak Hz. Peygamber'e kadar olan sened zincirini okur, ilgili hadisin varsa başka yollardan rivâyet eden ravilerini de zikrederdi. Hadis imlâ meclisi kısa sürmesi durumunda imlâ meclisini bir şiirle kapatırdı (Subkî, s. 222).

Muhaddis Nevevî'nin ders işleyiş metodu: Talebe dersten önce derste işlenecek ilgili bölüme çalışır, ders esnasında mu'id[5] bu bölümü ders halkasına okurdu. Sonra Nevevî okunan o bölümü şerh eder, bölümle ilgili sorulara cevap verirdi. Bütün bunlar tamamlandıktan sonra Nevevî o bölümün daha iyi anlaşılması ve yerleşmesi için soru cevap bölümüne geçerdi (et-Tantâvî, 1960, s. 13).

Muhaddis Ebû'l-Mansûr Zafer b. el-Hüseyin el-Ezdî'nin Medresedeki eğitim ve öğretim faaliyetlerinde kendisine özgü şu yöntemleri uygulamıştır: Günün ilk saatlerinde medreseye gelip dersini vermektedir. Öğleden sonra yapılan dersin anlaşılması ve pekişmesi için sorular sorup cevaplar almaktadır, İkindiye kadar çalışma bu şekilde devam etmektedir. İkindiden sonra talebelere bir kez daha ders vermektedir. Akşamdan sonra ikindide verdiği tekrar dersin muhakemesini yapmakta ve dersle ilgili sorular sorup cevaplar almaktadır (el-Münzirî, 1984, s. 388).

Müderris eş-Şatıbî'nin metodu: Fâdıliyye Medresesi'nde sabah namazını kıldıktan sonra Kur'an okutmakta ve bireysel yöntemle (birebir eğitim) ders vermektedir. Dersi anlatmada teşvik edici, ödüllendirici ve kolaylaştırıcı yöntem kullandığı için insanlar onun dersine gelmek için geceden birbirleriyle yarışmakta ve sıraya girmektedirler (İbn el-Cezerî, 1971, s. 21).

Muhaddis 'İzz b. Abdusselam'ın metodu: İlmi toplantılarda ele aldığı konuyu kibar, esprili bir dille anlatmakta ve şiirlerle delillendirmektedir (Dündar, 2014, s. 141).

Müderris Şihâb et-Tûsî'nin metodu: Dersi kitaptan okuyup anlatmaktadır (Zehebî, 1975, s. 388).

Genel anlamda medreselerin eğitim faaliyetlerine baktığımızda "ilka ve telkin (anlatma ve hatırlatma)" yöntemine bağlı kalındığını, başta Kur'ân ve hadisler olmak üzere tefsir, lügat, edebiyat ve kasidelerin kavratılmasında tekrarların ve ezberlerin yapıldığını, kavratılan bilgilerin yazdırılarak pekiştirildiğini müşahede etmekteyiz.

Günlük Programı

Dâru'l-hadislerde müderris, medreseye erken saatlerde gelmekte, talebelerle birlikte Kur'ân okuyarak güne başlamaktadır. Vakıf kurucusu ve Müslümanlar için dua ettikten sonra tefsir

5 Sözlükte Tekrarlayan anlamına gelen Mu'id kavramı: Faydayı derinleştirmek ve konuyu pekiştirmek için dersi talebeye dinletme ve tekrarlatma görevine tahsis edilen kimselerdir. Muid, ya ihtisas seviyesindeki bir öğrenci ya da eğitimini tamamlamış ve kendisine ait kürsüsü olmayan yetişkin bir fakîh/müftî olabilmektedir (Sâmî es-Sâkkâr, 2006, s. 86; Makdisî, 2012, s. 283).

ve hadis dersleriyle birlikte ilgili mezhebin fıkıh derslerine başlanmaktadır. Bu derslere müteakip müderris dilediği ilimleri dileyen talebelerine okutmaktadır. Dersten sonra mu'idler, kendilerine bağlı olan öğrencilerine, sabah müderrisle okudukları derslerin ilköğretimini yapıp talebelerin dersi dinlerken kaçırdıkları noktaları kendilerine anlatmakta, dersi kavrayıp pekişmelerinde kendilerine yardımcı olmaktadır. İkinci öğretimi ise ikindiden sonra yapmaktadırlar. Müderrisler, tatil günleri hariç haftanın her günü görevli oldukları medresede ders vermektedir (Dündar, 2014, s. 116-118).

Dâru'l-Hadiste Okutulan Kitaplar

Eyyûbîler öncesi eğitim sisteminde olduğu gibi Eyyûbîler'de de "sınıf geçmek" yerine "kitap geçmek" vardı. Bir seviyedeki temel ve yardımcı kitapları bitirdikten sonra bir üst kitaba/seviyeye yükselmek, esas alındığı için eğitim süresi hoca ve öğrencinin gayretine bağlı olarak değişmektedir. Bu durum, söz konusu dâru'l-hadisler için de geçerlidir (Karacabey, 2011, s. 228).

Bu dönemin okutulan en meşhur hadis kitapları arasında; *Kütübu's-Sitte,* Mâlik b. Enes'in *el-Muvatta*'sı ve Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned* adlı kitabı bulunmaktadır. *Kutûb-i Sitte* dışında dönemin okutulan hadis kitaplarının en önemlilerinden birisi, Hüseyin İbnu Mes'ud el-Begavî'nin (ö. 516/1122) *Mesâbîhu's-Sünne* adlı eseridir. 4484 sahih hadis içeren bu eser, güvenilir ve günlük ihtiyaca cevap verir nitelikte olduğundan dolayı âlimler katında fazlaca ilgi görmüş ve üzerinde çeşitli şerhler yazılmıştır (Dündar, 2014, s. 165).

Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-Kübrâ*'sı Dâru'l-hadis el-Eşrefiyye'de ders kitabı olarak okutulmuştur (Aydın, 2012, s. 109).

Eşrefiyye Dâru'l-hadisin açıldığı sene Melik Eşref orada ez-Zebidî (ö 631/1233)'den *Sahih-i Buharî'yi* ve Şafi'î'nin *Müsned*'ini okumuştur (Zehebî, 1975, s. 360).

İbnu's-Salâh: Hocalık yaptığı Eşrefiye Dâru'l-hadisi'nde başta *'Ulumu'l-Hadis* olmak üzere *Sahîhu'l-Buhârî, Sahîhu'l-Müslim* ve Beyhakî'nin *Sünenü'l-Kübra*'sı gibi kaynakları okutmuştur (Özşenel, 2007, s. 57; Kandemir, 2000, s. 198).

İbn Salâh Dâru'l-hadis el-Eşrefiyye'de ders verdiği dönemde öğrencilerin hadis usûlünü daha iyi anlayabilmeleri için derste öğrencilerine tuturduğu notlarından oluşan mukaddimeyi yazmıştır. Bu alanında çalışma yapsın ya da yapmasın bütün ilahiyatçıların mustağni kalamayacağı "*'Ulumu'l-Hadisine (Mukadimetu İbn Salâh'a)*[6]" hadis 'uleması büyük ehemiy-

6 İbn Salâh bu eserinde konuları Hâkim'en-Neysâburî (ö. 405/1014)'in *Ma'rifetu 'Ulumi'l-Hadis*'inde olduğu gibi "nev" başlıkları altında fakat el-Bağdâdî'den sonra başlayan müteehhirûn dönemi tekniğine uygun olarak rivâyetleri senedsiz bir şekilde ele almıştır. 65 hadis ihtisas konusunu ihtiva eden eserin ilk nev'i sahih hadisin tahlililine, son nev'i ise ravilerin vatanlarının bilinmesine tahsis edilmiştir. Hasen, zayıf, merfu', mektu', münker, itibâr, mütâbî, şâhid, mevzu, makub gibi kavramları, hadis tahammül metodları, hadisin yazıya geçirilişi, hadis rivâyet yolları muhaddislerin adabı, mu'telif ve muhtelif ravi isimleri ve nesebler işlediği konularından bazılarıdır. Ele aldığı konuyu tarif ettikten sonra daha iyi anlaşılması için örnekler vermekle birlikte uzun tafsilatlara girmemektedir. (Ayrıntılı bilgi için bk. Kahraman, 1994, s. 335-341; Özşenel, 2007, s. 55-68.)

yet vermiş, eserin üzerine pekçok şerh, müstedrek, ihtisar yazılmış, nazma çekilmiş lehinde ve aleyhinde çok sözler söylenmiştir.[7]

Nevevî, Dâru'l-hadis el-Eşrefiyye'de Buhârî ve Müslim'in *Sâhih*'ini, Ebû Davût'un *Sünen*'ini okutmuş ve burada görevliyken Tâhâvî'nin *Me'âni'l-Âsâr*'ını şerh etmiştir (Sehâvî, 1989, s. 96).

Belli bir hadis eğitimi fetretinden sonra Dâru'l-hadis el-Eşrefiyye meşihatına getirilen Şeyh Yusuf el-Mağribî Dâru'l-hadis el-Eşrefiyye'de *Sâhih-i Buhârî* kitabını okutmak suretiyle derslerine başlamıştır (Hatib, 1430, s. 17).

Eyyûbî dâru'l-hadislerinde hadis derslerinin yanı sıra Kur'an, kıraat, sarf-nahiv, belagat, tefsir, dört mezhebe göre fıkıh, usûlul fıkıh, matematik, mantık ve kelam dersleri okutulmaktadır (Halife, s. 7). Hadis ilminin kitâbiyatı dışında diğer sahalarda okutulan eserleri ele almak makalemizin sınırlarını aşacağından dolayı ele almadık.

İslâm Ümmetinin Birlik ve Beraberliğine Eyyûbî Dâru'l-Hadislerin Katkısı

Eyyûbîler, iç problem olarak avuçlarında buldukları bâtinîlikle Kur'an ve sünnet eksenli ilimle mücadele için ülkenin her tarafına medreseler açmışlardır. İslâm ümmetini parçalayan ve Müslümanların en kutsal mekânlarından biri olan Küdüs'ü ele geçiren haçlılara karşı da Müslümanların mücadele ruhunu Kur'an ve sünnetle diri tutmuşlardır. Cami, medrese ve tekkelerde sürekli Kur'an ve Hadis eğitimleri yapılmış, cihada teşvik eden âyet ve hadisler sürekli gündemde tutulmaya çalışılmıştır.

İslâm'ın ana kaynaktan ve doğru bir şekilde öğrenilmesi için ülkenin dört bir tarafına medreseler açmışlardır: Kahire'de 5 tanesi Selahaddîn Eyyûbi tarafından yaptırılmak üzere 31 adet, Mısır'da 74 adet, Şam'da 75 tane, Kudüs'te 42 adet, Halep'te 40 tane, Trablus'ta 13 tane ve 9 adet de Musul'da inşa ettirmişlerdir (Tez, 2001 s. 15).

Batıl fırkalara mensup kişilerin kendi fikir ve düşüncelerini savunmak için çokça hadis uydurduğu tarihen bilinen bir vakıadır. Eyyûbîler bu tür fırkaların hadis uydurmacılığının önüne geçmek ve İslâm'ın ikinci kaynağı olan hadisin doğru bir şekilde ve işin uzmanı olan muhaddislerden öğrenilmesi için ülkenin önemli merkezlerine hadis ihtisas merkezleri/dâru'l-hadisler açmış ve başlarına dönemin önemli âlimlerini getirmişlerdir. Şi'î akideye göre eğitim veren dâru'l-ilimlerin bir kısmı kapatılmıştır. Bir kısmını da Sünnî geleneğe göre ders veren medreselere çevirilmiştir. Bu yeni medreseler ile devletinin siyasi ve dînî nüfuzunu güçlendirmiş, müslümanların şiddetle ihtiyac duyduğu siyasi birliği sağlamaya yönelik önemli bir adım atılmıştır (Çelebi, 1998, s. 83-84).

7 Ulûmü'l-hadis üzerine yapılan ya da ona dayanan eserlerin bir listesi için bk. Çelebi, s. 1161-1163, 1936-1937; Koçyiğit, 1985, s. 329-331; İbnu's-Salâh, (Muhakkikin Girişi), 2010, s. 52-62).

Medreselerde, camilerde, tekke ve zaviyelerde hadis dersleri yapılmaya başlanmıştır. İnsanlara Hz. Peygamber ve hadis sevgisi aşılanmaya çalışılmıştır. Hz. Peygamber'den rivâyet edilen ezan sözlerine eklemeler yapıp kendi fikirlerine uygun bir ezan oluşturmuş olan Şia'nın okuduğu ezan türünü yasaklayıp, yerine Hz. Peygamber ve sehabelerinden rivâyet edilmiş olan herkesin üzerinde icmâ' ettiği ezana geçilmiştir (Şeşen, 1993, s. 308).

Doğru bir eğitim anlayışı için kendi egemenlikleri dışındaki yerlerde yaşayan Sünnî âlimleri ülkelerine davet edilmiş ve ilimlerinden azami derecede faydalanma yoluna gidilmiştir (Şeşen, 2012, s. 192).

Sonuç

Eyyûbî hükümdarları Bâtınîlikle mücadelelerinde ve Sünnîliği korumada kendilerine yöntem olarak hadisi ve hadis ilmini seçip bu alanda ihtisaslaşmaya gitmişlerdir. Bu meyanda Dımaşk ve Mısır bölgelerinde; Dâru'l-hadis el-Fâdıliyye, Dâru'l-hadis el-'Urviyye, Dâru'l-hadis el-Eşrefiyye el-Cevanîyye, Dâru'l-hadis el-Eşrefiyye el-Berraniyye ve Dâru'l-hadis el-Kâmilliyye medreselerini kurup idaresine fikir ve düşünceleriyle halkın üzerinde büyük etki bırakan ilim adamlarını getirmiş ve onların öncülüğünde önemli ilim ve düşünce adamları yetiştirilmiştir.

Yaptığımız araştıma sonucunda Eyyûbî dâru'l-hadislerin belli bir müfredatlarının olmadığı, her hocanın kendine has bir metodunun olduğu, ders geçmenin yıla endeksli olmayıp kitap geçmeye endeksli olduğunu tespit ettik.

Kurdukları medreselere büyük vakfiyeler bağışlayan Eyyûbîler, ilim adamları ve ilim talebelerine büyük saygı göstermiş, onlar için maddi ve manevi hiçbir destekten kaçınmamışlardır. Ders anlatımında onları serbest bırakmıştır. Bundan dolayı da birçok ders verme tarzı ortaya çıkmıştır.

Bir yandan Bâtınîlikle mücadele ederken diğer yandan da haçlılarla mücadele eden Eyyûbîlerin tebası arasında birlik ve beraberliği sağlaması elde ettiği başarılarda son derece etkili olmuştur. Camilerde, medreselerde, tekke ve zaviyelerde halkı sürekli birlik ve beraberliğe çağıran hadis dersleri yapılmıştır. Yapılan hadis derslerinde birlik, beraberlik, kardeşlik ve cihad ruhu sürekli canlı tutulmaya çalışılmıştır.

Günümüzde çeşitli fetretlerden sonra hala eğitimine devam eden Dâru'l-hadis el-Eşrefiyye'nin resmi bir internet sitesi (http://www.daralhadith.com) ve facebook sayfası (دار الحديث الأشرفية) da bulunmaktadır. Zikri geçen sitede ve facebook sayfasında dâru'l-hadistle ilgili kısaca bilgiler verilmekte ve darul hadiste yapılan etkinlikler paylaşılmaktadır.

Kaynakça

Atan, A. H. (1993). *Dâru'l-hadis Müesseselerin Ortaya Çıkışı ve İlk Dönem Dımaşk Dâru'l-Hadisleri.* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Aydın, A. (2012). Yazma Eserlerdeki Semâ Kayıtlarında Dâru'l-hadisler. *Anadolu'nun İslâmlaşma Sürecinde Dâru'l-hadisler Sempozyumu,* 8-9 Eylül, Çankırı, 103-127.

Aydınlı, A. (2011). Dâru'l-hadis. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı.

Basuğuy, B. (2009). *Selâhaddîn-i Eyyûbî Devrinde İlmi Faaliyetler*. İstanbul: Hivda.

Bozkurt, N. (1993). Dâru'l-hadis. *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)* içinde. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Çelebi, A. (1998). *İslam'da Eğitim ve Öğretim Tarihi.* Ali Yıldırım (Çev.). İstanbul: Damla.

Çelebi, K. (Trhsz). *Keşfü'z-Zünûn*.

Dündar, M. (2014). *Mısır Eyyûbîlerinde Eğitim Öğretim Faaliyetleri.* (Yayınlanmamış doktora tezi) Atatürk Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.

es-Sâkkâr, S. "Muîd". (2006). *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)* içinde. (c. XXXI; 86-87).İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Halife, M. R. (Trhsz). *Medresetu'l-Hadîs Fî Mısır.* Kâhire: Heyetu'l-Amme li Şuşuni'l-Metâbi'i'l-'Emiriyyete.

Hatib, M. M. (1430). *Dâru'l-hadis el-Eşrefiyye Muallimun Hadariyyun lil Ummeti fi Mesireti Semaniyeti Kurunin*. Dımaşk.

İbn el-Cezerî, Ş. E. İ. M. M. (1971). *Ğâyetü'n-Nihaye fi Tabakati'l-Kurra.* Beyrut: Dâru'l-Kutubil İlmiyye.

İbn Hacer, Ş. E. F. A. A. M. (Trhsz), *ed-Dureru'l-Kamine fi A'yani Mieti's-Semaniye.*

İbn Hallikan, Ş. E. A. A. M. (1978). *Vefeyâtü'l-a'yan*. İhsan Abbas (Thk.). Beyrut.

İbn Kesir, İ. E. F. İ. Ö. (1998). *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Thk.). Dâru'l-Hicr.

İbn Salâh, E. A. T. O. A. O. M. (2010). *Mukadimetu İbn Salâh fi İlmi'l-Hadis*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l- 'Arâbî.

Kahraman, H. (1994). İbnu's-Salâh ve Ulumu'l-Hadisi. *Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6, 6, 335-341.

Kandemir, M. Y. (2000). İbnü's-Salâh eş-Şehrezurî. *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)* içinde. (c. XXI; s. 198-200). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Kandemir, M. Y. (2007). Nevevi. *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)* içinde. (c. XXXIII; s. 45-49). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Karacabey, S. (2011). Hadıs Öğretiminde Medrese ve Dâru'l-hadislerin Yeri. *Anadoluda Hadis Geleneği ve Dâru'l-hadisler Sempozyumu*, Samsun, 217-243.

Kaya, Ö. (2000). *Eyyûbî Devleti Meliklerinden el-Eşref Muzafereddîn Musa Döneminin Siyasi Tarihi (597/120-635-1237).* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Kazancı, Z. (1993). *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*. İstanbul.

Kazıcı, Z. (1999). *İslâm Medeniyeti ve Müesseleri Tarihi*. İstanbul: Kayıhan.

Koçyiğit, T. (1985). *Hadis Istılahları*. Ankara.

Koçyiğit, T. (1992) Dâru'l-hadis. *Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber.

Makdisî, G. (2012). *Orta Çağda Yüksek Öğretim İslâm Dünyası ve Hırıstiyan Batı.* Ali Hakan Çavuşoğlu-Tuncay Başoğlu (Çev.). İstanbul: Klasik.

Münzirî, Z. E. M. A. A. (1984). *et-Tekmile li Vefeyâti'n-Nakale*. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Thk.). Beyrut: Müessesetu'r-Risale.

Nuaymî, A. M. (1990). *ed-Dâris fî Tarihi'l-Medâris*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Özşenel, M. (2007). Bir Kriz Dönemi Âlimi Olarak İbnû's-Salâh ve Eseri Ulûmu'l-Hadis. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 15, 55-68.

Sehâvî, M. A. (1989). *el-Menhelû'l-azbi'r-Râvî fi Tercemeti Kutbi'l-Evliyâ en-Nevevî*. Muhammed el 'İd el-Hadrâvî (Thk.). Medine.

Subki, T. E. N. A. A. A. (Trhsz). *Fetava es-Subkî* (I-II). Beyrut: Daru'l-ma'rife.

Subkî, T. E. N. A. A. A. (1918). *Tabakatu'ş-Şafiiyetil Kubra* (I-X). Mahmud muhammed et-Tânâcî (Thk.). Kahire: Dâru İhya-i Kutubi'l-'Arabiyye.

Şeşen, R. (2012). *Eyyûbîler*. İstanbul: İsam.

Şeşen, R. (1993). *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi.* İstabul.

Tantâvî, A. (1960). *el-İmâmu'n-Nevevî.* Beyrut.

Tez, Z. (2001). *Bilim ve Teknikte Orta Çağ Müslümanları*. İstanbul: Nobel Yayın Dağıtım.

Yıldırım, E. (2011). Dâru'l-hadislere Kurum Olarak Genel Bir Bakış. *Anadolu Hadis Geleneği ve Dâru'l-hadisler Sempozyumu,* 30 Nisan-1 Mayıs, 297-308.

Yücel, E. (2012). *Osmanlı Devri Dâru'l-Hadisleri ve Hadis Eğitimi.* (Yayınlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Zehebî, E. A. Ş. M. A. (1975). *Siyeru 'Alami'n-Nubelâ.* Şuayb Arnavud vd. (Thk.) Beyrut: Müsessesetu er-Risale.

Zehebî, E. A. Ş. M. A. (1985). *el-İber fî Haberi men Ğeber.* Ebu Fâcr Muhammed es-Said b. Besyunî Zağlul (Thk.). Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Zehebî, E. A. Ş. M. A. (1998). *Tezkiretü'l-Huffâz*. Zekeriya Umeyrat (Thk.). Beyrut: Mektebetu'r-Rakmiyye.

Zehebî, E. A. Ş. M. A. (Trhsz). *Tarihu'l-İslâm ve Vefeyatu'l-Meşâhir ve'l-E'lam*. Beşşar Avvad Ma'ruf (Thk.). Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî.

İbnü'l-Faradî'nin *Târîhu Ulemâi'l-Endelüs* Adlı Eserinden Hareketle *Muvatta'* Râvîleri Hakkında Bazı Tespit ve Değerlendirmeler

Şeymanur Keçeli*

Öz: Endülüs'te hicrî dördüncü yüzyılın ortasından beşinci yüzyılın başına kadar yaşamış olan ve İbnü'l-Faradî olarak bilinen Ebu'l-Velîd Abdullah b. Muhammed b. Yusuf el-Ezdî (ö. 403), Endülüslü âlimler hakkında sonraki dönemde yapılan çalışmalara kaynak olan *Târîhu ulemâi'l-Endelüs* adlı bir rical eseri yazmıştır. Bu eserde Endülüslü âlimlerin isim bilgisi, hoca-talebe ağı, yapmış olduğu rıhleler, yazdığı veya naklinde aracı olduğu kitaplar gibi pek çok konu hakkında ayrıntılı bilgiler vermiştir. İki cilt hâlinde olan eserin satır aralarındaki bilgiler pek çok alana ışık tutmaktadır. Bu çalışmada, İbnü'l-Faradî'nin *Târîhu ulemâi'l-Endelüs* adlı bu eserinden hareketle Muvatta râvileri tespit edilip değerlendirilecektir. Söz konusu çalışma, Müslümanların dokuz asır boyunca hakimiyet kurduğu Endülüs'te, Muvatta'ın konumunu tespit etme noktasında önem arz etmektedir. Zira İmam Mâlik'in Muvatta'ı hadis kitaplarına nispetle Endülüs'te en çok yayılan, okunan ve üzerine en fazla çalışma yapılan kitap olmuştur. Muvatta' üzerine ihtisar, şerh, tahriç gibi çalışmalar yapılmış, *Muvatta'* ile ilgili çok yönlü eserler meydana getirilmiştir. Endülüs'te bu kadar yayılma imkanı bulan bu eser hakkında yapılan her çalışma literatüre katkı sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Malik b. Enes, Muvatta, İbnü'l-Faradî, Endülüs, râvi

Giriş

Ebu'l-Velîd İbnü'l-Faradî (ö. 403), Endülüs İslâmî ilimler tarihinin önemli âlimlerindendir/isimlerindendir. İbnü'l-Faradî Endülüs'te yaşayan âlimler hakkında *Târîhu ulemâi'l-Endelüs* adlı iki ciltlik bir rical eseri yazmış ve sonraki dönem çalışmalarına kaynaklık etmiştir. Muhtevasında daha önceki eserlerde zikri geçmeyen âlimlere ve birtakım özelliklere temas eden bu eser, pek çok alana ışık tutmaktadır. İlmî bir aile ve ortamda yetişen İbnü'l-Faradî'nin yapmış olduğu rıhleler sonucunda kaleme aldığı bu eserinin satır aralarında, h. 3. asırdan h. 4. asrın sonuna kadar âlimler, te'lif edilen yahut nakledilen eserler, ilim merkezleri gibi pek

* Marmara Üniversitesi, Hadis Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Programı, nur_beyza32@hotmail.com

çok önemli bilgiye rastlanır. Eserin satır araları okunup âlimler değerlendirildiğinde Endülüs'te İmam Mâlik'in etkisinin, Mâlikî mezhebinin ve *Muvatta'*ın ne derece önem arz ettiği görülmektedir. Öyle ki İmam Mâlik'in sahih rivayetleri derlediği *Muvatta'* adlı eseri özellikle Mâlikî mezhebinin etkisiyle Endülüs'te büyük önem kazanmış ve âlimlerin hac vazifesinin yanında özellikle Medine'ye gidip dinlediği, naklettiği bir görev hâline gelmiştir.

Bu çalışmada İbnü'l-Faradî'nin hayatı hakkında bilgi vermenin yanı sıra onun *Târîhu ulemâi'l-Endelüs* adlı eserinin önemini vurgulamak ve bu eserden hareketle *Muvatta'*ı Endülüs bölgesinde rivâyet eden âlimleri tespit etmek amaçlanmıştır. Burada öncelikle Mâlikî mezhebinin Endülüs'e girişi ile *Muvatta'*ın bu bölgede önem kazanması üzerinde durulacaktır. Bu kısımda mezhebî eğilimlerin ilmî faaliyetlere olan etkisi hakkında bir fikir edinmek amaçlanmaktadır. Ardından İbnü'l-Faradî'nin ricâl eserinden hareketle Endülüslü 27 kadar *Muvatta'* râvîlerinin isimleri verilerek, bunların *Muvatta'*ı nakletmedeki rollerine temas edilecektir. Öte yandan eserde, hakkında *Muvatta'*ı naklettiğine dair kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte gerek İmam Malik'ten ders alıp kendisiyle uzun müddet vakit geçiren gerekse *Muvatta'* üzerine şerh, ihtisar gibi çalışmalar yapan bazı isimlere işaret edilecektir.

İbnü'l-Faradî'nin Kısa Biyografisi

Tam adı Ebu'l-Velîd Abdullah b. Muhammed b. Yusuf b. Nasr'dır. Bazı kaynaklarda künyesi Ebû Muhammed olarak da geçmektedir (Mukrî, 1997, II, s.129). Ancak tercih edilen daha çok Ebu'l-Velîd olmuştur. Kaynakların hepsi el-Faradî nisbesini zikretmekte ittifak halindedir. Buna ilave olarak bazı kaynaklar onu doğduğu, büyüyüp yetiştiği yer olan Kurtuba'ya nisbetle el-Kurtubî (Bağdâdî, 1951, I, s. 449; Kehhâle, t.y. VI, s.145; Zehebî, 1998, III, s.185). Endülüs'e nisbetle el-Endelüsî (Kehhâle, t.y. VI, s. 145; İbn Hallıkân, 1900, III, s. 105) ve ailesine nisbetle de el-Ezdî (Katib Çelebi, 1941, II, s. 1102; Ziriklî, 2002, IV, s. 121) şeklinde tanıtmışlardır. Bazı kaynaklarda Esedî, Mâlikî gibi istisnâi kullanımlar da mevcuttur. Ancak o, el-Faradî nisbesiyle tanınmıştır. Babasının meşhur olduğu farâiz ilmine nisbetle el-Faradî'dir (Ziriklî, 2002, IV, s. 121). İbnü'l-Faradî, Kurtuba'da 351/962 senesinde doğmuştur (İbnü'l-Faradî, 1988, I, s. 378).

Eski yeni ricâl eserleri İbnü'l-Faradî'yi hâfız, muhaddis, râvi, edip şeklinde nitelemişlerdir (Dabbî, 1967, I, s. 334; Kehhâle, t.y. VI, s. 145; Ziriklî, 2002, IV, s. 121; Mukrî, 1997, II, s. 129). Zehebî bunlara ek olarak onu hadis hâfızı, isnad ve ilel bilgisine sahip, rical ilminde mutkin, imam ve hüccet olarak değerlendirmiştir. Kimi eserlerde de "İlimlerin tümünde âlim", "neseb bilgisine sahip" şeklinde genelleme yapılmıştır (Zehebî, 1998, III, s. 185). Netice itibariyle tüm görüşler birlikte değerlendirildiğinde İbnü'l-Faradî hakkında hadis ilimlerinin tümüne vâkıf, hadis hâfızı, hadislerin manasını bilen, isnad ve rical bilgisine sahip, hadisin illetlerini, çeşitlerini iyi bilen, ilim talebi için rıhleler gerçekleştirmiş bir şahsiyet olduğu söylenebilir.

İlmin merkezi olan Kurtuba'da doğup yetişen İbnü'l-Faradî'nin ilim hayatı gerek dönemin[1] etkisi ile gerek de ilmî bir ailede doğması hasebiyle erken yaşlarda başlamıştır. İlk hocası babası olan İbnü'l-Faradî'nin sonrasında ilmî hayatının Kurtuba'da bir müddet devam ettiği ve ardından İşbîliyye, Şezûne, İsticce, Mısır, Kayravan, Mekke, Medine gibi daha birçok bölgeye rıhleler gerçekleştirerek hem almış olduğu ilmi aktardığı hem de bu rıhleler aracılığıyla ilmini genişlettiği anlaşılmaktadır. Hicrî 4. asırdan 5. asrı idrak etmiş olan İbnü'l-Faradî'nin Endülüs ve Meşrik coğrafyasında yaptığı ilmî seyahatleri neticesinde nahiv, edebiyat, şiir, kıraat, zühd, hadis ve fıkıh alanında pek çok hocası olmuştur. Bu hocalarından pek çok önemli kitabı dinlemiş, bu kitapların naklinde rol almıştır (Mukrî, 1997, II, s. 129). İbnü'l-Faradî ömrünün çoğunu ilim tâlibi olarak geçirmiş, ilim için rıhleler yapmış, ömrünün son çeyreğinde ise ilmî birikimini gerek ilim meclisinde gerek kitap tedvini ile talebelerine aktarmıştır.

İlmî hayatının yanında İbnü'l-Faradî, 399-400/1008-1009 yılları arasında Halife Muhammed Mehdî el-Mervânî döneminde Belensiye'de kadılık yapmış, bu yıllarda Belensiye'de kalma sebebi kadılık vazifesi olmuştur. Yine 400/1009 senesi İsticce kadısı olmuş, kadılık vazifesi için İsticce'ye yolculuk etmiş ve burada kalmıştır (Ziriklî, 2002, IV, s. 121).

Vefat tarihi 403/1014 olan İbnü'l-Faradî, Berberî isyanı sonucu Berberîler tarafından öldürülmüştür (Humeydî, 1898, s. 254; Zehebî, 1998, III, s. 185). İbnü'l-Faradî ortalama bir ömür yaşamıştır. O, 52 yaşında, doğduğu şehir olan Kurtuba'da vefat etmiştir. Onun hac esnasında Kabe'deki şu sözleri mânîdardır: "Kabe'nin örtüsüne tutundum ve Allah'tan şehâdeti istedim. Sonra ölüm korkusu hakkında düşündüm, pişman oldum ve dilediğim duadan vazgeçmek istedim. Allah'a bunu söyledim sonra utandım"[2] (Humeydî, 1898, s. 255).

Öldürüldüğü esnada onu görenler tarafından İbnü'l-Faradî'nin son nefesinde zayıf bir sesle şu hadisi söylediği ifade edilmektedir: "Allah yolunda kimse yaralanmaz, Allah onun yolun-

1 Endülüs'te hicrî 4. asrın sonu 5. asrın başında ömrünü geçirmiş olan İbnü'l-Faradî'nin hayatı, II. Hakem ve II. Hişam'ın halifelik dönemine tekabül etmektedir. İbnü'l-Faradî rical eserinin mukaddimesinde halifeleri tanıtarak âlimlerin hayatındaki önemine vurgu yapmıştır. Nitekim incelendiğinde de halifelerin ilme katkısı büyük olmuştur. İbnü'l-Faradî'nin çocukluk ve gençlik yıllarına tekabül eden II. Hakem zamanında Endülüs, ilim alanındaki gelişmeler sayesinde İslam medeniyetinin en faal merkezi haline gelmiştir. Tüm camilerin aynı zamanda birer eğitim kurumu olduğu bu dönemde, ayrıca her mahallenin özel resmî okulları bulunmaktaydı. II. Hakem, buralarda ders veren hocalara maaş bağlamış ve fakir ailelerin çocuklarının eğitimi için 27 okul daha yaptırmıştı. II. Hakem'in ilim için gösterdiği pek çok çabanın diğeri ise, kendisinin yeni yazılan kitapları, eski yeni yazmaları, istinsahları satın almakla görevli memurları bulunmasıydı. Böylece örneğin Basra'da daha yeni yazılan kitaplar Bağdad'a ulaşmadan çok daha önce Endülüs'te yayınlanabiliyordu. II. Hakem'in sarayının kütüphanesinde dört yüz bin kitabı bulunmakta idi ve bu kitapları okuyup her kitabın kenarına muhtasar notlar almıştı. Kendisinin tesis ettiği saray kütüphanesi bulunmakta idi. Ayrıca Endülüs'ün muhtelif yerlerinde kitap çarşıları bulunuyordu. Bunların en meşhuru, İbnü'l-Faradî'nin beldesi Kurtuba kitap çarşısı idi. Hatta bu dönemde "Kurtuba'da bir şarkıcı ölse, çalgı âletleri İşbîliyye'de satılır; buna mukâbil İşbîliyye'de bir âlim ölse kitapları Kurtuba'da müşteri bulur" sözü darbı mesel haline gelmişti. Bk. Özdemir, 2013, s. 157-159

2 Rivayetin isnâdı "İbn Abdülber → Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah → Ebû Bekir Muhammed b. Tarhân → Ebû Abdullah Muhammed b. Nasr el-Humeydî → Ebû Muhammed Ali b. Ahmed → Ebu'l-Velîd b. el-Faradî" şeklindedir.

da yaralanan kimseleri bilir o kimseler ki kıyamet günü gelir ve yarasından kan akar, renk kan rengidir, koku misk kokusudur.' Sanki bu hadisi kendisine söylüyordu sonra bu vaziyette vefat etti"[3] (Dabbî, 1967, s. 335).

İbn Beşküval, vefatı hakkında Ebû Mervan b. Hayyân'ın şu sözlerini de nakletmektedir:

> İbnü'l-Faradî, Kurtuba'nın alındığı gün öldürülenlerdendir. 403/1013 yılı Şevval ayı Pazartesi günü rivayet bilgisine sahip, fasih ediplerden olan ve İbnü'l-Faradî olarak tanınan Ebu'l-Velîd Abdullah b. Muhammed b. Yusuf vefat etmiştir. Bedeni parçalandığından ötürü yıkanamamış, kefenlenememiş, namazı kılınamamıştır. Öldürülmesinden günler sonra kabri yapılmıştır. Rivayetinin çokluğu, hadis hafızı olması ve rical bilgisi yönünden onun gibisi Kurtuba'da görülmemiştir. Usta ediptir. Dili fasihtir. Boş söz konuşmaz ve kelimelerinde çok az hata yapardı. Genelde delillere ve örneklere dayanarak konuşurdu. 351 senesinde doğdu, 382 senesinde hacca gitti ve çok hocadan ders aldı ve çok gelişti. Kitaplardan yararlanarak beldelerin âlimleri hakkında bir kitap derledi. Âmirîler döneminde kitapları okumayı üstlendi. Muhammed Mehdî onu Belensiye kadılığına getirdi. Belağati ve yazısı güzeldi (Zehebî, 1998, III, s. 185; Ziriklî, 2002, IV, s. 121).

İlmî bir aile ve çevrede yetişen İbnü'l-Faradî kitaplarını, Endülüs'ün önemli bölgelerinden, Meşrik'in sırasıyla Mekke, Mısır, Kayravan şehirlerinden elde ettiği birikim sonucu Kurtuba'ya döndüğünde yazmaya başlamıştır. Onun yazmış olduğu kitaplar şunlardır: *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, *Müellif fi'n-nahviyyîn*, *Kitabu'l-Elkab*, *Ahbâru şuarâ'i'l-Endelüs*, *el-Mü'telif ve'l-muhtelif fi'l-hadis*, *el-Müştebeh (el-Müteşâbih) fî esmâ'i ruvâti'l-hadîs ve künâhim ve ensâbihim*, *Risâle fi'l-fıkh*, *Kitâbü'l-Mü'ellef fi'n-nahviyyîn*, *el-Münebbih li-zeveyi'l-futun alâ gavâili'l-fiten*, *Riyâzü'n-nüfûsi'n-nakıyye fî ulemâ' ve meşâyihi İfrîkıyye*, *Riyâzü'l-ünüs fî ulemâi'l-Endelüs* adlı eserleriyle bir divanı ve birkaç risâlesi daha vardır (Kâtib Çelebi, 1941, I, s. 185, 1430; Zehebî, 1998, III, s. 186; Ziriklî, 2002, IV, s. 121).

Târîhu Ulemâi'l-Endelüs

İbnü'l-Faradî, önce şehirlere göre tertip edeceği büyük bir kitabın telifine niyetlenmiş, fakat açıklamadığı bazı nedenlerden dolayı, iki ciltlik muhtasar bir eser kaleme almıştır. Zamanı olursa şehirlere göre tertip etmeyi planladığı o geniş kitabını yazmayı ümit ettiğini belirtmiştir. Yaşadığı dönemde rivâyet bilgisinin genişliği, hadis ezberlemedeki şöhreti ve ricâl tenkidi konusundaki ünü ile İbnü'l-Faradî, Endülüs'ün âlimleri ve devlet adamları hakkında biyografi yazan ilk kişidir. Onun, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs* adlı eseri, belirli bir bölgenin ricâline dair yazılmış eserlerden olup günümüze ulaşan alfabetik tertibe sahip şehir tarihlerinin en eskilerindendir. Endülüs ricaline dair sonradan yazılan eserlere kaynaklık eden bu

3 İbnü'l-Faradî'nin söylemiş olduğu bu hadis Müslim'in *Sahîh*'inde geçmektedir. Müslim'in Sahîh'inde Müslim → Amr b. Muhammed en-Nâkid → Ebû Heyseme Züheyr b. Harb → Süfyan b. Uyeyne → Ebu'z-Zinâd → A'rec → Ebû Hureyre → Hz. Muhammed isnadı iledir. Bk. Müslim, "İmâre", 4.

eser, daha önce yazılmamış biyografileri içermektedir. Aynı zamanda bu eser, Zehebî (ö. 748/1348), İbn Hacer (ö. 852/1449) gibi rical âlimlerinin Endülüslü muhaddislerin biyografilerine dair ana kaynağı olmuştur.

İbnü'l-Faradî, kitabında Endülüs'te bulunan muhaddis, fakih, âlim, râvi ve ilimle meşgul olan kimseleri tanıtmış, bu kimseleri tanıtırken birtakım sorular sormuş ve bunların cevabını vermiştir. Âlimlerin ismini, künyesini, nesebini verdikten sonra kimlerin hadise ve rivayet bilgisine sahip olduğu, kimlerin dirayet, rivayet yönünden baskın olduğu, kimlerin Endülüs'ten Meşrık'e rıhle yaptığı, bu bölgelerden kimlerin rivayette bulunduğu, hangi hocalarla karşılaştığı, bu karşılaştığı hocalardan kimlerin övüldüğü, kimlerin aldığı birikimi aktardığı, kimlere fetva için müracaat edildiği ve hakimlik görevinde bulunduğu gibi önemli konuları cevaplamıştır. Ardından âlimlerin doğum ve vefat tarihini verip yararlandığı kaynağı da belirtmiştir. Ayrıca tanıttığı şahısların hoca talebelerinden bir kısmını, varsa telif ettiği kitaplardan önemli gördüğünü zikretmiştir (İbnü'l-Faradî, 1988, I, s. 8).

Kendisinden sonraki çalışmalara kaynaklık eden bu önemli eser, pek çok ilme faydalı bilgiler sunmakta satır araları döneme ışık tutmaktadır.

Endülüs'te Mâlikî Mezhebi ve *Muvatta'*

Endülüs'te hadise duyulan ilgi Doğu'ya nisbetle bir asır sonrasına tekabül etmektedir. Bu gecikmenin sebebi, ilim tahsili için doğuya rıhleler yapan ilk Endülüslü öğrencilerin *Muvatta'*ı ve şerhlerini öğrenmeyi yeterli görmeleridir. Bu genel anlayış sebebiyle hadisle ilgilenmek *Muvatta'*dan ibaretti. Diğer hadis kitaplarının ilk dönemlerde yeterince ilgi görmediği Endülüs'te hadis için *Muvatta'* en meşhur kitap olmuştur. *Muvatta'*ın bu kadar önem kazanması, okunması ve öğrenilmesi Endülüs'te Mâlikî mezhebinin yaygınlığı sebebiyledir (Özdemir, 2013, s. 167-168).

Mâlikî mezhebinden önce Endülüs'te Evzâilik yaygındır. Sebebi, Evzâi'nin (ö. 157) talebesi olduğu düşünülen Endülüs müftüsü ve Kurtuba hatibi Sa'sa b. Selâm el-Endelüsî'nin (ö. 180) çabaları, bu mezhebin Şam'da ortaya çıkması ve Endülüs Emevilerinin burayla olan tarihi bağlarının etkili olmasıdır. Sonrasında Endülüs'ün yıkılışına kadar etkili olacak olan Malikî mezhebi yaygınlık kazanmıştır. Mâlikî mezhebinin yayılmasındaki en önemli sebep, İmam Mâlik'in Endülüs Emevî hükümdarlarıyla olan ilişkisidir. Mesela; Endülüs hükümdarı Hişam b. Abdurrahman, Mâlik b. Enes'e (ö. 179/795) İspanya'ya yerleşmesi için haber göndermiş fakat İmam Mâlik bunu kabul etmemiştir. Ayrıca Hişam, Mâlikî mezhebini devletin mezhebi olarak benimsemiş ve din öğrenimi gören öğrencileri din ilimlerini Mâlik b. Enes'ten öğrenmeleri için Medine'ye gitmeye teşvik etmiştir. İmam Mâlik'in yazmış olduğu *Muvatta'*ı tüm Endülüs'e dağıtmıştır (Imamuddin, 1990, s. 93).

Yine mezhebin bu coğrafyanın insanlarına uygun olması, hükümdarın nüfuzuyla ilişkili olarak gelişmesi, Endülüs'ün yapı itibariyle Hicaz'la örtüşmesi ve hala burada bedeviliğin teba-

rüz etmesi, Batı İslâm dünyasındakilerce hac yolculuğunun ayrıca bir ilim yolculuğu olarak algılanması ve güzergah üzerinde Medine'nin bulunması, Mâlikîlerin Haricîlerle mücadelesi mezhebin yayılmasındaki diğer sebepler arasındadır. Mezhebin gelişimi ve yayılışı iki şekilde olmuştur: *Muvatta'*ın ezberlenip aktarılması ve İmam Mâlik'in fıkhî görüşlerinin öğrenilip aktarılmasıdır (Yılmaz, 2008, s. 12-14). H. 3. asrın ilk yarısında İmam Malik'in Endülüslü öğrencileri yoluyla Mâlikî mezhebinin hakim olduğu Endülüs'e *Muvatta'*ı Gâzî b. Kays (ö. 199/814) yahut Ziyâd b. Abdurrahman Şabtûn getirmiş ve nakletmiştir. (Kurt, 1998, s. 137) *Muvatta'*ı tamamlanmış olarak son hâlinde ilk defa getiren ise Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî'dir (ö. 234). Bundan sonraki süreçte Endülüs, Malikî mezhebinin kalesi hâline gelmiş ve yıkılıncaya kadar Mâlikî mezhebi bu coğrafyada devam etmiştir. Dolayısıyla *Muvatta'* da en önemli kitap olmuş yaygınlık göstermiştir (Yılmaz, 2008, s. 14). Endülüs'te Abdülmelik b. Habîb, Bakî b. Mahled, Muhammed b. Vaddah gibi âlimler sayesinde genelde hadis ilmi özelde *Muvatta'* önem kazanıp daha çok nakledilmiştir (Özdemir, 2013, s. 169-170).

Endülüs'te *Muvatta'*ın Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî, Yahyâ b. Abdullah b. Bükeyr, Abdullah b. Mesleme el-Ka'nebî rivayetleri yaygınlık kazanmıştır (Adıgüzel, 2015, s. 44). Hatta İbn Hayr el-İşbîlî *Fehrese* adlı eserinde İmam Mâlik'in *Muvatta'* râvileri içerisinde Endülüslülerden Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivayetinin, Muhammed b. Vaddâh ve Ubeydullah b. Yahyâ yoluyla kendisine kadar ulaşan isnatlarına değinmesi bunun örneğidir (Kurt, 1998, s. 137). Öyle ki çok yaygınlık gösteren bu kitap üzerine ihtisar, şerh, tahric gibi sayısız çalışmalar yapılmıştır.

*Muvatta'*ı Dinlediği Kesin Olan Râvîler

Bu bölümde sıraladığımız *Muvatta'* râvileri, İbnü'l-Faradî'nin ricâl eserinden haraketle, h. 4. asrın ortasından h. 5. asrın başına kadar yaşamış olup *Muvatta'*ın ayrı bir nüshasına sahip olan ve *Muvatta'*ı rivayet hakkına sahip bir hocadan dinleyip nakil hakkını elde etmiş olan *Muvatta'* râvîleri ile kayıtlıdır.

1- Saîd b. Abdülvehhab b. Ebî Hind (ö. 139/756) : Künyesi Ebû Osman olup Tuleytula ehlindendir. İlim için rıhlelerde bulunmuş ve İmam Malik'ten ders almıştır. Hatta Mâlik onu "el-Hakîm" olarak isimlendirmiştir. (İbnü'l-Faradî, 1988, I, s. 190; I, s. 299) Endülüslülerin içerisinde İmam Mâlik'in *Muvatta'*ının ayrı bir nüshasına sahiptir (Kurt, 1998, s. 137).

2- Muaviye b. Salih b. Hudeyr b. Osman b. Saîd el-Hımsî (ö. 158): Malik b. Enes'den ders almıştır. İbnü'l-Faradî onun Endülüs'e sonradan yerleşenlerden olduğunu ve özellikle hac için Meşrik'e gittikten sonra insanların kendisinden ders aldığını ifade eder. Aynı şekilde 168 senesinde Medine'de Malik b. Enes'in yanında kaldığını ve ondan kitabı *Muvatta'*ı yazdığı bilgisini verir (İbnü'l-Faradî, 1988, II, s. 138).

3- Saîd b. Abdûs (ö. 180/796): Tuleytula ehlindendir. Rıhle yapmış ve bu esnada Malik ile karşılaşmıştır. Ondan *Muvatta'*ı dinlemiştir. (İbnü'l-Faradî, 1988, I, 191) Onun Endülüslüler içerisinde ayrı bir *Muvatta'* nüshasına sahip olduğu bilinmektedir. (Kurt, 1998, s. 137).

4- Gâzî b. Kays (ö. 199): Kurtuba ehlindendir. Mâlik b. Enes'ten *Muvatta*'ı dinlemiştir. Muvattâ'ı ezbere bilenlerdendir. (İbnü'l-Faradî, 1988, I, s. 387) Onun Endülüslüler içerisinde ayrı bir *Muvatta*' nüshasına sahip olduğu bilinmektedir (Kurt, 1998, s. 137).

5- Ziyad b. Abdurrahman el-Lahmî (ö. 204): İbnü'l-Faradî onun hakkında "Ziyad b. Abdurrahman Şebtûn, Endülüslülerden Malik b. Enes'den rivayet eden kimse olup İmam Malik'in *Muvatta'*ını işitmiştir. Onun rivâyeti, Ziyad rivâyeti olarak meşhurdur" demiştir.

Yahyâ b. Yahyâ, İmam Mâlik'in yanına rıhle etmeden önce Abdurrahman b. Ziyâd'dan *Muvatta'*ı dinleyip rivayet etmiştir. Sonrasında İmam Mâlik'e rıhle etmiş ve bir bölüm dışında *Muvatta'*ın tümünü Mâlik'ten rivayet etmiştir. Kitâbu'l-İ'tikâf isimli bölümü Malik'ten işittiğine dair şüpheye düştüğü için bu bölümü Yahyâ > Ziyâd > Mâlik kanalı ile nakletmiştir (İbnü'l-Faradî, 1988, I, s. 183).

6- Yahyâ b. Yahyâ b. Kesîr (ö. 234): Endülüs'e sonradan yerleşenlerdendir. Kurtuba ehlinden olup Berberî asıllıdır. Ziyad b. Abdurrahman'dan Malik b. Enes'in *Muvatta*'ını işitmiştir. Sonraki süreçte Meşrık'e rıhle yapıp Malik b. Enes'ten *Muvatta*'ı dinlemiştir. Dinlemiş olduğu *Muvatta*' bablara ayrılmamış bir nüsha olduğu için, "Kitâbu'l-i'tikâf" bölümünü dinleyip dinlemediği noktasında şüpheye düşmüştür. Endülüs'te pek çok şeyhe dersler vermiştir. İkinci defa Malik b. Enes'in yanına gitmiş ve vefat edinceye kadar onun yanında kalmıştır (İbnü'l-Faradî, 1988, I, s. 198).

7- Saîd b. Hasan (ö. 236): Kurtuba ehlindendir. 177 senesinde Meşrik'e yolculuk etmiştir. Burada Malik'den ders almış ve kitaplarını ondan işitmiştir (İbnü'l-Faradî, 1988, I, s. 191).

8- Abdulmelik b. Habîb b. Süleyman b. Hârun b. Câhime b. Abbas es-Sülemî (ö. 238/852): Bîre ehlindendir. Kurtuba'da ikamet eder. Onun Muvattâ' üzerine *Tefsîru'l-Muvatta* adlı bir kitabı bulunur (İbnü'l-Faradî, 1988, I, s. 313).

İbnü'l-Faradî, onun Muvattâ'ı Abdülmelik b. Habîb > Yunus b. Abdüla'lâ > İbn Vehb kanalı ile aldığının bilgisini verir (İbnü'l-Faradî, 1988, I, s. 314).

Abdülmelik b. Habîb'den önce Endülüs'te onun kadar hadis rivayet eden olmadığı belirtilmektedir. O, İmam Mâlik'in *Muvatta'*ını öğrencilerine aktarmakla tanınmaktadır. Abdurrahman b. Hakem zamanında Halifenin istişare heyetinde yer alması hasebiyle müzakerelerde delil getirdiği hadisler dikkat çekmiştir (Öztoprak, 2012, s. 156).

9- Yahya b. İbrahim b. Müzeyn (ö. 259): Kurtuba ehlindendir. Medine'de Enes b. Mâlik'in arkadaşı Mutarrif b. Abdullah'tan ve Mâlik'in katibi Habîb'ten *Muvatta*'ı dinlemiştir. Habîb'ten rivayetle *Muvatta*'ı nakletmiştir. *Muvatta*'ı ezbere bilenlerdendir (İbnü'l-Faradî, 1988, II, s. 178). Yahyâ b. İbrahim b. Müzeyn: *Muvatta*' üzerine *Tefsîru Garîbi'l-Muvatta*'sı vardır (İbnü'l-Faradî, 1988, I, s. 363). Yine *Muvattâ'* üzerine *Kitâbu'l-Musteksî* adlı bir eser yazmıştır (İbnü'l-Faradî, 1988, II, s. 178).

10- Muhammed b. Yusuf b. Matruh (ö. 271/884): Halife Abdullah b. Muhammed'in dört kişiden oluşan istişare heyetinin üyesidir. İmam Mâlik'in *el-Muvatta*'ını nakletmesiyle bilinmektedir.

11- Ziyad b. Abdullah el-Ensârî (ö. 273): Tuleytula kadısıdır. İbnü'l-Faradî, onun hakkında Ebû Muhammed İsmail'in Mâlik'in râvîlerinden olduğuna dair naklini haber verir (İbnü'l-Faradî, 1988, I, s. 184).

12- Bakî b. Mahled (ö. 276/889): Kurtuba ehlindendir. Malik'in arkadaşı Yahya b. Abdullah b. Bukeyr'den ders almıştır. Mâlikî mezhebine mensuptur (İbnü'l-Faradî, 1988, I, s. 107-108). Endülüs'e *Muvatta*'ın Yahyâ b. Abdullah b. Bukeyr ve Ebû Mus'ab (ö. 242/856) rivayetleri Bakî b. Mahled yoluyla girmiştir. İbnü'l-Faradî onun Endülüs'ü hadisle doldurduğunu ve hadisi yaydığını söylemektedir.

13- Muhammed b. Vaddah (ö. 287/900): *Muvatta*'ın Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivayetini dinlemiş ve nakletmiştir. Yine bu nüshada görülen kimi isnad kusurlarının düzeltmesine katkı sağlamıştır (Özdemir, 2013, s. 170).

14- Abdullah b. Hasan (ö. 335): İbn Senedî olarak bilinen âlim, Veşka ehlindendir. İfrîkiyye'ye rıhlesinde Yahyâ b. Ömer'den Mâlik'in *Muvatta*'ını almış ve İbn Bukeyr rivayeti ile nakletmiştir (İbnü'l-Faradî, 1988, I, s. 267).

15- Muhammed b. Ahmed b. Saîd el-Muâfîrî (ö. 379): Bîre ehlindendir. Saîd b. Câbir'in Muvattâ' rivayetini işitmiştir (İbnü'l-Faradî, 1988, II, s. 92).

16- Zekeriyya b. Hattab b. İsmail b. Abdurrahman b. İsmail b. Hazm el-Kelbî (ö. 337): Tuleytula ehlindendir. Zekeriyya b. Hattab > Ebu'l-Musab ez-Zührî > İbrahim b. Sa'd el-Haddâd > Enes b. Malik kanalıyla *Muvatta*'ı rivayet etmiştir. (İbnü'l-Faradî, 1988, I, s. 177) Onun rivayeti meşhur olmuş, Tuleytula'ya insanlar ders almak için yolculuk etmişlerdir. Halife Mustansır billah da ondan ders alanlar arasındadır.

17- Ahmed b. Sabit b. Ahmed b. ez-Zübeyr b. Ikfin es-Sa'lebî (ö. 360) : Kurtuba ehlinden olan bu âlim Ubeydullah b. Yahyâ nüshasını dinlemiştir. İbnü'l-Faradî onun hakkında "kurie aleyhi el-Muvatta" demiştir (İbnü'l-Faradî, 1988 I, s. 58).

18- Muhammed b. Temlîh et-Temîmî (ö. 361): Kurtuba ehlindendir. Ubeydullah b. Yahyâ'dan Muvattâ'ı dinlemiştir (İbnü'l-Faradî, 1988, II, s. 74).

19- Yahya b. Abdullah b. Yahyâ b. Yahya b. Yahya el-Leysî (ö. 367): Ubeydullah b. Yahyâ'dan nakille *Muvatta*'ı rivayet etmiştir. Endülüs'ün her bölgesinden insanlar, âlimler, Halife Müeyyed billah ondan *Muvatta*'ı dinlemek için gelmiştir. İbnü'l-Faradî *Muvatta*'ı Yahya b. Abdullah'tan işitmiştir (İbnü'l-Faradî, 1988, II, s. 189-191). *Muvatta*' üzerine *Kitâbun fî tevcîhi hadisi'l-Muvattâ'* adlı eseri vardır. Mâlikî mezhebine mensup bu âlimin Endü-

lüslüler içerisinde ayrı bir *Muvatta'* nüshasına sahip olduğu bilinmektedir (Kurt, 1998, s. 137). İbnü'l-Faradî, onun *Muvatta'*ı okuttuğu ilim meclisinin çok kalabalık olduğunu, Kurtuba'da Yahyâ b. Mâlik b. Aîz'in bazı meclisleri dışında böyle bir ilim meclisine daha önce şahit olmadığını söyler (İbnü'l-Faradî, 1988, II, s. 189).

20- Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî (ö. 392): Serâkustâ ehlinden olan ve Muvattâa'ı ezbere bilen bir âlimdir (İbnü'l-Faradî, 1988, I, s. 289).

21- Ebu'l-Velid İbnü'l-Faradî (ö. 403): İbnü'l-Faradî *Muvatta'*yı hocası Yahyâ b. Ubeydullah'tan 366/976 senesinde her Cuma günü sabahın erken vakitlerinde dinlemiştir. İbnü'l-Faradî *Muvatta'*ın okunduğu ilim meclisinin çok kalabalık olduğunu, Kurtuba'da Yahyâ b. Mâlik b. Aîz'in bazı meclisleri dışında böyle bir ilim meclisine daha önce şahit olmadığını söyler. Bu İbnü'l-Faradî'nin katıldığı ilk sema meclisidir (İbnü'l-Faradî, 1988, II, s. 189).

22- Davud b. Abdullah el-Kaysî: İşbîliyye ehlinden olan bu âlim Yahya b. Abdullah b. Bükeyr-Bekir'den *Muvatta'*ı dinlemiştir. İbnü'l-Faradî onun hakkında "semia minhu *el-Muvatta*" demiştir (İbnü'l-Faradî, 1988 I, s. 170).

23- Gavs el-Muallim: Kurtuba ehlindendir. Ubeydullah b. Yahyâ'dan *Muvatta'*ı dinlemiştir (İbnü'l-Faradî, 1988, I, s. 389).

24- Hassân b. Abdüsselam es-Sülemî: Serâkustâ ehlindendir. Mâlik b. Enes'ten işitmiştir (İbnü'l-Faradî, 1988, I, s. 136). Onun Endülüslüler içerisinde ayrı bir *Muvatta'* nüshasına sahip olduğu bilinmektedir (Kurt, 1998, s. 137).

25- Hafs b. Abdüsselam es-Sülemî: Serâkustâ ehlindendir. Kardeşi ile birlikte rıhle yapıp Mâlik b. Enes'ten işitmiştir. Tam yedi yıl İmam Malik'in yanında kalıp ders almıştır. Ayrıca İmam Malik onu 40 sene boyunca ramazan ayında yanına çağırmıştır. O da her yıl ramazan ayında gitmiştir (İbnü'l-Faradî, 1988, I, s. 139). Onun Endülüslüler içerisinde ayrı bir *Muvatta'* nüshasına sahip olduğu bilinmektedir (Kurt, 1998, s. 137).

26- Tâlib b. Asme : Endülüslüdür. İbnü'l-Faradî onun Mâlik'in râvilerinden olduğunu söylemektedir (İbnü'l-Faradî, 1988, I, s. 245).

27- Abdurrahman b. Ubeydullah: Üşbûne ehlindendir. Malik b. Enes'ten ders almıştır. (İbnü'l-Faradî, 1988, I, 300) Onun Endülüslüler içerisinde ayrı bir *Muvatta'* nüshasına sahip olduğu bilinmektedir (Kurt, 1998, s. 137).

*Muvatta'*ı Dinlediği Kesin Olmayanlar

İbnü'l-Faradî'nin kitabında İmam Mâlik'le uzun müddet birlikte olmuş, ondan ders almış veyahut *Muvatta'* üzerine çalışmalar yapmış ancak *Muvatta'*ı dinleyip naklinde aracılık ettiği kesin olarak bilinmeyen âlimler de bulunmaktadır:

1- Şebtûn b. Abdullah (ö. 235): Tuleytula ehlindendir. Malik'den ders almıştır.

2- Âmir el-Muallim (ö. 237): Kurtuba ehlindendir. Mâlik'ten rivayette bulunmuştur (İbnü'l-Faradî, 1988, I, s. 248).

3- İbrahim b. Hüseyin b. Halid (ö. 249): Kurtuba ehlindendir. Malik b. Enes'in arkadaşıdır (İbnü'l-Faradî, 1988, I, s. 16).

4- Abdullah b. İbrahim b. Muhammed el-Esîlî: Esîle ehlindendir. 351 senesinde Meşrık'e yolculuk etmiştir. Malik, Şâfi, Ebû Hanife'nin ihtilaflarına dair "*ed-Delâil alâ ümmehât'l-mesâil*" adlı bir eser yazmıştır (İbnü'l-Faradî, 1988, I, s. 290).

5- Davud b. Cafer b. Ebî Sağîr: Kurtuba ehlindendir. Malik b. Enes'den işitmiştir. İbnü'l-Faradî, onun Malik'ten nakille Endülüs halkına rivayette bulunduğu bilgisini vermektedir (İbnü'l-Faradî, 1988, I, s. 170).

6- Abdurrahman b. Musa el-Hevvârî: İsticce ehlindendir. Malik b. Enes'den ders almış Endülüs'e döndüğünde birçok kitabı rivayet etmiştir. Ancak *Muvatta*'yı dinlediğine dair kesin bir delil yoktur (İbnü'l-Faradî, 1988, I, s. 300).

7- Karra Avs b. Abbas b. Karra Avs b. Ubeyd b. Mansûr b. Muhammed b. Yusuf es-Sekafî: Kurtuba ehlindendir. Malik b. Enes'ten ders almıştır. Mâlikî mezhebine mensuptur (İbnü'l-Faradî, 1988, I, s. 413-414).

8- Tuleytula ehlinden olan Muhammed b. Abdullah b. Ayşûne'nin *Muvatta'* üzerine *Kitâbu fî tevcihi hadîsi'l-Muvattâ* adlı bir eseri vardır (İbnü'l-Faradî, 1988, I, s. 64).

Değerlendirme

İslam medeniyetinin yaklaşık dokuz asır hakimiyet kurduğu Endülüs, son ana kadar batıda ilmin merkezlerinden olmuştur. Özellikle Kurtuba'da bulunan medreseler, ilim meclisleri, kütüphaneler, eğitim kurumları, yetişen âlimler bunun açık göstergesi olmuştur. Endülüs'ün gerek hükümdarları gerek halkı ilmi, ilim adamlarını desteklemiş ilme verilen önem "Kurtuba'da bir şarkıcı ölse, çalgı âletleri İşbîliyye'de satılır; buna mukâbil İşbîliyye'de bir âlim ölse kitapları Kurtuba'da müşteri bulur" sözü darbı mesel hâline gelmiştir. Bir başka misal; hükümdarlardan II. Hakem zamanında Endülüs İslam medeniyetinin en faal zamanlarını yaşamıştır. Tüm camilerin aynı zamanda birer eğitim kurumu olduğu bu dönemde, ayrıca her mahallenin özel resmî okulları bulunmaktaydı. II. Hakem, buralarda ders veren hocalara maaş bağlamış ve fakir ailelerin çocuklarının eğitimi için 27 okul daha yaptırmıştı. II. Hakem'in, kendisinin yeni yazılan kitapları, eski yeni yazmaları, istinsahları satın almakla görevli memurları bulunuyordu. Örneğin Basra'da daha yeni yazılan kitaplar Bağdat'a ulaşmadan çok daha önce Endülüs'te yayınlanabiliyordu. II. Hakem'in sarayının kütüphanesinde dört yüz bin kitabı bulunmakta idi ve bu kitapları okuyup her kitabın kenarına muhtasar

notlar almıştı. Kendisinin tesis ettiği saray kütüphanesi bulunmakta idi. İşte Kurtubalı olan İbnü'l-Faradî'nin kendisi bu ilmî çevrede yetişmiştir. Gerek ilmî bir ailede doğması gerek de gençlik yıllarının II. Hakeme tekabül etmesi onun temelini sağlam atmasına ve ilme olan ilgisinin artmasına vesile olmuştur. Sonraki süreçte o, Endülüs'ün önemli bölgelerinden, Meşrik'in sırasıyla Mekke, Mısır, Kayravan şehirlerine ilim için rıhleler düzenlemiş, âlimlerden dersler almış ve elde ettiği birikim sonucu Kurtuba'ya döndüğünde kitabı *Târîhu ulemâi'l-Endelüs'*ü yazmıştır. Bu kitap Endülüslü âlimler hakkında alfabetik tertibe sahip şehir tarihlerinin en eskisi olmuş, Endülüs ricâline dair sonradan yazılan eserlere kaynaklık etmiştir. Zehebî, İbn Hacer gibi âlimler Endülüslü muhaddislerin biyografilerinde bu kitabı ana kaynak olarak kullanmışlardır.

Endülüs'te Malikî mezhebinin yaygınlaşması, doğuya hac vazifesi yahut ilim için rıhle yapan âlimlerin *Muvatta'*ı İmam Malik'ten yahut talebelerinden dinlemesi batıda da *Muvatta'*ı önemli kılmıştır. Âlimler *Muvatta'*ı dinleyip nakletmeye önem göstermişler, hatta ilk zamanlar hadis ilmi onlar için, sadece *Muvatta'* dan ibaret olmuştur. *Muvatta'*ın en sahih kitap kabul edilmesi ve büyük rağbet görmesi sebebiyle de üzerine birçok çalışma yapılmıştır.

H. 3. asrın ilk yarısında İmam Malik'in Endülüslü öğrencileri yoluyla Mâlikî mezhebinin hakim olduğu Endülüs'e *Muvatta'*ı Gâzî b. Kays yahut Ziyâd b. Abdurrahman Şabtûn getirmiş ve nakletmiştir. *Muvatta'*ı tamamlanmış olarak son halinde ilk defa getiren ise Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî olmuştur. Yapılan çalışmada Endülüs'te önem kazanan *Muvatta'*ın râvîlerini dönemin en önemli ricâl eserinin müellifi olan İbnü'l-Faradî'nin kitabı *Târîhu ulemâi'l-Endelüs'*ten hareketle 1651 âlim arasından 27 âlim tespit edilmiştir. İbnü'l-Faradî'nin ricâl eserinde İmam Mâlik'le uzun müddet birlikte bulunmuş, ondan ders almış veyahut *Muvatta'* üzerine çalışmalar yapmış ancak *Muvatta'*ı dinleyip naklinde aracılık ettiği kesin olarak bilinmeyen âlimler de tespit edilmiştir ancak *Muvatta'*ı naklettiğine dair İbnü'l-Faradî'de kesin bilgi olmadığı için *Muvatta'* râvîleri arasında sayılmamıştır. Belli bir dönemi esas alan eserde tespit edilen râvîlerin sayısı elbette ki bununla sınırlı değildir. Diğer dönemler araştırılmaya muhtaçtır. Endülüs'te özellikle bu dönemde *Muvatta'*nın Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî ve Yahyâ b. Abdullah b. Bükeyr rivayetlerinin yaygınlık kazandığı görülmüştür.

Kaynakça

Adıgüzel, C. E. (2015). Endülüslü Bir Muhaddisin İlim Dünyası: İbn Hayr el-İşbîlî ve Fehrese'si. *Milel ve Nihal Dergisi*, *12*, 44.

Bağdâdî, İ. M. E. (1951). *Hediyyetü'l-Ârifîn: Esmâü'l-müellifîn ve âsâru'l-musannîfîn*, (C. II). Lübnan: İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye.

Dabbî, A. Y. A. A. (1967). *Buğyetü'l-Mültemis fî Târîhi Ricâli Ehli'-Endelüs*, Kâhire: Darü'l-Katib el-Arabî.

Eren, M. (2000). Hadis ilminde Rical Bilgisi ve İlk Kaynakları. *Dini Araştırmalar Dergisi*, *3*, 6.

Humeydi, M. F. A. M. E. (1898). *Cezvetü'l-muktebis fî tarihi ulemai'l-Endelüs*. (C. II). (thk. İbrahim el-Ebyari). Kahire: Dârü'l-Kitabi'l-Mısri; Darü'l-Kitabi'l-Lübnani.

Imamuddin, S. M. (1990). *A Political History of Muslim Spain: Endülüs Siyasi Tarihi*. (Terc: Yusuf Yazar). Ankara: Rehber.

İbn Hallıkân, Ş. A. M. (1900). *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*. (C. VII). (thk: İhsan Abbas) Beyrut: Dâru Sadır.

İbnü'l-Faradî, A. M. Y. (1988). *Târîhu'l-ulemâi ve'r-ruvât li'l-'ilm bi'l-Endelüs*. (C. II). (thk: İzzet el-Attâr el-Hüseynî) Kâhire: Mektebetü'l-Hancı.

Kâtib Çelebi, H. H. M. A. (1941). *Keşfu'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. (C. II). Bağdat: İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.

Kehhâle, Ö. R. (t. y.). *Mu'cemü'l-müellifîn: Terâcimü musannifi el-kütübi'l-arabiyye*. (C. XIII). Beyrut: İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.

Mukrî, Ş. A. M. (t.y.) *Nefhu't-tayyib* (C. VIII). (thk: İhsan Abbas). Lübnan

Özdemir, M. (2013). *Endülüs Müslümanları Siyasi Tarih*. Ankara: TDV.

Öztoprak, M. (2012). Endülüs Hadisçiliğinde Halifelerin Yeri. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, *2*, 156.

Yılmaz, O. (2008). *Endülüs Mâlikî Hukuk Geleneğinde Mezhep İçi İstidlal Yöntemi Olarak Mâ Cerâ Bihi'l-Amel Kavramı*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Sakarya Üniversitesi, Sakarya.

Zehebî, M. A. O. (1998). *Tezkiretu'l-Huffâz* (C. IV). (thk. Zekeriyya Amîrât) Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Ziriklî, H. M. M. A. F. (2002). *el-Â'lâm*. (C.VIII). Beyrut: Dârü'l-ilmi li'l-Melâyîn.

Hindistan Müslümanlarının ‘Din Değiştirme’ Sorunu ve Âlimlerin Tepkileri: Diyoband Örneği

Haneef. C. Muhammad*

Öz: Hindistan birçok dinleri ve çeşitli kültürleri bünyesinde barındıran bir diyardır. Genel kabule göre Hindistan'daki dinlerin en eskisi, kuruluşu milattan önceki yıllara dayanan Hinduizm'dir. Hindistan'ın İslamiyet'le ilk olarak tanışması, önce Arap tüccarlar vasıtasıyla, sonra Emeviler, Gazneliler ve diğer İslam devletleri döneminde olmuştur. Ayrıca dönemin büyük âlimlerinin ve sufilerinin önderliğinde yapılan tebliğ faaliyetleri sonucu İslam Hindistan'da önemli bir din konumuna gelmiştir. Hinduizm'in belirli ve çok net bir inanç sisteminin, tanrı tasavvurlarının ve ibadet şekillerinin olmayışı, sati ve kast sistemi gibi topluma olumsuz etkiler yaratan uygulamaların bulunması gibi birçok faktör İslam'a karşı zemin kaybetmesinde önemli rol oynamıştır. 19.yüzyıl'ın başlarında Ayra Samaj, Hindu Maha Sabha gibi Hinduizm'deki reformcu hareketler bu durumu engellemek için Hinduizm'den İslam'a geçenleri geri getirmek amacıyla shuddhi (temizlik anlamında) hareketini başlattılar ve başarılı da oldular. Buna karşı farklı ekollere mensup Müslüman âlimler Müslümanların dinini korumak, onlara dini eğitim vermek ve diğer din adamlarıyla dini tartışmalar düzenlemek gibi farklı faaliyetlerde bulundular. Bu çalışmada, Hindistan'daki en önemli Müslüman ekollerinden birisi olarak bilinen Mevlana Kasım Nanootavi'nin öndeliğinde kurulan Diyoband hareketi ve bu hareketin İslam tebliğ konusunda yaptığı çalışmalarının yanı sıra Hinduizm'e karşı yürütülen dini tartışmaları da incelemeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Hinduizm, İslam, Dini hareketler, Shuddhi Hareketi, Diyoband

Giriş

Birçok medeniyetin ve imparatorluğun doğuş yeri olan Hindistan çok kültürlülüğünün ve dini çoğulculuğunun apaçık misalidir. Hindistan'da *Unity in diversity* (çeşitlilik içinde birlik) sloganı göz önünde bulundurarak tamamen farklı olan birçok dini ve kültürü taşıyan milyonlarca insan aynı coğrafya içerisinde yıllardır yaşmaktadır. Hindistan'daki dinlerin en eskisi Hinduizm'dir. Bazılarına göre din bazılarına göre yaşam tarzı olarak algılanan Hinduizm'de zaman içerisinde farklı ekoller ve farklı reformcu hareketler ortaya çıkmıştı. Bunlardan Sih ve Budizm gibi bazıları farklı din olmuşken bazıları Hinduizm'in kendi içerisindeki farklı ekoller ve cemaatleri olarak varlığını sürdürmüştür.

* Necmettin Erbakan Üniversitesi, Dinler Tarihi Bölümü, Doktora Programı, cmhfvesala@gmail.com

Klasik Hindu anlayışa göre misyoner bir din olmayan Hinduizm'de diğer konularda olduğu gibi değişime uğramış. Bazı Hindu liderleri Hinduizm'in evrensel bir din olduğunu ve Vedanın mesajlarının bütün insanlara yayılması gerektiğini savunmuşlar. Hindistan'da Peygamber efendimizin zamanından itibaren başlayarak 19.yüzyılda zirvesine çıkan İslam ve 19.yüzyılda İngilizlerin gelmesiyle misyonerlik bakımından güçlenen Hristiyanlık gibi dinler Hinduizm'e karşı büyük tehdit oluşturmuştu. Kast sistemi, *sati*[1] gibi toplumda olumsuz etki yaratan gelenekten bunalan Hinduizm mensuplarının özellikle alt kasttaki inananları İslam'a sığınmışlardı.

19. yüzyıla Hinduizm'de ortaya çıkan Arya Samaj hareketi 'Save the dying race' ölmekte olan ırkını kurtar sloganıyla Hinduizm'den İslam'a geçenlere geri getirmek için Shuddhi hareketine başladılar. Kısa bir süre içinde başarıya ulaşan bu harekete karşı farklı İslami ekollere ve cemaatlere mensup âlimler ortaya çıkmış. İçerden ve dışarıdan gelen bütün saldırılara karşı dimdik duran âlimler milyonlarca Müslüman'ın imanını koruyarak büyük tehlikeden kurtarmıştır.

Hindistan'ın kültürel ve dinsel tarihini anlamak için bu iki dinden ortaya çıkmış hareketleri ve onların faaliyetleri tanımak mecburiyetindeyiz. Konuyla ilgili çalışmalar oldukça azdır. Bazı kaynaklar Hintçe ve Urducada mevcut olsa da yeni baskıları olmadığı için ulaşmak zordur. Nitel metodunu kullanarak hazırlanan bu çalışmamızı Hindistan'da İslam'ın gelmesi ve yayılması, Hindu-Müslüman kültürel asimilasyon, Arya Samaj ve misyonerlik faaliyetleri, Müslüman âlimlerin tepkileri ve Diyobend âlimlerin tepkileri gibi ana başlıklarda toplamaya çalıştık.

İslam'ın Gelişi ve Yayılması

Genel İslam tarihinde Hint yarım adasının büyük önemi vardır. Asırlarca Müslüman hâkimiyetinde kalan bu topraklarda İslam'ın gelmesi ve yayılması süreçleri konusunda tarihçiler hem fikir değiller. Kimileri sufilerin tebliğ ve ihtida hareketleri kimileri ise fetih hareketi sonrası yapılan zorla İslamlaştırma gibi farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Genel kabule göre Müslümanların Hindistan'a gelişleri üç değişik yolla olduğunu söyleyebiliriz. Birinci olarak Hindistan'ın güney kıyılarına gelen Arap tüccarlar ve tebliğci âlimler. İkinci olarak ise Emeviler ve Gazneliler gibi farklı Müslüman devletlerin fetih hareketi ve son olarak da Moğollar ve Yunanlar gibi işgalci güçlerin istilası sonrası göç eden orta Asyalı Türklerden ve Afganlardan oluşan Müslümanların göç hareketidir (Ahmed, 1995, s. 110).

Arap Tüccarlar

Arap tüccarların Hindistan'ın güney kıyısına ticaret amaçla gelmesi ve yerleşmesi Peygamber öncesi bir tarihe dayanmaktadır. Daha sonra Müslüman olan Arap tüccarlar yerli Hindu yöneticiler tarafından hoşgörü ile karşılanmış ve onların ibadetleri için her türlü kolaylıklar sağlanmıştı.

1 Bir Hindu kadının ölmüş kocasını yakmak için yakılan ateşte eşi de canlı olarak yakılarak ölmesi gerektiren bir eski gelenek. Şuan kanunen yasaktır. (https://en.wikipedia.org/wiki/Sati_(practice) 03.02.2017 11.00)'da alındı

Bu bölgede İslam'ın hızlı yayılmasında Peygamber Efendimiz(SAV)'in ayı ikiye bölme mucizesinden etkilenerek İslam'ı kabul eden Çera İmparatorluğunun son kralı olan Çeraman Perumal önemli rol oynamıştır. Kodungallur'a gelen Arap tüccarları Çera kralı olan Şankara Varma ile görüştüler ve Peygamber Efendimiz (sav)'in tebliğini ve özelliklerini özellikle kendisi de tanık olduğu Mekke kâfirlerin istemesi üzerine gösterilen ayı ikiye bölme mucizesini anlatınca onlarla birlikte Mekke'ye gidip İslam'ı kabul etmesini istemiş. Onun üzerine tüccarlarla Peygamber Efendimiz (sav)'in huzuruna gelip şehadet kelimesi getirmiş ve Tacettin ismini almış. Biraz sonra bir grubuyla birlikte Hindistan'a dönerken aniden hastalanmış ve vefat etmiş, Ancak ölmeden önce grup lider Malik bin Dinar'ın eline, kendilerine hoşgörüyle davranılmasını ve her türlü destek verilmesini emreden ferman mektubunu vermişti. Onun üzerine yerli krallar bu grubu iyi karşıladılar ve onların inançlarının yayılması için gerekli imkânlar sundular (Muhammad, 2015, s. 6). Bu Müslümanlar yerli kadınlarla evlenmişler ve böylece Müslümanların sayısı artmaya başlamış (Ahmed, 1995, s. 111).

Fetih hareketleri

Ancak, Hindistan'ın kuzey bölgesinin İslam'la tanışması fetih yoluyla olmuştur. Bunların birincisi MS 712 de önemli İslam devletlerinden biri olan Emeviler döneminde Muhammad bin Kasım komutasındaki İslam ordusunun Sind bölgesindeki fetih hareketidir. Müslüman ordusu İslam'ın savaş kurallarından hareketle diğer din mensuplara ait bütün mabetlere dokunulmazlık hakkı verirken cüzi bir miktar cizye karşılığında onların canlarına ve mallarına sahip çıkmışlardı. Bu arada İslam'ın halifesi olan Ömer bin Abdul Aziz Hindu Racalara mektuplar göndererek İslam'ı kabul ederlerse Müslümanlara verilen hakların aynısını vereceğini ve cizye uygulanmayacağını bildirmişi. Bu da racalarla birlikte halkının büyük çoğunluğunun İslam'ı kabul etmesine neden olmuş (Muhammad, 2015).

Muhammad bin Kasım'in fetih hareketini daha sonra Gazneli Mahmut tarafından yapılan onlarca seferler izlemiştir. MS. 1000 den 1027 ye kadar 17 tane seferler Sind bölgesine düzenlemiştir. Ele geçirilen yerlerde camiler yaptırmış ve İslam'a yeni gelenlere din öğretmek için hocaları göndermiştir. Böylece ihtida hareketlerinin temelini de atmış oldu. Gazneli Devleti'nden daha sonra Gurlular, Delhi sultanları ve Babür Devleti Sind bölgesindeki fetihlere devam ediyor. Bu devletlerin en güçlüsü MS.1526- 1857 kadar devam eden Babür Devletidir.

Göç hareketleri

Hindistan'da İslam'ın yayılmasını etkileyen diğer önemli bir faktör de göç hareketleridir. Moğol baskısı gibi çeşitli nedenlerle Orta Asya'dan Hindistan'a göç eden Müslüman halkı İslam'ın Hindistan'da yayılmasında önemli rol oynamışlardır (Ahmed, 1995, s. 111). Müslüman halk, Hindistan coğrafyasında kaldığı yerlerde camiler, tekkeler ve medreseler inşa ederek Hindistan'ı İslam'ın merkezi haline getirmişlerdir.

Âlimlerin ve Sufılerin Rolü

Müslüman hükümdarların desteğiyle âlimler, sufiler ve dervişler tarafından yapılan ihtida hareketi Hindistan'da İslam'ın yayılmasında en önemli etkenlerden birini teşkil eder. İhtida hareketinin en önemli temsilcisi büyük sufi ve âlim olan Ecmirli Şeyh Mueenudhin Çiştidir. Onun eliyle yüz binlerce kişi Hindistan'da Müslüman olmuştur. Bazı tarihçilere göre sufilerin Müslüman ordusunun gelmesinden önce az olsa da Hindistan'a geldiklerini ve tebliğ faaliyetlerinde bulunduklarını söylüyorlar (Saha, 2007, s. 30). Sufı hareketlerinde devletin desteği bir yardımdan ziyade bir engeldi. (Saha, 2007, s. 31). Sufilerin tebliğ faaliyetleri alt tabakadaki Hindu kısımları derinden etkilemiş ve binlerce Hindunun İslamlaşmasını sağlamıştır.

Sufiler müritlere ve ziyaretçilere hoşgörü ve sevgisinden bahsediyorlardı. Büyük sufilerden biri olan Şeyh Feriduddin Gençşeker bir gün ziyaretçilere şöyle demişti "bana bıçak vermeyiniz bana iğneyi veriniz. Bıçak bir şeyi parçalamak için ve iğne ise birleştirmek içindir" (Saha, 2007, s. 33). Ayrıca müritlere hep Allah'ın azabından ziyade onun sevgisinden ve merhametinden bahsederlerdi. Sufilerin mütevazı olmaları, dünya işlerine fazla karışmaması dergâhların din ve ırk gözetmeksizin herkese açık olması gibi birçok faktör tebliğ faaliyetlerinin toplumda etkili olmasında büyük rol oynamıştır.

Hinduların İslamlaşmasına neden olan diğer bir etken ise toplumsal kurtuluş teorisidir. Evrensellik ve eşitlik mesajları taşıyan İslam'ın brahman kast baskılarından bunalan milyonlarca Hindunun gönlünü fethettiği aşikârdır. Bazı oryantalist tarihçiler iddia ettiği gibi çok sayıda kılıçla din değiştirmek Hindistan'da söz konusu değildir. Asılarca Müslüman hüküm altında kalan hatta başkenti olan Delhi ve Agra gibi yerlerde bile Müslüman nüfus sayısı yüzde 10-15 civarındaydı. Ünlü tarihçi Tomas Arnold diyor ki "İslam en büyük ve kalıcı tebliğ zaferlerini siyasi gücü en zayıf olan yerlerde ve zamanda elde etmiştir." (Saha, 2007, s. 39).

Hindu-Müslüman Kültürel Asimilasyon

İslamlaşmanın ilk dönemlerinde Hindistan'da özellikle kuzeyve kuzey doğu bölgelerindeki Müslümanların sosyal ve dini hayatlarında Hinduizm'in ve Hindu kültürünün etkileri devam ediyordu. Oradaki Müslümanların bir kısmı Müslüman olduktan sonra Hindularla ortak dilleri konuştukları gibi onların yöresel göreneklerini ve bayramlarını Hindularla beraber ortak kutluyorlardı. Hatta Bengal Müslümanlarının bir kısmı yöresel ilahlara bazen olduğu gibi bazen de İslami adlar vererek saygı gösteriyordu. Örneğin Rangpur'daki Satyanarayan adındaki Hindu ilaha Müslümanlar Satyapir adı vererek saygı gösteriyordu (Saha, 2007, s. 45). Diğer taraftan bu kültürel etkileşim Hinduların arasında da mevcuttur. Bazen onlar da Müslüman bayramlarını kutluyorlardı ve bazı isteklerinin kabul olması için camilere bağışlarda ve adaklarda bulunuyorlardı.

Ayrıca Hindistan'ın kuzey ve doğu bölgelerinde Hinduizm'in etkisiyle eşitlik teorisini ön plana çıkaran İslam dininin mensupları arasında kast sistemine benzer bir şekilde bir uygulama vardı. Sosyal sınıflamaya göre Ashraf ve Ajlaf olarak ikiye ayırıyorlardı. Soylu ve şerefli anlamına gelen 'Ashraf' kelimesi Arap, Türk ve Fars soyundan gelen yabancı Müslümanları ve Hinduizm'den brahman gibi üst tabakadakilerden Müslüman olanları ifade ediyordu. Sefil ve zavallı anlamına gelen 'Ajlaf' ise yerli ve küçük işlerle uğraşan düşük kasttan Müslüman olanlara deniliyordu (Saha, 2007, s. 47). Hinduizm'deki kast uygulaması gibi belirli kurallar olmasa da evlilikte bu sınıflamaya dikkat ediyorlardı.

Müslümanların böyle bir duruma düşmelerinin sebeplerinden bazıları yeni Müslüman olan halkın İslam ile ilgili yeterince bilgi sahip olmamaları ve Müslüman olduktan sonra yine Hindularla beraber kalmalarıdır. Bu durumdan faydalanarak 19. yy. sonlarında Müslüman Babür devletinin yıkılışından sonra bazı Hindu akımları ve cemaatleri neo- Müslümanları Hinduizm'e geri getirmek için elinden geleni yaptılar. Dayananda Sarwsathi'nin önderliğinde kurulan saldırgan ve militan hareketi olan 'Arya Samaj' bu tür kampanyaların başındaydı.

Arya Samaj ve Misyonerlik Faaliyetleri

19. yüzyılda Hinduizm'de ortaya çıkan Arya Samaj hareketi ve onların öncülüğünde başlatılmış olan misyonerlik faaliyeti hakkında bahsetmeden önce genel misyonerlik faaliyetlerinin kurumsal olarak Hinduizm'deki konumunu anlatmak yerinde olur. Klasik Hindu anlayışa göre Hinduizm misyoner bir din değildir (Meera, 2014, s. 69 & Yitik, 1998, s. 67). Doğuma göre belirlenen kast sistemi ile birlikte etnik bir din özelliğini taşıyan Hinduizm'e başka birinin girmesi teorik olarak mümkün değildir. Ama bu anlayış zaman içerisinde değişmiş ve Hinduizm'in gelmiş geçmiş büyük âlimleri olarak bilinen Ramakrishna (1836- 1888) Swami Vivekananda gibiler Hinduizm'in evrenselliğini savunmuş ve dünya çapında Hinduizm'in yayılması gerektiğine vurgu yapmışlardı. Brahman merkezli Hinduizm'in kuzey Hindistan'ın diğer bölgelerine hatta Malezya ve Endonezya gibi uzak doğu ülkelerine bile yayılması tamamen göçmen brahman Hindularla olmadığına göre pratik olarak başka din mensuplarının Hinduizm'e geçmesinin mümkün olduğu anlaşılmaktadır.

Müslümanlarla ve Hristiyanlarla rekabet ederek çok sayıda Müslümanları Hinduizm'e dönüştüren 1875'te Gujaratli brahman olan Dayananda Sarawsati'nin kurduğu reformcu hareket olan Arya Samaj hareketidir. Ortodoks Hindu anlayışına karşı çıkarak kast sisteminin doğuma göre değil yapılan eylemlere göre olduğunu savunmuştur. Böylelikle Dayananda'ya göre görevini yerine getirmeyen Brhaman shudra olabilir ve iyi işler yapan shudra brahman seviyeye kadar yükselebilir (Pandey, 1985, s. 86). Arya Samaj'ı Ortodoks Hindulardan ayıran başka husus ise ilahların reenkarnasyonunu reddetmesi Vedalar hariç diğer kutsal kitaplara önem vermemeleridir (Meera, 2014, s. 69).

Arya Samaj ve Shuddhi Hareketi

Shuddhi hareketi Hinduizm'den İslam'a geçmiş olanlar başta olmak üzere Müslümanları Hinduizm'e geri getirmek için Arya Samaj'in başlattığı bir misyonerlik hareketidir. "Shuddhi " kelimesi saflık, arındırma anlamına gelen bir kelime olup burada manevi temizlik ve ayin anlamında Hristiyanların vaftiz uygulamasına benzer bir uygulamaya verilen adıdır.Shuddhi Hindu olmayan bir şahsın veya grubun[2] ayin aracılığıyla ve onlara evlenme gibi özel hakkı vermek niyetiyle Veda geleneğinde (Hinduizm) birleşmesini ifade ediyor (G.R., 1975, s. 136).

1922 de ayin uzmanlarının katıldığı bir toplantıda kabul edilen yönergelere göre Shuddhi ayininin içerikleri şöyledir: Müslümanların kelime-i şehadetini söyleyen, Müslüman usulüne göre saçlarını kestiren erkek ve kulaklarını delen (küpe takmak için)ve Müslüman kıyafetlerini giyen kadınların,[3] ineğin beş ürünlerini içerdiği bir karışımı her hangi bir tapınakta üç gün peş peşe içmek, gücü yettiği kadar herhangi bir bağışta bulunmak ve üç gün boyunca ilah adını (Narayan/ Şiva) 3000 defa tekrar etmek gerekmektedir. Müslümanlarla birlikte yaşayan ya da sünnet olunanlar içinde aynı şeyler gerekli yalnız, ayin süresi 12 gün ve ilah adını 1200 defa tekrar etmeleri gerekmektedir. Müslümanların pişirdiği yemeği yiyenlerin bunlarla birlikte setu nehrinde yıkanmaları da gerekli olur. Bu ayinleri bitirenlere tapınaktaki yetkililer sertifika verecekler (G.R., 1975, s. 144).

Genelde bu misyoner faaliyetler yakın tarihte Müslüman olanlar arasında yapılıyordu ama daha sonra diğer doğma Müslümanları da Hindulaştırmayı başardılar. Bunun ilk örneği Dayananda Sarasvati'nin 1877 de Dehradun'daki bir Müslümana 'Alakdari' ismini koyarak yaptığı Shuddhi ayinidır. Dayananda'dan sonra Shuddhi *hareketine* öncülük eden, 'Save the Dying Race' (Ölmekte olan ırkını kurtar) sloganıyla ortaya çıkan Swami Shradhanand'dır.

Başlangıçta Shuddhi *hareketi* o kadar başarılı olamadı çünkü Müslümanlardan biri Hinduizm'e geçtiği an sosyal dışlamaya maruz kalmışlardı. Onun Müslüman aileleriyle olan bağları kopmuş oluyordu ve aynı zamanda Ortodoks Hinduları hatta bazı Arya Samaj mensupları bile onunla beraber yemek yemek veya evlenmek gibi temel sosyal hakları bile reddediyorlardı. Böyle bir durumda Arya Samaj ve Shuddhi hareketi mensupları tek bir çözümün Müslüman grupları toplu bir şekilde Hinduizm'e dönüştürmek olduğunu fark ettiler. Nitekim toplu bir şekilde Hindu olan bu grupları kendi aralarında sosyal bağlarını devam ettirebiliyorlardı (S.Sikand, 1997, s. 68).

Müslüman topluluklar arasında Kitle dönüşümüne zemin hazırlayan, 19.yüzyılın sonlarında nüfusun çoğunluğunu Müslümanlardan oluşan Keşmir'in Hindu kralı olan Maharaja Ranbeer Singhdir. Kendisi '*Ranbir's Great Essay on Repentence*' (tövbe hakkında Ranbir'in muaz-

2 Hinduların terminolojiye göre Hindu olmayanlara ifade etmek için temiz olamayan anlamına gelen *mlecha* kelimesini kullanıyorlardı. Ayrıca onlar *Shuddhi ayın* sonrası *arya*(soylu) olabileceklerini iddia ettiler.

3 Bunlar Müslümanların adetleri olarak sayılıyordu.

zam makale) adındaki 21 ciltten oluşan bir Hindu ansiklopedisini hazırlattırdı. Shuddhi hareketi yetkilileri din değiştirme ile ilgili bazı önemli stratejileri içeren bu kitabı Hindu liderler arasında gizlice tedavül ettiler (S.Sikand, 1997, s. 69).

İlk kitle dönüşümünün doğu Rajaputana'nın Baratpur eyaletindeki Deeg'de Mart 1908'de gerçekleştiği söyleniyor. Arya Samaj mensupları iddia ettiğine göre yerel Hindu halkıda Shudhi hareketi için onlara yardım etmişlerdi. Oradaki sade ve bilgisiz Müslüman halkına onların atalarının önce Hindu olduklarını ve sonra Müslüman kralların zorla atalarını Müslüman yaptıklarını söyleyerek zehirlemeye çalıştılar.

İlk başta kast anlayışını reddeden bir uygulama olduğu için bunu Klasik ve Ortodoks kısım Hinduları desteklemediler. Çünkü farklı kasttan gelenlerle olan evlilik gibi törenleri ceza gerektiren hatta kendi kastından dışarı çıkarabilen bir şeydi (G.R., 1975, s. 137). Ancak 1921'de Malabar ayaklanmasından sonra olan bu durum değişmeye başlamış ve Ortodoks Hindu halkından destek almaya başladılar.

Malabar Ayaklanma ve Shuddhi Hareketi

1921de Şuan Güney Hindistan'daki Kerala eyaletinde bulunan Malabar'da Hindu arazı sahiplerin altında çalışan Mappillalar (Malabar'da Müslümanlara verilen isim) onlara ezen Hindu Brahmanlara karşı mecburen ayaklandılar. Bu ayaklanma çok sayıda İnsanların ölmesini sebep olmuş. Daha sonra İngiltere'nin Osmanlı İmparatorluğu'na karşı savaş açtığı sırada *Hilafet hareket* adı altında Müslümanlar İngiliz hükümetine karşı diğer kurtuluş savaş hareketlerin desteğiyle ayaklandığı zaman İngilizler yerli Hinduların desteğiyle bastırdılar ve binlerce Müslümanlara katlettiler ve büyük bir çoğunluğunu uzak adalara sürgün ettiler.

Bu arada Arya Samaj ve militan Hindu liderler bu ayaklanama esnasında çok sayıda Hindulara zorla Müslüman yaptıklarını ileri sürdüler hâlbuki böyle vakaların gerçek sayıları itiraz edilebilir bir konumdadır. Onların gazetelerinde bu konuda günlerdir makaleler yazdılar ve Hindu Ortodoks kısmına Shuddhi *hareketin* önemini ikna etmeye çalıştılar ve başarılı da oldular. Malabardaki Müslüman olan Hindulara Shudhi ayin yapmak için ve maddi yardımlarda bulunmak için Hindistan'ın her tarafından büyük miktarda para ve yardım topladılar.

Arya Samaj 'ın yaptığı bu faaliyetler onlarabirçok avantajlar kazandırmıştı. Ortak amaç için Arya Samaj ve Ortodoks kısmı birlik olmuşlar. Merkezi kuzey Hindistan'da olan Arya Samaj 'ın güney Hindistan'a yaymak için büyük bir fırsat bulmuşlar. Son olarak Arya Samaj 'ın Hinduların arasında genel olarak itibarını yükseltebilmiştir (G.R., 1975, s. 145).

Bharatiya Hindu Shuddhi Sabha

1922 de Kshatriya Uplifment Soceity'nin lideriRaja Durga Narain Sing'ın başkanlığındaki toplantıda Malkana Rajput Müslümanlara tekrar Hinduizm'e geri getirmeyi öneren önerge kabul edilmiş. Hindu olduğu takdirde onlarla bütün sosyal ilişkileri devam edebileceği-

ni vadettiler. Bu karar Arya Samaj hareket mensupları Shuddhi *kampanyasını* Malkana'ya ulaştırmayı teşvik etmiş. 1923 Ağustos 13'te Arya Samaj lideri Shradhananda ile farklı kast temsilcilerinden oluşan 80 kişiyle bir toplantı gerçekleşmiş. Ve bu toplantıda Shuddhi kampanyasının ayrıntıları konuşulmuş. Shuddhi hareket için shradhananda'nın başkanlığında Bharatiya Hindu Shuddhi Sabha adında bir organizasyon kurmuşlar. Bu organizasyon aracılığıyla büyük miktardaki parayı topladılar ve sene sonunda 180 köyde yaklaşık 30,000 Malkanlarda Shudhi ayini yaptılar (G.R., 1975, s. 152).

Shuddhi Hareketi ve Müslümanların Tepkileri

Malkana'daki Shuddhi Hareket'in başarısı üzerine Arya Samaj yetkilileri bundan sonraki hedef geri kalan bütün Müslüman grupları olduğu açıklamışlar. Bu durum Hindistan'daki Müslümanlarda büyük bir şok yaratmış. Müslüman âlimleri bu durumun ne kadar tehlikeli olduğunu ve Müslüman kardeşlerinin imanını korumak birinci vazife olduğunu anlatmaya çalıştılar. Bir âlimin ifadesine göre " Taştan yapılan Kâbe'yi korumakbirinci vazife olurken manevi Kâbe ve Allah'ın gerçek evi olan müminlerin kalbi imandan boşaltıldığı zaman en büyük Kâbe yıkılmış olur." (Bari, AH 1341, s. 39). Başka bir âlim Müslümanlara böyle bir çağrıda bulunmuştu 'Kardeşlerim, İslam sizleri çağırıyor ve diyor ki kalk ve bana olan görevini yerine getir yoksa kıyamet gününde Allah'ın ve onun Peygamber'inin önünde mahcup olarak boyunlarınızı eğmeye mecbur kalırsınız." (Nizami, 1923, s. 27).

Barelwi, Firanghi Mahal ve Diyobend Daul Ulum gibi farklı ekollerdeki âlimler shudhi hareketine karşı tepki göstermeye başladılar. Firangi mahal âlimlerden olan Abdul bari hazretlerinin Shuddhi hareket hakkındaki yorumları zikretmeye değerdir. Son yıllarda İslam'a karşı yoğun faaliyetleri gösteren Arya Samaj ve shudhi hareketin arkasında yatan faktörleri şöyle özetliyor. Birinci olarak, İngilizler Hindistanlıların Müslüman olmasından korkuyorlardı. Onun için okullarda okutulan tarih ders kitaplarında eski Müslüman kralların Hindulara karşı zülüm yaptıklarını ve tapınaklar yıktıklarını anlatıyorlardı. Bu Hindularda Müslümanlara karşı nefret oluşmasını neden olmuştu. İkinci olarak, alt kastaki Hinduların İslam'a geçtiklerini görünce üst kasttaki Hindular Hinduizm'in tehlikeye uğradığını düşünüyorlardı (Bari, AH 1341, s. 16). Ayrıca bütün Müslüman âlimler Shuddhi hareketinin bu kadar başarılı olmasındaki temel nedeni Müslümanların İslam hakkındaki bilgisizliği olduğunu biliyorlardı.

Bu nedenle âlimler bu tehlikelerden Müslümanları kurtarmak için izlemesi gereken yolu, tebliğ ve eğitim faaliyetleri olduğunu fark ettiler. Bu âlimler Shuddhi hareketi ve benzer hareketleri bize Allah'ın sınavı olduğunu ve tebliğ faaliyetleri için büyük bir fırsat olduğunu düşünmüşler. Bir Diyobend âlim diyor ki. "Asırladır Müslümanlar temel görevi olan tebliği ihmal etmişlerdi. Şimdi biz Malkana ve diğer yerlerdeki Müslüman kardeşlerimize mecburen ulaşıyoruz. Onun için biz Shuddhi hareketineborçluyuz. Sırf İslam'ı yaymak için bütün rahatımızı bırakıp köyler ve şehirler gezecek miydik?" (S.Sikand, 1997, s. 73).

Barelwi Âlimler ve Tebliğ Faaliyetleri

Hindistan Müslümanlarının en popüler ekollerinden biri olan Barelvi ekolundaki âlimler yoğun tebliğ faaliyetlerde bulunmuşlardı. Bu ekolun önemli âlim Hoca Hasan Nizami (1879-1955) tebliğ için hayatını adamış bir adamdı. Farklı konularda kendisine ait 500'den fazla kitabı Arya Samaj 'in tehlikesinden Müslümanlara uyarmak için yazılan binlerce kitabı vardı. Bunun dışında Shuddhi fitnesi bulaşmış ve bulaşmamış bütün Müslüman köylere ve mahallelere tebliği için seyahatler yapmıştı. Arya Samaj tehlikesine karşı yazılan bütün kitapların en önemlisi *Dai İslam'*dır. Bu kitapta tebliğ faaliyetler sadece âlimlerin ve sufilerin görevi olamadığını Müslümanların her biri tebliğci olmasının gerekçesini vurguluyor ve uygulanacağı metodu da açıklıyor. Hoca Hasan Nizami Müslümanların sınıfları ve görevleri şu şekilde beyan ediyor.

- Maşaih (sufiler) müritleri olan şeyhler onları İslam'ı öğretmek için yeni Müslüman olanlar arasında ve alt kasttaki Hindulara göndermeli.
- Ulama (âlimler) bunlar bilgisiz yeni Müslümanlara giderek inanç, namaz, oruç gibi temel şeyleri öğretmeli. Camii imamlar her Cuma namazından sonra nasıl tebliğ edeceklerini öğretmeli. Medresedeki hocalar öğrencilere İslami ilimlerle birlikte diğer dinler hakkında da detaylı olarak okutmalı, böylece onlar diğer din adamlarıyla münazaralarda bulunabilmeli.
- Waliyan-i-riyaset (küçük prens devletlerdeki Müslüman hükümdarlar) bunlar kendi bölgelerinde tebliğ bölümler açmalı ve tebliğ faaliyetlere teşvik etmeli
- Tacir, çiftçi vs. bu gruptakiler daha çok alt kastaki insanlarla muhatap oldukları için kendilerini çok yetiştirecekler onlar arasında daha etkili tebliğ yapabilecek.
- Mulazmat peşa (polis, belediye çalışanları, askerler, doktorlar, vs.) her kısımdakiler muhatap olduğu insanlara iyi davranmalı mümkün olduğu kadar kendilerineİslam'ı anlatmalı.
- Sanatçı, şarkıcılar ve yazarlar, herkesin eserlerinde ve sanatlarında İslami konular içermeli. Müzik ve şarkıların daha yaygın ve etkili bir dönem olduğu için Şarkıcılar İslam'ın geçmiş onurunu anlatan şarkıları söylemeli.
- Khabarasan (ihbarcılar) polis, yaver, memurlar, dilenciler vs. Müslümanlar arasında Hindu ve Hristiyan misyoner faaliyetler hakkında bilgi toplamak bu grubun görevidir.
- Diğerler siyasetçiler, gazeteciler vs. tebliğ nitelikte makaleler ve yazılar yazmak ve para toplamak için yardımcı olmak (S.Sikand, 1997, s. 77).

Bu kitap Arya Samaj hareket lideri shradhananda Hintçeye çevirerek Hindular arasında propaganda yapmaya başladı. Müslümanlar gibi Arya Samaj hareketide Shuddhi kampanyası için bu kitaptan faydalandılar.

Firanghi Mahali ve tebliğ faaliyetleri

Güney Hindistan'ın Laknov (Lucknow) şehrindeki Firanghi Mahali medreseye mensup âlimleri de Arya Samaj 'ın Shuddhi *hareketlere* karşı ciddi faaliyetleri göstermişlerdi. Bu medresenin lideri Mevlana Abdul bari hazretleri Arya Samaj 'a karşı ve tebliğ faaliyetlerinin önemini açıklayan birçok kitap makale ve kitapçık hazırlamıştı. Diğer âlimler gibi o da tebliğ faaliyetlerinde sufilerin ve şeyhlerin önemini vurgulamıştı. Ona göre Şeyhler kendi müritlerine hem tebliğ için hem de bu tebliğ misyonu için para toplamak için göndermeli. Ayrıca müritleri yeni Müslümanların yaşadığı köylere gidip onlarla beraber çalışmalı ve akşamları da herkesi toplayarak İslam hakkındaki temel bilgiler öğretmeli. Âlimler ve şeyhler biri tıp uzmanı biri İslami ilimlerde hakım olan bir âlim olmak üzere en az üç kişiden oluşan bir grup oluşturmalı ve yeni Müslümanların yaşadığı köylere gidip birkaç gün orada kalmalı, hasta olanlara tedavi etmeli ve İslam'ı öğretmeli. Hoca Hasan Nizamı'nın önerdiği gibi Mevlana da tebliğ faaliyetlerine Müslümanların her ferdinin katılması gerektiğini ifade etmişti.

Diyobend Âlimleri ve Tebliğ Faaliyetleri

Hristiyan misyonerlere karşı olduğu gibi Arya Samaj hareketinin shudhi harekine karşı da en büyük tepki Diyobend âlimlerinden olmuştu. Hindistan'da 1857'de İngilizlere karşı yapılan ilk ayaklanmanın başarısızlığıyla sonuçlandıktan sonra İngilizler karşı ayaklanmayı teşvik etmesi bahanesiyle birçok Müslüman âlimleri öldürmüşler. Hindistan'da İslam'ın etkisini azaltmak için Babür Devleti döneminde devlet desteğiyle yürütülen birçok medrese ve mektep kapatılmış ve kadı atamaları durdurmuşlar. Müslümanların geleneksel eğitim sistemleri yerine modern ve Hristiyan misyonerliğe dayalı okullar Hindistan'ın her tarafında faaliyet göstermeye başlamış.

Böyle bir durumda Muhammad Kasım Nanutavi ve Rashid Ahmad Gangohi gibi âlimler ve arkadaşları dönemin büyük sufi olan Haci İmdadulla Muhacir Makki hazretleriyle de görüşerek İngilizlerin ve Hinduların saldırılarından Müslümanları korumak için dini eğitim kurumları zincirlerine bir an önce başlatılması zorunlu olduğu karara varmışlar. Buna göre 1866 Mayıs ayında Saharanpur ilçedeki Diyobend şehrinde Darul Ulum adında bir medresenin temeli atılmış oldu (Miftahi, 2012, s. 12).

İlk başta İslami medrese olarak başlayan bu medrese daha sonra *ummul madaris* (ana medrese / baş medrese) olarak bilinmeye başladı. Daha sonra Diyobend medreseye bağlı olarak Saharanpur'da Mazahir al-Ulum, Gulauthi'da Manba al-Ulum, Muradabad'da şahi medresesi, Thana bhavan medresesi, Mau'da Jamia Miftah al-Ulum gibi birçok medrese faaliyete geçmiş (Miftahi, 2012, s. 12). Fıkıhta Hanefi mezhep ve itikatta Eş'ari mezhep kabul eden Diyobend Medresesinde az bir süre içerisinde ümmetin dini ve soysal ihtiyaçları karşılanabilecek âlimleri yetiştirilmiş. Medresede gelecekte islam'a karşı Hristiyanlık ve Hinduizm gibi dinlerin saldırılarına karşılık vermek adına münazara için ayrı bir bölüm açılmıştı.

Mevlana Kasım Nanootavi aynı zamanda Hristiyan ve Hindu misyonerlerle münazaralarda ve dini tartışmalarda bulunuyordu. Bunların en önemlisi Şahcahanpur münazara idi. Hristiyanlar, Hindular ve Müslümanların katıldığı bu üçlü münazarada engin bir performans sergileyen Kasım Nanootavi Müslümanlar arasında '*Great Defender of İslam*' İslam'ın en büyük savunucusu olarak algılanmış. İngiliz teşvikiyle başlayan bu tür münazara çalışmalarından Hristiyanları sahneden çekerken Arya Samaj ve Müslümanlar arasında dini tartışmalar devam etmişti. İngilizlerin böl ve yönet politikası doğrultusunda Hindular ve Müslümanlar daima çatışma içerisinde olması için İngiliz hükümeti her türlü yardım yapmışlar (Nanootavi, 2011, s. 88).

Arya Samaj liderleri Shuddhi *hareketi* başlayınca Diyobend âlimleri büyük ölçüde karşı hareket başlamadan önce Hindu-Müslüman ilişkileri zedelememek adına Hindistan özgürlük hareketi üyelerine Shuddhi *hareket* gibi toplumsal ilişkileri bozan hareketler derhal durdurulması gerektiğini yoksa Hindistan'ın özgürlüğü kolay olmayacağına dair uyarıda bulunmuşlar. Ancak olumlu bir cevap alamayınca Shuddhi *hareketinin* yoğun faaliyetler gösterdiği bölgelere Diyobend medresenin hocalarından ve talebelerinden oluşan bir delege göndermeye karar verildi. Tebliğ faaliyetlerini yönetmek için Agra'da Diyobend hocası Mevlana Meerak Şah'ın başkanlığında yeni bir ofis açılmış. Tebliğcilerin gece gündüz çalışması sonucu sayısız dönme Hindular tekrar İslam'a kavuşmuşlar. Yeni Müslümanların dini eğitim için medreseler açılmış ve gereken imkânlar sunulmuş. Tebliğ esnasında Malkana Hindularından tacizlere ve tehditlere maruz kalmışlardı, bazen de Arya Samaj misyonerlerle karşılaşarak dini tartışmaları da olmuştu.

Bu zamanda Arya Samaj propagandalara cevap vermek için Vedaları ve Hinduizm'in kutsal kitapları anlamak zorunlu olduğu gerekçesiyle Darul Ulum müfredatında Sanskritçe dersler konulmuş. Sanskritçe uzmanları olan Meeratlı Maulavi Abu Rehmat ve Gulam Muhammad Darul Ulum'da hocaları olarak atanmış.

Diyobend Hareket'inin bu hizmetleri hakkında bazı gazeteler şöyle diyor: 'Darul Ulum Diyobend'in hizmetlerinin ne kadar büyük olduğunu söylemek mümkün değil. Oradaki hocaları ve talebeleri aynı hedefe varmak için büyük bir titizlikle çalıştılar ve en çok ihtiyaç olan zamanda harekete geçtiler' (The Preaching Service of Darul Uloom Deoband during Shuddhi, 2017).

Jami at-i-ulema-i-Hind ve Tebliğ Faaliyetleri

Jami at-i-ulema-i-Hind Diyobend âlimlerden oluşan diğer Müslüman grupları gibi Arya Samaj Hareketine karşı çıkan önemli bir din grubudur. 1919'da Delhi'de düzenlenmiş olduğu hilafet kongresinde Şeyh al-Hind Mevlana Mahmud Hasan'ın önderliğinde Hindistan Özgürlük Hareketi olarak kurulan bu grubun tebliğ faaliyetleri bahsetmeye değerdir. 1923'te ülke genelinde özellikle Malkana'da tebliğ faaliyetlerini yürütmek için İslami Tebliğ ve Koruma Bölümünü (Department for the Propagation and Protection of Islam) kurdular. Tebliğ

bölümü Kurulduktan sonra 105 tane şubesi 5 ay içerisinde ülkenin her köşesinde, özellikle batı ilçelerinde kurulmuştur. Buşubelerin aracılığıyla yeni Müslümanların yaşadığı bölgelerinde yaklaşık 70 tane camii ve medrese inşa edilmiştir (Sikand, 1997, s. 78).

Bu cemaatin lideri olan Mevlana Muhammad Abdul Halim Siddiki Shuddhi hareketini *musibat-i-kubra* (en büyük musibet) olarak görür ve der ki "Bu musibeti biz bir dakika bile olsun ihmal etsek Hindistan İslam'ı için intihar olur." O da tebliğin nasıl yapılması gerektiğine dair detaylı bilgi vermiştir. Birinci olarak, Yeni-Müslümanlar arasından tebliğcileri yetiştirmesi gerektiğini ifade eder. Arya Samajda bu yöntemi kullanmıştır. Onların Shuddhi hareketinin etkili olmasının sebebi de budur. İkinci olarak, *gaşti wafud* (devriye grubu) bu grubun görevi ise köyleri ve mahalleleri gezmek ve her bir mahallede birkaç gün kalmak ve yeni Müslümanlara İslami ilimler öğretmektir. Bunların yanı sıra Malkana bölgelerinde camiiler ve medreseler yaptırmaktır.

Mevlana Siddiki'ye göre Malkana'daki Müslümanların Hinduizm'e geçmelerinin temel sebeplerinden biri onların ekonomik durumlarıydı. Hindu olan herkesin borçları sıfırlanıyordu ve Hinduizm'e geçmek istemeyenlere yükümlü olan borç ile tehdit ediyorlardı. Mevlana Siddiki'ye göre bu olayın çözümü için eğitim faaliyetleriyle birlikte Hindu zenginlere muhtaç olanları bu bağlılıktan kurtarmak için İslami ziraat bankası kurulmalı ve onlara faizsiz borç verilmeli.

Sonuç

Farklı dinlerin mensuplarının beraber yaşadığı Hindistan'da zaman zaman dini tartışmalar da olmuştur. Doğuma dayalı kast sistemi merkezli bir etnik din niteliğini taşıyan Hinduizm'de bir misyoner hareketinin ortaya çıkması oldukça dikkat çekicidir. İslam ve Hristiyanlık gibi dinlerin gelişiyle birlikte zemin kaybeden Hinduizm'de 19.yüzyılda ortaya çıkan Arya Samaj hareketi Hinduizm'i bu tehlikelerden korumak için shuddhi hareketini başlatmışlar. Shuddhi hareketi ve buna karşı Müslümanların başlattığı tebliğ hareketleri de Hindu-Müslüman ilişkilerinin bozulmasına neden olmuştur. İngiliz hükümetinden Hindistan'ın bağımsız olma sürecinin uzamasında da bu iki önemli dinin arasındaki tartışmalar neden olmuştur. Hindistan'da BJP ve VHP gibi Hindu fanatik partilerinin 'khar vapası' (eve dön) sloganıyla başladığı kampanyası bir nevi shuddhi hareketinin uzantısıdır. Bu harekete göre herkesin istediği dine göre yaşama hakkı tanıdığı bir ülkede zorla din değiştirmesi söz konusu olmamalı. Aynı zamanda isteği dine göre yaşamak ve yaymak da mümkün olmalıdır.

Kaynakça:

Ahmed, A. (1995). *Hindistan'da İslam Kültürü Çalışmaları.* İstanbul: İnsan Yayınları.

Bari, M. A. (AH 1341). *Fitna-i irtidad aur Musalmano ka Farz.* Lucknow: Firangi Mahal.

C.Muhammad, H. (2015). *Güney Hindistan'daki Dini Cemaatler ve Dini Hizmetleri.* Konya: Türkiye Diyanet Vakfı.

G.R., T. (1975). *Hindu-Muslim Relation in British India: A Study of Controversy , Conflict and Communal Movements in Northern India 1923-1928.* Leiden: EJ Brill .

Meera. (2014). Arya Samaj and Caste System: A Study of in United Provinces. *IOSR Journal Of Humanities And Social Science*, 68-72.

Miftahi, M. Z. (2012). *Dar al-Ulum Deoband; A Brief Account of its Establishment and Background* . Johannesburg: Imam Gangohi Academy of Research .

Nanootavi, M. K. (2011). *Muhavarat fi din* . Deoband: Shaikhul Hind Academy .

Nizami, K. H. (1923). *Dai-i İslam.* Amritsar: Roz Bazar Burqi Press.

Pandey, D. (1985). *Builders of Modern India: Swami Dayanand Saraswati.* India, Delhi: Ministry of Information Govt.

S.Sikand, Y. (1997). The Fitna of Irtidad:Muslim Missonary Response to the Shuddhi of Arya Samaj. *Journel of Muslim Minority Affairs* , 65-82.

Saha, D. P. (2007). *Hindu-Muslim Relation in a New Perspective.* Culcutta: Biswabiksha.

THE PREACHING SERVICES 0F THE DARUL-ULOOM DURING THE PERIOD 0F SHUDDHI. (2017, 02 28). Retrieved from http://www.darululoom-deoband.com/english/aboutdarululoom/preaching_services.htm

Yitik, A. İ. (1998). Misyoner bin Olarak Hinduizm . *DEU İlahiyat Fakültesi Dergisi* , 145-161.

Hanefî Mezhebinde Müftâ Bih Görüşün Belirlenmesinde Meşâyihın Rolü

Seyit Mehmet Uğur*

Öz: Nasların ve insan aklının tabiatı, örf ve toplumsal şartlardaki farklılıklar gibi birçok unsur, müctehidlerin fıkhî meselelerde ihtilaf etmelerine neden olmuştur. Bu ihtilaf, sadece mezhepler arasında değil, aynı mezhebe mensup fakihler arasında da kendini göstermektedir. Özellikle Hanefî mezhebinde, Ebû Hanîfe ve ashâbı birçok meselede ihtilaf etmişler, onlardan aynı meselede farklı görüş ve rivayetler nakledilmiştir. Hukûkî çoğulculuk bakımından önemli olan bu durumun, hukuk emniyeti ve istikrarı açısından bazı problemleri beraberinde getirmesi ise kaçınılmazdır. Bu problemi aşmak amacıyla, iftâ ve kaza faaliyetinde hangigörüşün esas alınacağını belirlemek, bir diğer ifadeyle mezhep içi tercih yapmak, müntesip fakihlerin en temel uğraş alanlarından birini oluşturmaktadır. Mezhep içi tercih faaliyetini yürütenlerin başında ise meşâyih gelmektedir. Bu çalışmada kısaca meşâyih kavramı üzerinde durulduktan sonra, meşâyih ile mezhep içi tercih arasındaki ilişki ve Hanefî mezhebindeki müftâ bih görüşlerin belirlenmesinde meşâyihın etkisi incelenecektir. Bu konuda Hanefî mezhebindeki genel yaklaşım tespit edildikten sonra, meşâyihın Ebû Hanîfe'ye muhâlif tercihlerinin mukallidleri bağlayıcı meselesi etrafındaki tartışmalara yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Hanefî Mezhebi,Meşâyih,Mezhep İçi Tercih, Müftâ Bih Görüş, İbn Nüceym, İbn Âbidin, Ahmet Rıza Han el-Birelvî

Giriş

İslam Hukukunda mezhepler arası ihtilaflar kadar mezheplerin kendi içerisindeki ihtilaflar da dikkat çekici niteliktedir. Özellikle Hanefî mezhebinde, Ebû Hanîfe ve ashâbı birçok meselede ihtilaf etmekte, onlardan nakledilen kavil ve rivayetlere, sonraki fakihlerin görüşleri de ilave edildiğinde, mezhep içerisinde bir meselenin hükmüne ilişkin çok farklı görüşlerle karşılaşılabilmektedir. İctihad hürriyetinin ve ihtilafın rahmet telakki edilmesinin bir sonucu olan ve hukûkî çeşitlilik ve zenginlik açısından olumlu karşılanması gereken bu ihtilaflar, özellikle hukûkî istikrar ve emniyeti tehdit etme potansiyelini de beraberinde getirebilmektedir. Bu nedenle, mezheplerin teşekkülünden sonra müntesip fakihlerin en önemli uğraş alanlarından birisi, fetva ve yargılama faaliyetlerinde esas alınacak müftâ bih görüşleri tespit etmek olmuştur. Müftâ bih görüşü tayin konusunda ise sık sık meşâyiha atıf yapıldığı görülmektedir.

* Uludağ Üniversitesi, Araştırma Görevlisi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, seyitmehmetugur@gmail.com

Hanefî fıkıh kaynaklarında bazen mutlak olarak bazen de Irak, Mâverâünnehir, Buhârâ, Belh, Harezm gibi bölgelere izafe edilerek sıkça kullanılan meşâyih kavramıyla, hangi zaman diliminde yaşayan fakihlerin kast edildiği ve ana hatlarıyla bu kimselerin temel nitelikleri, Hanefî fıkıh tarihindeki işlevleri gibi meseleler, müstakil çalışmalara konu olacak önemdedir. Bu tebliğde ise sadece meşâyih ile hangi zaman diliminde yaşayan fakihlerin kast edildiği, meşâyih oluşumu ile mezhep içi tercih arasındaki ilişki ve onların mezhepteki müftâ bih görüşün belirlenmesindeki rolleri üzerinde durulacaktır. Son olarak meşâyihın örf ve zaruret gibi sebepler hâricinde, Ebû Hanîfe'den başka bir Hanefî fakihin içtihadını tercih etmesi halinde, Ebû Hanîfe'nin görüşünün mü yoksa meşâyihın tercihinin mi dikkate alınacağı konusundaki Zeynüddin İbn Nüceym (970/ 1563), İbn Âbidin (1252/ 1836) ve Ahmet Rıza Han el-Birelvî (1921) arasındaki ihtilafa yer verilecektir.

Meşâyih Döneminin Başlangıcı ve Sonu

Hanefî fıkıh literatüründe fakihlerin tasnifine ilişkin farklı terminolojilergeliştirilmiştir. İbn Kemâl'in (940/1534)tabakâtü'l-fukahası gibi bazı eserlerde fakihler ictihad, tahriç, tercih gibi fıkhî akıl yürütmeler esas alarak tasnif edilmektedir. Buna ilaveten fakihleri ana hatlarıyla kronolojik olarak tasnif etmeyi hedefleyen halef-selef-müteahhirûn, mütekaddimûn-müteahhirûn/meşâyihgibi ayrımlar da mevcuttur (Kâtip Çelebi, t.y., II, s. 1282; İbn Âbidin, t.y., I, s. 161; Leknevî, t.y., s. 241).

Hanefî fıkıh literatüründe sıkça kullanılan meşâyih ile neyin kast edildiğini ve bu dönemin başlangıç ve bitiş tarihini tespit etmek konumuz açısından önem arz etmektedir. Meşâyih teriminin klasik dönemde Ebû Hanife'ye yetişemeyen Hanefî fakihleriçin kullanılmış olması (İbn Âbidin, 2003, VI, s. 735) bize meşâyihın başlangıç tarihi hakkında fikir verse de, hangi tarihte son bulduğu konusunda bir şey söylemez.

Kâtip Çelebi (1067/ 1657), Ebû Hanife ve ondan ilim alan kimselere *mütekaddimûn*, sonrakilere ise *müteahhirûn* isminin verildiğini ifade eder ve müteahhirûn ile meşâyihı eş anlamlı olarak kullanır. Müteahhirûnu/ meşâyihı da kendi içinde ikiye ayıran Kâtip Çelebi hicri 200-400 tarihleri arasındaki fakihleri *kudemâ*, 400'den sonrakileri ise *müteahhirûn* olarak isimlendirir (Kâtip Çelebi, t.y., II, s. 1282- 1283). Bu tasnif, meşâyih döneminin başlangıcı noktasında, yukarıda nakledilen kullanım ile uyumludur. Kâtip Çelebi'ye göre müteahhirûn/ meşâyih dönemi, ictihad asrının sonuna kadar devam eder. Ancak o, bunun için bir tarih vermez. Dolayısıyla onun tasnifine göre, mezkûr dönemin hangi tarihte son bulduğu konusunda kesin bir şey söylemek güçtür.

Ali Bardakoğlu'na göre "meşâyih dönemi mütekaddimînin son halkasını teşkil eden üçüncü nesil fakihlerle, meselâ III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısından başlayan ve yaklaşık IV. (X.) yüzyılın sonlarına kadar devam eden bir zaman dilimi olarak belirlenebilir." (Bardakoğlu, 1997, XVI, s. 9). Bu yaklaşıma göre meşâyih dönemi, hicri 250-400 arası ile sınırlıdır.Eyyüp Said Kaya,

meşâyihın beşinci tabakada ortaya çıktığını ifade etmektedir ki bu, IV. (X.) asra tekâbül etmektedir. (Kaya, 2001, s. 179). Klasik dönemdeki kullanıma nazaran, Kaya'nın yaklaşımına göre meşâyih dönemi nispeten biraz daha geç başlamaktadır. Bardakoğlu'nun meşâyihın sonu olarak belirlediği tarih ise, Kâtip Çelebi'nin tasnifindeki meşâyih döneminin ilk halkasına tekâbül etmekte, ikinci halkayı kapsamamaktadır.

Belh Meşâyihına dâir müstakil bir çalışması bulunan Müderris, meşâyihı "Ebû Hanife'ye yetişemeyen Hanefî fakihler" şeklinde tanımlamaktadır. Onun müteahhirûnla ilgili ifadelerinden hareketle, meşâyih dönemini Hâfizuddîn el-Buhâri'ye (693/ 1294) kadar sürdürdüğü söylenebilir (Müderris, 1978, I, s. 151- 166). Müderris'in Belh meşâyihı ile ise, Ebû Hanîfe ve ashâbından ders alan fakihlerden başlamak üzere Ebulleys es-Semerkandî'ye (373/ 983) kadarki bazı Hanefî fakihleri kast ettiği anlaşılmaktadır. Müderris'in bu çalışmada, Hanefî mezhebinde kendine has görüşleri/ teferrüdâtı olan Belh meşâyihını incelemiş olması, Belh meşâyihını bu şekilde sınırlamasında etkili olmuş görünmektedir (Müderris, 1978, I, s. 151- 166).

Hanefî mezhebinin Mecelle'ye kadarki dönemini Bağdat, Mâverâünnehir, Memluk ve Osmanlı olmak üzere dört safhaya ayıran Murteza Bedir'e göre Buhârâ hukuk ekolü,milâdî X.-XIII. asırlar arasındaki döneme tekâbül etmektedir (Bedir, 2014, s. 18). Bedir, tespit edebildiğimiz kadarıyla meşâyih hakkında teknik bir tanım yapmamakta, meşâyihı "sonraki dönem fakihleri" veya "Ebû Hanîfe'ye öğrencilik yapmamış belirli nitelikteki hukukçular" şeklinde izah etmektedir (Bedir, 2014, s. 48, 100, 186). Bayder ise hicri 200 ile 710 tarihleri arasında yaşayan muhtelif Hanefî fakihler için meşâyih ifadesinin kullanıldığını tespit eder ve meşâyihın her dönemde var olduğunu ve belirli bir dönemde bitmediğini belirtir (Bayder, 2015, s. 104- 105.)

Yukarıdaki bilgiler, meşâyihın gerek başlangıç gerekse bitiş tarihine ilişkin farklı görüşler olduğunu göstermektedir. Meşâyihın süreç içerisinde oluştuğu dikkate alınırsa bu tür ihtilafların varlığı doğaldır. Kanaatimizce muayyen bir bölgeye izafe etmeksizin mutlak olarak meşâyih döneminin başlangıcını, Ebû Hanîfe'ye yetişemeyip onun öğrencilerinden ders alan fakihlerle başlatmak mümkündür ki, bu yaklaşık III. (IX) asra tekâbül eder. Meşâyih dönemini sonuna ilişkin kesin bir tarih vermek ise güçtür. Bununla birlikte Kefevî'nin (990/ 1582) Hanefî fıkıh tarihine ilişkin tasviri, bir tarih belirleme imkânı vermektedir. Kefevî, *Ketâib*'in girişinde kısaca Ebû Hanîfe ve öğrencilerinden bahsedip Hanefî mezhebindeki tabakâtü'l-fukahâyı zikrettikten sonra, Hanefî fakihlerin İslam dünyasının dört bir yanına Ebû Hanîfe'nin fıkhını yaydıklarını velrak, Belh, Horasan, Semerkand, Buhârâ gibi muhtelif bölgelerdeki fakih topluluklarını ve faaliyetlerini zikreder ve bu dönemde nizâm-ı âlemin ve halkın dirlik ve düzenliğinin temin edildiğini belirtir. Ancak Moğol istilası ile İslam Dünyasındaki birçok ilim merkezi işgal edilmiş ve bu bölgelerdeki kaotik durum, âlimlerin Mısır, Şam gibi diğer İslam beldelerine göç etmelerine neden olmuştur (Kefevî, t.y., vr. 3a-5a). Bu tasvîr, Moğol istilası ile bölgesel fakih topluluklarının/meşâyihın dağıldığını ve Hanefî fıkıh tarihinde yeni bir evreye girildiğini göstermektedir. Dolayısıyla Kefevî'nin bu tasvirinden

hareketle meşâyih döneminin VII. (XIII.) asırdaki Moğol istilası ile son bulduğunu söylemek mümkündür. Bu tarih aynı zamanda Kâtip Çelebi ve Leknevî'nin yaklaşımı ile de uygundur. Zira Kâtip Çelebi'nin tasnifinde, müteahhirûn ile meşâyihı aynı anlama gelmekte ve Leknevî'ye göre müteahhirûn dönemi Hâfizuddîn el-Buhâri (693/ 1294) ile son bulmaktadır. Bu tarih aynı zamanda Bayder'in tespit ettiği meşâyih kullanımları ile ve ayrıca Bedir'in Hanefî fıkıh tarihinin safhalarına ilişkin taksimiyle de uyumludur.

Meşâyih ve Mezhep İçi Tercih

Meşâyih ile mezhep içi tercih arasında çok boyutlu bir ilişki olduğu söylenebilir. Hanefî fıkıh kitapları incelendiğinde meşâyihın en temel işlevlerinden birisinin, mezhep içi tercih olduğu görülür. Fürû kitaplarındaki ihtilaflı meselelerde sık sık meşâyihın tercihlerinin zikredilmesi de bunun bir tezâhürüdür (Bazı örnekler için bkz. Zeylaî, 1313, I, 21, 22, 24, 70, 116, 121, 175, 241, 321). Kâtip Çelebi de kudemâda hâkim unsurun ictihad ve tercih iken, müteahhirûnda galip olanın sadece tercih olduğunu söylerken bu gerçeğe işaret etmektedir. (Kâtip Çelebi, t.y., II, s. 1282- 1283).

Öte yandan Irak, Buhârâ, Belh meşâyihı gibi mezhep içi ekolleri birbirinden ayırt eden temel unsurlardan birisi müftâ bih görüş konusundaki farklılıklardır. Bu durum meşâyiha ilişkin izahlarda kendini açıkça göstermektedir. Bardakoğlu meşâyihı "genelde bir bölgede belirli bir fakihin etrafında toplanan veya benzer fıkhî tercihlere sahip bulunan fakihler topluluğu" şeklinde tarif ederken (Bardakoğlu, 1997, XVI, 9), aynı şekilde Kaya, meşâyihın "…ifta ve kaza faaliyetlerinde esas olacak hükümlerin tespitinde ortak kabul ve kıstaslara sahip olan fakihlerden müteşekkil" olduğunu söylerken (Kaya, 2001, s. 179) bu hususa işaret etmektedirler. Bedir'in vakıf hukuku bağlamında ulaştığı sonuca göre, "kurucu hukukçular halkasındaki hukûkî çeşitlilik meşâyih döneminde istikrara kavuşmuş", "hukûkî düzenin istikrarsızlaştırılması izin vermemek için ihtilafları giderecek bir formülün aranmış ve bulunmuştur." (Bedir, 2014, s.186) Bedir'in bu tespiti meşâyihın mezhep içi tercih vasıtasıyla Hanefî mezhebinde üstlendiği role dikkat çekmesi bakımından önemlidir. Bayder de muhtelif bölgelere ait meşâyih arasındaki farklardan birinin, müftâ bih görüş konusundaki kabuller olduğunu belirtir (Bayder, 2015, s. 107).

Müftâ bih görüş konusunda, muhtelif meşâyih gruplarının farklı tercihlere sahip olmasında, hoca-talebe ilişkisi, meşâyihın ilk halkasındaki fakihlerin mezhep birikimi hakkındaki telakki ve müktesebatları, örfler arasındaki farklılıklar ve bölgesel şartların etkili olduğu söylenebilir. Bu unsurlar mezhep içi tercih noktasında farklı bölgelere mensup meşâyih arasında farklılıklara neden olmaktadır. Öte yandan müftâ bih görüş noktasındaki bu farklılık da meşâyih toplulukları arasındaki ayrımı daha da keskinleştirmektedir. Bu nedenle meşâyih ile mezhep içi tercih arasında çift yönlü bir etkileşim olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte aynı meşâyiha mensup fakihler yer yer müftâ bih görüş konusunda ihtilaf edebil-

mektedirler. Dolayısıyla aynı meşâyiha mensup fakihlerin, müftâ bih görüşler konusunda her zaman tam bir ittifak halinde olduğunu söylemek mümkün değildir. Burada Müderris'in de Belh meşâyihın özelinde ifade ettiği gibi, çoğunluğun görüşünün esas alınmış olması muhtemeldir (Müderris, 1978, I, s. 153).

Meşâyihın Mezhep İçi Tercihte Belirleyiciliği

Mezhep içi tercih usûlüne ilişkin bahis ve eserlerde, meşâyihın müftâ bih görüş konusundaki tercihlerinin önemine özel bir vurgu yapılır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bunu ilk vurgulayan, Nebîre-i Şeyh Ömer ismiyle tanınan Yusuf b. Ömer'dir (832/ 1429). Şöyle ki, Nebîre-i Şeyh Ömer öncesi kaynaklarda, İmâmeyn'den birisi Ebû Hanife ile aynı görüşte ise mutlak olarak bu görüşün tercih edileceği ifade edilmektedir (Sadruşşehîd, 1977, I, s. 192; Kâdıhân, 1310, I, s. 3). Ancak Nebîre-i Şeyh Ömer'e göre bu durumda meşâyih, halkın maslahatını gözeterek karşıt görüşü, hatta Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in içtihadını terk edip İmam Züfer'in görüşünü tercih edebilir. Meşâyih ilim ve sünnet ehli kimseler olup onlarda güzel bir örneklik vardır. Bu nedenle mukallid müftînin yapması gereken meşâyihın tercihlerine uymaktır. Âlim b. Alâ (786/1384) da *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*'de konu ile ilgili bilgileri *Muzmerât*'tan nakleder (Nebîre-i Şeyh Ömer, t.y., vr. 2b- 3a; Âlim b. Alâ, t.y., I, 82-84). Ebu'l-Abbas İbnü'ş-Şelebî (947/ 1540) de meşâyihın aksine bir tercihi yoksa, müftî ve kadıların Ebû Hanîfe'nin içtihadını terk edemeyeceklerini ifade ederken (İbnü'ş- Şelebî, t.y., vr. 194a- b) bir yandan Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin belirleyiciliğine vurgu yapmakta ama aynı zamanda meşâyihın müftâ bih görüşü tespit konusunda karar mercii olduğuna da işaret etmektedir.

Mezhep içi tercih usûlü ile ilgili ilk müstakil çalışmanın müellifi olan Bedreddin eş-Şehâvî'nin (984/ 1576) üzerinde durduğu temel meselelerden birisi meşâyihın tercihlerinin bağlayıcılığıdır. Buna göre meşâyihın aksine bir tercihi bulunmadığı sürece uygulama ve fetva, zâhiru'r-rivayeye göredir. Bu durum, meşâyihın zâhiru'r-rivayeye muhâlif tercihlerinin de bağlayıcı olduğunu göstermektedir. Nitekim Şehâvî bunu da açıkça belirtir. Ona göre, meşâyih, Züfer (158/ 775) veya Hasan b. Ziyad'ın (204/ 819) görüşlerini tercih etse ve bu görüş zâhiru'r-rivayeye aykırı bile olsa, mutlaka meşâyihın tercihi ile amel edilmelidir (Şehâvî, 2013, s. 66, 68- 70, 93). Muhammed Fıkhî Aynî (1147/ 1735) ve İbn Âbidin'in eserlerinde de meşâyihın tercihlerinin bağlayıcı olduğu ifade edilmektedir (Fıkhî, 2009, s. 70; İbn Âbidin, t.y., I, s. 28- 29).

Meşâyihın, Ebû Hanîfe'nin Görüşlerine Muhâlif Tercihlerinin Bağlayıcılığına İtiraz: İbn Nüceym

Yukarıdaki bilgiler, Hanefî mezhebinde müftâ bih görüşün belirlenmesi konusunda otoritenin meşâyih olduğunu ve onların gerektiğinde zâhiru'r-rivâye veya Ebû Hanîfe'nin görüşünü terk etme yetkilerinin bulunduğunu ve bu gibi durumlarda zâhiru'r-rivaye ya da Ebû Hanîfe'nin görüşünün değil meşâyihın tercih ettikleri görüşün bağlayıcı olduğunu ortaya koymaktadır.

Bununla birlikte meşâyihın tercih konusundaki belirleyicilikleri mutlak ve sınırsız da değildir. Görüşler arasında, delillerin kuvvetini dikkate alarak tercih yapmaya, bir diğer ifade ile delil merkezli tercihe muktedir olan ictihad ehli fakihleri, meşâyihın tercihleri bağlamaz. Onlar da tıpkı meşâyih gibi tercih yapabilir ve meşâyihın tercihlerine muhâlefet edebilirler. Muhtelif nedenlerle ilerleyen süreçte meşâyihın tercihlerinin -bunlar muhtasar metinlerde yer alsa bile- terk edilmesi de bunu göstermektedir. Mesela farz namazda ilk oturuşu yanlışlıkla terk eden kişi, bunu fark ettiğinde eğer ka'deye yakın ise oturur, kıyama yakın ise oturmaz ve namazın sonunda sehiv secdesi yapar. Bu görüş Ebû Yusuf'a (182/ 798) ait olup Buhârâ meşâyihı ve Kudurî (428- 1037), Merğinânî (593- 1197), Mevsılî (683/ 1284) ve Nesefî (710/ 1310) gibi temel metin müellifleri tarafından tercih edilmiştir. Zâhiru'r-rivâyeye göre ise bu durumdaki kişi tam olarak doğrulmadığı sürece ka'deye döner. Bu iki görüş arasında ka'deye dönmenin mümkün olduğu hal noktasında farklılık vardır. Sonraki dönemde Şürunbülâlî (1069/ 1659), Haskefî (1088/ 1677) ve İbn Âbidin gibi fakihler hem konu ile ilgili sarih rivayetler hem de zâhiru'r-rivâye olması nedeniyle ikinci görüşü tercih etmiş ve meşâyihın tercih ettiği görüşü terk etmişlerdir (Şürunbülâlî, t.y., s. 485- 486; İbn Âbidin, 2003, II, 547- 548). Ancak bu tür örnekler meşâyihın müftâ bih görüşü tayin yetkisine ilkesel düzeyde bir itirazın sonucu değil, ilgili mesele ile sınırlı ve istisnâî mahiyettedir.

Zeynüddîn İbn Nüceym'inmeşâyihın tercihleri karşısındaki tavrı ise yukarıdaki genel kabulden farklık arz etmektedir. Esasen İbn Nüceym'in meşâyihın tercihlerini hiç itibara almadığı söylenemez. *El-Bahru'r-râik*'ta sık sık meşâyihın görüş ve tercihlerine atıfta bulunulması, onların tercihlerini dikkate alındığının açık bir kanıtıdır. Bununla birlikte meşâyihın, Ebû Hanîfe'nin görüşüne muhâlif tercihleri söz konusu olduğunda İbn Nüceym'in yaklaşımının yukarıdaki genel kabulden farklılık arz ettiği görülmektedir. Onun bu tür tercihlerde meşâyiha itirazı, farklı seviyelerde kendini göstermektedir.

İbn Nüceym bazen ferî bir mesele bağlamında meşâyihın tercihlerine itiraz eder. Meselâ havz-ı kebirin tanımı ile ilgili mesele buna güzel bir örnektir. Hangi miktardaki suyun büyük havuz hükmünde kabul edileceğine dair Ebû Hanîfe belirli bir ölçüt getirmemiş ve fıkıhtaki genel anlayışının bir uzantısı olarak bunu, kişilerin takdirine ve zann-ı galiplerine havale etmiştir. İmam Muhammed'in (189/ 805) ise 10'a 10 arşın şeklinde bir ölçü takdir ettiği nakledilmiş, bazıları da onun daha sonra bu görüşten vazgeçtiğini söylemişlerdir. İbn Nüceym, mütekaddimûn meşâyihının bu meselede Ebû Hanîfe'nin görüşünü -ki İbn Nüceym'e göre bu aynı zamanda İmameyn'in de görüşüdür- tercih ettiklerini ve bununla amel edilmesi gerektiğini ifade eder. Bu nedenle müteahhirûn meşâyihının genelinin tercih ettiği 10'a 10 arşın şeklindeki ölçüt, mezhep görüşü değildir. İbn Nüceym daha sonra şu iki soruyu sorar: "Hidâye gibi birçok temel metinin müellifi, nasıl olur da mezhebe ait olmayan bir görüşü tercih edebilirler? Bu durumda mezhepteki sahih görüşle mi yoksa meşâyihın fetvasıyla mı amel edilmelidir?" İbn Nüceym ilk soruya ilişkin olarak şu izahı yapar: İnsanlar rey noktasında farklı seviyelerde olacağı ve hatta bazıları hangi suyun büyük havuz hükmünde olacağını tayinde

hiçbir kanaate sahip olamayacakları için meşâyih, insanların işinin kolaylaştırmak amacıyla bu şekilde bir kıstas getirmişlerdir. Bu izah tarzı ile İbn Nüceym, meşâyihın farklı bir görüş benimsemesini, mezhep görüşüne muhâlefet değil de onun problemi çözmede yetersiz kaldığı durumda kolaylık amacıyla yeni bir görüş benimseme şeklinde değerlendirmiştir. İbn Nüceym ikinci soruya ise "mezhepteki sahih görüşe göre amel edilir" diyerek açık bir şekilde cevap verir (İbn Nüceym, 1997, I, 137-139. İbn Nüceym'in müteahhirûn meşâyihının görüşüne karşı çıkıp Ebû Hanîfe'nin görüşü ile fetva verilmesini savunduğu başka bir örnek için bkz.1997, I, 628). İbn Nüceym'in bu izahı her ne kadar bazı genel imâlar içerse de onun bu meseledeki yaklaşımından hareketle, meşâyihın tercihlerini mutlak surette bağlayıcı görmediği sonucuna varılamaz. Zira yukarıda bir örneği de verildiği gibi, diğer Hanefî fakihler de yer yer meşâyihın tercihlerini reddedebilmektedirler. Ayrıca İbn Nüceym burada müteahhirûn meşâyihına karşı çıkmakta, mütekaddimûn meşâyihının tercihini isabetli bulmaktadır.

İbn Nüceym'in meşâyih tercihlerine olan itirazının ikinci seviyesini, şafak kavramı konusundaki tercihini temellendirirken sergilediği yaklaşımdan hareketle tespit edebiliriz. Bilindiği üzere Hanefî mezhebine göre akşam namazı vakti şafağın batmasıyla sona erer. Ancak şafağın ne olduğu konusunda Ebû Hanîfe ile İmâmeyn ihtilaf etmişler, bazı Hanefî fakihler Ebû Hanîfe'nin, bazıları ise İmâmeynin görüşünü tercih etmişlerdir. Bu konudaki görüş ve delilleri zikreden İbn Nüceym, Ebû Hanîfe'nin görüşünün tercih edilmesi gerektiği ifade ettikten sonra, konumuzla ilgili şu ilkeyi ortaya koyar: Meşâyih başka bir görüşü tercih etse bile, delilinin zayıf olması, teâmül ve zaruret durumuhâricinde, Ebû Hanîfe'nin görüşü terk edilemez. (İbn Nüceym, 1997, I, s. 427). İbn Nüceym böylece mezkûr üç durumdan biri bulunmadığı halde Ebû Hanîfe'den başka bir fakihin görüşünün tercih edilmesine karşı çıkmakta ve bu tercihin, meşâyiha bile ait olsa bağlayıcı olmayacağını ifade etmektedir. Meşâyih tercihlerine yapılan bu tarz itirazlarda İbn Nüceym'in yalnız olmadığı ileri sürülebilir. Mesela İbnü'l-Hümâm'ın (861/ 1457), İmâmeynin kavli ile fetva veren bazı meşayihı, delili zayıf olması haricinde Ebû Hanife'nin kavlinin terk edilemeyeceği gerekçesi ile tenkit ettiği nakledilmektedir (İbn Âbidîn, t.y., I, s. 24). Yine benzeri görüşlerin diğer fakihlerce de savunulduğu görülmektedir (Tahtâvî, 1975, I, 175). Dolayısıyla İbn Nüceym'in bu itirazının, onu diğer Hanefî fakihlerden ayrı değerlendirmeyi gerektirecek bir yönü yoktur. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin görüşlerini terk edebilmenin ön şartı olarak zikredilen üç durum, son derece geneldir ve bir meselede Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmeyen fakih, rahatlıkla bu sebeplerden biri ile tercihini temellendirebilir.

Bununla birlikte İbn Nüceym bu görüşü ile zımnen, meşâyihın bazen bu üç durumdan biri bulunmadığı halde Ebû Hanîfe'nin görüşünü terk ettiklerini de iddia etmektedir. Nitekim Muhammed Fıkhî el-Aynî (1147/ 1735), meşâyihın, mutlaka delileri ve insanların teâmülünü dikkate alarak tercih yaptıklarını ifade ederek, İbn Nüceym'in bu iddiasına karşı çıkar (Fıkhî, 2009, s. 70). İbn Nüceym eğer İbnü'l-Hümâm gibi delil merkezli tercihe ehil bir fakih olsaydı (İbn Âbidin, t.y., I, 32), onun bu itirazı haklı görülebilirdir. Zira bu durumda o da

hangi görüşün delilinin daha güçlü olduğunu araştırıp gerektiğinde meşâyihın tercihlerine muhâlefet etme yetkisine sahip olacaktı. Oysa İbn Nüceym kendisinin buna ehil olmadığını açıkça ifade ettiği gibi (İbn Nüceym, 1997, VI, 452- 453) diğer bazı fakihler de onun tercih ehli olmadığını belirtmektedirler. Mesela İbn Âbidîn'e göre İbn Nüceym, "delilde nazar ehli" değildir. Bu nedenledir ki İbn Âbidin'e göre onun, tercih ehline muhâlif tercihleri muteber değildir (İbn Âbidin, t.y., I, 32- 33).

İbn Nüceym'in, meşâyihın Ebû Hanîfe'ye muhâlif tercihlerine olan itirazı bu iki seviyeyle sınırlı kalmayıp, ilkesel bir nitelik taşımaktadır. Esasen onu diğer Hanefî fakihlerden farklı kılan ve sonrasında eleştirilere maruz kalmasına neden olan da budur. İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*'in kitâbü'l-kazâ bölümünde mezhep içi tercih usulü bahsinde, bir diğer ifade ile husûsî bir ferî mesele bağlamında değil de konunun esas ele alınması gereken yerde, "Mukallid oldukları halde meşâyihın, Ebû Hanîfe'den başka birinin görüşü tercih etmesi nasıl câiz olur?" sorusuna cevap verirken, mesele hakkındaki görüşlerini ortaya koyar. İbn Nüceym'e göre meşâyihın bu tercihleri, Hanefi imamların "Neye dayanarak hüküm verdiğimizi bilmeyen kimsenin, bizim kavlimizle fetva vermesi helal olmaz" sözü ile izah edilebilir. Ona göre meşâyihın, Ebu Hanîfe'den başkasının kavlini tercih etmelerinin nedeni, onun görüşünün deliline vakıf olamamalarıdır. Mesela İsam b. Yusuf'a (210/ 825) Ebû Hanîfe'ye çok muhalefet ettiği söylendiğinde şöyle cevap verir: "Ebû Hanîfe'ye hiç kimseye verilmeyen bir anlayış verilmiş ve bu sayede o, bizim idrak edemediğimiz şeyleri idrak etmiştir. Bu sebeple, iyice anlamadıkça onun kavli ile fetva vermemiz helal olmaz." (Ûşî, 2011, s. 600). Buna göre İsam b. Yusuf, Ebû Hanîfe'nin deliline vâkıf olamadığı zaman, onun görüşünü terk etmekte ve başka bir görüşle fetva vermekteydi. İbn Nüceym'e göre bir kimsenin görüşü ile fetva vermek için o görüşün delilini bilmenin şart oluşu, meşâyih zamanı için geçerlidir. Kendi zamanlarında ise deliller bilinmese bile görüşleri ezberlemek fetva vermek için yeterlidir Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin görüşünü bilmekle birlikte, deliline vâkıf olmayan müftînin, Ebû Hanîfe'nin kavli ile fetva vermesi helal, hatta *vaciptir*. Bundan dolayı İbn Nüceym'e göre meşâyih karşıt görüşü tercih etmiş bile olsa, kendilerinin Ebû Hanîfe'nin görüşü ile fetva vermeleri gerekir. Çünkü meşâyihın Ebû Hanîfe'nin kavlini terk etmelerinin nedeni kendilerinde aranan bir şartın bulunmayışıdır. Oysa kendi zamanlarında böyle bir şart zaten söz konusu değildir (İbn Nüceym, 1997, VI, 452- 453). Görüldüğü üzere meşâyihın Ebû Hanîfe'nin görüşüne muhalif tercihleri karşısındaki genel kabuleaykırı olan İbn Nüceym'inbu görüşü, artık husûsî bir mesele ile irtibatlı olmayan ilkesel bir tavrın neticesidir ve İbn Âbidin tarafından tenkit edilmiştir. Şimdi bu tenkitleri ele alalım.

İbn Nüceym'e İtiraz

Hayreddin er-Remli (1081/ 1671) Ebû Hanîfe'nin kavli ile fetva vermenin helal, hatta vacip olduğu şeklindeki iddiayı tenkit eder. Çünkü Hanefi imamların "Neye dayanarak hüküm verdiğimizi bilmeyen kimsenin bizim kavlimizle fetva vermesi *helal olmaz*" sözü ile, İbn Nü-

ceym'in "delilini bilmesek bile Ebû Hanife'nin kavli ile fetva vermemiz *vaciptir*" şeklindeki hükmü, birbirine taban tabana zıttır. İmamlar, söz konusu durumdaki kimsenin, kendi görüşleri ile fetva vermesinin helal olmayacağını açık bir şekilde ifade etmektedirler. Oysa İbn Nüceym helal olmayan şeyin vacip olduğunu savunmaktadır. Ayrıca Remlî'ye göre ictihad ehliyetine sahip olmayan kimsenin yaptığı iş gerçekte fetva vermek değildir, sadece var olan fetvayı nakletmekten ibarettir. Bu açıdan bakıldığında Ebû Hanîfe dışındaki fakihlerin görüşlerini nakletmek de câizdir (İbn Âbidin, 1997, VI, s. 452). Öte yandan Remlî, âmânın şahitliği ile ilgili bir konudaki fetvasında şunu, genel kabul görmüş bir ilke olarak ortaya koyar:Meşâyih İmâmeyn'in yahut onlardan başka birinin görüşünü tercih etseler bile, zaruret hâricinde Ebû Hanîfe'nin görüşü terk edilemez (Remlî, 1300, II, s. 33). Bu iki farklı yaklaşım, Remlî'nin mesele hakkındaki görüşünü tespiti ilk bakışta zorlaştırmaktadır. Eğer İbn Âbidin'in nakli ve takdimi esas alınacak olursa Remlî, İbn Nüceym'in yaklaşımına karşıdır. Ancak Remlî'nin kendi ifadeleri bu sonuca varmaya engeldir. Kanaatimizce meşâyihın, Ebû Hanîfe'ye muhâlif tercihleri konusunda Remlî de tıpkı İbn Nüceym gibi düşünmektedir. Remlî'nin itiraz ettiği nokta, İbn Nüceym'in görüşünü delillendiriş şeklinedir.

İbn Âbidin, meşâyihın Ebû Hanîfe'den başka birinin görüşünü tercih etmelerinin gerekçesi noktasında, İbn Nüceym'den farklı düşünmektedir. İbn Âbidin'e göre meşâyihın, delilini bilmediği için Ebû Hanîfe'nin kavlini terk ettiklerini söylemek mümkün değildir. Zira onlar hem Ebû Hanîfe'nin hem de ashabının delillerine muttali olmuş ve bunları kitaplarında zikretmiştir. Onların telif ettikleri kitapların delillerle yüklü olması da bunun kanıtıdır. Meşâyih diğer Hanefi fakihlerin delillerini Ebû Hanîfe'nin deliline tercih ettikleri durumlarda ise onların kavli ile fetva vermişlerdir. Dolayısıyla burada delile dayalı bir tercih söz konusudur. İbn Âbidin, kendilerinin delilde nazar ehli olmadıkları, fer'î meselelerden genel ilkelere ulaşma (te'sîl) ve genel ilkelerden fe'î meselelere ulaşma (tefrî) konusunda meşâyih seviyesinde olmadıkları için, kendilerine düşünenin meşâyihın görüşlerini nakletmek ve onların tercihlerine uymak olduğunu belirtir. Çünkü onlar daha fazla ilim sahibidirler. İbn Âbidin daha sonra Kâsım b. Kutluboğa (879/ 1474) ve İbnü'ş-Şelebî'den iki nakille görüşü destekler. Buna göre İbn Kutluboğa, müctehidlerin tükenmediğini, ihtilaflı konularda tercih yaptıklarını ve kendilerine düşenin onların belirledikleri râcih görüşe uymak olduğunu ifade eder (Kasım b. Kutluboğa, 2002, s. 131). İbnü'ş-Şelebî de meşâyihtan birisi Ebû Hanîfe'den başkasının görüşünü tercih etmedikçe hiçbir kadı ve müftî Ebû Hanîfe'nin görüşünü terk edemez, demektedir ki (İbnü'ş-Şelebî, t.y., vr. 194a-b) bu durum, belirleyici olanın meşâyihın tercihi olduğunu göstermektedir (İbn Âbidin, t.y., I, 29. Ayrıca bkz. İbn Âbidin, 1997, VI, 452- 453). Görüldüğü üzere İbn Âbidin, İbn Nüceym'in hem görüşünü delillendiriş şekline hem de vardığı sonuca karşı çıkmakta ve meşâyihın tercihlerinin bağlayıcı olduğu şeklindeki genel görüşü savunmaktadır. Öyle ki İbn Âbidin'in *Manzûmetü 'ukûdi resmi'l-müftî* ve şerhinin ilk ilk satırlarında, bunun yansımasını görmek mümkündür (İbn Âbidin, t.y., I, s. 10).

İbn Nüceym'e Yöneltilen İtirazlara Cevap: Ahmet Rıza Han el-Birelvî

Ahmet Rıza Han el-Birelvî (1921), incelediğimiz konuya ilişkin Remlî ve özellikle İbn Âbidin'in, İbn Nüceym'e yönelttikleri itirazlara cevap vermek için kalem aldığı eserinde, mutlak olarak Ebû Hanîfe'nin görüşü ile fetva verilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bunun tek istisnası örf, zaruret ve maslahat sebebiyle, gerektiğinde Ebû Hanîfe'nin görüşünün zâhiren terk edilmesidir. Burada da gerçekte onun ictihadı terk edilmemekte, karşılaşılan yeni durumlara uyarlanmaktadır. Bunun teorik zemini ise "Eğer Ebû Hanîfe bu yeni durumlarla karşılaşsaydı, içtihadını bu yönde değiştirirdi.Dolayısıyla örf ve maslahata binâen, zâhiren Ebû Hanîfe'nin ictihadına muhâlif görüşle fetva verilmesi, onun mezhebi dışına çıkıldığı anlamına gelmez" şeklinde inşâ edilmektedir (Birelvî, 2009, s. 77- 82).

Birelvî bu genel yaklaşımı ortaya koyduktan sonra Remlî ve İbn Âbidin'in itirazları satır satır değerlendirir ve tenkit eder. Remlî, yukarıda zikredildiği üzere, Ebû Hanîfe ve ashâbından nakledilen "Neye dayanarak hüküm verdiğimizi bilmeyen kimsenin, bizim kavlimizle fetva vermesi helal olmaz" sözü ile, İbn Nüceym'in, "delilini bilmesek bile Ebû Hanife'nin kavli ile fetva vermemiz vaciptir" şeklindeki hükmünün, birbirine taban tabana zıt olduğu gerekçesi ile İbn Nüceym'i tenkit etmişti. Birelvî, fetvanın biri hakîkî diğeri örfî olmak üzere iki ayrı anlamının olduğunu, hakîkî fetvanın tafsîlî delilden meselenin hükmünü istinbat etmek, örfî fetvanın ise bir meseledeki bir müctehidin delilini bilmeksizin, içtihadını nakletmek olduğunu ifade eder (Birelvî, 2009, s. 76). Ebû Hanîfe ve ashabının, helal olmayacağını ifade ettikleri fetva, hakîkî fetvadır. İbn Nüceym'in vacip olduğunu söylediği fetva ise örfî anlamıyla fetvadır ve dolayısıyla iki hüküm arasında bir teâruzdan bahsedilemez (Birelvî, 2009, s. 86).

Literatürde Birelvî'nin işaret ettiği gibi hakiki müftî-nâkil müftî şeklinde bir ayrım mevcuttur (İbnü's-Salâh, 2002, s. 85- 100; İbnü'l-Hümâm, 2003, VII, 238; Şahin, 2002, s. 67- 77). İbn Nüceym'in de bu meselede açıkça ifade etmemekle birlikte bu ayrımdan yola çıktığı ve kendisini nâkil müftî, İsam b. Yusuf gibileri ise hakiki müftü olarak değerlendirdiği ve buradan hareketle farklı iki sonuca vardığı söylenebilir. Bu açıdan Birelvî'nin yaptığı gibi İbn Nüceym'in bu ifadeleri literal bir okumaya tâbî tutulduğunda, Remlî'nin tenkidi isabetli görülmeyebilir. Ancak acaba gerçekte İbn Nüceym kendini nâkil müftî olarak mı görmektedir? Onun ferî meselelerde nasıl tercih yaptığı incelendiğinde, kendini sadece nâkil müftî olarak görmediği, aksine yer yer delillerin kuvvetini dikkate alarak tercih yapmaya ehil müftî gibi hareket ettiği görülmektedir. Nitekim İbn Nüceym ikindi ve akşam namazının son vakti konusunda tercih yaparken, delili kuvvetli olduğu için Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmektedir (İbn Nüceym, 1999, s. 109- 121). Hatta bazı örneklerde, delili daha kuvvetli olduğu için İmâmeynin görüşünü benimsemektedir (İbn Nüceym, 1997, I, 45- 46, II, 288- 290; III, 389; VI, 88- 89). Bu durum dikkate alındığında Birelvî'nin yaklaşımının İbn Nüceym'in tutumundaki çelişkiyi izahta yetersiz kaldığı söylenebilir.

İbn Âbidin, meşâyihın, delilini bilmediği için Ebû Hanîfe'nin kavlini terk ettiklerini söylemenin mümkün olmadığını, onların Ebû Hanîfe ve ashâbının görüşlerinin delillerine vâkıf olduklarını, müdellel eserlerinin de bunun şâhidi olduğunu ifade ederek İbn Nüceym'e itiraz etmişti. Birelvî bu itiraza şöyle cevap verir: "Meşâyihın, Ebû Hanîfe ve ashâbının delillerine vâkıf olduklarını nereden biliyorsunuz? … Ebû Hanîfe'nin ictihadları delilsiz olarak nakledilmiş, Hanefî fakihler, imkân ve kabiliyetleri nispetinde onun içtihatlarının delillerini tespit etmiştir." Hatta Birelvî'ye göre Hanefî fakihler, Ebû Hanîfe'nin delillerinin çok cüzî bir kısmını tespit etmiş, belki de bunu bile başaramamışlardır. Dolayısıyla "meşâyih, Ebû Hanîfe'nin delillerine muttali olmuştur" denemez, en fazla "onun görüşünün delillerine muttali olmuştur" denebilir (Birelvî, 2009, s. 88).

Birelvî, Ebû Hanîfe'nin herkesçe itiraf edilen fıkıhtaki ilmî yetkinliği dikkate alındığında, sonraki dönem Hanefî fakihlerin ulaştığı delillere, Ebû Hanîfe'nin ulaşamamış olmasını ve ayrıca Ebû Hanîfe'nin görüşünü dayandırdığı bir delili, sonraki Hanefî fakihlerin zayıflığı gerekçesiyle itibara almamalarını mümkün görmez ve bu nedenle İbn Âbidin'in itirazına karşı çıkar (Birelvî, 2009, s. 89- 93). Ona göre meşâyihın bazı meselelerde Ebû Yusuf veya Muhammed'in görüşünü tercih etmelerinin nedeni, İbn Âbidin'in iddia ettiği gibi bu görüşün delillerini daha kuvvetli bulmaları değil, konu hakkındaki Ebû Hanîfe'nin delillerine vâkıf olamamalarıdır. Birelvî'ye göre eğer onlar İmam-ı Azam'ın delillerini bilselerdi mutlaka onun görüşünü tercih ederlerdi (Birelvî, 2009, s. 94).

İbn Âbidin'in en temel argümanına yönelik Birelvî'nin bu itirazı ile ilgili şunlar söylenebilir. Ebû Hanîfe'nin içtihatlarını ve delillerini ihtiva eden, kendine ait bir eserinin bulunmadığı malumdur. Yine Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin sonraki nesillere aktarılmasında kilit roldeki İmam Muhammed'in *el-Asl*, *el-Câmiu's-sağîr*, *el-Câmiu'l-kebîr* gibi eserleri incelendiğinde, Birelvî'nin de dediği gibi Ebû Hanîfe'nin içtihatlarının çoğunun delilsiz olarak nakledildiği görülür. Bununla birlikte Şeybânî'nin *Muvatta* rivayeti, *el-Âsâr* ve *el-Hucce alâ ehli'l-Medîne* isimli eserlerinde Ebû Hanîfe'nin özellikle sünnete dair delillerinin yer yer aktarıldığı da bir gerçektir. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin Kûfe'deki ders halkasındaki tedris metodu, klasik dönemdeki bilginin naklediliş yolları, hoca-talebe ilişkisi gibi hususlar dikkate alındığında, onun delillerinin her ne kadar satırlarda olmasa da sadırlarda korunması ve hoca-talebe ilişkisi yoluyla sonraki nesillere aktarılmış olması mümkündür. Bu açıdan meşâyih, Ebû Hanîfe'nin delillerine çok az muttali olmuştur ya da hiç ulaşamamıştır demek doğru olmasa gerektir.

Birelvî'nin "eğer meşâyih İmam-ı Azam'ın delillerini bilselerdi mutlaka onun görüşünü tercih ederlerdi" şeklindeki argümanı ise bir varsayımdan ibarettir. Kaldı ki, gerek Ebû Hanîfe'nin ashâbı gerekse Hanefî mezhebine mensup olmayan çağdaşı müctehidler, ihtilaflı meselelerde Ebû Hanîfe'nin delillerini bildikleri halde -ki Ebû Hanîfe, ders halkasında ve diğer müçtehitlerle müzâkerelerinde, kendi görüşünü ispat etmek için delillerini en ayrıntılı şekilde ortaya koymuş olmalıdır- onun görüşünü benimsemeyip, ona muhâlefet edebilmişlerdir.

Birelvî, İbn Âbidin'in kendi görüşü desteklemek için Kâsım b. Kutluboğa ve İbnü'ş-Şelebî'den nakilde bulunmasını da eleştirir. Birelvî'ye göre İbn Kutluboğa'nın zikredilen sözleri mutlak olmayıp, mesele hakkında Ebû Hanîfe'den hiç görüş nakledilmeyen yahut ondan,birden fazla rivayetin bulunduğu meseleler ile örf ve maslahat gibi gerekçelerle Ebû Hanîfe'nin görüşünün terk edildiği konular hakkındadır (Birelvî, 2009, s. 95- 96). Birelvî bu itirazında haklı gözükmektedir. Zira İbn Kutluboğa, Ebû Hanîfe'den görüş nakledilen konularda, onun görüşünün tercih edilmesi gerektiğini düşünmektedir (Kasım b. Kutluboğa, 2002, s. 131). Birelvî, İbnü'ş-Şelebî'den yapılan nakle de "Nasıl olur da meşâyihtan birinin fetvasına dayanıp, genelin tercih ettiği Ebû Hanîfe'nin görüşü terk edilebilir?" diyerek itiraz eder (Birelvî, 2009, s. 96). İbnü'ş-Şelebî'nin ifadeleri literal bir okumaya tâbi tutulursa, Birelvî'nin bu itirazı da yerinde gözükmektedir. Bu açıdan bakıldığında İbn Âbidin'in kendi görüşünü desteklemek için İbnü'ş-Şelebî'nin görüşünü zikretmesi yeterli görülmeyebilir. Ancak tartışma konusu olan, meşâyihtan sadece birinin değil, tamamının yahut çoğunun Ebû Hanîfe'ye muhâlif tercihlerinin bağlayıcılığıdır. İbn Âbidin de esas itibariyle bu durumda onların tercihinin bağlayıcı olduğunu savunmaktadır. Birelvî ise örf, zaruret ve maslahat gibi durumlar hâricinde, Ebû Hanîfe'ye muhâlif bir görüşün *ittifakla* tercih edildiği tek bir örnek bile bulunamayacağını, bulunsa bile bu tercihlerin kabul edilmeyeceğini ileri sürmektedir (Birelvî, 2009, s. 100, 105). Birelvî, meşâyihın tamamı değil de bir kısmı Ebû Hanîfe'den başka bir fakihin görüşü tercih ettiği zaman ise, delil merkezli tercihe muktedir/delilde nazar ehli fakihin, kendi kanaatine göre hareket edeceğini kabul eder. Mukallid ise müftîler aksine fetva verseler bile, yine Ebû Hanîfe'nin görüşü ile amel etmelidir (Birelvî, 2009, s. 106).

Örf, zaruret ve maslahat gibi durumlar hâricinde, Ebû Hanîfe'nin görüşünün *ittifakla* terk edildiği bir örnek bulmak, Birelvî'nin de ifade ettiği gibi güçtür. Zira İmâmeyn veya diğer Hanefî fakihlerin görüşlerinin tercih edildiği meselelerde, az veya çok, ama mutlaka Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih eden fakihlerin var olduğu bir gerçektir. Bu açıdan Birelvî'nin iddiası kabul edilebilir.

Ancak Birelvî'nin ikinci görüşü, yani meşâyihın tamamı değil de, bir kısmı (çoğunluğu dahi teşkil etseler) Ebû Hanîfe'den başka bir fakihin görüşü tercih ettiği zaman, mukallid fakihin yine Ebû Hanîfe'nin görüşü ile amel etmesi gerektiğini savunması -ki esas ihtilaflı olan mesele budur- kabul edilemez görünmektedir. Birelvî'nin bu yaklaşımı, meşâyihın asırlar boyunca, müftâ bih görüşü tespit konusunda ortaya koydukları fıkhî mesâîyi anlamsız görme niteliği de taşımaktadır. Zira fıkıh kitapları incelendiğinde görülür ki, mezhep içi tercihte asıl olan delilin kuvvetidir. Birelvî'nin yaklaşımına göre ise, delili daha kuvvetli olduğu için İmam-ı Azam dışındaki Hanefî fakihlerin görüşlerini tercih etmenin, mukallidler açısından hiçbir değeri ve anlamı olmayacaktır.Birelvî'nin bu tutumunda,diğer birçok kimsede olduğu gibi Hanefi mezhebini Ebû Hanîfe'nin görüşleri ile özdeşleştirmesinin etkili olduğu söylenebilir. Oysa Kevserî'nin de isabetle belirttiği gibi Hanefî mezhebi sadece Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden ibaret olmayıp,onun ve ashâbının görüşlerinin toplamından teşekkül etmektedir (Kevserî, t.y., s. 60). Bu nedenle naslara muvafık olması durumunda, Ebû Hanîfe'nin ictihadları kadar diğer Hanefî fakihlerin içtihatlarının da tercih ve taklide lâyık olması gerekir.

Sonuç

Meşâyih dönemini doğrudan Ebû Hanîfe'den ders almayıp onun öğrencilerine yetişen Hanefî fakihlerle başlatmak mümkündür ki bu III. (IX.) asra tekâbül etmektedir. Meşâyihın sonu konusunda kesin bir tarih vermek güç olmakla birlikte, gerek konu ile ilgili bazı görüşler gerekse Kefevî'nin Hanefî fıkıh tarihine ilişkin tasvîrinden hareketle, meşâyih döneminin VII. (XIII.) asırda sona erdiği söylenebilir.

Hanefî mezhebinde meşâyih ile mezhep içi tercih arasında çok boyutlu bir ilişki mevcuttur. Muhtelif meşâyih toplulukları, hoca-talebe ilişkisi, örf ve bölgesel farklılıkları gibi unsurların etkisiyle farklı görüşleri tercih etmektedir. Öte yandan bir fakihin muayyen fakih topluluğuna/ meşâyiha mensup olması, onun mezhep içi tercihleri üzerinde etkili olmaktadır. Öyle ki bu durum meşâyih tariflerine de açıkça yansımaktadır. Bu açıdan meşâyih, müftâ bih görüşleri de kapsayacak şekilde, benzer tercihlere sahip fakihler topluluğu şeklinde tanımlanabilir.

Mezhep içi tercih usûlüne ilişkin eser ve bahislerde sık sık meşâyihın tercihlerinin bağlayıcılığına vurgu yapılmakta, bunun yansıması fürû eserlerdeki tercihlerde de kendini göstermektedir. Hanefî fakihler arasında, meşâyihın müftâ bih görüşü belirlemedeki etkisine mutlak olarak kimse karşı çıkmamaktadır. Ancak İbn Nüceym'e göre, meşâyihın, örf, zaruret ve delilin zayıflığı gibi sebepler bulunmadığı halde Ebû Hanîfe'den başka bir Hanefî fakihin görüşünü tercih etmeleri durumunda, bu tercihler bağlayıcı olmaz ve Ebû Hanîfe'nin görüşüyle amel edilmesi gerekir. İlerleyen süreçte İbn Nüceym'in bu görüşüne İbn Âbidin tarafından esaslı tenkitler yöneltilmekte ve Ahmet Rıza Han el-Birelvî bu tenkitlere cevap vermektedir. Her iki tarafın ileri sürdüğü delillerin kuvvetli ve zayıf yönleri mevcuttur. Tarafların delilleri değil de,İbn Nüceym ve Birelvî'nin yaklaşımın doğuracağı sonuç dikkate alındığında, onların Hanefî mezhebini Ebû Hanîfe'nin içtihatlarından ibaret görmeleri ve meşâyihın delil merkezli tercih konusunda asırlar boyunca ortaya koyduğu fıkhî mesâiyi, mukallidler için hükümsüz kılmaları sebebiyle, bu meseledeki yaklaşımlarının problemli olduğu söylenebilir.

Kaynakça

Âlim b. Ala. (t.y.). *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*. (C: I-V, thk. Seccad Hüseyin). Haydarabad: Matbaatü Meclisi Dâriti'l-Meârif.

Bardakoğlu, A. (1997). Hanefî Mezhebi Maddesi. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XVI, 1-21.

Bayder, O. (2015). *Mezhebin Kurucu İmamına Muhalefetin İmkan ve Sınırı (Hanefî Mezhebi Örneği)*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.

Bedir, M. (2014).*Buhara Hukuk Okulu*. (2.b.). İstanbul: İsam Yayınları.

Birelvî, A.R.H. (2009). *Ecle'l-' ilâm Enne'l-fetvâ Mutlakan alâ Kavli'l-İmâm*. (Thk. Enver Ahmed Han), Hindistan: Merkezü Ehli's-Sünne.

Fıkhî, M. (2009). *Edebü'l-Müftî*. (thk. Osman Şahin). Samsun: Fıkıh Kitaplığı.

İbn Âbidin, M.(2003). *Reddü'l-Muhtâr.* (C: I-X, thk. Adil Ahmed Abdülmevcut, Ali Muhammed Muavviz). Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüp.

İbn Âbidin, M. (1997). *Minhatü'l-Hâlik ale'l-Bahri'r-râik*. (C: I-IX, thk. Zekeriyya Umeyrât). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbn Âbidin, M. (t.y.). *Mecmû'atü Resâili İbn Âbidin*. (C:I-II). y.y.:m.y.

İbn Nüceym, Z. (1999). *Resâilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye*. (thk. Muhammed Ahmed Serrac, Ali Cum'a Muhammed). Kahire: Dârü's-Selâm.

İbn Nüceym, Z. (1997). *el-Bahru'r-râik Şerhu Kenzi'd-dekâik*. (C:I-IX, thk. Zekeriyya Umeyrât). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbnü'l-Hümâm, K. (2003). *Fethu'l-kadîr*. (C: I-VII, thk. Abdürrezzâk Gâlip el-Mehdî). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbnü's-Salah, O. (2002). *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*. (thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdulkâdir, 2.b.). Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem.

İbnü'ş-Şelebî, Ş. (t.y.). *Fetâvâ*. Yazma eser. http://www.alukah.net/manu/files/manuscript_3758/makhtot.pdf (04.04.2016).

Kâdîhân, F. (1310), *Fetâvâyı Kadîhân*, (C: I-III). Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye. (*el-Fetâva'l-Hindiyye*'nin kenarında).

Kasım b. Kutluboğa, Z. (2002). *et-Tashîh ve't-tercîh alâ Muhtasari'l-Kudûrî*. (thk. Ziyâ Yunus), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Kâtip Çelebi, M. (t.y.*). Keşfü'z-zunûn an Esâmi'l-kütüp ve'l-fünûn*. (C: I-II, thk. Şerafettin Yaltkaya). Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.

Kaya, E.S. (2001). *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlal*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Kefevî, M. (t.y.). *Ketâibü A'lâmi'l-ahyâr min Fukahâi Mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr.* Yazma eser. Süleymaniye Ktp., Nuruosmaniye, nr: 3048.

Kevserî, M. (t.y.). *Hüsnü't-tekâdî fî Sîreti'l-imâm Ebî Yusuf el-Kâdî*. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs.

Leknevi, M. A. (t.y.). *el-Fevâidü'l-behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*. (thk. Muhammed Bedrüddin Ebû Firâs). Beyrut: Dârü'l-Marife.

Müderris, M.M.A. (1978). *Meşâyihu Belh mine'l-Hanefiyye Vemâ İnferadû bihi Mine'l-Mesâili'l-fıkhiyye*. (C: I-II). Bağdat: Dârü'l-Arab.

Nebîre-i Şeyh Ömer, Y. (t.y.). *Câmiu'l-muzmerât ve'l-müşkilât*. Yazma eser. Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim Paşa, nr:135.

Remlî, H. (1300). *el-Fetâvâ'l-hayriyye li Nef'i'l-beriyye*. (C: I-II, 2.b.). Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye.

Sadruşşehîd, E.H. (1977). *Şerhu Edebi'l-kâdî li'l-Hassâf*. (C: I-IV, thk. Muhyî Hilâl es-Serhân).Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd.

Şahin, O. (2002). *İslam Hukukunda Fetva Usulü*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.

Şehâvî, M. (2013). *et-Tırâzü'l-müzheb fî Tercîhi's-sahîh Mine'l-mezhep*. (thk. Ebu'l-Berekât Hakku'n-Nebî es-Sindî el-Ezherî). Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ.

Şürünbülâlî, H. (t.y.). *İmdâdü'l-fettâh Şerhu Nûri'l-îzâh ve Necâti'l-ervâh*. (Thk. Beşâr Bekrî Arâbî). Dımaşk: m.y.

Tahtâvî, A. (1975). *Hâşiyetü't-Tahtâvî ale'd-Dürri'l-muhtâr*. (C: I-VI). Beyrut: Dârü'l-Marife.

Ûşî, S. (2011). *el-Fetâvâ's-Sirâciyye*. (thk. Muhammed Osman el-Büstevî). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Zeylaî, O. (1313). *Tebyînü'l-hakâik Şerhu Kenzi'd-dekâik*. (C: I-VI). Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye.

Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinde İcrâ Edilen Kürtçe Mevlidlerin Muş İli'nde Uygulanılışı

Ercihan Ülger*

Öz: Mevlid, günümüzde icrâ edilen en önemli dini mûsikî formlarından birisidir. Mevlid, kelime anlamı olarak doğma, velâdet, doğum yeri ve doğum zamanı anlamlarına gelmektedir. Bu kelime zamanla özel bir anlam kazanarak, Hz. Peygamberimizin (s.a.v.) doğumu manasında kullanılmıştır. Bir dinî mûsikî formu olarak mevlid, Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'in (s.a.v.) dünyaya teşrifleri, doğumunun öncesinde ve sonrasında yaşanan mucizeleri, nübüvvet öncesi ve sonrasında yaşanan olayları, İsra ve Miraç mucizesini, vefatını konu alan eserlere ve bu eserlerin icrâ edildiği merasimlere denmektedir. İslam tarihinde çok sayıda mevlid yazılmıştır. Türk Edebiyatında Süleyman Çelebi'nin Vesîletü'n-Necât adlı eseri çok beğenilmiş ve asırlar boyu mevlid merâsimlerinde düzenlenmiş olarak Tevhid, Yaratılış, Velâdet, Merhaba, Mirâc ve Münacât bahirleri okunagelmiştir. Arapça, Farsça, Türkçe vb. dillerde yazıldığı gibi Kürtçede de mevlidler yazılmıştır. Özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinde Kürtçe mevlidler okunmakta olup, bu iki bölgede tespit edilen 26 adet Kürtçe mevlid bulunmaktadır. Bu çalışmada Muş ilinde Kürtçe mevlidlerden Hasan Ertûşî'nin Mevlid-i Nebî Aleyhi's-Salâtü ve's-Selâm isimli mevlidi, bu mevlidin merâsimi, müzikal icrâsı ile Süleyman Çelebi'nin yazmış olduğu Vesîletü'n-Necât isimli Türkçe mevlidinin karşılaştırılması üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mevlid, Kürtçe Mevlid, Mewlûda Melayê Batê, Hasan Ertuşi, Süleyman Çelebi, Muş

Giriş

İslam tarihinde Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'in (s.a.v.) doğumu ile ilgili kutlamalar ilk kez Mısır'da kurulan Şii Fatimî Devleti'nde Muiz Lidînillâh döneminde (972-975) başlamış, daha sonra Selahaddin Eyyubî'nin kayınbiraderi Erbil Atabegi Muzafferüddin Kökböri zamanında daha geniş katılımlı ve büyük törenlerle kutlamaya devam edilmiştir. Bu dönemde Endülüslü hadis âlimi ve tarihçi İbn Dıhye el-Kelbî, Erbil'e uğradığında Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'in (s.a.v.) doğumunun büyük törenlerle kutlandığını görünce, *Kitâb'üt-Tenvîr fî Mevlid'is-Sirâci'l-münîr* isimli kitabını yazarak Muzafferüddin Kökböri'ye sunmuştur.

* Muş Alparslan Üniversitesi, Öğr. Gör., İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk Din Musikisi Anabilim Dalı, ercihanulger@hotmail.com

Bu dönemden sonra Memlüklüler ve Osmanlılarda da Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'in (s.a.v.) doğumu çeşitli etkinliklerle kutlanmıştır. (Özel, 2004, s. 475-479) Osmanlı Devleti'nde birçok âlim, mevlid türünde eserler yazmış, bu eserlerin sayısı Prof. Dr. Necla Pekolcay'ın yaptığı çalışmada 63 adet olarak (Pekolcay, 2015, s. 40), daha sonra ise Prof. Dr. M. Fatih Köksal tarafından yapılan çalışmada günümüze kadar yazılan eserlerin sayısının 121 adete ulaştığı tespit edilmiş (Köksal, 2011, s. 73) fakat bu eserler içerisinde Süleyman Çelebi'nin *Vesîletü'n-Necât* adlı eseri daha çok rağbet görmüş ve günümüze kadar beğenilerek okunmuştur.

Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinde de çok sayıda mevlid yazılmıştır. Muş İli'nde kandil geceleri, dinî gün ve gecelerde mevlid merasimleri düzenlenmekte ve halkın oldukça katılım gösterdiği bu merasimlerde Kürtçe mevlidler okunmaktadır. Araştırmamız için Muş İli'nde farklı camilerde mevlid merasimlerine tarafımdan katılınarak kayıt alınmış ve bazı İmam-Hatiplerle Kürtçe mevlidler üzerine söyleşi yapılmıştır. Bu çalışmamızda mevlid merasimlerinin nasıl yapıldığı, bu merasimlerde okunan Kürtçe mevlidlerin makamsal olarak icrâsının ne şekilde yapıldığı, Türkçe mevlidle benzer ve farklı uygulamalar konusu karşılaştırmalı olarak incelenecektir.

Mevlid ve İcrası

Mevlid, kelime anlamı olarak doğma, velâdet, doğum yeri ve doğum zamanı anlamlarına gelmektedir. Bu kelime zamanla özel bir anlam kazanarak Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'in (s.a.v.) doğumu manasında kullanılmıştır (Sami, 2010, s. 1433).

Bir dinî mûsikî formu olarak mevlid, Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'in (s.a.v.) dünyaya teşrifleri, doğumunun öncesinde ve sonrasında yaşanan mucizeleri, nübüvvet öncesi ve sonrasında yaşanan olayları, İsra ve Miraç mucizesini, vefatını konu alan eserlere ve bu eserlerin icrâ edildiği merasimlere denmektedir (Köksal, 2011, s. 20).

Türk Edebiyatı'nda Süleyman Çelebi'nin yazmış olduğu *Vesîletü'n-Necât* adlı eseri çok beğenilmiş ve asırlar boyu mevlid merâsimlerinde Tevhid, Yaratılış, Velâdet, Merhaba, Mirâc ve Münacât bahirleri okunagelmiştir (Çakır, 2009, s. 91).

Mevlid metinleri genellikle mesnevi nazım biçimiyle yazılmıştır (Fâilâtün, fâilâtün, fâilün) (Aksoy, 2004, s. 482). Başlangıçta Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'in (s.a.v.) doğumunu kutlamak amacıyla yapılan merâsimlerde okunan mevlid, günümüzde düğünlerde, sünnet düğünlerinde, asker uğurlama programlarında, farklı uygulamaları olmakla birlikte ölen kişilerin vefatlarının sene-i devriyelerinde, kandil gecelerinde vb. diğer amaçlarla merâsimlerde de okunmaktadır.

Mevlid bahirleri mevlidhanlar tarafından irticâli olarak icrâ edilir. İcrâsında belirli bir tertib olup, her bahirden önce o bahrin okunacağı makamda bir aşr-ı şerif ve bir tevşih okunur.

Ardından bahirlere geçilerek sırasıyla Tevhid, Yaratılış, Velâdet, Merhaba, Mirac ve Münacât bahirleri okunur. Sonunda mevlid duası yapılarak mevlid merâsimi bitirilmiş olur (Çakır, 2009, s. 92-93).

Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde Okunan Kürtçe Mevlidler

Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde okunan Kürtçe mevlidler, bu coğrafyada yaşayan âlimler tarafından yazılmış ve halk tarafından mevlid merâsimlerinde beğenilerek okunmuştur. Bu Kürtçe mevlidlerin ilki Hasan Ertûşî'nin (ö.1491) *Mevlid-i Nebi* isimli eseri olup, son yirmi, otuz yıla kadar bu mevlid okunagelmiş ancak içerisinde birçok Arapça ve Farsça ibareler barındırması, halk tarafından anlaşılamaması nedeniyle medrese hocaları ve halk arasında Seyda, Mele ve Şeyh diye tabir edilen kişiler tarafından da mevlidler yazılmıştır. Bu mevlidler ve yazarları şunlardır:

1. Hasan Ertûşî, *Mevlid-i Nebî Aleyhi's-Salâtü ve's-Selâm*
2. Şeyh Muhammed Emin el-Hayderî, *Mevlîd-i Nebî*
3. Şeyh Muhammed Sirâcüddîn, *Dürra Birinci Mewluda Kirmancî*
4. Molla Muhammed Ekinci (Ğursî), *Nazm-ı Şîrîn*
5. Muhammed Şerif el-Batırgizî, *Risâletü'l-Usûl fî Mevlîdi'r-Rasûl*
6. Mustafa Ezdârî, *Mevlidi-i Şerîf*
7. Mele Şevki, *Mevlidi'n-Nebî Aleyhi's-Salâti ve's-Selâm*
8. Mele Ali Mardînî, *Hâzâ Kitâb Âvâ Hayât*
9. Mele Ahmed, *Mevlidi'n-Nebî Aleyhi's-Salâti ve's-Selâm*
10. Seyyid Bedreddîn, *Mevlûdâ Kürdî Bizmani Gundî*
11. Molla Ahmed Nâs, *Fekîye Nârincî Mevlûda Kürmancî*
12. Feyzullah Haznevî, *Rasûli bî Hember*
13. Mele Abdurrahman Becirmenî, *Mevlid-i Muhammed Mustafa*
14. Mele Hasan, *Mevlidü'n-Nebî*
15. Feyzullah Erzen (Seyyid Feyzullah Fındıkî), *Hate Sefadı Mevlidi Mustafa*
16. Feyzullah Erzen, *Gule Narencî Mevlide Kurmancî*
17. Mele Zâhid, *Mevlidi Şerif Herdû Bâtî*
18. Şeyh Muhammed Mehdî, *Mevlüde Kurmancî*
19. Mele Abdurrahman Harhûrî, *Mevlüde Siyer*
20. Mele Süleyman Kurşun, *Mevlida Peygamber (Mewlida Pêxember)*

Zazaca Yazılan Mevlidler

21. Ahmed el-Hâsî, *Mevlid*

22. Osman Esad Efendi, *Biyîşe Peygamberî,*

23. Mele Hunij*, Mevlid-i Peygamberî*

24. Mele Kâmil; *Mevlid-i Nebî.*

25. Mele Muhammed el-Murâdânî el-Gencî, *Mevlid-i Zazakî*

26. Abdülkâdir Arslan, *Mevlid-i Nebî* (Tıraşcı, 2013, s. 213-230)

Kürtçe Mevlidlerin Muş İli'nde İcra Edilişi

Muş ilinde uygulanan mevlid merâsimlerinde yukarıda isimlerini zikrettiğimiz mevlitlerden genellikle günümüzde icra edilen en eski ve bilinen ilk Kürtçe mevlid olan Hasan Ertûşî'nin *Mevlid-i Nebî Aleyhi's-Salâtü ve's-Selâm* isimli mevlidi icrâ edilmektedir. Tamamı 511 beyittir.

Hasan Ertûşî'nin mevlidi; Münâcât, Hz. Peygamber'e övgü ve methiyeler, mevlidin önemi ve mevlid okumanın faziletleri, Muhammedî nurun kâinattaki her şeyden evvel yaratılması, Hz. Âdem (a.s.)'in yaratılması ve Cennet'ten çıkarılması, Muhammedî nurun peygamberler silsilesi ile taşınması, doğumundan önce Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed (s.a.v.)'in gelişinin yaklaştığını Hıristiyan ve Yahudilerin bilmesi, Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed (s.a.v.)'in anne ve babasının evliliği, Âmine annemizin hamileliği ve bu sırada her ay Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed (s.a.v.)'in rüyasında onu ziyarete gelmesi, Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed (s.a.v.)'in dünyaya gelişini anlatan "Merhaba" bölümü gibi bölümlerden oluşmaktadır.

Bundan sonraki bölümlerde ise Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed (s.a.v.)'in çocukluğu ve nübüvvetin gelişine kadar olan zaman anlatılır. On sekiz bölüm şeklinde yazılan mevlidin uzun olmaması için günümüzde sadece Merhaba bölümüne kadarki kısmı okunur. Edebî olarak incelendiğinde ise; Ertûşî'nin Arapça ve Farsça ilimlerle çokça meşgul olması sebebiyle mevlidinde ağır bir dil kullandığı göze çarpmaktadır. Günümüz Kürtçesinde anlaşılması gayet zordur. Mevlidin uyak şekli; aa, bb, cc, dd... şeklindedir ve on birli hece ölçüsü ile yazılmıştır. Kürtçe mevlidlerde aruz veznine çok fazla önem verilmez. Ertûşî'nin mevlidi genellikle (Fâilâtün, fâilâtün, fâilün) mesnevi nazım biçimiyle yazılmış olup bu nazım biçiminin dışına çıkıldığı da gözlemlenmektedir. Eser ayrı başlıklar halinde bölümlenmemiştir. Bölüm araları belli edilmek için sonlarına şu ibare getirilmiştir:

"Ger divêtin hûn ji narê bin necat
Bi işq û şewqek hûn bibêjin Es-selat."

Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v.)'e salavat getirmeyi tembihleyen bu ibareden sonra hep beraber salavat getirilir (Tıraşcı, 2013, s. 214-215).

Muş ilinde yapılan mevlid merâsimlerinde diğer illerde olduğu gibi, Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed (s.a.v.)'in doğum günü (mevlid kandili), kutlu doğum haftalarında icrâ edildiği gibi kandil geceleri, düğün merâsimleri, cenaze sırasında, ölen kişinin sene-i devriyesinde, herhangi bir kutlamada, Ramazan ayında hergün gibi çeşitli vesilelerde de icrâ edilmektedir.

Mevlid; cami imamları, medrese öğrencileri ve dinî bilgiye sahip kişiler tarafından icrâ edilmektedir. Mevlidler kandil gecelerinde camilerde, Ramazan ayında iftardan bir saat önce okunmaktadır. Mevlid okutacak kişi tarafından halka önceden mevlid yapılacak yer ve zaman ilan edilerek halk mevlide davet edilmektedir. Camilerde okutulan mevlidlerde genellikle mevlid sonunda gül suyu, lokum, bisküvi, şeker, meyve suyu vb. ikramlar yapılmakta, evlerde yapılan mevlidlerde ise bu ikramların yanında mevlid sonunda yemek ikram edilmektedir. Evlerde tertib edilen mevlid merâsimleri genellikle sünnet düğünü, nikâh, herhangi mutlu bir olay vesilesi ile yapılmaktadır (Dindar, 2015).

Mevlid merâsimi başlamadan önce bir sehpa üzerine içerisinde bir sürahi su, tuz, şeker bulgur ya da pirinç olan tepsi konulur. Mevlid merasimi bitirildikten sonra bunlar bereket ve şifaya vesile olacağı inancı ile mevlid merasimine katılan cemaate ikram edilir.

Türkçe mevlidde bahirlere başlamadan önce bir aşr-ı şerif okunurken, Kürtçe mevlide başlamadan önce mevlid merasiminin yapılma vesilesine uygun bir aşr-ı şerîf okunur. Kürtçe Mevlid Hemdê Xwedê bölümüyle başlar. Hemdê Xwedê bölümünün başında besmele çekilir ve Ahzâb Sûresi 56. Âyet-i Kerîme okunur. (Muş Hacı Şeref Cami Mirac Kandili Mevlidi, 2015) Bazı mevlidhânlar aşr-ı şerîfden sonra Kürtçe Salât-ü Selâm (Muş Yeni Cami Mirac Kandili Mevlidi, 2015) getirerek mevlid okumaya başlamaktadır.

Bu Salât-ü Selam;

" Ger divêtin hûn ji narê bin necat
Bi işq û şewqek hûn bibêjin Es-selat."

Şeklinde Kürtçe mevlidin bölümlerini ayıran beyit olup, Türkçe mevlidde bahir sonlarında Salât-ü Selam okunurken söylenen şu beytin karşılığıdır:

"Ger dilersiz bulasız oddan necât
Aşk ile derd ile edin es-salât".

Bu beytin okunmasından sonra cemaat tarafından hep bir ağızdan şu şekilde Salât-ü Selam okunmaktadır.

"Salât-u'llâh, Selâm-u'llâh, 'aleyke Yâ Rasûlallâh
Salât-u'llâh, Selâm-u'llâh, 'aleyke Yâ Habîballâh

Salât-u'llâh, Selâm-u'llâh, 'aleyke Yâ Seyyide'l- evvelîne ve'l âhirîn" (Muş Hacı Şeref Cami Mirac Kandili Mevlidi, 2015) (Muş Yeni Cami Mirac Kandili Mevlidi, 2015).

Türkçe mevlid bahirleri arasında tevşihler okunurken Kürtçe mevlidlerin bölümleri arasında yaşlı okuyucular tarafından ilahiler okunması pek tasvip edilmemesine rağmen, mûsikiye aşina olan genç okuyucuların bölümlerin arasında Kürtçe ilahiler okuduğu görülmektedir (Muş Yeni Cami Mirac Kandili Mevlidi, 2015).

Türkçe mevlidlerde Veladet bahrinin son kısmında ayağa kalkılıp dua ile bitirilirken, Kürtçe mevlidlerde Merhaba bölümünden önce gelen, Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed (s.a.v.)'in doğumuna yakın olan olayların anlatıldığı bölüm oturularak okunurken Merhaba bölümüne geçildiğinde cemaat ayağa kalkarak, bu bölüm tamamen ayakta icra edilir (Muş Yeni Cami Mirac Kandili Mevlidi, 2015).

Kürtçe mevlid de bölümlerin okunması btirildikten sonra mevlid duası edilerek mevlid merâsimi sona ermektedir (Muş Hacı Şeref Cami Mirac Kandili Mevlidi, 2015). Merasimin sonunda katılan cemaate ikramlar dağıtılmakta ve evlerde icra edilen mevlidlerde mümkünse yemek ikram edilmektedir (Dindar, 2015).

Kürtçe mevlid ihtiva ettiği konular açısından Süleyman Çelebi'nin mevlidinden farklılıklar taşısa da metnin birçok yeri ve anlatım üslubu Süleyman Çelebi'nin mevlidi ile paralellik arz etmektedir. *Vesilet'ün Necat*'ta var olan Miraç mucizesi, Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed (s.a.v.)'in vefatı ve Hz. Ebu Bekir'in (r.a) imamlığı, Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed (s.a.v.)'in mucizeleri, hicreti, Risâlet'i gibi konular Kürtçe mevlidde yoktur. Bu mevliddeki Merhaba bahri, Türkçe mevliddeki Merhaba ile başlayan bahirlere oldukça benzemektedir.

Arapça, Türkçe ve Kürtçe mevlid metinlerinin çoğu zaman birbirinin tercümesi ya da büyük oranda benzeri olduğu bilinmektedir. Bu durum biraz da mevlitlerin yazımında edebî kaygının olmaması ve dine hizmet düşüncesinin önde olması ile açıklanabilir.

Aşağıda Türkçe mevliddeki Merhaba Bahri ile Kürtçe mevliddeki Merhaba bölümü karşılıklı yazılarak benzer olan beyitler numaralandırılmıştır.

Kürtçe Mevlid'de Merhaba Bölümü	**Türkçe Mevlid'de Merhaba Bahri**
Cûmle zeretê cîhan da ev nîda	Yaratılmış cümle oldu şâdumân
[1] Kirne gazî pêkve gotin merheba	Gam gidip âlem yeniden buldu cân
Merheba ey sirrê furqan merheba	Cümle zerrât-ı cihân edip nidâ
[2] Merheba ey derdê derman merheba	[1] Çağrışuben dediler kim merhabâ

Merheba ey canê baqî merheba	Merhabâ ey âlî Sultan merhabâ
[3] Merheba ey işşaqî saqî merheba	[4] Merhabâ ey kân-i irfân merhabâ
Merheba ey alî siltan merheba	Merhabâ ey Sırr-ı Furkan Merhabâ
[4] Merheba ey kanê îrfan merheba	[2] Merhabâ ey derde dermân Merhabâ
Merheba ey şemsê taban merheba	Merhabâ ey bülbül-i bâğ-ı cemâl
Merheba ey canî canan merheba	[7] Merhabâ ey âşinâ-yi Zü'l-Celâl
Merheba ey qurret-ûl aynî xelîl	Merhabâ ey mâh ü hurşid-i Hüdâ
[5] Merheba ey xasê mehbûbê celîl	[8]Merhaba ey Hak'dan olmayan cüdâ
Merheba ey rehmeten-lil-alemîn	Merhabâ ey âsi ümmet melce-i
[6] Merheba ente şefî-ûl mûznîbîn	Merhabâ ey çâresizler eşfa'i
Merheba ey afîtabê bê zewal	Merhabâ ey cân-ı bâki merhabâ
Merheba ey mahê tabê lâyezal	[3] Merhabâ uşşâka sâki merhabâ
Merheba ey bûlbûlê baxê wîsal	Merhabâ ey gürretü'l-aynı Halîl
[7] Merheba ey eşînayê zûl-celal	[5] Merhabâ ey hâs-ı mahbûb'u Celîl
Merheba ey nurî xurşîdê xweda	Merhabâ ey rahmeten lil'âlemîn
[8] Merheba ey tû ji heq nabî cüda	[6] Merhabâ sensin şefîu'l-müznibîn
Merheba matlubê alem her tû wî	Merhabâ ey pâdişâh-ı dü-cihân
Merheba ewlâdê Haşem her tû wî	Senin içün oldu kevn ile mekân
Merheba ey nura heq ra mazharî	Ey Cemâli gün yüzü bedr-i münir
Merheba ey ewlîyan ra serwerî	[9] Ey kamu düşmüşlere sen destigîr
Merheba hatî şivanê ûmmetê	Dest-i gîrisin kamû üftâdenin
Merheba hat bo me nura dewletê	Hem penâh-ı bende vü âzâdenin
Merheba ey bedrê alem ya mûnîr	Ey gönüller derdinin dermânı sen
[9]Merheba ey xelkê girtî destegîr	Ey yaratılmışların Sultânı sen
Merheba siltanê cûmle embîya	Sensin ol Sultân-ı cümle enbiyâ
[10]Merheba ey nurê çeşmê esfîya8	Nûr-i çeşm-i evliyâ vü esfiyâ

Ger divêtin hûn ji narê bin necat	Ey risâlet tahtının sen hâtemi
(Ertuşi, 2012) [11]**Bi işq û şewqek hûn bibêjin Es-selat**	[10]Ey nübüvvet mihrinin sen hâtemi
	Çünkü nûrun rûşen etti âlemi
	Gül Cemâlin gülşen etti âlemi
	Oldu zâil zulmet-i cehl ü dalâl
	Buldu bâğ-ı ma'rifet ayn-ı kemâl
	Yâ Habîballah bize imdâd kıl
	Son nefes dîdârın ile şâd kıl
	Ger dilersiz bulasız oddan necât
	(Akkuş, 2016, s. 87-88) [11] **Aşk ile derd ile edin es-salât**

Kürtçe mevlidin makamsal icrasına bakıldığında icralar, genellikle basit, az sanatlı ve uşşâk, hüseynî ve hicâz makamlarının dörtlü ve beşlileri etrafında gezinerek okunmakta, mevlidhânın yeteneğine göre makam seyrini, meyanlarını da göstererek icra edilmektedir. Ama genel olarak dinlediğimiz icralarda Türkçe mevlidlerdeki profesyonel makam uygulaması ve makamsal tutarlılığa karşın, mahalli bir okuyuş görülmektedir (Muş Hacı Şeref Cami Mirac Kandili Mevlidi, 2015) (Muş Yeni Cami Mirac Kandili Mevlidi, 2015).

Mevlidhânların, Kürtçe mevlidin genelinde okuyuşu biraz tempolu (bestelenmiş tarzda) başlatıp, Salavât kısımlarına geldiğinde biraz daha serbest doğaçlama okudukları görülmektedir. Türkçe Mevlidde ise bahirler kendi makam seyirlerine uygun ama bestesiz, doğaçlama olarak okunmaktadır.

Sonuç

Sonuç olarak diyebiliriz ki; Özelde Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed (s.a.v.)'in doğumundan başlayarak, O'nun muazzez hayatından birçok kesitin manzum bir dille ele alındığı mevlidler, Türkçe, Arapça vb. dillerle yazıldığı gibi Kürtçede de bir edebiyat ürünü olarak yazılmıştır. Yazılı edebiyattan aktarılarak bir dinî mûsikî formu hâlinde Kürt olan vatandaşlarımızın yaşadığı genellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi'ndeki illerde halkımız tarafından kürtçe olarak icra edilmekte ve oldukça sevilerek bu kültür devam ettirilmektedir. Genel olarak Muş ilindeki icralara baktığımızda ufak farklılıklar olmasına rağmen Türkçe icrâ edilen mevlitlerle ortak uygulamalar bulunmaktadır. Kürtçe mevlidi geleneksel olarak icra eden mevlidhanların mûsikîyi önemsememesine rağmen günümüzde yetişen genç mevlidhanların mûsikîye ilgileri bu mevlid okuma usulünü önümüzdeki günlerde değiştirecek gibi görünmektedir.

MEWLÛDA MELAYÊ BATÊ (HASAN ERTÛŞÎ) BÖLÜMLERİ

BÖLÜM-I: HEMDÊ XWEDÊ

Hemdê bêhed bo Xudayê 'alemîn
Ew Xudayê da ye me dînê mubîn
Em kirine ummeta xeyr-ul beşer
Tabi'ê wî muqtedayê namûwer
Ew Xudayê malikê mulkê ezîm
Daye me mîrsa Qur'ana Kerîm
Dînê me kir kamîl û nî'met temam
Ye'nî dame Ehmed û darûs-selam
Ew Xudayê bê nezîr û zulcelal
Bê mîsal û bê heval û bê zewal
Raziqê bê dest û pa û mar û mûr
'Alimê sirra negotî der sudûr
Karîsazê bende û sultanîcan
Rahîm û Rehman letîf û mîhrîban
Asîmanê bê sitûn wî kir bedîd
Sûretê ba xal û xet wî aferîd
Hêvîdar in em ji te Şahê Kerîm
Îhdîna ya Reb sîratel musteqîm
Nê ji me sûc û xeta tên û sitem
Lê ji te îhsan û xufran û kerem
Ya Reb îmanê dixwazin em mudam
Jêrê ala ya Muhemmed wesselam

Ger divêtin hûn ji narê bin necat
Bi 'işq û şewqek hûn bibêjin esselat

BÖLÜM-II: PESNÊ PÊXEMBER (s.)

Ber tu ba da her zeman û an û hîn
Ey Muhemmed sed hezaran aferin
Ey şefî'ê darû yê her 'îlletê
Dîde û binahiya vê ummetê
Destegîr û mustexasê herdû kewn
Bo gunehkaran penah û puşt û 'ewn
Sellî ya Rebbî 'ela xeyr-îl beşer
Ta hebin teyr û bixwînin ber şecer
Ew hebîbê rohnîya heft asîman

Herdû alem qalib ew ruh û rewan
Xakîpayê Ehmed ew Beyt-ul Heram
Lew şerîf in Zemzem û rukn û meqam
Sellî ya Rebbî 'ela xeyr-îl wera
Ma tesîrû şemsû fîsseb 'îl 'ûlla
Fexrê Îbrahîm û Îsmaîl û Nûh
Mustefa yê bawefa yê bafitûh
"Ma remeyte îz remeyte" goşîdar
Destê wî destê Xuda der kar û bar
Sellî ya Rebbî 'ela xetmîr-rûsûl
Ma yemûc-ûl aşîqûne fîs-sûbûl
Ew kelîmê xweşnewayê çerxî tûr
Daxîdar im bo wî sîmayê bi nûr
Ey şefî'ê sahibê alayê hemd
Min hene bê hed guneh, nisyan û 'emd
Lê me hêvî wasiq e dê ez feqîr
Jêrê alaya te bim roja 'esîr
Ger divêtin hûn ji narê bin necat
Bi 'işq û şewqek hûn bibêjin esselat

BÖLÜM-III: XÊRA XWENDINA MEWLÛDÊ

Her kesê gûhdarê Mewlûda Nebî
Dergehê mîzgînîyan dê li vebî
Gotî wî Pêxamberê alî sifet:
Mewlûda min her kesê mezin biket
Ez şefî'ê wî me roja mehşerê
Dê vexwut ew tasek ava kewserê.
Serfê Mewlûda me yek dirhem fere
Hemberê yek gohê zêrê ehmere
Fî sebîl-îllah bi bexşî her feqîr
Qedrê Mewlûdê bizanin hûn kebîr
Hem ji bo Bekr û 'Umer hat ev xeber
Hem ji 'Usman û 'Elî çêbûn eser
Dîrhemek bêt serfê Mewlûda Nebî
Xêrekî mezin ji bo hasil dibî
Hem ji Şeyxan bû rîwayet ev xeber
Şeyxê kerxê Fexrê razî ba dîger:
Her kesê hazir bike ew yek te'am

Ba buxur û şerbet û qedrek temam
Gazî ket îxwan û hilbêtin çira
Bête xwendin Mewlûda xeyr-ul wera
Tête heşrê ew digel xelqê bere
Ye'nî ba Pêxamberanî enwerê
Herçî bînit, hindî tiştê xwarinê
Dê mûbarek bit li ber vê xwendinê
Bête xwendin ger li yek sîkke-dîraf
Dê mûbarek bin dera hin bêne zaf
Bête xwendin ger li avê ê vexut
Rehmî nazil cumleê 'îlett dibit
Her cihê lê bête xwendin rehmet lê
Dê Melek bibin tijî wê menzîlê
Xanîyê lê bête xwendin ev sela
Dê bibîte ba'îsê def'a bela
Bo xudanê zadî yû bo hem nişîn
Her selatan dê bidin kerr û bîyîn
Dafi'ê cumle hesûdê çav xerab
Der mezarê sehle lê redda cewab
Pirr kesan dîtin keramet û eser
J' xwendina Mewlûda Sultanê beşer
Her wekî hatîye gotin bê hîsab
Lê neşîm bêjim jî tetwîla Kîtab
Qedrê Mewlûdê nizanim bêjim ez
Li yek hişyarbin nebête cerge bez
Ger divêtin hûn ji narê bin necat
Bi işq û şewqek hûn bibêjin Es-selat

BÖLÜM-IV: AFIRANDINA NÛRA PÊXEMBER (s.)
Girtî yek qebde ji nûra Xu Xuda,
Gote wê: "Kûnî Hebîbê Ehmeda"
Hêj ne erş û ferş û kûrsî û qelem
Hêj ne lewh û Enbîyayê muhteşem
Salîha tesbîh kirî nûra şikerf
Şeş mîet elf û çîhar û bîst û elf
Paşê bo wî çêkirî dûwazdeh hîcab
Her yekî xwiştir ji yarî bê hîsap
Qudret û te'zîm û mînnet merhemet

Hem se'adet hem keramet menzîlet
Hem hîdayet hem nubûwwet rîf'ete
Ta'ete yazdeh şefa'et temmete
Her yekî westabû tê de çendî sal
Lê 'eded mes-pare 'ilmê Layezal."
Her yekî tesbîhekî xas û cüda
Daîmâ tesbîhê xwendin bo Xuda
Paşê avête çihar behrê mezin
Wî Xuda yê "Layezalê" îns û cin
Behrê nusret, sanî behrê merhemeh,
Behrê qudret, behrê îrfan în hemeh
Çûn ji behrê me'rîfet ew hate der
Qetre jer werya bi îlham ew qeder
Sed hezar û hem çihar û bîst-i elf
Her yekî bû yek Nebîyyê dil-şikerf
Paşê Wî çêkir ji nûra namîwer
Cewherek lê kir nezer ew bû dûker
Nisfê ewwel dayî çavê heybetê,
Nisfê sanî dayî çavê şefqetê.
Hem kelî ew behr û kef da û dûxan,
Kef bûye erd û dûxan bû asîman.
Nivîka dê çêkirin jê çarî çîz
'Erş û kursîyyû qelem lewhe temîz
Hate emrê "Padîşahê Layezel"
Malîkul mulkê Celîlê Zul-celal:
Ya qelem binvîs bi emrê Padîşah
Ez çi binvîsim bi ferman ya Îlah
Qale: "Ûktûb Laîlahe îlla ene",
Hem Muhemmed Qasidê emrê min e.
Sacîdû bê hiş kerî sed salî dî
Ser hilîna got Îlahî seyyîdî
Ez dizanim Laîlahe îlla Tu yî
Ew Muhemmed hemberê îsmek bûyî
Kijke ya Sultan û ba cud û kerem?
Padîşahê sermedê got: -Ya qelem.
Ger nebûya ew Muhemmed, lewh û erş
Minnetîna ne wucûdê ta be ferş
Ney tû êney Cennet û narê mezin

Cumle eşya min ji bo Wî çêkir in
Muhbetê hîngavtû şeq bû ew qelem
Ma li ser lewhê nivîsî dem bi dem
Serxweş û şûkranê Wî navê şêrîn
Paşê ba îlhamê Rebb-êl 'alemîn
Gotî ewwel: -Ya Muhemmed Es-selam
Hem Eleyke gotî Rebbê "La yenam."
Da cewaben 'en Hebîbê-l Îzzetê:
We Eleyke Es-selam û Rehmetê
Bûye Sunnet lew selam û redd e ferd.
Cûmle ehwal paşê hingê kirne erd.
Wî nivîsî pêkve Ummet qencîkar
Cennetîyyû 'esîyan dê biçne nar.
Ummeta Ehmed nivîsî ehlê Nûr
Ummet-un muznîbet-un Rebb-ûn xafûr.
Cumleê ehwalê 'alem bêş û kem
Wî nivîsî borî yû hişk bû qelem
Ger divêtin hûn ji narê bin necat
Bi işq û şewqek hûn bibêjin Es-selat

BÖLÜM-V: AFIRANDINA ADEM (e.)
Çûn îradet hate sultanê refî'
Çêkirî Adem bi vî şiklê bedî'
Emrî hate goşê Cibrîlê Emîn:
Qebde'ê bîne ji beyda'ê zemîn
Ew dilê erdê û hem hûsn û biha
Zîneta meknûn û dûrra bê biha
Hatî Cebraîl li ba emrê Letîf
Çengekî axê ji wê qebra şerîf
Girt û ba tesnîmê safî kir hevîr
Têkveda heta ku ew qenc bû xemîr
Bu wekî dûrra sipî wê se'atê
Xewte da der çûyibarê Cennetê
Emrê Cebraîl kirî paşê çûnan
Wê bi gîre der zemîn û asîman
Behr û berr û şerq û xerbê 'alemê
Hate gêran hêj ne behsa Ademê
Nê hezaran Salê çûne axîrî

Ew nebî bû Adem hîj av û herî
Paşî hingî xaliqê her sûretê
Çêkirî Adem bi destê qûdretê
Pif kirî ruhê xu ew bû nazenîn
Lew Melek hatin ji bo wî sacidîn
Bû xezîne ew ji bo dûrra yetîm
Danîye pişta wî ew Nûra 'Ezîm
Paşê bir avête baxê Cennetê
Xeyrî darê jê bixwe j' her nî'metê
Sef bi sef westane pişta wî Melek
Nazirê Nûra Muhemmed ew Melek
Gotî Adem ew Melaîk bo çi her
Wî li pişta min dikin daîm nezer
Rebbê 'alem gotî Adem ey mûlî
Tu ji bo Nûra Muhemmed hamilî
Ew Hebîbê Min di pişta te zuhur
Lew Melek têne temaşeyê ji dûr
Gotî Adem ey Xuda wendî felek
Min divêtin bêne pêş min ew Melek
Hem bi fermana Xuda wê se'atê
Nûr ji piştê hate nîva cebhetê
Hin dibêjin hate tilya şahide
Lê heqîqet her dizanitin Xudê
Mislê rojê hatîye ew ca felek
Hem teheyyur Adem û hindî Melek
Gotî Adem ya Rebb ew Nûra qebûl
-Ma te tiştek? Gotî Eshabê Resûl
Gotî Adem: -Ya Îlahî qenc e bêt
Bête tilyan her çi maye, Min divêt
Nûra bû-Bekir di wastayê 'Umer
D' bunser û 'Usman di xunser musteqer
Hate îbhamê dibên nûra 'Elî
Şu'lê da tilyan û Cennet muncelî
Hatî Hewwa û nezer da nûrî saf
Gotî: - Ya Adem çi nûre pir şefaf ?
Gotî Nûra yek Nebî yê mezin e
Seyyîd û hem serwerê nesla min e
Çûnkî bê emrê ji Adem bû zîhar

Nûr ji enyê hate piştê bû sitar
Nê ji darê xwarin herdu kan şîrîn
Hûlle ê Cennet ji bejnê da firîn
Îhbîtû mînha cemî'en hate emr
Adema dî pêkve lakîn bi sebir
Der „Seren" dîbê bi erdê ket girî
Çend salan rohnîkê wî bûne herî
Rohnîkê wî şîn kirin dar û nebat
Çûn di erdê da û pa û mayi mat
Pir girî û xweş girî bê hed gelek
Newhe ê „înna zelemna" çû felek
Rojekê ew der sûcudê bê mefer
Pir girî û hem li erşê kir nezer
Dît nivîsî „La îlahe-îlellah
Ba Muhemmed ba Resûlellahê Şah
Got:-bi heqqê an Muhemmed key, te, neqş
Wî kirî ba Îsmê Xu ber saqî 'erş
Tu bi xufranê min ê bêçare, ah.
Hate Cebraîl li ba emrê Îlah
Ser hilîne Adema 'Efwa Celîl
Bo te hat û rabe ey zîba cemîl,
Hurmeta navê Muhemmed an Resûl
Tewbeya te bû qebûl û her qebûl.
Ger divêtin hûn ji narê bin necat
Bi işq û şewqek hûn bibêjin Es-selat

BÖLÜM-VI: ÎNTÎQALA NÛRA PÊXEMBER (s.)

Çûn ji Adem nûra Ehmed bû cüda
Hate puşta Şîsê burhan-ul hûda.
Hate eslabê bûtûnî tahir e
Qet nebû yek jî, xerab û facir e
Fewqê 'Ednan ta ji Adem îxtîlaf
Tê heye lew bî tîfaq e ev mesaf
Jêrî Ednan ta ji 'Ebdullah guhest
Bîst û yek babin, hemî rast û durust
Hin yekî 'Ednan û Me'd û hem Nezar
Mudr û Îlyas in bizan ey goşîdar
Mudrîke paşê Xûzeyme taze 'eyş

Hem Kenen e paşê Nedr e bû Qureyş
Malîk û hem Fehr û Xalîb hem Lûwey
Ke'b û Mûrre hem Kîlab û hem Qusey
Hem ji puşta wî Quseyyê pak û saf
Ew emanet hate nik 'Ebdûlmenaf
Hem ji nik 'Ebdulmenaf ew muxtefî
Hate pişta Haşim ew Nûra sefî
Hem ji Haşim bû emenet munqelib
Hate bû mêhvanê 'Ebdulmuttelib
Sîlsîla wî ta bi Adem da û bab
Pêkve di biçne bihîştê bê hîsab
Ger divêtin hûn ji narê bin necat
Bi 'işq û şewqek hûn bibêjin esselat

BÖLÜM-VII: WÎLADETA 'EBDULLAH BAVÊ PÊXEMBER (s.)

Hem ji Abdûlmuttelîb bû hamile
Fatîme hem mûdde teş bû kamîle
Ji bo Abdullah bi hûkmê sabîqe
Nûra Ehmed der cebîneş barîqe
Mazharê nûrâ Mûhemmed hatî ew
Pâk û nûranî mûeyyed hate ew
Girtî xwinê cûbbe ê yehya çûnar
Wê demê bû yek şehîdê bê şûwar
Hişkê bû ew xwinê birin rûzîgâr
Tâ wûcudê Abdullahê namîdâr
Taze bû ew xwin û mercân bune rêz
Rahibân got ay û way exbarê nêz
Wextê rabit Ehmedê alî alem
Nasixê tewrat û încil û sanem
Hat xudanê seyf û Qur'ana mûbîn
Xwinê Yehya bû nîşana wî yeqîn
Lêk vegeryan hem sûal û hem cewab
Way û weylê kefte nav ehlê kîtab
Wan yeqî kir Abdullah hate wucûd
Ba'adawet qast kirin qetla wî zûd
Ehlê kizb û ehlê zûr û îftira
Çendî carân hatine um-mûl qura
Abdullah der hivzê sultanê wedûd

Nûra Ehmed dafi'ê şerrê yehûd
Abdullah mezin bu ba nâz û delal
Canê Abdûlmuttalib ew meh û sal
Xweş divê babê azîzê madere
Rohnîya malê û zîba esmere
Şikl û sîma mislê bedrâ asîman
Nazik û ranâ û nûra xanedan
Dîlber û mehbûb û şîrîn wek şeker
Herkesî ew dî û dil lê bu duker
Dohtî çâkanî kureyş û hem ereb
Muntezir bun pêkwe bo wî roz û şeb
Her yekî hîvî dikir ew bit qebûl
Ba yekî wî qet neda meylâ wusul
Bu di aza ew ji fikrî în û an
Yumnî nûra Ehmedî bûba sîban
Rojekî wî gote babê ey emîr
Saeta ez biçme betha û sebîr
Min ji piştê tê te der nûrek mezin
Radibitê ser serê min ew ji min
Ez di bînim minqasim bu ew duker
Yek di şerqê yek di xerbê çuye der
Tête vehcespân û çapûk bide reng
Tête ser yek mislê ewrê taze reng
Ez dibînim asîman buye dû şeq
Radibit ew nurê ta bi heft tebeq
Tête veh-fil- halî zanalî maqam
Ez dibînim tête piştamin temam
Seata rûnim li ser mehda zemîn
Min acaîp tête pêşmin aferin
Hem ji erdê tête semê ev kelam
Wî digelte Ehmed wes-selam
Her çi darê hişkê ez çume binî
Bu hîşîn kesk ji bekan pir xenî
Bû sî û sewan li ser min nagîhan
Ez ku çum bu hişk û bê belk û xûsan
Ew remz û hale babo bêje min
Gote babî rohnîya çavê di min
Çavê min mizgîn l ite ey nazenîn

Dê ji te zahir bitin şahê emîn
Hêvîya min wasiqe Dê radibîtin
Ekrêmê alem ji te peyda bitin
Eşrefê mexlûk û siltanê cîhan
Dê ji te zahir bîtin bê şik bi zan
Min dîye der xewab û mame mûntezer
Ehmed ji pişta teye canê peder
Ger divêtin hûn ji narê bin necat
Bi işq û şewqek hûn bibêjin Es-selat

BÖLÜM -VIII: PEYMANBESTINA CIHÛYAN A JI BO KUŞTINA 'EBDULLAH

Çûnkî Ebdillahê rabû pâkî zat
Xweş li qetla wî cihûdan kir xebat
Rahib û ehbar û hem ehlê kîtab
Ji agirê kerbê hemî bune kebab
Hatine heftê cihûd ez milkê şam
Taze beyat best û ehd dane temam
Cengî û merdê dila wer şûreger
Pêkve xwarin sund û bestên taze şer
Ta neêtê kuştin ew zîba heram
Yek ji me naêtê ax û milkê şam
Rahê sehra girt ewanê kîne dûz
Mislê kûndê her bi şev çune birûz
Zû gihîştin çune dorâ mekkihê
Ketne bestan mislê ava bin kehê
Da bibîn kengî dê bêtin firsatê
Newbedar ketne kenarê heyşetê
Rojekî wan di bi çolêde meşî
Talibê neçîr û ahûyê xweşî
Wan ku di raburî Evdillah çunan
Ba tenê tenha bi çolêde rewan
Firseta xwe dîn û rabun şûr û hesin
Çun di payde mislê gûrê dev bi xwîn
Hem di wê rojê li sedyê bu weheb
Yanî babê Emîna alî neseb
Çun seda hat û weheb lê kir nezer
Hate Evdillahê qewmê xwînceger
Refde gûrkek hate berxê newciwan

Lê belê hişyare lê zîba şivan
Nagîhan fikrî weheb di ji asîman
Hate xwarê leşgerê rewhanîyan
Xeybeyanê keksê puşî gulîzar
Hatin û jêk rakirin ew tar û mar
Terfetûl eynê cihûd berbat kirin
Wan ji iqlîmê cîhan winda kirin
Seata sirrê ji xeybê dî weheb
Maye heyran û fe maye der eceb
Çun ji Evdillahê dît ew sir û hal
Xweş li lewhê dil nivîsî ev xeyal
Ger qebul ket min daye wî Emîna
Pak û masûmê hebîb û mûqîma
Ger divêtin hûn ji narê bin necat
Bi işq û şewqek hûn bibêjin Es-selat

BÖLÜM - IX: ZEWACA 'EBDULLAH Û AMÎNEYÊ

Paşî wê sirra azîm û nûr û tab
Nazîlê qelbê weheb bu îttirab
Çapûk û çespan vegerya hate mal
Wî hîkayet got ji bo mala xwe hal
Hem hîkayet ji bo zewcê weheb
Hem keramet hem ji cenga bûl-eceb
Gote zewce qence qasit bî ji min
Rabî bî çî xanedana der mezin
Bêje Evdilmittalîb min Emîna
Wê li nîk zîba afîfa mûqîna
Gotî Evdillah bi bitin ew qebûl
Temşîyet dê bit û çê bît usûl
Nazik û sîma xweş dîlber ewe
Layiqê wî babê ta wî her ewe
Hatî Evdîlmûttalîb kir ba xeber
Hem di Evdillahi hûbbê kir eser
Gotî dayê rabe ey zîba xîsal
Zewceyê bo min bi xwaze bes delal
Ba cemal û ba kemal û ba edeb
Xweş eda şîrîn lîqa alî neseb
Zu di rabu Fatîma dil şadî man

Mazirê ber suretê gûlçehre kan
Pir şepal û gûl rixanê taze eyş
Sakînanê perdeyê alê qûreyş
Dil newa û pêkve naz û qende leb
Kes nedî şîrîntir ez binta weheb
Emîna gûl bu di gûlzarê cemal
Hûsnî û bê hed qad û qamet ittîdâl
Dê çi bêjim ez cemal û marifet
Walidê Ehmed bese her ew sifet
Fatîma dît û vegerya da mina
Gote Evdillahê behsê Emîna
Mislê wê nebûn şepal û nazenîn
Nê di dînyê ne di firdewsa berîn
Carîdî çu dît û ew nazik nîhal
Lê vegera babetin herdû heval
Hate Evdilmuttalîb rakir ji mal
Çun ji babê xwestin ew ranâ şepal
Weqîyek zîv û weqîyek zeheb
Sed şitûr sed pez e wî dane weheb
Sed beqer cûmle ciwan û samîne
Bu hinarên pêkve nexta Emîne
Hate Evdilmuttalîb vê seatê
Kir tedarîk kar û barê dawetê
Çêkirin zâd û teamam bil-eceb
Hem qureyşî xwendin û hindî ereb
Emîna xemlê ji rengê gûlşenê
Zend û bazin rêştine ji rengê hine
Xweş newa û xweş eda hatin ereb
Cuma bu ew şeb nehê mahê receb
Wê şevê anîn nîkah û aqdê best
Bûk û zava mane şerbet dane dest
Der Mekkê meşhûrî bu ev gotina
Evdillah zavaye bûke Emîna
Hesret û kerbî hemî berbat kirin
Wê şevê sed jin temamî jê mirin
Bû û zava herdû çune xelwetê
Şahîyane kefte baxê cennetê
Zu di ridwanê vekir babê cinan
Daketin dergehê nîran nagîhan

Hur û xîlman û çem û teyr û nebat
Hatine hemd û senayê xweş lûxat
Ez demê can bexşî cîbrîlê emîn
Mijde da ehlê semawat û zemîn
Rabê mizgînî bibe ji mexlûqan re
Ji asîman û erdê ta teht-es-sere
Xûlxulê peyde bu der heft asîman
Sewtê tesbîhê melek çu lamekân
Hate xwarê Cebraîl û mijde da
Keksê alâ yek li banê Kabê da
Mijde da mexlûqê ha ê behr û ber
Cûmle heywanetan zanî ev xeber
Xweş nîda hat ez yesar û meymene
Nura Ehmed hatî çu nîk Emîne
Hatê nuranî şef-îl mûznîbîn
Hatê xeyr-ûn-nasê xetmûl mûrselîn
Wê şevê hindî sanem bun sernûgun
Textê İblîsê leîn buwa ji gun
Lew li ser suret revî teşbîhê mar
Hate gohê bo qûbeysê kir hewar
Zûryeta wî cûnle hatin bê newa
Ew çi hale bêje me wî gote wa
Lew li min çêbuye tirs û zelzele
Ba Muhemmed Emîna bu hamile
Hatî dewra Ehmedî dewra me çu
Lat û İzza dê bikat bê av û ru
Yek j ime êdî nehiştin bit eyan
Wî li me rê girt çuna asîman
Ronîya herdu cîhan û millatan
Ummeta wî çêtirîne ummetan
Hate xwin rêzê cîhan qir seffaq
Em ji deste wî hemî dê bin helaq
Dê çi bit halê me û tedbîr û ray
Ay û way û ay û way û ay û way
Hem di sûbha wê şevê dewlet fûzun
Textê şahanê cîhan bun sernûgun
Bê tekelûm ma devê hindî milûk
Şah eger hakim eger mîrê bilûk
Ger divêtin hûn ji narê bin necat
Bi işq û şewqek hûn bibêjin Es-selat

BÖLÜM-X: MIZGÎNDANA PÊXEMBERAN LI AMÎNEYÊ JI BO HEMLÊ WÊ Û WEFATA 'EBDULLAH

Emîne gote şeş meh çune ser
Min ji hemla xwe nedî qet yek eser
Paşî şeş meh gote min awazê xeyb
Min li te mizgîne Pakîze ceyb
Wî digel te xatemê peyxemberan
Nasixê herfa kîtab û defteran
Lê di xewnê de me dîtin bê eded
Enbîya û remz û nîşan û sened
Ewwela min dî ji min nurek diçit
Qesrê bûrsa min ji Eqsa wî didît
Mahî ewwel hatî Adem teyyîba
Kir selam û gote hemlê merheba
Mahî sanî hatî Şît ez meymene
Gote min mizgîn li te ya Emîne
Mahî rabi Nuh û Xamis Hud û hem
Hatine mizgînî da min ez kerem
Mahî sadis hatî İbrahîm Xelîl
Da min mizgînî ji wê hemlê celîl
Mahî sabi hatî İsmaîl zebîh
Mijde bexşî min ji wî hemlê melîh
Mahê samin hatî Mûsa ba wefa
İbşîrêya Emîne bil Mistefa
Mahê tasi hatî îsa ji asîman
Mijde da min hatî siltanê cîhan
Ew ku şeş meh çun ji hemlê mûnqelîb
Gote Evdillahê Evdilmuttalîb
Ba ticaret dê biçita semtê şam
Der Medîne bar bikî temr û team
Wê demê dê Emîna godek bibê
Yek ziyafet lazime dawet bibê
Evdillah an meh û ruwê gûlîzar
Der Medînê şerbeta mergê wexwar
Emrê Evdillahê bîst û pênc û sal
Burî û kir ji wê dinya îrtîhal
Çun ji Evdilmuttalîb ew waqîe
Herdu çavê Emîna bun damîe
Esmerê min ma ji xelkê karîwan

Hatine pey dane ew ruh û rewan
Kan habîbê min dilê min bu dûnîm
Ax û hesret godekê min ma yetîm
Dar û ber bo wî girîn wê seatê
Av û ronîk nedînê qet mûhletê
Hem melek rabun û gotin ya kerîm
Nê hebîbê te Mihemmed ma yetîm
Malikê milkê ezîm da ew cewab
Çêtirim bo wî ji xeyra dê û bab
Ey xwedawendanê aqlê mûsteqîm
Kes nizanit qiymete dûra yetîm
Ger divêtin hûn ji narê bin necat
Bi işq û şewqek hûn bibêjin Es-selat

BÖLÜM-XI: HATINA WEXTÊ WÎLADETA PÊXEMBER (s.)

Ez rebî-ûl ewwela şeb ruşene
Heştê şev burîn li helmê Emîne
Ya nehê zail jbu ji tirs û xena
Ya dehê bu mijdedar xîf û mîna
Yanzde hem bu xûlxûl û awaz û hem
Zimzima tesbîh û hindî der herem
Diwanzde hem hil bu şemala dewletê
Emîna mabu tenê der xelwetê
Wê şevê der Kabê Evdilmuttalîb
Mabu bo tamîra erdê mûxelîb
Emîna got mam bi tenî bê mêr û jin
Ez demek tirsam û lerze hat emin
Min dî xanî ronî bu xayet bele
Çarî jin hatin ji riknê menzelê
Ba cemal û hisn û nuranî qemer
Hûlleyê istebreq û sûndûs li ber
Leleha têr ew ji ava kewserê
Zûlfîha sed tena dane enberê
Bejn û bala ser û sîmayê şefaf
Min şibhandin tuxmeyê Evdilmenaf
Yek li destê rastê hat û yek li çep
Yek li pişt û yek li pêş min ba edeb
Ew kî bun Hewa û Sara Asîye

Yek li pêş min Meryema îmranî ye
Meryemê hisn û melahat zêde bu
Palveda bu ew ji bo min tekye bu
Nagîhan bu zimzim û tesbîh û deng
Ba lûxathayê muxtelîf reng û reng
Rast û çep min di kewakip têk firin
Qafê ta qafê cîhan bu enwerîn
Pêkve dinya min dî buye qûrsê nur
Meşriq û mexrib didîtin min ji dur
Keskê alâ yek di xerbêda me dî
Yek li şerqê yek li banê Kabê dî
Emrê Cebraîl kirî mîrê mezin
Mijde da ehlê semawat û zemîn
Daketin dergahê nîran bê guman
Şahîyane hur û wîldanê cinan
Xûlxûlûn horî di qasrê cennete
Kî dizanit kar û barê qudretê
Hatî Cebraîl melaîk fewce fewc
Çar kenarê mekkehê bune mewce mewc
Nagîhan ez tîhnî bum wê seatê
Min dî da destê min tasek şerbetê
Sipî û wek şîr şêrîn wek esel
Nê ji wê şî û esel bune mesel
Min wexwar û tîhnî çu filhal ji min
Teyrekî sipî hat û per malî di min
Wê demê min bu Mihemmed Mistefa
Nura can û madena sidq û sefa
Ger divêtin hûn ji narê bin necat
Bi işq û şewqek hûn bibêjin Es-selat

BÖLÜM-XII: GAZIYA ZERREYAN DI DEMA ÇÊBÛNA PÊXEMBER DA (s.)

Cûmle zeretê cîhan da ev nîda
Kirne gazî pêkve gotin merheba
Merheba ey sirrê furqan merheba
Merheba ey derdê derman merheba
Merheba ey canê baqî merheba
Merheba ey işşaqî saqî merheba
Merheba ey alî siltan merheba
Merheba ey kanê îrfan merheba

Merheba ey şemsê taban merheba
Merheba ey canî canan merheba
Merheba ey qurret-ûl aynî xelîl
Merheba ey xasê mehbûbê celîl
Merheba ey rehmeten-lil-alemîn
Merheba ente şefî-ûl mûznîbîn
Merheba ey afîtabê bê zewal
Merheba ey mahê tabê lâyezal
Merheba ey bûlbûlê baxê wîsal
Merheba ey eşînayê zûl-celal
Merheba ey nurî xurşîdê xweda
Merheba ey tû ji heq nabî cüda
Merheba matlubê alem her tû wî
Merheba ewlâdê Haşem her tû wî
Merheba ey nura heq ra mazharî
Merheba ey ewlîyan ra serwerî
Merheba hatî şivanê ûmmetê
Merheba hat bo me nura dewletê
Merheba ey bedrê alem ya mûnîr
Merheba ey xelkê girtî destegîr
Merheba siltanê cûmle embîya
Merheba ey nurê çeşmê esfîya
Ger divêtin hûn ji narê bin necat
Bi işq û şewqek hûn bibêjin Es-selat (Aslanoğlu, 2010)**.**

Kaynakça

Akkuş, M. (2016). Vesîlet'ün-Necât. M. Akkuş, & B. Kemikli (Dü.) *Mevlid Külliyâtı* içinde (Cilt 1, s. 87-88). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

Aksoy, H. (2004). Mevlid. *İslam Ansiklopedisi (DİA)* içinde (Cilt 29, s. 482-484). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Aslanoğlu, O. (2010, 12 Mayıs). *Mewlûda Melayê Batê.* Erişim Tarihi 20 Mayıs 2015 http://tr.scribd.com/doc/31266575/Mewluda-Melaye-Bate

Çakır, A. (2009). *Müziğe Giriş*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi.

Dindar, L. (2015, 29 Nisan). (Muş Tekyol Cami İmam-Hatibi) Kişisel Görüşme. (E. Ülger, Röportaj Yapan)

Ertuşi, H. (2012). *Mevlid-i Nebî.* F. Aydın (Dü.) İstanbul: Aydın Basın Yayın Dağıtım.

Köksal, P. D. (2011). *Mevlid-nâme.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Muş Hacı Şeref Cami Mirac Kandili Mevlidi. (2015). 15 Mayıs 2015 https://youtu.be/ajCiZkOpNqg

Muş Yeni Cami Mirac Kandili Mevlidi. (2015) 15 Mayıs 2015 https://youtu.be/Ql1yMczT71A

Özel, A. (2004). Mevlid. *İslam Ansiklopedisi (DİA)* içinde (Cilt. 29, s. 475-479). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Pekolcay, N. (2015). *Mevlid (Vesîletü'n-Necât) Süleyman Çelebi.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Sami, Ş. (2010). *Kâmus-ı Türkî.* İstanbul: Çağrı.

Tıraşcı, M. (2013). Güneydoğu ve Doğu Anadolu Çevresinde Arapça, Kürtçe, Zazaca Mevlidler ve Müzikal Olarak İcrâ Tarzları. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 17*(2), 209-236.

Günümüzde İcra Edilen Kur'an Tilavetleri Üzerine Bir Değerlendirme

Muhammet Yurtseven*

Öz: Lafzını okumanın ve dinlemenin ibadet olarak kabul edildiği *Kur'an-ı Kerim*, yeryüzüne indirildiği günden itibaren Müslümanlar tarafından özenle tilavet edilmiş ve her alanında olduğu gibi bu konuda da ayrı bir hassasiyet gösterilmiştir. Fem-i muhsin bir karî tarafından usulüne uygun olarak icra edilen Kur'an tilaveti, dinleyici üzerinde manevi bir etki yaparak kişiyi ruhani bir atmosfere taşımaktadır. Kur'an ayetlerinin ilahî esrarını barındıran lafız-ses bütünleşmesi, güzel bir ağız tarafından icra edildiğinde ortaya çıkan manevi atmosferin kaynağı, elbette ki Allah'ın ayetlerinin okunuyor olmasıdır. Okuyan karînin manevi atmosfere etkisi de yadsınamayacak kadar önemli bir husustur. Günümüzde televizyon ekranlarında, radyo kanallarında, sosyal medya paylaşımlarında, dinî veya kültürel organizasyonlarda sıklıkla karşılaştığımız Kur'an tilaveti, icra meselesini ve olması gereken icra yöntemini tartışmalı bir mecraya taşımaktadır. Değişen dünya ile birlikte okuyuş tavırlarımızda ortaya çıkan bu değişim eleştirilmekte ve konunun incelenmesini de kaçınılmaz hâle getirmektedir. Bu çalışmada geçmişteki kârîlerin örnek okuyuşları ile birlikte günümüz Kur'an tilavetinin icra şekilleri mukayese edilecek ve ortaya çıkan tablonun değerlendirilmesi yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Kur'an-ı Kerim*, Tilavet, İcra, Karî, Tavır

Giriş

Kur'an-ı Kerim en kapsamlı tarifiyle, Allah tarafından Cebrâil (a.s.) vasıtası ile Hz. Peygamber'e Arapça olarak peyderpey indirilen, mushaflarda yazılmış olup tevatüren nakledilen, okunması sayesinde de kendisiyle ibadet edilen, okuyanın âciz, okunulanın mûciz olduğu, Fatiha suresi ile başlayıp Nas suresi ile biten ilahi bir kelamdır (Zerkânî, 1999, s. 31).

Allah tarafından indirilen bu mübarek kelamın okunması vesilesi ile ibadet edilmesi onun lafız itibari ile tilavet edilmesinin önemli bir konu olmasına olanak sağlamıştır. Ortaya çıkan bu büyük değerden dolayı İslam geleneği içerisinde *Kur'an-ı Kerim*'i okuma konusunda kayda değer birçok çalışma yapılmış ve bu mirasın günümüze kadar ulaşmasında ciddi çabalar sarf edilmiştir. Bu gayretler sonucunda gerek lafız gerekse mânâ yönüyle ele alınan *kıraat* ve *tilavet* kavramlarının, geleneğimiz içerisinde ayrı bir disiplin olduğu ve bu konuda

* Süleyman Demirel Üniversitesi, Araştırma Görevlisi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, yurtsevenmuhammed@gmail.com

müstakil çalışmaların yapıldığı bilinen bir gerçektir. Kıraat ve tecvit ilmi içerisinde *Kur'an-ı Kerim*'i okuma esasları, usul ve kaideleri, okuma şekilleri gibi birçok husus ayrıntılı bir şekilde belirtilmiş ve bu esaslara da İslam toplumu itina ile yaklaşarak okuma faaliyetlerine ayrı bir önem göstermiştir. *Kur'an-ı Kerim*'in nasıl okunması gerektiğine dair ortaya konulan eserlerin çokluğu hatta bu eserlerin kendi içerisinde dahi birçok farklı alana ayrılmış olması, (tecvit, kıraat, tilavet) bu konuda ümmetin ne denli bir alaka gösterdiğinin şahidi olarak değerlendirilebilir.

Kur'an-ı Kerim'i Okumanın Mahiyeti

Okunması sayesinde kendisiyle ibadet edilen *Kur'an*, genel olarak Arapça'da her okunabilen şey için "okumak" manasına gelen mastar isim olup, özel anlamda ise efendimize vahiy yoluyla indirilmiş Allah kelamıdır. İsim ve müsemma arasındaki uyumu ifade eden *Kur'an* kelimesi, ümmet nezdinde zikredildiğinde zihinlerde hemen *okumak* eylemi şekillenmektedir.

Okuma eylemi ile ibadetin bir bütünlük içerisinde değerlendirilme zemini dikkate alındığında, *Kur'an-ı Kerim*'i okumanın sıradan bir okuma faaliyeti olmadığı rahatlıkla anlaşılmaktadır. Günlük hayatta eylemsel olarak yaptığımız birçok okuma faaliyetinde, amaç bilgilenme olup ibadet içeriği taşımamaktadır. Günlük gazete, dergi, makale gibi yazınsal ürünleri okumak ibadet değil sadece eylemsel bir okuma faaliyetidir ve anlamak için okunur. *Kur'an-ı Kerim* ise bu yazınsal ürünlerden farklı olarak hem ibadet hem de anlama yönüyle okuma eylemine konu olmaktadır. Buradan hareketle anlamadan dahi okumak başlı başına bir ibadet kabul edilmiş, anlama yönü ise tamamlayıcı bir unsur olarak görülmüştür.

Mahiyet olarak *Kur'an-ı Kerim*'i okumaktan maksat genel hatlar itibariyle üç başlıkta ele alınabilir. Bunlar tilavet ile ibadet, tilavet ile anlama ve anlamadan tilavet etme şeklinde kategorize edilebilir.

Tilavet İle İbadet Arasındaki Mahiyet İlişkisi

Müslümanların okumak, anlamak, yorumlamak gibi amaçlar doğrultusunda *Kur'an-ı Kerim*'i öğrenmelerindeki en temel sebep bütün bu faaliyetlerin ibadet olarak telakki edilmesidir. Lafzının tilaveti ile ibadet edilmiş olması *tilavet* kavramının *kıraat* kavramıyla olan anlam ilişkisini açıklamayı zorunlu kılmaktadır.

Tilavet ile *Kıraat* kelimeleri Arapça kökenli olup dilimize *okumak* manasında çevrilmiş ve birbirinin yerine kullanılan ortak bir kavram olmuştur. Tilavet, "te-lâ" fiilinin sülâsî mastarı olup "bir şeyi takip etmek, peşinden ardı sıra gitmek, izinden yürümek" anlamlarında kullanılmaktadır (İsfahânî, 1986, s. 275).

Kıraat, "ka-ra-e" fiilinin mastarı olup sözlükte *okumak, toplamak, birbirine eklemek* manasında kullanılmaktadır. Taşıdığı bu anlamlar itibari ile tek bir harfin telaffuz edilerek okunması

kıraat olmayıp birden fazla harfin bir araya getirilerek okunması eylemine kıraat denilmektedir (İsfahâni, 1986, s. 468; Menna', 1995, s. 15).

Harflerin mahreçlerinden çıkarılarak ses ile birleşmesiyle telaffuz edilmesine kıraat, gerek bedenen gerekse ilahî bir hükme tabi olmak yoluyla okuma eylemini gerçekleştirmeye de tilavet denilmektedir. Tilavet genel olarak okumaktan daha genel bir mana taşımaktadır. Her tilavet bir okuma faaliyeti olabilmekteyken her okuma tilavet olarak değerlendirilmemektedir. Bu açıdan tilavet, *okumak* eyleminden daha genel bir mana taşımakta olup sadece *Kur'an-ı Kerim*'i okumaya has kılınmış bir kelimedir (Aydın, 2006, s. 98).

Kıraat ve tilavet kavramlarının yukarıdaki tanımlarından hareketle birbiri arasında ince farklılıkların olduğu anlaşılmaktadır. *Kur'an-ı Kerim*'de kıraat kelimesinin zikredildiği ayetlere bakıldığında daha çok *lafzi okuma* manalarını taşıdığı görülmektedir. Tilavet ise *tabi olmak* anlamında kullanıldığından anlamak ile iç içe bir ilişkiye sahiptir. Çünkü anlamadan okunan şeye tabi olmak imkânsızdır. Bu açıdan *tilavet ile okumak* övgüye mazhar olarak kabul edilmiştir (Halebî, 1987, s. 307).

Kur'an-ı Kerim'de kıraat ve tilavet dışında okuma manasında kullanılan *tertil, temennâ, dirâse* gibi üç farklı kelime mevcuttur. En çok kullanılan okuma manasındaki kavramlar ise kıraat ve tilavettir (Özel, 2007, s. 78-79).

Tilavetin ibadet ile olan ilişkisi ilk dönemden itibaren ön planda tutulmuş, Efendimiz tarafından okunmasının ibadet niteliği taşıdığına dair rivayetler çerçevesinde de *Kur'an* okumanın salt yönüyle ibadet olma özelliği İslam toplumunda yerleşmiştir. Efendimiz tarafından bir Müslüman için *Kur'an-ı Kerim* okumanın mahiyetini ifade eden rivayetlerde, okumanın doğrudan ibadet olarak telakki edilmesi ve İslam toplumunun bunu içselleştirerek ihtilaf olmaksızın kabul etmesi de ibadet ile tilavetin ayrılmaz yönünü ortaya koymaktadır. *Kur'an-ı Kerim*'de tilavet etmenin ibadet ve sevap kazanma yönü, "Muhakkak ki Allah'ın kitabını okuyanlar asla zarar etmeyecekleri bir kazancı ümit edebilirler" ayeti ile ifade edilmiştir (Fatır, 35:29). Aynı şekilde Efendimiz de: "Ümmetimin en faziletli ibadeti *Kur'an* tilavetidir" buyurarak ibadetin derece olarak da ne kadar üstün bir mahiyette olduğunu vurgulamaktadır (Ali el-Müttakî, (t.y.), s. 511). Kıraat âlimlerimizden İbnü'l-Cezerî (ö.833/1429) de kadim selef ulemasının *Kur'an* okumayı başlı başına nafile bir ibadet olarak telakki etmelerinden dolayı, telif ettikleri eserler içerisinde nafile ibadetler bölümünün ilk sırasını *Kur'an* okumaya ayırmalarını bu konunun önemine dikkat çeken bir husus olarak değerlendirmiştir (Abdulkâfî, 2007, s. 37).

Tilavet ile ibadet ilişkisi bağlamında değerlendirilmesi gereken diğer bir husus da *Kur'an-ı Kerim*'i okumayı teşvik eden ayet ve hadislerde bu okuma düzeyinin *tedebbür ederek*[1] oku-

1 Tedebbür: Bir işin hakikatini düşünüp taşınmak, bir şeyin inceliklerini anlamaktır(İbn Manzûr, s. 273). Kur'an-ı Kerim'in tedebbûr edilerek okunması onun ibadet niteliğinden öte anlama faaliyetine yönelik bir yaklaşımı ifade etmektedir. Okuyucu tedebbür niyetiyle okuma faaliyetine başladığında ibadetten daha çok anlamayı

ma mı yoksa *teberruken*[2] *okuma* mı olduğu meselesidir. Selef içerisinde ve günümüzde bu konuda farklı yaklaşımlar olmakla birlikte geleneğimiz içerisinde hâkim olan görüşün ister *tedebbür* ederek isterse *teberrük* anlayışıyla olsun mutlak bütüncül bir yaklaşımla okumanın bu iki anlamı da içerdiği şeklinde olması ibadet ile tilavetin yine ayrılmaz yönüne işaret etmektedir (Maşalı, 2011, s. 88).

Hz. Ömer'in "Bir kimsenin Kur'an okuması sizi aldatmasın, o bir kelam olup onu hepimiz okuruz, siz amel eden kimseye itibar ediniz" sözü, Tabiûn âlimlerinden Hasan-ı Basri'nin (ö. 110/728), Sâd Suresinin 29. ayetinde zikredilen tedebbür kelimesini "Biz bu mübarek kitabı/vahyi, onun ayetlerini tedebbur etsinler ve akl-ı selim sahibi olanlar ondan ibret dersi çıkarsınlar diye indirdik" amel ile ona tabi olmak olarak kabul etmesi, yine Fudayl b. 'Iyaz'ın (ö.187/803) "Kur'an kendisiyle amel edilmek için inmiştir, oysa insanlar onu okumayı amel haline getirmişlerdir" sözü, tilavet ile ibadet arasındaki hassas dengenin gözetilmesi gerektiğini bizlere göstermektedir (Bağdâdî, s. 76).

Tilavet kavramının içeriğinde var olan *tabi olmak*, Allah'ın ahkâmını hayatımızda uygulanacak olan hükümler olarak kabul edip gerek bedenî gerekse ruhî olarak teslim olma manalarını içeren *ibadet* kavramıyla ayrılmaz bir ilişki içerisindedir. Bu manalardan birisini diğerinden ayırt ederek eylemsel bir yaklaşımla *Kur'an-ı Kerim*'i okuma faaliyetinde bulunmak hem etimolojik açıdan hem de istenilen hedefin gerçekleşmesi açısından sağlıklı görülmemektedir.

Tilavet ile Tilavet Edileni Anlama Arasındaki İlişki

Tilavetin içerik olarak anlama faaliyeti ile iç içe olduğunu *tilavet* kelimesinin *Kur'an-ı Kerim*'de zikredilen bazı ayetlerini incelediğimizde rahatlıkla görülmektedir (Bakara 2:121; Yunus 10:30). Yine *Kur'an-ı Kerim* içerisinde nazar, tedebbür, tefekkür, tezekkür, teakkul gibi kavramların zikredilmesi, düşünme faaliyetlerinin Müslüman bireyin hayatında önemli bir yer edinmesinin gösteresidir. Bu ayetlerde tabi olma, itaat etme, anlama ve uyma manaları kast edilmekte olup bu manaların zihinde gerçekleşmesi için öncelikle okuma ve anlama eylemlerinin ortaya çıkması gerekmektedir. Birçok ayette anlama faaliyetlerine yönelik kelimelerin doğrudan zikredilmesi, okumak sayesinde gerçekleşecek en temel eylemlerden birisinin de anlama faaliyeti olduğunu göstermektedir (Bakara, 2:73,164; Al-i İmran, 3:190-191; Araf, /185; Gâşiye, 88:17).

hedeflemektedir denilebilir. Ayrıca tedebbür, bu şekilde okumak isteyen okuyucunun belirli özelliklere -Arapça bilmesi, Kur'an ilimleri ve tefsir bilgisine sahip olması, İslamî ilimler alanında belirli bir birikimi taşıması- sahip olmasını gerekli kılmaktadır. Aksi takdirde tedebbûr etmek için gerekli donanımlara sahip olmadan bu eylemi gerçekleştirmesi ve istenilen hedefe ulaşılması imkânsızdır.

2 Teberruk: Bereket olmasını istemek, mübarek saymak, kutsal kabul etmektir(İbn Manzûr, s.1273).Kur'an-ı Kerim'in teberrük maksadıyla okunması onun bereket sayılarak mübarek kabul edilip sevap umulması anlamındadır. Okuyucu bu bağlamda sadece ibadet edip sevap kazanmayı amaçlamakta olup anlama faaliyeti ikinci plandadır veya hiç olmamaktadır.

Anlamadan okumanın tilavetin sahip olduğu manaları tam olarak sağlayamayacağından tilavet-anlama ilişkisi bağlamında okunulanı tedebbür etme imkânı da zayıflamış olacaktır. *Kur'an-ı Kerim*'in, anlama faaliyetlerinin bütününü kapsayan bir okuma eylemine vurgu yapması ve bunu okuyucudan istemesi anlama zorunluluğunu gerekli kılmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de *zikredilen* "Göklerin ve yerin melekûtu hakkında düşünmezler mi?" (A'râf, 7:185); "Bakmıyorlar mı deveye, nasıl yaratılmış!" (Gâşiye, 88:17) ayetlerinde, anlama faaliyetine yönelik çabaların teşviki açıkça göze çarpmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'in anlama faaliyetlerine vurgu yaparak zikrettiği kavramların -tefekkür, tedebbür, tezekkür, taakkul, nazar- birbirleri arasında ciddi farklılıklar olmamakla birlikte *Kur'an*'ın düşünmeye gösterdiği titizliğin ifadesi ve bununla birlikte okuyucudan istediği asıl şeyin, düşünmenin formu, anlama faaliyetlerinin hareket noktaları ve anlamanın gayesi gibi hususların idrak edilmesidir (Kutluer, s. 53-54).

Düşünme faaliyetleri ile birlikte anlamanın kulluk ile ilgili olan doğrusal yönü, onun ibadet kabul edilip Allah'ın rızasını kazanmaya büyük bir vesile olmasıdır. Anlama faaliyetleri doğrultusunda, Allah-Âlem ilişkisi ile Allah-İnsan ilişkisinin teorik zemini bu bağlamda ele alınabilir ve okuyucuya, okuduğu mesajın zihin dünyasında şekillenerek gündelik hayata aktarılması sağlanır. Ayrıca okunanın ibadet yönünün tesisi ile okuyucunun Allah'ın rızasını elde etme hedefi de gerçekleşmiş olur.

Buraya kadar ifade ettiğimiz hususlar tilavet ile anlama faaliyetlerinin *Kur'an-ı Kerim* ve Hadisler çerçevesinde bir bütünlük içinde ele alındığını göstermektedir. Tilavet edilen ile okunan şeyin anlamı zihinde bir araya gelerek bütünleşmesi, okuyucuya büyük bir maddi-manevi kazanım sağlayacaktır. Tilavet edilen *Kur'an-ı Kerim*'in anlama faaliyetinden yoksun olması, ilahî mesajın okuyucuya yönelik temel faydadan mahrum kalınması olarak değerlendirilebilir.

Tilavetin Anlama Faaliyetlerinden Yoksun Olması

Kur'an-ı Kerim'in tilavet edilmesindeki temel amacın ibadet ve anlamaya yönelik boyutunu yukarıdaki bölümlerde ifade etmeye çalıştık. Tilavet edilen ayetlerin bir hidayet kaynağı olmasından dolayı okuyucunun ibadet ve hidayet kaynağı olma zemininde bir yaklaşım sergileyerek okuma faaliyetine yaklaşması, beklenen ve istenen bir durumdur. Ancak Müslümanların birçoğunun *Kur'an-ı Kerim*'i tilavet ederken bu iki yaklaşımdan da farklı olarak sadece yalın bir okuma faaliyetinde bulundukları gözlemlenmektedir.

Tilavetin anlama faaliyetlerinden ve ibadet amacından yoksun bir şekilde okunması, okuyan kişiye hiçbir kazanç sağlamaz meyanında ortaya atılan görüşlere katılmadığımızı ifade etmemizde fayda vardır. Kişinin böyle bir okuma ile hiçbir kazanç elde etmediğini söylemek tarafımızca doğru bir yaklaşım olarak görülmemektedir. Çünkü nâzil olmasından itibaren *Kur'an-ı Kerim* birçok amaç için okunmuş ve hâlâ da okunmaya devam etmektedir (Fırat, 2012, s. 20).

Kur'an-ı Kerim'i anlama faaliyetlerinden yoksun bir şekilde okumak, ilahî kelamın vermek istediği mesajın okuyucu tarafından algılanamaması ihtimalini barındırdığından dolayı ayet ve hadislerde anlama faaliyetlerine dikkat çekilmiştir. Nitekim *Kur'an-ı Kerim*'de bu konuyla ilgili şu ayet-i kerîmeler örnek gösterilebilir. "Onlar hala Kur'an'ı gereği gibi düşünmeyecekler mi?" (Nisa, 4:80), "Bu Kur'an ayetlerini iyiden iyiye düşünsünler, temiz akıl sahipleri ibret alsın diye indirdiğimiz feyz kaynağı bir kitaptır" (Sâd, 38:29). Ayrıca selef içerisindeki birçok âlim bu konuda yalın bir tilavetten ziyade anlama faaliyetleri ile iç içe olan bir okuma usulünü vurgulamış ve olması gereken okuma şeklinin tilavet-anlama formu olduğunu ifade etmişlerdir. İbn Abbas'ın ve Hz. Ali'nin bu konudaki görüşleri tilavet-anlama ilişkisinin önemini ortaya koyması açısından son derece önemlidir. Hz. Abbas, "Ağır ağır ve manasını düşünerek yalnız bir sure okumak, bana Kur'an'ın tamamını okumaktan daha sevimli geliyor" diyerek tilavetin adeta anlamak ile eşdeğer olduğunu ifade etmiştir. Hz. Ali, "Kendisinde idrak ve anlayışın bulunmadığı ibadette hayır olmadığı gibi, düşünmeksizin yapılan tilavette de hayır yoktur" diyerek tilavetin anlama faaliyetlerinden yoksun olmasını kabul etmeyen bir yaklaşım içerisinde olmuş ve tilavet-anlama ilişkisinin önemini kesin bir dille vurgulamıştır (Karaçam, 1999, s. 109).

Kur'an ilimleri sahasının meşhur âlimi Zerkeşî, meşhur eseri olan *el-Burhan*'da *Kur'an*'ı düşünmeden okumanın mekruh oluşu ile ilgili müstakil bir bölüm açmış ve bu konuyu ayet, hadis ve sahabî kavillerinden nakillerle izah etmiştir (Zerkeşî, 1972, s. 455).

İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350) *Zadûl-Mead* isimli eserinde konunun önemini şu şekilde ifade etmesi bu konudaki derdimizi özetler mahiyettedir:

> Kur'anı Kerîm'i okumadan ve dinlemeden maksat, iradelere egemen olması ve nefislerde tasarruf sahibi olacak şekilde ondan etkilenmektir. Kur'an'ın okunmasından maksat onu anlamak, düşünmek, muhtevasını öğrenmeye çalışmak ve gereğince amel etmektir. Kur'an'ın okunması ve ezberlenmesi manasını anlamaya bir vesiledir. Selef'ten bazıları: Kur'an amel edilsin diye inmiştir. Onu okumayı amel haline getiriniz diyerek Kur'an ehli olmayı onu anlamayı ve amel edilmeye bağlamışlardır. Bu da ancak, onu anlamak ve üzerinde düşünmekle olur (İbn Kayyım, 1998, s. 88; Aydemir, 1991, s. 39).

Ebû Tâlip el-Mekkî (ö. 386/996) de bu konuda şöyle demiştir; "Manasını anlamadan ve anlamak için gayret etmeden Kur'an okumayı yadırgamış ve anlamını bilmediği şeyle nasıl amel edecek" diyerek bu konudaki hayretini dile getirmiştir. Aynı şekilde İmam Gazâlî (ö.505/1111) de istenilen düzeyde bir tilavetin gerçekleşmesi için dil, akıl ve gönül mekanizmalarının birlikte hareket etmesi gerektiğini, dilin telaffuzu, aklın anlamayı, gönül dünyasının da idrak ederek istenilen istikamette yol almasını tesis etmede önemli görevleri olduğunu söylemiştir (Aydemir, 1991, s. 40; Yeşil, 1991, s. 207).

Tilavet ve anlama ilişkisi yukarıdaki görüşler çerçevesinde ele alındığında *Kur'an-ı Kerim*'i tilavet ederken anlama faaliyeti içerisinde olmanın zorunluluğu, anlama faaliyetinden yok-

sun bir okumanın istenilen tilavet şekli olmadığı sonuçları çıkabilir. Burada kişinin niyeti ve ihlası bu düzeyde bir okumanın imkânını tesis edecek ve hedeflenen okuma anlayışı ile birlikte *Kur'an-ı Kerim*'in bizlere vermek istediği mesajların algılanmasına olanak sağlayacaktır. Aksi takdirde bu hedeflerin tesis edilememesi gibi istenmeyen bir durum ortaya çıkmış olacaktır.

Günümüz *Kur'an* Tilavetlerinin Bir Başka Açıdan Değerlendirilmesi

Kur'an-ı Kerim, yeryüzüne indirildiği günden itibaren Müslümanlar tarafından özenle tilavet edilmiş ve *Kur'an-ı Kerim*'in her alanında olduğu gibi bu konuda da ayrı bir hassasiyet gösterilmiştir.

Fem-i muhsin[3] bir kârî tarafından usulüne uygun olarak icra edilen *Kur'an* tilaveti, dinleyici üzerinde manevi bir etki yaparak kişiyi ruhani bir atmosfere taşımaktadır. *Kur'an* ayetlerinin ilahî esrarını barındıran lafız-ses bütünleşmesi, güzel bir ağız tarafından icra edildiğinde ortaya çıkan manevi atmosferin kaynağı, elbette ki Allah'ın ayetlerinin okunuyor olmasıdır. Okuyan kârînin kişilik özellikleri de manevi atmosfere etkisi ayrıca yadsınamayacak bir husustur.

TV ekranlarında, radyo kanallarında, sosyal medya paylaşımlarında, dinî veya kültürel organizasyonlarda sıklıkla karşılaştığımız *Kur'an* tilaveti, icra meselesini ve olması gereken icra yöntemini farklı bir mecraya taşımaktadır. Bu mecra farklılığından kasıt, gelenek içerisindeki *Kur'an* tilavetinin şekli ile günümüzde uygulanan tilavetin icra mahalli ve uygulanma şeklidir. Program malzemesi veya organizasyonun bir enstrümanı olarak kullanılmaya başlanan *Kur'an* tilaveti, ilahî kelâmı tabir caizse ele ayağa düşürmekte, olması gereken manevi atmosferi azaltarak ayetlerin tefekkürüne engel teşkil etmekte, organizasyon veya program sahipleri tarafından övünç ve reyting malzemesi olarak kullanılmakta ve daha nice olumsuz olarak değerlendirilebileceğimiz sonuçlara zemin teşkil etmektedir.

Kur'an tilavetinin icrası ile ilgilenen hemen hemen herkesin rahatlıkla fark edeceği diğer bir husus da *Kur'an* tilavetinin 1980'lerden itibaren ciddi bir dönüşüme uğramış olmasıdır. İstanbul ağzı olan Anadolu yakasındaki Üsküdar tavrı, Avrupa yakasında icra edilen mutedil tavır ile ifrat okuyuşları, bu dönüşümün örneği olarak değerlendirilebilir. 1980 öncesi meşhur İstanbul kârîleri dinlenildiğinde, icralarının gayet sade ve rahat bir şekilde eda edildiği, temsilî okuyuş olarak nitelendirilen manaya uygun tonlamanın yapıldığı, okuyuş esnasında akrobatik hareketler olarak değerlendirebileceğimiz aşırı ses iniş çıkışlarının yapılmadığı, okurken eller ile kulak kapama hareketlerinin görülmediği, okumak için derinlik veren ses cihazlarına ihtiyaç duyulmadığı gibi birçok husus göze çarpmaktadır (Temel, 2009, s. 186-187). Örneğin, Reisu'l-Kurra Üsküdarlı Ali Efendi'nin (ö.1976) veya Reisu'l-Kurra olan merhum Abdurrahman Gürses'in (ö.1999) tilavetleri dinlenildiğinde yukarıda işaret ettiğimiz

3 Fem-i Muhsin: *Kur'an-ı Kerim* okuma esaslarına riayet ederek okuyan kişi için "güzel ağız" manasında kullanılan bir okuyucu sıfatı.

problematik hususların olmadığı, temsilî okuma şeklinin icralarına rahatlıkla yansıdığı görülecektir. Eski kârilere ait farklı ses kayıtlarını dinleyen herkes rahatlıkla görecektir ki icra edilen tilavetlerde fark edilebilecek bir sadelik ve rahat bir okuyuş tavrı hâkimdir (Sağman, 1955, s. 91-93).

Günümüz kârîleri tarafından icra edilen tilavetlerin şatafatlı bir sahne performansına dönüşmesinin sebeplerini burada zikretmek konuyu ayrı bir yöne sevk edeceğinden, bu konu başka bir çalışmada ayrıca ele alınacaktır. Burada dikkat çekmek istediğimiz husus, *Kur'an* tilavetinin 1980'li yıllardan itibaren değişen icra usulüdür. Gözle görülen bu değişimin temel sebebi, Arap dünyasında uygulanan icra usulünün ülkemize de sirayet etmesidir (Temel, 2009, s. 187). Geniş bir halk kitlesi huzurunda Arap bir kârînin icra ettiği tilavet, dinleyiciler tarafından coşkuyla karşılanmakta, ayet sonlarında durduğunda icra edilen mekân çeşit çeşit seslere sahne olmakta, okuyan kârî ise ayrı bir havaya girerek salonu coşturmak için okuyuşunu abartılı bir şekilde icra etmektedir. Bu ise okuyuş sırasında sesin aşırı kısılması veya ani yükselişler yaparak dinleyicilerin dikkatlerini üzerine çekmesi, nefesini uzatabildiği kadar uzatarak daha çok ayeti tilavet etmesi, elleri ile kulaklarını kapatıp ağızdan çıkan sesi eko yaptırarak kulağına aktarması, gözlerini kapatması ve ağız hareketlerini abartması gibi farklı şekillerde uygulanmaktadır. Bu tarz bir tilavet icrası, olması gereken temsilî okumadan uzak olup sadece görsel ve işitsel bir sunum özelliklerini yansıtmaktadır (Alemdar, 2008, s. 251). Bu şekilde şatafatlı hâl ve hareketler gelenek içerisinde de kabul görmemiş ve birçok kişi tarafından da eleştirilmiştir (Sağman, 1955, s. 78-90). Bu konuda en net açıklama yapanlardan birisi olan İbn Kayyım el-Cevziyye'nin şu ifadeleri, olması gerekeni ve mevcut durumu değerlendirmede önemlidir;

> Hz. Peygamber'in yöntemi, onu tertîl (tane tane) üzere okur ve onunla sesini güzelleştirirdi. Kıraâtın, harflerin akıcılığı ve düzenli duruşları, istifham(soru), haber (yüklem), müjdeleme veya sakındırma gibi ses hareketlerine uygun olacak şekilde her ayet anlamına uygun olarak okunduğunda, nefiste büyük bir etki icra edip bir coşku meydana getirmesinin fıtrattan kaynaklandığı bilinmektedir. Hadisteki teğannîden maksat budur. Yoksa manalarının kalplerine yol bulmadığı Kur'an ayetlerinin boğazlarından aşağı geçmediği günümüz Kur'an okuyucularının yaptığı değildir. Bunlar, kendilerine ücret verenleri hoşnut etmek, eğlence meclislerini ihya etmek ve festival ve yas âdetlerine uyarak nağme ve yapmacık hareketlerde bulunuyorlar (İbn Kayyım, 1998, s. 88).

Kur'an tilavetinin icra edilmesindeki temel maksat elbette ki Allah'ın ayetlerinin tefekkür edilmesine vesile olmaktır. Bu temel gaye ile gelenek içerisinde icra edilen *Kur'an* tilaveti insan üzerinde daha etkili olmakta, okuyanın ve dinleyenin maneviyatına katkı sağlamaktadır. Ancak günümüzde karşılaştığımız *Kur'an* tilavetlerinin icrasında bu maksat hâsıl olmamakta, dinleyiciyi bıktırırcasına tepkisel reflekslerin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Hâlbuki sade bir okuyuş ve rahat bir usul ile icra edilen *Kur'an* tilaveti, dinleyiciye sürur vermekte ve gönül dünyamızda farklı bir pencerenin açılmasına olanak sağlamaktadır.

Sonuç

Hz. Cebrail (a.s.) vasıtasıyla okunuşu efendimize öğretilen, sahabe tarafından da Hz. Peygamber (S.a.v.)'den öğrenilerek günümüze kadar sahih rivayetlerle gelen kıraat ilmi, *Kur'an-ı Kerim* ilk kaynağından nasıl okunmuşsa aynı şekliyle günümüze aktarabilmek için var olmuş bir ilim dalıdır. Kıraat disiplini içerisinden en önemli alan hiç şüphe yok ki mukaddes kitabımızın nasıl ve ne şekilde okunması gerektiğinin tespitidir. İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren *Kur'an-ı Kerim*'i okumanın niteliği, usul ve kaideleri ortaya konmuş ve elimizdeki birçok kaynak eserde bu hususlar bir araya getirilerek açık bir şekilde sınırları belirlenmiştir. Günümüz Müslümanlarının yapması gereken ise bu usul ve esaslara bağlı kalarak yüce kitabımızı okumak ve okutmaktır.

Usul ve esasların ihmali ile ortaya çıkan okuma şekillerinin İslam'ın ilk yıllarından günümüze kadar hiçbir dönemde kabul edilmediği ve asla edilemeyeceği bir gerçektir. Okuma keyfiyetinin şekilsel formu açısından ele aldığımız bu çalışmada usul ve esasların ihmali gibi konuları değerlendirmedik. Bir okuyucunun *Kur'an-ı Kerim*'i tilavet etme zamanı, mekânı ve şekilsel yönü çalışmamızda ana çerçeveyi oluşturdu. Buradan hareketle birçok vesile ile gözlemlediğimiz tilavet icralarını belirli görüşler çerçevesinde değerlendirerek bu konudaki âcizane görüşlerimizi ifade etmeye çalıştık.

Medya tarafından da ülkemize aktarılan ve 2000'li yıllardan itibaren de *Kur'an* Ziyafetleri adı altında farklı kurum ve kuruluşlarca ülkemize davet edilerek icra ettirilen bu okuyuş tarzları yerli kârîlerimiz tarafından da bire bir taklit edilmiş ve yukarıda belirttiğimiz -bize göre-problemli durumların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Okuyuş estetiği olarak görsel ve işitsel formda gayet başarılı ve göz dolduran bu okuyuş şekilleri bir o kadar da içerik olarak yukarıda ifade etmeye çalıştığımız istenilen düzeyden -temsili okuma- maalesef yoksun olduğu düşünmekteyiz. Sıradan bir metin okumanın bile bir amaç doğrultusunda yapıldığı günümüz hayatlarında söz konusu Allah'ın ayetleri olduğunda amaçların çok farklı bir şekilde ortaya çıkmasını yadsınacak bir durum olarak değerlendirmekteyiz. Bu amaçların görünür bir şekilde dile getirilmemesi okuyan kişinin niyetini kalbini bilme imkânımız olmadığından dolayı tasavvur edilen şekliyle, icra formatıyla konuyu değerlendirdiğimizi belirtmekte fayda olacaktır.

Gelişen ve hızla değişen dünyamızda *Kur'an* tilavetinin de bariz bir şekilde dönüşüme uğradığı gerçeğinden hareketle İstanbul ağzı olarak icra edilen okuyuşların tekrar ele alınarak günümüz kârîleri tarafından aynı usullerle icra edilmesinin önemini âcizane ifade etmeye çalıştık. Bu konuda sahip olmamız gereken bireysel sorumlulukların ötesinde kurumsal anlamda bilinç ve sorumluluğu artırıcı çalışmaların yapılması gerekmektedir. *Kur'an* tilavetinin magazinsel boyuttan çıkarılması ve gereken şekliyle icra edilmesi için başta DİB olmak üzere İlahiyat Fakülteleri ve bu konuda çalışma yapan kuruluşların gereken gayreti göstermesi, bu konuda hassasiyet taşıyan herkesin ortak temennisidir.

Kaynakça

Abdülkâfî, Ö. (2007). *Min Esrâri'l-Kur'ân*. Dimeşk: Daru'l-İslah.

Alemdar, Y. (2008). Teknik ve Estetik Açıdan Kur'an Öğretme ve Okumaya Dair. *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *12*(1), 213-252.

Aydemir, A. (1991). *Kur'ân'ın Fazîletleri*. İzmir: Anadolu Matbaacılık.

Aydın, M. (2006). Kur'an Tilavetiyle İlgili Bazı Temel Esaslar. *M. Rüştü Aşıkkutlu Anısına II. Kur'an ve Kıraati Sempozyum Bildirileri*: 25 Mayıs 2003, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, s. 94-115.

Bağdâdî, H. (1984). *İktidâu'l-İlm el-Amel*. (nşr. Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî). Beyrut. *Bazı Gözlem ve Görüşler*. *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *12*(1), 213-252.

Fırat, Y. (2012). *Kur'an'ı Kerim'i Okuma, Ezberleme Ve Anlamını Öğrenme Üzerine,* Bilimname, *22*(1), 7-33.

Halebî, Ş.(1987). *Tefsîru'd-Dürri'l-Masûn Fî Ulûmi'l-Kitâbi'l- Meknûn*. (thk: Ahmed Muhammed el-Harrât) Dimeşk: Daru'l-Kalem.

İbn Kayyım, C. (1998). *Zâdü'l-Meâd*. (thk. Şuayb el-Arnavut, Abdülkadir el-Arnavut). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

İbn Manzur, M.(1988). *Lisanu'l-Arab*. (Cilt 1-8) Beyrut: Dâru's-Sadr.

el-İsfahânî, R. (1986). *el-Müfredât fî Garîbi'l- Kur'an*. (thk: Safvan Adnan ed-Dâvedî) Beyrut: Dâru'l-Kalem.

Karaçam, İ. (1999). *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okuma Kaideleri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı.

Komisyon (2007). *Kur'an-ı Kerim ve Meali*. İstanbul: TDV.

Kutluer, İ. (1994). Düşünme. *DİA*, *10*, 53-57. İstanbul: TDV.

Manna', K. (1995). *Mebahısü fî Ulûmi'l-Kur'an*. (7. Baskı). Kahire: Mektebetü Vehbe.

Maşalı, M. (2011). Kur'an Okumanın Keyfiyeti ve Okuma Düzeyleri Üzerine Bir Tahlil Denemesi. *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi*, *15*, 75-89.

el-Müttakî, A. (t.y). *Kenzü'l-Ummâl*. Beyrut: Mektebetü Dâri'l-Fecr.

Özel, M. (2007). Kur'ân Okuma ve Adabı. *Diyanet İlmi Dergi*, *2*(43), 75-90.

Sağman, A. R. (1955). *Sağman Tecvidi*. İstanbul: Ahmet Saim Matbaası.

Temel, N. (2009). Kur'an Tilavetinde İstanbul Tavrı Üsküdar Ağzı ve Hafız Ali Üsküdarlı. *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu VI: 6-9 Kasım 2008 Bildiriler* (Cilt 2) s. 179-188.

Yeşil, M.(1991). Kur'ân-ı Kerim'i Okuma Âdabı. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *4*, 203-221.

ez-Zerkânî (t.y.) *Menâhilü'l-İrfân*. Mısır: Mektebetü Dâru'l-Fecr.

ez-Zerkeşi, B. (1972). *el-Burhân fî Ulûmi'l- Kur'an*. (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl). (2. Baskı) Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Arabiyye.

PSİKOLOJİ

Psikodramanın Sosyal Kaygısı Olan Üniversite Öğrencileri Üzerindeki Pozitif Etkisi

Özlem Şener*

Öz: Bu araştırmanın amacı psikodrama grup oturumlarının üniversitede öğrenim görmekte olan sosyal anksiyete belirtilerine sahip gençler üzerindeki iyileştirici etkisini incelemektir. 2015 yılında yapılan bu araştırmaya özel bir vakıf üniversitesindeki 9 öğrencinin katılımıyla gerçekleştirilmiştir. Bu amaç ile sosyal fobisi olduğu belirlenen 9 genç ile 21 hafta sonunda psiko-drama oturumları tamamlanmıştır. Öğrencilerin sosyal kaygı ölçümleri için 2001'de geçerlilik ve güvenirliğini Dilbaz ve Güz'ün yaptığı Liebowitz Sosyal Kaygı Ölçeği kullanılmıştır. Ön test ve son test sonuçları SPSS16.0 programı Wilcoxon Testi ile değerlendirilmiştir. Elde edilen sonuçlara göre öğrencilerin hem kaygı hem de kaçınma alt faktörlerinde anlamlı bir fark olduğu gözlenmiştir. Sonuç olarak, psikodramanın sosyal kaygı belirtilerine sahip gençler üzerinde anlamlı bir etkisi olduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Sosyal Fobi, Sosyal Kaygı, Psikodrama, Gençler, Grup Terapisi

Giriş

İçinde yaşam sürdüğümüz çağda birçok faktörün etkisi ile en çok da sosyal medya ve teknoloji kullanımının artışına bağlı olarak doğal iletişimden kopuk yaşanmaktadır. Buna bağlı olarak, özellikle genç nesil olmak üzere, sosyalleşmeye farklı bir anlam yükleyerek ömür süren insanlık nasıl iletişim kuracakları kaygısı ya da utanma yargılanma eleştirilme gibi benzeri kaygılarla telefonlarına gömüyorlar kendilerini. Oysa yaşamın ve yaşadığını hissetmenin temelidir yüz yüze iletişimde olmak, diğerini anlamak, dinlemek ve hissetmek! Bu etkenler olmasa da, bazen bazıları için zaten sosyalleşmek zor iken yaşam biçimindeki bu faktörler iletişim kurmayı daha da zorlaştırabiliyor. Sonuçta kör kaldığımız sosyal yaşam bir problem alanına dönüşebiliyor.

Dilbaz'ın(Dilbaz, 1997) tanımına göre sosyal fobi kişinin diğerleri tarafından değerlendirilme hissedeceği birden çok ortamdan sürekli korkma ve bu ortamlardan mümkün olduğun-

* İstanbul Üniversitesi, Psikolojik Danışmanlık ve Rehberlik Bölümü, Doktora Programı, senerozlem3@gmail.com

ca kaçınma davranışları gösterme hali; aşağılanacağı, utanç duyacağı ya da gülünç duruma düşecek biçimde davranacağıyla ilgili sürekli endişe duyma durumudur (American Psychiatric Association, 2000). "Sosyal fobi" bir kavram olarak, konuşurken piyano çalarken veya yazı yazarken başkaları tarafından gözlenme korkusu duyan bireyleri tanımlamak için ilk kez 1903'te (phobies des situations sociales) Janet tarafından kullanılmaya başlanmıştır (Dilbaz, 1997). Bazı bireyler bu endişeyi çok çeşitli sosyal durumlarda yaşarken (örneğin, toplantılar, partiler, bir yabancı, topluluk önünde konuşma vb.), bazıları da birkaç ya da sadece tek bir durumda(örneğin, topluluk önünde konuşma) bu kaygıyı yaşarlar. Bunun sebebi sosyal fobinin iki ayrı alt tipi olmasındandır. Bunlar özgül ve yaygın sosyal fobi olarak adlandırılırlar. Yaygın sosyal fobi, nerdeyse tüm sosyal ortamlarda ortaya çıkan korku ve kaygı iken, özgül sosyal fobide ise belirli bir belirli bir konuda ortaya çıkar Ayrıca, yaygın sosyal fobi, çekingen kişilik bozukluğu belirtileri ile %70-80 oranında örtüşme göstermektedir (Sungur, 2000).

Sosyal anksiyete olarak da tanımlanabilen sosyal fobi, bireyin sosyal işlevlerinde ve yaşam kalitesinde önemli düzeyde bozulmalara yol açar (Kessler, 2003). Sosyo-fobik özellikler gösteren bireylerin sosyal ortamlarda yaşadıkları huzursuzluğun yanı sıra akademik başarısızlık, depresyon, somotoform bozukluklar, intihar, alkol ve madde kötüye kullanımı gibi sorunlar da gözlenmektedir (Beidel, 1991, Beidel, ve ark. 1999, Essau ve ark. 1999, Stein ve Walker 2001). Sosyal fobinin yol açtığı bu tür problemler bireylerde önemli düzeyde yeti kayıplarına, akademik, sosyal ve psikolojik zorluklara ve erken yaşta başlayıp hızla kronikleşen bir seyirde devam etmesine sebep olmaktadır. Eğer tedavi edilmez ise önemli bireysel ve toplumsal kayıplara yol açabildiği de ifade edilmektedir (Segool ve Carlson, 2008).

Sosyal fobinin bu kadar önemli sonuçları olmasına rağmen, sosyal ortamlarda geri planda ve genellikle sessiz kalmayı tercih eden çocuklar, sadece biraz çekingen, sakin olarak nitelendirilebilmekte ve hatta ağırbaşlı, uysal gibi ifadelerle sosyal onay bile görebilmektedirler (Aydın, Sütcü ve Sorias, 2010). Ayrıca bu tarz bireyler utandıkları ve olumsuz değerlendirilmekten korktukları için "etiketlenme" kaygısıyla psikiyatri ya da psikoterapi yardımına başvuramamaktadırlar (Masia- Warner ve ark., 2007). Muhtemeldir ki bu gibi sebeplerden dolayı, sosyal anksiyete bozukluğuna ait belirtilerin çocukluk ve ergenliğin başlarında gözlenmesine rağmen, tedaviye başvurunun otuzlu yaşlara kadar gecikebildiği belirtilmektedir (Manuzza ve ark., 1995).

Sosyal fobinin toplum içindeki yaygınlığını inceleyen araştırmalar %3 ile %13, bazı araştırmalar da %3 ile %7 (Manuzza ve ark., 1995) arasında olduğunu göstermektedir. Sonuçta sosyal fobi yaşam kalitesini önemli derecede etkilediği gibi, sağlık hizmetinde de ciddi bir masraf oluşturduğu ispatlanmıştır (Rowa ve Anthony, 2005).

Yaygın ve zarar verici bir bozukluk olan sosyal fobinin psikolojik tedavi alanındaki araştırmalar geçtiğimiz yıllarda dünya genelinde artmaya başlamıştır. Tedavi yöntemlerinin çoğunluğu, özellikle çocuk ve ergenler için bilişsel-davranışçı tedavi yöntemlerini (Ginsburg

ve Drake 2002, Hayward ve ark. 2000, Masia ve ark., 2001) kapsamakla beraber kombine edilmiş tedavi yöntemleri de bir strateji olarak uygulanmaya başlanmıştır (Rowa ve Anthony, 2005). Yanı sıra grup terapileri ve psiko-eğitimler de birer tedavi yöntemi olarak karşımıza kullanılan teknikler olarak çıkmaktadır (Köroğlu, 2009).

Bilişsel davranışçı uygulamalarda gevşeme eğitimi, aşamalı maruz bırakma, sistematik duyarsızlaştırma, sosyal beceri eğitimi, imgesel taşırma yöntemleri kullanılmış ve bu yöntemlerin işe yararlılığı yıllar içinde sınanmıştır. Bununla beraber grup çalışmalarından da başarılar elde edilmiştir. Grupta benzer boyutları hissetmek, diğer insanların da aynı sorunları yaşadığını görerek, tedavi sürecinde birlikte benzer duyguları deneyimlemek, paylaşmak ve birbirine destek olmak tedaviyi olumlu etkilediği tespit edilmiştir (Yolaç, 1996; Bal, 2015).

Bahsi geçen çalışma örneklerine rağmen ülkemizde sosyal kaygı problemi üzerine yürütülen araştırmalar ne yazık ki yeterli oranda değildir. Alandaki bu eksiklik göz önünde bulundurularak sosyal kaygı probleminin çözümüne psikodrama grup terapisi ile de farklı bir ışık oluşturulmaya çalışılmıştır. Araştırmada, bu amaca yönelik olarak aşağıdaki hipotezler test edilmiştir:

1. Deney grubunun ön test sosyal fobi kaygı faktörü puanları ile son test sosyal fobi kaygı faktörü puanları arasında son test lehine anlamlı bir fark vardır.

2. Deney grubunun ön test sosyal fobi kaçınma puanları ile son test sosyal fobi kaçınma puanları arasında, son test lehine anlamlı bir fark vardır.

Yöntem

Araştırma Modeli:

Bu araştırmada üniversitede öğrenim görmekte olan sosyal fobi belirtilerine sahip oldukları belirlenmiş öğrenciler üzerinde psikodrama oturumlarının kazanımlarını öğrenmek üzere kontrol grupsuz deneysel desenin kullanıldığı bir araştırma modelidir.

Örneklem Grubu

Çalışma 18-25 yaş aralığında İstanbul ilinde bir vakıf üniversitesinde okuyan öğrencileri kapsamaktadır. Psikodrama grubu, bu üniversitenin psikolojik danışma merkezine başvuran yüksek orandaki öğrencilerin sosyal kaygı belirtileri gösterdikleri gözlenmiş ve bunun üzerine grup terapi desteği sağlanmasının uygunluğu neticesinde oluşmuştur. Grup, sosyal kaygı belirtileri gösteren öğrencilere verilen ölçek neticesinde puanları yüksek olan ve gönüllülük esasına dayalı olarak kendi isteği ile gruba katılmak isteyen öğrencilerden oluşturulmuştur.

Veri Toplama Araçları:

Öğrencilere Kişisel Bilgi Formu ve Liebowitz Sosyal Kaygı Ölçeği (LSKÖ) verilmiştir.

Kişisel Bilgi Formu: Araştırmaya katılan öğrencilerin yaş, cinsiyet, yaşadığı yer, eğitim seviyesi, gelir seviyesi vb. sosyo-demografik özelliklerini saptamak amacıyla oluşturulan 20 sorudan oluşmaktadır.

Liebowitz Sosyal Fobi Belirtileri Ölçeği(LSKÖ): Liebowitz (1987) tarafından geliştirilen ölçeğin geçerliliği ve güvenirliği Heimberg, Horner, Juster, Safren ve arkadaşları (1999) tarafından yapılmıştır. Ölçek toplam 24 maddeden oluşmakta ve sosyal fobisi olan bireylerin korku ve/veya kaçınma davranışı gösterdiği sosyal ilişki ve performans durumlarını değerlendirmek üzere geliştirilmiştir. Yirmi dört maddeden oluşan ölçek, 11'i sosyal ilişki ve 13'ü performans olmak üzere iki alt ölçekten oluşmaktadır.

Toplam puan, korku ve kaçınma puanlarının toplanması ile elde edilir. Ülkemizde geçerlik ve güvenirlik çalışması Dilbaz ve Güz (2001) tarafından yapılmış olan LSAÖ'nün iç tutarlığı (Cronbach alpha) 0.96 bulunmuştur. Değerlendiriciler arası bağıntı katsayısı ise r=0.83 olarak saptanmıştır. Sonuç olarak LSAÖ'nün Türkçe versiyonu, bu dilde konuşan kişilerdeki SAB ve buna ilişkin bulguların şiddetini ölçmede nesnel, geçerli ve güvenilir bulunmuştur.

Grubun Nitelikleri:

Psikodrama grubuna 8-12 kişi arasında bir sayı ile başlanması planlanmış ve 12 kişi gönüllü olarak bireysel görüşmelerde kabul etmiş, bunlardan 2'si grup başlamadan birkaç gün öncesi kaygıları nedeni ile gruba katılmaktan vazgeçtiğini belirtmiş, diğer bir kişi de birinci oturumdan sonra vazgeçmiştir. Böylece grup, kalan 9 kişi ile genel bir istikrar ile 21 oturum boyunca devam etmiştir. Ancak buna rağmen, ilk oturumda eğer üye sayısı daha fazla düşerse yeni üye katılımı olabileceği konusunda grup üyeleri ile kontrat yapılmıştır. Ayrıca oturumların yapılabilmesi için 5 kişinin altına düşmemesi, ancak düşmesi durumunda o hafta oturum yapılmayacağı da belirtilmiştir.

Grup oturumları psikodrama eğitimi almış ve birçok psikodrama gruplarına liderlik etmiş bir uzman tarafından gerçekleştirilmiştir.

Oturumlar:

Oturumlar 4 kız 5 erkek toplam 9 öğrenciden oluşmuş ve her birinin sosyal kaygı sebebiyle bir arada olduklarını bilmeleri ve grup kohezyonunun oluşabilmesi için tanışma ve ısınma oyunları uzun tutulmuştur.

Haftada bir aynı mekân ve saatte 1,5-2 saat arasında sürecek olan grup toplam 16 oturum olarak planlanmış, ancak grup üyelerinin isteği üzerine 21'inci oturuma kadar devam edilmiştir. Ara tatiller ile beraber grup iki eğitim döneminde tamamlanmıştır.

Psikodrama oturumları normal şartlarda planlanamaz, ancak burada üyelerin sosyal fobi özellikleri göz önüne alınarak grup üyelerine uygun oyunlar bazen önceden planlanmıştır. Genel grup planında tanışma grup kohezyonu, bireysel ve grup ısınması, rol değiştirebilme

için yarı yapılandırılmış oyunlar belirlenmiş ve oynanmıştır. Psikodramada asıl hedef protagonist çalışmaları olduğundan psikodramanın genel işleyişi ve temel teknikleri hakkında bilgi verilmiş ve ilk oturumlarda eşleme rol değişmenin öğrenilebilmesi için oyunlar planlanmıştır. Ayrıca sadece bir oturumda sosyal fobi hakkında klinik anlamda bilgi verilmiştir.

Oturumların Değerlendirilmesi:

İlk üç oturumda tanışma ve ısınma oyunları oynanmış, sonrasında protagonist çalışmalarına geçilmiştir. Sonraki her oturumda mutlaka bir protagonist çalışması yapılmıştır. Protagonist olmayan hiçbir üye kalmadığı gibi bazı üyeler ikiden fazla protagonist olma fırsatı bulmuşlardır. Çalışmalar genel olarak değerlendirildiğinde ele alınmış ortak duygular, otoriteye karşı gelememe, yetersizlik, rezil olma kaygısı, bastırılmış duygular, aşırı utangaçlık, eleştirilme ve karşı cins ilişkileri olmuş ve doğal olarak genelde çocukluk anılarına gidilerek ebeveynler ile çalışılmıştır.

Oturumlar devam ederken zaman içinde paylaşım aşamasında üyeler daha uzun paylaşımlarda bulunmaya başlamışlardır. Ayrıca grup dışında sunum yapma, arkadaşları ile daha fazla zaman geçirme, otobüste aşırı derecede terlemesine rağmen yolcular ile göz göze gelebilme, bir whatsapp grubunda cevap yazabilme gibi eylemlerin gerçekleştirildiği de paylaşımlara dâhil olmuştur.

Önemli bir ayrıntı olarak, objelerin kullanıldığı oyunların bu grupta daha işlevsel olduğu gözlenmiştir.

Bir Grup Üyesinin Süreci:

Engin: 23 yaşındaki Engin kaygı ve kaçınma puanları en yüksek seviyede olan ve hukuk öğrencisi bir grup üyesidir. Derece ile üniversiteyi kazanan sosyo ekonomik düzeyi düşük bir ailenin ilk çocuğudur. Annesini çocukluğunda oldukça sinirli ve zaman zaman kriz geçiren bir kadın olarak tanımlar. Çocukluğunda annesi tarafından yoğun şiddet gördüğünü ve örseleyici cezalar aldığını ifade eder. Babası ise pasif, ilgisiz ve mutsuz bir adamdır. Kendisini şöyle tanımlıyor: "Biri sosyo-fobik diğeri hiç ortaya çımayan iki ben var, sosyo fobik olan hep bana baskın oluyor." Sosyal kaygısı arttığında zaman zaman derslere devamsızlığı da artıyor. Ayrıca sunum yapma zorunluluğu olan derslerden sunum yapmak yerine kalmayı, bütünlemede sınav ile geçmeyi tercih ediyor.

Engin grup öncesi bireysel görüşmede oldukça umutsuz ve kaygılı idi. Ancak gruba kısa zamanda en çok ısınan ve fayda sağlayan üye oldu. İlk protagonist çalışmasını Engin yaptı ve üç çalışmasında da annelik rolüne büyük bir öfkesi ve direnci olduğu görüldü. Ancak dindar ve geleneksel bakış açısı annesine olan öfkesi ile yüzleşmesine engel olsa da yapılan çalışmalar neticesinde anne ile karşı karşıya gelerek annesinin kendisine hep yargılayıcı bakması ile yaşamdaki algısı arasındaki benzerlik aynalandığında farkındalık kazandı ve davranışlarında olumlu değişimler gözlendi. Grup süreci boyunca Enginbir programda

büyük bir kalabalığın önünde sunuculuk yapmayı ve bir derste sunum yapmayı başardı. Şimdi mezun ve bir firmada stajyer bir avukat olarak çalışıyor.

Grup sonundaki paylaşımından kısa bir not: "Bu grupta ümitlendim, iyileşeceğime inandım, vazgeçmeyeceğim."

İstatistiksel Analiz

Araştırma verileri bilgisayar ortamında SPSS 16.0 programı kullanılarak değerlendirildi. Araştırmamızın verilerini kontrol grubu olmadığından yalnızca deney grubu verileri oluşturmaktadır. Bu nedenle deney grubunun ön test ve son test puanları arasında bir fark olup olmadığını test etmek amacıyla iki bağımlı değişken arasındaki farkı test eden Wilcoxon testi kullanılmıştır. Bu araştırmada anlamlılık düzeyi 0.05 olarak kabul edilmiştir.

Bulgular

Araştırma problemine göre geliştirilen hipotezlerin sınanması sonucunda elde edilen bulgular ve bu bulguların yorumu aşağıda tablolar üzerinden değerlendirilmiştir.

Tablo1.
Grubun Liebowitz Ölçeği Kaygı Ön ve Test Son Test Karşılaştırması

	N	Ön test		Son test		Z	P
		.Ort	Ss	.Ort	Ss		
Kaygı	9	64,11	8,667	48,56	8,413	2,670-	008,

Tablo1'de psikodrama grubundaki öğrencilerin sosyal fobi alt ölçeği kaçınma ön-test, son-test puan ortalamalarının anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla yapılan eşleştirilmiş gruplar için Wilcoxon testi sonucunda, .008 düzeyinde anlamlı bir fark olduğu ortaya çıktığı görülmektedir (Z=-2,670; p=0,008<0,05). Kaygı ön-test ortalaması(x=64,11) kaygı son-test ortalamasına göre (x=48,56) daha yüksek bulunmuştur. Bu da uygulanan psikodrama grup terapisinin grup üzerinde etkili olduğunu göstermektedir. Sosyal Fobi grubunda kaygı düzeyi ön test ve son test sonuçları arasında beklendiği gibi anlamlı bir fark olduğu söylenebilir**.**

Tablo2.
Grubun Liebowitz Ölçeği Kaçınma Ön ve Test Son Test Karşılaştırması

	N	Ön test		Son test		Z	P
		.Ort	Ss	.Ort	Ss		
Kaçınma	9	57,00	5,545	48,00	7,517	2,668-	008,

Tablo2'de deney grubundaki öğrencilerin sosyal fobi alt ölçeği kaçınma ön-test, son-test puan ortalamalarının anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla yapılan eşleştirilmiş gruplar için Wilcoxon testi sonucunda, aritmetik ortalamalar arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur (Z=-2,668; p=0,008<0,05). Kaçınma ön-test ortalaması (x=57,00) kaçınma son-test ortalamasından (x=48,00) yüksektir. Buna göre, uygulanan psikodrama oturumlarının grupdaki öğrencilerin sosyal fobi alt ölçeği olan kaçınma davranışlarının azalmasında olumlu etkiye sahip olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak yapılan istatistikî değerlendirmeler, sosyal fobisi olan grup üyeleri üzerinde uygulanan yarı yapılandırılmış psikodrama oturumlarının hem kaygı hem de kaçınma alt faktörlerinin her ikisi için de anlamlı sonuçlara ulaşıldığını ifade etmektedir.

Tartışma

Bu çalışmada bulgular bölümünde de belirtildiği gibi sosyal fobi belirtileri olduğu belirlenen üyeler üzerinde psikodrama oturumlarının katılımcıların hem kaygı hem de kaçınmaya yönelik sosyal anksiyetelerini azaltarak anlamlı bir sonuca ulaşılmıştır. Psikodrama ile sosyal fobi vakalarına yönelik çalışma diğer ülkelere göre ülkemizde pek yapılmamış olsa da farklı eğitim grupları ve bilişsel davranışçı yöntemle çalışılmış ve olumlu sonuçlar alınmış çalışmalar yer almaktadır. Üneri ve arkadaşlarının(2016) sosyal anksiyete bozukluğu olan ergenler ile 14 oturum olarak gerçekleştirdiği psikodrama çalışmasında sürekli katılan üyelerin konuşma ve rol almalarının arttığı, konuşurken ve rol alırken artık daha rahat yaratıcı ve spontan olduklarının gözlemlendiği belirtilmiştir. Daha çok psiko-eğitim grupları ve BDT çalışmalarının yer aldığı çalışmaların başında Albana ve arkadaşlarının (1995) sosyal kaygısı yüksek öğrencilere kaygıyı azaltmaya yönelik yaptığı bilişsel davranışçı grup yaklaşımı gelmektedir. Ayrıca ülkemizde bir psiko-eğitim programı örneği olarak Gümüş (2002), bir üniversitede öğrenim gören 1. sınıf öğrencilerinde sosyal kaygıyla başa çıkma grup programının sosyal kaygı düzeylerine etkisini incelemiştir. Araştırmanın sonucuna göre, hazırlanan programının öğrencilerin sosyal kaygı düzeylerini azaltmada etkili olduğu belirlenmiştir. Benzer şekilde, Baer & Garland (2005), Berstein ve ark. (2005), Beidel ve ark. (2005), Flannery-Schroder ve ark. (2005), Cobram ve ark. (2010), yüksek sosyal fobi üzerinde, bilişsel davranışçı terapi tekniklerini kullanarak yaptıkları çalışmalarda, sosyal fobinin azaltılmasında etkili olduğunu bulmuşlardır (Seligman & Ollendick, 2011).

Bu araştırmada grup oturumları psikodramanın gereklilikleri baz alınarak, kişi sayısı grup süresi ve oturum sıklıkları planlanmaya çalışılmıştır. Psikodramada normal şartlarda kişi sayısı 8-15 arasında olması önerilir(Özbek, 2003; Altınay, 2009). Buna göre grup 12 kişi ile başlamış ancak 9 kişi ile devam etmiş ve sonlanmıştır. Grup süresi ile ilgili net bir süre olmamakla beraber psikodrama oturumları genel olarak 1,5-2 saat aralığında yapıla geldiğinden aynı şekilde planlanmıştır. Ayrıca psikodrama gruplarında genelde özellikli bir konu ele alınmaz,

alındığı zaman da kişi sayısına ve grup üyelerinin gereksinimlerine göre oturum sayısı ortalama 14-16 oturum olarak devam edebilir. Benzer şekilde grup oturumları 16 oturum olarak belirlenmiş ancak grup üyelerinin isteği ile 21 oturuma kadar uzatılmıştır.

Grup üyelerinin devamlılığı konusunda yaşanması muhtemel olarak öngörülen sorun ilk beş oturumda oluşturulan grup kohezyonu sayesinde nerede ise sorun olmadan grup tamamlandı. Üyelerin vize- final sınavlarının olduğu dönemlerde gruba kendilerinin ortak kararı ile yaklaşık üç hafta ara verildi. Oturumların ortalarında (12-13. Oturum) bir üye terapiste gelerek gruba devam etmek istemediğini, fakat terapist ile bireysel olarak devam etmek istediğini belirtmiştir. Yapılan bireysel görüşmede terapistin ricası üzerine perdeyi kapatmak için kalkıp cama gittiği ancak perdeyi kapatamadığı için yaşadığı utanç neticesinde karnındaki guruldamayı herkesin duyduğu ve bu sebeple tüm grup üyelerine karşı rezil olduğu için gruba devam etmek istemediği fark edildi. Bunun üzerine bireysel görüşmedeki paylaşımlar sonucunda gruba yeniden döndü.

Sonuç ve Öneriler

Psikodramada sosyal fobi belirtileri olan bireylerle çalışmak birkaç noktada özel nitelikler içermektedir. İlk olarak, grup üyelerinin paylaşıma katılmaları ve kendileri ile ilgili farkındalık değerlendirmelerinde bulunmaları beklenenden daha uzun zaman almaktadır.

Grup başlangıcında grup kohezyonunu oluşturmak için belirlenen oyunların oldukça önemli olduğu belirtilebilir. Oyunlar üyelerin kişisel özellikleri de baz alınarak belirlenmelidir. Bu sebeple ilk oturumlardaki oyunlar çok performans sergilemeyi gerektirmemeli ki var olan kaygı tetiklenerek gruptan kaçınmaya sebep olmamalıdırlar. Grup sürecinde objeler(herhangi süs eşyaları, taşlar, kabuklar, müzik aletler vb.) duyguların dışavurumunda çok işlevsel olmuşlardır.

Grup liderinin paylaşılmamış duyguları da yakalamasının hem grubun hem de bireylerin tek tek devamlılığında çok etkili olduğu gözlenmiş, bu sebeple imkânlar dâhilinde bir yardımcı terapistin grupta bulunmasının daha fazla yarar sağlayacağı gözlenmiştir.

Sosyal anksiyete belirtileri olan bireyler ile çalışırken;

Grup süresi ortalama iki saat olarak planlanabilir. Her ne kadar psikodramada oturumlar planlanarak yapılmasa da grup üyelerinin dinamiklerine uygunluğuna dikkat edilerek ısınma oyunlar planlanabilir. Grup sürecinde objelerden mutlaka faydalanılması önerilir. Son olarak terapist ve grup üyeleri arasında bir çok psikodrama gruplarına göre daha ehemmiyetli olarak iyi bir terapötik bağ kurulması önerilir. Böylece grubun devamlılığı ve utanç duygusu azalarak paylaşıma geçiş sağlamak daha da kolaylaşabilir.

Sonuç olarak bu araştırmada, sosyal fobi belirtilerine sahip dokuz üniversite öğrencisiyle

bir üniversitenin psikolojik hizmetler kapsamında yürütülen 21 oturumluk kontrol grupsuz deneysel desenli bir psikodrama grup terapisi yapılmıştır. SPSS 16.0 programı ile elde edilen istatistiki analize göre grubun ön test ve son test değerleri arasında anlamlı bir fark gözlenmiştir. Bu verilere göre üyelerin sosyal fobi kaygı ve kaçınma değerlerinde anlamlı düzeyde bir azalma olduğu ifade edilebilmektedir.

Kaynakça

Albano, A.M. et al. (1995). "Cognitive-Behavioral group treatment for social phobia in adolescents: A Preliminary study." *The Journal of Nervous and Mental Disease*. 183, 10, 649-65.

Altınay D. (2009). *Çocuk Psikodraması*. İstanbul: Sistem Yayıncılık.

American Psychiatric Association (2000). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders. 4th ed. Text revision*. Washington (DC): American Psychiatric Association.

Aydın A., Sütcü S.T., Serias O. (2010) Ergenlerde Sosyal Anksiyete Belirtilerini Azaltmaya Yönelik Bilişsel-Davranışçı bir Grup Terapisi Programının Etkililiğinin Değerlendirilmesi, *Türk Psikiytri Dergisi*, 21(1), 25-36.

Bal, P.N., (2015). Sosyal Fobi Grup Psiko-eğitim Programının Üniversite Öğrencileri Üzerindeki Etkisi, *Uluslararası sosyal Araştırmalar Dergisi,* 7(35), 595-608.

Beidel DC, Turner SM, Morris TL ve ark. (1999). Psychopathology of childhood social phobia. *J Am Acad Child Adolesc Psychiatry*, 38, 643-650.

Dilbaz N, Güz H (2001) Liebowitz sosyal kaygı ölçeğinin geçerlik ve güvenirliği. *37. Ulusal Psikiyatri Kongresi,* İstanbul, 2-6 Ekim, 2001.

Dilbaz N. (1997) Sosyal Fobi. *Psikiyatri Dünyası*, 1,18-24

Essau CA, Conradt J, Petermann F ve ark. (1999) Frequency and comorbidity of social phobia and social fears in adolescents. *Behav Res Ther*, 37, 831-843.

Ginsburg GS, Drake KL (2002). School-based treatment for anxious african-american adolescents: a controlled pilot study. *J Am Acad Child Adolesc Psychiatry,* 41(7), 786-795.

Gümüş, A.E. (2002*). Sosyal Kaygıyla Başa Çıkma Grup Programın Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Kaygı Düzeylerine Etkisi. (*Yayınlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi/ Eğitim Bilimleri Enstitüsü.

Hayward C, Varady S, Albano AM ve ark. (2000). Cognitive-Behavioral Group Therapy for Social Phobia in Female Adolescents: Results of a Pilot Study. *Journal of the J Am Acad Child Adolesc Psychiatry*, 39(6), 721-726.

Heimberg, R. G., Horner, K. J., Juster, H. R., Safren, S. A., Brown, E. J., Schneier, F. R.& Liebowitz, M. R. (1999). Psychometric Properties Of The Liebowitz Social Anxiety Scale. *Psychological Medicine,* 29, 199-212.

Köroğlu E. (2009) Sosyal fobi. *Klinik Uygulamada Psikiyatri Tanı ve Tedavi Kılavuzları.* Ankara: HBY Basım Yayın.

Liebowitz, M.R. (1987). Social phobia. *Modern Problems of Pharmacopsychiatry*, 22, A141-173.

Manuzza A, Schneier F, Chapman T ve ark. (1995) Generalized social phobia: reliability and validity. *Arch Gen Psychiatry*, 52: 230-237.

Masia CL, Klein RG, Storch EA ve ark. (2001) School-based behavioral treatment for social anxiety disorder in adolescents: results of a pilot study. *J Am Acad Child Adolesc Psychiatry,* 40(7), 780-786.

Özbek A, Leutz GA. (2003). *Psikodrama: Grup Psikiyatrisinde Sahnesel Etkileşim* (Yayına Hazırlayan ÜH Okyayuz). İkinci basım, Abdülkadir Özbek, Psiko- drama Enstitüsü Yayını. Ankara: Ayrıntı Basımevi.

Rowa K., Anthony M.M. (2005). Psychological Treatments for Social Phobia, *Can J Psychiatry* 50, 308-3016.

Segool NK, Carlson JS (2008). Efficacy of cognitive-behavioral and pharmacological treatments for children with social anxiety. *Depression and Anxiety*, 25, 620-631.

Seligman L.D.& Ollendick T. H. (2011). "Cognitive behavioral therapy for anxiety disorders in youth", *Child Adolesc Psychiatric Clin N Am*, 20 (2), 217-238.

Stein MB, Walker JR (2001). *Triumph over shyness: conquering shyness and social anxiety.* Blacklick, OH, USA: McGraw Education Group.

Sungur, M.Z. (2000). *Anksiyete Bozuklukları "Sosyal Fobi".* (Ed: Raşit Tükel). Ankara: Çizgi Tıp Yayınevi. ss. 59-79.

Üneri Ö.Ş., Yıldırım E.A., Tanıdır C., Aytemiz T. (2016). Sosyal Anksiyete Bozukluğu olan Ergenlerde Psikodramanın Kullanımı, *Anadolu Psikiyatri Dergisi,* 17(5), 347-353.

Yolaç, P. (2003). *Bilişsel Davranışçı Terapiler.* (Ed. I. Savaşır, G. Boyacıoğlu, E. Kabakçı). Ankara: Türk Psikologlar Derneği. 51-52.

TARİH

Osmanlı Devleti'nde Tev'em Maaşı

Esra Bembeyaz*

Öz: Osmanlı'da klasik dönemde sosyal yardım, vakıflar aracılığı ile gerçekleşirken on dokuzuncu yüzyılda vakıfların ve imaretlerin fonksiyonunun zayıflamasıyla beraber yoksulların korunması alanı merkezî devletin faaliyet alanına girmeye başlamıştır. Sosyal alan, bir yandan modern devletin müdahale alanı, diğer yandan da modern siyaset için bir meşruiyet kaynağı olmaya başlamıştır. Bu dönemde devlet tarafından yoksullar için yapılan pek çok yardım uygulaması söz konusudur. Tev'em maaşı da bu bağlamda değerlendirilebilecek uygulamalardan biridir. Bu çalışmada Osmanlı Devleti'nde ikiz, üçüz gibi bir batında birden fazla çocuğu dünyaya gelen ailelere bağlanan tev'em maaşı incelenmektedir. Çalışmanın temel kaynağını Başbakanlık Osmanlı Arşiv Belgeleri ve mevcut literatür oluşturmaktadır. Osmanlı Devleti'nin yıkılışına kadar devam eden uygulamanın başlangıcı belgelerde 1791'e kadar dayanmaktadır. Ailelerin ikiz, üçüz çocuklarının doğumlarını bildirerek maaş bağlanmasını istemeleri, bu taleplerinin araştırılması, maaşların ödenmesi sırasındaki problemlere dair hususların yanı sıra maaşlara devlet gelirlerinden kaynak ayrılması, miktarı ve çocuklar kaç yaşına gelinceye kadar ödeneceği gibi hususlar belgelere yansımaktadır. Tev'em maaşı, bölge, din ve millet ayırmaksızın halkın her kesiminden ikiz çocuk sahibi ailelere ödenmektedir. Ailelere bu yardımın yapılmasının tek şartı fakirlik ve muhtaç olma durumudur. Bu çalışmada tev'em maaşı, daha önce yardım fonksiyonunu yerine getiren vakıfların merkezi otoritenin kontrolüne girerek alanının kısıtlanması nedeniyle bu fonksiyonun devlet eliyle gerçekleştirilmeye başlanmasının bir sonucu olarak değerlendirilmektedir. Vakıfların yıkılması ile bu kurumların icra ettiği fonksiyonu modernleşen toplumun şartlarına göre doldurmak mümkün olmamakta nitekim geleneksel sadaka usulü de toplumda terk edilmeye başlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Devleti, Osmanlı Sosyal Tarihi, XIX. Yüzyıl, Sosyal Yardım, Tev'em Maaşı, Osmanlı'da İkiz Çocuklar, Vakıflar

Giriş

Tev'em maaşı, Osmanlı Devleti'nde ikiz, üçüz, dördüz gibi bir batında birden fazla çocuğu dünyaya gelen ailelere bağlanan maaştır. Çalışmanın temel kaynağını Başbakanlık Osmanlı Arşiv Belgeleri ve mevcut literatür oluşturmaktadır. Bu çalışmada ailelerin ikiz, üçüz çocuklarının doğumlarını bildirerek maaş bağlanmasını istemeleri, bu taleplerinin araştırılması,

* İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Tarih Bölümü, Yüksek Lisans Programı. esrabembeyaz@gmail.com

maaşların ödenmesi sırasındaki problemlere dair hususların yanı sıra maaşlara devlet gelirlerinden kaynak ayrılması, miktarı ve çocuklar kaç yaşına gelinceye kadar ödeneceği gibi hususlar bakımından incelenmektedir. Bu incelemeye geçmeden önce tev'em maaşının ortaya çıktığı dönemin özelliklerine kısaca değinmek yararlı olacaktır. On dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde sosyal yardım alanında yaşanan en önemli olgu, vakıflar ve imaretler çerçevesinde işleyen refah sisteminin işlevini önemli ölçüde kaybetmiş olmasıdır. Yoksulların korunması alanı yavaş da olsa merkezî devletin faaliyet ve yetki alanına girmeye başlamıştır (Özbek, 2002, s. 53). Nitekim bu çalışmada tev'em maaşı uygulaması bu gelişmelerin bir sonucu olarak görülmektedir. Bu dönemde yoksullar için devlet eliyle pek çok yardım uygulamasının hayata geçirildiği görülmektedir. Geçimini kendi başına sağlaması mümkün olmayan ve hayat boyu desteğe ihtiyacı olan *muhtacîn*'e, deprem, yangın ve sel gibi bir takım afetlere maruz kalan *musâbîn*'lere, çok yaşlılık, sakatlık nedeniyle yardıma ihtiyacı olan *aceze'*ye, kıtlık, kuraklık, dolu, sel gibi doğal afetler neticesinde tohumluk ve ekmeklik zahireden yoksun kalan *muhtâcîn-i zürrâ'*ya, hac vazifesini yerine getirmek isteyen ancak hacca gidiş veya dönüş masrafını karşılamakta zorluk çeken *aceze-i hüccâc'*a, erâmile (dullara) ve bîkes (kimsesiz) ve eytam (yetim) çocuklara yapılan yardımlar bunlar arasında sayılabilir (Özbek, 2002, s. 50-51).

On sekizinci yüzyıldan beri devletler, kaçınılmaz olarak merkeziyetçi bir dönüşüm geçirmekteydi. Modern çağda merkeziyetçilik, devletlerin büyük ölçüde malî, idarî, hukukî alanda standart ve bütüncü bir kontrol kurmalarıyla ortaya çıkan bir niteliktir. On dokuzuncu yüzyılda Osmanlı Devleti de geleneksel devlet tipinden modern merkeziyetçi bir devlet tipine geçiş sürecini yaşamaktaydı. II. Mahmud döneminde temelleri atılan modern devlet sisteminin kuruluşu, Tanzimat döneminde devam etti (Ortaylı, 1987, s. 97-98). II. Mahmud vakıfların yönetimini merkezileştirmek amacıyla 1826 Ekiminin başında Evkaf-ı Hümâyûn Nezâreti'ni kurarak İstanbul'daki büyük vakıfları yavaş yavaş nezaretin denetimine almaya başladı. Böylece büyük bir gelir kaynağını merkezi idarenin tasarrufu altına almış oldu (Akyıldız, 2010, s. 57). II. Mahmud, Evkaf Nezareti'ni kurarak yerel özerkliğe ve vakıflara hâlihazırda büyük bir darbe indirmiş olmaktaydı. Esasen bir devlet kurumu haline gelen vakıf, hem tabanda örgütlenmiş toplumsal ve eğitimsel bir kurum olarak sahip olduğu özerkliği, hem de İslami niteliğini kaybetti. Vakıflar tarafından sağlanan hizmetlerin kalitesi hızla bozuldu (Karpat, 2014, s. 88-89). Vakıflara ait câri giderlerin karşılanamaması nedeniyle binlerce hayır eseri harap oldu, hayır hizmetleri de durma noktasına geldi (Kazıcı, 2003, s. 121). Oysa İslam ülkelerinde ve özellikle Osmanlı Devleti'nde ibadet, eğitim-öğretim, sağlık, temizlik, yolculuk, beledî hizmetler gibi hemen her sahada hizmet vakıflar aracılığı ile görülmekteydi (Kazıcı, 2003, s. 125). Tanzimat dönemine kadar, sıbyan mektebi, medrese, su şebekesi, sağlık hizmetleri gibi temel yaşam üniteleri vakıfların konusuydu (Ortaylı 2008, s. 315).

Devletin merkeziyetçi yapıya bürünmesi, vakıfların fonksiyonunu yitirmesi gibi durumlardan başka on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı, savaşlar ve göçler nedeniyle nüfus yapısı olarak

da bir değişim geçirmekteydi. Toprak kayıpları Osmanlı genel nüfusunun azalmasına sebep olurken, daralan Osmanlı sınırları içindeki Müslüman Türk nüfusu, kaybedilen topraklardan gelen göçler nedeniyle artmaktaydı. On sekizinci yüzyılın son yirmi yılında Osmanlı Rus ve Avusturya savaşları yüzünden Kazan, Kırım, Kafkasya ve Özi bölgelerinden Anadolu'ya göç edenlerin sayısı üç-beş yüz bini bulmuştu (Yediyıldız, 1999, s. 506-507). On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında ise Osmanlı nüfusu hacim olarak çarpıcı bir değişim geçirdi. Gayrimüslim yönetim altında yaşamak istemeyen pek çok Müslüman Osmanlı Devleti'ne göç etti. Kırım, Kafkasya ve hatta Orta Asya bölgelerinden gelen göçler 1914 yılına kadar devam etti (Karpat, 2014, s. 126-128). 1860 ila 1900 yılları arasında Osmanlı nüfusunda %80'i aşan bir büyüme gerçekleşti (Karpat, s. 132). Diğer taraftan uzun süren savaşlar ekonomik durumu da ağırlaştırdı, şehirlerde göçler nedeniyle yoksulluk arttı. Tev'em maaşı ve fakir ve muhtaçlara yapılan diğer yardımlar bu gelişmelerin bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

Tev'em Maaşı

Geleceğin inşasında önemli bir unsur olan çocuklar tarih boyunca gerek iyi bir eğitimden geçmeleri gerek beden ve ruh sağlıklarının korunması bakımından toplumların ilgi odağı olmuştur. Çocukların çağın gereklerine göre donanımlı bir şekilde yetişmeleri o ülkenin insan kaynağının sağlam olmasının teminatıdır. İnsan merkezli bir medeniyetin uygulayıcısı olan Osmanlı Devleti bünyesinde barındırdığı çocukların ihtiyaç ve sorunlarına duyarsız kalmamış, geliştirdiği ve tatbik ettiği sistemlerle çocukların sağlıklı kişilik gelişimlerini sağlamaya çalışmıştır (Karataş, 2015, s. 16). Osmanlı toplumunda çocuk, korunacak biri olarak görülmüştür. Çocuğun babası, babası yoksa büyük ebeveyni, onlar olmasa amcaları geçimini teminle mükelleftir. Bu konuda Osmanlı devlet ve toplumu hemfikirdi ancak herkesin gücü yetmediği durumlarda devlet aileye yardım da etmekteydi. Belgelerdeki sayısız kayıtlar dul çocuklu kadına ve ikiz veya üçüz doğuran aciz kadın ve aileye, dini ne olursa olsun maaş bağlanmakta olduğunu ve özellikle kimsesiz, terk edilen veya evlilik dışı olup terk edilen çocukların, birine emanet edilerek maaş bağlanmakta olduğunu göstermektedir (Ortaylı, 2000a, s. 111-112).

Belgelerde ikiz, üçüz çocuklara bağlanan maaş ile ilgili olarak *tev'em maâşâtı* tabiri kullanılmaktadır (Dinç, Şimşek ve Eroğlu, 2009, s. 80). Tev'em, Arapça ikiz anlamına gelmektedir. Osmanlı arşiv belgelerinde maaş bağlanmak istenen çocuklar için "tev'em olarak doğan", "ikiz olarak dünyaya gelen" yahut "bir batında tevellüd eden üç çocuk" gibi ifadelere yer verilmektedir. Tev'em maaşı uygulaması Osmanlı Devleti'nde başlangıcı tam olarak tespit edilemeyen bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır. Osmanlı arşiv belgeleri arasında bu konuyla ilgili rastlanılan en eski iki belge 29 Zilhicce 1205/ 29 Ağustos 1791 tarihli hatt-ı hümâyûnlardır (BOA, HAT, 213/ 11577; HAT, 273/ 16054). Bu belgelerden birinde Seyyid Mustafa isimli kimsenin arzuhali padişaha bildirilmektedir. Buna göre arzuhal sahibinin üçüz çocukları dünyaya gelmiştir. Anne ile beraber çocuklardan biri vefat etmiştir. Seyyid

Mustafa, iki çocuğunun hayatta olmasına binaen "olageldiği gibi vazîfe ihsân buyurulması"-nı istemektedir. Arzuhalin özetlenmesinden sonra "emsâli suâl olundukda batn-ı vâhidden üç nefer evlâdı olanlara İstanbul gümrüğünden beşer akçeden on beş akçe tevcîh oluna gelip" denilmektedir. Bu ifadelerden bu tarihten öncesinde de uygulamanın var olduğu anlaşılmaktadır. Bu örnekte olduğu gibi diğer belgelerde de "olageldiği üzere", "muamelât-ı atike" gibi ifadelerle daha eski tarihlere atıfta bulunulmakta ancak tarih verilmemektedir. Bu nedenle tev'em maaşının ilk olarak ne zaman verilmeye başlandığı sorusunun cevabı tam olarak verilememektedir (Dinç vd., 2009, s. 81). 29 Ağustos 1791 tarihli bu hatt-ı hümâyûnda arzuhal sahibinin gâyet fakir bir halde olduğu, ikizlerinden başka iki evladının daha olduğu ifade edilip ne kadar emredilirse o miktarda maaş bağlanacağı hususu padişaha sunulmaktadır. Belge üzerinde yer alan padişahın hatt-ı hümayununda "pâre-i üçerden onar akçe veresin" denilerek ikiz çocuklara maaş bağlanması emredilmektedir (BOA, HAT, 213/ 11577). Diğer 29 Zilhicce 1205/ 29 Ağustos 1791 tarihli belge ise Alaiyeli bir kadının üçüz çocuk doğurması üzerine çocukların her birine beşer akçe maaş tahsis edilmesi hakkındadır (BOA, HAT, 273/ 16054).

Ailelerin ikiz, üçüz yahut dördüz olarak doğan çocuklarına maaş bağlanması ile ilgili uygulamaya dair örnekler Osmanlı arşiv belgelerinden Hicri 1339 / Miladi 1920 tarihine kadar takip edilebilmektedir. Nitekim 25 Muharrem 1339/ 9 Ekim 1920 tarihli bir belgede üçüz erkek çocukları olan bir kimseye mahalli belediye veya mal sandığından maaş bağlanması hususunun bildirilmesi örneğinde olduğu gibi bu yıllara dair belgeler uygulamanın devletin son yıllarına kadar devam ettiğini göstermektedir (BOA, DH. UMVM, 96/ 66).

Belgelerden devletin ikiz veya üçüz çocukları olan ailelere bu yardımı yapmasının tek şartının fakirlik ve muhtaç olma durumu olduğu anlaşılmaktadır. Ailenin yardıma muhtaç olup olmadığı araştırıldıktan sonra maaş bağlanması uygun görülmekte veya görülmemektedir. Ailelerin yardıma muhtaç olup olmadıkları mahalle muhtarları ve imamlar tarafından araştırılmaktadır. Bazen de durumun doğruluğunun araştırılması için kadıya başvurulmaktadır (Dinç vd., 2009, s. 87). 29 Zilhicce 1255/4 Mart 1840 tarihli belge, ekmek ve mum tedarikinden aciz bir kadının üçüz kızları doğup, çocukları ve kendisinin zor halde bulunmalarından dolayı üçüzlere geçimlerinin temini için maaş bağlanması hakkındadır (BOA, C.BLD, 15/ 726). 22 Rebiyyülevvel 1324/16 Mayıs 1906 tarihli başka bir belgede ise Selanik'ten Andon veled-i Yankula isimli kimseye ikiz çocuklarının geçimini sağlayamaması sebebiyle maaş tahsis edildiği ifade edilmektedir (BOA, DH. MKT, 1080/ 22). Yine belgelerde "fakir oldukları tahakkuk eden" (BOA, DH. MKT, 1026/ 43),"yaşlılığından ve geçiminden sorumlu olduğu kimselerin çokluğundan dolayı" (BOA, BEO, 476/ 35681), "kendileri muhtâc-ı muâvenet halde bulunmuş olan" (BOA, HAT, 669/ 32654) gibi ifadeler ile ailelerin ihtiyaç sahibi olduklarına vurgu yapılmaktadır. Tev'em çocuk sahibi ailelerin ihtiyaç sahibi olup, bu ailelere maaş bağlanması talebinin mahalle sakinleri tarafından bildirilmekte olduğu örnekler de mevcuttur. 6 Cemaziyelahir 1310/ 26 Aralık 1892 tarihli bir belgede Hamurkar Mehmed

b. Temur'un tev'em olarak iki defada dört çocuğu tevellüd ettiği ve zarûret-i fevkalâde ile perişân bulunduğu muhallebici ve ekmekçi esnafı tarafından arzuhal ile bildirilmekte çocuklara maaş tahsisi için durumun tahkîkine karar verilmektedir (BOA, DH. MKT, 2034/ 127). Bazı ailelerin ihtiyaç sahibi olmadıkları gerekçesiyle ikizlerine maaş bağlanması uygun görülmemektedir. Örneğin, 6 Rebiyyülahir 1310 / 28 Ekim 1892 tarihli belgede Hassa Ordusu İkinci Nişancı Taburu imamı Yusuf Efendi'nin ikiz çocukları için talep ettiği maaş tahsisinin, maaşın "şiddet-i fakr ve ihtiyâçla meşrût" olması ve imamın hâiz olduğu memuriyetine göre "evlâdını infâk ve iâşeye iktidârı bedîhî" olduğu için mümkün olmadığı belirtilmektedir (BOA, DH. MKT, 2015/ 129).

Uygulamanın tek şartının muhtaç durumda olmak olup millet, din veya cemaat farkı gözetilmediği farklı din ve milletten ailelerin ikiz veya üçüz çocuklarına maaş bağlandığını gösteren belgelerden anlaşılmaktadır. Nitekim, 4 Receb 1326/2 Ağustos 1908 tarihli belgede Trablusgarb'ın Mızrak mahallesinde yaşayan Ermeni milletinden Ohannes veled-i Serki Drastoryan'ın ikiz doğan çocuklarına maaş bağlanmaktadır (BOA, DH. MKT, 1275/ 13). Yine 8 Rebiyyülevvel 1324/2 Mayıs 1906 tarihli belge Musevi Hason'un ikiz çocuklarına maaş tahsisi hakkındadır (BOA, DH. MKT, 1075/59). Benzer şekilde Selanik Musevi ahalisinden Ester bint-i Avram'ın çocuklarına tev'em maaşı bağlanmaktadır (BOA, DH. MKT, 1196/ 49). Belgelerde bu gibi örneklerin sayısı oldukça fazladır. Tev'em maaşını nüfusun korunması ile ilişkilendirdiğimiz takdirde bunun sadece İslam nüfusunu değil gayrimüslim nüfusu da içeren genel bir yaklaşım olduğunu ifade edebiliriz.

Tev'em maaşları önceleri devletin gelir kalemlerinden olan mukataa gelirlerinden ödenmekteydi. İstanbul Gümrüğü Mukaatası (BOA, AE. SMST. III, 15/ 963), İstanbul Emtia Gümrüğü (BOA, C.BLD, 105/ 5230); HAT, 1588/ 33), Divriği Mal Sandığı (BOA, A. MKT. DV, 164/ 48), Şam Gümrüğü Mukaatası'ndan (BOA, C. BLD, 44/ 2197) denilerek maaşın tahsis edileceği kaynak belirtilmekteydi. Yahut hazinece bir gelir tahsisi için durum Maliye Nezâreti'ne bildirilmekteydi. Menteşe sancağı (BOA, A. MKT, 68/ 51) ve Kıbrıs'ta (BOA, A. MKT, 88/ 30) doğan üçüzler için Maliye Nezareti'ne gönderilen hükümler buna birer örneklik teşkil etmektedir. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı ve son çeyreğinden itibaren belediye teşkilatının ve yerel yönetimlerin şekillenmeye başlaması Osmanlı'da yoksulların korunması meselesine yeni bir boyut kazandırmıştır. 1868 Altıncı Daire-i Belediye Nizamnamesi, belde dâhilindeki yoksulların korunması görevini Şehremaneti'ne bırakmıştır. 1877 tarihli Dersaadet Belediye Kanunu ve Vilâyât Belediye Kanunu'nda da aynı görevler tekrar edilmektedir. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki çeşitli tasniflere dağılmış belgeler mahalli idarelerin nizamnamece tayin edilen görevlerini yerine getirmeye çalıştıklarına işaret etmektedir (Özbek, 2002, s. 60) 3 Muharrem 1305/21 Eylül 1887 tarihli bir belgede tev'em maaşının belediyelerce ödenmesine ilişkin kararın Şehremanetine gönderildiği hakkındaki emir, bu tarihten sonra artık tev'em maaşı ödemelerinin belediyelerin hesabından yapıldığını göstermektedir (Dinç vd., 2009, s. 86; BOA, DH. MKT, 1449/ 86). Bu tarihten sonra düzenlenen belgelerde talep edilen

maaşın uygun görüldüğü takdirde bağlı olunan belediyelerce ödenmesi gerektiğine dair ifadeler yer almaktadır (BOA, DH. MKT, 1486/ 63; 509/ 28; 1224/ 87; DH. UMVM, 96/ 57). Belgelerden belediye gelirlerinden masraflar çıkartıldıktan sonra kalan meblağın kırkta bir nisbetinde ikiz çocuklara ve muhtacîne maaş olarak verilmesi için ayrıldığı anlaşılmaktadır (BOA, DH. MKT, 1511/ 19; 1800/ 29). 17 Cemaziyelevvel 1305/ 30 Ocak 1888 tarihli bir belgede, tev'em maaşının her halükarda ödenmesi gerektiği eğer belediyelerin gelirleri müsait değilse ve bu maaşı veremiyorlarsa merkez liva ya da vilayet belediyelerince sağlanması gerektiği bildirilmektedir (Dinç vd., 2009, s. 86-87; BOA, DH. MKT, 1481/ 80).

Tev'em maaşının miktarı ve ödeme birimi, paranın değeri ve birimindeki değişikliğe göre farklılık göstermektedir. 29 Şaban 1271/ 16 Mayıs 1855 ve 15 Ramazan 1271/ 01 Ocak 1855 tarihli iki adet meclis-i vâlâ mazbatası ile önceden akçe olarak ödenen tev'em maaşının eski bir uygulama olduğu bundan böyle kuruş hesabı ile ödenmesi gerektiği bildirilmektedir. Yapılan ödemelerin başlangıçta akçe ve sonra da kuruş hesabı ile olması devletin para birimlerindeki değişikliğe gitmesi ile ilgilidir. Başlangıçtan 1688 yılına kadar akçe, 1688 yılından 1879 yılına kadar kuruş ve devletin yıkılışına kadar ise lira-kuruş Osmanlı para birimi olarak kullanılmıştır. Ancak para biriminin değişmesi eski paranın tedavülden kalkması anlamına gelmemektedir. Tev'em maaşı ödemelerinin 1855 yılına kadar aynı anda hem akçe hem de kuruş hesabı ile yapıldığı görülmektedir (Dinç vd., 2009, s. 81-85).

Ödenen maaşın miktarı konusunda dönemlere göre farklılıklar görülmektedir. Bazen de aynı dönemde olduğu halde farklı miktarda maaş belirlenmektedir. Farklı zamanlarda günlük 5'er akçe (BOA, C. BLD, 70/ 3490), 15'er akçe (BOA, C. BLD, 126/ 6286), 50'şer akçe (BOA, C. BLD, 75/ 3726) yahut aylık 30 kuruş (BOA, BEO, 156/ 11679) miktarlarında maaş tahsis edildiği belgelerden tespit edilebilmektedir. Aynı dönemde ödenen tev'em maaş miktarları konusunda tam bir uyum olmadığı bu yüzden bazı farklılıklar bulunduğu konusu belgelere de yansımıştır. Nitekim 03 Rebiyyülahir 1254/ 26 Haziran 1838 tarihli bir belgede kayıtlarda 5, 15 ve 50 akçe gibi farklı ödemelerin yapıldığı, ayrıca 5 akçenin çok az olduğu, bunlara daha fazla vazifeler tahsis kılınması hususunda ferman buyrulduğu belirtilmekte ve bunun üzerine tev'em maaşlarının 50 akçe ödenmeye başlandığı anlaşılmaktadır (Dinç vd., s. 82). Zaman zaman seyyid veya meşayihten olan ailelere emsallerinden daha fazla ödeme yapıldığı görülmektedir. Nitekim 07 Receb 1250/9 Kasım 1834 tarihli belgede Şam'da oturan Harputlu Seyyid Hasan bin Seyyid Ahmed Efendi'nin Hasan, Hüseyin ve Hüsna isimlerinde üçüz evladı dünyaya gelmiştir. Emsaline 10'ar akçeden 30 akçe tahsis edildiği halde emsali ile kıyas olmayarak 20'şer akçe tahsis edilmesinin gerekçesi belgenin içeriğine bakıldığında seyyid olmasından kaynaklandığını düşünebiliriz (Dinç vd., 2009, s. 85).

Tev'em maaşının ne kadar süre ile ödenmeye devam edeceği hususunda belgelerde farklılıklar söz konusudur.20 Zilhicce 1305/28 Ağustos 1888 tarihli bir belgede erkek çocuğu için 20 yaşına kadar maaş tahsis edilirken (BOA, DH. MKT, 1536/ 80) aynı şekilde 24 Cemazi-

yelahir 1306/ 25 Şubat 1889 tarihli belgede erkek çocuklarına 20 yaşına kız çocuklarına ise evleninceye kadar maaş tahsis edildiği ifade edilmektedir (BOA, DH. MKT, 1598/ 35). Aynı yıldaki bir başka belgede ise maaş 25 yaşına kadar verilmek üzere tahsis edilmektedir (BOA, MF. MKT, 109/ 100). 27 Rebiyyülahir 1311/ 8 Ekim 1893 tarihli belgede ise maaşın 10 yaşına kadar ödeneceği belirtilmektedir (BOA, DH. MKT, 164/ 49). 21 Receb 1311/ 28 Ocak 1894 tarihinde ise bir kadının ikiz doğan çocuklarından hayatta olan oğluna verilen maaşın çocuk yedi yaşını geçtiği için kesilmesi söz konusudur (BOA, DH. MKT, 200/ 60).

Maaşın kesilmesi durumunda ailelerin fakir hallerine binaen maaşın tekrar verilmesini talep ettiğini ve ailenin talebinin araştırıldığını gösteren örnekler de mevcuttur(BOA, DH. MKT, 2297/ 50; 2370/ 9). Maaş bağlanan ikizlerden biri vefat ederse diğer çocuğun maaşı kesilmemektedir (BOA, DH. MKT, 1718/ 66). Çocukların vefatı sonrasında maaşlarının anneye (BOA, C.BLD, 72/ 3564) veya babaya (BOA, DH. MKT, 645/ 80) bağlandığı veya vefat eden çocuğun diğer ikizinin maaşına zam olarak ilave edildiği (BOA, DH. MK, 2768/ 56) örnekler söz konusudur. İkizlerden biri vefat ettiği halde ikiz maaşının bu gibi yollar ile ödemeye devam edilmesi maaşın amacının yoksulluğu gidermeye yönelik bir destek olduğunu göstermektedir. Maaş bağlanmaması veya maaşların ödenmesi sırasında yaşanan bazı sıkıntılar da belgelere yansımaktadır. 14 Rebiyyülevvel 1317/ 23 Temmuz 1899 tarihli bir belgede Kosti veled-i Tanaş'ın ikiz çocuklarına maaş bağlanmadığına dair yaptığı şikâyetin araştırılarak gereğinin yapılması ifade edilmektedir (BOA, DH.MKT, 2224/ 22) Orhanlı köyünden bir kimse ikiz çocuklarına Gebze Belediye Sandığı tarafından tahsis edilen maaşı muntazam alamadığından şikayet etmektedir (BOA, DH. MKT, 2112/ 118). Bir başka belge ise Hüdevendigar eyaletinden Hasan'ın ikizlerine bağlanan maaşın zamanında ödenmesi hakkındadır (BOA, DH. MKT, 2137/ 74).

Belgelerde ikiz ve üçüz doğan çocuklardan başka nadir de olsa dördüz olarak dünyaya gelen çocuklara da rastlanmakta ve bu ailelere de maaş bağlanmaktadır (BOA, DH. MKT, 2524/ 11; 2550/ 141; 2577/ 3). İkiz, üçüz veya dördüz çocuğu dünyaya gelmesi sebebiyle askerlik ve hapis cezası süresinin kalanından af olunması ile ilgili örnekler dikkat çekmektedir. 24 Receb 1312/ 21 Ocak 1895 tarihli bir belgede dördüz çocukları dünyaya gelen Dördüncü Ordu'da asker olan Tonyalı Mustafa'nın çocuklarını görmek için memleketine gitmesine izin verilmektedir (BOA, BEO, 556/ 41655). Hanımı iki sene içinde dördüz ve üçüz çocuk dünyaya getirdiği için Tonyalı Mustafa'nın askerliğin kalan kısmından affı veya başka bir şekilde ihsan taltifi istenirken (BOA, DH. MKT, 358/ 68) dördüz ve üçüz çocuklarına mahalli belediyece maaş bağlanması uygun görülmektedir (BOA, DH. MKT, 344/ 59). 24 Muharrem 1318/ 24 Mayıs 1900 tarihli bir belgede ise hırsızlık nedeniyle üç ay süre ile hapse mahkûm olmuş ve hapiste olan bir kadın, hapishanede ikiz çocuğu dünyaya getirmesi ve cezasının üçte ikisini tamamlamasına az bir zaman kalmasına binaen affedilmektedir (BOA, BEO, 1491/ 111755).

Sonuç

Osmanlı arşiv belgelerinde 1791-1920 yılları arasındaki tev'em maaşı ile ilgili belgeler incelendiğinde bölge, din ve millet ayırmaksızın toplumun Müslüman, Ermeni, Musevî her kesiminden fakir ve ihtiyaç sahibi olan ikiz, üçüz veya dördüz çocuk sahibi olan ailelere devletin yardım amacıyla maaş bağladığı görülmektedir. Başlangıçta mukataa gelirlerinden ödenen maaşlar, yerel yönetimlerin şekillenmesi ile beraber belediyelerin başlıca vazifeleri arasında zikredilmiş ve bütçelerinden kaynak ayrılmıştır. Tev'em maaşı yardımı, on dokuzuncu yüzyılda merkezî devlet tarafından yapılan diğer yardımlarla beraber ele alındığında, daha önce yardım fonksiyonunu yerine getiren vakıfların merkezi otoritenin kontrolüne girerek alanının kısıtlanması nedeniyle bu fonksiyonun devlet eliyle gerçekleştirilmeye başlanmasının bir sonucu olarak görülebilir.

Öte yandan modernleşme sadece devletin yapısında değil toplumun yapısında da değişmelere neden olmuştur. Klasik dönem Osmanlı mahallelerinde, özellikle ihtiyaç fazlası kazancın sosyal hizmetlere tahsisini teşvik eden İslami değerler sistemin etkisi dolayısıyla, zengin ve fakir aynı hayat standartları içinde yaşarken on dokuzuncu yüzyıldaki zihniyet değişikliği ve iktisadi farklılaşmalar sonucu zengin ve fakir arasındaki fark açılmaya başlamıştır (Yediyıldız, 1995, s. 510). Geleneksel sadaka usulü ise toplumda terk edilmeye başlanan bir gelenektir (Ortaylı, 2000b, s. 216-217). Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde hem ekonomik hem siyasî açıdan büyük bir sıkıntı yaşadığı hatta dağılma sürecine doğru gittiği buna rağmen yardıma muhtaç ailelerin bakımlarında zorluk çekecekleri ikiz veya üçüz çocuklarına tev'em maaşı ödemesi yapması devletin sosyal devlet anlayışına önem verdiğini göstermektedir (Dinç vd., 2009, s. 93). İstanbul, Anadolu, Selanik, Şam ve Trablusgarb gibi ülkenin farklı pek çok bölgesinden gelen tev'em maaşı ile ilgili talepler din ve millet ayrımı yapılmadan yerine getirilmeye çalışılmıştır. Böylelikle insan merkezli bir medeniyetin uygulayıcısı olan Osmanlı Devleti'nin modernleşme yönünde reformlar yaparken bu anlayışını yeni yapıları bünyesinde de devam ettirmeye çalıştığını görmekteyiz.

Kaynakça

Akyıldız, A. (2010). II.Mahmud Döneminde Merkez İdaresinde Yapılan Düzenlemeler. C. Yılmaz (Edt.), *II.Mahmud: Yeniden Yapılanma Sürecinde İstanbul* içinde (s.261-279). İstanbul: İstanbul 2010 Avrupa Kültür Başkenti.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Ali Emiri Mustafa III (AE.SMST.III),* nr.15/963, 1281.Z.29.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Babıali Evrak Odası Evrakı (BEO),* nr.156/11679, 1310.B.30; nr.476/35681, 1312.Ra.16; nr.556/41655, 1312.B.24; nr.1491/111755, 1318.M.24.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Cevdet Belediye (C.BLD.),* nr.15/726, 1255.Z.29; nr.44/2197, 1211.B.26; nr.70/3490, 1229.C.24; nr.72/3564, 1255.Za.21; nr.75/3726, 1266.Ca.23; nr.105/5230, 1234.B.29; nr.126/6286, 1251.Za.27.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezâreti Mektûbî Kalemi (DH.MKT.),* nr.200/60,1311.B.21; nr.164/49, 1311.R.27; nr.344/59, 1312.Ş.19; nr.358/68, 1312.L.08; nr.509/28, 1320.S.13; nr.645/80, 1320.Za.04; nr.1026/43, 1323.N.22; nr.1075/59, 1324.Ra.08; nr.1080/22, 1324.Ra.22; nr.1196/49, 1325.B.26; nr.1224/87, 1325.Z.09; nr.1275/13, 1326.B.04; nr.1449/86, 1305.M.03; nr.1481/80, 1305.Ca.17; nr.1484/90, 1305.Ca.29; nr.1486/63, 1305.C.04; nr.1511/19, 1305.N.25; nr.1536/80, 1305.Z.20;

nr.1598/35, 1306.C.24; nr.1718/66, 1307.Ş.25; nr.1800/29, 1308.C.06; nr.2015/129, 1310.R.06; nr.2034/127, 1310.C.06; nr.2112/118, 1316.Ca.18; nr.2137/74, 1316.B.08; nr.2224/22, 1317.Ra.14; nr.2297/50, 1317.N.15; nr.2370/9, 1318.Ra.10; nr.2524/11, 1319.Ca.04; nr.2550/141, 1319.B.19; nr.2577/3, 1319.L.09; nr. 2768/56, 1327.S.23.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi.*Dahiliye Nezâreti Umur-ı Mahalliye ve Vilayet Müdürlüğü Evrakı (DH.UMVM),* nr.96/57, 1335.R.20; nr. 96/66, 1339.M.25.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Hatt-ı Hümâyûn (HAT),* nr. 213/11577, 1205.Z.29; nr.273/16054, 1205.Z.29; nr.669/32654, 1240.Z.29; nr.1588/33, 1249.L.20.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Mearif Nezâreti (MF.MKT.),* nr.109/100, 1306.Za.13.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Sadaret Mektûbî Kalemi Evrakı (A.MKT.),* nr. 68/51, 1263.Ra.08; nr.88/30, 1263.B.21

Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Sadaret Mektûbî Kalemi Deâvi Evrakı (A.MKT.DV..),* nr.164/48, 1277.M.05.

Dinç, G., Şimşek, F., & Eroğlu, H. (2009).Osmanlı İmparatorluğunda Tev'em Maaşı. *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi16*, 77-100.

Karataş, Z. (2015, Ocak).Osmanlı Devleti'nde Korunmaya Muhtaç Çocuklara Yönelik Sosyal Hizmet Uygulamaları.*Manevi Temelli Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi, 1*,Erişim Tarihi Mayıs 21, 2017, http://www.manevisosyalhizmet.com/wp-content/uploads/2014/12/manevisosyalhizmetdergisi.pdf

Karpat, K. (2014). *Osmanlı Modernleşmesi: Toplum, Kuramsal Değişim ve Nüfus*. İstanbul: Timaş Yaynları.

Kazıcı, Z. (2003). *Osmanlı Vakıf Medeniyeti*. İstanbul: Bilge Yayınları.

Ortaylı, İ. (1987). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı.* İstanbul: Hil Yayın.

Ortaylı, İ. (2000a). *Osmanlı Toplumunda Aile*. İstanbul: Pan Yayıncılık.

Ortaylı, İ. (2000b). *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri (1840-1880).* Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Ortaylı, İ. (2008). *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*. Ankara: Cedit Neşriyat.

Özbek, N. (2002) *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet: Siyaset, İktidar ve Meşruiyet (1876-1914).* İstanbul: İletişim Yayınları.

Yediyıldız, B. (1999). Osmanlı Toplumu. E. İhsanoğlu (Edt.), *Osmanlı Devleti Tarihi* içinde (s.441-510). İstanbul: Feza Gazetecilik A.Ş.

Osmanlıda Sosyal Kontrol Kavramının Uygulanabilirliği Konusuna Eleştirel Bir Bakış

Duran Ceylan*

Öz: Osmanlı tarihinin toplumsal yapısı ve işleyişi üzerine günümüz tarih araştırmacılarının belgeler üzerinden yapmış olduğu geleneksel sonuç odaklı çalışmaların yoğunluğu bilinmektedir. Bu konuya ait daha orijinal çalışmaların ortaya konması meselesi, tarih biliminin sosyoloji disiplininden büyük ölçüde yararlanılması gereğini beraberinde getirdiği gibi halen Türk akademik camiası tarafından gereken ilgiyi görememiştir. Yapmış olduğum araştırmanın ana sorunsalı "Sosyal kontrol" kavramı temelinde Osmanlı toplum yapısı irdelenirken batı kaynaklı bu terimin Osmanlı toplumunda ki uygulanış biçimlerini ortaya koymak olacaktır. Bu çerçevede teorinin uygulanabilirliğimeselesi, kavramın kökeni ve ortaya çıktığı dönem göz önüne alınarak tartışılacaktır. Nitekim sosyal kontrol teorisinin getirmiş olduğu ilkeler kavramsal açıdan Osmanlı toplum yapısı üzerine tam uygulanamamakla birlikte şu ana kadar yapılmış olan değerlendirmelerin eksikliğini de göstermektedir. Üzerinde durduğumuz konuyla birlikte Osmanlı toplumsal hayatında "sosyal kontrol" kavramının getirmiş olduğu salt "ceza - ödül" ilkeleriyle beraber, toplumda meydana gelen gayri ahlaki ve aykırı durumlarda sergilenen hal ve hareketlerini de değerlendirerek çalışmamda sunmaya çalışacağım.

Anahtar Kelimeler: Sosyal Kontrol, Osmanlı Toplumu, Ceza – Ödül, Uygulanabilirlik

Sosyal Kontrol ve Kavram Üzerine çeşitli Yaklaşımlar

Sosyal kontrol; toplum içerisinde bulunan bireylerin, hâkim güç ve toplum yapısına karşı arızi ve gayri ahlaki davranışlarını değiştirmek, kısıtlamak için çeşitli yöntem ve uygulamanın kullanıldığı bir mekanizmadır. Diğer bir deyişle toplumun meydana getirmiş olduğu geleneksel norm ve değerlere karşı sapma eğiliminde bulunulması durumunda hâkim gücün ve toplumun, belli kaideler ışığında tehdit unsuru oluşturan her türlü faaliyete müdahalesidir (İçli, 2005, s. 131). Her ne kadar ortaya çıktığı dönemden bu yana keskin bir çizgiyle sınırlarını belirleyemesek de Sosyal kontrol temelini 18. yy. aydınlanma felsefesinden alır ki bu dönemde bireysellik ve ahlaki değerler çerçevesinde ilerlemeye verilen önemle gelişen

* Uludağ Üniversitesi, Tarih Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Programı, duranceylan16@outlook.com

sosyoloji disiplini, sosyal kontrole engel olan şeyin *sapma* eğilimi olduğunu vurgulamıştır. Sosyolojinin bir disiplin olarak doğduğu dönemlerden itibaren dönemin önde gelen sosyologları tarafından çeşitli bakış açıları geliştirilmiştir.

Özellikle E. Durkheim, M. Weber, K. Marx gibi sosyologlar tarafından sosyal kontrol dediğimiz bu kavram toplumu merkez alırken, oluşturulacak denetim mekanizmalarının da toplum merkezli ele alınması gerektiğini ve bu doğrultuda uygulanması gereğine dikkat çekmişlerdir. Durkheim toplumdaki dinamik unsurlar ve statik unsurların birbiri ile etkileşiminin toplumsal yapının vazgeçilmez unsuru olduğunu belirtmiş ve toplumun birbiri ile bütünlük oluşturmasını toplumsal baskıyla gerçekleşeceğini belirtmiştir (Bakacak, 2009, s. 35 - 36). Yine sosyal kontrol üzerine çalışma yapan ve önemli katkılar sağlayan Stanley Cohen bu mekanizmayı politik, antropolojik ve suç - sapma olarak üç ana başlık altında sınıflandırmıştır. Cohen potansiyel tehdit yaratan bireylerin toplum içindeki faaliyetlerini devletin bizzat yasa koyarak ve oluşturmuş olduğu rehabilite kurumlarıyla önleme faaliyetlerini *Politik Sosyal Kontrol* kavramı çerçevesinde değerlendirmiştir. Bununla birlikte antropolojik unsuru ise daha çok toplumun değer yargılarına bireyin aidiyeti ve içselleştirmesi, benimsemesiyle olacağını vurgulamıştır. Cohen'in üçüncü ve en önemli sosyal kontrol unsuru sosyoloji disiplininin de tanımladığı gibi suç ve sapma kavramlarıdır ki özellikle bu husus çok önemlidir (Bakacak, 2009, s. 36). İncelediğimiz ve değineceğimiz Osmanlı toplum yapısını yakından ilgilendiren ve uyumu sorgulanan bir kavramdır. Bu kavramın kontrolü sağlama, toplumda yasa ihlallerine yönelik uygulamaları daha çok 18. yy. sonlarında uygulanması gündeme gelen *hapishane* uygulamasıdır. Her ne kadar bu uygulama caydırıcı bir unsur olarak görülse de cezanın hapishanede çekilmesi bazı sosyologlarca bu kurumun ıslah etmedeki yetersizliğine kanaat getirilerek suça teşviki arttırdığı da gündeme getirilmiştir. Bu sebeple sosyal kontrol uygulamasında hapishane unsurunun yanında yeni ceza yöntemlerinin de oluşturulmasına zemin hazırlamıştır (Foucault, 2003, s. 258). Diğer bir yaklaşımda da, Robert Erza Park sosyal kontrolde sapma ve suç unsurlarına verilen tepkilerin yanında suçun doğası, hâkim iktidarın uygulamaları, cezai bir takım işlemleri hapsetme kavramıyla açıklamış ve yeni uygulamaları da içerisinde barındırdığını belirtmiştir. Park yine 19. yy. sonları ve 20. yy.'da modern yaşam alanlarının oluşmasıyla birlikte, modernite çerçevesinde yeni sosyal kontrol uygulamalarının geliştirildiğini ve din unsurunun sosyal kontrol mekanizmasındaki etkisini yitirdiğine dair yeni bir söylemi dile getirmiştir. Parka göre özellikle Hıristiyanlık dininin bu mekanizma içerisindeki caydırıcı özellikteki uhrevi normları, yerini modernitenin yeni kural ve uygulamalarına bırakmıştır. Bunun yerine kitlelerin birbirleriyle iletişimi önem kazanmıştır. Çünkü yabancı birinin topluma katılmasıyla birlikte, var olan gelenek ve değerlerin benimsenmesi ve aidiyet duygusunun kazanılması bireylerin birbiri ile iletişiminin önemini arttırmıştır (Bakacak, 2009, s. 37).

Scheere ve Hess; sosyal kontrolü toplumsal ilerlemenin sağlanması ve istenilmeyen davranışların önlenmesi için geliştirilen sosyal düzenlemeler, inanç sistemleri, olumlu ve olumsuz yaptırımlar olarak tanımlamaktadır. Toplum içerisinde ahlaka ve toplumsal değerlere,

hukuki kurallara aykırı istenilmeyen davranışlar zorunlu bir takım önlemleri beraberinde getirmiştir. Toplumda istenilmeyen davranış doğrudan sosyal kontrol kavramıyla ilintilidir. Sınırları geniş olan bu kavram sosyal düzeni sağlayıcı her türlü uygulamayı içermektedir görüşünü belirtmişlerdir (Bakacak, 2009, s. 37).

Sosyal kontrol kuramı, modern anlamda Avrupa da başlayan yenidünya ve toplumsal düzen algısıyla birlikte farklı bir boyut kazanmıştır. Yeni yönetim sistemlerinin oluşması, kadim yönetim sisteminin çökmesiyle birlikte yaşanan toplumsal düzensizliği sağlama isteği ve yeni tasarıların hepsi sosyal kontrol çerçevesinde uygulamaya konulmuştur. Ayrıca batıda 17. yy.'da gelişen devletlerin sosyal kontrol algısı önceden tasarlanmış bir toplumsal yapı üzerinde idare ve düzeni sağlama eğiliminde olmuştur (Akal, 2000, s. 17).

Sosyal kontrol kavramı üç şekilde uygulanmaktadır. Bunlarda ilki olumlu ve olumsuz kontroldür; kişilerin toplum içindeki davranışlarına karşılık toplumun benimsemiş olduğu norm ve değerlere alıştırılmaya çalışılması olumlu kontrol sayılırken, toplum tarafından sergilenen kötü davranışlara karşı normlara uymaya zorlanması (dışlanma, tehdit, eleştiri, küçük görme ve kovma) olumsuz kontrol çerçevesinde değerlendirilir. İkincisi ise formel ve informel kontrol uygulamaları olarak isimlendirilir. Formel kontrolde; suç niteliği taşıyan davranışların gerçekleşmesi halinde hangi kurumun hangi cezayı vereceği önceden tasarlanıp belirlenmiştir. İnformel kontrol da ise; cezalar açık bir şekilde belirtilmeyip gayri resmi bir şekilde veriliyor ise İnformel kontrol olarak nitelendirilir. Üçüncüsü ise kişilerin direkt olarak toplum ve toplumun üyeleri ve organları vasıtasıyla kontrol edilmektedir (Çakır, 2012, s. 34).

Sosyal kontrolün temelinde aydınlanma düşüncesinin etkileri olduğundan dolayı bireyin ön planda tutulması, toplum yapısındaki etkileşimin en önemli unsurunun birey olması yatmaktadır. Bundan dolayı da toplumda potansiyel tehdit içeren fiili hareket gerçekleştiren kişi gözden çıkarılmaz topluma kazandırılması öngörülmektedir. İşte bu ölçütler doğrultusunda yapmış olduğumuz çalışmada Osmanlı toplumunun sosyal kontrol algısı, suça ve toplum değerlerine aykırı durumlara karşı tavrı, sapma olarak değerlendirilen arızi durumların türleri ve cezai hükümlerde devletin yaptırımları değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Özellikle kavramın da ortaya çıktığı dönemi göz önünde bulundurur isek geleneksel Osmanlı toplum yapısının bu kavramı toplumsal ve bireysel manada tam karşılamadığı görülmektedir. Öyle ki Osmanlıda toplumsal, kurumsal birçok kavram şuan bile günümüz Türkiye'sinde karşılığını bulamayabilir. Modernite ve aydınlanma felsefesiyle gelişen sosyal kontrol olarak adlandırdığımız toplumsal düzeni sağlama mekanizması da Osmanlı ile beraber zikredildiğinde ve ya üzerine çalışmalar yapıldığında bu kıstas göz ardı edilmemelidir ki edildiğinde özellikle 18. Yy a kadar olan dönemden bahsedildiğinde büyük bir eksikliği beraberinde getirir. Bu eksiklik hem yapılan çalışmada bir kavram anakronizmine hem de dönemin sosyal algısına hatalı bir bakış açısını doğurur. Osmanlıda sosyal kontrolü değerlendirirken, toplumsal ve idari olarak önemli bir yere sahip olan mahalle ve içerisinde meydana gelen dinamik ve statik olaylar, vuku bulan toplumsal hadiseler, hadiselere karşı toplumun tepkisi ele alınmıştır.

Osmanlı Toplumunda Sosyal Kontrol Kavramının Farkındalığı Üzerine

Osmanlı İmparatorluğunda hem toplumsal yaşam alanları olarak hem de idari bir yapı olarak mahalle büyük bir öneme sahiptir. Mahallelerin fonksiyonları halkın birbiri ile yakın komşuluk ilişkilerinin kurulduğu ve birbirlerine karşı sorumluluklarının olduğu bir birimdir. Genel itibari ile bakıldığında bazı araştırmacılar bu birimi değerlendirirken aynı etnik kimliğe sahip birçok dinsel ve geleneksel grupların oluşturdukları yaşam alanları olarak belirlemişlerdir. Mahalleler toplumsal bir düzenin olduğu yönetim birimleri olmalarının yanında vergi kayıplarının ve usulsüzlüklerini önlemede önemli bir etkiye sahiptir. Lakin Osmanlı şehirlerinde asıl önemli olan şey huzurun ve düzenin kesintisiz ve sıkıntısız sağlanması isteğidir. Bundan dolayı da mahalleliye devlet tarafından yüklenen ortak hareket etme ve olaylarda birbirlerine kefil olmak gibi görev yüklemiştir (Ergenç, 1984, s. 69 - 70). Bu sorumluluk çerçevesinde mahalleli olayları soruşturabilmekte ve olayın müsebbibi bulunamaması halinde mahalleli topluca suçlu sayılabilmektedir. Osmanlı mahalleleri belirli bir sınıf ve ya statü unsurlarının tam olarak belirlenmediği fiziksel mekânlardır. Bundan dolayı herhangi bir durumda cezalar uygulanırken kimseye ayrıcalık tanınmamasında önemli bir etkendir (Ortaylı, 2000, s. 107). Mahalle bir Müslüman mahallesiyse camii merkezli, gayrimüslim ise dinlerinin ibadet haneleri merkezli bir yapıdadır. Bundan dolayı da camiler sadece ibadet edilen yer değil, resmi, dini, törenlerin gerçekleştirildiği sosyo – kültürel yaşamın olduğu mekânlardır (Çetin, 2014, s. 3). Yani mahalle çerçevesinde sosyal kontrolü değerlendirirken politik, antropolojik, suç – sapma, dini ve sahip olduğu gelenekler çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Bu doğrultuda tam karşılıyor olmasa da sosyal kontrol algısı değerlendirilip kavramın geleneksel Osmanlı toplumunda ki düzen mekanizmasıyla örtüşüşünü belirlemek gerek. Bu konu başlığımızda sosyal kontrol kavramının aydınlanma felsefesiyle beraber, birey – toplum merkezli kavramların ortaya çıkmadığını düşünerek ve devletin mahallelerde bulunan kişilere yüklemiş olduğu bir sorumluluk çerçevesinde konuyu değerlendirelim. Ve meydana gelen vakalarda toplumun ve hâkim gücün tavrını sosyal kontrolün ilkeleriyle beraber tartışalım.

Osmanlı toplum yapısında düzen mekanizması dini eksenli ve gelenekler çerçevesinde oluşmuştur. Bu yüzden toplum içinde meydana gelen olaylarda bu durumlara aykırılık, fiilin potansiyel tehdit unsuru olarak nitelendirilmesinde yeterli görülmekte ve mahalli bölge halkınca sert bir tepkiyle karşılanmaktadır. Bu müdahale, tepkinin yanında ahalinin olayı mahkemeye yani kadıya şikâyetiyle birlikte hâkim gücün hükmüyle son bulur. Cezai uygulamanın görüldüğü merci mahkeme olsa da halkın görüşleri kararlaştırılacak ceza uygulamasını büyük ölçüde etkiler (Çetin, 2014, s. 134 - 135). Örneğin, Hüdavendigar Mahallesinden Derviş Mehmet ibn Ahmet hatununu namahremden kaçırmamakla suçlanmaktadır. Bu husus mahalle halkına sorulduğunda durumu doğrulanmış mahalleden ihraç edilmiştir (Abacı, 2005, s. 106). Yani başka bir mahalleye gönderilmiştir. Bu durum Osmanlıda sosyal dışlanmışlıkla yakından ilintilidir. Mahalleden sürgün edilmek kültürel bir bütünleşmeden

mahrum bırakılarak hem hukuki hem de manevi olarak cezalandırmak olarak nitelendirilebilir. Çünkü hukuki manada cezası bitmiş olsa da toplumdan dışlanan kişi normal hayatına devam etse bile toplumun tepkisi onun çevreyle bütünleşmesini uzun süre engelleyebilir. Bir olay hakkında kanıt bulunamadığı takdirde halk konuya aleyhte tanıklık ettiğinde ceza için yeterli görülür. Bu ölçüt aynı zamanda suçsuzluğunu kanıtlamakta da etkilidir. Diğer bir örnekte ise Emir Sultan Camii müezzini Mehmet Çelebi aynı mahalleden Ümmühan'ı dava etmiştir. İddiası ise kendi damadıyla, adı geçen hatun kişinin yalan ilişki iddiasında bulunarak kıskançlık yapması ve müezzinin kızı hakkında kötü sözler yazdırarak kapısına astırmış olmasıdır. Bu olayın herhangi bir görgü tanığının olmamasından dolayı davada mahallelinin görüşü alınmış ve müezzinin kızı hakkında söylenen şeylerin aslını yansıtmadığı kararına varılmıştır. Yine diğer bir örneğimizde ise Ali Paşa mahallesinden Hüseyin kızı Ayşe evinde yabancı erkeklerle bulunduğu ve evinde kalmalarına izin vererek mahalleliye iftira attığı gerekçesi ile mahalleden sürülür (Abacı, 2005, s. 106 - 107). Bu durumda mahalleli cezai hükümde doğrudan bir etkiye sahip olmuştur. Bazı durumlarda ise dolaylı yönden davaların seyrini etkilemiş ve tasdik görevi üstlenmişlerdir. Bu husus genelde başka kurumlarca dava edilen olaylarda karşımıza çıkmaktadır. Yine de çoğunlukla kararın belirleyicileri olmuşlardır. Bu durum Osmanlıda Müslüman olmayan mahalleler içinde geçerlilik arz eder. Bu örnekler göz önünde tutulduğunda Osmanlı toplum yapısında gelenek ve dini kurallar çerçevesinde gelişen bir düzen algısı kendini göstermektedir. Buda sosyal kontrol mekanizmasının Osmanlı geleneksel toplum yapısında bireyin devlete değil toplumun birbiri ile anlaşmalı bir şekilde devlete sorumluluğunu gösterir. Çünkü arızi durumlarda devletin topluma yüklemiş olduğu sorumluluk birbirine kefil olma hususu çerçevesindedir. Aynı zamanda toplumun değerlerine ters düşen fiili davranışlarda örneklerde olduğu gibi sürgün cezasının olduğunu görmekteyiz. Bu durum bazen mahalli bölgeden bazen de kent dışına sürgünle sonuçlanmaktadır. Bu hadiselerin dışında, toplumun farklı tepkilerde gösterdiği görülmektedir. Örneğin, Konya kazasında katran sürme vakaları da toplumun tasvip etmediği durumlara karşı ortaya koymuş olduğu kesin ve tahammülsüz tavrı da ortaya koymaktadır. Kapıya sürülen katran zina gibi Allaha karşı işlenen suçların cezalandırılması isteğinin ve görevlilerin harekete geçmesinin sağlamanın yanında bireylerin ve ailelerin kendilerine çeki düzen vererek daha dikkatli davranmasına dair toplum tarafından verilen bir refleks olarak görülmektedir (Mutaf, 2007, s. 103). Bu durumun sebebi ise bazı durumlarda özelliklede zina olaylarında ispatı zor olduğundan dolayı, şüpheli durumda yetkililere durumu işaret yoluyla duyurmaktır. Lakin katran sürme olayı bazen de kötü amaçlı kullanılabilmektedir. Birine iftira atmak, kara çalmak ve yahut da sevmediği birini bu yolla tehdit etmek gibi durumlarda söz konusudur. Katran sürme vakalarında en eski kayıt 1533 tarihinde Larende kazasının Göndere karyesinde meydana gelmiştir. Hasan b. Hızır'ın, İslam Hoca b. Hacı Veys'in kapısına katran ve habis gübre döktüğünden dolayı mahkemede gereğinin hukuki anlamda yapılmasını talep etmiştir. Bu gibi toplum değerlerine ve dini kurallara aykırı suç işleyenler başka nesneler ya da eşyalarla da belirlenebiliyordu. Fakat katranla belirlenme-

sindeki en büyük sebep siyah renge sahip olmasıdır. Çünkü Osmanlı toplumunda ve hala günümüz geleneklerinde kara renk, uğursuz, kötü, uygunsuz bir takım şeyleri karşılamaktadır. Dolayısıyla ahlaka, dine ve toplum değerlerine göre kötü davranış olan zina, kara renkli katranla mahalleliye ve devlet yetkililerine duyurulurdu (Çetin, 2014, s. 136 - 139 - 140 - 141). Görüldüğü üzere burada Osmanlı toplumunda ki kontrol mekanizması üzerine birçok örnek verdik. Bu örneklerin tamamı incelendiğinde genellikle dini ve toplumsal değerlere aykırı davranış gösterenler toplumsal tepkiyle karşılaşıyor. Aslında burada devletin kişileri birbirinden sorumlu tutmasının payını da yabana atmamak gerekir. Herhangi bir durumun çözülememesinin faturası mahalleliye kesildiğinden bir zorundalık yaratmaktadır.

Osmanlı mahallesinde bazı suçlamaların asılsız olduğu da görülmektedir. Örneğin, Subaşılar geçimlerini görülen davaların para cezalarıyla karşıladığından asılsız ve ya bazı yalan şikâyetleri de mahkemeye taşıdıkları görülmüştür (Abacı, 2005, s. 106). Bu durumda aslında görevi bir nevi kötüye kullanmak olarak değerlendirmek ne derece doğru olur daha detaylı değerlendirmek gerekir.Ama yine de Subaşıların böyle davranmasının kendilerine tahsis edilen görevin geçim kaynağı davalardan elde edilen maddi gelirler olduğu düşünülmektedir. Bazı durumlarda, daha önceden görülen bir davanın tekrar subaşı tarafından mahkemeye intikal ettirilmesi de söz konusu olduğundan davalının bir daha dava açmayacağına dair kayıt alınmaktadır. Bu örneklerin yanı sıra çok nadir olmakla birlikte bireylerin bizzat yapmış olduğu şikâyetlerde mevcut olup belgelerde nadir rastlanılan bir tecavüz vakası da cezası da ilginçtir. Tahta kale hanında yaşanan bu olayda mahkemeye sirayet eden şikâyet şu şekildedir;

> Tahtakale hanında yaşayan Mehmet Oğlu Mustafa, Hasan Oğlu Murat, Ömer Oğlu Himmet, Bekir Oğlu Mahmut ve diğerleri Odabaşı Yusuf ile mahkemeye gelerek "hassa buzculardan" birkaç nefer ve acemi oğlan ile bu handa sakin olup gece ve gündüz odalarına levend ve fahişeleri getirip âlem yapmakta ayrıca handaki Müslümanların emret oğulları ve Taze oğulları ve şakirtleri kendi hallerinde hücrelerine gelirken fi'l-i şeni kasd ile bıçakla üzerlerine hücum edip ve hanım kapısından geçmekte olan afif kadınlara yapışıp içeri çekmek ve yüzlerini açmak suretiyle tecavüzde bulunmaktadırlar. (Abacı, 2005, s. 108)

Bu olayda şikâyetçilerin tavrı ilginç olmuştur. Şikâyette bulundukları kişilerin sadece handan çıkarılmalarını talep etmişlerdir. Ve mahkeme tarafından sadece uyarı verilerek salınıvermişlerdir (Abacı, 2005, s. 108 - 109). Bu doğrultuda birine karşı zor kullanmak hele hele bir kadının mahremine el uzatmak gibi halk tarafından fena olarak görülen bu davranışın diğer olaylar karşılaştırıldığında sadece uyarı ile kalması bu gibi suçların tekrarlanma olasılığını yükselttiği gibi buna benzer olaylara da davetiye çıkarır nitelikte olabileceği kanaatindeyiz. Ayrıca hassa buzcularının saray mutfağının kar ve buz ihtiyacını karşılayan kişilerdir (Akçiçek, 2010, s. 280). Bu doğrultuda görevlerinden kaynaklanan bir ayrıcalık doğrultusunda ceza yerine uyarı aldıklarını düşünmekteyiz. Bununla birlikte kişinin toplum değerlerine

karşı suç işlememesi de bazen yeterli olmayabilir. Osmanlıda mahalle camii merkezli bir birimdir. Bir kişi bireysel olarak birinden şikâyetçi olduğunda mahalleli olayı görmese bile, dini ibadetlerini yerine getirmiyor olması daha doğrusu camide görünmemesi kişiyi kötü olarak nitelendirmelerinde önemli bir paya sahiptir (Ergenç, 1981, s. 1271). Kişi, suçlu ahlaki değerlere karşı suç işlememiş olsa bile bireysel bir suçlamada aleyhte bir kararın çıkmasına sebep olabilir. Örneğin; kumaş hırsızlığı yaptığı gerekçesiyle suçlanan bir kişi mahallelinin "*beş vakit namazda birisidir"* diyerek suçlu bulunmamış, bir şahsın evimin camına taş attığı gerekçesiyle şikâyet ettiği kişi için mahallelinin *"cemaatle namaz kıldığını görmedik"* ifadesini kullanması onu hukuk önünde suçlu konumuna getirtebilir (Çakır, 2012, s. 36). Aslında bu husus da Osmanlı sosyal kontrol uygulamalarında tartışılması gereken uygulamalardan bir tanesidir. Her ne kadar dönem itibari ile güvenilirlik ile cemaatle namaz kılmak arasında yakın bir ilişkinin olduğu kabul görse de olayın derinlemesine araştırılması ve kişilerin hakkının gözetilmesi devlet olmanın bir gereğidir.

Mahalleliye tanınan bu ayrıcalık bazı durumlarda hakkı kötüye kullanma durumunu da doğurabilir. Örneğin katran sürme vakalarında bir okulun kapısına katran sürme eyleminde bulunulacakken öğretmenin bu durumu fark etmesiyle büyük bir yanlış anlaşılmaya sebebiyet verecek durumdan kurtulmuştur. Çünkü okul kapısına sürülen katranın anlamı okulda zina yapıldığı ya da öğretmenin öğrencilerine mesnetsiz davrandığı yönünde çirkin bir iftirayı doğuracaktı. Bu da devletin sosyal kontrolü sağlama doğrultusunda tanıdığı hakların kötüye kullanılabileceğini ve düzen yerine toplumsal düzeni bozucu bir takım olaylara sebep olabileceği görüşünü destekler niteliktedir. Katran sürme, suçları ve ahlaksız bir takım eylemleri hukuki görevlilere duyurmanın yanında, insanları karalamak ve topluma yanlış tanıtmak isteyen fesat ehlinin de sıkça başvurduğu bir eylem olmuştur. Hatta bu olayın boyutları aşırı denecek kadar fazla olmuştur. Özellikle Konya da meydana gelen hadiselerin büyük oranda iftira maksatlı olduğu görülmektedir. Bu durumdan mahallelinin rahatsızlık duyduğu da kayıtlarda görülmekte ve mahallesindeki olayları gözlemlemektedir. Bu rahatsızlığın ana sebebi suçun failinin bulunmamasında devletin mahalleliyi sorumlu tutması ve kefalet usulünün ağırlığı olabilir. Ya da mahallelinin ortada kol gezen maraz çıkaranlardan rahatsız olması ve huzurun sağlanması yönündeki endişesi de daha temkinli ve gözlemci davranmasına sebep olmuştur. Yine katran sürme vakalarında aile içi anlaşmazlıktan ileri gelen durumlarında olduğu görülmektedir. Buna en ilginç örnekse yan yana oturan iki kardeşin karısının birbirleri ile husumetinde kardeşlerden bir tanesi diğer kardeşinin kapısına katran sürmektedir. Aslında olayda bir sebep daha dikkati çekiyor. Katran süren kardeşin mahalleli tarafından itimat sahibi olarak görülmediği ve kimse tarafından kefil olunmadığıdır (Çetin, 2014, s. 143 - 144 - 146). Vermiş olduğumuz bu örneğimizde bir çekememezliğin yanında mahalleli gözündeki kötü bakış açısını kardeşine yaşatmak istemektedir. Bu olay hem komşuluk hem de akrabalık bağlarının zarar görmesine sebep olur. Görüldüğü gibi bu bilgiler ışığında şu değerlendirmeyi yapmamız yanlış olmayacaktır. Katran sürme vaka-

ları Osmanlıda sosyal kontrol çerçevesinde değerlendirdiğimiz diğer uygulamalardan daha ehemmiyetli bir uygulama olmakla birlikte zaafi yönleri de bir hayli olan ve kötüye kullanılan bir uygulama halini kolayca alabilmektedir. Öyle ki bazı şehirlerde olayların çoğunluğunun kötü amaçlı kullanıldığı müstakil çalışmalara yansımıştır.

Osmanlıda sosyal kontrole dair vermiş olduğumuz örnekler kavrama ilişkin yapmış olduğumuz genel tanıma eksiksiz uyduğu görülmektedir. Lakin daha öncede zikrettiğimiz gibi ilkeleri ve sınırları başlangıcından günümüze kadar sürekli bir değişme halinde olan sosyal kontrolü ilkeleri çerçevesinde değerlendirilmemek gibi bir hataya düşmek aynı zamanda tarihsel kavram yanılgısına düşmek olur. Özellikle 16. yy. ve 17. yy. için konuşuyorsak Osmanlıda bulunan bu fiili mekanizma batı menşeili bir kavramla tanımlanamaz. Öyle ki birçok araştırmacının da sürekli dillendirdiği gibi Osmanlıya ait çoğu kavramın günümüzde tam karşılığı yoktur. Örneğin bir Divan-ı Hümayun dediğimizde nasıl ki hükümet diyemiyorsak, Osmanlıda ki fiili düzen mekanizmasına da tam bir sosyal kontrol mekanizmasıdır diyemeyiz. Ki zaten çalışmamızın diğer ana konu başlığında da verilen örneklerle birlikte, uygulanan politik uygulamaları ve sosyal kontrol tavrını sosyolojinin söylemleri çerçevesinde açıklamaya çalışacağım.

Osmanlıda Düzen Mekanizmasının Sosyal Kontrol Kuramı Çerçevesinde Değerlendirilmesi

Osmanlıda sosyal kontrol unsurunu değerlendirirken halkın ve devletin tavrını belgeler üzerinden vermiş olduğumuz örneklerle genel hatlarıyla belirlemeye çalıştık. Bu tavrı ve uygulamaları dönemin toplum yapısı ve devletin, toplum yapısına göre uygulamış olduğu faaliyetler minvalinde değerlendirdik. Ve daha çok sonuca odaklı bir katagorizasyon yaptık. Bu konu başlığımızda da sosyolojinin getirmiş olduğu ilkeler çerçevesinde bir değerlendirme yapıp Osmanlıdaki fiili düzen mekanizmasının 17. yy.'dan sonra gelişen sosyal kontrol kavramını ne derece karşıladığını, kullanımının ne derece doğru ne derece yanlış olduğunu belirlemeye gayret ettik. Malum olduğu üzere Osmanlı tarihi üzerine yapılan birçok çalışma mevcuttur. Özelliklede Osmanlıda içtimai hayat üzerine birçok kaynak ve belgeye ulaşmak mümkündür. Yapılan çalışmaların sayısı arttıkça problem belirlemenin zorluğu, ortaya konulan özgün çalışmaların sayını da azaltmıştır. Yapılan her çalışmanın bir öncekine göre çok nadir katkı yapması çalışmaları interdisipliner bir bakış açısıyla değerlendirmeye itmiştir.

17. yy. ve sonrasında gelişen sosyal kontrol mekanizmaları daha önceden belirlenen toplum yapısına göre tasarlanmıştır. Sosyal kontrol kavramı ilk olarak bu yönüyle bakıldığında bile Osmanlı geleneksel toplum yapısı ve devlet uygulamalarının dışında kalır. Osmanlıda bu kavrama ilk olarak rehabilite etme unsuru çerçevesinde bakmak gerekmektedir. Örneklerle karşılaştırmalı anlatmak daha anlaşılır olacaktır. Örneğin mahkemeye yansıyan ahlak dışı yaklaşım mahalleden ihraçla sonuçlanmaktadır. Her ne kadar mahalleden ihraç, suçu önler-

miş gibi görünse de aslında suçu işleyenin gitmiş olduğu mahallede devam ettiremeyeceğinin garantisini bize vermemektedir. Tabiri caizse suç mahalli değiştirilmiş olarak düşünmek çokta yanlış bir yaklaşım olmayacaktır. Hatta bazı ihraç kararlarında tekrar mahalleye dönme söz konusu bile olabilir.Bu yönüyle bakıldığında Osmanlıda ki mekanizmanın sosyal kontrol söylemindeki kurumsal bir rehabilite etme mekanizmasından yoksun olduğunu ya da dönem itibari ile incelediğimizde buna gerek duyulmadığını göstermektedir. Ki bu zaten çok normal karşılanmalı dönemi itibari ile geleneksel yapıda düzen sağlanamaması halinde bunu önlemenin devletçe sağlanacağı aşikârdır. Yine ele aldığımız konu çerçevesinde cezaların hapsetme uygulamasıyla beraber uygulanması istemiyle, sosyal kontrol kavramı hapishane kavramını karşımıza çıkarmaktadır.

Osmanlıda kayıtlara yansıyan cezalar ışığında bakıldığında, normal halktan birinin işlemiş olduğu suça karşılık cezaevi ya da hapishane gibi bir kurumda ceza çekmediğini görürüz (istisnai durumlar hariç). Bunun muhtemel en büyük sebebi her padişahın suça farklı bakış açısının olması ve dönem itibari ile yerleşik bir ıslah yönteminin olmayışı yüksek ihtimaller arasındadır. Örneğin; Fatih Kanunnamesinde Zina suçu kişinin para cezası hükmüyle sonuçlanırken, II. Bayezid Kanunnamesinde bu suçla yakalananların, İdam, Sopa, Organının kesilmesi, Sakalının kesilmesi gibi birkaç şekilde cezalandırıldığı görülmektedir. (http://www.hurriyet.com.tr/her-padisahin-zina-anlayisi-ayriydi-39279806). Bizim burada söylemek istediğimiz Osmanlının uygulamalarının yetersizliği değil, uygulanan ve gösterilen toplumsal tepki göz önüne alınarak bu hususu bize ait bir kavramla ifade edilmesi gerçeğidir. Yine sosyal kontrol söylemi olarak nitelendirilen Osmanlı toplum yapısının ve akabinde devletin ceza uygulamaları caydırıcılık yönünden de modernitenin doğurmuş olduğu ilkeler gibi ağır değildir. Osmanlıda ki hâkim mekanizmanın en ağır caydırıcı unsuru defaatle söylediğimiz gibi toplumun yani mahallelinin, kişileri toplum içinden soyutlaması ve mahkemenin vermiş olduğu para ve ya ihraç kararıdır. Yine önemle bahsetmemiz gereken bir hususta sosyal kontrol kavramında devlet denetim kurumlarıyla birlikte sosyal kontrolü belirleyici olmuştur. Lakin Osmanlıda çoğu zaman belirleyici unsur mahallelinin kendisi olmuştur. Örneklerde belirttiğimiz gibi toplumsal çevre suç işleyenin cezasını belirler, kadı ise devletin resmi toplumsal düzeni sağlayıcı görevlisi olarak tanıklık edilmesi şartıyla mahalleli tarafından belirlenen cezaya hukuki olarak onay verir.

Osmanlıda kendine has toplumsal düzeni sağlayıcı bir uygulama söz konusuysa ki söz konusudur. İşte bu doğrultuda kendine has bir kavram ile izah edilmesi gerekmektedir. Yine diğer bir husus ise sosyolojinin söylemi çerçevesinde sosyal kontrol mekanizmasında bireyin toplumla olan ilişkilerinde bireyi topluma kazandırma ilkesidir. Toplumdan suç işlediği için dışlanan kişiler topluma faydalı bireyler olarak geri kazandırılır. Bunda hem toplum hem de devlet önemli bir görev üstlenir.

Osmanlının uygulamış olduğu sürgün cezasının caydırıcılığı ayrı bir tartışmayken, bu cezanın bireyi topluma kazandırma yönü de muammadır. Ayrıca Fransız devrimden sonra ki dö-

nemlerde yeni yaşam alanlarının oluşmasına paralel olarak Robert E. Park kırsal kesimlerde dini unsurların ve kilise çerçevesinde gelişen ahlaki değerlerin toplumsal kontrol üzerindeki etkisinin kaybolduğunu söylemektedir (Bakacak, 2009, s. 36 - 37). Oysaki uzunca bir süre Osmanlıda gerek toplum yapısındaki müdahale algısı gerekse verilen cezalar dini normların vermiş olduğu geleneksel bir çerçevede uygulanmıştır. Yani Osmanlıda toplumsal düzeni sağlayıcı uygulamaların kısıtlı olması toplumda kısa süreli bir düzen oluşturmuştur. Örneğin mahalleden ihraç hadiseleri bu söylemi destekler niteliktedir. Fakat içinde yaşanılan dönemin yapısı ve özellikleri böyle bir tavır sergilemesinde en büyük etken olmuştur. Bu konu başlığı altında Osmanlıda var olan fiili düzen uygulamalarını ve toplumun göstermiş olduğu tavır, sosyal kontrol kavramının getirmiş olduğu ilkeler çerçevesinde değerlendirilmiştir. Böyle bir karşılaştırma yapmamızda ki asıl amaç, nasıl ki yapılan çalışmalarda dönemin şartları göz önünde bulundurularak değerlendirme yapıyorsak, kavramlarında dönemi dışında kullanılması, incelenen dönem için tarihsel bir kavram yanılgısına sebep olur. Bu yanılgı değerlendirme yaptığımız konuya dönemi çerçevesinde bakmamızı büyük ölçüde engellemiş olur. Araştırılan dönem başka bir dönem algısı ile değerlendiriliyorsa bu da araştırmayı ne üzerine yapmışsak yapalım kendinden sonraki dönemin üstünlüğü algısının oluşmasına sebep olacaktır. Buna ilaveten Cengiz Kırlı'nın 19. yy. ortalarında Osmanlıda sosyal kontrol değerlendirmesinde dikkat çektiği husus ise kamusal alan kavramıdır. Çünkü o dönemde devletten ne tam bağımsız bir kamusal düzen ve sosyal kontrol algısı mevcut ne de tam anlamıyla bir alan mevcuttur (Kırlı, 2000, s. 62). Bundan dolayı da Osmanlıda Sosyal Kontrolle ilgili bir dönemlendirme problemini de karşımıza çıkarmaktadır.

Sonuç

Genel bir değerlendirme yapacak olur isek Osmanlıda düzen mekanizması, 18. yy.'da temelleri atılan sosyal kontrol kavramının getirilerini ve uygulamalarını tam manasıyla karşılamamaktadır. Aydınlanma felsefesiyle birlikte gelişen ve bu felsefe doğrultusunda oluşan bir toplum algısı olan sosyal kontrol kuramı Osmanlı coğrafyasındaki gerek uygulamalar gerekse toplumsal algısıyla birlikte karşılaştırılmıştır. Bu karşılaştırmada ki ana sebepkuramın ilkelerinin Osmanlı resmi uygulamaları ve toplumun olaylara tepkisini ölçmenin yanında, kavramın Osmanlı ile zikredildiğinde kullanılma hatasıdır. Bir dönem üzerine yapılan çalışmalar nasıl ki kendi döneminde değerlendirilip yorumlanıyorsa çalışmalara yansıyan kavramlarda dönemin algısını karşılar nitelikte olmalıdır. Osmanlı toplumunun kontrol algısı daha çok dini merkezli oluşan örfi değerler çerçevesinde gelişmiştir. Bu gelişime paralel olarak devletin uygulamaları da toplumun benimsemiş olduğu değerlere uygunluk içerisinde ilerlemiştir. Osmanlıda düzeni sağlayan hâkim gücün devlet olduğu görülse de ahlaki değerlere aykırı gelişen durumlarda mahalle halkının kararı, suçlu bulunulması durumunda onaylanırdı. Yani direkt kendilerine verilen hak doğrultusunda karara varabilmekteydiler. Osmanlı düzen mekanizması sosyal kontrol kavramının getirdiği rehabilite etme, caydırma,

bireyi topluma kazandırma, hapishane gibi unsurları içerisinde barındırmamıştır. İşlenen suçların geneli mahalleden ihraç kararıyla sonuçlandığı için Osmanlıda suç belli bir bölgeden başka bir bölgeye kaydırılmış oluyordu. Birkaç istisna haricinde suçun tekrarlanmama olayı çok nadir görülmektedir. Ayrıca mahalleli, suçlu kişi bölgeden ayrılana kadar baskısını devam ettirmektedir.

Yine yaptırım gücü ekseninde düşünürsek mahallelinin almış olduğu karar ve verilen cezanın yaptırım açısından zaafi durumları da olmuştur. Ceza verildiği halde uymayan bir takım kişilerin olduğu da Osmanlıda uygulanan yöntemlerle alakalıdır. Fakat evvelce bahsettiğimiz sosyal kontrol kuramında, denetim mekanizmasının yanında cezai uygulamalar kesin ve caydırıcı bir özellik taşımaktadır. Bunun sebebi ise *Park'ın* dediği gibi din unsurunun 18. yy. da etkisinin kaybolması ve realite çerçevesinde önceden planlanmış yeni kontrol faaliyetlerinin geliştirilmesidir (Bakacak, 2009, s. 36).

Bütün bu vermiş olduğumuz bilgiler Osmanlı toplumsal düzen algısının ve uygulamalarının, batı kökenli gelişim gösteren sosyal kontrol söyleminden oldukça farklı işlediği görülmektedir. Gerek toplumun tepkisi gerekse devletin uygulamaları bu durumu açıklar niteliktedir. Ayrıca Osmanlıda toplumun olaylara göstermiş olduğu tepki sadece geleneklerin ve dinin şekillendirmiş olduğu algıyla açıklanmamaktadır. Devletin mahalleliye yüklemiş olduğu suçluların yakalanmasında ki sorumluluk ve suçluların bulunmaması durumunda mahallelinin cezalandırması da mahalle de gerçekleşen en ufak bir olaya temkinli ve sert bir şekilde yaklaşmasına en büyük etken diyebiliriz. Özellikle Osmanlıda birçok farklı vaka kayıtlara yansımış olsa da suçun niteliğine göre bir ceza belirlenmemiştir. Bu yüzden uygulamaların sınırlı olduğu görülmektedir. Oysaki sosyal kontrol kuramının getirileri suçun türüne göre ceza uygulamalarını ön görmektedir. Bundan dolayı da sosyal düzeni sağlayıcı birçok alternatif uygulamalara yansımaktadır.

Osmanlıda sosyal kontrol olarak nitelendirdiğimiz fiili bir takım uygulamalar gerek mahalleden ihraç kararları olsun, gerekse uyarma, dışlama ve yahut da katran sürme vakaları olsun örneklerle değerlendirildiğinde uygulamaların eksikliğinin olduğu görülmektedir. Aynı zamanda bu eksikliklerin yanında uygulamada topluma tanınan bir takım toplum düzenini sağlayıcı ayrıcalıklar kötüye de kullanılmıştır. Lakin araştırmalardan edindiğimiz bilgiler ışığında mahallede düzeni sağlama araçlarından birisi olan katran sürme vakaları diğer uygulamalardan ziyade fazlaca kötü amaçlı kullanıldığı görülmüştür. Osmanlı mahallesinde ihraç kararlarının caydırıcılığı tam manasıyla olmasa da kötüye kullanılma hadisesi çok nadir kaynaklara yansımıştır.

Osmanlıda sosyal düzen üzerine yapmış olduğumuz değerlendirmemiz sosyal kontrol algısının ne çerçevede geliştiğinin yanında, hangi araçları kullandığı, kullanılan uygulama ve araçların düzen üzerinde ne derece etkili olduğu, halkın olaylara bakış açısının hangi unsurlar ekseninde oluştuğu, hangi uygulamaların düzen sağlamada artısı ve eksisi, doğ-

rultusunda olmuştur. Bu değerlendirmeleri yer yer sosyoloji çerçevesinde gelişen sosyal kontrol teorisinin getirileriyle karşılaştırarak değerlendirmeye ve uygulamalarda nasıl bir yol izlenmesi gerektiği öngörüsünde bulunduk. Ayrıca bazı uygulamaların uygulanışındaki arızi durumları da örneklerle beraber açıklamaya çalıştık. Görüldüğü üzere Osmanlı toplumunda toplumsal düzen sosyal kontrol kuramından farklı bir anlayışta ilerlemekte ve uygulanmaktadır. Bunun en büyük sebebi ise Osmanlının hukuk sisteminin şer-i ve örf-i kaideler çerçevesinde geliştirilip uygulanmasıdır. Bundan dolayı da uygulanan yöntem ve verilen cezalar bu doğrultudadır.

Kaynakça

Abacı, N. (2005). Osmanlıda Kentlerinde Sosyal Kontrol: Araç ve İşleyişleri. G. K.-F. Karcı (Dü.) içinde, *Şinasi Tekin' in Anısına Uygurlardan Osmanlıya* . İstanbul: Simurg Yayıncılık.

Akal, C. B. (2000). *Devlet Kuramları.* Ankara: Dost Yayınları.

Akçiçek, A. G.-E. (2010). Osmanlı Mutfağında Kar ve Buz. (A. B.-Ö. Samancı, Dü.) *I. Türk Mutfak Kültürü Sempozyumu (Osmanlı Mutfak Kültürü)*.

Bakacak, R. B.-A. (2009). Modernitenin Sosyal Kontrol Söyleminin Değişen Görünümleri. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 26* (1).

Bardakçı, M., 12.04.2017, *www.Hürriyet.com.tr*. http://www.hurriyet.com.tr/her-padisahin-zina-anlayisi-ayriydi-39279806

BARDAKÇI, M. (tarih yok). *http://www.hurriyet.com.tr/her-padisahin-zina-anlayisi-ayriydi-39279806*.

Çakır, İ. E. (2012). XVI. Yüzyılda Ayntab' da Toplumsal Kontrol Aracı Olarak Mahallenin Rolü. *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi,* (63), 34.

Çetin, C. (2014). Anadoluda Kapıya Katran Sürme Vak'aları: Konya Şer'iyye Sicilleri Işığında Hukuki, Kültürel ve Toplumsal Boyutları (1645 - 1750). *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, 9* (1).

Çetin, C. (2014). Osmanlı Toplumunda Mahalleden İhraç Kararları ve Tatbiki: Konya Örneği (1645 - 1750). *İnternational journal of History Studies, 6*.

Ergenç, Ö. (1981). Osmanlı Şehirlerindeki Yönetim Kurumlarının Niteliği Üzerinde Bazı Düşünceler. *VIII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri II. Ankara: Türk*, 1271.

Ergenç, Ö. (1984). Osmanlı Şehrindeki "Mahalle"nin İşlev ve Nitelikleri Üzerine". *Osmanlı Araştırmaları - IV*.

Foucault, M. (2003). *Hapishanenin Doğuşu.* (M. A. Kılıçbay, Çev.), Ankara: İmge Kitabevi.

İçli, G. (2005). *Sosyolojiye Giriş.* Ankara: Anı Yayıncılık.

Kırlı, C. (2000). "Kahvehaneler ve Hafiyeler: 19. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı'da Sosyal Kontrol". *Toplum ve Bilim,* (83), 62.

Mutaf, A. (2007). Osmanlı'da Zina ve Fuhuş Olaylarına Karşı Toplumsal Bir Tepki: Kapıya Katran Sürmek ve Boynuz Asmak". (B. Ö.-Z. Yağcı, Dü.) *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Balıkesir*.

Ortaylı, İ. (2000). *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

19. Yüzyılda Hudut Boylarında Yaşayan Göçebe Kürt Aşiretlerin Osmanlı-İran İlişkilerine Etkisi: Caf Aşireti Örneği (1850-1894)

Fehminaz Çabuk*

Öz: Osmanlı arşiv belgeleri ve ikinci el kaynaklarına dayanarak hazırlanan bu çalışma, hudut boylarında göçebe bir yaşam süren Kürt aşiretlerinden Caf aşiretinin, Osmanlı-İran münasebetlerine etkisini incelemektedir. Caf aşireti, hem Osmanlı hem de İran topraklarında yaşayan büyük göçebe Kürt aşiretlerinden biriydi. 19. yüzyılda hudut meselelerinden dolayı gergin olan Osmanlı-İran ilişkileri, Caf aşireti gibi göçebe Kürt aşiretlerin eşkıyalık faaliyetleri yüzünden oldukça zarar görmüştür. İran Devleti'nin Osmanlı aşiretlerini kendi tarafına çekme politikası, Osmanlı Devleti'ni Kürt aşiretleri hususunda daha temkinli davranmaya itmiştir. İran'ın yürüttüğü faaliyetlere karşı Osmanlı, Caf aşireti gibi İran topraklarında yaylakları bulunan aşiretlerini gözetim altında tutmaya özen göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: Göçebe, Caf Aşireti, Kürt, Osmanlı, İran, Hudut

Giriş

Göçebe, sabit bir yerleşime ve toprağa bağlı olmadan, hayvancılıkla uğraşıp mevsim ve bitki örtüsü durumuna göre yayladan yaylaya, ova ve steplere göçüp derme çadır hayatı yaşayan üyeleri arasında soy-sop yakınlığı bulunan ve hayvan-hayvan ürünlerini satarak geçinen insan topluluğudur. Osmanlı Devleti'nde göçebe aşiretler, hayvanlarını otlattıkları yaylalarla küçük çapta tarımsal üretim yaptıkları kışlaklar arasında mevsimlere göre sürüleriyle göç eden aşiretlerdir (Ebinç, 2008, s.19).

Göçebeler, sürüleriyle sürekli hareket hâlindedirler, kışı belirli bir yerde geçirip yazları otlağı ve suyu bol yüksek yaylalara çıkmaktadırlar. Göçebelerde kışlak ve yaylakları arasında mesafe birkaç saat olanlar olduğu gibi birkaç gün uzak mesafede olanlar da vardır. Çoğu

* Erciyes Üniversitesi, Doktor, Yakın Çağ Bilim Dalı, n_a_z1453@hotmail.com

zaman kuşaklar boyunca aynı göç güzergahını izleyen göçebelerin göç güzergahı genelde daha uzun olmaktaydı. Örneğin; bazı göçebeler kışı Mezopotamya'da, Zagros'un batı yamacında geçirip yaz mevsiminde İran hududundaki dağlara çıkarlardı (Başbakanlık Osmanlı Arşivi [BOA], BEO. 496/37168, 16 Rebiülahir 1312; Nikitine, 2010, s. 102).

Göçebelerin iki çadırı vardır, biri bütün yıl boyunca yerde kalan, ağır, konforlu ve sıcak kışlık çadırdır. Diğeri ise seyahate uygun ve hafiftir. Kürt çadırları Bedevilerin çadırlarına benzer. Üzerleri keçi kılından dokunan ve dikilip birleştirilen uzun kara çullarla dikilir. Bu çul o kadar sık dokunmuştur ki gerilince hemen hiç su geçirmez. Çadırın içerisindeki kilimler toprağı örter. Göçebe çadırı sahibinin servet durumunu yansıtır. Çadırların boyutları ve düzenleniş biçimleri çok değişiktir. Büyük çadırlar çitlerle birçok bölmeye ayrılır ve kadınlara da her zaman bir oda ayrılır (Nikitine, 2010, s. 183-184).

Göçebe Botan Kürtleri (Dickson, 1910, s. 371).

Göçebe aşiretler, zorlanmadıkça tarımla uğraşmaz; yarı göçebelerden farkları da budur. Göçebelerin yarı göçebelerden diğer bir farkı ise büyük sürülere sahip olmalarıydı. Yarı göçebeler meraların sınırlılığından dolayı büyük sürüler besleyemezdi (Bruinessen, 2011, s. 35).

Kürt göçebeler, genelde yerleşik tarım ve şehir toplumlarının yakınlarında yaşamışlardı. Tüm diğer göçebeler gibi onlar da özellikle daha zor ekonomik dönemlerde eşkıyalık ve yağmacılık yapmışlardı. Onların bu gasp ve talanları Kürt adını neredeyse eşkıya ile eş anlamlı hâle getirmiştir. Yakalanması zor oldukça hareketli ve ne yapacakları belli olmayan Kürt göçebelerin yarattığı güvensizliğin ceremesini, bölgeden geçen Kürt olmayan yolculardan daha çok yerleşik Kürtler çekmiştir (BOA., HR.MKT. 86/74, 02 Muharrem 1271). Ortaçağ döneminde Kürtlerin yaşadığı bölgelerden geçen uluslararası ticaretin zirvede olduğu

dönemlerde, yerel Kürt emirlikleri göçebelerin talanları üzerinde bir denetim sağlamışlardı. Uluslararası ticaret noktalarının güney denizlere kayması ile başlayan felaketle birlikte Kürt ekonomisinde başlayan çöküş, bir yandan göçebeleri daha fazla eşkıyalık yapmaya sevk ederken diğer yandan da bu eşkıyalara karşı mücadele eden Osmanlı ve İran devletlerinin kaynaklarını da bir hayli azaltmıştır. XVIII. yüzyılın sonlarına gelindiğinde yerleşik Kürtlerde bile gasp edilecek çok az şey kalmıştı. Öyle ki kala kala yalnızca haberciler ve hâlâ Kürtlerin yaşadığı bölgelerde terkedilmiş eski ticaret yollarının bir kısmını kullanmak zorunda kalan birkaç Ermeni tüccar kalmıştı. Tarımla uğraşan yerleşik bölge ahalisi, göçebe Kürt aşiret beyleri tarafından güç duruma düşürülmüşlerdi. Hayvancılık ile uğraşmayan Kürtler, giderek zenginleşen kırsal ekonomik oluşumlarla aralarındaki ticari ilişkiyi güvence altına almak ve korunmak için bazı güçlü göçebe aşiretlerin müşterisi olmayı gerekli görmüşlerdi. Göçebeliğin doruğa ulaştığı XVIII. yüzyılda sayıları bir milyonu bulan Kürdün yani toplam nüfusun %30'unun, göçebe olması akla yatkın gelmektedir. Bu, gerçekten de oldukça yüksek bir rakamdır ve göçebelerin yerleşik çiftçiler ile kentli Kürtler üzerindeki siyasal ve askerî nüfuzuna işaret etmekteydi. Böyle bir oran Kürt kırsal bölgelerinin neredeyse boş olduğu ve tarımsal toplulukların daha az olduğu anlamına gelmekteydi. Ayrıca işlenen topraklar yılda bir ya da iki kez otlağa gelen göçebeler tarafından ele geçirilmekteydi. Bu konudaki değişim XIX. yüzyıl ortalarında gerçekleşti. Kırsal çiftçi toplum bu dönemde %25 oranında bir yükseliş meydana getirdi. Göçebe nüfus ise durgun kaldı. Göçebeler böyle bir yükseliş karşısında eskisi gibi bir egemenlik kuramadılar, çünkü artık nüfus oranı dört çiftçi Kürde karşılık bir göçebe Kürt idi (Izady, 2011, s. 404-406). Fakat böyle bir orana rağmen XX. yüzyıl başlarına kadar göçebe Kürtler, eşkıyalık, gasp ve talanlarına devam ederek Osmanlı-İran münasebetlerinde bazı sorunlara sebebiyet vermişlerdir.

İngiltere'nin hizmetinde olan asker pilot Bertram Dickson 1910 yıllında Osmanlı topraklarında yaptığı seyahatte, göçebe Heriki Aşireti'nin bir yaz göçüne denk gelmiş ve onlara eşlik etmişti. Göç esnasında onlara eşlik etmesi ve yaşananları kaleme alması, Osmanlı döneminde bir Kürt göçünün nasıl olduğu hakkında bizlere önemli bilgiler sunmaktadır. Dickson'ın bu göçte edindiği gözlemlere göre bu Kürt aşiretinin göçü:

> Heriki Aşireti, Zibar yakınında, Büyük Zap Irmağını geçmek için her yıl bir köprü kurardı. Bu iş onları bir süre uğraştırırdı. Bu yüzden o yöredeki Barzani Şeyhi'nin adamları olan Kürtler ile iyi geçinmek zorundaydılar, yoksa bu adamlar geçişlerine engel olurlardı. Daha sonra bunlar Tengi-Bilinda'nın üstündeki yüksek yolu izlerlerdi. Doğuda Büyük Zap'ın kolu olan Şemdinan suyu vadisindeki dar yollardan geçerek katırlar, atlar yüklü uzun bir insan zinciri oluştururlardı. Tepelerde mevzilenmiş silahlı çobanların güttüğü 300-400 baş koyun sürüleri yamaçlarda yayılırlardı. Oramar suyunun birleştiği yerde aşiret ikiye ayrılırdı, bir kısmı Sat Vadisinden, diğer kısmı Herki ve Beitkar vadilerinden geçerek ağır ağır konaklaya konaklaya zikzaklar çizerek Sat dağının yüksek boğazlarına ulaşırlardı. Çok serbest bir şekilde her biri gönlünün dilediğince dağınık karınca dizileri gibi yol alırlar. Tahıl çuvalları, çadırlar, kilimler, keçeler, giysiler gibi eşyalarını atlar

ve hayvanlara yüklemiş ailelerden ikisi üçü bir arada gider gibiydiler. Hastalanan bir koyun yüklerin üstüne bindirilir. Eski püskü elbiseler içindeki kadınlar, zorlukla yürürlerdi ve sırtlarında da beşiklerden çömleklerden çubuklardan, tepsilerden yağ tulumlarından, kabaklardan semaverlerden, dokuma ve eğirme aletlerinden oluşan garip bir yığın ve bir de vazgeçilmez bir yan öğe olarak bir bebek taşırlar. Yer yer ağanın güzel elbiselerini ve çay takımını taşıyan bir sandığın canlı renkleri dikkat çeker. Ayaklarından rahatsız olanlar dışında herkes yalınayak yürür, çünkü atlar ve boynuzlu hayvanlar yükleri taşımaktadır. Tepeden tırnağa silahlı olup bütün cephanelerini de üzerlerinde taşıyan erkekler göçe korumacılık yaparlar. Köylerde, yollarda bunların yerli halkla yer yer tartıştıkları da görülür. Bunlardan bir kaçı da sürüleri yamaçların yukarılarından otlata otlata süren çocuklara eşlik eder. Bu göçebelerin geçtiği günler de herkes için bir tedirginlik söz konusudur. Köylüler kapılarını sürmeleyip evlerine kapanırlar. Silahlı erkekler yerleşme yerlerinin yakınındaki önemli noktaları tutup tetikte dururlar. Herkes sinirli ve kuşkuludur. Zaman zaman bir oradan bir buradan tek tük silah atışları duyulur. Bir tepenin üstündeki hoş manzaralı bir yerde bir sürüye rastladık. Ben bir fotoğraf çekmek istedim ve çobandan tırmandığı kayanın üzerinde azıcık durmasını rica ettim. Çoban hemen silahını kapıp doldurarak bir tavşan gibi tepenin aşağısına doğru imdat diye bağıra çağıra hızla koşmaya başladı ve ancak dört yüz metre kadar gittikten sonra durdu. Aşağıya inince üzerimize ateş etmeye hazırlandı. Koyun sürülerinin yorgun ve hasta bir görünüşleri var. Birçok hayvan yerlere yıkılıyor, gökte şahin ve kartallar bulutlar hainde bu hayvanları izliyor. Göçebeler geceleri hayvanlarının yüklerini indirmezlerdi ama çadırlarını yüklü hayvanların yanında kurup ve uzun keçelere sarınırlardı (No: IV. Nisan 1910) (Dickson, 1910, s. 373-374).

Herki-Oramar bölgesinden bir görüntü (Dickson, 1910, s. 363).

Osmanlı Devleti ile göçebe Kürt aşiretleri arasındaki ilişkiler sürekli problemli olmuştur. Bu problemlerden en önemlisi merkezî idarenin göçebeleri iskana zorlaması, göçebelerin ise bundan kaçınmasıydı. Osmanlı, ekonomik, askerî ve politik gerekçelerle aşiretleri iskana

zorlamaktaydı. Göçebe aşiretlerin savaşçı yeteneklerini lehine kullanmak isteyen devlet onları askerî hizmete alarak yerleşik ahaliye zarar vermelerini önlemek istemiştir. Göçebeler sürekli yer değiştirdiklerinden dolayı kayıt altına alınmaları ve kendilerinden vergi tahsil edilmesi güçleşmekteydi (BOA., A.}MKT.UM.. 263/11, 12 Rebiülahir 1273). Göçebelerin göç esnasında çevre köylere verdikleri zarar ve talandan muzdarip yerleşik ahali de topraklarını terke mecbur kalmakta ya güvenlik açısından daha emniyetli şehir merkezlerine ya da İran topraklarına göç etmekteydiler. Köyler boşalmakta; tarım ve hayvancılık sekteye uğramakta; vergiler azalmaktaydı. Irak vilayetlerinde de göçebe aşiretlerin köy ve mezralara saldırıları Tanzimat sonrasında Osmanlı yöneticileri için en önemli sorunlardan birini teşkil etmekteydi. Bu saldırılar bir taraftan kırsal kesimde asayişsizliğe ve huzursuzluğa neden olmakta diğer taraftan da yerleşik ahalinin topraklarını terk etmeye başka yerlere göç etmeye sevk etmekteydi (BOA., Y.. PRK. BŞK. 14/18, 01 Safer 1306). 1859 senesinde Musul Eyaleti'ne bağlı Süleymaniye Sancağı'nda yapılan sayıma göre, Hemavend Aşireti'nin saldırılarından ve Caf aşiretinin göçebelik yaşantıları yüzünden çoğu mîrîye ait olmak üzere 340 köy ve 29 mezra terk edilerek çöl ve harap hâle geldiği tespit edilmişti. Ahalinin topraklarını terk etmesi Irak vilayetlerinde devletin vergi gelirlerinde büyük kayıplara neden olmaktaydı. Bu durum toprakların sahipsiz kalmasına ya da aşiretler tarafından ele geçirilmesine ve beraberinde tapu-mülkiyet sorunlarına yol açmaktaydı. Osmanlı Devleti için göçebeler ciddi ekonomik kayıplara neden olmaktaydı. Osmanlı Devleti boşalan toprakları yeniden şenlendirmek için çeşitli politikalar üretmek ve tedbirler almak mecburiyetinde kalmıştır (Marufoğlu, 2013, s. 238-239; Ebinç, 2008, s. 19). Ancak merkezî ve mahallî yönetim tarafından alınan tedbir ve uygulamalar tam olarak istenen neticeyi vermemiştir. Süleymaniye Sancağı'nda aşiretlerden kaynaklanan huzursuzluk ve asayişsizlik devam etmiş ve sancak harap bir hâle gelmişti. 1888 yılında hükümet; gelen şikayetler üzerine, yönetim İran hududuna yakın olduğundan dolayı siyasi açıdan oldukça hassas bir bölge olan Süleymaniye Sancağı'nın neden harap bir hâlde olduğu ve İran ile kavga ve münakaşaya sebep olan şeyler her ne ise doğru bir şekilde tahkikatının yapılarak hükümete bildirilmesini emretmiştir. Gelen emir üzerine Süleymaniye Sancağı, Caf aşireti ve Mahmut Paşa ile ilgili bir layiha hazırlanıp Mabeyn-i Hümayun Hazret-i Mülükane-i Baş Kitabet-i Celilesi'ne gönderilmiştir. Layihada, Süleymaniye Sancağı'ndaki tüm sorunların baş müsebbibi olarak Caf Reisi ve Gülanber Kaymakamı olan Mahmut Paşa gösterilmiş ve sancağın emniyet ve huzuru için görevinden azledilip bölgeden uzaklaştırılması talep edilmişti (BOA., Y..PRK.BŞK. 14/18, 01 Safer 1306).

Osmanlı-İran Münasebetlerinde Göçebe Kürt Aşiretleri

Osmanlı-İran hudut boylarında yaşayan göçebe ve yarı göçebe Kürtlerde sınır mekan kavramı yoktu. Belirledikleri mevsimler ve verimli yaylaları vardı. Hayatlarını buna göre düzenlemişlerdi. Devletler arasında yapılan antlaşmalarla belirlenen sınırlar, onlar için pek bir anlam ifade etmemekteydi. Göçebe aşiretlerin göç güzergahlarında veya yaylak-kışlakların

bulunduğu bölgelerde sebep oldukları asayiş sorunları, devletler arası ilişkileri etkileyen meselelerden biriydi. Mahallî idarecilerin ve ahalinin bu husustaki şikayetleri yetkili makamlara ulaştığında göçebe aşiretin tâbi olduğu devletin, asayişsizlikten mesul tutularak derhal tebaası olan aşiret hakkında gerekli teşebbüste bulunması talep edilmekteydi (BOA., HR.MKT. 374/3, 07 Şevval 1277).

Kürt aşiretlerinin yaylak-kışlak meselesi yüzünden sorun yaşamak istemeyen devletler, bazı tedbirler alarak göçebe aşiretlerden kaynaklanan asayiş sorunları ciddi bir boyuta ulaşmadan suhuletle çözmeye çalışmışlardır. Göç güzergahlarına ve yaylak-kışlaklara yakın bölgelere asker sevki, bu tedbirlerden biriydi (BOA., BEO. 496/37168, 16 Rebiülahir 1312). Devletlerin aldığı bir diğer tedbir ise diğer devletin hududunda bulunan yaylak veya kışlağa gitmekten kendi tebaası olan aşireti men edip ona kendi hududu içerisinde başka bir yaylak veya kışlak tahsis etmekti. Ancak asırlardır aynı güzergah üzerinden bir devletin hududundan diğer devletin hududuna yaylak-kışlak için gidip gelen bazı aşiretleri bu alışkanlıklarından vazgeçirmek hiç kolay olmamıştır. Hudut bilmez göçebe aşiretler, bundan men edildikleri vakit ayaklanabilir ve hatta daha kötüsü diğer devletin tabiiyetine geçmek isteyebilirdi. Tebaalarını bu şekilde kaybetmek istemeyen devletler, bu meseleye daha ihtiyatlı yaklaşmak zorunda kalmışlardır. Yaylak-kışlak meselesi yüzünden bu tür sorunlar yaşamak istemeyen Osmanlı Devleti, göçebe aşiretleri iskana razı etmek için zaman zaman iskan politikası uygulamıştır. Osmanlı, iskan politikasıyla, Haydaranlı ve Zilanlı gibi göçebe aşiretleri iskana razı etmeyi başarmışsa da Herki ve Caf gibi aşiretlerde aynı muvaffakiyeti gösterememiştir. İhtilaflı yerler ve belirlenemeyen hudut meseleleri yüzünden Osmanlı ve İran devletleri, göçebe aşiretlere karşı sert tedip ve tedbirlerde bulunamamıştır. Alınması düşünülen tedbirler dahi kimi zaman alınamamıştır. Yaylak-kışlak meselesinde, devletlerin ve aşiretlerin tutumu, yaşanan sıkıntılar ve bu hususta devletlerin nezdinde alınan karar ve uygulamalara, hükümete intikal eden birkaç vaka üzerinden değineceğiz.

1850 senesinde Zilanlı, Haydaranlı ve Sepki aşiretleri yaz mevsiminde yaylalara göçtüklerinde İran aşiretleri ile görüşmekteydiler. İki devlet arasında hâlâ belirsiz olan hudut meselesine bir netice verene kadar Osmanlı aşiretlerinin İran aşiretleri ile görüşmelerine engel olmak için bahar mevsimi gelmeden önce bir alay süvari sevk edilerek aşirete başka yaylaklar gösterilip, görüşmelerine mani olunması icab-ı hâlden olduğu Hakkari Valisi tarafından hükümete bildirilmişti. Hakkari Valisinin teklifi Meclis-i Vala'da müzakere edilmişti. Hakkari Valisinin teklifi münasip görülmüş ancak hudut bölgeleri henüz nizam altına girmiş ve girmekte olduğundan bu makul meselenin Anadolu Ordu-yu Hümayun Müşiri ve Kürdistan Valisi ile görüşüldükten sonra icra-yı icabına bakılmak lazım geleceği Meclis tarafından ifade edilmişti. Hakkari Valisinin teklifi, Anadolu Ordu-yu Hümayun Müşiri ve Kürdistan Valisine yazılmış bu hususta görüşleri sual edilmişti (BOA, A.}MKT.NZD., 2/41, 22 Safer 1266).

Göçebe aşiretlere hudut içerisinde başka bir yer tahsis edilerek onları hududun öte tarafına göç etmekten vazgeçirme hususu, sık sık Osmanlı idarecileri tarafından gündeme getirilmiştir. Ancak bazı sebeplerden dolayı bu pek mümkün olmamıştır:

- Yıllardır aynı yaylak ve kışlaklara gidip gelen aşiretleri bu alışkanlıklarından vazgeçirmek kolay değildi.
- Kendilerine hudut içerisinde başka bir yer tahsis edilmesi teklif edildiğinde, aşiret diğer devletin tâbiiyetine geçebilirdi.
- Bir devlet diğer devletin aşiretini kendi hududundaki yaylak-kışlaklara sokmadığında diğer devlet de sokmak istemeyecekti. Böyle bir durumda hangi tarafın aşiretinin daha fazla mağdur olacağı tespit edilemediğinden, devletler böyle bir yaptırıma teşebbüs edememiştir.
- Osmanlı ve İran devletleri arasında ihtilaflı yerler ve belirlenemeyen hudut sorunu vardı. Bu ihtilaflı yerlere gidip gelen göçebe aşiretler bu haktan men edildiklerinde, bölgede karışıklık çıkararak toprakları zapt edebilirlerdi.

1851 yılında İran'ın göçebe Osmanlı aşiretlerini kendi sınırlarına koymak istemeyişi karşısında Osmanlı'nın nasıl bir tutum içerisine girdiğini bize gösteren bir vaka, aslında yukarıda saydığımız maddelere örnek teşkil etmektedir. Olay şu şekilde cereyan etmiştir; Revanduz ve Süleymaniye Sancaklarında ikamet eden bazı göçebe Osmanlı aşiretleri her sene yaylak için İran tarafına geçmekteydiler. Ancak 1851 yılında İran ahalisine zarar verdikleri gerekçesiyle İran hükümeti, İran'daki yaylaklara geçmelerini engellemek için bin kadar asker ve birkaç top ile Rahim Mirza'yı yaylaklara göndermişti. Göçebe Osmanlı aşiretlerin İran'daki yaylaklara geçmelerine müsaade edilmediği merkezî hükümete bildirilmişti. İran topraklarına geçen göçebe Osmanlı aşiretleri gibi İran aşiretleri de her sene Osmanlı topraklarına gelerek birtakım sorunlara sebep olmaktaydı. Her iki devlette göçebe aşiretlerin yaylak-kışlak için bir devletten diğer devletin toprağına gidip gelmelerinden hoşnut değildi. Ancak her iki devlette bu mesele ile ilgili kesin bir karara varamamaktaydı. Osmanlı hükümeti, defalarca bu mesele hakkında teşebbüste bulunduysa da bir netice alamamıştı. Çünkü Osmanlı hükümeti, İran aşiretlerini kendi topraklarına sokmadığı takdirde İran hükümeti de Osmanlı aşiretlerini kendi topraklarına sokmayabilirdi ve Osmanlı aşiretleri bu mesele yüzünden sıkıntı çekebilirdi. Osmanlı hükümeti, bu meseleyi tekrar icap eden vilayetlere sual etmiş ve cevap gelene kadar herhangi bir hüküm verilmemesini ve Rahim Mirza ve beraberindeki askerin hudut taraflarında yanlış bir harekette bulunmamalarına dikkat edilmesini istemiştir (BOA., İ..HR.. 68/3321, 02 Zilkade 1266).

Yukarıdaki örnek vakada da gördüğümüz üzere Osmanlı ve İran devletleri, topraklarına gelip tebaaları olan ahaliye zarar veren göçebe Kürt aşiretlerini bazen hududun içerisine sokmamaktaydılar. Aslında böyle yaparak bir şekilde Kürt aşiretlerini ilticaya zorlamak iste-

mişlerdir. Yaylak-kışlaklarından mahrum kalmak istemeyen bazı aşiretler ise tekrar rahat bir şekilde göç edebilmek için iltica talebinde bulunmuş ancak bir müddet sonra tekrar eski topraklarına dönmüşlerdir. Bu gibi durumlarla karşılaşmak istemeyen devlet, aşiretlerin iltica taleplerini kabul etmeden önce onlara bazı şartlar koymuş ve onları gözetim altında tutmuştur. 1880'lerde Osmanlı hükümeti, yaylak ve kışlak için İran'dan Bağdat ve Van bölgesine gelen İran'ın Sencabi ve Celali gibi aşiretlerine iki-üç sene boyunca Osmanlı topraklarındaki meralarına gelmeyi yasaklamıştı. Osmanlı topraklarındaki meralarından mahrum kalmak istemeyen İran aşiretleri, menfaatlerine uygun gördüklerinden Osmanlı Devleti'ne hicret etmek istemişlerdi. İran aşiretleri, iltica talepleri kabul edildiği takdirde hem Osmanlı topraklarındaki meralarından hem de İran'daki meralarından istifade edebileceklerini düşünmekteydiler. İran aşiretlerinin hangi maksatla iltica etmek istediğini bilen Osmanlı Devleti, bu aşiretleri bir şartla kabul edeceğini belirtmişti. İran aşiretlerinden Osmanlı topraklarına gelenler İran'a geri dönmemek şartıyla kabul edilecekleri ve İran'a geri döndükleri takdirde ileride tekrar Osmanlı topraklarına gelecek olurlarsa gelenler huduttan içeri sokulmayacağı aşiret reislerine bildirilmiştir (BOA., MV. 62/58, 06 Recep 1308).

Sınır ve mekan kavramlarından uzak, sürekli hareket hâlinde olan ve mahallî hükümetlerin emirlerine boyun eğmeyen bu göçebe Kürt aşiretlerini dizginleyebilmek oldukça güçtü. Bu yüzden her iki devlette göçebe Kürt aşiretlerine karşı her an tetikte olmak zorundaydı. 1863 yılında İran'a tâbi Hoy, Makü ve Arusanlı aşiretlerinden üç yüz kadar kişi, yaz mevsimi gelince Osmanlı hududuna göç etmişlerdi. Bu İranlı aşiretler hudut üzerinde rahat durmayarak önceki senelerde olduğu gibi çeşitli fenalıkta bulunarak ahaliyi huzursuz edeceklerinden, Osmanlı aşiretlerinden Takori Aşiretinin müdürü, durumu derhal hükümete arz ederek herhangi bir fenalık zuhur etmeden İranlı aşiretlerin huduttan uzaklaştırılmasını istirham eylemişti. Kış mevsimi çetin geçtiğinden Osmanlı aşiretleri ve İranlı aşiretler birbirlerine bir şey yapamamaktaydılar. Ancak yaz mevsimi geldiği vakit aşiretler birbirlerinin aleyhinde çeşitli fenalıklar yaparak huduttaki asayiş ve emniyeti bozmaktaydılar. Osmanlı hükümeti gelen şikayetler üzerine mahallî idareciler ile iletişime geçerek gerekli tedbirleri almalarını istemiştir. Nitekim hükümet, Osmanlı aşiretlerini bu durumdan muhafaza etmek ve bir kargaşaya mahal vermeden İran aşiretlerini huduttan uzaklaştırmak vazifesiyle Van Mutasarrıfı Veysi Paşa'yı aşiretlerin bulunduğu hudut başına göndermiştir (BOA., A.}MKT.MHM. 270/81, 06 Safer 1280).

Göçebe Caf Aşiretinin Yaylak-Kışlak Meselesi

Cafların ikamet ettiği bölgelerde Osmanlı hakimiyetinin artmasıyla birlikte XIX. yüzyılın ilk yarısında aşiretin gücünde azalma meydana gelmişti. Osmanlı-İran sınırını tespit etme çalışmaları sonrasında, sürekli yer değiştiren Cafların bir bölümü belli bir bölgede tutunmak zorunda kalmıştı. Süleymaniye'deki Caf-ı Süleymani Aşiretine bağlı taifeler; Şatri, Ruhzadi, Sedani, Nuruli, Haruni, Yezdan, Kemaliye, Amele, Necmeddin, Bilbas, Beraz, Gülgeni Başki, Murid, Tiylegu, Şeyh İsmail, Safiye-vend, Çingiri, Kodakri, Kelhur, Lerr, Dürraci, Zerdui idi. Bu 24 taife, 4100

haneden oluşmaktaydı (Hurşid Paşa, 1997, s. 181; Derviş Paşa, Hicri 1287, s.59). Zuhab Caflarına bağlı taifeler ise, Haruni, Ziaddin, Nedri, Zerdui, Bavecani ve Tav Guzi idi. Osmanlı-İran hududunun belirlenmesinden sonra Zuhab, İran hakimiyetine geçmiştir (Celil, 1992, s. 21).

Caf aşireti, Osmanlı Devleti'ne tâbi olarak kış mevsiminde Süleymaniye Sancağı'na tâbi Karadağ kazası ve Bağdat'a tâbi Zengibad nahiyesi ve Zuhab bölgesinde Koreto ve Şeyhan nahiyelerinde kışlayıp, baharın gelmesiyle hayvanlarını otlata otlata Şehr-i Zor sahasına gelmekteydi. Oradan da yirmi otuz gün kadar kaldıktan sonra İran topraklarından Sine'ye (Senendec) gidip güz mevsimine kadar yaylayıp yine Şehr-i Zor'a geçtikten sonra tekrar kışladıkları bölgeye dönmekteydiler (Hurşid Paşa, 1997, s. 182; Derviş Paşa, H.1287, s. 57-58).

Caf aşiretinin yarısından çoğu Osmanlı hükümetinin egemenliği altında yaşamaktaydı. Ancak gerçekte hiç kimsenin hakimiyetini kabul etmeyen bir aşiret idi. Caf aşireti kışları Osmanlı sancağı olan Süleymaniye'de yaşamakta yazları ise İran'a göç etmekteydi. İran'da yerel makamlara hiçbir biçimde itaat etmediği gibi göçleri esnasında güzergahları üzerinde bulunan yerleri de talan etmekteydi (BOA., BEO., 443/33201, 24 Muharrem 1312). Bu vukuatlarından dolayı tedbir amaçlı İran hükümeti, Cafların göçleri sırasında onları denetleyecek düzenli birlikler çıkarırdı. Fakat bu alınan tedbirlerin hiçbir yararı olmazdı. Çünkü İran birlikleri silah kullanmaktan kaçındıklarından, yalnızca onları uyarmakla yetinirlerdi. Cafların diğer daha az olan kısmı ise yerleşik bir yaşam sürmekteydi. Bunlar diğer Kürt aşiretleri ve Türk toplulukları arasında küçük küçük topluluklar hâlinde dağınık vaziyette bulunduklarından, İran hükümetinin hakimiyetini tanımak zorunda kalmışlardı. Bu Caf Kürtleri Sine hakimine çok cüzi bir vergi ödemelerine rağmen İran silahlı kuvvetlerine hiçbir biçimde asker vermemekteydiler. Büyük at sürülerine sahip olan Caf aşireti eski sistem ateşli silahlar taşımaktaydı (Averyanov, 2010, s. 248 -249; Soane, 2008, s. 43).

Caf aşiretinin ikamet ettiği Süleymaniye Sancağı İran hükümeti için ayrı öneme sahipti. İran, Baban Emirliği üzerinde yürüttüğü siyasetin aynısını Caf aşireti üzerinde yürütmeye çalışmıştır. Bu aşireti kendi tarafına çekmek için Sine hakimlerini ve İran memurlarını vazifelendirmiştir. Osmanlı tebaası olan Caf aşiretinin, İran'ın Sine Eyaleti'nde yaylakları bulunduğundan sürekli İranlılarla iletişim hâlindeydiler. Bu durumdan rahatsız olan Osmanlı Devleti, Caf aşiretini ve reislerini her daim gözetim altında tutmuştur. Her yıl bahar mevsiminde İran'daki yaylaklarına geçen Caf aşireti, göç güzergahında ve İran'daki yaylaklarında çıkardıkları asayiş sorunlarıyla, iki devlet arasında diplomatik krizlere neden olmaktaydı. İran Devleti, Caflılar tarafından gasp edilen malların iadesi ve cezalandırılması hususunda sefaretler ve şehbenderler vasıtasıyla Osmanlı hükümetine müracaat ettiği gibi bazen daha sert bir siyaset izleyerek aşireti kendi cezalandırmaya veya aşireti yaylaklara gelmekten men etmeye kalkışmıştır. İran'ın Osmanlı tebaası olan bir aşirete böyle bir yaklaşımda bulunması iki devlet arasındaki münasebetleri kötü etkilemiştir. Aşağıda vereceğimiz birkaç vakayla Osmanlı-İran münasebetlerinde Caf aşiretinin nasıl bir öneme haiz olduğunu göstermeye çalışacağız.

1854 yılının yaylak mevsiminde Caf aşireti, İran köylerine öncekinden daha fazla hasar ziyan vermiş ve Süleymaniye taraflarında zabit olmadığından oralarda dahi bu gibi uygunsuzluklar cereyan etmişti. İran hükümeti, bu gibi şeylerden dolayı Caf aşiretini, Tahran Sefareti vasıtasıyla Osmanlı hükümetine şikayet etmişti. İran hükümetine göre yaylak zamanı Caf aşiretinin İran ahalisine verdiği zarar her yıl gittikçe artmakta ve bu konuda yapılan şikayetler ise neticesiz kalmaktadır. Bu durumdan oldukça rahatsızlık duyduğunu belirten İran hükümeti, artık buna bir çözüm bulunmasını istemiştir. İran'ın asıl gayesinin ne olduğunu bilen Osmanlı hükümeti, derhal Süleymaniye Kaymakamına ve Şehr-i Zor Valisine emirname göndererek Caf aşiretinin İran topraklarındaki ahaliye saldırmaması için askerî tedbirlerin alınmasını ve bu işe gereken ehemmiyeti göstermelerini istemiştir (BOA., HR.MKT. 86/74, 02 Muharrem 1271).

İran Devleti'nin Caf aşireti ile ilgili olan iddialarından dolayı Sine Hakimi tarafından tayin edilen Mirza Nasrullah Han, Caf aşireti beyleri ile görüşmek için Süleymaniye'ye gönderilmişti. Caf aşiretinin yaylak meselesi ilgili İran Devleti'nin iddialarını meydana çıkarmak ve meselenin halli için Kaymakam Reşit Paşa da Süleymaniye'ye gitmişti. Caf beyleri ve vekilleri de gelmiş ancak daha mesele anlaşılmadan her nasıl olduysa Sine Hakimi, Caf beyleri ile anlaşarak aşiretin yaylaklarına gelmelerine rıza göstermiş ve gönderdiği memuru da geri aldırmıştı. Reşit Paşa, anlam veremediği bu durumu hükümete bildirmişti. Meseleye henüz bir netice verilmeden ve Caf aşiretinin yaylağa gitme meselesi daha sağlam bir karara bağlanmadan Sine Hakiminin böyle Caf aşireti beyleri ile anlaşarak yaylağa yol vermesi normal bir durum değildi. Osmanlı hükümeti, Sine Hakiminin bu tutumunun altında başka bir art niyet olmasından şüphelenmiş, meselenin hakikati neyse etraflıca sorgulanarak bildirilmesini istemiştir (BOA., HR.MKT. 115/47, 16 Zilkade 1271). Osmanlı tebaası olan Caf aşiretinin akrabaları Sine topraklarında yaşamakta ve vergilerini Sine Hakimine ödemekteydiler. İran Devleti, her ne kadar yaylak-kışlak zamanları Caf aşiretinin yol güzergahındaki İran ahalisine verdiği zarardan şikayetçi olsa da kendi tebaasıyla akrabalık ilişkileri olan bu Osmanlı aşiretini karşısına almak istememiştir. Ayrıca hudut meselelerinden dolayı İran, Caf reisleriyle arasını iyi tutmaya özen gösterip kılıç, nişan gibi hediyelerle gönüllerini de hoş tutmaya çalışmıştır. Aynı şekilde Caf reisleri de Osman hükümeti tarafından sık sık uyarıldıkları hâlde İranlı yönetici ve memurlarla görüşmeye devam edip onlara hediyeler vermişlerdir (BOA., Y..PRK.BŞK. 14/18, 01 Safer 1306). Diğer taraftan İran hakimleri, bazen Caflıları Zuhab'taki yaylaklarından mahrum bırakarak İran topraklarına ilticaya zorlamıştır. Her iki devlette, göçebe aşiretleri kendi topraklarına çekmek gayesiyle zaman zaman bu tür siyasetlere başvurmaktaydılar.

Caf aşiretiyle Sine hakimi arasında yapılan antlaşmanın üzerinden birkaç ay geçmeden Zuhab hakimi, Caf aşiretinin otlak için Zuhab bölgesine gelmesine müsaade etmemişti. Caf aşiretinin Osmanlı topraklarında otlak bakımından idare etmesi müşkül olacağından Zuhab bölgesine gitmeye mecburdu. İran hakimleri, bu mecburiyeti çok bildikleri için bu durumu kendi lehlerine çevirmek istemişlerdi. Şehr-i Zor Valisi, Caf aşiretinin içine düştüğü bu müşkül durumu hükümete arz edip otlak meselesinin halledilmesi için hükümetten yardım

talebinde bulunmuştu. Şehr-i Zor Valisine göre, ya Caf aşiretinin Zuhab'taki kadim otlaklarına gitmelerine müsaade edilmeli ya da bir müddetten beri Zuhab aşiretlerinden Sencabi ve Goran aşiretlerinin gelmekte oldukları Bağdat'taki Bindere toprakları dahilindeki bazı yerler tamamen Caf aşiretine terk edilmeliydi. Otlak meselesinin halledilmesi için bu iki seçenekten birinin yerine getirilmesi talep edilmişti. Osmanlı hükümeti, Caf aşiretinin otlak meselesinin Bağdat Valisi ile Bağdat'taki İran Şehbenderi arasında yapılacak bir müzakere ile iyi bir neticeye bağlanmasının daha uygun olacağına karar vermiş ve bir an önce meselenin icabına bakılması için durumu Şehbender ve Bağdat Valisine bildirmişti (BOA., HR.MKT. 130/7, 07 Rebiülahir 1272). Osmanlı hükümeti, vilayetten gelen talebe rağmen duruma daha temkinli yaklaşmış ve iki taraf arasında yapılacak bir müzakereyle bu meselenin suhuletle halledilmesini istemiştir.

Göç mevsiminde Caf aşireti, yerleşik ahaliye ve mahsule zarar vererek her iki devleti de maddi kayıplara uğratmaktaydı. Bunun yanı sıra iki devlet arasında diplomatik krizlere de sebep olmaktaydılar. Bu aşiret yüzünden İran ile sorun yaşamak istemeyen Osmanlı, tedbir olarak her sene bir miktar asker ile bir memuru Şehr-i Zor bölgesine göndermiştir. 1856 yılında Caf aşiretinin kışlaklara dönme mevsimi geldiğinde hem yerli ahali ve mahsulü zarardan muhafaza etmek hem de aşiretin nezdinde bulunan verginin seri bir şekilde tahsil edilmesi için bir binbaşı kumandasında iki yüz elli nizamiye askeri ve yüz süvari Şehr-i Zor bölgesine gönderilmiş, asker kırk gün kadar o bölgede ikamet edip vergileri tahsil etmişti. O süre zarfında yerleşik ahaliye ve mahsule zarar ziyan gelmediği gibi otuz kırk gün içinde aşiretin nezdinde bulunan eski ve yeni vergiden yedi-sekiz yüz kese akçe tahsil edilebilmişti. Bu sayede Caf aşireti sükûnetle Süleymaniye Bölgesine dönebilmiştir (BOA., A.}MKT.UM.. 263/11, 12 Rebiülahir 1273).

Caf aşiretinin ikamet ettiği Gülanber Bölgesi bir müdürlük iken Caf aşiretinin kontrol altına alınması amacıyla kaymakamlığa çevrilmişti. Caf reisi Mehmet Bey de beş bin kuruş maaşla kaymakam olarak tayin edilerek kendisine mirü'l-ümeralık rütbesi verilmişti. Oğlu Mahmut Bey'e de dergah-ı ali kapucubaşılığı verilmişti (Hut, 2006, s. 316). Mahmut Bey babasından sonra "Paşa" unvanıyla Gülanber kazasına kaymakam olarak atanmıştı. Ancak Mahmut Paşa, kaymakamlık vazifesi esnasında uygunsuz hâl ve harekette bulunarak mahallî idarecilere sorunlar yaratmıştı (Çetinsaya, 1999, s. 158). Mahmut Paşa'nın zulmü ve yolsuzlukları yüzünden Süleymaniye Sancağı'nın asayişi bozulmuş, sancak harap bir hâle gelmişti. Mahmut Paşa hakkındaki şikayetler, devletin nezdine intikal ettiği zaman gelen şikayetler üzerine hükümet, Mahmut Paşa meselesiyle bizzat ilgilenerek kendisini görevinden azledip İstanbul'a sürgün etmiştir (BOA., Y..PRK.BŞK. 14/18, 01 Safer 1306).

1888 yılında kardeşi Mahmut'un azledilmesi üzerine Caf aşiret reisliğine ve Gülanber Kaymakamlığına Osman Bey tayin edilmiş ve iki devlet arasında diplomatik krizlere sebep olan Caf aşiretinin tüm sorumluluğu kendisine verilmişti. Caf aşiretinin yayladan dönme zamanları gelip çattığında ödemeleri gereken vergilerin kendilerinden tahsis edilmesi, içlerindeki eşkıyanın yakalanması ve karye ve mezraların aşiretin saldırılarından muhafaza edilmesi

gibi mühim hususlar, artık Caf aşiret reisi ve Gülanber kaymakamı Osman Bey'in taahhüttü altındaydı. Ancak yine de hem merkezî hem de mahallî hükümet, göç zamanları bir sorun yaşanılmaması için gerekli tedbirleri almaktan geri durmamışlardır. 1893 yılında Musul Vilayeti, Caf aşireti yayladan döndüğünde herhangi bir sorun yaşanılmaması için bir tabur nizamiye ve bir bölük de ester süvarisinin sevk edilmesini istemişti. Osmanlı hükümeti, Osman Bey'in taahhüdüne rağmen hazinenin zarara uğratılmaması için bölgeden istenilen askerin, Caf aşireti yayladan dönmeden evvel muktedir bir kumandan idaresinde sevk edilmesini zaruri ve yerinde bir tedbir olarak görmüş ve Seraskere bu hususta gerekli emri vermişti (BOA., BEO. 260/19439, 07 Safer 1311).

Caf Reisi Osman Bey, yerini sağlamlaştırmak adına göçebe aşiretini itaat altında tutarak her iki devlettin de gönlünü hoş tutmaya çalışmıştır. Caf aşireti İran'daki yaylaklarına gittiği zaman oralarda İran aşiretleri ile bir vukuat yaşamamaları için her sene Gülanber Kaymakamı Osman Bey de aşiretine eşlik etmekte ve aşireti yaylaklarından dönene kadar Pençevin karyesinde ikamet etmekteydi. Ancak 1894 yılının bahar mevsiminde Caf aşiretinin yaylaklarına göç etme zamanı geldiğinde her sene olduğu gibi bu sene de Osman Bey'in aşiretine eşlik etmesi gerekirken, Osman Bey'in bu sene aşiretine eşlik etmeme düşüncesinde olduğuna dair İran hükümeti bir istihbarat almıştı. İran hükümeti, Osman Bey'in aşiretine eşlik etmek istememesine anlam veremediğinden bu duruma şüpheyle yaklaşmış ve altında başka bir niyet aramıştı. İran hükümeti, bir uygunsuzluk zuhur etmemesi ve asayişin bozulmaması için önceki senelerde olduğu gibi Osman Bey'in Caf aşiretiyle beraber gelmesini istemiştir (BOA., BEO. 379/28392, 23 Ramazan 1311).

İran hükümetinden gelen talep üzerine Osmanlı hükümeti, meselenin tahkiki için durumu Musul valisine bildirmişti. Musul valisinin verdiği cevaba göre, her sene Caf aşireti yaylaklarına göçtüğü zaman reisleri Osman Bey, akrabalarından birisini onlara eşlik etmeleri için vazifelendirip kendisi de aşireti yaylaktan dönene kadar Gülanber'e yakın olan Pençevin karyesine gidip orada ikamet etmekteymiş ve bu senede Osman Bey'in aynı şekilde Pençevin karyesine gideceği, bu konuda herhangi bir sıkıntının yaşanmayacağı belirtilmiş ancak yine de İranlıların bu tutumuna pek anlam verilememişti (BOA., BEO. 382/28632, 04 Şevval 1311; BOA., BEO. 404/30299, 14 Zilkade 1311).

1894 yılında Caf aşireti, yaylaklarına göçtüklerinde İran'ın ahalisine zarar verdikleri ve bölgede hasara yol açtıkları bahanesiyle İranlıların Caf aşiretine saldırma tasavvurunda bulundukları Musul Vilayeti tarafından hükümete bildirilmişti. İranlıların Osmanlı aşiretine bir saldırıda bulunmasına meydan verilmemesi için Tahran Sefaretine bir yazı gönderilmişti. Sine Baş Şehbenderliğinden gelen bir belgede yazılanlara göre, İranlılar, bölgedeki asayişsizlikten Osmanlı aşiretlerini sorumlu tutmaktaydılar. Her sene Caf aşiretleri yaylaya göç ettiklerinde İran hükümeti Kızılca hudutlarındaki kaleye birkaç asker sevk etmekteyken, bu sene güya Caf aşireti İranlılara çok zarar verdiğinden Caflıların saldırılarını durdurmak, gasp ettikleri malları geri almak ve intikam almak için hudut üzerinde iki üç bin kadar nefer toplayıp bir ordugah kurmuştu (BOA., Y..MTV. 100/67, 19 Muharrem 1312). Kirmanşah Valisi Emir

Nizam, Caf aşiretini cezalandırmak için huduttaki köy ve aşiret halkına tüfek ve cephane dağıtmış ve Kürdistan-i İrani köylerine gelecek Caflıların vurulmasını emretmişti. Ayrıca Caflılardan gasp edecekleri malların da onlarda kalmasına izin vermiştir. Emir Nizam'ın böyle bir emir ve izin vermesinden dolayı Süleymaniye mutasarrıfı, hoş olmayan bir durumun yaşanmaması için Caf aşiretinin geri çekilmesi hususunu aşiret reisi Osman Paşa'ya bildirmiş ve hududun muhafazasına özen göstermişti (BOA., BEO., 443/33201, 24 Muharrem 1312; BOA., Y..A...HUS. 303/74, 18 Muharrem 1312).

İki devlet arasında yapılan müzakereler neticesinde Caf aşiretinin Han, Kelali ve Yusuf Can fırkaları tarafından gasp olunan mallardan dolayı Emir Nizam'ın topladığı asker dağıtılmıştı. Hak iddiasıyla İran memurlarıyla, şehbenderhaneden tayin olunan memur ve birçok hak sahibi, Osmanlı hududu dahilindeki Pençevin'e gelmişti. Gülanber Kaymakamı, gasp edilen malların geri alınması ve suçlular hakkında gereken muamelenin icrası için Pençevin'e iki tabur Osmanlı askerinin sevk edilmesini talep etmişti (BOA., BEO. 450/33678, 03 Safer 1312). Osmanlı Devleti, hududun emniyet ve asayişi için bu gibi asker taleplerine genellikle olumlu cevap vermiş ve asker sevki için gerekli yerlere emir vermiştir.

Osmanlı ve İran devletleri arasında ihtilaflı yerler meselesinden dolayı sınırlar çizilemediğinden Caf aşireti gibi yaylak ve kışlağı iki farklı devletin topraklarında olan göçebe aşiretleri itaat altına alabilmek ve onları iskan edebilmek mümkün olmamıştır. Osmanlı ve İran devletleri arasındaki anlaşmazlıklar yüzünden II. Erzurum Antlaşması'ndan 1913 yılına kadar İngiltere ve Rusya'nın aracılığıyla toplanan hudut komisyonlarından da bir netice alınamamıştır (Ateş, 2006, s.189-191). Nihayetinde Kasım 1913 tarihinde İstanbul'da Osmanlı-İran arasında Tahdit-i Hudut Protokolü imzalanmış ve iki devlet arasındaki hudut meselesi 1913 İstanbul Protokolü ile çözülmüştür. Ancak I. Dünya savaşı nedeniyle uygulanamamıştır (Sarıkçıoğlu, 2009, s.109-196).

Sonuç

Osmanlı-İran hudut boylarındaki Kürt aşiretlerin geleneksel yaşamı olan göçebelik, Osmanlı ve İran devletleri arasında siyasi ve ekonomik sorunlara neden olmuştur. Kasrı-ı Şirin Antlaşmasıyla belirlenen Osmanlı-İran hududu bu geleneksel Kürt göçebe yaşamanı etkilemeye başlamış, ancak asıl sorunlar 19. yüzyılda iki devlet arasında imzalanan I. ve II. Erzurum Antlaşması'yla başlamıştır. Bu antlaşmalarla birlikte hudut meselesi, iki devlet arasında göçebe Kürt aşiretlerini kendi taraflarına çekme ve kendi topraklarında iskan ettirme meselesine dönmüştür.

Göçebe Kürt aşiretlerin hangi devletin tebaası oldukları belirlenemediğinden, iki devlet arasında bir sınır hattı oluşturulamamış ve her iki devlette göçebe Kürt aşiretleri üzerinde hak iddia etmiştir. Osmanlı Devleti'ne nazaran İran Devleti daha politik davranarak Kürt aşiretlerini bazı vaatler ve mükafatlarla kendi tarafına çekmişti. Ayrıca İran Devleti'nin tahrik ve teşvikiyle İranlı Kürt aşiretleri, Osmanlı Devleti'ne tabi aşiretlerin yaylak-kışlakları olan ihtilaflı

bölgeleri zapt edip Osmanlı aşiretlerini buralardan defetmeye çalışmışlardır. Bu husus gerek aynı aşiret içinde gerek aşiretler arasında sorun teşkil edip aşiretler arasında çatışmalara neden olmuştur. Hudut ihlalleri ve ihtilaflı yerler iki devlet arasında başlı başına bir sorundu. Buna bir de Caf aşireti gibi Kürt aşiretlerin göç sırasında köylere saldırma, gasp ve yağmada bulunma, hudut zaptiyelerine ve memurlarına saldırma gibi vukuatları da eklenince mesele daha da büyüyerek iki devlet arasındaki dostane münasebetleri sekteye uğratmıştır.

Kaynakça

Ateş, S. (2006). *Empires at the Margin: towards a history of the Ottoman-Iranian borderland and the borderland peoples 1843–188*. (Yayımlanmamış doktora tezi). New York University, Ankara.

Averyanov, P. İ. (2010). *Osmanlı İran Rus savaşlarında Kürtler (19. Yüzyıl)*. İbrahim Kale (Çev.). İstanbul: Avesta.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Bab-ı Ali Sadaret Dairesi Kalemleri, Sadaret Mektubi Mühimme Kalemi* (A.}MKT.MHM.): 270/81, 06 Safer 1280.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Sadaret Mektubi Kalemi Nezaret ve Devair Yazışmalarına Ait Belgeler* (A.}MKT.NZD.): 2/41, 22 Safer 1266.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Sadaret Mektubi Kalemi Umum Vilayet* (A.}MKT.UM..): 263/11, 12 Rebiülahir 1273.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Bab-ı Ali Evrak Odası* (BEO.): 496/37168, 16 Rebiülahir 1312; 443/33201, 24 Muharrem 1312; 260/19439, 07 Safer 1311; 379/28392, 23 Ramazan 1311; 382/28632, 04 Şevval 1311; 404/30299, 14 Zilkade 1311; 443/33201, 24 Muharrem 1312; 450/33678, 03 Safer 1312; 496/37168, 16 Rebiülahir 1312.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Hariciye Mektubi Kalemi* (HR.MKT.): 86/74, 02 Muharrem 1271; 86/74, 02 Muharrem 1271; 115/47, 16 Zilkade 1271; 130/7, 07 Rebiülahir 1272; 374/3, 07 Şevval 1277.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *İrade-i Hariciye* (İ..HR..): 68/3321, 02 Zilkade 1266.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Meclis-i Vükela Mazbataları* (MV.) 62/58, 06 Recep 1308.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Yıldız Sarayı Sadaret Hususi Maruzat Evrakı* (Y..A...HUS.): 303/74, 18 Muharrem 1312.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Yıldız Tasnifi Perakende Evrakı Mütenevvi Maruzat Evrakı* (Y..MTV.): 100/67, 19 Muharrem 1312.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Yıldız Tasnifi Perakende Evrakı Başkitabeti* (Y.. PRK. BŞK.): 14/18, 01 Safer 1306.

Bruinessen, M. V. (2011). *Ağa, şeyh, devlet.* Banu Yalkut (Çev.). İstanbul: İletişim.

Celil, C. (1992). *XIX. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda Kürtler*. Ankara: Özge.

Çetinsaya, G. (1999). II. Abdülhamit döneminde Kuzey Irak'da tarikat, aşiret ve siyaset. *Divan, 2*, 153-168.

Derviş Paşa (1287 h.). *Tâhdid-i İraniye'ye memur Derviş Paşa Layihası*, İstanbul: Matbaai Amire.

Dickson, B. (1910). Journey in Kurdistan. *The Geographical Journal*, *35*(4), 357-378.

Ebinç, S. (2008). *Doğu Anadolu düzeninde aşiret-cemaat-devlet (1839-1950)*. (Yayımlanmamış doktora tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Hut, D. (2006). *Musul Vilayeti'nin idari, iktisadi ve sosyal yapısı (1864-1909).* (Yayımlanmamış doktora tezi) Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.

Izady, M. R. (2011). *Bir el kitabı Kürtler.* Cemal Atila (Çev.). İstanbul: Doz.

Marufoğlu, S. (2013). 19. yüzyılda Irak vilayetlerinde toprak düzeni, tapu ve mülkiyet sorunları. *Tarihin Peşinde*, 9, 235-248.

Mehmed Hurşid Paşa (1997). *Seyahatname-i hudud.* Alaattin Eser (Çev.). İstanbul: Simurg.

Nikitine, B. (2010). *Kürtler*. E. Karahan, H. Akkuş ve N. Uğurlu (Çev.). İstanbul: Örgün.

Sarıkçıoğlu, M. (2009). *Osmanlı-İran hudut anlaşmazlıkları (1847-1912) ve 1913 İstanbul Protokolü.* (Yayımlanmamış doktora tezi) Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.

Soane, E. B. (2008). *Report on the Sulaımanıa dıstrıct of Kurdıstan.* Revıse: Meena, Revıew: Dr. Andrew Hyde, Sulaimani: Kurdology Center.

İslâm Tarihinde Vezirlik Müessesesinin Ortaya Çıkışı ve Mâhiyeti*

Halil İbrahim Hançabay*

Öz: İslâm tarihinde vezirlik kurumunun genellikle Abbâsîler (132-656/750-1258) zamanında ortaya çıktığı ve vezirin devlet bürokrasisinde halifenin nâibi olarak idarî, hukûkî, malî ve askerî sahalarla ilgili pek çok görevi yerine getirdiği kabul edilmektedir. Vezir kelimesinin ıstılahî anlamı ve vezirin yetkileriyle ilgili bu genel kabule karşın, vezirlik kurumunun menşeine dair farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu konuda öne sürülen görüşleri temelde iki kategoride incelemek mümkündür: İlk iddiaya göre söz konusu kelimenin kökeni Farsça'dır ve Müslümanlar bu kurumu, bürokrasisi oldukça gelişmiş olan Sâsânîler'den (261-651) miras olarak almışlardır. İkinci görüşe göre ise vezir kelimesi Arapça kökenlidir, zira farklı formlarda Kur'an-ı Kerim'de ve Hz. Peygamber'in hadislerinde geçmektedir. Ayrıca İslâm'dan önce de Araplar tarafından bilinen bu kurum, İslâm tarihinin sonraki dönemlerinde müesses bir yapı hâline gelmiştir. Bu çalışmada öncelikle iki temel görüş etrafında şekillenen tartışmalara değinilecek, ardından Mâverdî'nin tefvîz ve tenfîz veziri şeklinde yapmış olduğu ikili tasnifin tarihsel süreç içerisinde vezirlik kurumunun işleyişinde nasıl bir karşılık bulduğu meselesi üzerinde durulacaktır.

Anahtar kelimeler: Abbâsîler, Sâsânîler, Mâverdî, Vezirlik, Kâtiplik

Giriş

Emevîlerin yıkılmasından sonra iktidara gelen Abbâsîler, beş asırdan daha uzun bir süre varlıklarını devam ettirmişler ve bu süre zarfında siyasî ve idarî açıdan gerçekleştirmiş oldukları faaliyetlerle kendilerinden sonraki pek çok İslâm devletinin kurumsal yapısında kalıcı bir etki bırakmışlardır. Emevîlerin yönetim sistemini tevarüs ettirmekle birlikte, onlardan devraldıkları kurumların bir kısmını geliştirerek bir kısmına ise yenilerini ekleyerek devleti daha merkezî ve bürokratik bir yapıya kavuşturan Abbâsîler, bu yönde büyük bir çaba harcamışlardır. Bu çabaların en önemlisi de kuşkusuz İslâm tarihinde resmî bir makam olarak ilk defa vezirlik kurumunun tesis edilmesidir.

Tesis edildiği ilk dönemlerde idarî açıdan nispeten basit bir görünüme sahip olan vezirlik kurumu, II. (VII.) asrın sonlarından itibaren tam teşekküllü bir yapıya kavuşmuştur. Bundan

* Bu çalışma yazarın "Abbâsîler Döneminde Vezirlik (295-530/908-1136)" (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2016) isimli doktora tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

** Türkiye Diyanet Vakfı, Doktor, İslâm Araştırmaları Merkezi, halilhancabay@gmail.com

sonraki süreçte idarî, hukûkî, malî ve askerî sahalarla ilgili pek çok görevi uhdelerine alan vezirler, devlet idaresinde halifeden sonraki en yetkili kişi hâline gelmişlerdir. Diğer taraftan vezirliğin menşei, vezirlerin nitelikleri, yetki ve sorumlulukları, halifeye karşı yükümlülükleri gibi vezirlik kurumunun nazarî yönlerine dair eserler ise V. (XII.) asırdan sonra telif edilmeye başlanmıştır.

Vezirlik kurumunun ortaya çıkışını ve mâhiyetini incelemeyi hedefleyen bu çalışmada öncelikle vezir kelimesinin kökeniyle ilgili öne sürülen görüşler üzerinde durulacak, ardından kelimenin anlamıyla da doğrudan irtibatlı olan vezirlik kurumunun menşeine dair tartışmalar ele alınacaktır. Çalışmanın ikinci başlığında ise Mâverdî'nin *Ahkâmü's-sultâniyye* ve *Edebü'l-vezîr* isimli eserlerinde dile getirdiği ve kendisinden sonra benzer konularla ilgili eser telif eden hemen hemen bütün müellifler tarafından da benimsenen tefvîz ve tenfîz veziri şeklindeki tasnifin tarihsel süreç içerisinde vezirlik kurumunun işleyişinde nasıl bir karşılık bulduğu meselesi üzerinde durulacaktır.

Vezirlik Müessesesinin Ortaya Çıkışı

Vezir; halifenin hemen hemen bütün işlerini yerine getiren ve hükümdarlıkla ilgili konularda görüşleri ve uygulamaları ile hükümdara yardımcı olan kimse anlamına gelmektedir (Ahmed Âsım Efendi, 1304-1305, II, s. 142). Aynı zamanda en yüksek devlet memuru konumunda olan vezir; siyasî, idarî ve hukûkî yetkileri kayıtsız ve şartsız elinde bulundurarak hükümdarın vekili sıfatı ile devletin bütün işlerini sevk ve idare eden kimsedir (Uzunçarşılı, 1970, s. 6). Vezir kelimesinin ıstılahî anlamı ve vezirin yetkileriyle ilgili bu genel kabule karşın, vezirliğin menşeine dair farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu konuda öne sürülen görüşleri temelde iki kategoride incelemek mümkündür: İlk iddiaya göre söz konusu kelimenin kökeni Farsça'dır ve Müslümanlar bu kurumu, bürokrasisi oldukça gelişmiş olan Sâsânîler'den (261-651) miras almışlardır. İkinci görüşe göre ise vezir kelimesi Arapça kökenlidir, zira farklı formlarda *Kur'an-ı Kerim*'de ve Hz. Peygamber'in hadislerinde geçmektedir. Ayrıca İslâm'dan önce de Araplar tarafından bilinen bu kurum İslâm tarihinin sonraki dönemlerinde müesses bir yapı hâline gelmiştir.

Bu iki temel görüş etrafında şekillenen tartışmaları vezir kelimesinin lügat anlamını da göz önünde bulundurarak ele almak faydalı olacaktır. Çünkü Ayaz (2012)'ın da belirttiği üzere vezir kelimesinin kökeniyle söz konusu kurum arasında bazı araştırmacılar benzerlik kurmak suretiyle kendi görüşlerini delillendirmeye çalışmışlardır (s. 118).

Vezirliğin menşei konusunda ileri sürülen görüşlerden **birincisine** göre, vezir kelimesi eski Farsça yani Pehlevice'de kullanılan ve karar vermek ve hükmetmek anlamlarına gelen *vicira* veya *v(i)cir* kelimelerinden türemiş, dolayısıyla müessese olarak da Sâsânîlerin devlet teşkilatından alınmıştır (Bowen, 1927, s. 14; Hitti, 1980, II, s. 452, 490; Lewis, 1993, s. 89;

Barthold, 1984, s. 301). Bu görüşü kabul eden bir kısım araştırmacılar söz konusu kurumun İran menşeli olduğunu kabul etmekle birlikte, vezir kelimesinin *yardımcı* anlamıyla Araplar arasında daha önceden kullanıldığını söylemiştir. Meselâ Corci Zeydan (1974-1976) vezir kelimesinden maksat halifenin kendisine arka çıkacak bir başka kişiden yardım alması ise, o zaman vezirliğin İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren mevcut olabileceğini dile getirmiştir (I, 202-203).

von Kremer (1905) de benzer hususa işaret ederek, bir meslektaş/yardımcı edinme zaruretine dayanan vezirlik kurumunun menşe itibariyle tamamen Arap kökenli olduğunun kabul edilebileceğini belirtmiştir (s. 243-244). Ancak von Kremer (1920), kurumsal bir yapı olarak vezirliğin yabancı bir etkileşim[in ürünü] olduğunu ve İran etkisinin hissedilmeye başlanmasıyla birlikte Müslümanlar arasında ilk defa Abbâsîler döneminde tesis edildiğini, dolayısıyla vezirliğin İran menşeli kurumlardan birisi olduğunu söylemiştir (s. 220).

Vezir kelimesinin kökenine yönelik ortaya atılan yukarıdaki iddialara Sprengling ve Dûrî'nin yöneltmiş oldukları eleştiriler dikkat çekmektedir. Sprengling (1939), İslâm dünyasında vezirin konumunun, faaliyetlerinin ve vezir kelimesinin Farsça'dan Arapça'ya geçmiş olabileceğini, ancak bu etkilenmenin ne zaman, nerede ve nasıl gerçekleştiğine dair şu ana kadar yapılan çalışmalarda bir sonuç elde edilemediğini, muhtemelen eldeki bilgilerle de bir neticeye varılamayacağını dile getirmiştir (s. 332, 334).

Dûrî (2008) ise vezir kelimesiyle bu kelimenin Farsça'daki karşılığı olarak ileri sürülen *vicira* (veya *v(i)cir*) kelimeleri arasındaki [şekil bakımından] benzerliğin Arapların söz konusu kelimeyi Farsça'dan iktibas ettiklerine dair delil olarak ileri sürülemeyeceğini söylemiştir (s. 183, 185). Dûrî ayrıca, Pehlevîce'de vezirlik için başka bir kelimenin (wazurg-framâhar) kullanıldığını (Taberî, 1967, s. 80) belirterek, Arap dilcilerinin diğer dillerden Arapça'ya intikal eden kelimelerin köklerini özellikle zikretmeye çalıştıklarını, ayrıca bu dilcilerin hem Kur'ân'da geçen hem de İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren Müslümanlar tarafından kullanılan vezir kelimesinin kökeninin Arapça olduğunu ittifakla kabul ettiklerini söylemiştir. Dûrî (1991)'nin konuyla ilgili işaret ettiği bir başka husus, Arapların yazı sanatında zayıf oldukları için vezirliğin Farslara nisbet edildiğinin iddia edilmesidir (s. 51). Bunun doğru bir tespit olmadığını belirten Dûrî, Abbâsilerin edebiyat ve kültürle Emevîlere kıyasla daha fazla ilgilendiğini, hatta bazı Araplar'ın Emevîler döneminde yazıyla uğraştığını, Abbâsîler dönemine gelince bu kişilerin ön plana çıktığını ifade etmektedir. Üzerinde durulması gereken önemli bir husus da bu dönemde yazı dilinin Arapça olmasıdır.

Subhi Salih (1999) de vicira (veya v(i)cir) kelimesinin "hâkim" veya "hakem" anlamına geldiğini, bundan dolayı söz konusu kelimeyle vezirlik arasında önemli bir fark olduğunu söylemiştir (s. 51).

Sâsânî idarî sisteminde, Abbâsîler'de olduğu gibi, bütün birimlerin tek bir şahısta toplandığı bir makamın bulunmadığını belirten Morony (2005) ise, Abbâsîler'deki vezirlik kurumunun

Sâsânîler'den intikal ettiğini iddia eden araştırmacıların, Nizâmülmülk'ün *Siyâsetnâme*'sinde (1987, s. 238-245) aktarmış olduğu bilgiden etkilendiklerini söylemektedir (s. 71). Buna göre Emevî halifelerinden Süleyman b. Abdülmelik (96-99/715-717), bir komutanının tavsiyesiyle Belh'te ikamet eden ve babaları ve dedeleri Sâsânî kisrâlarından Erdeşîr-i Babekan'ın (M. 226-240) vezirliğini yapmış olan Ca'fer el-Bermek'i kendisine vezir olarak tayin etmek istemiş, bunun için onu Dımaşk'a davet etmiştir. *Siyâsetnâme*'de, Dımaşk'a gelerek Süleyman b. Abdülmelik'le görüşen ve onun beğenisini kazanan Ca'fer el-Bermek'in vezirliğe tayin edilip edilmediğine dair bir bilgi yer almamaktadır. Ancak burada adı geçen Ca'fer el-Bermek'in (ö. 187/803) Hârûnürreşîd'in (170-193/786-809) meşhûr veziri Yahyâ b. Hâlid'in (ö. 190/805) oğlu olduğu, dolayısıyla söz konusu bilginin kronolojik açıdan problemli olma ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır.

Vezir kelimesinin ve vezirlik müessesesinin kökenine dair yukarıdaki yorumlardan farklı, ancak Sâsânî kökenli olduğunu ifade etmesi açısından benzer başka görüşler de ileri sürülmüştür. Meselâ Christensen (1982), halifeler [Abbâsîler] zamanında ve daha sonraki İslâm devletlerinin tamamında bulunan reîsü'l-vüzerâ ile Sâsânîler'de hükümdarın mührünü taşıyan ve "wazurg-framâhar" olarak bilenen vekilin konumunun tamamıyla aynı olduğunu iddia etmiştir (s. 102). Ancak Goitein (2010), Sprengling'in yukarıda zikredilen görüşünü dile getirerek, bu iki kurum arasındaki benzerliği ortaya koyacak delil olmadığı için Christensen'in "wazurg-framâhar"ın vezirliğin bir prototipi olduğuna dair ileri sürdüğü iddiayı delillendirmek için söz konusu kurumla, Mâverdî'nin vezirliği tarif ederken kullanmış olduğu bilgileri eşleştirme yoluna gittiğini, dolayısıyla bu iddianın kabul edilmesinin mümkün olmadığını söylemiştir (s. 168).

Diğer taraftan Cevherî'de (1990, s. 1363) yer alan bir kayıttan hareketle Hire krallarının vezirlik kurumunu redif adı altında Sâsânîler'den aldıklarını dile getiren Enger (1859) ise bu uygulamanın, Abbâsiler'deki vezirlik müessesesinin kökenini teşkil ettiğini ileri sürmüştür (s. 240). Cevherî *ridf* kelimesiyle ilgili olarak cahiliye döneminde *ridf*in, kralın sağ tarafına oturduğunu, kral savaşa giderse onun yerine geçtiğini ve dönünceye kadar kralın halifesi sayıldığını aktarmaktadır. İbn Manzûr (t.y.), buna ek olarak *ridf*in görevine *ridâfe* dendiğini, konumunun da İslâm devletlerindeki vezire tekabül ettiğini söylemektedir (s. 116).

Vezir kelimesinin düşük rütbeli köy yöneticisi anlamına gelen Ârâmice "gezirpat" isminden Farsça'ya intikal etmiş olabileceği de dile getirilmiştir. Nöldeke bu kavramın Talmut'ta da geçtiğini ve Sâsânîler zamanında vezirin (prime minister) dışında diğer bütün üst düzey yöneticiler için kullanılmış olabileceğini söylemiştir (aktaran Springling, 1939, s. 333; Goitein, 2010, s. 170; Yûzbekî, 1970, s. 17). Ancak Christensen (1982), Sâsânîler zamanında hükümdarın tahta çıkmasıyla bazen vezirlerin ve kâtiplerin değiştiğine işaret ederek hâlen ismi Pehlevîce olan bu makamların tam olarak bilinmesinin mümkün olmadığını ifade etmiştir (s. 125).

Kelimenin kökenine dair diğer kaynaklardan farklı olarak Seâlibî (1994)'de zikredilen bir başka görüş daha dikkat çekmektedir. Buna göre vezir kelimesi Farsça asıllı olup sonradan

Arapçalaşmış (muarreb), güç ve şiddet anlamını taşıyan ve bir kişiyi ilgilendiği işte güçlü kılmak anlamına gelen "zûr" kelimesinden türemiştir (s. 22).

Vezirliğin menşei konusunda ileri sürülen görüşlerden **ikincisine** göre ise, vezir kelimesinin kökeni Arapça'dır ve sığınılacak yer (melce') anlamında "vezer" veya ağır yük, günah, sorumluluk manasında "vizr" ya da güç, kuvvet ve dayanak anlamlarını taşıyan "ezr" kökünden türemiştir[1] (Ezherî, 2001, s. 3883; Cevherî, 1990, s. 845; Mâverdî, 1976, s. 64; a. mlf. 1996, s. 33; Ferrâ, 2000, s. 29; Nüveyrî, 2004, s. 88-89; Kalkaşendî, 1915-1922, s. 448). Kaynaklarda kelimenin bu üç anlamıyla vezirin görevi ve hükümdarın vezirle olan ilişkisi arasında da bir bağ kurulmuştur. Birincisi, hükümdar [zaman zaman] devlet işlerini yürütürken vezirinin görüşlerine ve yardımına sığınır; ikincisi, vezir hükümdarın sorumluluğunu ve devlet işlerindeki yükünü hafifletir; üçüncüsü de nasıl ki bir bedenin güçlü ve kuvvetli olması sırtını dayayacağı şey ile kaim ise hükümdar da vezirine dayanır ve ondan destek alır (Seâlibî, 1994, s. 21; Mâverdî, 1976, s. 64; Ferrâ, 2000; s. 29).[2]

Başta Goitein (2000) olmak üzere bir kısım araştırmacılar, vezir kelimesinin Arapça kökenli olduğunu ve müessesenin Araplar'da daha önceden bilindiğini söylemektedirler (s. 167-169). Goitein'in bu noktada dile getirdiği görüşleri genel olarak dört başlıkta ele almak mümkündür. Birincisi, Sâsânîler'in yıkılışının üzerinden yüz yıldan daha fazla bir süre geçtikten sonra kurulan Abbâsîler'in bu müesseseyi Sâsânîler'den hangi yollarla miras aldığına dair şu ana kadar hiç kimse net bir açıklamada bulun(a)mamıştır.[3] İkincisi, vezir kelimesi farklı şekillerde Kur'an-ı Kerim'de, bazı hadislerde (Ebû Dâvûd, "Harâc", nr. 2932; Nesâî, 1991, IV, 434) ve şiirlerde (İbn Kuteybe, 1904, s. 414; Taberî, 1967, IV, s. 280) yer almaktadır. Üçüncüsü; Araplar, İslâm öncesi Arap krallıklarında olduğu gibi Yunanlılar'da, Roma, Hindistan ve Çin İmparatorluklarında vezirlik kurumunun varlığı ve işleyişi ile ilgili bilgilere sahiplerdi. Hatta Hz. Ebû Bekir, Ziyâd b. Ebîh (ö. 53/673) ve Muhtâr es-Sekafî (ö. 67/687) gibi bazı kişilere vezir unvanını vermişlerdi (Taberî, 1967, s. 223; İbn Haldûn, 2000, s. 484-485; Kettânî, 1962, s. 17). Dördüncüsü de vezirlik kurumunun menşei, Câhiliye dönemindeki Arapların bazı uygulamalarıyla ilişkilendirilerek vezirliğin esasında Arap kabile geleneğinin bir uzantısı olduğu düşünülebilir. Goitein'e (2000) göre Arapların kabile geleneğinde bir köle, bir çocuğun eğitimiyle veya efendisinin yetim kalan evladını korumakla görevlendiriliyordu (s. 178, 191-193). Bu noktada Arap kabile geleneği içindeki uygulama ile Abbâsî idarî teşkilatı için son derece önemli olan bu müessesenin temelini atan Ebû Ca'fer el-Mansûr'un (136-158/754-775) uygulamaları arasındaki benzerlik dikkat çekmektedir. Şöyle ki, Ebû Ca'fer

1 Vezir kelimesinin yukarıda geçen her bir kökeni Kur'an'da zikredilmiştir. Bk. Kıyâme 75/11, İnşirah 94/2, Tâhâ 20/29, 31, Furkân 25/35.

2 Vezir kelimesinin yardımlaşma anlamındaki muvâzera kelimesinden de türemiş olabileceği söylenmiştir. Bk. Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, s. 294.

3 Yukarıda zikredildiği üzere Goitein'in burada ifade ettiği husus ondan daha önce Sprengling tarafından da dile getirilmiştir.

el-Mansûr veliaht oğlunu yetiştirmek ve devlet işlerinde kendi tecrübelerini ona aktarmak üzere valilik yapmış veya diğer resmî makamlarda görevlendirilmiş olan kişileri seçmiştir. Bu kişiler söz konusu görevi üstlendikten sonra oldukça karmaşık olan devlet işlerini veliahda öğreterek onların hizmetinde bulunmuşlardır. Daha sonra bu veliaht halife olunca kendisini yetiştiren kişi de "hâciblerin başı" unvanını almıştır.

Vezir kelimesinin tekil veya çoğul olarak "yardımcı" anlamıyla Arap kökenli olduğunu söyleyen Sourdel (1959-1960) ise, giderek daha karmaşık bir hale gelen devletin idarî ihtiyaçlarına cevap vermek amacıyla Abbâsîler'in böyle bir kurumu ihdas ettiklerini söylemektedir (s. 58). Sourdel'e göre Goitein'in zikretmiş olduğu halifelerin çocuklarına özel bir hoca tutup onların yetişmelerini sağlamalarıyla ilgili uygulama kurumun ortaya çıkışını ancak ikinci dereceden etkilemiştir.[4]

Vezir kelimesinin Arapça olduğunu söyleyen De Goeje ise diğer araştırmacılardan farklı olarak Abbâsîlerin bu kelimeyi önceden *kâtip* olarak isimlendirilen kişilere verdiklerini söylemiştir. Dolayısıyla ilk başta hükümdarın sadece *yardımcısı* olan Arapça (lügat anlamıyla yük taşıyan) vezir kelimesi, daha sonra Sâsânî kisrâlarının sekreteri olan *dapurun* yerini almıştır (Nicholson, 1957, s. 256, dp. 2). De Goeje'nin işaret ettiği husus Goitein ve Dûrî tarafından da dile getirilmiştir. Dûrî (1997, s. 72-73; 2008, s. 185; 1991, s. 49) Abbâsîler'in vezirlik kurumu ve vezirin görevleriyle ilgili net bir bilgiye sahip olmadıklarını, bundan dolayı ilk olarak tesis edildiğinde vezirliğin tam teşekküllü bir yapı olarak tasavvur edilmemesi gerektiğini vurgulayarak, söz konusu kurumun zaman içinde gelişerek Abbâsîler'in birinci asrının sonunda nihaî şeklini aldığını söylemiştir. Dûrî ayrıca, Ebü'l-Abbâs'ın halifeliğinden önce muhtemelen Fârisî gelenekten etkilenen Abbâsî davetçilerinin kendisine *vezîru âl-i Muhammed* ismini verdikleri Ebû Seleme el-Hallâl'ın[5] (ö. 132/750) üstlendiği görevle, son Emevî kâtibi Abdülha-

4 Goitein ve Sourdel'in konuyla ilgili yaklaşımlarını karşılaştıran Kimber (1992, s. 65-66) Goitein'in böyle bir uygulamanın Araplar'ın geleneğinde olabileceği ve özellikle kişisel hizmetin vezirliğin ortaya çıkışında önemli bir etkisinin olduğuna dair var sayımına Sourdel'in olumlu baktığını söylemektedir. Ancak Sourdel'in vezirlerin idarî fonksiyonuna ve esas olarak onların mesleki olarak yerine getirdikleri kâtiplik görevinin arka planına vurgu yaptığını belirten Kimber, Goitein'e nazaran onun söz konusu kurumla Sâsânî etkisi arasında bağ kurma noktasında daha istekli olduğunu söylemektedir. Sourdel'e göre bu basit bir taklit meselesi değil, daha ziyade benzer idarî ihtiyaçlara yine benzer bir kurumla cevap vermektir. Bundan dolayı dış görünüşlerinin önemli bir kısmını İran kültürünün oluşturduğu kâtip sınıfının bizatihi kendisi bu kurumun tesisinde etkili olmuştur. Ayrıca bk. Sirry, 2011, s. 200.

5 Dûrî (2008, s.184; 1997, s. 51) ilk Abbâsî veziri kabul edilen Ebû Seleme Hallâl'a vezîru âli Muhammed isminin verilmesinde Fârisî unsurun etkisinin olabileceğini, ancak bu durumun vezirlik görevinin ortaya çıkmasını açıklamak için yeterli olmadığını söylemiştir. Goitein (2000, s. 173) Ebû Seleme'ye verilen bu lakabın yardımcı anlamına geldiğini ve o dönemde bu anlamıyla vezir kelimesinin herkes için kullanılabileceğini belirtmiştir. Çünkü Horasan bölgesinde Farslılar'la karışık bir şekilde yaşayan Araplar, şahsî lakapların kullanılmasında teenni ile hareket ettikleri için Farslılar'ın kullanmış oldukları bu görkemli lakaplar onlara ilham vermiş olabilir. Bravmann (1961, s. 262) ise Ebû Seleme için İmam İbrahim'in kullandığı *dâiyatuhum* ve *vezîruhum* ifadelerini ve Ebû Seleme'nin asıl görevinin propaganda olduğunu dikkate alarak, burada kullanılan vezir kelimesinin propagandacı bir anlam ima ettiğini söylemektedir.

mid el-Kâtib'in (ö. 132/750) görevinin birbirine yakın olduğunu belirtmiştir. Bundan dolayı aslında Abbâsîler, yeni bir müessese ihdas etmemiş, var olan bir geleneği Fârisî unsurun da katkısıyla geliştirerek devam ettirmişlerdir. Goitein (2000) de II. Mervan'ın (127-132/744-750) kâtibi Abdülhamid'in göreviyle Abbâsîler zamanındaki vezirin görevinin birbiriyle örtüştüğünü ifade etmiştir (s. 174). Nitekim II. Mervan'ın vaktinin çoğu savaşlarda geçtiği için devlet işlerine pek fazla zaman ayıramıyordu ve bu işlerle Abdülhamid ilgileniyordu.

Tarih kaynaklarında bu araştırmacıların işaret ettikleri hususu destekler mahiyette bilgilerin bulunduğu belirtilmelidir. Nitekim Mes'ûdî (t.y.), "*Abbâsîler kâtibi vezir olarak isimlendirmeyi tercih etmişti.*" şeklinde bir bilgiye yer vermiştir. Fakat vezir kelimesinin *yardımlaşma* anlamına geldiğini belirterek, hilâfet kurumunun buna ihtiyaç duymayacak kadar yüce olduğunu, dolayısıyla Emevîler'in kâtiplerine vezir unvanını vermekten geri durduklarını ifade etmiştir (s. 293-294). Yine Ebû Abdulllah el-Cehşiyârî (1980), son Emevî Halifesi II. Mervan'ın kâtibi Abdülhamid'in vezir olduğuna dair bir kayıt aktarmıştır (s. 83). İbnü't-Tıktakâ (t.y.) da benzer bilgilere yer vererek, vezirliğin kurumsal bir yapı olarak ancak Abbâsîler döneminde tesis edildiğini söylemiştir (s. 153). Abbâsîler'den önce ise her hükümdarın bir maiyeti bulunuyordu, hükümdar da bu kişilerle istişare ediyordu. Abbâsîler zamanındaki vezirin görevini yerine getiren bu kişiler *kâtip* veya *müşîr* olarak isimlendiriliyordu.

Vezirlik müessesesinin ortaya çıkışı ve gelişmesi ile ilgili İbn Haldûn'un (2000, I, 484-486) vermiş olduğu bilgiler de burada zikredilmelidir. İslâm toplumu içinde vezirliğin geçirmiş olduğu dönüşümü hilâfet müessesesini merkeze alarak inceleyen İbn Haldûn, İslâm'dan önceki devletlerde yürürlükte olan vezirlik kurumunun Müslümanlara intikal etmediğini söylemiştir. Çünkü İbn Haldûn'a göre İslâm ile birlikte siyasî ve idarî yönetim mekanizması hilâfete dönüşmüş ve önceki dönemlerde yürürlükte olan vezirlik müessesesi ve diğer makamlar ortadan kalkmıştır. Hilâfet müessesesi mülk [hükümdarlık] hâline gelince saltanatla ilgili merasim ve unvanlar yeniden belirmiş, zamanla kabile ve aşiretlerin işleriyle ilgilenen müşavirler ve muâvinler ortaya çıkmaya başlamış, buna da vezir ismi verilmiştir. İbn Haldûn bu bilgileri aktardıktan sonra Emevîler dönemindeki en üst makamın vezirlik olduğunu ve Abbâsîler zamanına gelince hükümdarlık daha da geliştiği için vezirlerin öneminin arttığını söylemiştir. Böylece meseleleri halletme, karara bağlama ve tatbik etme hususunda vezirler halifeye niyabet eder hâle gelmişlerdir.

Tarih kaynaklarındaki Emevîler dönemiyle ilgili kayıtlarda vezir kelimesinin halifenin *müşaviri* anlamında kullanıldığını belirten Faruk Ömer (1983) ise, İbn Haldûn'un görüşlerine katılmadığını, çünkü vezirliğin kuralları tam teşekküllü resmî bir müessese olarak Abbâsîler döneminde tesis edildiğini söylemektedir (s. 48; 1986, s. 15 vd). Ayaz (2012) ise meseleyi hilâfet-hükümdarlık ekseninde ele alan İbn Haldûn'un değerlendirmelerinin, söz konusu kuruma bir köken arama çabasından ziyade, vezirliğin ortaya çıkışının sebepleri üzerinde düşünmenin bir sonucu olduğunu ifade etmektedir (s. 122). Bir başka deyişle, İbn Haldûn

hilâfetin hükümdarlığa dönüşmesiyle vezirlik ve diğer görevlerin tekrar ortaya çıktığını ve Abbâsîler döneminde devletin ihtiyaçlarının artmasıyla bu kurumun da öneminin arttığını söylemektedir. İbn Haldûn'un konuya yaklaşımıyla ilgili, Ayaz'ın vurguladığı bir hususa daha işaret edilmelidir. Ayaz, İbn Haldûn'un değerlendirmelerinin aksine, bu kurumun ortaya çıkışında hilâfetin bir nevi dünyevileşerek hükümdarlığa dönüşmesinden ziyade hilâfet kurumunun daha fazla dinî bir mahiyete bürünmesinin etkili olduğunu söylemektedir.

Şiirlerde bu kelimenin zikredilmesi ve bahsi geçen kişilere vezir denilmesi gibi bir takım delillerin bazı müelliflerce kendi dönemlerinde mevcut olan hususları önceden de varmış gibi aktardıklarını akla getirebilir (Ayaz, 2012, s. 119). Ancak gerek *Kur'ân*'da gerekse hadislerde zikredilmiş olması, bu kelimenin Araplar arasında önceden beri biliniyor olduğunu açıkça göstermektedir. Dolayısıyla hem bu açıdan hem de tarih kaynaklarının konuya yaklaşımı bakımından, vezir kelimesinin Arapça kökenli olduğuna dair görüşün tercihe şayan olduğu görülmektedir. Ancak bu tercihin yanında hemen ifade edilmesi gerekir ki, vezirlik İslâm toplumunda bir müessese olarak ilk defa Abbâsîler döneminde tesis edilmiştir. Bununla birlikte daha önceki dönemlerde bazı kimselerin siyasî ve idarî anlamda halifeye *yardımcı* oldukları ve bu anlamıyla da vezir kelimesinin İslâm toplumunda Abbâsîler'den önce de kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ancak burada esas tartışma vezirliğin Arapların siyasî geleneğinde var olan ve *yardımcı* manasındaki vezir ile Abbâsîler'le birlikte başlayan kurumsal bir yapının temsilcisi olan ve önceleri *kâtip* olarak adlandırılan vezirin aynı olup olmadığı meselesidir. Ayaz (2012)'ın da ifade ettiği gibi temelde iki farklı bakış açısını yansıtan görüşlerin temsilcilerinin ortaya koyduğu delillerin kesin bir yargıya varmak için yeterli olmadığı söylenebilir (s. 122). Ancak Dûrî ve Sourdel'in, vezirliğin Abbâsîler döneminde ortaya çıkışıyla ilgili açıklamaları meselenin anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Bu iki araştırmacı esas itibariyle vezirliğin Sâsânî idare geleneğinin basit bir taklidi olmadığını, zaman içinde Farisî unsurun da katkısıyla Abbâsîlerin idarî ihtiyaçlarına çare bulmak amacıyla böyle bir kurumu tesis ettiklerini ifade etmişlerdir.

Vezirlik Müessesesinin Mâhiyeti

İslâm tarihinde Abbâsîler ile birlikte ortaya çıkan vezirlik müessesesi ilk dönemlerde basit bir kurum olarak varlığını devam ettirmiş, zamanla, işleyişi ve sorumluluk alanı daha sistemli ve belirgin bir yapı hâline gelmiştir. Bundan dolayı vezirliğin tanımı ve çeşitleri, vezirlerin nitelikleri, yetki ve sorumlulukları, halife ve sultana karşı yükümlülükleri gibi vezirlik kurumunun nazarî yönlerine dair düşünce ve fikirler nispeten geç tâbir edilebilecek dönemlerde telif edilmiştir (Dûrî, 2008, s. 197). Bu noktada bilhassa Mâverdî (ö. 450/1058) ve çağdaşı Hanbelî hukukçusu Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın (ö. 458/1066) vezirlik kurumunun mâhiyetine dair ortaya koymuş oldukları düşünceler önem arz etmektedir.

Bu müelliflere kısaca temas etmek gerekirse, Mâverdî, Kâim-Biemrillâh (422-467/1031-1075) tarafından 422 (veya 423/1032), 428 (1037) ve 435 (1043-1044) yılları arasında Bü-

veyhî emîrleri Ebû Kâlîcâr (436-440/1044-1048), Celâlüddevle (416-435/1025-1044) ve Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'e (431-455/1040-1063) elçi olarak gönderilmiş, İbnü'l-Müslime'nin 437/1045 resmen halifenin vezirliğine tayin edilmesiyle siyasî ve idarî görevlerinden ayrılmıştır. Bundan sonraki süreçte tedris ve telif faaliyetleriyle ilgilenen Mâverdî, 450/1058 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir (Kallek, 2003, s. 180-186) Kâdılkudât Ebû Abdullah İbn Mâkûla'nın yanında şâhitlik (noterlik) yapan Ebû Ya'lâ el-Ferrâ ise İbn Mâkûla'nın 447/105 yılındaki vefatı üzerine Dârülhilâfe[6] ve Harîm [Bağdat'ta bir semt] kadılıklarına tayin edilmiştir. Sonraki yıllarda farklı bölgelerin de yargı işleriyle ilgilenen Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, görev yaptığı süre zarfında ilmî ehliyetinin yanı sıra titiz tavrı sebebiyle Kâim-Biemrillâh'ın güven ve iltifatına mazhar olmuş, 458/1066 yılındaki vefatına kadar bu görevlerini devam ettirmiştir (Kallek, 1994, s. 253-255).

Bahsi geçen müelliflerden Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye* isimli eserinde imâmet bahsinin ardından "Fî taklîdi'l-vizâre" ismini taşıyan ikinci başlıkta, vezirliği tefvîz ve tenfîz şeklinde ikiye ayırmış, vezirlerin yetki ve sorumlulukları hakkında genel bilgiler verdikten sonra bu görevlere tayin edilme şartları ve her iki vezirliğin arasındaki farklar üzerinde durmuştur. Bu bilgileri, daha sonra Kâim-Biemrillâh'ın veziri İbnü'l-Müslime'ye veya Büveyhî Emîri Celâlüddevle'nin veziri Hibetullah b. Ali b. Mâkûlâ'ya yazıldığı sanılan (Kallek, 2003, s. 181)[7] *Edebü'l-vezîr* isimli eserinde teferruatlı bir şekilde yeniden ele alan Mâverdî, burada ayrıca vezirliğe tayin edilenlere bir takım tavsiyelerde bulunmuştur. Mâverdî'nin zikrettiği hususlar, çağdaşı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ tarafından, Mâverdî'nin eseriyle aynı ismi taşıyan *el-Ahkâmü's-sultâniyye* isimli kitapta da dile getirilmiştir. Mâverdî ile Ebû Ya'lâ'nın el-Ahkâmü's-sultâniye'leri arasındaki muhteva, metin ve tertib açısından benzerlikler, birbirinin çağdaşı olan yazarların eserlerini telif ederken hangisinin diğerinden istifade ettiğine dair tartışmaları da beraberinde getirmiştir.[8]

Mâverdî'nin (1996, s. 39; 1976, s. 65) tasnifine göre tefvîz ve tenfîz olmak üzere iki çeşit vezirlik uygulaması vardır. Askerî ve idarî (kılıç ve kalemle ilgili) konuları tedvirde yeterliliğe sahip olması gereken tefvîz veziri, diğerine göre daha geniş yetkilere ve öneme sahiptir. Müellife

6 Abbâsîler döneminde hilâfet sarayını ve müştemilâtını ifade etmek için kullanılan Dârülhilâfe, devletin erken döneminde Ebû Ca'fer el-Mansûr'un Dicle nehrinin batısında etrafı surlarla çevrili dairevî şehrin içinde bulunuyordu. Fakat Mehdî-Billâh halife olunca Dârülhilâfe'yi nehrin doğusuna taşıdı ve Abbâsiler'in yıkılışına kadar söz konusu yapı burada kaldı. Özellikle Sâmerrâ'dan sonra (279/892) Bağdat'ın tekrar başkent hüviyetini kazanmasıyla halifenin ikâmet ettiği saray ve sarayın etrafında bulunan yerleşim yerlerinin hepsine Dârülhilâfe denilmeye başlandı. Dârülhilâfe sonraki halifeler tarafından yapılan eklemelerle genişletildi. Geniş bilgi için bk. Şeşen, 1993, s. 538-539.

7 Kallek (2004, s. 225), eserde sık sık melik kavramınn kullanıldığını ve bu kavramla Büveyhî emîrlerine işarette bulunulduğunu dikkate alarak, ikinci ihtimalin daha güçlü olduğunu söylemektedir.

8 Bu tartışmalarla ilgili bk. Yûzbekî, 1970, s. 281-282; Erkal, 1988, s. 556-557. "Fî vilâyeti'l-mezâlim [Mezâlim davalarına bakma]" ve "Fî vilâyâti alâ imâmeti's-salavât [Namazlarda imamlık yapma]" bahisleri üzerinden iki kitabın karşılaştırması için bk. Hurvitz, 2007, s. 1-53.

göre halife tefvîz vezirliğine tayin edeceği kişiye "Seni kendime nâib tayin ettim", "Bütün işlerimde benim nâibim ol" şeklinde hitap ederek kendisini bu göreve getirmelidir (Mâverdî, 1996, s. 40-41; 1976, s. 137). Devlet işlerini yerine getirmede halifenin vekili sayılan tefvîz veziri, Kureyş'e mensub olma dışında, halifede aranan şartları taşımalı, ayrıca savaş ve haraç vergisi gibi konularda da bilgi sahibi olmalıdır. Tefvîz vezirliğine tayin edilen kişi, uhdesinde bulunan görevleri kendisi yerine getirebileceği gibi, gerektiğinde bir vekil de tayin edebilir. Ancak yetkisi dâhilinde olan, özellikle haraç vergisiyle ilgili konulara vâkıf olmalıdır ki, vekil tayin edeceği kişinin de bu işlerden anladığını bilebilsin (Mâverdî, 1996, s. 39). Tefvîz veziri devlet işleriyle ilgili kendisi karar verebilir ve gerektiğinde devlet kademesinde görevlendirmeler yapabilir. Mezâlim mahkemelerinin başkanlığını üstlenebilir, bizzat savaşta orduya komutanlık yapabilir. Bir başka ifadeyle, tevfîz veziri, veliaht tayin etme, halktan kendisinin azledilmesini talep etme ve halifenin tayin ettiği bir kişiyi azletme gibi halife için geçerli olan şartlar dışında bütün işlerde tam bir salahiyete sahiptir (Mâverdî, 1996, s. 41-42).

Rutin işleri yürütmek olarak da tavsif edilebilecek tenfîz vezirliğine tayin edilen kişiler ise yetki ve sorumlulukları itibariyle daha alt konumdadır. Bu kişilerin temel görevi, halife ile idareci ve reâyâ arasında bir vasıta olmak ve halifenin emirlerini yerine getirmektir. Gayr-i müslimlerin ve kölelerin de tayin edilebildiği tenfîz vezirliği için askerî ve idarî meseleleri tedvirde yeterlilik gibi şartlar aranmamaktadır. Ayrıca tefvîz vezirliğinden farklı olarak, tenfîz vezirliğine aynı anda birden fazla atama yapılabilir. Yani tefvîz veziri bir tane olurken tenfîz veziri ise zamanın şartlarına göre birkaç tane olabilir. Tefvîz veziri yaptığı işlerden sorumlu iken, tenfîz veziri ise kendisine verilen emirleri yerine getirmekle yükümlü olduğu için her hangi işten dolayı sorumlu tutulamaz (Mâverdî, 1996, s. 44-47; 1976, s. 136-138).

Mâverdî ve Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın dışında benzer konuları ele alan bir diğer müellif Ebû Mansûr es-Seâlibî'dir (ö. 429/1038). Nîşâbur'da dünyaya gelen Seâlibî, ellili yaşlarda iken önce Cürcân'a, daha sonra da Harizm'de hüküm süren Me'mûnîler'in (385-408/995-1017) üçüncü emîri II. Me'mûn'un daveti üzerine Gürgenç'e gitmiş, buradaki ikâmeti sırasında İbn Sinâ ve Bîrûnî ile görüşmüştür. Bir ara Gazne'ye giderek burada beş yıl kalan Seâlibî, ömrünün sonlarına doğru tekrar Nîşâbur'a dönmüş ve son birkaç eserini 424-429/1033-1038 yılları arasında bulunduğu Nîşâbur'da kaleme almıştır (Topuzoğlu, 2009, s. 236-239).

Tuhfetü'l-vüzerâ ismiyle telif ettiği kitabında vezirliği "mutlak" ve "mukayyed" şeklinde isimlendirerek ikiye ayıran Seâlibî (1994), mutlak vezirliği Mâverdî'deki gibi tefvîz veziri olarak tavsif etmiş, mukayyed vezirlikle ilgili ise her hangi bir açıklama yapmamıştır (s. 53-54). Ancak Mâverdî'nin, tefvîz ve tenfîz vezirlerinin tayinleri, görev ve yetkileriyle ilgili zikretmiş olduğu hususların benzerlerini Seâlibî'nin de aktardığı göz önünde bulundurulursa, mu-

kayyed vezirliğin, Mâverdî'deki tenfîz vezirine tekabül ettiği söylenebilir.[9]

Mâverdî'nin vezirliği tasnif ederken kullanmış olduğu tefvîz ve tenfîz şeklindeki iki ibarenin aslı ve tarihsel süreçteki kullanımıyla ilgili şu ana kadar araştırmacılar tarafından tatmin edici bir açıklama yapılmadığı kanaatindeyiz. Bununla birlikte, Abbâsîler döneminde görev yapan bazı vezirlerin sahip oldukları güç ve yetkiler sebebiyle tefvîz veziri olarak kabul edildiği görülmektedir. Nitekim Yıldız (1988) Hârûnürreşîd'in iktidarını borçlu olduğu ve sınırsız yetkilerle kendisine vezirlik payesi verdiği Bermekî ailesinden Yahyâ b. Hâlid'in tefvîz vezirliği için güzel bir örnek olabileceğini dile getirmektedir (s. 389). Bermekî ailesinin dışında, Me'mûn (198-218/813-833) tarafından çıkarılan bir tevkî' ile askerî ve idarî yetkilerin büyük bir kısmının kendisine tevdi edildiği Fazl b. Sehl (ö. 202/818) ile Mu'temid-Alellah'ın (256-279/870-892) vezirliğini yapmış olan Ebü's-Sakr İsmâil b. Bülbül'ün (ö. 278/891) isimleri de bu minvalde zikredilmektedir (Ayaz, 2013, s. 80-81). Sonraki dönemlere gelindiğinde de bazı vezirlerin yetkileri bakımından benzer özellikler taşıdığı görülmektedir. Meselâ Muktedir (295-320/908-932) tarafından iki defa vezirliğe tayin edilen Ali b. İsâ (ö. 334/946), ileride detaylı bir şekilde zikredileceği üzere, gerek divanların idaresi ve vergilerle ilgili gerçekleştirdiği düzenlemeler gerekse Dîvânü'l-mezâlim'e başkanlık yapması gibi sebeplerden dolayı kendi dönemindeki vezirlere nazaran daha etkin bir konuma sahip olmuştur. Bu dönem vezirlerinden İbnü'l-Furât (ö. 312/924)'ın da güç ve yetki bakımından Ali b. İsâ'ya denk sayıldığı söylenebilir. Selçuklu nüfuzu sonrası dönemde görev yapan Abbâsî vezirlerinden Ebü'l-Muzaffer İbn Hübeyre (ö. 560/1165), Ebü'l-Ferec Adudüddin İbn Reîsürrüesâ (ö. 573/1178) ve İbnü'l-Alkamî'nin (ö. 656/1258) de geniş yetkilere sahip oldukları ve devlet işlerinde diledikleri tasarruflarda bulundukları zikredilmektedir.

Kâim-Biemrillâh tarafından Selçuklu nüfuzunun arefesinde birkaç kez elçi olarak görevlendirilen Mâverdî'nin halifenin çok yakınında bulunması ve bu vesileyle vezirlik müessesesinin işleyişini yakînen bilen bir kişi olması, onun vezirliği tefvîz ve tenfîz şeklinde tasnife tâbi tutmasını daha da önemli kılmaktadır. Bununla birlikte Abbâsîler döneminde vezirliğe tayin edilen şahıslar için, Mâverdî'nin yaşadığı dönem de dâhil olmak üzere, tarih kaynaklarında *fiilî/pratik* olarak tefvîz veya tenfîz veziri şeklinde bir ayrımın veya isimlendirmenin yapılmadığı ve halifelerin aynı anda birden fazla vezir görevlendirmediği görülmektedir.[10] Sadece Büveyhî emîrlerinden Adudüddevle (338-372/949-983), Fahrüddevle Ali (373-387/983-997), Samsâmüddevle (372-388/983-998) ve Bahâüddevle'nin (379-403/989-1012) aynı anda iki tane vezir görevlendirdiği bilinmektedir (İbn Miskeveyh, 1914-1915, II, 411-412;

9 Maverdî ve Seâlibî'nin eserlerinin kısa bir karşılaştırması için bk. Barca, 2014, s. 43-44.

10 Seâlibî (1994, s. 29) Abbâsî halifelerinin kendilerine bir tane vezir görevlendirdiklerini, ancak Muktedir dönemine gelindiğinde Hâmid b. Abbas'la Ali b. İsâ'nın vezirliği müştereken yürüttüklerini söylemektedir. Ancak kaynaklarda Ali b. İsâ'ya vezirlik payesinin verilmediği, onun sadece vezirliğin işleriyle ilgili Hâmid b. Abbas'a yardımcı olduğu bildirilmektedir. Dolayısıyla her ikisinin aynı anda vezirlik yaptığını söylemek pek mümkün değildir.

Rûzrâverî, 1916, s. 102-104, 246, 263-264, 297-299).[11] Ancak hemen belirtilmesi gerekir ki, bu kişilerin tefvîz veya tenfîz veziri olduklarına dair ilgili kaynaklarda herhangi bir açıklama yapılmadığı gibi, bu uygulama da âdet hâline gelmemiş ve diğer Büveyhî emîrleri kendileri için sadece bir tane vezir görevlendirmiştir (Zehrânî, 1986, s. 88-92). Bununla birlikte söz konusu örneklerin bunlara şahit olan Mâverdî ve Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın yaptığı tasniflere kaynaklık etmiş olma ihtimalinin bulunduğu da göz ardı edilmemelidir.

Tefvîz vezirinin özellikleriyle ilgili Mâverdî'nin, aynı anda birden fazla vezirin görevlendirilemeyeceği, halife tarafından tayin edilip yine halife tarafından azledilebileceği, Dîvânü'l-mezâlim'e vezirin başkanlık yapabileceği ve ordunun başında savaşa katılabileceği şeklinde saymış olduğu şartlar, Abbâsîler döneminde görev yapan vezirlerin genel olarak tefvîz vezirine tekabül ettiği şeklinde yorumlanabilir. Ancak bir kez daha vurgulamak gerekirse, bu vezirlerin sahip oldukları güç ve yetki bakımından zaman zaman birbirinden farklılık gösterdiği, bundan dolayı söz konusu vezirlerin tefvîz vezirine benzetilmesinin dışarıdan bir bakış açısını yansıttığı unutulmamalıdır. Ayrıca bu farklılıkların Abbâsî halifelerinin şahsiyetleri ve vezirleriyle ilişkilerine göre değiştiği de göz önünde bulundurulmalıdır.

Sonuç

Vezir kelimesinin farklı formlarda gerek *Kur'ân*'da gerekse hadislerde geçmesi, Araplar tarafından bu kelimenin biliniyor olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla hem bu açıdan hem de tarih kaynaklarında yer alan bilgilerden hareketle vezir kelimesinin Arapça kökenli olduğu, bazı kimselerin siyasî ve idarî anlamda halifeye yardımcı oldukları ve bu anlamıyla vezir kelimesinin Abbâsîler'den önce de kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte vezirliğin İslâm tarihinde bir müessese olarak ilk defa Abbâsîler döneminde tesis edildiği görülmektedir. Ancak burada aydınlatılmayı bekleyen en önemli husus Araplar'ın siyasî geleneğinde var olan ve yardımcı manasındaki vezir ile Abbâsîler'le birlikte başlayan kurumsal bir yapının temsilcisi olan ve önceleri kâtip olarak adlandırılan vezirin aynı olup olmadığıdır. Bu noktada esasen Dûrî ve Sourdel'in vezirlik müessesesinin Sâsânî idare geleneğinin basit bir taklidi olmadığı, zaman içinde Farisî unsurun da katkısıyla Abbâsîler'in idarî ihtiyaçlarına çare bulmak amacıyla böyle bir kurumu tesis ettiklerini ifade etmeleri söz konusu kurumun Abbâsîler döneminde ve bir süreç içerisinde ortaya çıktığını ortaya koyması açısından önem arz etmektedir. Bir başka ifadeyle söylemek gerekirse Abbâsîler gerek idarî anlamda Emevîler'den tevarüs ettirdikleri uygulamalardan gerekse devletin erken dönemlerinde İran asıllı kâtiplerin tecrübelerinden istifade ederek böyle bir kurumu tesis etmişlerdir.

11 Sâbî (1958, s.168-169) kendi yaşadığı dönemde Büveyhî emîrinin vezirini *vezîrü'l-vüzerâ* [vezirlerin veziri] unvanıyla taltif ettiğini söylemektedir. Ancak Sâbî'nin kendi ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, o dönemde vezire bu şekilde hitap edilmesi aynı anda birden fazla vezir görevlendirilmesinden ziyade, döneme hâkim olan unvan hırsının bir yansımasıdır. Ayrıca bk. Mez, 2000, s. 118.

Mâverdî tarafından kaleme alınan *el-Ahkâmü's-sultâniyye* ve *Edebü'l-vezîr* isimli kitaplar vezirlik kurumunun nazarî yönlerine dair telif edilen eserlerin ilklerinden ve en önemlilerindendir. Mâverdî'nin her iki eserde de vezirleri yetki ve sorumlulukları açısından *tefvîz* ve *tenfîz* şeklinde bir ayrıma tâbi tutması, ilgili literatürün muhtevasının tayin edilmesinde önemli bir rol oynamış ve onun bu tasnifi, hemen hemen sonraki bütün müellifler tarafından olduğu gibi benimsenmiştir. Buna rağmen söz konusu tasnifin tarihsel süreç içerisinde vezirlik kurumunun işleyişinde nasıl bir karşılık bulduğu meselesi üzerinde herhangi bir tartışma veya değerlendirme yapılmamıştır. Ancak Abbâsîler döneminde, Mâverdî'nin yaşadığı dönem de dâhil olmak üzere, vezirliğe tayin edilen şahıslar için tarih kaynaklarında fiilî/pratik olarak tefvîz ve tenfîz veziri şeklinde bir isimlendirmenin veya ayrımın yapılmadığı ve halifelerin aynı anda birden fazla vezir görevlendirmediği görülmektedir. Dolayısıyla Mâverdî'nin yapmış olduğu bu ikili tasnifin daha ziyade teorik bir anlam ifade ettiği, fiilî açıdan ise bir karşılığının olmadığı anlaşılmaktadır.

Kaynaklar

Ayaz, F. Y. (2012). Abbâsîler'den Mısır'da kurulan hanedanlara vezirlik müessesesi. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, *28*, 117-149.

Ayaz, F. Y. (2013). Vezir. *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi)*. (Cilt 33, s. 79-82).

Barthold, V. V. (1984). *İslâm Medeniyeti Tarihi* (îzah, düzeltme ve ilavelerle tercüme ve neşreden: M. Fuad Köprülü). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

Bowen, H. (1927). *The Life and Times of 'Alî Ibn 'Îsâ "The Good Vizier"*. London: Cambridge University Press.

Bravmann, M. M. (1961). The Etymology of Arabic Wazîr. *Der Islam*, *37*, 260-263.

Cevherî (1990). *es-Sıhah* (nşr. Ahmed Abdülgaffûr Attâr). (Cilt 1-7). Beyrut: Dârü'l-'ilm li'l-melâyîn.

Christensen, A. (1982). *Îrân fî ahdi's-Sâsâniyyîn* (Arapça'ya trc. Yahyâ el-Haşşâb-Abdülvehhab Azzâm). Beyrut: Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye.

Dûrî, A. (1991). *İlk Dönem İslâm Tarihi –Bir Önsöz-* (trc. Hayrettin Yücesoy). İstanbul: Endülüs.

Dûrî, A. (1997). *el-Asrü'l-Abbâsiyyü'l-evvel: Dirâse fi't-târîhi's-siyâsî ve'l-idârî ve'l-mâlî*, Beyrut: Dârü't-talî'a.

Dûrî, A. (2008). *en-Nüzumu'l-İslâmiyye*, Beyrut: Merkezu dirâseti'l-vahdeti'l-Arabiyye.

Ebû Dâvûd. (2009). *Sünen* (nşr. Şuayb el-Arnaûd v. dğr.). (Cilt 1-7). Beyrut: Dârü'r-risâleti'l-ilmiyye.

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ. (2000). *el-Ahkâmü's-sultâniyye* (nşr. Muhammed Hâmid al-Fakî). Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye.

Enger, M. (1859). Ueber das Vezirat. *ZDMG (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft)*, *13*, 239-248.

Erkal, M. (1988). el-Ahkâmü's-sultâniyye. *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi).* (Cilt 1, s. 556-557).

Ezherî (2001), *Tehzîbü'l-lüga* (nşr. Riyâd Zeki Kâsım). (Cilt 1-4). Beyrut: Dârü'l-ma'rife.

Goitein, S. D. (2010) The Origin of the Vizirate and its True Character. *Studies in Islamic History and Institutions*. Leiden: Brill.

Hitti, P. K. (1980). *Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi* (trc. Salih Tuğ). (Cilt 1-3). İstanbul: Boğaziçi.

Hurvitz, N. (2007). *Competing Texts: The Relationship Betweeen Al-Mawardi's and Abu Ya'la's al-Ahkam al-sultaniyya*. Cambridge: Islamic Legal Studies Program Harvard Law School.

İbn Haldûn. (2004). *Mukaddime*. (trc. Süleyman Uludağ). (Cilt 1-2). İstanbul: Dergâh.

İbn Kuteybe. (1904). *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ* (nşr. M. J. de Goeje). Leiden: Brill.

İbn Manzûr. (t.y.). *Lisânü'l-Arab.* (Cilt 1-15). Beyrut: Dâru sâdır.

İbn Miskeveyh. (1914-1915). *Kitâbü Tecâribi'l-ümem*. (nşr. H. F. Amedroz- D. S. Margoliouth). (Cilt 1-2). Kahire: Matbaatü şeriketi't-temeddün.

İbnü't-Tıktakâ. (t.y.). *el-Fahrî fi'l-âdâbi's-sultâniyye ve'd-düveli'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dâru sâdır.

Kallek, C. (1994) Ebû Ya'lâ el-Ferrâ. *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi).* (Cilt 10, s. 253-255).

Kallek, C. (2003). Mâverdî. *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi).* (Cilt 28, s. 180-186).

Kallek, C. (2004/2). Mâverdî'nin Ahlâkî, İçtimaî, Siyasî ve İktisadî Görüşleri. *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi*, *17*, 219-265.

Kalkaşendî. (1915-1922). *Subhu'l-a'şâ fî sınâati'l-inşâ.* (Cilt 1-14). Kahire: Daru'l-kütübi'l-hidiviyye [el-Matbaatu'l-emîriyye].

Kettânî, A. (1962). *et-Terâtibu'l-idâriyye.* (Cilt 1-2). Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî.

Kimber, R. A. (1992). The Early Abbasid Vizierate. *Journal of Semitic Studies*, *37*, 65-85.

Lewis, B. (1993). *The Arabs in History.* Oxford: Oxford University Press.

Mâverdî. (1976). *el-Vizâre: Edebü'l-vezîr*. (nşr. Fuâd Abdülmünim Ahmed-Mahmûd Süleyman Dâvûd). İskenderiye: Dârü'l-câmiâti'l-Mısriyye.

Mâverdî. (1996). *el-Ahkâmü's-sultâniyye* (nşr. 'İsâm Fâris el-Harestânî-Muhammed İbrahim ez-Zağlî). Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî.

Mes'ûdî. (t.y.). *et-Tenbîh ve'l-işrâf* (nşr. Abdullah İsmail es-Sâvî). Kahire: Matbaatü's-sâvî.

Mez, A. (2000). *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti: İslâm'ın Rönesansı* (trc. Salih Şaban). İstanbul: İnsan.

Morony, M. G. (2005). *Iraq after the Muslim Conquest.* New Jersey: Gorgias Press.

Nesâî. (1991). *Kitabü's-süneni'l-kübrâ* (nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî-Seyyid Kisrevî b. Hasan). (Cilt 1-4). Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye.

Nicholson, R. A. (1957). *Literary History of the Arabs*. Cambridge.

Nizâmülmülk. (1987). *Siyasetnâme (Siyeru'l-mülûk)*. (trc. Nurettin Bayburtlugil). İstanbul: Dergâh.

Nüveyrî. (2004). *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb.* (Cilt 1-23). Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye.

Ömer, Faruk. (1983). *en-Nüzumu'l-İslâmiyye: Mukaddime târihiyye fî nüzumi'l-hilâfe ve'l-vizâre ve'l-idâre ve'l-mâl ve'l-kadâ' ve'l-ceyş*. el-'Ayn.

Ömer, Faruk. (1986). *el-Cüzûru't-te'rîhiyye li'l-vizâreti'l-Abbâsiyye: Dirâse tahlîliyye nakdiyye li kırâeti Sourdel ani'l-vizâreti'l-Abbâsiyye ve ebhâs uhrâ.* Bağdat.

Rûzrâverî. (1916). *Zeylü Tecâribi'l-ümem*. (nşr. H. F. Amedroz). Kahire: Matbaatü şeriketi't-temeddün.

Sâbî. (1958). *el-Vüzerâ ev tuhfetü'l-ümerâ fî târîhi'l-vüzerâ*. (nşr. Abdüssettar Ahmed Ferrâc). Beyrut: Mektebetü'l-'ayân.

Seâlibî. (1994). *Tuhfetü'l-vüzerâ*. (nşr. Saîd Ebû Diye). Amman: Dârü'l-beşîr.

Sirry, M. (2011/2). The Public Role of Dhimmîs during 'Abbâsid Times. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, *74*, 187-204.

Sourdel, D. (1959-1960). *Le Vizirat 'Abbâside de 749 A 936 (132 a 324 de l'Hégire).* Damas: Institut Français de Damas.

Sprengling, M. (1939/3). From Persian to Arabic. *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, *56*, 325-336.

Şeşen, R. (1993). Dârülhilâfe. *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi)*. (Cilt 8, s. 538-539).

Taberî. (1967). *Târîhu'l-ümemi ve'l-mülûk* (nşr. Ebü'l-Fazl İbrahim). (Cilt 1-11). Beyrut: Dâru süveydân.

Topuzoğlu, T. R. (2009). Seâlibî, Ebû Mansûr. *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi).* (Cilt 36, s. 236-239).

Uzunçarşılı, İ. H. (1970). *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

von Kremer, A. (1905). *Contributions to the History of Islamic Civilization* (İngilizce'ye trc. S. Khuda Bukhsh). Calcutta: Thacker-Spink.

von Kremer, A. (1920). *The Orient Under the Caliphs*. (İngilizce'ye trc. S. Khuda Bukhsh). Calcutta: University of Calcutta Press.

Yıldız, H. D. (1988). Abbâsîler. *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi).* (Cilt 1, s. 31-48).

Yûzbekî, T. S. (1970). *el-Vizâre: Neş'etühâ ve tatavvuruhâ fi'd-devleti'l-Abbâsiyye (H. 132-447)*. Bağdat: Matbaatü'l-irşâd.

Zehrânî, M. S. (1986). *Nizâmü'l-vizâre fi'd-devleti'l-Abbâsiyye H. 334-590 (el-'Ahdân el-Büveyhî ve's-Selcûkî)*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle.

Zeydan, C. (1974-1976). *İslâm Medeniyeti Tarihi* (trc. Zeki Meğâmiz). (C. 1-5). İstanbul: Üçdal Neşriyat.

Neşriyât-ı Mefsedetkârâne: II. Abdülhamid Döneminde Yasaklanan Mısır Gazeteleri

Hilal Menküç*

Öz: II. Abdülhamid döneminde Osmanlı siyasetinde ortaya çıkan pek çok gelişme, bu çalkantılı dönemde devlet aygıtlarının toplumu kontrol altında tutma çabasını doğurmuş, bu amaçla muhalif kabul edilen bazı basın-yayın organlarına sıkı bir sansür uygulanmıştır. Bu sansürün Osmanlı topraklarında faaliyet gösteren gazete ve mecmualar üzerindeki etkisine ilişkin yapılmış araştırmalar, sınırlı sayıda da olsa vakıanın Devlet-i Aliyye'deki görünümüne ışık tutmaktadır. Fakat II. Abdülhamid döneminde resmen Osmanlı egemenliği altında bulunmakla birlikte neşir faaliyetlerinin görece özgür biçimde yürütüldüğü Mısır'da yayınlanan gazete ve mecmuaların Saray ve Bab-ı Âlî tarafından nasıl değerlendirildiğine dair müstakil bir çalışma bulmak zordur. Osmanlı arşiv kayıtlarından anlaşıldığı kadarıyla es-Sâika, el-Müeyyed, el-Muktebes ve Hilâfet gazetelerinin başını çektiği yayınlar, bazen II. Abdülhamid ve Saray bürokratları, bazen de İttihat ve Terakki iktidarı tarafından "neşriyât-ı mefsedetkârâne" olarak nitelenmiş, devlet sınırları içerisinde dolaşımı yasaklanmıştır. Bu tür yayınlara uygulanan sansür çoğu zaman Osmanlı Hilafeti'ni eleştirmek yahut Arap Hilafeti propagandası yapmak ve meşrutiyet rejimini kötülemek şeklinde gerekçelendirilmiştir. Bu çalışmanın amacı, 19. yüzyılın ikinci yarısında özellikle Arap ve Kürt asıllı Osmanlı muhalifelerinin uğrak noktası haline gelmiş Mısır'da üretilen neşriyatın Devlet-i Aliyye için nasıl bir tehdit olarak algılandığını, hangi yayınların hangi tarihlerde sansüre maruz kaldığını ve bu yasakların sebeplerini Osmanlı arşiv kayıtları ışığında incelemektir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Mısır, Basın, Sansür, Hilafet

Giriş

Bilindiği gibi hafiyelik ve jurnalcilik, II. Abdülhamid devrine yönelik gerek İttihat ve Terakki cephesinin gerekse cumhuriyet aydınlarının serdettiği eleştirilerin vazgeçilmez bir unsuru olmuştur. Esasında Sultan Abdülmecid döneminde 1840'lı yıllarda başlayan ve yazılı olarak da kayıt altına alınan bu önemli faaliyete II. Abdülhamid döneminde de sıklıkla başvurulması sebebiyle Yıldız Sarayı bir istihbarat merkezi gibi çalışmış, gerek devlet sınırları içinde gerekse dışında çıkarılan gazetelerden muhalif nitelikte yayın yaptıkları düşünülenler de

* İstanbul Üniversitesi, Araştırma Görevlisi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, livaogluhrw@gmail.com

bu ihbarlara sıklıkla konu olmuştur. Cengiz Kırlı, Sultan Abdülmecid döneminde kamuoyunun nabzını tutmaya odaklanan bu sebeple konu çeşitliliği açısından da zengin olan jurnalcilik faaliyetinin, II. Abdülhamid döneminde daha ziyade siyasi muhalefeti takip etme amaçlı olarak belli meseleler etrafında yürütüldüğünü yazmaktadır (Kırlı, 2008, s. 6-7). Gayriresmi plandaki bu hafiye ve jurnalcilerin yanı sıra tüm matbuatın kontrol edilerek yalnızca ruhsat verilenlerin yayılabilmesi için Kanun-i Esâsi'nin 12. maddesine bağlı olarak matbuat nizamnameleri yürürlüğe konulmuştur (Ebuzziya, 1992, s. 122). 1862'de Matbuat Müdürlüğü'nün kurulmasıyla kurumsallaşan basın sansürünün standartları 1888 ve 1894'te çıkarılan matbuat kanunları ile belirlenmiştir (Demirel, 2007, s. 43, 89). Bu kanunlar ile II. Abdülhamid'in şahsiyeti, sağlık durumu ve siyaseti hakkında herhangi bir olumsuz ifade kullanılmasın yanı sıra, padişahın memurları hakkında da yolsuzluk ve rüşvet gibi suçlamalara gazete sayfalarında yer verilmesi yasaklanmıştır. Bu çerçevede basında Mısır, Girit, Yemen Ermenistan gibi sorunlu vilayetlere ilişkin haberlerin yer alması da hoş karşılanmamıştır (İrtem, 1999, s. 217, 223).

Sultan Abdülhamid döneminde basın faaliyetlerinin etkili biçimde kontrolü için başvurulan bir diğer yöntem ise yabancı basını satın almak olmuştur. Bu kapsamda hem Avrupa'daki, hem de Bab-ı Âlî'nin kontrolü dışında hareket eden Mısır'daki bazı gazeteci ve yazarların maaşa bağlandıkları görülmektedir. Ziyad Ebuzziya bu uygulamanın özellikle ayrılıkçı temayülü ile bilinen Hidiv İsmail döneminde Osmanlı'nın Mısır'ı elinde tutmasında önemli rol oynadığını, II. Meşrutiyet dönemi Jöntürk iktidarı ile bu tür ödeneklerin kesilmesinin dış basını İstanbul aleyhine döndürdüğünü ve İtalyan ve Balkan harplerindeki başarısızlığın dış kamuoyu desteğinin kaybedilmesi ile ilgili olduğunu dile getirmektedir (Ebuzziya, 1992, s. 124).

Abdülhamid'in sıklıkla başvurduğu anlaşılan gazetecileri maaşa bağlama usulünün bir örneği de el-Fellah gazetesinde görülmektedir. Devletten senelik tahsisat alan gazete sahibi Salih Hamdi Bey'den bu ücretin karşılığı olarak Bâb-ı Âlî ve saltanata muhalif yayın yapılmaması istendiği anlaşılmaktadır. Nitekim 1320 hicri yılının tahsisatının tarafına ödenmesini talep eden gazeteciye verilen cevapta, gazetenin 1319-1320 yıllarına ait nüshalar incelendikten sonra değerlendirme yapılarak tahsisat ödenip ödenmeyeceğine karar verileceği iletilmiştir. (BOA, DH.MKT.: 860-66, 28 3 1322) Aynı gazetecinin 1310(1892m) hicri yılında da yaptığı zararsız neşriyat için toplamda 220 lira ödüllendirildiği anlaşılmaktadır. (BOA, İ..MTZ. (05): 28-1526, 24 RE 1310) el-Fellah'ın birkaç yıl boyunca Yıldız tahsisatına mazhar olduğu anlaşılmakla beraber kimi zaman yer verdiği bazı makalelerle İstanbul'un tepkisini de çekmiştir. Osmanlı posta teşkilatının düzensizliği hakkında çıkan yazı gazetenin cezalandırılması talebini gündeme getirmiş (BOA, DH.MKT.: 2-59, 26 8 1310) aynı gazete 1322'de muzır neşriyatından dolayı toplatılmıştır. (BOA, DH.MKT.: 2606-21, 25 6 1322).

II. Abdülhamid Döneminde Muhaliflerin Toplanma Merkezi Olarak Mısır

Gerek stratejik konumu gerekse İngilizlerin ve Hidivlik yönetiminin Osmanlı aleyhtarı fikir faaliyetlerini teşvikiyle Mısır, hem Jöntürklerin hem de -özellikle Şam kökenli- Bab-ı Ali muhalifi Arap aydınların yoğun olarak propaganda faaliyeti yürüttükleri bir yer olmuştur. Osmanlı yönetimi ise Mısır'daki bu faaliyetlerin Osmanlı tebasını etkilememesi için bahsi geçen gazeteleri yasaklama yoluna gitmiştir. Esasen Mısırlı gazetecilerin yazdıkları İngiltere'yi de rahatsız etmiş, basının tabi olacağı bir matbuat kanunu hazırlanması gündeme gelmiş ve bu durum İngiltere'nin Mısır valisi Lord Kromer'in Londra'ya gönderdiği raporlara 1903 yılından itibaren yansımaya başlamıştır. İngiliz işgalinden yaklaşık 20 yıl sonra 1903'te yayımlanan bu rapor, dönemin Mısır Hidivliğinin işgal yönetimine tabi olarak Mısır'daki basın faaliyetlerini kontrol altında tutma ihtiyacının hasıl olduğunu göstermektedir.[1] Bu çerçevede İngiliz işgaline yönelik eleştirilerin yer aldığı el-Vatan, İskenderiye, Mir'âtü'ş-şark, el-Burhân ve el-Ahrâm gibi gazetelerin takibata uğradığı görülmektedir (Abduh, 1982, s. 137-138). Özellikle el-Ahrâm gazetesi Yıldız Sarayında olduğu kadar Kahire'deki İngiliz karargahında da "muzır neşriyatı" ile sıklıkla gündeme gelmiştir. Gazete, İngiliz basınında Lord Kromer yönetimi hakkında çıkan eleştirileri Arapça'ya tercüme ederek Mısırlı okuyucuya aktarmasıyla dikkatleri üzerine çekmiş, resmi makamlarca pek çok kez uyarılmıştır (Abduh, 1982, s. 139). Yine Bab-ı Ali ile irtibat halinde olduğu iddia edilen Mir'atü'ş-şark, ez-Zaman ve es-Sâdık gazeteleri de Mısır'daki İngiliz idaresine yönelik eleştirilere sıklıkla yer vermiştir (Abduh, 1982, s. 145). Mısır'daki İngiliz komiserliği bu faaliyetlere karşı kendi sesini duyurmak için 1888'de el-Mukattem gazetesini Suriyeli iki protestana kurdurmuş ve İngiliz yönetiminin sponsoru olduğu bu gazete Mısır'daki İngiliz politikalarının en önemli savunucusu olmuştur. Buna karşılık zayıflayan milliyetçi cephe basınına 1889 yılında el-Müeyyed katılmıştır (Abduh, 1982, s. 150-153).

Özetle, Mısır'daki basın faaliyetleri, 19. yüzyılın ikinci yarısında Mısır'a gelen Suriyeli hristiyan aydınlar tarafından kurulan gazetelerle canlanmış, 1881'deki İngiliz işgalinden sonra ise siyasi anlamda safların tebellür etmesiyle işgale karşı Mısır'ın tam bağımsızlığını savunan cephenin sesini duyurduğu en önemli alan haline gelmiştir. Bağımsız ve anayasa ile yönetilen bir ülke idealine odaklanan bu milliyetçi kesim(ler) için, hem İngiltere, hem -nisbi de olsa- Osmanlı Devleti hem de yabancı odaklarla işbirliği içinde görülen Mısır Hidivliği bertaraf edilmesi gereken birer tehlike olarak algılanmıştır. Bunlara dış odaklarca desteklenen onlarca gazete de ilave edildiğinde, her biri milli ya da gayrimilli bir siyasetin temsilcisi konumundaki Mısır'daki gazetelerin Bab-ı Ali tarafından takip edilmesi ciddi bir gereklilik olarak ortaya çıkmıştır. Şükrü Hanioğlu, 1894 yılı itibariyle basına uygulanan sansürün tepe noktasına ulaştığını ve bu dönemde yasaklı gazete nüshalarını neşredenler bir yana, bunların dağıtıcı hatta okuyucularının da cezalandırılmasının gündeme geldiğini aktarmaktadır. Aslında Yıldız Sarayı Mısır'daki resmi makamlar ile de temas kurarak bu türden yayınlara meydan verilmemesini istemiş ancak bir sonuç alamamıştır (Hanioğlu, 1995, s. 101).

1 Mısır'daki İngiliz idaresinin yönlendirmesi ile Hidivlik tarafından Urabi Paşa taraftarı oldukları gerekçesi ile kapatılan ez-Zaman ve es-Sefir gazeteleri İstanbul tarafından da sansürlenmiştir.

Alternatif bir Hilafet Merkezi Olarak Kahire

İstanbul ve Kahire arasındaki ilişkilerin çalkantılı tarihine bakıldığında Mısır'ın Osmanlı Hakimiyeti'ne girdikten kısa bir süre sonra İstanbul'un kontrolünden yavaşça sıyrıldığını görmek mümkündür. Nitekim Devlet-i Aliyye başına buyruk Memlük emirlerini yönetme ve yönlendirmede ciddi sıkıntılarla karşı karşıya kalmış, 17. yüzyıl gibi erken bir tarihten itibaren Mısır'ın otonomi talebi gündeme gelmeye başlamıştır. Öyle ki, 1631-1656 yılları arasında Mısır'ın hac emiri olarak geniş nüfuzu bulunan Rıdvan Bey, ailesi adına Hz. Peygamber'e uzanan bir soy kütüğü hazırlatarak Osmanlı halifesine karşı iddiasını ortaya koyacak kadar ileri gitmiştir. (Holt, 1959, s. 230)[2] Memlük emirleriyle İstanbul arasındaki gerilim Memlüklerden sonrası Kavalalı Mehmet Ali Paşa ve halefleriyle devam etmiştir. 19. yüzyılın ikinci yarısında Mısır'ı yabancı devletler için açık bir hedef haline getiren ekonomi politikalarıyla Hidiv İsmail, İstanbul tarafından İngilizlere yakın ve Devlet-i Aliyye aleyhtarı faaliyetleriyle ciddi bir tehdit olarak algılanmış, "İngilizlerin desteğini de alarak yeni bir hilafet kurmak suretiyle Mısır'ı Devlet-i Aliyye'den ayırmaya çalıştığı" iddiasıyla gündeme gelmiştir (BOA, Y.PRK.MK.. :1-50, 5 M 1298h).

Osmanlı'ya alternatif olarak bir Arap hilafeti icad etme fikrinin tam olarak ne zaman ortaya çıktığı hususu henüz netlik kazanmasa da, alanda yapılan çalışmalar genellikle II. Abdülhamid dönemini işaret etmektedir (Farah, 2008, s. 104). Abdülhamid yönetimine karşı Suriye merkezli olarak gelişen ve Arap milliyetçiliğinin temelini oluşturduğu düşünülen muhalif Arap hareketinin, Osmanlı Hilafetine karşı Arap hilafetini kurma projesinin de çıkış noktası olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu hareket, daha önce de belirttiğimiz gibi, 19. yüzyılın ikinci yarısında Suriye'deki imparatorluk baskısından bunalan[3] muhalif entelektüellerin Mısır'a gelmesi ile buradaki kasıtlı veya kasıtsız olarak İngiliz varlığının çıkarlarına da hizmet edecek şekilde Arap hilafeti fikrini yaymaya çalışmıştır. Alman kaynaklar da İngilizlerin Arap hilafeti fikrini açıkça teşvik ettiğini göstermektedir.[4]

Arap hilafeti fikri etrafında Mısır'daki bu canlılık Mısır Hidiv'ini de heyecanlandırmış, onun böyle bir makama göz dikme ihtimali Jöntürklerin çıkardığı gazetelerde geniş yankı bulmuş

2 Holt'un bu durumu erken Arap milliyetçiliği çerçevesinde değerlendirdiğini ve bu görüşün alandaki son çalışmalarla zayıfladığını hatırlatalım. İkinci görüşün temsilcilerinden Hasan Kayalı, Holt gibi araştırmacıların erken Arap milliyetçiliği olarak değerlendirdiği durumun esasında bir Suriyecilik hareketi olduğunu dile getirmiştir. bkz. Hasan Kayalı, *Jöntürkler ve Araplar: Osmanlıcılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık*, çev. Türkan Yöney, Tarih Vakfı Yurt yayınları, İstanbul 1998, s. 238.

3 Abdülhamid Suriye'de gelişme belirtileri gösteren Suriye Arap milliyetçiliğine karşı önlem amacıyla daha önce Halep'ten Arabistan'a uzanan büyük bir vilayet olan Suriye'yi parçalayarak vilayetin merkeze bağlılığını kuvvetlendirmişti. bkz. Butrus abu Manneh, "The Establishment and Dismantling of the Province of Syria, 1865-1888", *Problems of the Modern Middle East in Historical Perspective. Essays in Honour of Albert Hourani, ed.* John Spagnolo, Oxford, 1992, s. 7-26.

4 Buna rağmen Arap hilafeti fikrinin İngiliz çıkarlarına hizmet ettiğini idrak eden büyükçe bir kesimin de eleştirilerinde Abdülhamid'in halifeliği meselesinden ziyade reform isteklerine odaklandıkları görülmektedir. FARAH, 2008:105.

ve hidiv el-Alem ve Sırâtü'l-Müstakim gibi Jöntürklere yakın gazetelerin yoğun eleştirilerine maruz kalmıştır. Bahsi geçen gazeteler Hidiv II. Abbas'ı Araplarla Türklerin arasını açmak ve İngilizlerin çıkarlarına hizmet etmekle itham etmiştir. Sırâtü'l-Müstâkim gazetesinde İngiliz taraftarı el-Mukattem gazetesi için de İngiliz Kralını halife yapmaya çalıştığı yorumu yapılmıştır (Farah, 2008, s. 116).

Mısır'daki "yeni bir hilafet" arayışının ve bu hususta İngilizlerin Mısırlı yönetici ve ulema ile devamlı surette temas kurma çabasının II. Abdülhamid açısından ne kadar ürkütücü bir atmosfer oluşturduğu Yıldız evrakı arasındaki istihbarat raporlarıyla sabittir. Mısır'dan toprak alarak Arap hilafetini propaganda etmek üzere buraya yerleşen İngiliz casuslar (BOA, Y.PRK.MK..: 3-37, 27 C 1304h), , Hilafet meselesiyle ilgili komite çalışmalarının yapıldığı (BOA, Y.PRK.HR.: 19-59, 21 2 1312h), bu tür cemiyetlerin çeşitli risaleler neşrederek halkı ifsat ettiği (BOA, Y.PRK.UM.: 48-58, 23 6 1317h) gibi gelişmelerin Yıldız Sarayı'nın gündemini epey meşgul ettiği anlaşılmaktadır. Yine Yıldız Evrakında rastladığımız bir belgede, 1870'li yıllarda Mısır merkezli ve Hicaz ve Şam bölgelerini de kapsayan bir Arap Devleti kurmak, dini işler için Kureyş soyundan gelen bir halife tayin ederken dünyevi işler için de ayrı bir yönetici belirlemek amacıyla iki cemiyetin tesis edildiği haberi yer almaktadır (BOA, Y.EE.: 127-71, 18 1 1318h). Bu rapordan yaklaşık 6 yıl sonra II. Meşrutiyet'in ilan edildiği dönemde Dahiliye Mektubu Kalemi Evrakı arasındaki bir başka raporda ise Mısır'da bir Hilafet-i Arabiye Cemiyeti'nin tesis edildiği bildirilmektedir (BOA, DH.MKT.:2812-50, 24 R 1327).

II. Abdülhamid Döneminde Yasaklanan Gazeteler

Sultan II. Abdülhamid döneminde özellikle Mısır ve Suriye kaynaklı gazetelerin sansüre maruz kalmasında iki husus ön plana çıkmaktadır. Bunlardan biri yukarıda sözünü ettiğimiz Arap hilafeti etrafında gelişen neşriyat iken, diğeri Abdülhamid dönemindeki devlet yönetimine getirilen eleştirilerin basında sık sık yer bulmasıdır. Yasaklanan gazetelerin genel yayın politikaları incelendiğinde, Osmanlıcılık idealine yakın duran gazetelerin de bu uygulamalardan payını alması, saltanat ve hilafeti kabul etmekle beraber devletin tebasına daha geniş özgürlükler tanıması yönündeki talebin Sultan Abdülhamid'i en az Arap Hilafeti propagandası kadar endişelendirdiği görülecektir.

Bu dönemde sansüre uğrayan yayınlara dair arşiv taraması yapıldığında bazı hususlar ön plana çıkmaktadır:

1. Sansürlenen gazete nüshalarına ilişkin genellikle "hainane neşriyat", "neşriyât-ı muzırra", "münderecât-ı muzırra", "neşriyât-ı mefsedetkârâne" ve "neşriyât-ı garazkârâne" gibi nitelemeler kullanıldığı görülmektedir. Bu ifadelerin ötesinde ilgili nüshaların hangi yazılardan dolayı yasaklandığı yani muzır neşriyatın içeriği hakkında ayrıntılı bilgi arşiv belgelerinde genellikle yer almamakla birlikte bazı durumlarda ilgili nüshalar arşiv dosyasına iliştirilmiş halde bulunmaktadır. II. Abdülhamid döneminde Mısır'da bu türden

neşir faaliyetleri o kadar yoğundur ki, bu hususta özel genelgeler hazırlanmış, zararlı yayınlara karşı tedbirin arttırılarak Osmanlı topraklarının tamamında bir eşgüdüm sağlanması için "Osmanlı memleketinin diğer mahallelerine girişi yasaklanan ve izin verilen gazete isimlerinin ilgili makamlara" vakit geçirmeden bildirilmesi istenmiştir (BOA, DH.MKT.:279-65, 6 R 1312h).

2. Gerek Matbuat kanunları kapsamında gerekse jurnalcilerin istihbaratı ile yasaklanan gazetelerden bazılarının bir süreliğine, bazıları ise süresiz olarak, yine gazetelerden bazılarının belli sayılarının bazılarınınsa tamamının yasaklandığı anlaşılmaktadır.

3. Yasaklanan gazetelerin isimlerinin ve bunların hangi tarihlere ait nüshalarının yasaklandığının belirtildiği belgelerin yanı sıra genel bir ifadeyle "Mısır'dan gelen muzır neşriyatın idhalini men eden" belgeler de bulunmaktadır.

4. Sansüre maruz kalan gazetelerin genellikle verdikleri haberler ya da haberleri veriş biçimleri sebebi ile değil, yorum ve köşe yazılarındaki eleştirel içeriğe binaen tespit edildikleri görülmektedir. Bu gazetelerin önemli bir kısmını el-Nil, ebu'l-Hevl, el-Menâr, el-Mahrûsa gibi haberden ziyade makale ağırlıklı yayınlar oluşturmaktadır.

5. Gazetelerin bazılarının Osmanlı topraklarına giriş yaptıktan sonra bazılarının ise yurtdışındaki sefaretlerin tespiti ile henüz giriş yapmadan yasaklandığı anlaşılmaktadır.

6. Gazetelerin Osmanlı memleketine girişi çoğunlukla, ya İskenderiye'den direkt olarak deniz yoluyla veya Halep ve Beyrut aracılığıyla gerçekleşmiştir. Bazen Avrupa'daki Osmanlı sefaretlerinden de Mısır'da neşredilen gazetelerdeki sakıncalı yazılara dair ihbarlar geldiği görülmektedir. Mısırlı, biri hristiyan iki gazetecinin Abdülhamid yönetimini sert biçimde eleştiren makalesinin İngiliz The Standart gazetesinde yayınlandıktan sonra Londra sefareti tarafından İstanbul'daki sadrazama bildirilmesi buna örnektir (BOA, YT.SHE.: 251-48, 9 S 1309; Farah, 2008, s. 105).

7. Mısır matbuatındaki muzır neşriyatı tespit etmek amacıyla kimi zaman şüpheli gazetelere abone olunduğu görülmektedir. Dahiliye Mektubi Kalemi evrakına ait bir belgede, "Mısır'da basılan ve Hilafet aleyhinde neşriyat yapan gazetelere abone olunarak birer nüshalarının celbiyle gözden geçirilmesi" istenmektedir (BOA, DH.MKT.: 1661-129, 3 S 1307).

8. Sakıncalı içeriğe sahip gazetelerin tespit edilmesinde kullanılan bir başka yöntem ise Matbuat Müdürlüğünden görevlendirilen bir memurun postahaneye gönderilerek buraya ulaşan gazeteleri kontrol etmesidir (BOA, DH.MKT.: 1217-43, 11 11 1325).

9. Mısır'da basılan matbuatın yanı sıra Mısır üzerinden Osmanlı topraklarına ulaşan neşriyatın da sansüre tabi olduktan sonra dağıtımına izin verildiği görülmektedir. Bu minvalde Mısır yoluyla Osmanlı memleketine giriş yapan bazı İran gazetelerinin kontrol edilmesi istenmiştir. (BOA, DH.MKT.: 1061-12, 26 M 1324)

10. Mısır'da Arapça yayın yapan gazete ve dergiler dışında Osmanlı Türkçesinde yayın yapan İttihat ve Terakki Cemiyeti ile bağlantılı matbuat da sansürden nasibini almıştır. "Fikr-i Islahat" ve "Usûl-i idare-i ıslahat" bunlardan ikisidir (BOA, DH.MKT.: 939-78, 14 M 1323). Yine Mısır'da Adana'dan Mısır'a göç eden bir nusayrî tarafından Osmanlı Türkçesinde neşredilen "Anadolu" gazetesinin Hilafet aleyhine yazılar içerdiği gerekçesiyle ülkeye girişi yasaklanmıştır (BOA, Y.EE.: 129-79, 12 S 1320).
11. Mısır'da Avrupa dillerinde basılan ve çoğunluğu yabancı misyonlarca fonlanan gazetelerden bazılarının da Osmanlı topraklarına girişinin yasaklandığı görülmektedir. Özellikle Fransızca olarak neşredilen Journal Egyptien sakıncalı içeriği nedeniyle pek çok kez yasaklanmıştır. (BOA, DH.MKT.: 264-55, 21-1-1312) Yine Mısır'da neşredilen Rumca gazetelerin de genellikle Yunan milliyetçiliği fikrini yayma gerekçesiyle yasaklandığı anlaşılmaktadır. Bu gerekçeyle bazı Rumca gazetelerin dağıtımı yalnızca Sakız ve Girit'te yasaklanmıştır. (BOA, DH.MKT.: 287-23, 24-4-1312; 315-42, 8-5-1312).

Yasaklanan Mısır Gazetelerinden Bazıları ve Yasaklanma Sebepleri

el-Ahrâm:

Sansüre maruz kalan matbuat arasında ismi en sık zikredilen gazete el-Ahrâm gazetesi olmuştur. Suriye kökenli iki hristiyan kardeş tarafından İskenderiye'de kurulan ve Mısır'ın ilk yüksek tirajlı haber gazetesi olan el-Ahrâm, temelde Fransız politikalarına yakın duran bir gazete idi ve özellikle İngiliz işgali sonrasında milliyetçi aydınların görüşlerine sayfalarında sık sık yer vermişti (Ayalon, 1995, 54). İbrahim Abduh'a göre her ne kadar Fransızlarla olan irtibatı milliyetçi çizgideki yayınının samimiyetini sorgulatsa da el-Ahrâm gazetesi, İngiliz işgali sonrasında Mısır'da basına uygulanan ağır sansüre belli ölçüde direnebilen tek gazete olmuş ve bu direnç uzunca bir süre Mısır'daki milliyetçi ruhun ölmesini engelleyerek Hizbu'l-vatani hareketinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır (Abduh, 1982, s. 141).

Hilâfet:

Bir tarafı Arapça bir tarafı Türkçe olarak neşredilen Hilafet gazetesi sansür raporlarında sıkça adı geçen bir başka gazetedir. Gazeteye ilişkin raporlarda yazıları gazetede Türkçe olarak yayınlanan "Münekkidî" müstear isimli bir yazardan söz edilmiş, bu isim altında neşredilen yazıların Arapça olarak Cezayir ve Mısır'da kaleme alındığı, Türkçeye tercüme edilerek gazetede neşredildiği belirtilmiştir (BOA, Y.PRK.EŞA.: 36-66, 7 C 1318). Bahsi geçem "Münekkidî" rumuzlu yazarın kimliği daha sonraki bir raporla İstanbul'a bildirilmiş, bu kişinin Kahire'de ikamet eden Rızaullah Ramil isimli şahıs olduğu belirlenmiştir (BOA, HR.SFR.3..: 723-6, 14 7 1900).

Hilafet gazetesi ile ilgili bir başka önemli husus ise gazetenin Avrupa'da özellikle Londra'da dağıtılmasının Bâb-ı Âlî tarafından engellenmesine teşebbüs edilmesidir. Fakat konuyla

ilgili sunulan raporda İngiltere'de basın özgürlüğü bulunduğundan dolayı gazetenin dağıtımına engel olunamayacağı ifade edilmiştir. Ayrıca yazarlarından biri olduğu gazetenin Avrupa'da dağıtımını yapan ve İzmir yoluyla Türkiye'ye girişini sağlayan Suriyeli katolik Necip Hindiye'ye Osmanlı hükümeti tarafından aylık maaş bağlanması karşılığında gazetenin yayınına son vermesi hatta Osmanlı lehine Mısır'da bir gazete çıkarması teklif edilmiş, Hindiye de bu teklifi kabul etmiştir (BOA, HR.SFR.3..: 723-6, 14 7 1900).

el-Müşîr:

Sansür mağduru olan gazetelerden el-Müşîr Mısır'da Arapça-İngilizce olarak yayınlanmakta idi (BOA, DH.MKT.: 305-40, 9 C.Ahir 1312). Gazetenin muzır neşriyatı sebebiyle bazen ilgili nüshaları bazen de tamamen yasaklanmış, gazete "hezeyanname" olarak nitelendirilmiştir (BOA, İ.MTZ (05): 30-1688, 8 2 1316). Gazetenin imtiyaz sahibi olan Selim Serkis'e padişah aleyhindeki neşriyatı nedeniyle dava açılmış, fakat davaya İngiliz yanlısı Mısırlı yöneticilerin müdahil olarak verilecek cezanın hafifletilmesi cihetine gidilebileceğinden endişe edilmiştir (BOA, Y.EE.: 129-74, 15 3 1315). Dava sonucunda hapis ve para cezasına çarptırılan Serkis'in (BOA, A.MTZ (05): 14-37, 12 5 1315); daha sonra aynı isimle Amerika'da da bir risale ve er-Ravî ismiyle bir gazete neşrettiği ve bu gazetenin de sakıncalı muhteviyatı sebebiyle Osmanlı topraklarına girişinin yasaklandığı görülmektedir (BOA, DH.MKT.: 612-6, 14 8 1320). Özellikle Beyrut'taki dolaşımı konusunda uyarılar yapılan el-Müşîr'in sahibi Serkis'in yayınlarının neden muzır neşriyat kabilinden muamele gördüğü raporlarda açıklanmamıştır ancak Abdülhamid döneminin bir diğer fay hattını teşkil eden Ermeni meselesi hakkında olduğunu tahmin etmekteyiz.

ebu'l-Hevl:

Necib el-Hac tarafından "eş-Şark li'ş-şarkiyyîn" (Şark şarklılarındır) mottosuyla İskenderiye'de yayın hayatına başlayan gazete (BOA, DH.MKT.: 279-65, 6 Ra 1312) 1897 ve 1898 yıllarında bir kaç kez yasaklanmıştır. Bâb-ı Âlî'nin gazeteye ilgisi ise 1895 yılında başlamış, yayın hayatına başlayan bu gazetenin yayınlarının Devlet-i Aliyye aleyhine olup olmadığının araştırılması istenmiştir (BOA, İ.HUS.: 45-19, 11 8 1313). Gazete hakkındaki raporlar incelendiğinde, gazetenin yasaklanmasının Osmanlı birliğine alternatif olarak Arap milliyetçiliği propagandası yaptığı iddiası olduğu anlaşılmaktadır (BOA, DH.MKT.: 279-65, 6 Ra 1312).

en-Nil:

Bir süre İstanbul'da ikamet etmiş olan Hasan Hüsnü Bey'in imtiyaz sahibi olduğu (BOA, Y.PRK.MK.: 5-44, 15 4 1309) en-Nil gazetesi'nin yasaklanma sebebi ise Cebel-i Lübnan mutasarrıflığının bazı uygulamalarını eleştiren bir makaleye yer vermesidir (BOA, DH.MKT.: 279-65, 6 R 1312h; DH.MKT.: 326-78, 5 7 1312). Sansüre maruz kalan bir başka gazete ise Corci Zeydan tarafından kurulan ve Arap-İslam kültürünü ve tarihini ön plana çıkaran aylık el-Hilal dergisidir.

el-Müeyyed:

II. Abdülhamid döneminde sansüre maruz kalan gazeteler arasında el-Müeyyed özellikle dikkat çekmektedir. Zira el-Müeyyed temelde pan-islamist ve Osmanlı hilafeti taraftarlığıyla şöhret bulmuş bir gazete idi. Bununla birlikte gazetenin Sultan Abdülhamid'in baskıcı yöntemlerine karşı reform ve özgürlük talebini de dile getirdiği oluyordu. Aynı sebepten dolayı gazete Jöntürk devrimi fikrini desteklemiş ve ayrılıkçı Arap hareketini desteklediği gerekçesiyle birkaç defa İstanbul tarafından kara listeye alınmıştır (BOA, DH.MKT.: 291-35, 6 R 1312; FARAH, 2008:107-108). Bu yasak kararlarından birinde gazetenin imtiyaz sahibi Ali Yusuf'un Beyrut'a atanan muayene memurunun kendisine olan kişisel kini sebebiyle gazetesini ihbar ettiğini, bu sebeple yasağın geri çekilmesini istediği görülmektedir (BOA, DH.MKT.: 2416-3, 23 06 1318).

II. Abdülhamid devrinde el-Müeyyed'in ülkeye girişine getirilen kısıtlamaların I. Dünya Savaşı ile beraber kaldırıldığı görülmektedir (BOA, A.MTZ (05): 10-334, 25.11.1332).

el-Basîr:

İskenderiye'de neşredilen el-Basîr gazetesi de "zararlı münderecâtı" dolayısıyla 1898-99 yıllarında birkaç defa Osmanlı vilayetlerine girişi yasaklanmıştır. Ayrıca gazetenin imtiyaz sahibi de Lübnan'a girmekten men edilmiştir (BOA, DH.ŞFR.: 241-89, 3-8-1315). Zabtiye Nezaretine ait bir raporda İstanbul'un gazeteye getirdiği sansüre rağmen gazetenin "sigara kağıdı gibi ince kağıtlara basılarak veya kartpostal şeklinde yurda sokulduğu" bildirilmiştir (BOA, ZB.: 593-123, 15-9-1322).

el-Menâr:

Şeyh Reşid Rıza tarafından aylık olarak neşredilen el-Menâr dergisi de "muzır neşriyat ile zihinleri kışkırttığı" gerekçesiyle ülkeye girişi yasaklanan gazeteler arasındadır. Nitekim yayına başladığı yıllarda II. Abdülhamid'i destekleyen bir yayın çizgisine sahip olan dergi, devrin sonlarına doğru padişahı eleştiren yazıların sıkça yer bulduğu bir neşriyat haline gelmiş ve sık sık takibata uğramıştır. Öyle ki gazetenin zararlı neşriyatı hakkındaki şikayetler sebebiyle Reşid Rıza'nın evi aranarak bulunan evrak alınıp adli işlem için kullanılmıştır (BOA, DH.MKT.: 1090-39, 30 7 1324). Reşid Rıza bu dönemde Suudi ailesine ve Vehhabi akidesine yakınlığı ve bu minvaldeki yayınları ile de İstanbul'un hedefinde olmuştur (BOA, DH.ŞFR.: 406-39, 15 8 1324).

Aynı isimle Beyrut'ta da haftalık bir risale neşredilmiş ve Arap milliyetçiliği fikrini yaymayı amaçladığı düşünülen bu gazetenin de yurda girişi yasaklanmıştır (BOA, BEO: 1179-88405, 29 3 1316; DH.EUM.ADL.:49-51, 29 12 1329).

el-Muktebes:

Kahire'de basılmaya başlayan ancak 4. sayıdan sonra basımına Şam'da devam edilen bir diğer aylık yayın olan el-Muktebes de Osmanlı Hilafetine yönelik sakıncalı neşriyat yaptığı gerekçesiyle kısa bir süreliğine yasaklanmış ve gazetenin imtiyaz sahibi Muhammed Kürt Ali ile ailesi için yakalama emri çıkarılmıştır (BOA, DH.MUİ.: 17-35). Esasen gazetenin basımının Şam'a nakli sırasında Muhammed Kürd Ali'nin İstanbul'dan yayın izni alma girişiminde bulunduğu ancak gazete için yayın izni çıkmadığı görülmektedir (BOA, BEO: 4068-305092, 21-8-1330).

Sonuç

II. Abdülhamid, hükümdarlığı boyunca Osmanlı Devleti'nin içeride ve dışarıda karşılaştığı sorunlarla mücadele etmek içni dengeli ve kontrollü bir politika izlemiş ve en azından devletin çöküşünü ertelemek hususunda başarılı olmuştur. Bu politikanın bir parçası gerek Osmanlı ülkesinde gerekse Mısır gibi görünürde İstanbul'a bağlı olmakla birlikte fiilen İstanbul'un kontrolü dışında bulunan veya merkeze uzaklığından dolayı idaresinde zaman zaman gevşeklik gösterilen vilayetlerde üretilen neşriyat çeşitli vasıtalar ile takip edilerek içeriklerinin sakıncalı olup olmadığı ve imtiyaz sahiplerinin çeşitli güç odaklarıyla ilişkileri belirlenmeye çalışılmıştır. Fakat temelde payitahtı korumayı amaçlayan bu politika, padişahı ya da Bâb-ı Âlî hükümetini tenbih babında kaleme alınan iyi niyetli eleştirilerin bile cezalandırılmasını beraberinde getirmiş ve neticede zaten merkeze uzak ve yabancı tesiri altında bulunan vilayetlerde hilafet ve saltanat makamına duyulan güven ve itimadı giderek daha fazla sarsmıştır.

el-Ahrâm ve el-Mukattem gibi Mısır'da yabancı misyonlar tarafından desteklenen ve bu devletlerin politikalarını yansıtan gazetelerin Mısır kamuoyunda da yerli olmayan neşriyattan sayıldığı ve popülaritesi yüksek olmakla beraber halkın bu türden matbuata ihtiyatla yaklaştığı bilinmektedir. Dolayısıyla bu gazetelerin sık sık muzır neşriyat kabilinden muamele görüp Osmanlı topraklarına sokulmaması beklenen bir durumdur. Fakat el-Müeyyed ve el-Livâ gibi İslam birliği idealine yakın duran gazetelerin de aynı akibete uğraması Mısır'ın bir zamanlar Osmanlı birliğinden yana olan vatanperver aydınlarının nasıl kaybedildiği ve Mısır ile İstanbul'un düşünsel düzlemde de birbirinden ne derece uzaklaştığını göstermesi bakımından mühimdir. Bu açıdan da II. Abdülhamid'in sansür politikası başarısız olmuş görünmektedir.

Sultan Abdülhamid döneminde Suriye merkezli olarak ortaya çıkmakla birlikte Mısır'da da İngilizlerin desteğiyle Arap hilafeti fikrinin yayılmasının da padişahın Mısır'daki matbuatla yakından ilgilenmesinin nedenlerinden olmuştur. Bu bağlamda sadece gazetelerin değil, İslam dininde tam ve sahih bir hilafetin, halifenin Arap hatta Kureyşli olması durumunda gerçekleşeceği fikrine dayalı olarak yazılan ve bazıları II. Abdülhamid idaresini dini açıdan

da kusurlu gösterme amacı taşıyan kitapların da tespit edilerek ülkeye girişinin menedilmesi yönünde kararlar bulunmaktadır. İstanbul'daki hilafet makamına yönelik bu tip eleştirilerin de II. Abdülhamid'i Mısır basını konusunda mümkün olduğunca denetleyici ve ihtiyatlı davranmaya ittiği anlaşılmaktadır.

Kaynakça

Abduh, İ. (1982). *Tatavvuru's-sahâfeti'l-mısriyye, 1798-1981*, Kahire.

Ayalon, A. (1995). *The Press in the Arab Middle East*. New York: Oxford University.

Demirel, F. (2007). *II. Abdülhamid Döneminde Sansür*. İstanbul.

Ebuzziya, Z. (1992). "II. Abdülhamid Döneminde Basın ve Basın Hareketlerine Bakış". *II. Abdülhamid ve Dönemi Sempozyum Bildirileri, 2 Mayıs 1992 İstanbul.* 111-129.

Farah, C. E. (2008). *Abdulhamid II and the Muslim World.* Istanbul: Foundation for Research ın Islamic History, Art and Culture.

Hanioğlu, Ş. (1995). *The Young Turks in Opposition*. Newyork: Oxford University.

Holt, P.M. (1959). The Exalted Lineage of Ridwan Bey. *BSOAS,* xxii 2, 221-230.

İrtem, S. K. (1999), *Abdülhamid Devrinde Hafiyelik ve Sansür: Abdülhamid'e Verilen Jurnaller.* Osman Selim Kocahanoğlu (Haz.) İstanbul.

Kırlı, C. (2008). *Sultan ve Kamuoyu Osmanlı Modernleşme Sürecinde "Havadis Jurnalleri" (1840-1844)*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Osmanlı Filistini'nde Kız Çocuklarının Eğitiminde Protestan Misyonların Rolü'ne bir Bakış (1820-1860)

Celal Öney*

Öz: Osmanlı Suriyesi'ine dâhil olan alanlar günümüz Suriye'si, Lübnan, Filistin ve Ürdün'ün kuzey bölümünden ibaretti. Bu coğrafya, XIX. yüzyılın başlangıcından itibaren özellikle Protestan misyoner örgütlerin adeta hücumuna uğradı. İngiltere, ABD ve Almanya başta olmak üzere İskandinav ülkelerin desteklediği Protestan örgütler, tüm insanlığın kurtuluşa erdirilmesini sağlamak için misyonerlik faaliyetlerinin başlangıç noktası olarak Kudüs'ü seçmişlerdi. Bölgedeki Yahudi ve Müslümanları öncelikli hedef olarak Protestanlaştırma amacı güden bu örgütler daha sonra bölgedeki Ortodoks Hıristiyan Araplara da yöneldiler. Dünya'nın diğer alanlarında bulunan Protestan misyonların uyguladığı yöntemlerden daha farklı yöntemlerin uygulandığı Ortadoğu'nun bu merkez bölgesinde, kız çocuklarının eğitimi, başvurulan en önemli misyonerlik yöntemiydi. Geleceğin Protestan nesillerinin yetiştirilmesi için kız çocuklarının eğitimine büyük önem veren Protestan misyonerler bu sayede bölgedeki toplumun temel yapıtaşı olan ailenin de içine sızarak, kız çocuklarının ailesi ile de ilişki kurabilmekteydi. Bu amaç doğrultusunda açılan yatılı okullar, yetimhaneler ve diğer el işi öğreten atölyeler, bölgenin kız çocuklarını içinde yaşadığı topluma yabancılaştırmaktaydı. Osmanlı Devleti ise içinde bulunduğu olumsuz durumdan kurtulmaya çalışırken bölgedeki eğitim ihtiyacına yeterince cevap verememekteydi. Durumun önemini anlamakta gecikmeyen II. Abdülhamit, bölgede okullaşmaya yöneldi fakat bu yeterli olmadı. Bu bildirimizde, özellikle 1830-1860 yılları arasında Osmanlı Filistin'inde Protestan misyonların kız çocuklarının eğitimiyle neyi hedeflediklerine bir bakış atacağız.

Anahtar Kelimeler: Protestan misyonerler, Eğitim, Kız çocukları, Osmanlı Suriyesi, Filistin, ABCFM

Giriş

XIX. yüzyıl, Hristiyan misyonerlik faaliyetlerinin oldukça yoğun ve bir o kadar da verimli bir şekilde gerçekleştiği zaman dilimiydi. Bu yüzyılda, Roma kökenli Katolik misyonerlik faaliyetleri ile Protestan misyonerlik faaliyetlerinin en belirgin karakteristik özellikleri ise bu faaliyetleri gerçekleştiren örgütlerin, önceki dönemlerdeki faaliyetlerine nazaran zamanlarının, enerjilerinin ve finansal kaynaklarının büyük bir bölümünü kadın ve kız çocuklarının eğitimine kanalize etmiş olmalarıydı. Dünya geneline yayılmış altyapısı ile birçok ülkede

* Muş Alparslan Üniversitesi, Yrd. Doç. Dr., Tarih Bölümü, c.oney@alparslan.edu.tr

misyonerlik faaliyeti yürütmekte olan Katolik ve Protestan misyoner örgütler, bu yüzyılın Osmanlı Suriyesi'nde de kadın ve kız çocuklarının eğitimine yönelerek bu karakterlerinin dışına çıkmamışlardı. Osmanlı Suriyesi bölgesinde Protestan misyonerlik faaliyetlerinin yayılışından uzun zaman önce misyonerlik faaliyetlerini başlatmış olan Katolik misyoner örgütler, misyon sahalarında her ne kadar kadın ve kız çocuklarının eğitimine ilgisiz kalmamış olmalarına rağmen Protestan misyonerlerin XIX. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren dünyanın bu sahasında Protestan varlığının temellerini kadınlara ve özellikle de kız çocuklarına vermeye başladıkları eğitim ile atmaya hazırlandıklarına tanık olmaya başlamaları, Katolik misyonların da bu alana daha fazla eğilmelerine neden olmuştu. Öyle ki yüzyılın son çeyreğine gelindiğinde Osmanlı Filistini merkezli Ortadoğu bölgesinde, Hristiyan misyonerlik faaliyetinde bulunan başta Protestan olmak üzere Katolik ve diğer Hristiyan mezheplerine bağlı misyoner örgütlerin meydana getirmiş olduğu eğitim kurumlarından yararlandırılan kadın ve kız çocuklarının sayısı, yetişkin erkek ve erkek çocuklarının sayısından bir hayli fazlalaşmıştı. Misyoner örgütler, istihdam ettikleri misyonerlerin büyük bir oranını ki özellikle bölgeye yüzyılın sonuna doğru daha fazla gelmeye başlayan bayan misyonerlerin çoğunu, kız çocuklarının eğitimine yönlendirmişti. Bu çalışmamızda Osmanlı toprakları dâhilinde bulunan Bilad-ı Şam bölgesinin önemli bir arazisini teşkil eden Filistin bölgesinde yoğun bir şekilde cereyan eden Protestan misyonerlik faaliyetlerinin 1820-1860 yılları arasında bölgedeki kadın ve kız çocuklarını etkisi altına alarak Protestan bir neslin yetiştirilmesi için ne tür yolları denediklerini tespit etmeye çalışacağız.

Tarihi Gelişim

XIX. yüzyılın ilk yıllarından itibaren Ortadoğu coğrafyasında Protestan varlığı meydana getirme çabası içerisinde olan başta Amerikalı ve İngiliz olmak üzere diğer Avrupa ülkelerinden bölgeye intikal eden Protestan misyonerlerin sürdürdükleri faaliyetler, dünyanın diğer bölgelerindeki Protestan misyon hareketlerine paralellik göstermesine rağmen Ortadoğu'daki farklı uygulamaları ile karakteristik olarak bir yönüyle farklılık göstermekteydi. Ortadoğu'da Protestanlığı yaymaya çalışan misyoner örgütlerin farklı karakteristik özelliklere sahip olmasının en önemli nedenlerinden biri Müslüman nüfusun hâkim olduğu bir coğrafyada çalışmanın getirdiği zorluklar ve tehlikeler bir diğeri ise Hristiyanlığın ilk dönemlerinde ortaya çıkan kadim kiliselerin diğer bir tabirle Şark Kiliselerinin nerdeyse tamamının bu coğrafyada bulunması ve bu kiliselerin cemaatleri ile olan sıkı ilişkilerinin misyonerler açısından meydana getirdiği olumsuzluklardı. Bu iki neden, Ortadoğu bölgesinde çalışmayı tercih eden Protestan misyoner guruplarının yöntem, seçim ve uygulamalarının şekillenmesinde önemli rol oynamıştı. Bir diğer unsur ise Filistin topraklarının, Hz. İsa'nın doğum ve ölüm yeri olmasının yanında Hristiyanlığın dünyaya yayılmasında bir merkez görevi üstlenmesinin, Hristiyan dünyasında önemli bir yer işgal etmesiydi. İncil Ülkesi (Bible Lands) ya da

çok bilinen bir ifadeyle Kutsal Topraklar (Holy Lands) olarak bilinen Kudüs merkezli Osmanlı Filistini, XIX. yüzyılın başından itibaren birbirinden farklı özellikler gösteren çeşitli Protestan misyoner örgütlerin faaliyet sahası olmuş ve bölgenin Protestan misyoner örgütler arasında böyle bir çekim merkezi halini almasında da Protestanlığın, bu yüzyılın başında sahip olduğu değerlerin Filistin'e atfettiği önem etkili olmuştu. Protestanlığı yayma amacıyla Osmanlı Filistini'ni seçen Protestan örgütler, içinde bulundukları olumsuzlukları azaltmasını bildiler ve çalışma sahalarının, Hristiyan dünyasındaki önemine vurgu yaparak geldikleri ülkelerden önemli derecede insan, finansal ve siyasi destek sağladılar.

Ortadoğu'daki Protestan misyonerlik faaliyetlerinin yürütülmesinde iki önemli örgüt baskın şekilde rol oynamıştı. Bu örgütlerden biri Londra kökenli Kilise Misyon Topluluğu olan ve kısa adı CMS olarak literatürde geçen (Church Missionary Society) adlı örgüttü (Buzpınar, 2003). Bir diğer örgüt ise Amerika kökenli Amerikan Yabancı Misyonlar Komisyonu Kurulu olan ve yine literatürde kısa adı ABCFM olarak bilinen (American Board of Commisioners for Foreign Missions) adlı örgüttü (Ümit, 2014). Her iki Protestan misyoner örgüt de 1815 yılından itibaren Ortadoğu bölgesine misyonerlerini göndermeye başlayarak gelecek yüzyıl içinde bölgede Protestanlığın yayılması için zemin oluşturma çabası içine girmişlerdi. CMS örgütü, Mısır, Filistin ve İran'da, ABCFM adlı örgüt ise İran, Lübnan ve Osmanlı Türkiyesi'nde güçlenmişti. Bu örgütlere ek olarak çalışmalarını daha çok Yahudiler arasında Protestanlığın yayılması için yoğunlaştıracak olan yine Londra kökenli Londra Yahudi Topluluğu adlı örgüt, kısaca LJS olan (London Jews Society), yukarıda belirttiğimiz örgütlere destek olarak 1826 yılından itibaren İstanbul'da ve 1833'ten beri de Osmanlı Kudüsü'nde misyonerlik faaliyetlerini artırmaya başlamıştı (Gidney, 1908; Tibawi, 1961).

1840'tan sonra Osmanlı Filistini başka bir Protestan örgütün faaliyet sahası olmaya başladı. Prusya kralı tarafından bölgeye gönderilen Alman Protestan misyonerler, İngiliz Anglikan misyonerler ile ortak hareket ederek özellikle Kudüs'te Anglikan - Alman (Anglo-Prussian) Piskoposluğunun kurulmasında görev almaya başlamıştılar. Prusya tarafından gönderilip gelecekte Almanya için Ortadoğu bölgesinde nüfuz sahaları meydana getirmek amacında olan Alman misyonerlerin Protestan kolu, İngilizlerin CMS örgütü ile birlikte bölgedeki kadim kiliselere bağlı yerel Hristiyanlar arasında ve LJS örgütü ile de ortak hareket ederek yine bölgedeki yerleşik Yahudiler arasında faaliyet göstererek Yahudilerin Protestanlığa kazandırılması yönünde çaba sarf etmekteydiler (Richter, 1910). Osmanlı Suriyesi'ne gelen Alman misyonerler arasında Katolik olanları da bulunmakla birlikte bu gurup faaliyetlerini daha çok yüzyılın sonlarına doğru yoğunlaştırmış olacaktı.

Bilad-ı Şam'da kız çocukları için ilk kurulan okul, Beyrut'ta 1824 yılında ABCFM örgütünün üyesi olan misyonerler William Goodell ve Isaac Bird'in eşleri tarafından hazırlanan bir ev okuluydu (Tibawi, 1966, s. 32- 33). Kız çocuklarına verilen eğitim ile misyonun hedefinde bulunan gurupların içine daha rahat nüfuz edilebildiğini fark eden Protestan misyonerler,

bu eğitim sayesinde özellikle erkek misyonerlerin başarısız olduğu aile içine sızma girişimlerinde kadın misyonerlerin önemi açığa çıkmaktaydı. ABCFM, kadın misyonerlerin istihdamı konusunda diğer rakip Protestan misyoner örgütlerden bir adım öndeydi. 1835 yılında ilk kez Ortadoğu bölgesine bekâr bayan misyoner öğretmenler gelmeye başlamıştı. ABCFM örgütünden Protestan misyoner ve eğitmen Rebecca Williams Beyrut'a ve yine aynı örgütün elemanı olan Betsey Tilden ise Kudüs'e gönderilmişti (Tibawi, 1966, s. 65–66). 1835 ve 1840 yılları arasında Ortadoğu sahasına gelmeye başlayan ABD'li Protestan bayan misyonerlerin sayısı gittikçe arttı. Bu misyonerler arasında ABCFM'nin İran misyonunda görev alan ve faaliyetleri ile adından sıça söz ettiren misyoner Fidelia Fiske de bulunmaktaydı (Rice, 1916). Bölgedeki kız çocuklarının eğitimine önem vermeye başlayan ABCFM örgütü, özellikle kendisini kanıtlamak ve erkek egemen misyon anlayışının kırılmasında rol oynamak isteyen bir takım feminist misyonerlerin birlikte çalışmak istediği bir örgüt halini almıştı. Elbette ki bu artışın bir diğer nedeni ise bölgede kız eğitimi alanında İran'da başarılı olan Fidelia Fiske gibi misyonerlerin ABD'deki misyon magazinlerinde yayınladıkları başarı öykülerini içeren mektuplarının bir propaganda aracına dönüşerek o dönemde dini eğitim alan ABD'li genç kızlar üzerindeki etkisiydi. Ortadoğu'daki Amerikan misyon istasyonlarında kız çocukları için açılan gündüz ve yatılı okulların sayısının her geçen gün artması bayan misyonerlerin sayısının da artmasında rol oynayan bir diğer unsur olduğunu da kabul etmeliyiz.

Hristiyan misyonerlik faaliyetlerinin giderek merkezi konumuna gelen Osmanlı Suriyesi, sadece ABD'den gelen evli veya bekâr Protestan bayan misyonerlerin akınına uğramamakta aynı zamanda Prusya'dan gönderilen bayan misyonerlerin de önemli bir hizmet sahası halini almıştı. Almanya kökenli Kaiserwerth Deaconessesadlı örgütün 1850-1860 yılları arasında Kudüs'e gönderdiği bayan misyonerlerin sayısı da bir hayli fazlaydı (İnan, 2015). Genellikle sağlık alanını kullanarak Protestan propagandasını yapan örgüt mensupları, 1851'de Kudüs'te, 1853'te İzmir'de ve 1861'de de Beyrut'ta kız çocukları için okullar açtılar. Bu okulların yanı sıra 1851'de Kudüs'te, 1852'de İstanbul'da, 1857'de İskenderiye'de ve 1884'te Kahire'de hastaneler meydana getirerek açtıkları okullardaki kız çocuklarından yetiştirilen hemşirelerin bu tür sağlık kurumlarında istihdam edilmesini sağlamaya çalıştılar (Şimşek, 2016). Bölgenin sağlık kurumlarına olan ihtiyacı ve bu ihtiyacın karşılanmasının bir Protestan propagandası aracına dönüşmesi hasebiyle özellikle Filistin merkezli Osmanlı Suriyesi topraklarında hemşire yetiştiren okullar Kaiserwerth Deaconesses adlı misyoner örgüt tarafından açılmaya başlanıldı (Richter, 1910, s. 206- 207). Bu tür okulların sağladığı yararlılıkların farkına varılması ile birlikte Protestanlık propagandası içinde olan bölgedeki farklı misyon örgütleri de bu alanda projeler üretmeye koyuldular. Örneğin Bayan Wordswhort Smith'in önderliğinde kurulan Filistin ve Lübnan Hemşire Misyonu (Miss Wordswhort Smith's The Palestine and Lebanon Nurses' Mission) kız çocuklarının hemşire olarak yetiştirilmesi yönünde faaliyette bulanmaktaydı.

XIX. yüzyıl boyunca Kaiserwerth Deaconesses adlı örgüt, Osmanlı Suriyesi'nde kız çocuklarına ve kadınlara sağlamış olduğu eğitim ve bu eğitim sonrası bu kişilerin çalışma haya-

tına kazandırılması konusunda sağladığı imkanlar ile misyon ağını oldukça genişletmişti. Ortadoğu bölgesinde Protestan varlığının oluşturulmasında yerel kız çocuklarının ileride üstleneceği rolün önemi, gittikçe idrak edilmeye başlanınca bölgede sadece kız çocukları ve kadınların eğitimi ile ilgilenen birbirinden farklı Protestan misyoner örgütlerin de kurulmasına neden oldu. Bu örgütlerin neler olduğuna baktığımızda; kısaca FES olarak bilinen Bayan Eğitimi Topluluğu (Female Education Society) ve misyonerlerini öncesinde Hindistan'a göndermekte olan fakat sonrasında Ortadoğu'ya göndermeye başlayarak Nasıra ve Filistin'de CMS (Church Missionary Society) adlı İngiliz örgütü ile çalışmaya başlayan, kısaca SPFEE olarak tanınan Doğu'da Bayan Eğitimini Teşvik Topluluğu (The Society for Promoting Female Education in the East) olduğunu görürüz. Bu tür kurumsal yapılanmaların yanında yine Bayan misyonerler tarafından bağımsız girişimler sonucu meydana gelmiş olan özel misyonlardan da bahsetmekte yarar vardır (Van den Berg, 2005, s. 104- 105). Örneğin Osmanlı Suriyesi'nde kurulan İngiliz Suriye Misyonu (British Syrian Mission) ya da genel olarak bilinen diğer adıyla Suriyeli Bayanların Dini ve Sosyal Gelişimi için Bayanlar Birliği (Ladies' Association for Social and Religious Improvement of Syrian Females) adlı örgüt Mrs. Elizabeth Bowen Thompson ve Mrs. Augusta Mentor Mott'un 1860 yılında özel girişimi ile hayata kazandırılarak uyguladıkları okullaşma sistemi (Tibawi, 1966, s. 156- 157) sayesinde Osmanlı Suriyesi'nde binlerce yerel kız öğrenciye eğitim verdiler (Richter, 1910, s. 244- 245).

Özel girişim sonucu açılan Protestan misyon okullarının sayısının bu dönemde giderek artmasının en önemli nedeni ise genellikle bekar bayan misyonerlerin daha önceden çalıştığı misyon sahasında erkek misyonerlerin egemenliğinden ve misyonda uygulanan angarya sisteminin bu bayanlar üzerindeki özgürlüğü kısıtlayıcı etkisi idi. Bu durum, özellikle ABD'li bayan misyonerler arasında yaygın olup Katolik misyonlarda çalışan bayan misyonerlerin bağımsız bir faaliyeti pek yoktu. Protestan bayan misyonerler tarafından kız çocukları ve kadınların eğitimi için özel girişim sonucu açılan okullara bir örnek de 1848 yılında Caroline Cooper tarafından Filistin'de açılan ve kız çocuklarının eğitimini hedefleyen okullardı (Tibawi, 1961, s. 150- 152; Van den Berg, 2005, s. 104- 105).

1850 yılından itibaren Ortadoğu bölgesine artan batı ilgisi beraberinde farklı Protestan misyon oluşumlarının da özellikle Osmanlı toprakları dahilinde bulunan Filistin merkezli Osmanlı Suriyesi'ne de bir akın başlattı. Bu tarihe kadar bölgede genellikle İngiliz, ABD'li ve Alman Protestan misyoner guruplar bulunurken bu tarihten itibaren özellikle İskandinav ülkeleri gibi Protestanlığın farklı versiyonlarını savunan ve yayma çabasında bulunan misyoner kuruluşlar da Osmanlı Suriyesi başta olmak üzere diğer Ortadoğu ülkelerinde yerini almaya başlamışlardı. Bu örgütlere, 1861'de Mısır'a yerleşen Amerikan Presbiteryen Örgütü (American Presbeteriens) (Watson, 1908), Filistin'e yerleşen İskoç Presbiteriyen Örgütü (Scottisch Presbeteriens), Suriye bölgesine yerleşen Bağımsız İskoç Kilisesi (Free Church of Scotland), Filistin'deki Ramallah bölgesine yerleşen Amerikan Quaker (Kuveykır) Misyonu'na bağlı Arkadaşlar Topluluğu (The Society of Friends) örgütü ve İran bölgesindeki

Urmiye sahasında Nasturiler arasında Protestan misyonerlik faaliyetinde bulunan Luteran (Lutheran) ve Anglikan (Anglican) örgütler kız ve kadın eğitimine önem veren daha da ötesi bu eğitimi bir propaganda amacı şeklinde kullanan örgütlere örnek olarak verilebilir (Van den Berg, 2005, s. 105–106). Diğer taraftan 1870 yılında Osmanlı Suriyesi'nde1820 yılından beri aktif şekilde faaliyet gösteren ABD'li ABCFM örgütünün faaliyetlerini devralan yine bir ABD'li Protestan misyoner örgüt olan Yabancı Misyonların Presbiteryen Kurulu (Presbetirian Board of Foreign Missions) adlı örgüt ile sahaya daha sonradan giren Hollanda misyonuna (Dutch Missions) bağlı örgütlerin istihdamı altında bulunan misyonerlerin Filistin bölgesindeki yerel kız çocukları ve kadınlar arasındaki eğitim faaliyetleri de göz ardı edilemez bir ölçüdeydi.

1870'ten 1880'li yıllara kadar geçen süreçte Osmanlı Suriyesi'nde yerel kız çocuklarının eğitiminde ve buna mukabil Protestan misyonerlik faaliyetlerinde önemli bir görev üstlenen batılı bekar bayan misyonerlerin ortaya koyduğu performans, misyon sahalarında hem popüler oldu hem de geniş bir çevrece kabul gördü. Bu avantajı iyi değerlendiren bayan misyonerler, misyonun kendilerine olan ihtiyacın farkındalığı ile hareket ederek yerel halkın bu tür yabancı girişimlere sıcak bakmasında da önemli bir rol oynadılar. Birer öğretmen, hasta bakıcı, hemşire, doktor ve İncil Okuyucusu olarak halk arasında görev üstlenen bayan misyonerler, üyesi oldukları misyonların daha geniş bir alana etki etmesini de sağlamaktaydılar. XIX. yüzyılın sonuna doğru Protestan bayan misyonerlerin Osmanlı Suriyesi gibi misyon sahalarında sayılarının bir hayli fazla olması aynı misyon sahasında görev yapan erkek misyonerler ile evlilik yaparak eşlerin birlikte misyon çalışmalarını da hızlandırmıştı (Dalyan, 2011). Bu durum bölgede misyonerlik faaliyetlerinin aile meşguliyeti haline dönüşmesine neden olarak sonraki nesillerin de bu işi yapmalarına zemin hazırladı. Sonraki yıllarda Osmanlı Suriyesi, misyonerlik faaliyetleri ile hayatlarını idame ettiren özellikle de ABD'li Protestan misyoner ailelerin geniş bir alana yayılarak uzun vadeli misyon hizmetlerini gerçekleştirmeye çalıştıkları bir alan haline dönüşmüştü (Van den Berg, 2005, s. 106- 107).

Ortadoğu bölgesinde yaşayan halkların birbirinden farklı dilleri konuşmaları, farklı etnik kökene ve dine ait olmaları bu bölgede gerçekleştirilmeye çalışılan Protestan misyonerlik faaliyetlerinin dünyanın diğer bölgelerindeki Protestan misyonerlik faaliyetlerinden farklı uygulamalar geliştirmesine neden olmuştu. Filistin merkezli Osmanlı Suriyesi'ni XIX. yüzyılın başında çalışma sahası olarak belirleyen Protestan misyonerlerin başlangıç olarak Protestanlığa kazandırmak istedikleri guruplar başta Müslümanlar olmak üzere Yahudiler ve diğer guruplardan oluşmaktaydı. Fakat bazı nedenlerden dolayı özellikle 1870 yılından itibaren Osmanlı Suriyesi'nde bulunan Protestan misyonerler hedeflerinde değişikliğe giderek Müslümanlar ve Yahudiler yerine bölgedeki kadim Hristiyan kiliselerinin üyelerine yönelmeye başladılar. Bu değişikliğin gerçekleşmesinde Osmanlı Devleti'nin yabancı misyonlara tebaası altında bulunan Müslümanlar arasında misyonerlik faaliyetini şiddetle yasaklaması fakat diğer taraftan yine tebaası altındaki Hristiyanlar arasında serbest bırakması

önemli bir etkiye sahipti. Ayrıca Osmanlı gayrı-Müslimlerinin dini lideri konumunda bulunan ruhban sınıfının da ilk dönemlerde özellikle Protestan misyonerlerin gerçek niyetlerini anlamadan onlara kucak açması, Protestan misyonerlerin Osmanlı tebaası altında bulunan yerel Hristiyanlara yönelmesine neden oldu. Protestan misyonerler, gerek Osmanlı Suriyesi'ndeki Katolik varlığının genişlemesine engel olmak gerek Doğu Hristiyanlığının sahip olduğu kilise yapılanmasının ve ritüellerin Protestan misyonerlerce çağdışı görülüp mutlaka reform yapılması ve bu kiliselere bağlı olan Hristiyanların ise yeniden uyandırılmasını (Reawaking) (Van den Berg, 2005, s. 105- 106), uzun vade hedefi olan Müslüman ve Yahudilerin Protestanlaştırılması öncesi gerçekleştirilmesi gereken hedefler olarak bakmaktaydı. Osmanlı Suriyesi'nde her ne kadar Protestan misyonerlik faaliyetleri yerel Hristiyanlar arasında faaliyetlerini yoğunlaştırdı iseler LJS (London Jews Society) örgütü ve Mary Whately gibi özel girişimciler yine Müslümanlar ve Yahudiler arasında da Ortadoğu'nun belli alanlarında Protestanlık propagandasını devam ettirmekteydiler (Whately, 1893).

1870'ten sonra ise Müslümanlar arasında Protestanlığın yaygınlaştırılması yine büyük çaplı Protestan misyoner örgütlerin ana hedefi olarak gelişmeye başladı. Örneğin ABD'li Presbiteryen örgütü İran'da, Londra kökenli CMS örgütü İran ve Mısır'da ve Amerikalı Hollandalılar tarafından kurulmuş olan Dutch Reformed Church adlı örgüt ise güney Irak ve Arabistan yarımadasında Protestanlığı yayma faaliyetlerini Müslümanlar arasında gerçekleştirmeye çalışmaktaydılar. Bu örgütlerin hemen hemen tümü bölgede kız çocuklarının ve kadınların eğitimine büyük önem vermekteydiler. Bayan misyoner sayısının artması ile Protestan misyonların kız çocuklarının eğitimine yönelim stratejisi sadece Osmanlı Suriyesi'ndeki yerel Hristiyanlar arasında gerçekleşmemekte aynı zamanda misyonerlerin daha fazla tecrübe kazanmasıyla bu strateji Müslümanlar arasında da uygulanmaya başlanmıştı (Van den Berg, 2005, s. 105- 106).

XIX. Yüzyılda Protestan Misyonerlik Faaliyetlerinin Çeşitliliği

XIX. yüzyılda Ortadoğu bölgesinde Protestan misyonerlik faaliyeti yürüten misyoner örgütler uyguladıkları geleneksel sistem olan çekirdek kilise oluşum modelini terk etmişlerdi. Kalıcı, etkin ve daha fazla kitlelere ulaşmak amacıyla Protestan misyonerler, farklı metotlar geliştirme yolunu benimseyerek faaliyetlerine yeni ve modern anlayışlar kazandırdılar. Bu anlayışların oluşum sürecinde, misyonerlerin bölgede karşılaştıkları problemler önemli rol oynadı. Bölgede, Protestan misyonerlerin temel hedef kitlesi olan Müslümanlar, yerel Hıristiyanlar ve Yahudilerin sahip oldukları dini, kültürel ve sosyo-ekonomik özellikleri, misyonerleri bu halklar arasından Protestanlığa birey kazandırmak için farklı arayışlara iten en önemli nedenlerdi. Bu durum sadece Protestan misyoner örgütler için geçerli olmayıp ayrıca bölgede Protestanlardan yüzyıl önce misyonerlik faaliyetlerini başlatmış olan Katolik ve Ortodoks misyoner örgütler için de geçerliydi. Protestan misyoner örgütlerin, bölgede Protestanlığı

yaymak için uyguladıkları değişik metotlar, bu örgütleri Ortadoğu coğrafyasında özellikle Katolik misyoner örgütlerden daha fazla yaygın ve etkin bir konuma taşıdı. Bu durum aynı zamanda dünyanın diğer alanlarında Protestanlaştırma faaliyeti yürüten başta Amerikalı misyonerler olmak üzere diğer batılı Protestan misyonerler tarafından da benimsendi. Özellikle XIX. yüzyılda Anadolu coğrafyasında faaliyet yürüten Amerikalı Protestan misyonerlerin meydana getirmiş oldukları misyoner kurumları, bu anlayışın bir örneğiydi. XIX. yüzyılda Protestan misyonerlik faaliyetlerinin hangi çeşitlilikte gerçekleştiğini incelenirse 6 kategori altında yapılan faaliyetler dikkat çeker. Bu kategori başlıkları ise sırasıyla şöyledir.

1. Eğitim alanında yapılan faaliyetler

2. Sağlık alanında yapılan faaliyetler

3. Çeviri ve basım alanında yapılan faaliyetler

4. Yerel halkın çocukları ile ilgilenme

5. Kilise ve okullarda yapılan dua faaliyetleri (Formal Preaching)

6. Halk arasında yapılan gelişi güzel dua okuma faaliyetleri (Informal Preaching)

Ayrıca bu kategoriye ek olarak Protestan misyonerlerin faaliyette bulundukları toplumlar içindeki diğer görevleri ise şu şekildeydi.

- Protestanlığı seçen kişilere Protestan yaşam tarzını benimsetmek
- Kadınların eğitimine önem vermek ve Protestanlığa kazandırılan her bir genç kızın ileride bir anne olacağı düşünüldüğünden Protestan yaşam tarzını ailesine kazandırması için bir Protestan annenin nasıl olabileceğini (Evangelic Motherhood) öğretmek (bayan misyonerlerin görevleri arasında) (Greenberg, 2010).
- Protestan ailenin temelini oluşturmak için erkek ve kadını bu konuda bilgilendirmek
- Toplumun medenileşmesini sağlamak (Van den Berg, 2005, s. 106).

Eğitim alanında yapılan faaliyetler

XIX. yüzyılda Ortadoğu ve Yakındoğu bölgelerinde misyonerlik faaliyeti yürüten misyoner örgütler kız çocuklarının eğitimine büyük önem vermişlerdir. Misyonerlik faaliyetlerinde eğitim yöntemini benimseyen ve bunu etkili bir şekilde faaliyet sahasında uygulayan Protestan misyonerler bu konuda çıtayı diğer misyoner örgütler ile karşılaştırılınca daha yükseğe taşımışlardır. Özellikle Ortadoğu ve Anadolu bölgesinde etkin olan Amerikan Protestan misyoner örgütü olan Amerikan Board (ABCFM), faaliyet sahasının her alanını etkileyecek bir eğitim ağı meydana getirmişti (Alan, 2007; Anderson, 1872). Formal eğitim prensibi ile hareket eden bu örgüt başta Anadolu olmak üzere Filistin, Suriye ve Lübnan bölgelerinde ilkokuldan koleje kadar yaygın bir eğitim veriyordu. Kız çocuklarının eğitimine önem ve-

ren bu örgüt, sadece kızların eğitim alacağı ilkokul, meslek okulu, ilahiyat okulu ve bu tür okullardan mezun olanların gidebileceği kız kolejleri meydana getirmişti. Belirli bir sistem çerçevesinde hareket ederek bu okulların birbirleri ile olan ilişkileri her dönem aktif hale getirilerek özellikle kolej öncesi okullardan mezun olan kız çocuklarının eğitiminin devam etmesi için her türlü girişimde bulunuluyordu. Kız eğitiminin vazgeçilmez unsurlarından biri olan kadın eğitmen istihdamı, Amerikan Board örgütü tarafından Amerika'daki ilahiyat okullarından mezun olan genç ve bekâr bayanlardan karşılanıyordu. Ayrıca bölgede erkek çocukları için eğitim veren misyon kuruluşlarında çalışan erkek misyonerlerin hanımları da kız okullarında örgüt tarafından istihdam ediliyordu. Kız çocuklarının iyi bir eğitim almasını hedefleyen Amerikan Board örgütü, bu sayede misyonerlerinin faaliyette bulunduğu bölgede gelecek nesillerin Protestan olmasını hedefliyordu (Greenberg, 2010, s. 24–25). Çünkü iyi bir eğitim almış kız çocuğu hem Protestan yaşam tarzını benimsemiş olacak hem de Protestan İncil'ine yabancı olmayacaktı. Kız çocuklarının eğitimine önem veren bir diğer Protestan örgüt ise İngiliz CMS (Church Missionary Society) örgütü idi. Mısır, Filistin ve İran bölgelerinde etkin olan Protestan CMS örgütü de ABCFM'in eğitim sistemi ile benzer özellikler taşıyan bir sisteme sahipti. Bu bölgelerde meydana getirilen kız eğitim kurumları, belli kurallar çerçevesinde işletilerek taşradaki okullardan şehir merkezlerinde kurulmuş olan kolejlere öğrenci yetiştiriliyordu. Bu tür kolejler daha çok misyon teşkilatının ana istasyonlarına ev sahipliği yapan şehirlerde oluşturulmuştu (Alan, 2007, s. 466). Eğer taşradaki misyon dış istasyonlarının çevresinde koleje sahip olan ana istasyonlar yok veya mesafe bakımından uzaksa kız öğrenciler bu defa bayan misyoner eğitmenlere yönlendiriliyordu. Kız çocuklarının eğitim almasını istemeyen aileler için ise CMS misyonerlerinden olan Mary Whately'in uygulamaya koyduğu (Ragged Schools) yöntemi uygulanmaya çalışılıyordu. Özellikle bu yöntem Kahire'nin yoksul bölgelerinde yaşayan ailelerin kız çocuklarına yönelik olarak bu çocukların örgün eğitime dâhil edilmesi sağlanıyordu. Bu tür okullarda kız çocuklarına temizlik alışkanlığının yanında İncil okuma alışkanlığı da kazandırılmaktaydı (Whately, 1893).

Kız çocuklarının eğitimi için gerçekleştirilen bir diğer girişim ise ev okulları idi. Bu tür okullar genellikle tek bayan öğretmene sahip ve misyonerlerin kendi yaşadığı evlerin bir bölümünü bu tür faaliyetler için tahsis ettikleri okullardı. Bu okulların öğretmeni ise çoğunlukla misyoner eşlerinden oluşurdu. Birinci ve ikinci kademe diye adlandırılan bu okulların birinci kademesinde kız öğrencilere okuma ve yazama eğitimi verilirdi (Alan, 2007; Maggiolini, 2013, s. 60). İkinci kademeye alınan kız öğrencilere ise Coğrafya, İngilizce, Tarih, Felsefe, Ahlak ve Müzik derslerinin yanında dikiş ve nakış dersleri de veriliyordu. Amerikalı Protestan misyonerlerin izlediği bu metot, Amerika'da birçok bayan misyoner yetiştiren enstitülerin kurucusu olan Mount Holyoke tarafından geliştirilmişti (Van den Berg, 2005, s. 108). Bu tür eğitimin iki ana hedefi vardı. Birinci amaç eğitim verilen kız çocuklarının Protestanlaştırılması idi. İkinci amaç ise Protestan olan bu kız çocuklarının aldıkları eğitim sayesinde geleceğin Protestan ev hanımı ve anneleri olacağından sonraki nesillerin hazırlanması idi

(Greenberg, 2010). 1860 yılında açılan İstanbul Kız Semineri ve 1873 yılında Tripoli'de açılan Kız Okulu bu ekolün birer ürünüydü. Kız eğitiminde önemli bir başarı elde eden Protestan misyonerler bu yönde çalışmalarını genişleterek ve sonrasında halktan gelen olumlu tepki sayesinde örgüt merkezi olan Boston'dan kız okullarının açılması için yatırım yapma isteğinde bulundular (Van den Berg, 2005, s.108).

Ortadoğu bölgesinde Protestan misyonerlik faaliyeti yürüten bir diğer Avrupalı devlet ise Almanya idi. Aslında Alman Devleti'nin bu bölgedeki dini faaliyetleri 1871 yılında Almanya'nın kurulmasından sonradır. Bu dönemden önce özellikle Filistin bölgesinde Prusya Devleti'nin misyonerlik faaliyeti söz konusudur. 1830'lu yıllardan itibaren İngiliz misyoner örgütleri ile ortak hareket eden Kaiserwerth Deaconnesses misyonerleri (İnan, 2015), Amerikalı ve İngiliz meslektaşları gibi kız eğitimine faaliyetleri içinde yer verdiler. Fakat Alman misyonerlerin kız eğitiminde izlemiş olduğu metot diğer Protestan örgütlerin izlemiş olduğu metottan farklıdır. Alman misyonerler, kız öğrencilere daha çok endüstriyel bilgi vermeye çalışarak bu öğrencilerin ilk önce ailelerine finansal destekte bulunmalarını sağlamayı hedeflediler. Kız öğrencileri daha çok fakir ve taşrada yaşayan ailelerden seçmeye çalışan Alman misyonerler bu seçim yaparken misyonerlik yaptıkları bölgede mezhep ayrımına gitmemişlerdi. Ev işlerinde yardım, temizlik, çocuk bakımı, dikiş nakış ve çamaşır temizliği gibi pratik bilgilerin verildiği Alman kız okullarında ayrıca bu öğrencilere para kazandırmak için de bölgenin zenginlerinin evlerinde iş imkânı da sağlanıyordu. Kudüs'te kurulan Talitha Kummi Enstitüsü bu konuda uzmanlaşmış bir Alman kurumudur (Öney, 2016). Alman modeline yakın bir sistem ise Filistin bölgesinde Yahudiler arasında Protestanlaştırma faaliyeti yürüten London Jews Society adlı misyoner örgüttü. Yahudi kız çocuklarının eğitiminde bu model LJS örgütü tarafından kullanılmıştı. 1868 yılında Women's Board of Mission adlı Amerikan Protestan bayan misyoner örgütü İstanbul'da kızların eğitimi için çalışma başlattı, açmış oldukları okulda Alman modeline nazaran daha çok sağlık hizmetlerinde (Medical Care) çalışacak bayan ara eleman yetiştirmeyi hedefledi (Öney, 2016).

Kız çocuklarının eğitiminde kazanılan başarı, misyonerlerin faaliyette bulundukları alanda yaşayan yerel halk tarafından benimsendi. Verilen bu eğitimin daha da ileri taşınması için yerel halktan misyonerlere destek sağlandı. Özellikle maddi yardımın sağlanması için yerel dernekler oluşturularak para toplandı. Oluşturulan fonlar ve halktan gelen olumlu tepkiye sessiz kalmayan misyonerler, kız çocukları için verdikleri eğitimi bir üst seviye olan yükseköğretime taşımak için kolejler ve ilahiyat yüksekokulları meydana getirmek için girişimde bulundular. Anadolu'nun hemen hemen tüm alanında misyon okulları bulunan Amerikan Board, İstanbul'da Üsküdar Amerikan Kız kolejini açtı (Fleischmann, 1998). Harput'ta açılan Fırat kolejinin kız bölümü ve bugün Beyrut Amerikan Üniversitesi olarak bilinen Suriye Protestan Kolejinin kız bölümü (Tibawi, 1967), kız çocuklarının eğitimi için Amerikalı misyonerler tarafından açılan yükseköğrenim veren kurumların ilkleriydi. Ayrıca bu okullar açıldıkları bölgelerde sadece Protestan halkın ilgisini çekmeyerek bölgede bulunan Müslüman

ve diğer Hıristiyan gurupların da ilgisini çekmekteydi. Okullara kayıt yaptıran öğrencilerin farklı milletlerden ve farklı kültürlerden olması bu okullara uluslararası bir boyut kazandırmaktaydı. Alman misyoner örgütler de Lübnan bölgesinde bu sınıfta bir okul meydana getirmişti. Fakat bu okul (Höhere Madschenschule) Lübnan'da yaşayan yüksek sınıfa mensup ailelerin kız çocuklarına hizmet vermekteydi. Kız yüksekokullarında verilen eğitim, zamanla birincil amacı olan Protestanlaştırma faaliyetinden uzaklaşarak daha çok toplumun modernizasyonu görevini üstlenmişti (Öney, 2016).

Protestan misyonerlerin basın-yayın ve çeviri faaliyetleri

Ortadoğu coğrafyasında, XIX. yüzyılın ilk yıllarından günümüze değin, Hıristiyan misyonerlik faaliyeti yürütmekte olan çoğunlukla batı kökenli misyoner örgütler için çeviri ve basım yayın çalışmaları büyük önem arz etmekteydi. Dil öğreniminin büyük bir gereksinim olduğu misyonerlik faaliyetlerinde, misyon sahasında kullanılan yerel dillerin misyonerler tarafından iyi derecede bilinmesi önemli bir ihtiyaçtı. Bölgeye misyonerlik faaliyeti yürütmek için gelen ilk Protestan misyonerler, bu ihtiyacın bir an önce giderilmesi ve kendilerinden sonra bölgeye intikal edecek olan misyonerlerin böyle bir sorunla karşılaşıp vakit kaybetmelerini engellemek için zamanlarının büyük bir bölümünü yerel dillerin öğrenilmesine harcadılar (Öney, 2016). Öğrenilen yerel dillerin diğer misyonerlere aktarılmasını sağlamak için genç misyonerlerin faaliyet sahasına gönderilmesinden evvel kendisine verilen eğitimde dil eğitimi de bulunmaktaydı. Misyonerlik faaliyeti için hedef alınan kitlenin konuştuğu birkaç dilin en ince ayrıntısına kadar bilinmesi, misyonerlerin bu kitlenin içine sezdirmeden sızabilmesi için gerekliydi. Bu nedenle dil öğreniminde genellikle o dilleri konuşan yerel öğreticilerden yararlanılmaktaydı. Misyon sahasında konuşulan yerel dillerden birinin, en ince ayrıntısına kadar öğrenilmesi bir misyoner için okullarda alacığı birçok eğitimden çok daha önemli olduğunu savunan ilk misyonerler, özellikle Ortadoğu coğrafyasında dil öğreniminin bir elzem olduğunu vurgulamaktaydılar. Misyon alanlarının genişlemesi ile artan basım yayın faaliyetleri, Protestanlığa kazandırılmak için hedeflenen kitlenin kısa bir zaman dilimi içerisinde okuryazar oranını artırdığı gibi kitlenin sahip olduğu yazın hayatını da zenginleştirdi. Birer araştırmacı ve yazar kimliğine sahip olan misyonerler, basım, yayın ve çeviri faaliyetlerini sadece etkin oldukları misyon sahasında kullanmayarak üyesi oldukları misyoner örgütlere önemli ölçüde maddi destek sağlayan cemaatlerinin yaşadığı ülkelerde gazete, dergi, broşür ve birtakım süreli yayınlar meydana getirerek faaliyette bulundukları ülkelerin bu cemaatler tarafından tanınmasını sağladılar(Roper, 1988). Kısacası basım, yayın ve çeviri çalışmalarıyla, Ortadoğu coğrafyasında misyonerlik faaliyeti yürüten Protestan misyonerlerin iki ana hedefi vardı. Bunlardan ilki, faaliyette bulundukları misyon sahasında yaşayan yerel halkların okuryazar oranını artırarak batı kültürü ve dininin bu halklar tarafından benimsenmesini sağlamak veya kolaylaştırmak. İkincisi ise misyonerlerin geldikleri ülkelerde de aynı paralellikte özellikle yayın alanında çalışmalar içinde yer alıp, halkın, Pro-

testanlaştırılmak istenen kitleleri ve bu kitlelerin yaşadığı coğrafyayı yakından tanımasını sağlayarak kiliselere olan maddi bağışlarını artırmaktı. İkinci hedefin gerçekleştirilmesinde yayın alanında misyonerler tarafından kullanılan dilin, Protestanlığı övmesi ve misyonerlik faaliyetlerinin sürdürüldüğü alanlarda yaşayan halkların dini kurtuluşa Protestanlığa ihtiyaç duyduğunu belirten söylemler içermesi kaçınılmazdı (Van den Berg, 2005, s. 110).

Sağlık alanında yapılan faaliyetler

Ortadoğu bölgesinde XIX. yüzyılın sonlarına doğru giderek artan Protestan misyonerlik faaliyetlerinde kullanılan bir diğer yöntem ise sağlık alanındaki eksikliklerden dolayı açılan hastane ve kliniklerdi. Bölgedeki halkların ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak misyon teşkilatlarını buna göre yapılandıran Protestan misyoner örgütler, okul ve yetimhanelerden sonra misyonun merkez istasyonlarında açılan teşekküllü hastaneler ile misyon merkezinin dışında kalan dış istasyonlarda da meydana getirdikleri küçük klinik, dispanser ve cüzzam evleri ile Protestanlık propagandasını genişletmeye çalışmaktaydılar (Şimşek, 2016; Van den Berg, 2005, s. 110). Bu dönem sürecinde bölgeye intikal eden misyonerlerin özellikle sağlık alanındaki bilgiler ile donanımlı olması yahut sadece doktorluk, dişçilik ve hemşirelik alanlarında yetiştirilmiş olması bölgede açılan hastanelerin sayısında daha fazla artış yaşanmasını da sağlamıştı. Protestan misyonların sağlık alanındaki faaliyetlerini artırmasına neden olan bir diğer önemli unsur ise Ortadoğu bölgesindeki Müslüman nüfusa yönelme eğiliminin misyon içinde gittikçe belirgin hale gelmesinden kaynaklanmaktaydı. Sadece Müslüman olmamakla birlikte bölgede yaşayan diğer dinlere mensup halklarında içinde bulunduğu tıbbi bakım ihtiyacı ve bu ihtiyacın bölgedeki hâkim güçler tarafından yönetimi altında bulunduğu halklara sunma yolunda yaşadığı yetersizlik ve problemler Protestan misyonların istediği bir ortamın oluşmasında önemli bir rol oynamaktaydı (Öney, 2013). Başta Müslümanlar olmak üzere bölgedeki Hristiyan, ve heteredoks gurupların yanında Protestanlığa devşirilmek istenen Yahudilere de kapılarını devamlı açık tutan misyon hastaneleri kısa sürede Ortadoğu bölgesinin bir çok alanına yayılarak varlıklarını günümüze kadar sürdürebildiler. Genellikle yüksek eğitim veren misyon okullarının tıp bölümlerinin bulunduğu sahalara yakın bir bölgede açılmaya çalışılan misyon hastaneleri hem bu okullardan yetiştirilen yerel hemşire ve doktorlar sayesinde varlığını sürdürebilmekte hem de bu hastanelerden hizmet almak isteyenlerin hastaneyi ziyaretleri sırasında gördükleri okul kampüsü vasıtasıyla da modern bir kurum propagandası yapılarak yerel halkın ön yargılarının kırılmasına çalışılmaktaydı. Protestan misyonuna bağlı sağlık kurumlarını ziyaret eden hastalar ile kurulan yüz yüze iletişim, bu kurumlarda çalışan bayan ve erkek misyonerlerin propaganda faaliyetlerini daha kolay bir zeminde gerçekleştirmelerini sağlamasına rağmen özellikle bölgedeki Müslümanlar başta olmak üzere diğer unsurlar arasında Protestanlığı kabul edenlerin sayısı oldukça sınırlı kaldı.

Yerel halkın çocukları ile ilgilenme faaliyetleri

Ortadoğu'daki Protestan misyonerlik faaliyetlerinde uygulanan yöntemler arasında her ne kadar gösterilmese de Protestan misyoner aileler tarafından yerel halkın çocukları ile ilgilenilmesi ve ilgilenilmeye çalışılması, bölgede uygulanan propaganda faaliyetlerinde önemli bir yer işgal etmektedir. Misyonerlere olan güvenlerinin bir göstergesi olarak çocuklarını onlara daha iyi bir eğitim alabilmesi umuduyla teslim eden yerel ailelerin bu güvenini devamlı canlı tutmaya çalışan Protestan misyonerler, bu yolla hem çocukların ailelerini nüfuzları altında tutuyorlar hem de çocukların Protestanlığa kazandırılması için çaba sarf ediyorlardı (Greenberg, 2010). Uygulanan bu yöntem sayesinde önceden belirlenen misyon sahalarında kurulacak olan okullar için gerekli olan öğrenciler yerel ailelerden toplanarak bir nüve meydana getirilmekteydi. Çoğunlukla birkaç öğrenciden meydana gelen bu nüve daha sonra artırılmaya çalışılıyor ve aynı paralellikte de misyoner kurumların da misyon sahasında genişletilmesine de çalışılıyordu. Protestan ABCFM misyonunun Lübnan bölgesinin değişik alanlarında yaygınlaşmasında bu strateji izlenmeye çalışıldı. 1840'lı yıllarda Amerikan misyonunun bölgedeki varlığının oluşumunun en önemli yardımcısı bu yolla açılan okullardı. Bu okulların açılmasında bayan misyonerlerin rolü oldukça büyük olup özellikle eşleri ile birlikte Beyrut'a gelen Bayan De Forest ve Bayan Whiting gibi ABD'li misyonerler oldukça başarılı olmuşlardı (Tibawi, 1966, s. 115–117). Protestan misyonerlerin Ortadoğu'daki yerel halkın çocuklarını bir nevi geçici şekilde evlat edinmiş gibi ilgilenmesinin bir diğer nedeni ise bölgede meydana gelen iç savaşlar sonucu ortada kalmış çocukların yardıma muhtaç durumundan kaynaklanmaktaydı. Lübnan'da 1860'lı yıllarda yaşanan iç savaş birçok çocuğu öksüz veya yetim bırakmış bu nedenle de birçok çocuk bakıma muhtaç hale gelmişti. Bu durumu değerlendiren Protestan misyonerler bu defa da yetimhane açma yarışına gireceklerdi. 1850'li ve 1860'lı yıllarda özellikle Osmanlı Suriyesi'nin dâhilinde bulunan Lübnan ve Filistin bölgelerinde birçok yetimhane açıldı ve bu yetimhanelerin tümü misyonerlerin ki özellikle de Protestan misyonerlerin yönetimindeydi. Bu dönemde Kaiserwerth Deaconesses adlı Alman örgüt özellikle Filistin bölgesinde kız ve erkek çocukları için birçok yetimhane meydana getirdi. Bu yetimhanelerde genellikle bölgedeki iç savaşlar neticesinde sahipsiz kalmış çocukların yanında çocuklarına bakamayan fakir ailelerin çocukları da yetimhanelere kabul edilerek hem modern bir eğitim verilmeye çalışıldı hem de Protestanlaştırma faaliyetlerine maruz bırakıldılar (İnan, 2015; Richter, 1910, s. 202).

Kilise ve okullarda yapılan dua faaliyetleri

Ortadoğu'da Protestan misyonerlerin propaganda faaliyetleri sırasında uyguladıkları yöntemler arasında yer alan ve önemli bir faaliyet olan normal okul eğitiminin yanında informal olarak ya da diğer bir ifadeyle vaaz ve sohbet sırasında gerçekleştirdikleri eğitim yöntemi de bulunmaktaydı. Genellikle misyonerlerin normal okul eğitimindeki görevlerini yerine

getirip gün içinde artan zaman dilimlerinde gerçekleştirdikleri bu yöntem Protestan dininin propaganda edilmesinde elzem bir yer edinmekteydi. Bayan misyonerlerin önemli bir görev üstlendiği bu yöntemde, vaaz verilmesi, dini sohbetlerin gerçekleştirilmesi ve halka İncil risaleleri okunması gibi faaliyetler söz konusuydu (Van den Berg, 2000, s. 84–85). Misyonerler tarafından organize edilen toplantılar ve seminerler, bölgenin örf ve ananelerine uygun olarak erkek ve bayanların ayrı ayrı yer alması şeklinde gerçekleştirilerek erkek misyonerlerin erkek katılımcılara vaaz vermesi ve toplanan yerel bayanlara da bayanlar ile de bayan misyonerlerin ilgilenmesi vuku bulmaktaydı (Öney, 2016). Daha sonraları ise bu tür faaliyetlerde bayan misyonerlerin daha fazla aktif rol üstlenmesi uygun bulunarak önceden kararlaştırılan misyoner evlerinde bayan misyonerler yerel bayanlar ile sohbet havasında geçen eğitim telkinlerinde bulunması ve sohbet sonrasında İncil ve Hz. İsa'dan bahsedilmesi ile Protestanlık propagandası yapılmaktaydı. Bu yol ile hem çocuklara hem de bu çocukları misyonerlere teslim eden ailelerine ulaşılmaktaydı (Richter, 1910, s. 307). Bu tür sohbetlerde bayan misyonerlerin özellikle bölgedeki yerel Hristiyan unsurlardan gelen bayanlar ile gerçekleştirdiği sıkı ikili ilişkiler, misyonerlerin halk arasındaki itibarlarını artırdığı gibi aynı zamanda sohbetlere katılan kişi sayısını da artırmaktaydı. İran'ın Urmiye bölgesinde çalışan ABCFM misyoneri Bayan Fidelia Fiske, yakalayabildiği her türlü fırsatı değerlendirerek öğretmeni olduğu okula devam eden kız çocukları ve aileleri ile sohbet toplantıları gerçekleştirerek Protestan propagandasında belli bir ivme elde ettiğini ve Protestanlığa kazandırdığı kişi sayısının her geçen gün arttığını belirtmekteydi. Bir diğer örnek ise Kudüs'te 1845-1863 yılları arasında İngiliz Konsolosluğu görevinde bulunan Bay Finn'in eşi olan Elisabeth Anne McCaul Finn, misyoner olmamasına rağmen bölgedeki Yahudilerin eşleri ile sohbetler gerçekleştirmeye çalışmış bu sohbet ve ziyaretlerinde Protestanlık propagandasında bulunarak Hristiyanlığa geçmeleri için telkinlerini dile getirmişti (Van den Berg, 2005, s. 107).

Bayan misyonerlerin bu şekilde yoğun propaganda faaliyetleri içerisinde bulunmasına rağmen Protestanlığa geçen kişi sayısında gözle görülen bir artış yerel Hristiyan unsurlar arasında pek gerçekleşmemekteydi. Diğer taraftan özellikle on dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru Protestan bayan misyonerler bölgedeki Müslüman ailelere de yönelerek özellikle Müslüman kadınların bütün gününü evde geçirmesini fırsat olarak görerek modern dünyanın tanıtılması, eğitimin öneminin anlatılması ve en önemlisi Müslümanlar arasında Protestanlığın yaygınlaştırılması için ev ziyaretlerine de başladılar. Her ne kadar Müslümanlar tarafından sıcak karşılanmasına rağmen Protestan misyonerler yine başarı elde edemediler.

Halk arasında yapılan gelişi güzel dua okuma faaliyetleri

Ortadoğu bölgesinde misyonerlik faaliyetinde bulunan birçok misyoner örgütün başvurduğu diğer bir dine adam kazandırma yöntemi ise dua etmek amacıyla yapılan toplantılar ve aile ziyaretleriydi. Informal Preaching (Van den Berg, 2005, s. 110–111) diye adlandırı-

lan bu yöntem daha çok kadın misyonerler tarafından uygulanmıştı. Bu yöntem, bölgede hem Katolik hem de Protestan misyoner guruplar tarafından benimsenerek özellikle misyon sahasındaki aileler üzerinde bir etki meydana getirmek için uygulanmaktaydı. İngiliz ve Amerikan Protestan misyoner örgütler, bünyelerinde istihdam ettikleri bayan misyonerler sayesinde Katolik misyoner guruplardan daha etkin çalışmaktaydı. Dini sohbetlerin gerçekleştirildiği toplantılar, yerel halkın bayan ve erkek gurupları arasında düzenli zaman aralıkları içinde düzenlenmesine rağmen bu tür toplanmalara hedeflenen erkek gurubunun kadın guruplarına oranla ilgisi pek azdı. Protestan bayan misyonerin örgün eğitim görevleri süresinden arta kalan zamanlarda gerçekleştirilen ev ziyaretleri, bu coğrafyada belirli kültürel nedenlerden dolayı eve hapsedilmiş bir şekilde hayatını devam ettiren kadınların oldukça ilgisini çekmekteydi. Bu ziyaretlerde Protestan İncil'inin okunmasına ve Protestan mezhebinin tanıtılmasına büyük önem gösteren bayan misyonerler, toplantıya katılan kadınlar ile iyi ilişkiler kurup halk arasında misyonerlere karşı duyulan önyargıyı ve soğukluğu azaltmak için girişimlerde bulunmaktaydı. İncil okuma görevini üstlenen bayan misyonerler (Bible Woman) (Van den Berg, 2005, s. 106–107) sadece ev ziyaretlerinde bulunmuyor aynı zamanda misyon sahasının her alanını ziyaret ederek, kadınların bir arada bulunduğu ortamlara girip onlardan talep gelmeden bu insanlara İncil okuma etkinliğinde bulunuyordu. Yerel Hıristiyan kadınlar arasında Protestanlığın yayılmasında bu iki metodun önemli bir rolü vardı. Örneğin Amerikan Board'un Urmiye misyonunda görevli olan bayan misyoner Fidelia Fiske yapmış olduğu ev ziyaretleri sayesinde bölgedeki kadınlar arasında İncil mesajını yayabildiğini ve bu sayede yerel kadınlardan oluşan geniş bir çevre oluşturabildiğini belirtmekteydi (Rice, 1916). Bu yöntemlerin uygulanması, bölgede Protestanlığı kabul edenlerin sayısında bir artış yaşanmasına doğrudan bir etki etmiyordu. Fakat bu tür faaliyetlerde bulunan misyonerler, insanlarda Protestanlığa karşı bir sempatinin oluşması için bir potansiyel meydana getirme uğraşısı olduğunu belirtmekteydiler. XIX. yüzyılın sonlarına doğru bu yöntem Müslüman guruplar arasında da denenmeye başlandı. Özellikle Müslüman toplumların dışa kapalılık özelliğinin tespitini yapan Amerikalı misyonerler, bu yöntemler sayesinde Müslüman kadınların toplum ve ekonomi hayatında birer statü kazandırılarak kadın toplumu içinde önder olma imkânını sağlayabileceklerini ümit ediyorlardı (Dalyan, 2011).

Protestan Misyonerlik Faaliyetlerinin Sonuçları Hakkında

XIX. yüzyılın ilk dönemlerinden XX. Yüzyılın ilk dönemlerine kadar geçen süreçte Ortadoğu bölgesinde gerçekleştirilen Protestan misyonerlik faaliyetlerinin bölgedeki kadın ve kız çocuklarının toplum içindeki statüsünün ne şekilde etkilediği, sorulması gereken önemli bir sorudur. Protestanlığa kazandırdıkları insan sayısını göz önüne alırsak misyonun başarılı olmadığını tahmin etmek hiç de güç olmayacaktır. Ancak bölgede meydana getirdikleri misyon ağı ve bu ağın içerisinde açtıkları okul, hastane ve yetimhane gibi misyon kurumları sayesinde Ortadoğu'da Katolik varlığının daha fazla genişlemesine engel olmaları ve bölgenin

modernleşmesi sürecine yaptıkları katkı ile Protestan misyoner örgütler kendilerini başarılı görmektedirler. Bu başarının hangi alanlarda gerçekleştiğine bakmaya çalışırsak ilk olarak Ortadoğu bölgesinde Protestanlığa kazandırılmış gurupları incelememiz gerekir. Daha öncede belirttiğimiz gibi bölgedeki Protestan nüfusun sayıca bölgedeki diğer dini guruplar göz önüne alındığında bir üstünlüğü söz konusu değildi. Ortadoğu'nun gelendeki Protestan nüfus on dokuzuncu yılın sonuna doğru ancak otuz bin sayısına ulaşmaktaydı. Çoğunluğu bölgedeki yerel Hristiyanlar olmak üzere İslam ve Yahudiliğin yanında bölgedeki diğer guruplardan Protestanlığa, misyonerler ve misyon faaliyetleri sonucu kazandırılmış küçük topluluklar, Ortadoğu'da uzun yıllar süren Protestan misyonerlik faaliyetlerinin meydana getirdiği etkinin anlaşılması yönünde önemli bir kaynak unsuru meydana getirmektedir.

İran bölgesinde bağımsız misyonerlik faaliyetinde bulunan Bayan Fidelia Fiske gibi girişimcilere göre bayanlar arasında Protestanlığın kabul edilmesi ve Protestanlığa geçiş sürecinde, kişisel pişmanlıkların ve bu pişmanlıklardan kurtulmanın yollarının aranmasının önemli olduğu belirtilmektedir. Protestan propagandasını gerçekleştirmeye çalışan bayan misyonerlerin çoğu özellikle kadınlar arasındaki faaliyetlerinde ikili ilişkilerin Protestanlığa devşirme aşamasında çok önemli olduğunu dile getirerek Protestanlığı seçmeye meyilli olan kişiler ile bire bir ilgilenildiği vurgulanmaktaydı. Bayan misyonerlerin bu nedenle okul, hastane ve yetimhane gibi alanlarda etkin rol oynaması ve ayrıca özveride bulunması, kadın ve kız çocuklarının Protestanlık öğretisini benimsemesini etkilemişti.

Ortadoğu'daki Protestan okullarının çeşitli seviyelerinde eğitim alan kız çocuklarının önemli bir bölümü okulda uygulanan dini telkinlere her ne kadar zorunlu bir şekilde maruz kalsa da bu dini benimsememişti. Fakat verilen eğitim ve bu eğitim sırasında özendirilen yaşam tarzı kız çocuklarının gelişimini ve toplum içindeki statüsünü büyük ölçüde değiştirmişti. Kız çocuklarının içinde yaşadığı çevrede hâkim devlet tarafından uygulanan eğitim sisteminin kapsadığı müfredat ve bu müfredatın çocuklarda istenilen davranışlar geliştirme hedefinden oldukça farklı hedefleri olan Protestan okulları verdiği eğitim ile özellikle kız çocuklarına farklı bir dünya görüşü vaat etmekteydi. Bu tür okullardan mezun olan kız öğrencilerin toplum içinde önderlik görevi üstlenerek milliyetçi bir çizgide batı değerlerini savunan ve yaşadığı toplumu bu yöne kanalize etmeye çalışan bireylere dönüşmesi misyonun hedefleri arasındaydı. Örneğin İstanbul'da Amerikan Koleji mezunu Halide Edip Adıvar böyle bir kişilikti. Ortadoğu'nun değişik ülkelerinde bu tür kişiliklere rastlamak mümkündür. Fakat asıl değinilmesi gereken nokta Protestan misyonunun yerel kız çocuklarına sunduğu hizmet ile neyi hedeflediği sorusu idi. Bu soruya verilecek cevap ise bölgede oluşturulması planlanan Protestan neslin şekillenmesinde kız çocukları ve kadınların erkeklerden daha önemli bir rol üstleneceği kanısıydı. Protestan bir eş, toplumun çekirdeği olan ailenin en önemli yapı taşıydı böylelikle bölgede Protestan bir toplumun yeşermesinde görev üstlenecek ailenin Protestanlığa kanalize edilmesinde Protestanlığı benimsemiş eş ve annelerin çabası misyonerler tarafından çok umursanmaktaydı.

Sonuç

Bu çalışmamızda XIX. yüzyıl zarfında Filistin merkezli Osmanlı Suriyesi'nde yaşayan kadın ve kız çocukları arasında gerçekleştirilen Protestan misyonerlik faaliyetlerinin bu zümre üzerindeki etkisine değinmeye çalıştık. Etkinin ne şekilde cereyan ettiğini, misyonların uyguladığı teknikleri vurgulayarak irdelemeye çalışmış olsak da araştırmamız, yine bir kısım yönleriyle memnun edici bir noktaya ulaşmayacaktır. Bu alanda yapılmış akademik birçok eserin ulaşılabilir bir konumda olmasına rağmen bu tür dini örgütlerin ortaya koyduğu faaliyetleri değerlendirirken kullandığımız bilgi birikimi kısmen de olsa bir takım batıl önyargılar içermektedir. Ortadoğu bölgesinde oldukça etkin olan Protestan ve Katolik misyon yapıları, bünyesinde yer alan misyonerlerin bölgede meydana getirdikleri okullaşma ağı içerisinde yer alan çeşitli seviyelerdeki farklı okul yapılaşması, her ne kadar günümüz akademi dünyasının tartıştığı bir konu olsa da bu misyonerlerin özellikle okul dışı faaliyetlerinde adam kazanma sürecini nasıl işlettikleri konusunda ne yazık ki pek fazla bir çalışma söz konusu olmamıştır. Bu aşamada özellikle Protestan misyonerlerin Osmanlı Suriyesi'ndeki çalışmalarının önemli bir parçasını teşkil eden sohbet etkinlikleri ve bu etkinliklerde yerel unsurlara yapılan telkinlerin, misyona sağladığı yararlılıklar halen akademik çalışmalarda gözden uzak bir konumdadır. Ayrıca misyonerlerin, okul ve yetimhane gibi misyon alanlarında yerel unsurların çocuklarını nasıl sahiplenerek bölgede Protestan varlığının oluşumu için çaba sarf ettikleri konusunda da günümüze değin ayrıntılı akademik çalışmalar yeterince yapılmamıştır. Bu alandaki eksiklik, aynı zamanda misyon kurumlarının etkisine maruz kalan ve bu misyonlar içerisinde aktif görev alan yerel bayanların da konun ayrıntılı bir şekilde incelenmesini mümkün kılacak biyografi veya otobiyografi gibi eserlerin üretiminde kısır kalmasından ileri geldiğini vurgulamak da mümkündür. Şimdiye kadar meydana getirilen eserler de özellikle Protestan misyoner örgütlerin misyon kurumlarında yetiştirilen yerel bayan eğitmenlerin misyona ne tür bir katkı sağladığı da ayrıntılı bir şekilde ele alınmış bir konu değildir. Bütün bu eksikliklere rağmen hiç şüphesiz ki Ortadoğu'daki Protestan misyoner örgütlerin ortaya koyduğu propaganda faaliyetleri içerisinde, misyon sahasındaki yerel kadın ve kız çocuklarını kazanma hedefinin gerçekleştirilmesi için harcadığı çaba ve bu amaç için ayırdığı finans kaynakları, misyon gücünün önemli bir bölümünü oluşturduğu da bir gerçektir. Ortaya konulan bir diğer gerçek ise Protestan misyonların bölgedeki yerel kadın ve kız çocuklarına sunduğu eğitim etkinliklerinin, bölgede başta Ortodoks Hristiyanlar olmak üzere Müslüman ve Yahudi halklarının bir bölümü tarafından olumlu karşılanması idi. Ortadoğu bölgesine gelen Protestan misyonerler, bir taraftan zihinlerinde ve kalplerinde sahip olduğu hizmet aşkının verdiği girişimci ruh, diğer taraftan bölgenin değişik alanlarına yayılarak meydana getirdikleri okul, hastane ve yetimhane gibi kurumlar sayesinde XIX. yüzyıl Ortadoğu'sundaki kadınların uyanışına katkı sağladılar. Kadınlar arasına ortaya çıkan bu uyanış, toplum içinde sahip oldukları rollerin yeniden şekillenmesine neden olarak cinsler arasındaki ilişkilerde eşitlik kavramının kadınlar lehine ivmelenmesini de sağladı. Bu durum Ortadoğu'nun sosyal ve politik yapısının dayandığı temellerin değişmesinde önemli rol oynadı.

Kaynakça

Alan, G. (2007). Amerikan Board Okullarında Yürütülen Misyonerlik Faaliyetleri. *Jouranal of Islamic Research, 4*(20), 464–475.

Anderson, R. (1872). *History of the Mission of the American Board of Commissioners for Foreign Missions to the Oriental Churches.* Boston: Congregational Publishing Society.

Buzpınar, Ş. T. (2003). Suriye ve Filistin'de Avrupa Nufuz Mücadelesinde Yeni Bir Unsur: İngiliz Misyonerleri (19. Yüzyıl). *İslâm Araştırmaları Dergisi, 10*, 107–120.

Dalyan, M. G. (2011). Amerikan Misyonerliğinde Kadın Ve Kadının Rolü (Ortadoğu Örneği). *Turkish Studies, 6*(2), 341–358.

Fleischmann, E. (1998). Our Moslem Sisters: Women of Greater Syria in the Eyes of American Protestant Missionary Women. *Islam and Christian Muslim Relations, 9*(3), 307–323.

Gidney, W. T. (1908). *The History of the London Society for Promoting Christianity amongst the Jews, from 1809 to 1908.* London: London Society for Promoting Christianity amongst the Jews.

Greenberg, E. (2010). *Preparing the mothers of tomorrow: Education and Islam in mandate Palestine* (1st ed.). Austin: University Of Texas Press.

İnan, U. (2015). *Osmanlı Devleti'nde Almanların Protestan misyonerlik faaliyetleri.* IV/A-2.2.1. dizi: sayı 29. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Maggiolini, P. (2013). The Land of Transjordan as a Mission Field: The Development of Catholic and Protestant Missioanry Establishment in Karak During the Mid-19 th Century. *ARAM, 25* (1-2), 55–78.

Öney, C. (2013). Misyoner Örgütlerin Rekabet Sahnesi Filistin. *Tarih Okulu Dergisi, 2013* (XV), 331–354.

Öney, C. (2016). *19. Yüzyılın İkinci Yarısından Günümüze Suriye, Filistin ve Lübnan Üçgeninde Protestan Misyonlaarın Nüfuz Mücadelesi.* (Yayınlanmamış doktora tezi). Harran Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Rice, C. (1916). *Mary Bird in Persia.* Londan: Church Missioanry Society.

Richter, J. (1910). *A History of Protestant Missions in the Near East.* Edinburgh: Oliphant, Anderson & Ferrier.

Roper, G. (1988). The Beginnings of Arabic Printing by the ABCFM, 18221841. *Harvard Library Bulletin, 9*(1), 50–68.

Şimşek, M. (2016). Osmanlı Devleti'nde Alman Yetimhaneleri (1860-1921). *Histsory Studsies, 8*(3), 151–173.

Tibawi, A. L. (1961). *British Interests in Palestine 1800-1901: A Study of Religious and Educati-onal Enterprise.* Oxford: Oxford University Press.

Tibawi, A. L. (1966). *American Interest in Syria: 1800-1901: A Study of Educational, Literary and Religious Work.* London: Clarendon Press.

Tibawi, A. L. (1967). *The Genesis and Early History of the Syrian Protestant College.* Beyrut: American University of Beirut.

Ümit, D. (2014). The American Protestant Missionary Network in Ottoman Turkey, 1876-1914. *International Journal of Humanities and Social Science, 4*(6 (1)), 16–51.

Van den Berg, H. M. (2000). Why Protestant Churches? The American Board and the Eastern Churches: Mission among 'Nominal' Christians (1820-70), 81–98.

Van den Berg, H. M. (2005). Nineteenth-century Protestant Missions and Middle EasternWornen: An Overview. In I. M. Okkenhaug & I. Flaskerud (Eds.), *Cross-cultural perspectives on women: v. 26. Gender, religion and change in the Middle East. Two hundred years of history* (pp. 103–123). Oxford: Berg.

Watson, C. R. (1908). *The American Mission in Egypt.* New york: Fleming H. Revell company.

Whately, M. L. (1893). *Ragged life in Egypt.* London: Seeley, Jackson, and Halliday.

Osmanlı Matematikçilerinden Vidinli Hüseyin Tevfik'in (1832-1901) Hayatı ve Eserleri Üzerine Yapılmış Çalışmalarla İlgili Bazı Değerlendirmeler

Atilla Polat*

Öz: Vidinli Hüseyin Tevfik, Osmanlı döneminde yaşamış matematikçiler arasında akla ilk gelen isimlerden biridir. Bu şöhretinin haklı sebepleri olsa da kimi zaman hakkında bazı hatalı değerlendirmeler yapılmaktadır. Yazmış olduğu Linear Algebra isimli eseriylegünümüzde 'lineer cebir'adıyla bilinen matematik dalının mucidi olarak gösterilmesi ve bu bilginin çeşitli yayınlar ve internet aracılığıyla da oldukça kolay bir biçimde yayılmış olması bizi böyle bir çalışmaya iten temel sebeptir. Ayrıca, bazı çalışmalarda Vidinli Hüseyin Tevfik'in hayatı ve eserleri ile ilgili bir takım hatalı bilgiler de mevcuttur. Bunlara örnek olarak kendisine ait olmayan bir fotoğrafın yaygın bir biçimde kendisininmiş gibi kullanılması, yazmış olduğu eserlerin isimlerinin karıştırılması, bazı çalışmalarının değerlendirilmesi noktasında dikkatsizlik yapılması gösterilebilir. İlk bakışta önemsiz gibi gözüken bu hatalar, yapılan çalışmalara referans verilmesi suretiyle tekrar edilmekte, bu ise Vidinli Hüseyin Tevfik özelinde, Osmanlı dönemi bilim ve kültür hayatı üzerine doğru olmayan sonuçlara ulaşmaya sebep olmaktadır. Bu noktadan hareketle, Vidinli Hüseyin Tevfik'ten bahseden çeşitli kitap, makale, tez ve internet sitelerini inceleyerek bunların içerdikleri hataları elden geldiğince ortaya koymaya çalışacağız. Bu hataları belirleme ve tashih etme yoluyla daha objektif değerlendirmeler yapabilmenin önünü açmayı hedefliyoruz.

Anahtar Kelimeler: Vidinli Hüseyin Tevfik, Linear Algebra, lineer cebir, Osmanlı'da matematik, Osmanlı matematikçileri

Giriş

Osmanlı Devleti'nde matematik çalışmaları uzun bir süre Klasik İslâm geleneği üzerine devam etmiştir. 18. yüzyıldan itibaren ise genel olarak askerî alanda görülen yenileşme çabalarıyla birlikte Avrupa'da üretilen modern matematik bilgisinin Mühendishaneler ve sonrasında da Mekteb-i Harbiye gibi kurumlar aracılığıyla Osmanlıya aktarılmaya başlandığı görülmektedir. Açılan Mühendishaneler ve Mekteb-i Harbiye'de verilen matematik eğitimi

* İstanbul Üniversitesi, Araştırma Görevlisi, Bilim Tarihi Bölümü, atilla.polat@istanbul.edu.tr

profesyonel matematikçi yetiştirmekten ziyade matematik ve geometriden anlayan mühendis ve asker yetiştirmeye yöneliktir.[1] Yani, Osmanlının son dönemlerinde 'matematikçi' denilen kişiler genellikle matematik hocalığı yapan veya matematikle diğer meşguliyetlerinin yanında ilgilenenlerdir. Bu dönemde yetişen Osmanlı Devletine mensup matematikçilerle Avrupalı matematikçiler arasında yapılan gereksiz karşılaştırmalarda bu hususa dikkat edilmelidir. Osmanlıda'matematikçi' olarak vasıflandırılan isimlerin en önemlilerinden biri de Hüseyin Tevfik Paşa'dır. Kendisi 1832'de Vidin'de dünyaya gelmiştir. Gençlik yıllarında İstanbul'a, teyzesinin yanına gelmiş ve burada Mekteb-i Harbiye'yi bitirmiştir. Vefatına kadar devlet hizmetinde bulunan Hüseyin Tevfik Paşa'yı Washington orta-elçiliği, Maliye nazırlığı gibi önemli görevlerde ve Darüşşafaka'nın kurucuları arasında da görüyoruz.[2] Burada bizi ilgilendiren matematikçiliği olduğu için diğer vazifelerine değinmeyeceğiz.

Hüseyin Tevfik Paşa'nın hayatı ve çalışmaları hakkındaki en temel ve önemli bilgiler Salih Zeki'nin *Muallimler Mecmuası*'nda yayınlanmış iki makalesinde bulunmaktadır (Salih Zeki, 1924a, 1924b). Bunun yanında *Sicill-i Ahval* kayıtları da kendisinin hangi görevlerde bulunduğunu göstermektedir (Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), DH. SAİDd., 1/574). Bursalı Mehmet Tahir'in *Osmanlı Müellifleri*'nde, birtakım hatalarla birlikte, Hüseyin Tevfik Paşa bahsi vardır (Bursalı Mehmet Tahir, 1342, s. 258-259). Süleyman Sudi tarafından *Muallimler Mecmuası*'nda Hüseyin Tevfik Paşa'nın *Linear Algebra* adlı eseri tanıtılmış ve mezkur eserin önsözünün Türkçe çevirisi verilmiştir (Süleyman Sudi, 1924). Daha ileriki yıllarda önemli matematikçilerimizden Kerim Erim de *Linear Algebra*'dan bahsetmiş ve (muhtemelen Süleyman Sudi'nin çalışmasından habersiz olarak) eserin önsözünü Türkçe'ye çevirmiştir (Erim, 1999). Hüseyin Tevfik Paşa'nın isminin yeniden duyulması ise Kazım Çeçen'in hazırladığı *Hüseyin Tevfik Paşa ve Linear Algebra* adlı çalışma sayesinde olmuştur (Çeçen, 1988). Bu çalışmada Salih Zeki'nin makaleleri ile birlikte *Linear Algebra* adlı eserin iki baskısının tıpkıbasımları verilmiştir. Çeçen'in hazırladığı bu eserin Hüseyin Tevfik Paşa üzerine yapılacak sonraki araştırmalar için bir başlangıç olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Hüseyin Tevfik Paşa'nın Eserleri

Günümüzde Hüseyin Tevfik Paşa'nın şöhreti ağırlıklı olarak *Linear Algebra* adlı eserine dayandırılsa da, yaptığımız araştırmalar kendisinin bilim tarihimizdeki önemini anlamak için başka eser ve çalışmalarına da bakmamız gerektiğini göstermiştir. *Linear Algebra*'nın orijinalliği ve önemi sürekli vurgulanmaktadır. Ancak, yaptığımız araştırmalarda adı geçen eserin matematik dünyasına bir katkı yaptığını gösteren hiç bir delille, en azından şimdilik, karşılaş-

1 18. Yüzyıldan itibaren matematik çalışmalarında Avrupa etkisi görülmekle birlikte İslâm geleneği de büsbütün terkedilmez. Osmanlı dönemi matematik çalışmaları üzerine –müellifler ve eserleri şeklinde- hazırlanmış kapsamlı bir eser olan Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi bu konuda bilgi edinmek isteyenler için temel bir kaynaktır. Bk. (İhsanoğlu, E., Şeşen, R., & İzgi, C., 1999).

2 Hüseyin Tevfik Paşa'nın hayatı hakkında detaylı bilgi için bk. (Başbakanlık Osmanlı Arşivi, DH. SAİDd., 1/574; Salih Zeki, 1924a; Salih Zeki, 1924b, Çeçen, 1988; Polat, 2014).

madık[3]. Ayrıca, bu eser ders kitabı olarak da kullanılmamıştır. Hâl böyleyken Hüseyin Tevfik Paşa'nın sadece bu eseriyle öne çıkarılmasının kendisine bir haksızlık olduğunu düşüncesindeyiz. Bu nedenle, kendisinin diğer bazı önemli çalışmalarından kısaca bahsedeceğiz.

- *Zeyl-i Usûl-i Cebir*: Mekteb-i Harbiye'nin kurmay sınıflarında okutulan *fenn-i taksîm-i arazi*, *hey'et* ve *ilm-i makine* derslerindeki matematiksel kısımların daha iyi anlaşılabilmesi için hazırlanmıştır. İki baskısı olan eser 1278 ve 1288'de yayınlanmıştır.
- *Fenn-i Makine*: Mekteb-i Harbiye'nin kurmay sınıflarının birince senesi için hazırlanmıştır. Basit makineler, kuvvet, hareket gibi konulardan bahseden eser 1291 senesi civarında basılmıştır.
- *Yeni Ölçülerin Menâfi ve İstimâline Dâir Risâle-i Muhtasara*: 1299 senesinde basılan eserde, o dönem yeni kabul edilen ölçülerin yararlarından bahsedilir ve matematiksel uygulamalarla bu ölçüler tanıtılır.
- *A Lecture Giving a Few Facts on Mohammedanism*: Hüseyin Tevfik'in Rhode Island Tarih Cemiyeti üyeliğine kabul edilmesi üzerine hazırlamış olduğu bir tebliğdir. Tebliğ, İslâm dini, çok eşlilik ve kölelik konusunda Batı'dan gelen bazı eleştirilere cevap mahiyetindedir. 1878'de basılmıştır.

Hüseyin Tevfik'in yukarıda verdiğimiz basılı eserleri dışında başka eserlerinin de olduğu *Sicill-i Ahval* kayıtlarında ve Salih Zeki'nin hatıralarında belirtilmiştir. Bunlara henüz rastlamadığımız için burada bahsetmiyoruz. Hüseyin Tevfik'in kitaplarından başka bazı makaleleri de bulunmaktadır. *Mebâhis-i İlmiye* (1867-69) dergisinde yayınlanan bu makalelerin birçoğu matematik üzerinedir. Bu derginin matematiksel bilimler alanında Osmanlı döneminde yayınlanan ilk dergi olduğu düşünülmektedir ve derginin yayın aşamasında Hüseyin Tevfik'in büyük katkısı vardır (Günergun, 2007).

Sorun

Hüseyin Tevfik Paşa çok yönlü bir karakterdir. Hem bir asker, hem bir devlet adamı ve hem de bir matematikçidir. Ancak, onu ön plana çıkaran matematikçiliği olmuştur. Aslına bakılırsa kendisi profesyonel olarak matematikle uğraşmamış, yani matematikçiliği meslek edinmemiştir. Onu önemli kılan, diğer vazifelerinin arasında ömrü boyunca matematikle ilgilenmiş olmasıdır. Böyle bir figüre Osmanlı tarihinde rastlamanın imkânsız olmasa bile çok zor olduğu aşikârdır. İşte bu noktada, tarih anlatımında ve yazıcılığında vasattan ifrata doğru bir sapma meydana geldiğini görüyoruz: Hüseyin Tevfik'i biricikleştirmek, kendisini Osmanlı'nın en iyi matematikçilerinden biri ve yazdığı *Linear Algebra* adlı eseri de dünyadaki ilklerden olarak kabul etmek. İşin vahim yanı bu tespitlerin bilimsel ve tarihi gerçeklerle uygun olup olmadıkları sorgulanmadan kabul edilmesi ve teknolojinin de sunduğu imkânlarla kolaylıkla yayılmasıdır.

3 *Linear Algebra* adlı eserle ilgili detaylı bilgi için bk. (Polat, 2014, s. 86-93).

Yöntem

Çalışmamızda Hüseyin Tevfik Paşa hakkındaki bazı yayın ve söylemleri kısmen tashih etmeye çalışacağız. Bunun için toplumun geniş kitlelerine hitap edebilen yayınlarla birlikte bazı akademik çalışmaları da inceleyeceğiz. Bu çalışmalarda gördüğümüz ve düzeltilme ihtiyacı duyulan kısımları ele alarak fazla detaya girmeden bazı açıklamalar yapacağız. Çalışmamızda kullanacağımız yazılı ve görsel malzeme aşağıda verilmiştir:

- Kazım Çeçen'in hazırlamış olduğu *Hüseyin Tevfik Paşa ve Linear Algebra* adlı çalışma.
- 3 Ocak 2016 tarihinde Habertürk TV'de yayınlanan Teke Tek Programı: Fatih Altaylı'nın sunuculuğunda İlber Ortaylı ve Celal Şengör'ün konuk olduğu programda Hüseyin Tevfik Paşa'nın tartışıldığı bölüm.
- Celal Şengör'ün Osmanlı'dan üç bilim adamını anlattığı kısa bir röportaj.
- 12 Kasım 2016 tarihinde Tvnet kanalında yayınlanan Derin Tarih Programı: Mustafa Armağan'ın sunduğu ve Aykut Kazancıgil'in konuk olduğu programda Hüseyin Tevfik Paşa hakkındaki bölüm.
- Rabia Nagehan Üregen tarafından hazırlanmış *19. Yüzyıl Osmanlı Matematik Dergi ve Makalelerinden Bir Kesit* başlıklı yüksek lisans tezi.
- Ahmet Yüksel Özemre'nin *Portreler Hâtıralar* kitabından Hüseyin Tevfik Paşa ile ilgili kısa bir bölüm.
- İlber Ortaylı'nın 5 Ekim 2008 tarihli Milliyet Gazetesi'nde yayınlanan *Paralardaki seçimleri kabul etmek imkansız* başlıklı köşeyazısı.
- Salim Aydüz'ün *Osmanlı Biliminin Öncüleri* adlı kitabı.
- A. Cihan Konyalıoğlu, Ahmet Işık, Abdullah Kaplan Seyfullah Hızarcı ve Merve Durkaya tarafından hazırlanmış *Vidinli Hüseyin Tevfik Pasha's triplets in history of mathematics* [Matematik tarihinde Vidinli Hüseyin Tevfik Paşa'nın üçlüleri] başlıklı makale.
- Arzu Meral'in *A Survey of Translation Activity in the Ottoman Empire* (*Osmanlı İmparatorluğu'nda Tercüme Faaliyetlerinin Seyri*) başlıklı makalesi.

Hüseyin Tevfik Paşa ve Linear Algebra

Kazım Çeçen tarafından Celal Şengör'ün de yardımıyla hazırlanan *Hüseyin Tevfik Paşa ve Linear Algebra* adlı çalışma Hüseyin Tevfik Paşa'nın biyografisini ve *Linear Algebra* adlı eserinin 1882 ve 1892'de yapılmış baskılarını içermektedir (Çeçen, 1988). Biyografi kısmı Salih Zeki'nin *Muallimler Mecmuası*'nda yayınlanmış iki makalesi ve *Sicill-i Ahval* kaydına dayanmaktadır. Kazım Çeçen'in hazırladığı bu çalışmanın en önemli kısımlarından biri ise Cahit Arf'ın *Linear Algebra* için yazmış olduğu bir sayfalık değerlendirmedir (Çeçen, 1988, s. 47).

Bu çalışma, Hüseyin Tevfik Paşa'yı yeniden tarih sahnesine çıkarma bakımından ne kadar önemliyse de Kazım Çeçen ve Celal Şengör'ün bazı yorumlarına temkinle yaklaşmak gerektiğini düşünüyoruz. Çeçen'in kaleme aldığı giriş bölümü aşağıdaki satırlarla başlamaktadır: "19. yy.da Osmanlılarda batılılaşma kapsamında görülen bilimsel faaliyetler, Avrupa'da yazılan kitaplardan çeviriler yapmaktan ileri gidemiyordu. Böyle bir ortam içerisinde Hüseyin Tevfik Paşa matematiğin en yeni alanlarında önemli çalışmalar yapan ve yayınlayan ilk bilim adamı olmuştur" (Çeçen, 1988, s. 9).

Burada bahsedilen 'çeviriden ileri gidememe' durumunun matematik ve fen bilimleri ile askeri ve teknik alanlarda doğru olduğunu varsayabiliriz. Ardından gelen kısımda ise ilk cümlede anlatılan yetersiz ortama rağmen Hüseyin Tevfik Paşa'nın ne kadar mühim işler başardığı vurgulanmaktadır. Ancak, ikinci cümledeki önerme kendi içinde doğru kabul edilse bile, bu bize Hüseyin Tevfik'in içinde bulunulan yetersiz ortama bir istisna teşkil ettiğini göstermez. Bunun sebeplerinden biri, Hüseyin Tevfik'in *Linear Algebra* adlı eserinin batılılaşma kapsamında görülen ve Osmanlı Devleti'nin ihtiyaçlarını karşılaması beklenen bilimsel faaliyetlerden biri olmadığı yönündeki kanaatimizdir.[4] Eserin dilinin Türkçe değil İngilizce olması Hüseyin Tevfik Paşa'nın hedef kitlesinin uluslararası matematik camiası olduğunu gösteren bir delildir. Ayrıca bu eser mevcut dönemdeki Osmanlı Devleti'nin ihtiyaçlarına yönelik bir konu üzerine de hazırlanmış değildir. Bir başka husus da Çeçen'in 'ilk' olmaya yaptığı vurgunun hatalı olduğudur. Nitekim, Hüseyin Tevfik Paşa'dan önce, Emin Paşa'nın (ö. 1267/ 1851) İngilizce olarak matematiğin o dönem için yeni sayılabilecek bir konusu üzerine eser hazırladığını biliyoruz.[5] Sonuç olarak, Çeçen'in sunduğu bu önermeler birlikte değerlendirildiğinde hem tarihi gerçeklere uymamakta hem de okuyucuda yanlış intibalar bırakmaktadır.

Şimdi Çeçen'in hazırlamış olduğu kitabın başka bir bölümüne geçebiliriz. Bu bölümü Hüseyin Tevfik'in *Linear Algebra* adlı eserini bir sahafta bulan ve yeniden basılmasını sağlayan Celal Şengör kalem almıştır: "İstanbul'da geçen asrın son on yılı içerisinde iki baskı yapan, büyük matematikçi Vidinli Hüseyin Tevfik Paşa'nın "Linear Algebra" adlı eseri Osmanlı Türklerinin müsbet ilim sahasında ürettikleri belki de en önemli eserdir" (Çeçen, 1988, s. 42- 43).

Celal Şengör yukarıdaki ifadesinde *Linear Algebra*'yı "Osmanlı Türkleri'nin müsbet ilim sahasında ürettikleri belki de en önemli eser" olarak nitelemektedir. Bu ifadenin sıhhatini tespit edebilmek için şöyle sorular sorabiliriz: *Linear* Algebra'nın "belki de en önemli eser" olduğuna nasıl karar verildi? Eser matematiksel açıdan değerlendirildi mi? Eser yazıldıktan son-

4 Eğer Hüseyin Tevfik'in Batılılaşma kapsamında verdiği bir eseri aranıyorsa bunun *Zeyl-i Usûl-i Cebir* olması daha makuldür. Adı geçen eserle ilgili bilgi için bk. (Polat, 2014, s. 46-51).

5 Emin Paşa İngiltere'de Cambridge Üniversitesi'nde matematik eğitimi almış ve bitirme tezi olarak varyasyon hesabı üzerine bir çalışma hazırlamıştır. Emin Paşa'nın hayatı ve eserleri üzerine bir çalışma tarafımızdan hazırlanmaktadır. Emin Paşa ile ilgili detaylı bilgi için bk. (Salih Zeki, t.y., s.539-542).

ra uluslararası matematik camiasında kabul görmüş müydü? Şengör, Osmanlı'nın müsbet ilim sahasında ürettikleri eserleri ve niteliklerini değerlendirdi mi, değerlendirmediyse de başkaları tarafından yapılan hangi yorumlara dayandı? Bildiğimiz kadarıyla, Şengör *Linear Algebra*'yı meşhur matematikçi Cahit Arf'a götürmüş ve incelemesini istemiştir. Cahit Arf bunun üzerine bir değerlendirme kaleme almış ve bu değerlendirme Çeçen'in hazırlamış olduğu kitaba eklenmiştir. Arf'ın değerlendirmesini okuduğumuzda *Linear Algebra* hakkında Şengör'ün öne sürdüğü gibi bir yorumda bulunulmadığını, yani eserin matematiksel bakımdan çok önemli olduğu yönünde bir görüş bildirilmediğini görüyoruz (Çeçen, 1988, s. 47). O halde, Şengör'ün bu yorumu neye göre yaptığı sorusu hala cevaplanmayı beklemektedir. Bizim bildiğimiz kadarıyla, eseri daha sonraki tarihlerde Erdal İnönü, Gert Schubring, Cem Tezer ve Fernando Gouvea gibi bilim insanları incelemiş ve bu isimler eser için abartılı hiç bir yorumda bulunmamıştır.[6] Ayrıca, Şengör'ün Osmanlı'nın müspet ilim sahasında ürettiği eserler üzerine doğrudan çalışmalar yapmadığını ve buradaki yorumunun da bu sebeple afakî kaldığını söylemek durumundayız. Şengör yazısının bir başka yerinde de *Linear Algebra*'yı Osmanlı bilim âlemine mâl etmektedir: "Hüseyin Tevfik Paşa'nın "Linear Algebra" adlı eseri, Takiyüddin'in rasathanesinin irtica eliyle kapattırılmasından sonra Osmanlı bilim âleminin nakli ilim dışında yaptığı en önemli işlerden biridir" (Çeçen, 1988, s. 42).

Şengör'e ait olan yukarıdaki ifade de gördüğümüz problem ise *Linear Algebra*'nın Osmanlı bilim âleminin bir ürünü olarak gösterilmesidir. Hüseyin Tevfik Paşa bu eseri Avrupa ve Amerika'da matematik sahasında meydana gelen gelişmeleri inceleyerek ve genellikle yurt dışında bulunduğu sürede hazırlamıştır. Eserde dil olarak Osmanlı bilim dünyasında kullanılan Türkçe veya Arapçayı değil İngilizceyi kullanmayı tercih etmiştir. Eserin pratik veya teorik anlamda Osmanlı bilim dünyası olarak nitelenen bölgede bir yeri olup olmadığı da tartışmalıdır. Tüm bunlar düşünüldüğünde Şengör'ün bu yorumuna da temkinle yaklaşmak gerektiği ortaya çıkar.

Şengör'ün itiraz ettiğimiz bir başka sözü ise Hüseyin Tevfik'i İslâm kültür çevresinin yetiştirmesiyle ilgilidir: "(...) tüm İslâm kültür çevresinin yetiştirdiği en orijinal üç matematikçiden biri olarak (…)" (Çeçen, 1988, s. 43).

Biz bu önermenin de doğruluğunun tartışmalı olduğunu düşünüyoruz. Hüseyin Tevfik'in Mekteb-i Harbiye'de aldığı batı tarzı eğitim, yurt dışı görevleri nedeniyle uzun yıllar Avrupa ve Amerika'da bulunması ve bulunduğu sürelerde oralarda yapılan bilimsel çalışmaları takip etmesi ve *Linear Algebra*'yı da bu şekilde hazırlaması bizi böyle düşünmeye sevk etmektedir. Hüseyin Tevfik elbette ki İslam kültür çevresinde yetişmiştir. Ancak burada "yetişmek" ve "yetiştirilmek" arasında ince bir fark olduğunu düşünüyoruz. Hüseyin Tevfik Paşa'nın eserlerini incelediğimizde İslam kültür çevresinin standartlarına pek uymayan bir tarzla karşılaştığımızı belirtmeliyiz.

6 Bu isimlerden sadece Gert Schubring'in lineer cebir terimini ilk kullananın Hüseyin Tevfik Paşa olduğu yönünde bir iddiası vardır. Schubring'in makalesi için bk. (Schubring, 2007, s. 47-54).

3 Ocak 2016 tarihinde *Habertürk TV'*de yayınlanan *Teke Tek Özel* programı

Celal Şengör, Hüseyin Tevfik Paşa'nın *Linear Algebra* adlı eserini yeniden gündeme getirmenin haklı gururuyla olsa gerek, çeşitli zamanlarda yazı ve konuşmalarıyla konuya tekrar tekrar değinmiştir. Bunlardan biri de 2016 senesinin ilk günlerinde ulusal bir televizyon kanalında İlber Ortaylı ile katılmış oldukları programdır. Bu programın bir kısmında Hüseyin Tevfik Paşa ve eseri üzerine konuşulmuştur. Bu sohbetin belli kısımları hakkındaki fikirlerimizi aşağıda beyan edeceğiz.

Şengör, Cahit Arf'ın *Linear Algebra* ve Hüseyin Tevfik Paşa hakkındaki değerlendirmesini verirken aşağıdaki ifadeleri kullanıyor:

> Bir baktık Cahit Arf diyor ki bu orijinal bir çalışmadır. Yani dışarıdan aldığını Türklere öğretme, o maksatla değil. Bu diyor, orijinal bir çalışmadır. Ve bu orijinal çalışmayı da diyor ki İslam tarihine bak üç tane diyor, gerçekten orijinal matematikçi vardır. Bir, Ömer Hayyam. Zaten biliyorsun Fransızlar cebirini bastılar Ömer... İki, el-Heysem. Apollonius'un konik kesitleri, yarım. Hepsini bulamamışlar kitabın. İbn-i Heysem oturmuş tamamlamış kitabı. O müthiş bir adamcağız. Ve Cahit Arf dedi ki bu dedi, İslam tarihinin çok önemli matematikçilerinden biri bu adam dedi (Teke Tek, 2016).

Yukarıda Şengör'ün vurguladığı orijinallik konusu yanlış anlaşılmaya müsaittir. Buradan Hüseyin Tevfik Paşa'nın bazılarının zannettiği gibi lineer cebir konusunu ilk kendisinin keşfetmesi veya eserin içerdiği matematik bilgisinin dönemini aşan bir keyfiyette olduğu gibi çıkarımlar yapılmamalıdır. Aslına bakılırsa Cahit Arf'ın bu orijinallikten kastının ne olduğunu Kazım Çeçen'in hazırladığı *Hüseyin Tevfik Paşa ve Linear Algebra*'da görüyoruz:

> İslâm dünyası ve özelikle Osmanlı İmparatorluğu 19. yüzyılın son yıllarına kadar batı dünyasının bilimsel ve teknolojik başarılarını bilmezden gelmiş gibi görünmektedir ... bilim ve bilgeliğin ana kaynaklarının kutsal kitaplarla eski Yunan eserlerinin geleneksel olarak kabullenilmiş yorumcularının metinlerinde bulunduğu inancından kaynaklanmaktadır. Onlar için bilgelik bu metinleri öğrenmek ve yorumlamaktan ibaretti. ... Dolayısıyla Osmanlı aydınlarının davranışlarındaki yegâne değişme klasik otoriteler listelerine batı dünyasınınkileri de eklemekten ibaret kalmıştır. Vidinli Tevfik Paşa, lineer cebirin gelişmesine katkıda bulunmaya çalışmasıyla matematik alanında bu yaklaşıma bir istisna gibi görünmektedir (Çeçen, 1988, s. 48).

Şengör'ün orijinalliğin hemen ardından verdiği İslam dünyasının üç büyük matematikçisi listesine de temkinle yaklaşmak gerekir. Ömer Hayyam, İbnü'l-Heysem ve Hüseyin Tevfik Paşa'nın en orijinal üç matematikçi olarak nitelendirilirken bu sınıflamanın unsurlarına değinilmemesi bir eksikliktir. Şengör başka bir yazısında da buradaki 'İslam dünyasının gerçekten orijinal üç büyük matematikçisi'nden yine Arf'tan nakille bahsetmektedir (Şengör, 1999, 9 Ekim). Ancak Cahit Arf'ın, uzmanı olmadığı matematik tarihi üzerine böyle kesin sözler söylemiş olma ihtimalinin düşük olduğunu, ifadelerdeki keskinliğin Şengör'e ait olabileceğini düşünüyoruz. Aslına bakılırsa Arf, Kazım Çeçen'in hazırladığı kitaptan uzun yıllar

önce de Hüseyin Tevfik'ten bahsetmiştir.[7] Şengör'ün ifadelerinde Arf'ın Hüseyin Tevfik Paşa ve eserinden zaten haberdar olduğu gibi bir izlenim edinemiyoruz. Ancak, Şengör başka bir yazısında Arf'la konuşurken Arf'ın kendisine bu konuda bildiklerinin yüzeysel olduğunu söylediğini aktarmaktadır (Şengör, 1999, 9 Ekim). Erdal İnönü'den rivayetle aşağıdaki ifadeler okunduğunda Arf'ın konuyu şu şekilde değerlendirdiği görülecektir:

> Cumhuriyetten önceki ıslahat devirlerinde yaşamış başlıca üç matematikçimiz tanınır: Hoca İshak Efendi, Vidinli Tevfik Paşa ve Salih Zeki. Hoca İshak Efendi ve Salih Zeki, hoca ve mütercim olarak büyük hizmet yapmışlardır, ayrıca Salih Zeki'nin İslâm matematik tarihi üzerinde çalışmaları vardır. Tevfik Paşanın ise orijinal araştırmaya dayanan bir matematik eseri yayınlanmıştır. Kuaterniyonlarla ilgili olan bir çalışmadır. Bu çalışmadaki buluşların Batıda bilinmekte olduğu, fakat Tevfik Paşanın bundan haberi olmadığı ve eserinin kendi araştırmalarına dayandığı anlaşılmaktadır (Arf, 1973, s. 38).

Şengör'ün Hüseyin Tevfik'le ilgili bir diğer yorumu da Abdülhamit'in kendisini harp kazanmış olmamasına rağmen matematikçiliği nedeniyle müşir yaptığı yönündedir: "Celal Şengör: Evet. Darüşşafaka'yı kuruyorlar, ondan sonra Abdülhamit, Hüseyin Tevfik Paşa'yı müşir yapıyor, mareşal. Harp mi kazanmış, hayır. Bu adam matematikçi. Fatih Altaylı: Bilim yaptığı için. Celal Şengör: Bilim yaptığı için. Mareşal yapıyor" (Teke Tek, 2016).

Bu ifadeyi biraz açmak gerekir: Elimizde Hüseyin Tevfik'in harp kazandığını veya doğrudan bir savaşta bulunduğunu gösteren bir belge olmadığından Şengör'ün bu konudaki ifadelerini, yani Hüseyin Tevfik'in harp kazanmadığını şimdilik doğru kabul ediyoruz. Hüseyin Tevfik Paşa harp okulundan mezuniyetinin ardından bir müddet hocalık ve ardından da uzun süre teknik anlamda müfettişlik görevlerinde bulunmuştur. İlk olarak Paris ve ardından da uzun müddet Amerika'da görev yapan Hüseyin Tevfik balistik ve ateşli silahlar konusunda uzmanlaşmıştır. Abdülhamit'in kendisine olan teveccühünün bu konulardaki yetkinliği ve vazife bilincinden kaynaklandığını düşünmek gerçeğe daha yakındır. Abdülhamit'in sırf 'iyi bir matematikçi' veya 'bilim yapıyor' diye Hüseyin Tevfik'i müşir yapması için geçerli bir sebep de yoktur.

Şengör, Hüseyin Tevfik'in Amerika'daki yıllarından bahsederken Winchester fabrikasının sahibinin kızının kendisine âşık olduğunu belirtir:

> Celal Şengör: Ağabey, adam yok. Faydalı bir adam bu. Bu inanılmaz bir adam. Buna Winchester fabrikalarının sahibinin kızı aşık olmuş.
>
> Fatih Altaylı: Ooo...
>
> Celal Şengör: Fakat Hüseyin Tevfik Paşa yüz göz olursak müfettişliğimi yapamam demiş, kıza yüz vermemiş. Bir gün kız sinirlenmiş, demiş ki, Hüseyin Tevfik demiş, sen demiş bir filozofsun demiş. Nasıl bir filozofsun biliyor musun demiş. Hayır demiş, odun gibi demiş (Teke Tek, 2016).

7 Cahit Arf, ODTÜ'de vermiş olduğu bir bilim tarihi dersinde Hüseyin Tevfik Paşa ve eserinden kısaca bahsetmiştir. Daha sonraki bir tarihte Erdal İnönü tarafından bu derste tutulan notlardan yararlanılarak Arf'ın sözleri yazıya aktarılmıştır. Bunu İnönü'nün yazdığı nottan öğreniyoruz. Bk. (Arf, 1973, s. 37).

Bu hikâyenin uzun hali Salih Zeki'nin hatıralarında bulunmaktadır ve Şengör burada bazı değişiklikler yapmıştır (Salih Zeki, 1924a, s. 702-703). Şengör'e göre Hüseyin Tevfik bu kadına (ki aslında evlidir) yüz verdiği takdirde vazifesini yapamayacağını düşünmüştür. Bu yorumdan, doğal olarak, eğer vazife başında olmasa Hüseyin Tevfik'in bu kadının aşkına karşılık verebileceğini çıkarmak mümkündür. Ancak, biz bu durumun Hüseyin Tevfik Paşa'nın hayatının çeşitli bölümlerinde sergilediği ahlakî duruştan kaynaklandığını düşünüyoruz. Görevlerinde gösterdiği titizlik ve dürüstlük de bu ahlaktan sebep olsa gerektir.

Celal Şengör'ün bir röportajı

Celal Şengör kısa bir röportajında da Osmanlı'da yaşamış en büyük üç bilim adamı listesini sırasıyla Hüseyin Tevfik Paşa, Evliya Çelebi ve Kâtip Çelebi olarak vermektedir:[8]

> Osmanlı'da yaşamış en büyük üç bilim adamı... Şimdi en büyük, kime nazaran en büyük? Osmanlı'ya nazaran mı en büyük? Çünkü Osmanlı'da bilim adamı yok. En büyük, en büyük derseniz, işte şeyle başlamamız lazım. Hüseyin Tevfik Paşa'yla başlamamız lazım. Hüseyin Tevfik Paşa'dan sonra bana sorarsanız Katip Çelebi gelir, o da tarihçi olarak önemli bir adamdır. Onun da yaptığı, en iyi yaptığı şey bir bibliyografyadır. Keşfü'z-Zünûn'dur. Bunları söyledikten sonra şey bitiyor. Yani, Evliya Çelebi var. Evliya Çelebi çok iyi bir coğrafyacı, çok iyi bir gözlemci. Üç tane adam say derseniz bana, Hüseyin Tevfik Paşa gelir, arkasından Evliya Çelebi gelir, arkasından Kâtip Çelebi gelir. Üç tane adam. Orijinal düşünebilen adamlar bunlar. Onun dışında bir tane yok. Ya tesadüf, üç tane söyle demişsiniz, dört tane söyle deseydiniz, dördüncü yok. Üç tane adam var Osmanlı'da.
>
> Buna mukabil Anadolu topraklarında yetişmiş çok adam var. Yani ben, ki bunlar yalnız Anadolu'nun büyük adamları değil, dünyanın en büyük adamları bunlar. Tales, Anaksimandros, Heraklitos. Bu üçü, işte bizim bugünkü modern bilimimizi yaratan insanlar. Bütün bilimi, dünyada (Şengör, 2016).

Röportajın yukarıda verdiğimiz yazıya dökülmüş hali okunduğunda Şengör'ün konuya bilim tarihi açısından objektif bir yorum getirme çabasında olmadığı anlaşılmaktadır. Metinde üzerinde durulması gereken birçok problem olmasına rağmen bizi ilgilendiren konu Hüseyin Tevfik Paşa olduğu için yorumlarımızı sadece bununla sınırlandırıyoruz. Öncelikle, Hüseyin Tevfik Paşa'nın ne sebeple Osmanlı'nın en büyük bilim adamı olduğu izah edilmemiş ve sadece orijinal düşünebilme noktasına vurgu yapılmıştır. Şengör'ün Hüseyin Tevfik'e bu pâyeyi uygun görmesinin *Linear Algebra* adlı çalışmadan dolayı olduğunu düşünüyoruz. Ancak, bu eser veya diğer çalışmaların Hüseyin Tevfik'i Osmanlının en büyük bilim adamı olma noktasına taşıyıp taşımadığı yoruma açıktır. Şengör, *Linear Algebra*'yı bizzat incelememiştir ve Osmanlı döneminde yapılan ilmî çalışmaları da bir kalemde silip atacak bir uzmanlığa sahip değildir. Buradaki önemli bir problem Şengör'ün farklı bir alandaki uzmanlığını ve şöhretini kullanarak, uzmanı olmadığı bilim tarihi konusunda toplumu doğruluğu şüpheli ve objektiflikten uzak bilgiyle etkiliyor olmasıdır.

8 Şengör'ün bu kısa röportajı herhangi bir TV kanalında yayınlanmamıştır.

12 Kasım 2016 Tarihinde *TvNet Kanalı'nda* Yayınlanan *Derin Tarih* Programı

Mustafa Armağan'ın sunduğu bu programda Aykut Kazancıgil kısa da olsa Hüseyin Tevfik Paşa hakkında bazı bilgiler vermiştir. Geniş bir izleyici kitlesine hitap eden programda doğru olmadığını düşündüğümüz kısımlar bulunmaktadır. Aşağıda konuşmanın metni verilmiştir:[9]

> Mustafa Armağan: Hüseyin Tevfik Paşa'yı konuşsak, biraz sonra ona şey yapacağız. İlk İngilizce doktora tezi, değil mi?
>
> Aykut Kazancıgil: Yoo, yook, Linear Algebra...
>
> Mustafa Armağan: Linear Algebra.
>
> Aykut Kazancıgil: Linear Algebra doğrudan doğruya bir cebir kitabı, teorik, İngilizce, bir görüşü var.
>
> Mustafa Armağan: Bir İngilizce kitap kaleme alıyor ve...
>
> Aykut Kazancıgil: Bir daha bitiyor kitap bir daha basılıyor.
>
> Mustafa Armağan: İki baskı yapıyor.
>
> Aykut Kazancıgil: İki baskı yapıyor.
>
> Mustafa Armağan: Yani İngilizce yazdığı kitap bir Osmanlı alimin...
>
> Aykut Kazancıgil: İki defa.
>
> Mustafa Armağan: Hüseyin Tevfik Paşa, iki baskı yapıyor, demek ki bu ilim çevreleri bu kitabı talep etmişler.
>
> Aykut Kazancıgil: Üstelik de adamın bir okulu var, kendisi bir tanınmış paşanın talebesi, o da matematikçi. Peki Tevfik Paşa'nın talebelerinden, dolaylı talebelerinin biri kim? Salih Zeki Bey. Salih Zeki o okulun sonu. Nadir Bey bunun talebesi, Nadir Bey'in talebesi Salih Zeki. Yani Osmanlı İmparatorluğu'nun en yoğun olduğu zamanda üç tane büyük matematikçi geliyor. Bunların bir kere Nadir Bey Fransız gazetelerinde şeyleri var, iddialı makaleleri var. Salih Zeki malum. Türkçe, Fransızca dünya çapında işleri var. Bu Paşa da malum. Bu üç tane matematikçi devam ediyor. Bunlar mühendishanelerde hoca. Bunların yaptığı, yetiştirdiği adamlar bir teknik ekip oluşturuyor ve dünyada ilk defa olaraktan, Avrupa dışında bir memlekette, Osmanlı Devleti, İstanbul'dan bir demiryolu düşünüyor (…) (Derin Tarih, 2016).

İlk olarak, programı hazırlayan Mustafa Armağan'ın biraz hazırlıksız olduğunu fark ediyoruz. Kendisinin Hüseyin Tevfik Paşa'nın *Linear Algebra* adlı eseri için "ilk İngilizce doktora tezi, değil mi?" sorusunu yöneltmesi bu düşüncemizin sebebidir.

Aykut Kazancıgil'in *Linear Algebra*'nın ilk baskısının bitmesi üzerine ikinci baskısının yapıldığını söylemesinin de şimdilik bir doğruluğu yoktur. Kitabın ikinci baskısının kapağındaki 'revised and enlarged' [gözden geçirilmiş ve genişletilmiş] vurgusu Hüseyin Tevfik'in yeni

9 Çalışmamızda bu programda Hüseyin Tevfik Paşa üzerine konuşulan kısmın (17:25-18:44 arası) çözümü verilmiştir.

bir baskıya ihtiyaç duyma nedenini daha iyi açıklamaktadır (Hussein Tevfik Pacha, 1892).[10]

Armağan da, Kazancıgil'in bahsettiği iki baskı meselesine 'ilim çevrelerinin kitaba olan talebi' yorumunu getirmiştir. Şimdilik bu yorumu da doğru çıkaracak yeterli veriye ulaşmış değiliz. Tek bildiğimiz, Amerika'daki bir matematikçinin isteği üzerine Hüseyin Tevfik'in ilk baskının bir nüshasını bu matematikçiye göndermiş olduğudur. Ancak Hüseyin Tevfik'in, çalıştığı konuyla ilgili uluslararası literatürde bir etki bıraktığına da şimdiye kadar olan araştırmalarımızda rastlamadığımızı belirtmeliyiz.[11] Kısacası Armağan'ın bu yorumu bir nevi temenniye benzemektedir.

Bu sohbetteki değinmemiz gereken son husus Kazancıgil'in Hüseyin Tevfik, Mehmet Nadir ve Salih Zeki'yi bir okulun mensupları olarak göstermesidir. Böyle bir durumun da gerçeklikle ilgisi yoktur. En azından, bu üç ismin matematikle ilgili çalışmalarının farklı konular üzerine olduğu, farklı görevlerde bulundukları, ortak çalışma yapacak uzun zamanları olmadığı ve benzer başka durumlar göz önünde bulundurulursa bir 'okul'un mevzubahis olmayacağı anlaşılır. Hüseyin Tevfik'in Salih Zeki ile tanışması, Salih Zeki'nin okuldan mezun olup mesleğe atıldığı dönemlere rastlar. Mehmet Nadir ise Salih Zeki'nin Darüşşafakadaki hocalarından biri ve matematikle amatör olarak ilgilenen bir eğitimcidir. Kazancıgil'in durumu gerçekten uzak biçimde yorumladığını düşünüyoruz. Yine Kazancıgil'in Mehmet Nadir ve Salih Zeki'nin çalışmalarını yüceltirken söylediği sözler de sorgulanmaya muhtaçtır. Mehmet Nadir'in sayılar teorisi üzerine bazı çalışmalar yaptığını biliyoruz, ancak bunlar hem sayıca azdır hem de etkileri düşünüldüğü gibi değildir. Salih Zeki'nin de ağırlıklı olarak bilim tarihi çalışmaları uluslararası camiada tanınırlığına vesile olmuştur.[12]

Rabia Nagehan Üregen: 19. Yüzyıl Osmanlı Matematik Dergi ve Makalelerinden Bir Kesit

Üregen'in çalışması 1867-1869 yılları arasında yayınlanan *Mebahis-i İlmiye* dergisi ile ilgilidir. Bu dergideki Hüseyin Tevfik Paşa tarafından kaleme alınmış bazı makaleleri incelemektedir. Üregen amaçlarından birinin aşağıda görüldüğü gibi Hüseyin Tevfik'le ilgili bazı yanılgıları düzeltmek olduğunu belirtir:

> Bu araştırmanın bir diğer amacı da yapılan incelemelerde edinilen bulgular doğrultusunda literatürde kabul edilmiş bazı yanılgıları düzeltmektir. Buna günümüzden bir örnek verecek olursak, Alman Bilim Tarihçisi Gert Schubring, Vidinli Tevfik Paşa' yı "Lineer

10 *Linear Algebra*'nın tıpkı basımları Çeçen'in hazırlamış olduğu eserde bulunmaktadır. Bk. (Çeçen, 1988).

11 Hüseyin Tevfik'in *Linear Algebra*'nın ikinci baskısının Alexander Macfarlane tarafından 1904 senesinde hazırlanan bir bibliyografik çalışmada listelendiğini görüyoruz. Bk. (Macfarlane, 1904, s. 42). Ancak bu durum tek başına kitabın literatürde bir etki bıraktığına delil olarak kabul edilemez.

12 Mehmet Nadir hakkında detaylı bilgi için bk. (İnönü, 1997); Salih Zeki'nin bilim tarihi alanındaki eseri *Asar-ı Bakiye*'nin uluslararası camiaya tanıtılması noktasında önemli bir örnek için Adnan Adıvar'ın *Isis*'te yayınlanmış makalesine bakılabilir. Bk. (Adnan, 1933).

> Cebirin Mucidi" olarak adlandırırken Türk araştırmacılarımız ise bu kitabın çalıntı ya da orijinal olupolmadığını tartışmaktadır. Ne yazık ki bu araştırmalar incelendiğinde araştırmacıların kitabı yeterince incelemedikleri sonucuna varılmaktadır (Üregen, 2012, s. 7).

Bu ifadeler ne yazık ki pek çok hata içermektedir. İlk olarak Gert Schubring'in Hüseyin Tevfik Paşa için 'Lineer Cebirin Mucidi' ifadesini Üregen'in düşündüğü gibi kullanmadığını söylemeliyiz. Yani, matematiğin bu dalını konu itibariyle Hüseyin Tevfik Paşa icat veya keşf etmemiştir. Schubring'in kastı, 'lineer cebir' terimini Hüseyin Tevfik'in icat edip etmediğiyle ilgilidir (Schubring, 2007, s. 49- 50). Ancak, Schubring'in düşündüğü gibi, bu terimi ilk kullanan kişi Hüseyin Tevfik olsa bile, matematiğin bu dalının günümüzdeki haline evrilmesini sağlayan süreçte kendisinin doğrudan bir katkısı olmadığını biliyoruz. Üregen, maalesef Schubring'in anlatmak istediğini fark edememiştir. Bunun yanında Üregen, Schubring'e koşulsuz itimat etmesine rağmen Türk araştırmacıların bu kitabın çalıntı ya da orijinal olup olmadığını tartıştıklarını vurgulamıştır. Bunu yaparken verdiği referans ise Cem Tezer'in Hüseyin Tevfik Paşa üzerine yazdığı makalesidir ve şurası kat'idir ki Tezer çalışmasında Üregen'in belirttiği gibi bir tartışmaya girmemiştir. Tezer, Cahit Arf'ın *Linear Algebra* üzerine değerlendirmesine ek olarak matematiksel bazı açıklamalar yapmaktadır. Üregen, biraz daha ileri giderek Türk araştırmacıların kitabı yeterince incelemediğini söylemektedir. Ancak, adı geçen kitabı şimdiye kadar en detaylı bir biçimde inceleyenin Erdal İnönü olduğunun farkında bile değildir.[13] Üregen çalışmasının farklı bir yerinde de Cahit Arf'ı şu sözlerle eleştirir: "Bu kitaba Cahit Arf da bir önsöz yazmıştır. Fakat maalesef Cahit Arf bu önsözünde eseri yanlış değerlendirmiştir. Bunu ünlü Alman Matematikçi Gert Schubring'den öğrenmekteyiz" (Üregen, 2012, s. 14).

Cahit Arf'ın buradaki değerlendirmesi elbetteki eleştirilebilir.[14] Biz, Arf'ın konuyu yanlış değil, fakat belki eksik değerlendirmiş olduğunu düşünüyoruz. Muhtemelen Hüseyin Tevfik Paşa'nın *Linear Algebra*'nın iki baskısına yazmış olduğu önsözlerden ilki Cahit Arf'ın bu şekilde düşünmesine neden olmuştur. Birinciye göre oldukça geniş olan ikinci baskının önsözü ise daha açıklayıcıdır ve Hüseyin Tevfik'in motivasyonlarını daha iyi anlamayı sağlar. Ayrıca, Üregen fark etmemiş olsa bile, Cem Tezer de Arf'ın değerlendirmesine gayet nazik bir biçimde önemli bir ekleme yapmıştır. Burada yöntem olarak bizim karşı çıktığımız durum, Üregen'in *Linear Algebra* kitabındaki matematiksel bilgiye vakıf olmaksızın bir bilim adamının sözüyle diğer bir bilim adamını eleştiriyor olmasıdır.

13 Linear Algebra üzerine yapılmış incelemelerle ilgili bk. (Polat, 2014, s. 86-93).

14 Üregen, Cahit Arf'ın Kazım Çeçen tarafından hazırlanan *Hüseyin Tevfik Paşa ve Linear Algebra* adlı çalışmadaki değerledirmesini eleştirmektedir. Bk. (Çeçen, 1988, s. 47).

Ahmed Yüksel Özemre: Portreler Hâtıralar

Ahmed Yüksel Özemre de Çeçen'in hazırladığı kitaptan yararlanarak Hüseyin Tevfik Paşa'dan bahsetmiştir. Muhtemelen bu eserden etkilenerek Hüseyin Tevfik Paşa'nın 20. yüzyıl öncesinin 'en büyük' Türk matematikçisi olduğunu yazmıştır:

> (...) Kâzım Hoca'nın Türk ilim târihine ait katkılarından bir başkası ve de çok önemlisi de İTÜ Bilim ve Teknoloji Târihi Araştırma Merkezi tarafından 1988 yılında yayınlanmış olan Hüseyin Tevfik Paşa ve "Linear Algebra" isimli eseridir. Mühendishâne-i Humâyûn Nâzırı (yâni İTÜ'nün geçmişteki hâlinin Rektörü) Vidinli Müşir Hüseyin Tevfik Paşa (1832-1901) XX. yüzyıl öncesinin en büyük Türk matematikçisidir. 1843'de Sir William Rowan Hamilton'un (1805-1865) geliştirdiği quaternion kavramından ve fransız matematikçi Jean Robert Argand'ın (1768-1822) cebrinden esinlenen Paşa, quaternion'ların 3-boyutlu bir alt-cebrinin olmamasından rahatsız olarak, böyle bir cebri inşâ etmek hususundaki tetkikātını ve vardığı sonuçları, ilk baskısı 1882 de ve genişletilmiş ikinci baskısı da 1892 de İstanbul'da A.H. Boyajian Matbaası'nda ingilizce basılmış olan, Linear Algebra isimli kitabında dercetmiştir. Metodu ve sonuçları bakımından orijinal bir eser olan bu kitabın her iki baskısının da tıpkı-basımı Kâzım Hoca'nın himmeti ve takdîmiyle, ayrıca matematikçi Sâlih Zeki Bey'in (1864-1921), Ord. Prof. Câhit Arf ile Prof. Dr. Celâl Şengör'ün (doğ. 1955) de yorumlarıyla birlikte tek bir cild hâlinde yayımlanmıştır (Özemre, 2007, s. 326-327).

Bu alıntının yapılmasının sebebi, doğruluğu kesin olmayan bir bilginin ne şekilde yayıldığına önemli bir örnek olduğunu düşünülmesindendir. Özemre'nin, Hüseyin Tevfik'in 20. yüzyıl öncesinin en büyük Türk matematikçisi olduğu yönündeki kanaati, muhtemelen Çeçen ve Şengör'ün yazdıkları sebebiyledir.

İlber Ortaylı: Paralardaki seçimleri kabul etmek imkânsız

İlber Ortaylı, kâğıt paraların üzerindeki isimler hakkında kaleme aldığı bir yazısında matematik alanında isimlerle ortaya çıkmamızın anlamı olmadığından bahseder ve 10 Türk Lirası'nda resmi olan Cahit Arf'ın matematikte bazı katkıları olduğunu belirtir. Ardından, Hüseyin Tevfik Paşa'nın da lineer cebir konusunda isim yaptığını ekler ve bizdeki isimlerin Batı'nın büyük matematikçileri seviyesinde olmadığını belirten bir yorum yapar. Ortaylı'nın ifadeleri aşağıdaki gibidir:

> Matematik alanından isimlerle ortaya çıkmamızın anlamı yok. On Türk Lirası üzerindeki Ordinaryüs Profesör Cahit Arf matematikteki bazı katkıları ile bilinir. Ama bizim tarihimizde dahi lineer cebir üzerinde o zaman bile isim yapan Vidinli Tevfik Paşa ve gene Fransızca da okunan Erzurum müdafii Gazi Ahmet Muhtar Paşa vardır. Tarihimizde Öklit, Riemann, Lobaçevski veya Gauss olmadığına göre; bu alanlarda bazı isimlerle ortaya çıkmanın fazla bir anlamı yoktur (Ortaylı, 2008, 5 Ekim).

Dikkatimizi çeken husus Hüseyin Tevfik Paşa'nın lineer cebir konusunda o zaman bile isim yapmış olduğu vurgusudur. Hüseyin Tevfik'in lineer cebir konusunda isim yaptığı matematik tarihinde -şimdilik- kayıtlı bir bilgi değildir. Ortaylı'nın bu bilgiye nasıl ulaştığından emin değiliz. Ancak, Celal Şengör'den etkilenmiş olmasının mümkün olduğunu düşünüyoruz.

Salim Aydüz: Osmanlı Biliminin Öncüleri

Salim Aydüz, *Osmanlı Biliminin Öncüleri* adlı kitabında Hüseyin Tevfik Paşa'ya da bir bölüm ayırmıştır. Bu bölümün aynı zamanda konu hakkında yapılmış en son çalışma olduğunu da söyleyebiliriz. Kazım Çeçen'in hazırladığı ve bazı yönlerden itiraz ettiğimiz çalışmanın üzerinden 20 yıla yakın bir zaman geçmesine ve bu dönemde Hüseyin Tevfik Paşa ile ilgili yeni bilgiler bulunmuş olmasına rağmen Aydüz'ün bu çalışmasında verdiği bilgilerin bir kısmı düzeltilmeye muhtaçtır. Bunun yanında yorumlardaki aşırılık da gözden kaçmamaktadır. Aydüz'ün kitabından aldığımız aşağıdaki satırlar okunduğunda söylemek istediklerimiz daha iyi anlaşılacaktır:

> New Island Tarih Cemiyeti Âzâlığı'na tayini münasebetiyle Fransızca söylediği Memâlik-i Osmâniye ve İslâmiyet adlı nutukları meşhur olmuştur. Modern Osmanlı matematiğinin en mühim simalarından biri olan Hüseyin Tevfik matematik, astronomi ve fizik sahalarında mühim eserler telif eden âlimlerdendir. Amerika'da bulunduğu yıllarda balistik ve matematik gibi ilimlerle uğraştı ve hisab-ı müsenna denilen lineer cebirle ilgili Linear Algebra adlı meşhur eserini İngilizce olarak telif etti. Modern matematiğe dair Osmanlılarda yazılan ilk eserdir (...) Bu sebeple paşa bütün Osmanlı tarihinde temel bilimler alanında orijinal çalışma yapan ve yayınlayan ilk bilim insanımızdır. Paşa Linear Algebra kitabıyla dünyada ilkler arasında yer alan önder araştırmacı ünvanına sahiptir. Bu eser Linear Algebra konusunda dünyada yazılmış, basılmış ve alanında pek çok yeniliği getiren en mühim eserlerdendir. (...) Bu kısa bölümde Osmanlı paşalarının sadece kendi askerî alanlarında değil, başka alanlarda da çalışmalar yaptıklarına ve dünya çapında ses getirecek çalışmalara imza attıklarına işaret etmeye çalıştık (Aydüz, 2016, s. 181-182).

Aydüz burada verdiği tarihi bilgilerin bir kısmını Bursalı Mehmed Tahir'in *Osmanlı Müellifleri*'nden almış olmalıdır ancak kaynak göstermemiştir. (Bursalı Mehmed Tahir, 1342, s. 258-259). *Osmanlı Müellifleri*'ndeki bilgilere temkinle yaklaşılması gerektiği eseri kullananların malumudur.[15] Buna rağmen Aydüz, herhangi bir düzeltmeye gitmeden *Osmanlı Müellifleri*'ndeki bilgileri aynen aktarmakta bir beis görmemiştir. Aynı zamanda Aydüz'ün Hüseyin Tevfik Paşa ile ilgili bir ansiklopedi maddesi ve İngilizce bir makale de yazmış olduğunu hatırda tutmak yararlı olacaktır. Konuyla uzun yıllar boyunca ilgilenen bir akademisyenin en azından büyük

15 *Osmanlı Müellifleri* ve benzer ikincil kaynaklardaki bilgileri incelemeden esere alıp kullanma üzerine Adnan Adıvar'ın sözlerine kulak vermek yerinde olacaktır: "(...) Bursalı Tahir Beyin Osmanlı Müelifleri adlı kitabına ve Doktor Osman Şevki'nin Türk Tıp Tarihi'ne dayanarak, araştırıp incelemeden yazmak gafletinde bulunmuştum. (...) Fakat burada genç yazarlarımıza bir tavsiyede bulunmak isterim: Ağızdan bilgi, hatta ilk kaynaklar, ana kitaplar sayılmayan eserlerde gördükleri bilgileri kendileri incelemeden eserlerine almasınlar; fazla fakat yanlış bilgiye az ve fakat doğru bilgiyi daima tercih etsinler." Bk. (Adıvar, 1982, s. 24-25).

bir kitle tarafından okunması muhtemel bir eser için biraz daha özen göstermesi beklenirdi. Bu noktada Aydüz'ün çalışmasındaki bazı düzeltilmesi gereken ifadelere dikkat çekmek gerekirse bunları şöyle sıralayabiliriz: Cemiyetin adı *New Island* değil *Rhode Island*; eserin dili *Fransızca* değil *İngilizce*; eserin tam ismi *Memâlik-i Osmâniye ve İslâmiyet* değil *A Lecture Giving a Few Facts on Mohammedanism*; *Lineer cebir*in Türkçe ifadesi *hisâb-ı müsenna* değil *cebr-i hattî* [hisâb-ı müsenna Hüseyin Tevfik'in başka bir makalesinin ismi]. Ayrıca bu eser modern matematiğe dair Osmanlılardaki ilk eser değil, bu konuda Hoca İshak Efendi ve başka matematikçilerin eserleri incelenebilir. Temel bilimler alanında orijinal çalışma yapan ve yayınlayan ilk isim Hüseyin Tevfik Paşa değil, bu konuda Emin Paşa ve eserleri incelenebilir. Paşa'nın dünyada ilkler arasında yer alan önder araştırmacı unvanına sahip olduğu detaylandırılmaya muhtaçtır. *Linear Algebra*'nın alanında pek çok yenilik getirdiğini gösteren bir çalışma henüz mevcut değildir. Ayrıca, bu çalışmanın dünya çapında ses getirdiğine dair de şimdilik bir bilgi yoktur. Görüldüğü gibi Aydüz'ün Hüseyin Tevfik Paşa hakkında verdiği bilgiler ve yorumlar eleştirel bir gözle okunmadığında tarihi bilgilerdeki hatalardan ziyade yorumlardaki aşırılık nedeniyle okuyucunun zihninde gerçek üstü bir Hüseyin Tevfik imajı oluşacaktır.

Aydüz'ün çalışmasında karşılaştığımız diğer bir hata ise Hüseyin Tevfik Paşa'nın bir resmiyle ilgilidir. Kendisinin gençlik hali olduğu belirtilen resim aslında Mısır Hidivlerinden Tevfik Paşa'nın oğlu Hidiv Abbas Hilmi Paşa'ya (1874-1944) aittir.[16]

A.Cihan Konyalıoğlu, Ahmet Işık, Abdullah Kaplan Seyfullah Hızarcı, Merve Durkaya: Vidinli Huseyin Tevfik Pasha's triplets in history of mathematics

Hüseyin Tevfik Paşa'nın *Linear Algebra*'da kullandığı matematiksel sistemi tanıtmayı amaçlayan bu makalede, kaynak gösterilmeksizin, kendisinin Fransa ve Amerika'da bilimsel makaleler yayınladığı yazmaktadır: "He held various positions in the Ottoman Empire and thanks to these positions; he stayed in France and America and published scientific articles in these countries" (Konyalıoğlu, A. C., Işık, A., Kaplan, A., Hızarcı, S. & Durkaya, M.,, 2011, s. 4046). [Osmanlı İmparatorluğu'nda çeşitli görevlerde bulundu ve bu görevler nedeniyle Fransa ve Amerika'da kaldı ve bu ülkelerde bilimsel makaleler yayınladı.]

Şimdiye kadar bu bilgiyi doğrulayacak bir kaynağa rastlamadık. Hüseyin Tevfik Paşa eserlerinin bir kısmını yurtdışında kaleme almış olsa da bunları İstanbul'da bastırmış veya yayınlamıştır. Gençliğinde Fransa'da yayınlanan bir matematik dergisindeki problemlere çözümler gönderdiği bilinse de (Polat, 2014, s.23) bu çözümleri bilimsel makale kategorisine koymak mümkün değildir.

16 Salim Aydüz'ün verdiği Hüseyin Tevfik'in gençlik resmi aslına bakılırsa internette birçok yerde karşımıza çıkmaktadır. Bu resim internette aratıldığında Hidiv Abbas Hilmi Paşa'nın resmi olarak da görülmekte ve resmin ona ait olduğuna dair somut kaynaklara da ulaşmak mümkün olmaktadır. Aydüz'ün verdiği resim için bk. (Aydüz, 2016, s. 180).

Arzu Meral: A Survey of Translation Activity in the Ottoman Empire (Osmanlı İmparatorluğu'nda Tercüme Faaliyetlerinin Seyri)

Arzu Meral'in Osmanlı'daki tercüme faaliyetleri hakkında oldukça kapsamlı bir şekilde hazırladığı makalesinde bizim dikkatimizi çeken kısa bir bölüm bulunmaktadır. Aşağıda makalenin ilgili kısmı ve hemen ardından da bizim tercümemiz verilmiştir:

> Tamanlı Hüseyin Efendi's son, Emin Pasha,studied mathematics and physics at Cambridge. Like his father, he endeavored to bring modern mathematics to the attention of the Ottomans and worked as an instructor at the Harbiye School. He translated his dissertation into Turkish under the title of *Tahavvülât* (Transformations) and published it, and wrote mathematical books for secondary schools as well. Vidinli Tevfik Pasha (1832-1893) studied mathematical sciences in Paris while he was an attachéthere. He wrote a *Linear Algebra* in English. *Cebr-i âla*, *Mihanik*, and *Cebr-i hattî* were among his works which included translations and quotations from Western sources. All these works on mathematics were written for the newly established schools (Meral, 2013, s. 140).
>
> [Tamanlı Hüseyin Efendi'nin oğlu Emin Paşa, Cambridge'de matematik ve fizik okudu. Babası gibi, modern matematiği Osmanlılara tanıtmaya gayret etti ve Mekteb-i Harbiye'de ders verdi. Tezini *Tahavvülât* (Dönüşümler) başlığı altında Türkçe'ye tercüme etti ve yayınladı. Bunun yanında ortaöğretim okulları için de matematik kitapları kaleme aldı. Vidinli Tevfik Paşa (1832-1893) Paris'te ataşe olarak bulunduğu dönemde matematiksel bilimler üzerine çalıştı. İngilizce olarak bir *Linear Algebra* kaleme aldı. Cebr-i âla, Mihanik ve Cebr-i hattî Batı kaynaklarından çeviri ve alıntılar içeren eserlerindendir. Matematik üzerine olan tüm bu eserler yeni açılmış okullar için yazılmıştı.]

Meral'in buradaki bulguları için kaynağının –son cümle hariç- Hilmi Ziya Ülken olduğunu görüyoruz. Ancak, Ülken'in yazdıklarının üzerinden geçen uzun zaman diliminde bu bilgilerin düzeltilmiş hallerine ulaşmak mümkün olabilirdi. Burada dikkat edilmesi gereken hususlar şunlardır: Emin Paşa'nın Cambridge'de fizik okuduğunu bilmiyoruz. Modern matematiği Osmanlılara tanıtmaya gayret ettiğini gösteren pek bir delil şimdilik yoktur. Eğer ders vermek 'tanıtmak' olarak düşünülecekse kendisinin Mekteb-i Harbiye'de matematik dersi verdiğini biliyoruz. İngilizce ve Fransızca olarak kaleme aldığı iki küçük eseri dışında başka bir eserine rastlamadık. Tezini Türkçeye tercüme ettiği bilgisinin de doğru olmadığını düşünüyoruz. Bu konuda detaylı olarak yazan Salih Zeki de böyle bir şeyden bahsetmiyor (Salih Zeki, t.y., s. 539-542). Ortaöğretim için Emin Paşa'nın hazırladığı söylenen kitapların varlığını gösteren henüz somut bir çalışma yoktur. Hüseyin Tevfik Paşa'nın vefat ettiği yıl, Hilmi Ziya Ülken'in ve ondan aktararak Meral'in verdiği gibi 1893 değil, 1901'dir.[17] *Cebr-i âla* adındaki kitabı bulunamamıştır, adı geçen eserin basılmamış olma ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır. *Cebr-i hattî* diye Türkçe bir eseri yoktur, bu eser aslında İngilizce olarak hazırlanmış olan *Linear Algebra*'dır. Buraya kadar verdiğimiz düzeltmeler aslına bakılırsa göz ardı edi-

17 Hilmi Ziya Ülken'in konu ile ilgili yazdıkları için bk. (Ülken, 2011, s. 244-245); (Ülken, 2014, s. 16-17)

lebilirdi. Ancak, Meral'in son cümlesi, belki de tüm bu ufak hataların üzerine bina edilmiş olacağı için esas problemi teşkil eden kısım olmaktadır. Meral, matematik üzerine olan tüm bu eserlerin yeni açılan okullar için yazıldığını belirtiyor. Ne Emin Paşa ne de Hüseyin Tevfik Paşa'nın matematikle ilgili burada bahsedilen eserlerinin bu okullar için hazırlandığını gösteren bir çalışmaya henüz rastlamadık. Bu eserlerden sadece *Mihanik* denilen fizikle ilgili olan eserin [bu eserin asıl adı *Fenn-i Makine* olmalıdır] mekteplerde kullanıldığını biliyoruz. Dolayısıyla Emin Paşa ve Vidinli Hüseyin Tevfik Paşa'nın eserlerine dayanılarak yapılan bu yorum doğru kabul edilemeyecektir.[18]

Sonuç

Osmanlının son dönemlerinde yetişmiş matematikçilerin en meşhurlarından biri Hüseyin Tevfik Paşa'dır. Kendisinin matematikle ilgili çalışmaları bir bütün olarak incelendiğinde, bunların şöhreti için yeterli bir sebep olduğu anlaşılmaktadır. Ancak, görsel ve yazılı medyada ve kimi akademik çalışmalarda bazen ütopik bir portre çizilebildiğini görüyoruz. Kendisinden bahsedilirken, genellikle, İngilizce olarak kaleme aldığı ve iki baskı yapmış olan *Linear Algebra* adlı eseri referans verilmektedir. Bu eser matematiksel açıdan tahlil edilmeksizin, İngilizce olması ve başlığı nedeniyle hatalı yorumlara neden olmaktadır. Lineer cebir konusunun mucidi veya bu alanda ilklerden olduğu yönündeki tespitler bilim tarihi açısından bir gerçekliğe sahip değildir. Kendisini 'müthiş matematikçi!', 'lineer cebiri icat eden Türk!' şeklinde görmeye çalışmak yerine hayatı ve çalışmalarıyla objektif bir Hüseyin Tevfik Paşa portresi çizmeye gayret edilmelidir. Hayatı ve eserleri incelenirken mümkün olduğunca dönemin şartları da göz önünde bulundurulmalı, çalışmaları somut bir çerçeveye oturtulmalıdır. Bu sayede Hüseyin Tevfik Paşa'nın öneminin daha iyi anlaşılacağını ve daha sağlıklı bir tarih bilincine sahip olunacağını düşünüyoruz.

Kaynakça

(A.Cihan Konyalıoğlu, 2011; Arf, 1973; Aydüz, 1999, 2016; Çeçen, 1988; Demir, 2010; Erim, 1999; İnönü, 1997, 2005; Macfarlane, 1904, 1906; Ortaylı, 2008; Özemre, 2007; Pacha, 1882, 1892; Schubring, 2007; Sevim, 2016; Sudi, 1924; Tahir, 1342; Taneri, 1958; Hüseyin Tevfik, 1299; Hussein Tevfik, 1878; V. H. Tevfik, 1265; Tezer; Zeki, 1924)Arf, C. (1973). İstanbul Üniversitesindeki Matematik Çalışmaları Hakkında Bazı İzlenimler ve Anılar. E. İnönü (Ed.), *1923-1966 Dönemi Türkiye Matematik Araştırmaları Bibliyografyası ve Bazı Gözlemler* içinde (s. 37-44), Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi.

Adıvar, A. (1982). *Osmanlı Türkerinde İlim* (4. bs.). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Adnan, A. (1933). *Isis, 19* (3), 506-515. 27.02.2017 tarihinde http://www.jstor.org/stable/224873 adresinden edinilmiştir.

Armağan, M., Kazancıgil, A. (konuşmacı) (2016, 12 Kasım). *Derin Tarih*. [Televizyon Programı]. TvNet. Erişim tarihi: 25.02.2017. https://www.youtube.com/watch?v=apE4A-nRywc adresinden edinilmiştir.

Aydüz, S. (1999). Hüseyin Tevfik Paşa (Vidinli). E. Çakıroğlu (Ed.), *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi* içinde (C. I, s. 592-593). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Aydüz, S. (2016). *Osmanlı Biliminin Öncüleri*. İstanbul: TİMAŞ.

18 Meral, alıntıladığımız metinde Emin Paşa ve Hüseyin Tevfik Paşa hakkında verdiği bilgilere dayanarak bir yorumda bulunmuştur. Verilen bilgilerin sıhhati sorgulanmazsa, getirilen yoruma da şüpheyle yaklaşmak gerekecektir. Bu nedenle Emin Paşa hakkında da bazı düzeltmeler vermenin yerinde olacağını düşündük.

Başbakanlık Osanlı Arşivi. *Dahiliye Nezareti Sicill-i Ahvâl Defterleri* (DH. SAİD.d): 1/574.

Bursalı Mehmet Tahir. (1342). *Osmanlı Müellifleri* (C. III). İstanbul: Matbaa-i Amire.

Çeçen, K. (1988). *Hüseyin Tevfik Paşa ve Linear Algebra*. İTÜ Bilim ve Teknoloji Tarihi Araştırma Merkezi.

Erim, K. (1999). *Riyaziye Tanzimat 1* (2. Baskı. Cilt I, s. 480-482). Ankara: MEB Yayınları.

Gen. Hussein Tevfik. (1878). *A Lecture Giving a Few Facts on Mohammedanism*. Providence: The Providene Press Company.

Günergun, F. (2007). Matematiksel Bilimlerde İlk Türkçe Dergi: Mebahis-i İlmiye (1867-69). *Osmanlı Bilimi Araştırmaları, 8* (2), 1-42.

Hussein Tevfik Pacha (1882). *Linear Algebra*. Constantinople: Boyajiyan.

Hussein Tevfik Pacha. (1892). *Linear Algebra* (2nd ed.). Constantinople: Boyajiyan.

Hüseyin Tevfik. (1299). *Yeni Ölçülerin Menafi ve İstimaline Dair Risale-i Muhtasara*. İstanbul: Mihran Matbaası.

Hüseyin Tevfik. (1291). *Fenn-i Makine*. İstanbul.

Hüseyin Tevfik. (1288). *Zeyl-i Usûl-i Cebir* (2. Baskı.). İstanbul: Mekteb-i Fünun-ı Harbiye Matbaası.

İhsanoğlu, E., Şeşen, R., & İzgi, C. (1999). *Osmanli Matematik Literatürü Tarihi* (C.I-II). İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA).

İnönü, E. (1997). *Mehmet Nadir Bir Eğitim ve Bilim Öncüsü*. Ankara: TÜBİTAK Yayınları.

İnönü, E. (2008). Son Osmanlı Döneminin Üç Matematikçisi. Hülya Şenkon (Ed.), *XVIII. Ulusal Matematik Sempozyumu Bildiri Kitabı* içinde. (s. 1-19). İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları.

Konyalıoğlu, A. C., Işık, A., Kaplan, A., Hızarcı, S. & Durkaya, M. (2011). Vidinli Huseyin Tevfik Pasha's triplets in history of mathematics. *Procedia Socila and Behavioral Sciences, 15*, 4045-4047.

Macfarlane, A. (1904). *Bibliography of Quaternions and Allied Systems of Mathematics (1904)*: Ponsonby and Gibbs.

Meral, A. (2013). A Survey of Translation Activity in the Ottoman Empire. *Osmanlı Araştırmaları, 42* (42).

Ortaylı, İ. (2008, 5 Ekim). Paralardaki seçimleri kabul etmek imkansız. Milliyet.

25.02.2017 tarihinde http://www.milliyet.com.tr/-/ilber-ortayli/pazar/yazardetay/05.10.2008/998878/default.htm adresinden edinilmiştir.

Özemre, A. Y. (2007). *Portreler, Hâtıralar*. İstanbul: Kubbealtı.

Polat, A. (2014). *19. Yüzyıl Osmanlı Bilim Hayatında Öncü Bir Matematkçi: Vidinli Hüseyin Tevfik Paşa*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Salih Zeki. (t.y.). Emin Paşa. *Kamus-ı Riyaziyat* içinde (C.III, s. 539-542).

Salih Zeki. (1924a). Vidinli Tevfik Paşa. *Muallimler Mecmuası* (22), 682-709.

Salih Zeki. (1924b). Vidinli Tevfik Paşa Merhum. *Muallimler Mecmuası* (22), 677-682.

Schubring, G. (2007). Hüseyin Tevfik Paşa-The Inventor of 'Linear Algebra'. *Osmanlı Bilimi Araştırmaları, 8* (2), 43-48.

Süleyman Sudi. (1924). Vidinli Tevfik Paşa ve Cebr-i Hatti. *Muallimler Mecmuası* (24), 892-899.

Şengör, C. (1999, 9 Ekim). Ömer Hayyam Üzerine. *Cumhuriyet*, s. 5.

Şengör, C. (2016). *Osmanlı'da ve Anadolu'da Yaşamış En Büyük Üç Bilim Adamı.* 25.02.2017 tarihinde https://www.youtube.com/watch?v=1X75_Gyolw4 adresinden edinilmiştir.

Şengör, C. (konuşmacı) (2016, 3 Ocak). *Teke Tek Özel* [Televizyon programı]: Habertürk TV. 24.02.2017 tarihinde https://www.youtube.com/watch?v=FdyEVNsBMwc adresinden edinilmiştir.

Taneri, K. Z. (1958). *Türk Matematikçileri*. İstanbul: Matbaacılık Okulu.

Tezer, C. Vidinli Hüseyin Tevfik Paşa. 24.02.2017 tarihinde http://www.bilkent.edu.tr/~sertoz/turk/VIDINLI.pdf adresinden edinilmiştir.

Ülken, H. Z. (2014). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (11. bs.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Ülken, H. Z. (2011). *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü* (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınlarında 1. bs.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Üregen, R. N. (2012). *19. Yy. Osmanlı Matematik Dergi ve Makalelerinden Bir Kesit*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Yıldız Teknik Üniversitesi/ Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.

Osmanli İstanbul Mahallelerinde Sosyal Kontrol

Beyza Topuz*

Öz: 'Mahalle' kavramı mekânsal olduğu kadar sosyal bir anlamı da içermektedir. Her ne kadar günümüzde bu kavram daha çok şehir planlamanın bir parçası olarak görülse de, Osmanlı zamanında 'mahalle' denilince akla gelen mekândan ziyade mahallelinin mahalle içindeki yasayışı ve komşularıyla olan ilişkileridir. Mahallenin sınırları da zaten mahallelinin algısında başlayıp bitmektedir. Yani mahallenin mekânsal anlamı da sosyal anlamıyla şekillenmektedir. Bu yazıda, Osmanlı mahallesinin söz konusu karakteristiğinden yola çıkarak, Üsküdar Mahkemesi'nin 1741, 1745-46 ve 1746-1748 yıllarına ait 402, 425 ve 420 numaralı şeriyye sicilleri incelenecek ve kefalet-i bin nefs ile şühudu'l-hal içeren davalara yoğunlaşılacaktır. Söz konusu davalarda kefil olan ile kefil olunan arasında ne tür bir ilişki olduğu, mahkemede davalı hakkında hüsn-i hal ve su-i hali üzerine verilen ifadelerin ne dereceye kadar kefalet ve şahitlikle ilişkilendirilebileceği konuları sorgulanacaktır. Bunlardan yola çıkarak, dönemin İstanbul mahallelerinde sosyal kontrol mekanizmasının varlığına dair bir hipotez oluşturulacaktır. Mahallelerdeki sosyal kontrolün sağlayıcısı, kontrol eden ve edilen ilişkisi üzerinde durularak mahallelerde sosyal harmoninin sağlanmasında devletin olduğu kadar mukim kimselerin de rolünün altı vurgulanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mahalle, İstanbul, sosyal kontrol, nefse kefalet, şühudü'l-hal

Sicil Çalışmalarının Kısa Tarihçesi

18. yüzyılın başlarında İstanbul mahallelerinin gündelik hayatı ve sosyal yaşamını konu edinen bu yazıda şer'iyye sicillerin önemi bir kez daha anlaşılmıştır. Siciller evlilikten, boşanmaya, miras konularından, komşu ilişkilerine kadar günlük yaşama dair pek çok noktada önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Buradaki asıl mesele sicillere doğru soruları yönelterek sis perdesini arayabilmektir. Ancak bu sayede şer'iyye sicillerinin kısa, resmi ve basit dilin altında yatan günlük hayattan canlı karelerin peşine düşebiliriz.

Öte yandan sicillerin tarih sahnesindeki öneminin anlaşılması 20. yy. ortalarını bulmuştur. Öyle denilebilir ki, bu tarihe kadar söz konusu belgeler tüm sosyal disiplinler tarafından adeta göz ardı edilmiştir. Yani hiçbir sosyal disiplin sicilleri sistematik bir şekilde ele alarak mahkeme kayıtlarının neleri ihtiva ettiğine dair ciddi bir çalışma ortaya koymamıştır (Ag-

* İstanbul Şehir Üniversitesi, Tarih Bölümü, Yüksek Lisans Programı, byztpz@gmail.com

mon ve Shahar, 2008, s. 9). 20. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren ise sicillere duyulan ilgi artmaya başlamıştır. Sicillere dayanan ilk çalışmalar daha çok Balkan tarihçileri ve Türk tarihçiler tarafından ortaya konmuştur. Söz konusu dönemde ortaya konan sicil çalışmalarını ise 1960-70'ler ile 1990'lı yıllar olmak üzere temelde ikiye ayırabiliriz.

1960-70'li yıllarda yapılan çalışmalarda Osmanlı şer'iyye sicilleri daha çok nicel olarak kullanılmıştır. Tarihçiler, evlilik, boşanma, nüfus değişiklikleri ya da mali konularda sicilleri birer bilgi havuzu olarak görmeye başlarlar. Siciller ve ihtiva ettiklerine dair herhangi bir yorum yapmadan, daha doğrusu sicillerden yola çıkarak daha canlı ve büyük resmi görme gayretinde olmadan daha çok istatistiki bilgi kaynağı olarak yaklaşırlar. Uluçay (1953), Ongan (1966), Mandaville (1966), Rafeq (1973) ve Raymond (1976) bu dönemde sicil çalışan tarihçilerin başında gelir. Oysa sicillerin gerçeği istatistikî olarak ne derece yansıttıkları tartışmaya açık bir konudur. Zira sicillerde karşılaştığımız konular gerçeğin sadece yasal zemine yansıdığı ve bu zeminde de devlet görevlileri tarafından yansıtıldığı kadar çıkar karşımıza.

1990'lı yıllara gelindiğinde ise sicillere duyulan ilginin daha nitel boyuta geçtiğini görmekteyiz. Artık sicillerden somut bilgi beklemekten ziyade, sicillerin oluşturulma süreci, legal yapıdaki rolü, mahkemelerin işleyişi, sicillerin sosyal hayatla ilişkisi gibi daha sosyal içerikli konular öne çıkar. Hanna (1995), al-Qattan (1996) , Tucker (1998) ve Peirce'nin çalışmaları bu tür sicil kullanımına örnektir. Bu yazının amacı da söz konusu ikinci grubun amaçlarıyla benzerlik göstermekte ve şer'iyye sicillerinde yola çıkarak İstanbul mahalle hayatına dair nitel anlamda çıkarımlar yapmayı hedeflemektedir.

İslam Şehri Tartışması ve Mahalle Çalışmaları

Bir şekilde Osmanlı şehirleri ve mahallelerinden bahsedip de, şehir tarihi alanında önemli bir yer kaplayan İslam şehri tartışmasından bahsetmemek olmaz. Kısaca değinmek gerekirse, İslam şehri tartışması Müslüman devletlerin merkezde bir cami, market ve hamamdan oluşan durağan ve tek tip şehirlere sahip olduğunu iddia eden bir görüştür. Balkanlardan Arap topraklarına ulaşan geniş bir coğrafyaya yayılmış bir İslam medeniyetinin tek tip bir şehir yapısına sahip olduğunu iddia etmek elbette ki her bölgenin kendi dinamiklerini ve karakteristik özelliklerini göz ardı etmek demektir. Nitekim 1970'li yıllarda bu görüşe yönelik sert eleştiriler de gelmeye başlamıştır. Hourani ve Stern (1970), Eickelman (1975), Abu-Lughod (1990) ve Daunton (1989) İslam şehri terminolojisini sistematik bir şekilde çürütme yoluna gitmişlerdir.

Osmanlı mahalle çalışmaları göz önüne alındığında ise temelde iki yaklaşımın var olduğu göze çarpar. İnalcık (1990), Kafescioğlu (2009), Kuran (1977) ve Özkoçak'ın (2014) çalışmalarında görüldüğü gibi birinci yaklaşım mahalle kavramına mekânsal olarak yaklaşır. Bu bağlamda mahallenin fiziksel özellikleri, yapısı ve sınırları üzerinde durulur. İkinci yaklaşımda ise mahalle kavramına sosyal açıdan yaklaşılır. Alada (2008), Behar (2003, 2014) ve Uğur

(2014) ortaya koydukları mahalle çalışmalarında mahallenin sosyal yapısı, işlevleri ve rolü üzerinde dururlar.

Osmanlı tarihine dair yapılan mahalle bazlı çalışmalar hiç yok değilse de, oldukça az sayıdadır. Yukarıda sözü geçen isimlerin yanı sıra Osmanlı mahalleleriyle ilgili müstakil makaleler de bulunmaktadır. Osmanlı şehir ve mahalle tarihi çalışmalarında akla gelen ilk isimlerden biri Özer Ergenç'tir. Ankara ve Konya örnekleri üzerinden yola çıkan Ergenç bu konuda önemli eserler ortaya koymuştur (1976, 1979, 1984 ve 2012). Düzbakar (2003) da benzer bir çalışmayı Bursa sicilleri üzerine yapmıştır. Turan Açık (2014) ise Trabzon sicillerini inceleyerek mahalle ve cami arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışmıştır. Mehmet Bayartan'ın (2005) da bir idari birim olarak nitelendirdiği Osmanlı mahallesi üzerine bir makalesi bulunmaktadır ama Bayartan bu makalesini herhangi bir birincil kaynağa dayandırmamaktadır.

Öte yandan, direkt olarak mahallenin işlev ve özelliklerinden bahsetmese de, mahalle hayatı, mahalleli olma bilinci, mahalledeki sosyal kontrole ilişkin birkaç monograf çalışma da bulunmaktadır. Bu yazının da konusuyla benzer nitelikte olarak mahalle hayatının mahalleli üzerindeki sosyal kontrolü sağlamasına ilişkin Erten'in (2012) Konya üzerine Kıvrım (2009) ve Çakır'ın (2012) ise Gaziantep üzerine birer makalesi mevcuttur. Yılmaz (1999, 2000), Çetin (2014), Kaplanoğlu (2012), Tok (2005) ise mahalle hayatında mahremiyet, komşuluk ilişkileri, mahalleden ihraç kararları gibi konular üzerinde durmuşlardır. Bu tür monografler ise genellikle 16. ve 17. Yüzyıllar üzerinde dururken 18. Yüzyıla ilişkin literatürde bir boşluk görmekteyiz.

Bir İnceleme Unsuru Olarak Osmanlı'da Mahalle

Cerasi'nin de belirttiği gibi Osmanlı şehirlerindeki mahallelerin tek bir açıdan ele almak doğru değildir. Değişen fiziki sınırları, sosyal hayattaki işlevi, gerek dini ve gerek etnik olarak heterojen yapısı hasebiyle Osmanlı şehrinde mahalle denildiğinde çok yönlü bir yapıdan söz edilmektedir (Cerasi, 1999, s. 71). Öte yandan Osmanlı döneminde mahallenin idari, ekonomik ve sosyal açıdan olmak üzere temelde üç temel işlevinden söz edilebilir. Osmanlı mahallerinin söz konusu bu genel karakteristik özelliklerine değinmeden önce yazıma konu olan 18. Yüzyıl İstanbul'undaki mahallelerin genel hatlarından bahsetmek yerinde olacaktır.

18. Yüzyıl İstanbul'unda Mahallelerin Genel Özellikleri

Osmanlı Devleti boyunca mahalle sınırları her zaman belirsiz olmuştur. Her ne kadar kimi fiziksel sınırlar hatta geceleri kapatılan mahalle kapıları olsa da, söz konusu sınırlar kat'i ve değişmez değildir. Fiziksel sınırlar ve çizgilerden ziyade, mahallelilerin algısı ve mahalle aidiyetleri bir mahalleyi diğerinden ayıran en önemli faktördür. Bu dönemdeki İstanbul mahallerine bakıldığında her mahallede mahallenin büyüklüğüne göre dini bir yapının, bir sibyan mektebinin, bir hamamın ve bazen de bir dergâhın bulunduğunu görmekteyiz. Her ne kadar ticari hayat mahallenin dışında, farklı bir alanda devam ediyor olsa da, mahalle içlerinde de küçük dükkânlara rastlanabilmektedir. Mahalle sakinlerinin dini, ekonomik ve sosyal statüle-

rine bakıldığında tam anlamıyla homojen veya heterojen bir yapıdan söz etmek pek mümkün değildir. Farklı din, kültür veya sosyal statüden insanların aynı mahallede yaşamasına engel teşkil edecek hiçbir durum yoktur ve genellikle de aynı mahalle içinde farklı sınıflardan insanların bir arada yaşadığı görülür. Öte yandan, bazı mahallerinin belli bir dini ve ticari kimliğe göre oluştuğu durumlar da yok değildir. Örneğin, Üsküdar örneğini ele alacak olursak, Kuzguncuk gibi yakın mülhakatın daha çok gayri Müslimlerden oluştuğuna şahit oluruz. Merkezde ise Müslüman ve Ermeniler çoğunluğu oluşturmaktadır. Meslek gruplarına göre kurulan mahallelere örnek olarak ise Debbağlar Mahallesi örnek olarak verilebilir.

Önceleri daha küçük popülasyonlardan oluşan İstanbul mahallelerinin 18. Yüzyıla gelinceye kadar artan nüfusun etkisiyle daha kalabalık mahallelere rastlanmaktadır. Katlı ve cumbalı evler de bu dönemde yaygınlaşmaya başlamıştır. 15. ve 16. yüzyıllar yaygın olan tarik-i hasslar yani çıkmaz sokaklara nazaran 17. ve 18. yüzyıllarda tarik-i 'amm denilen ana yolların yaygınlaştığını görmekteyiz.

İdari bir birim olarak mahalle

Osmanlı devlet sisteminde mahalleler nahiyelere, nahiyeler kazalara bağlıdır. Her mahalle ise kendi devlet görevlilerine sahiptir. Nasıl ki, kazalarda kadılar, nahiyelerde naipler devleti temsil eden resmi kişilerse, mahallelerde de bu rolü üstlenen imamlar olmuştur. Dini görevlerinin yanı sıra, tıpkı kadı ve naipler gibi imamların da idari görevleri olmuştur. Padişahtan gelen fermanların mahalleliye duyurulması da imam tarafından gerçekleştirilmekteydi.

Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey (2001) bu durum için şöyle demektedir:

> Taraf-ı hükümetten tembihat icrası lazım geldiği halde mahalat imamlarına olunan tebligat üzerine akşam ezanına yakın mahalle bekçileri 'tembih var akşam camiye buyurun' diye sopalarını vurarak ve bülent avaz ile bağırarak mahalleyi dolaşır, herkesi haberdar eder ve akşam namazından sonar imam efendi tembihat ne ise halka onu tebliğ ve tefhim ederdi (s. 197).

Mahalledeki suçluların yakalanması, iç işleyiş ve asayişin sağlanması gibi konularda imamlar sorumlu kişilerdi.

Ekonomik bir birim olarak mahalle

Osmanlı devletinde her mahalle kendi içindeki cami, mescit, mektep ya da hamam gibi yapıların tadilatını karşılamakla yükümlüydü. Ayrıca, mahallede görev alan imam, müezzin ya da müderrislerin düzenli bir gelirleri olmadığından bu tür kişilerin giderlerini de mahalleli kendi içinde karşılamak durumundaydı. Önceleri olağanüstü durumlarda toplanırken 18. yüzyıla gelindiğinde düzenli olarak toplanmaya başlayan avarız ve imdadiye gibi vergiler de kişilerden bireysel olarak alınmamaktaydı. Her mahallenin ödemesi gereken belli bir meblağ olurdu ve mahalleli bu meblağı kendi arasında toplamakla mes'uldü. Tüm bunlar her mahallenin kendi içinde belli bir ekonomik sisteme sahip olduğunu göstermektedir.

Sosyal bir birim olarak mahalle

Bu yazının çıkış noktası hasebiyle, bu yazının üzerinde duracağı asıl nokta İstanbul mahallerinin sosyal işlevidir. Mahallenin sosyal ve kolektif yapısı kendi içinde bir çeşit denetim mekanizması meydana getirmiştir denilebilir. Mahalleli kendi içinde suça meyilli gördüğü kişiler için mahalleden ihraç kararı isteyebildiği gibi mahkeme kayıtlarında mahallelinin sıklıkla birbirinin hüsn-i hal ve su-i halleri üzerine şahitlik ettiklerini görürüz. Kefalet ise sıklıkla karşılaşılan bir diğer durumdur. Mala kefalet ve nefse kefalet şeklinde ikiye ayrılan kefalet sistemi içerisinde nefse kefalet sosyal kontrolün bir unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kefalet bi'n-Nefs

Nefse kefalet kişinin davalının vaktinde mahkemeye geleceğine ve eğer gelmezse kendisinin sorumlu tutulacağını kabul etmesidir. Mahkeme bir kişinin hüsn-i hali veya su-i haline şahitlik etmek de nefse kefaletin içine girebilmektedir. Şüphesiz ki, birinin lehine veya aleyhine şahitlik etmek, birine kefil olmak söz konusu kişi hakkında bir takım ma'lumat sahibi olmayı gerektirir. Dahası, kefil olanın gözü kefil olunan kişi üzerinde artarak devam eder. Zira mahkemeye bir taahhüt vermiştir ve devlete karşı kefil olduğu kişiyi gözetmek için sorumlu kılınmıştır. Diğer bir ifadeyle, mahkeme davalıyı bir mahallelisine zimmetleyerek mahalleli için bir nev'i oto-kontrol mekanizması başlatmış olur denilebilir.

Kefil olunacak kişi kadar, kefil olacak kişinin mahalle içindeki tanınırlığı da önem arz etmektedir. Zira kefil olacak kişinin mahalleli gözünde bir saygınlığı olmalı ve güven duyulan nitelikte birisi olması gerekmektedir. İslam hukukuna göre çocuklar, aşırı yaşlılar ve akıl hastaları kefil olamadığı gibi, mahallede su-i hali üzerine bilinen kişilerin kefilliğinin söz konusu olmadığını görmekteyiz. Genellikle Müslümanların Müslümanlara, gayri Müslimlerin ise gayri Müslimlere kefil olduğuna rastlansa da bunun aksi durumlar da söz konusu olabilmektedir. Fakat, bir gayri Müslimin bir Müslüman'a kefil olması, örneğine rastlanması çok nadir bir durumdur.

Üsküdar Şeriyye Sicillerine bakıldığında, 402 numaralı defterin miras, alım-satım gibi daha çok mali konuları işlediği anlaşılmaktadır. Bu sicilde yirmi-altı tane mala kefalet örneği bulunmaktadır.[1] 420 numaralı sicil kaydında ise yirmi-dokuz tane mala kefalet örneğine rastlanmaktadır.[2] 415 numaralı şeriyye sicilinde ise sadece iki tane mala kefalete dair dava bulunmaktadır.[3]

Bu sicillerdeki örneklere bakıldığında kefil olan kişilerin genelde toplum içindeki sosyo-ekonomik durumlarının yüksek olması göze çarpar. *Beşe, çelebi, hacı, seyyid*[4] gibi kişilerin sosyal statülerine dair bilgi veren sıfatların kefil olan kişilerin isimleri önünde sıklıkla rastlanmaktadır.

1 Üsküdar 402 Numaralı Şeriyye Sicili, dava no. 2, 21, 28, 30, 33, 46, 57, 62, 66, 67, 69, 72, 85, 90, 126, 127, 194, 235, 240, 245, 304, 306, 324, 337, 341, ve bir tane de numarasız dava.

2 Üsküdar 420 Numaralı Şeriyye Sicili, dava no. 11, 29, 62, 84, 88, 96, 118, 124, 139, 142, 144, 182, 185, 196, 233, 253, 265, 267, 268, 281, 283, 300, 318, 347, 373, 374, 383, 386, 438.

3 Üsküdar 415 Numaralı Şeriyye Sicili, dava no. 129 ve 162.

4 *Hacı* ve *seyyid* sıfatlarının 17. Ve 18. Yüzyıllarda çok fazla kullanılması bu kelimelerin gerçek anlamlarının tam karşılanmadan da kullanıldığı şüphesi oluştursa da, her iki kelime de dini bir prestij unsuru olarak varlıklarını sürdürmektedir.

İncelenen sicillerde nefse kefalet örneğine de rastlanmaktadır.[5] Mahallelinin birbiri hakkında farkındalıklarının yüksek olduğuna dair ipucu veren bu tür kefalette, kişiler birbirlerinin yaşam tarzları, suça meyilli olup olmadıkları, gayri ahlaki davranışlarının bulunup bulunmadığına dair ifade verirler. Bazı durumlarda ise kefillerin davalı kişinin sonraki davranışlarını düzelteceğine dair mahkemeye ve davacıya garanti verdiği görülür. Bu sosyal kontrolün mahalle içindeki işleyişine en güzel örneklerden biridir.

Üsküdar Mahkemesi 402 numaralı sicil defterindeki 2 numaralı dava şöyle geçmektedir (Geçgil, 2009):

> Medine-i Üsküdar'a muzâfe Adalar nahiyesine tâbi' Todollu nâm karye sâkinlerinden olup zât-ı Mustafa bin Hüseyin ve Ali Beşe b. Musa nâm kimesneler ta'ifleriyle muarrefe olan Aişe bt. Mehmed nâm hâtun meclis-i şer'-i şerîfi enverde işbu râfi'u'l-vesîka Mehmed Beşe b. Musa nâm kimesne mahzarında ikrâr ve takrîri kelâm edip "mezbûr Mehmed Beşe târih-i kitâb gecesi bana fi'il-i şeni' kasdıyla karye-i mezbûrda vâki' sâkine olduğum menzilime hufyeten dâhil olmuştu, deyü bundan akdem dâvâya tasaddî eylediğimde ol dahi inkâr etmekle beynimizde
>
> münaza'ât-ıkesîre vuku'undan sonra ben da'vây-ımezkûremden fâriga ve husus-ı
>
> mezkûre müteallik da'vâdan mezbûr Mehmed Beşe'nin zımmetini ibrây-ı küllî ile
>
> ibrâ ve iskat eyledim" dedikde, gıbbe't-tasdîki'ş-şer'î karye-i mezbûr sükkânından
>
> Mustafa b. Hüseyin ve Ali Beşe b. Musa ve Mehmed b. Halil nâm kimesneler
>
> merkum Mehmed Beşe'nin nefsine ve hîn-i mütâlebede meclis-i şer'e ve sâir ihzârı
>
> lazım gelen mahallere ihzârına her biri kefîl olmağın, mâ-veka' bi't-taleb ketb olundu. Fi'l-yevmi'r-râbi' min zilhicceti'ş-şerîfe li-sene selâse ve hamsîn ve mi'e ve
>
> elf.
>
> Şuhûdu'l hâl: Veli Ağa b. Mehmed, Es-Seyyid Süleyman b. Mehmed, Mustafa
>
> Bey b. Ahmed, El-Hâc Hanefi b. Ali, Hasan Bey b. Ramazan, Mehmed Bey b.
>
> İbrahim, El-Hâc İsmail b. Abdullah.

Bu davada, Mehmet Beşe'den davacı olarak mahkemeye başvuran Aişe'nin mahallenin ileri gelenlerinin Mehmet Beşe'nin uygunsuz ve gayri ahlaki davranışlarına kefil olmaları şartıyla davasından vazgeçtiğini görmekteyiz. Legal sürecin bittiği yerde mahalle içinde tam anlamıyla legal olmasa da meşruiyeti olan bir mekanizmanın devreye girdiği görülür. Kefil olan kişiler, davalının bundan sonra benzeri hatalar yapmayacağına kefil olurlar. Bu göstermektedir ki, kefillerin gözü ve kulağı artık Mehmet Beşe'nin üzerinde olacaktır.

Mahkemede Şahitlik: Şuhudü'l-Hal ve 'Udûl

İslam hukukunda çok önemli bir yere sahip olan şahitlik temelde ikiye ayrılır: Şuhudü'l-Hal ve 'Udûl. Akademisyenler arasında bu iki kullanımın işlevine dair bir tartışma söz konu-

5 Örneğin bkz. Üsküdar Şeriyye Sicili no.402, dava no. 2 ve 194; Üsküdar Şeriyye Sicili no. 415, dava no. 23, 24, 30, 65, 89, ya da 116; Üsküdar Şeriyye Sicili no. 420, dava no. 31, 48, 62, 149, 209, 369, ve 375.

sudur. Ergene (2003) ve Canbakal (2007) gibi kimi tarihçiler şuhudü'l-hal ile ifade edilen şahitliğin mahkemede bulunan belli birkaç kişiden oluşan bir şahit grubu olduğunu iddia eder. Söz konusu iddiaya göre, bu kişiler davadan davaya değişmez, adeta mahkeme sürecinin bir parçasıdır ve mahkemede hazır olarak bulunurlar. Udûl ise davaların içeriğine göre ilgili kişilerin şahitliğidir. Öte yandan başta Hülya Taş (2008) olmak üzere kimi tarihçilerse bu görüşe şiddetle karşı çıkarlar. Eleştirilerinde doğruluk payı yüksek gözükmektedir zira şuhudü'l-halin mahkemede hazır bulunan şahitler grubu olması durumunda her davada aynı isimlerin olması beklenirken siciller bu iddiayı kanıtlamak zordur. Örneğin 402 numaralı Üsküdar Kadı sicilinde 102 ve 125 numaralı davalar (Geçgil, 2009) aynı davanın birinci ve ikinci celsesini oluştururken, şuhudü;'l-hal olarak sıralanan isimlerin farklılık arz ettiğini görmekteyiz.

İncelenen üç adet Üsküdar kadı sicilinde ise sadece 402 numaralı sicilde şuhudü'l-hal ifadesinin geçtiğini görmekteyiz. Söz konusu sicildeki 56 dava hariç diğer tüm davalarda şuhudü'l-hal geçmektedir. 415 numaralı sicilde 16 ve 420 numaralı sicillerde 84 davada ise udûl kelimesi geçmektedir. Söz konusu dava konularına bakıldığında ise şuhudü'l-hal ve udûl kullanımının dava konusuna göre değişiklik arz ettiğini söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Dava konularındaki benzerlik şahitlerin sosyal statülerinde de görülmektedir. Her iki terimden sonra sıralanan isimlerde de şahitlerin *beşe, çelebi, hacı, seyyid* gibi güvenilirlik ve sosyal saygınlık bakımından toplumda yer edinmiş kişiler olduklarını göstermektedir ziyade.

Hüsn-i Hal ve Su-i Hal

Birçok sicil kaydı ve ahkam defterlerinde mahallelinin birbirinin hüsn-i hali veya su-i haline dair mahkemede beyanda bulunduğu pek çok örnek vardır. Gerek kefalet davaları gerekse şuhudü'l-hal geçen davaların her ikisinde de kişilerin birbirlerinin günlük hayatları, davranışları, ahlaki durumları gibi konularda bilgi sahibi olduğu ve bu durumun basit bir komşu merakından ziyade mahalle içinde var olan genel bir farkındalık sonucu oluştuğu gözlenebilir. Kişilerin diğer mahalle üyeleri hakkındaki beyanlarına bakılarak su-i hal üzere olduklarına kanaat getirilen mukimlerin davranışlarında gayr-i ahlaki kadın-erkek ilişkilerine sahip olmak, çevresini rahatsız etmek, alenen içki içerek sıkıntı çıkarmak gibi belli başlı kimi durumlardan duyulan rahatsızlıklar dile getirilmektedir.

Sicillerde geçen ifadelerle bir kişinin su-i hal üzerinde olduğunun göstergesi olan davranışlar şu şekilde sıralanabilir:

> nâ-mahremden ictinab etmemek, menzillerine giceleri namahrem ademler getirub alenen fısk ve fesad edüb bi'd-defe'at kendülere tenbih oldukta mütebeyyine olmamak, menzillerine namahrem avrat getirmek, fahişe avratlar ile fısk ve fesat itmek, menziline daime maçhulü'l ademler getirüb fısk ve fesat etmek, şaribü'l-hamr olub menzillerinde alenen şürb-ü hamr ve fısk ve fesad etmek, kendü halinde olmamak,

> su-i hal üzere olmak, mezbûrenin zevci zabt ü rabtına kâdir olmayub mezbûreden âmâli mahalle vechen mine'l-vucûh emîn ve sâlim olmamak, kendi hâllerinde olmayub dil-i âzâr ve şütûm-ı galîza ile her birimize şetm ve ırzımızı hetk itmek, mahalleye şütûm-ı galîza edüb mezbûrlar sû-i hâl üzere olmak, mezbûrenin yedi ve lisânından ber-vechle emn-i râhatımız kalmamak... (Geçgil, 2009; Serkan, 2000; Muzaffarova, 2012; İBB Kültür A.Ş, 1997).

Öte yandan, kişilerin hüsn-i hal üzere bulunduklarına dair mahalleli arasında yaygın bir kanaat varsa, olası bir mahkeme sürecinde mahallelinin iyi hal üzerinde bulunan komşularının lehine şahitlik yaptıkları hatta onlara kefil oldukları gözlenmektedir. Hüsn-i hal üzerine olmanın da bir takım uygun davranışlar sergilemesi ve mahalle hayatına ilişkin sosyal normlara uyması beklenmektedir. Bu normlara uyan kişiler mahkemede şüpheli konuma düştükleri veya davalı olarak şikayet edildikleri zaman mahallelinin söz konusu kişinin lehine şahitlik yaptığı ve kişinin mahallede ahlaklı, dürüst olarak bilinmesinden mütevellit ilgili şikâyete konu olamayacağının ifadesi verilir.

Siciller ve ahkâm defterlerinde bir kimsenin hüsn-i hal üzerinde olduğunun göstergesi olan davranışlar şu şekilde sıralanabilir:

> …kendü halinde, hüsn-i hal, ehl-i ırz, ırzaları ile mukayyed, âhıra töhmet-i sâbıkâsî mesmû'olmamak, hilâf-ı şer'i şerîf kendüye taarruz etmeyüb töhmet-i sâbıkaları mesmû'olmamak, ehl-i arza kendi hâlinde kâr u kesbinde mukayyed olub hilâf-ı şer'î şerîf vaz'haraket olmayub sâbıkası olduğu ma'lûm ve mesmû'muz olmamakla... (Geçgil, 2009; Serkan, 2000; Muzaffarova, 2012; İBB Kültür A.Ş, 1997).

Sonuç

Şer'i mahkemelerde görülen davalarda önemli bir yer tutan kefalet sistemi ve şahitlik, mahallenin iç işleyişine belli kriterlerin olduğunu ve buna uymayan mahalle sakinlerinin komşuları tarafından mahkemeye şikâyet edilebileceğini göstermektedir. Bu durum şüphesiz ki, mahalle sakinlerinin mahallede olan bitenlerle alakalı yüksek bir farkındalığa sahip olduğunun bir işaretidir. Bunun sonucunda ise mahalle sakinlerinin birbirlerine karşı sorumlulukları artmaktadır. Komşusu hakkında fikir sahibi olmak kişilerin birbirine kefil olmasının yolunu açarken, benzer şekilde kefil olmak da mahalle sakinlerinin birbirleri hakkındaki farkındalıklarını arttırmaktadır. Bu durum mahalle içinde süregiden bir sosyal kontrol işleyişin varlığına en azından kurulmaya çalışılmasına işarettir. Bir toplumda sosyal kontrolün var olması, toplumdaki suçların azaltılması ve toplumdaki suça meyilli "marijinal" kişilerin legal sisteme taşınacak eğilimlerinden önce toplum içinde elimine edilmelerini amaçlamaktadır. Söz konusu işleyişin devamlılığı devlet ve mahallelinin ortaklığına dayanır. Bu nedenle toplumda yerleştirilmeye çalışılan sosyal kontrol sisteminin oluşum ve devamında bir takım içsel ve dışsal faktörlerden bahsedilebilir. Yasal düzen, insanların günlük yaşantılarına nüfuz ederek yasal olmayan düzlemde hayatını sürdürmeyi böylece toplumsal düzenin korunmasına katkıda bulunmayı amaçlar. İstanbul mahallelerindeki sosyal kontrolün hem kontrol eden hem de

kontrol edileni olarak karşımıza mahalleli çıkar. Öte yandan mahalleliyi söz konusu bu sosyal kontrol mekanizmasına dâhil eden ise Osmanlı hukuk sisteminin kendisidir. Faili meçhul suçlarda cezanın mahalle halkına topyekûn kesilmesi, kefalet sistemi ve şahitliğin kullanılması mahalle içindeki sosyal mekanizmayı tetikte tutan dışsal faktörler olarak sayılabilir. Mahallelinin kollektif yapısı, mahalle aidiyeti, mahalleli olma bilinci, toplumun ahlak anlayışı, sosyal normlar, dinin toplumsal yaşama etkis, toplumsal psikoloji ve gelecek çalışmalarla daha da detaylandırılabilecek konular ise içsel faktörler kapsamına girmektedir. Devlet ile halkın karşılıklı bir etkileşimi sonucu oluşan ve devletin tebaası üzerinde daha etkin bir kontrolünün yolunu açan bu uygulama aslında Osmanlı hukuk sisteminin bir ideali olarak da yorumlanabilir. Bu idealin ne dereceye kadar hedefine ulaşabildiği irdelenmesi gereken önemli bir husus olmakla birlikte, İstanbul mahallelerinde var olduğu ileri sürülen sosyal kontrol mekanizmasına dair daha geniş ve detaylı yorum yapabilmek için daha fazla sicil kaydı ve benzer davalar incelenerek farklı birincil kaynaklarla karşılaştırmalı olarak ilerlemek gerekmektedir.

Kaynakça

Abu-Lughod, Janet (1987). The Islamic city-historic myth, Islamic essence, and contemporary relevance in *International Journal of Middle East StudieS, 19*, 155-176.

Abu-Lughod, Janet (1990). Dependency theory and Middle Eastern cities, *Research in Community Sociology, 1*, 35-52.

Abu-Lughod, Janet . (1987). *Cairo: 10001 years of the city victorious*, Princeton: Princeton University Press.

Açık, Turan. (2014). Mahalle ve Camii: Osmanlı İmparatorluğu'nda Mahalle Tipleri Hakkında Trabzon Üzerinden Bir Değerlendirme, *OTAM, 35*, 1-39.

Agmon I. ve Shahar I. (2008). Theme Issue: Shifting Perspectives in the Study of "Shari ʿa" Courts: Methodologies and Paradigms *Islamic Law and Society*, *15*(1), 1-19.

Akyazıcı Özkoçal, Selma. (1997). *The Urban Development of Ottoman Istanbul in the Sixteenth Century.* (Yayınlanmamış doktora tezi) University of London/ School of Oriental and African Studies, London.

al-Qattan, Najwa. (1996). Textual differentiation in the Damascus Sijill. Religious Discrimination or Politics of Gender? *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*, ed. Amira El-Azhary Sonbol, New York: Syracuse University Press, 191-201.

Bayartan, Mehmet. (2005). Osmanlı şehrinde bir idari birim: Mahalle, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Coğrafya Bölümü, Coğrafya Dergisi, 13*, 93-107.

Bayramoğlu-Alada, Adalet. (2008). *Osmanlı Şehrinde Mahalle*, İstanbul: Sümer Yayınları.

Behar, Cem. (2003). *A neghborhood in Ottoman Istanbul: Fruit vendors and civil servants in the Kasap İlyas mahalle.* Albany: State University of New York.

Behar, Cem. (2014). *Bir mahallenin doğumu ve ölümü (1494-2008): Osmanlı İstanbul'unda Kasap İlyas Mahallesi,* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Behar, Cem. (2003). *Neighborhood in Ottoman Istanbul.* Albany.

Canbakal, Hülya. (2007). *Society and Politics in an Ottoman Town: Aynt'ab in the 17th century.* Leiden and Boston: Brill.

Cerasi, Maurice M. (1999). *Osmanlı Kenti: Osmanlı İmparatorluğu'nda 18. Ve 19. Yüzyıllarda kent uygarlığı ve mimarisi.* (trans. Aslı Ataöv). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Çakır, İbrahim Ethem. (Güz, 2012). XVI. Yüzyılda Ayntab'da Toplumsal Kontrol Aracı Olarak Mahalle Halkının Rolü, *Bilig, 63*, 31-54.

Çetin, Cemal. (Aralık, 2014). Osmanlı Toplumunda Mahalleden İhraç Kararları ve Tatbiki: Konya Örneği (1645-1750), *Internationalm Journal of History, 6*, 43-70.

Çetin, Cemal. (Kış, 2014). Anadolu'da kapıya katran sürme vak'akaları: Konya şer'iye sicilleri ışığında hukuki, kültürel ve toplumsal boyutları (1645-1750), *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, 9/1*. 133-156.

Çoruk Ali Şükrü (Ed). (2001). Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, *Eski zamanlarda İstanbul.* İstanbul: Kitabevi.

Daunton, Martin J. (1989). The social meaning of space: the city in the west and Islam, *the Proceeding of International Conference on Urbanism in Islam I*, Tokyo, 26-58.

Düzbakar, Ömer. (2003). Osmanlı döneminde mahalle ve işlevleri, *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Dergisi, Sosyal Bilimler Dergisi, 5/2*, 97-108.

Eickelman, Dale F. (1975). Is There an Islamic City?, *International Journal of Middle East StudieS, V,* 274-94.

Eldem, E., Goffman, D., and Masters, B. (1999). *The Ottoman city between east and west: Aleppo, Izmir, and Istanbul.* Cambridge: Cambridge University Press.

Ergenç, Özer. (11/15 Ekim, 1976). Osmanlı Şehirlerinin Yönetim Kurumları Üzerine Bazı Düşünceler, *8. Türk Tarih Kongresi*, Ankara.

Ergenç, Özer. (1979). *Kongreye Sunulan Bildiriler, 2,* Ankara: TTK.

Ergenç, Özer. (1984). Osmanlı şehrindeki 'mahale'nin işlev ve nitelikleri üzerine, *Journal of Ottoman Studies*, *IV*, 69-78.

Ergenç, Özer. (2012). *XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya,* İstanbul: Tarih vakfı Yurt Yayınları.

Ergene, Boğaç. (2003). *Local Court, Provencial Society and Justice in the Ottoman Empire.* Leiden ve Boston: Brill.

Erten, Hayri. (Yaz, 2012). Neighborhood Consciousness as a Social Control Mechanism According to the Ottoman Judicial Records in the 17th and 18th Centuries (The Case of Konya), *Bilig, 62*, 119-138.

Geçgil, Ülkü. (2009). *Üsküdar at the begining of the 18th century: Case study on the text and analysis of the court register of Üsküdar nr. 402*. (Yayınlanmamış master tezi) Fatih Üniversitesi, İstanbul.

Hanna, Nelly. (1995). The Administration of Courts in Ottoman Cairo, *The State and its Servants: Administration in Egypt from Ottoman Times to the Present*, (ed. Idem). Kahire: The American University in Cairo Press, 44-59.

Hourani, A.; Stern, S. M. (eds.), *The Islamic City: A colloquium* (Oxford: University of Pennsylvania, 1970)

İnalcık, Halil. (1990). Istanbul: an Islamic City, *Journal of Islamic Studies, 1*, 1-23.

Kafescioglu, Çigdem. (2009). *Constantinopolis/ Istanbul: Cultural Encounter, Imperial Visioni and the Construction of the Ottoman Capital.* Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

Kaplanoğlu, Raif . (Bahar, 2012). Mahalle hukukunda 'hüsn-i hal', 'su-i hal' ve mahalleden ihraç kararları, *Bursa Araştırmaları Dergisi, 36*, 49-57.

Kıvrım, İsmail. (2009). Osmanlı Mahallesinde Gündelik Hayat (17. Yüzyılda Gaziantep Örneği), *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 8/1,* 231-255.

Kuran, Aptullah. (1977). *Eighteenth century Ottoman architecture.* Southern Illinois University Press: Carbondale.

Mandaville. (1966)The Ottoman Court Records of Syria and Jordan" in *Journal of the American Oriental Society, 86*, 311-319.

Muzaffarova, Saadet. (2012). *Üsküdar kadılığı 420 numaralı şer'iyye sicili defteri.* (Yayınlanmamış master tezi) Marmara Üniversitesi, İstanbul.

Ongan, Halit. (1958). *Ankara'nın 1 numaralı Şeriye Sicili*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Peirce, Leslie. (2003). *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab,* Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.

pp. 155-173.

Rafeq, Abdul-Karim . (1973). Les registres des tribunaux de Damas comme source pour l'histoire de la Syrie, *Bulletin d'Etudes Orientates, 26*, 219-26.

Raymond, Andre. (1976). Les documents du mahkama comme source pour l'histoire economique et sociale de l'Egypte au XVTIP siecle,*Les Arabes par leurs archives (XVIe-XXe siecles)*, (ed. Jacques Berque and Dominique Chevallier), Paris: Editions du centre national de la recherche scientifique, 125-39.

Serkan, M. Emin. (2000). *İstanbul/ Üsküdar 415 numaralı şeriye sicili transkripsiyonu ve tahlili.* (Yayınlanmamış master tezi) Erciyes Üniversitesi, Kayseri.

Taş Hülya. (Kış, 2008). Osmanlı kadı mahkemesindeki "Şühudü'l Hal" nasıl değerlendirilebilir?, *Bilig*, *44* 25-42.

Tok, Özen. (2005/1). "Kadı sicilleri ışığında Osmanlı şehrindeki mahalleden ihraç kararlarında mahalle ahalisinin rolü XVII ve XVIII yüzyıllarda Kayseri örneği)" *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 18.*

Tucker, Judith. (1998). *In the House of Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine,* Berkeley: University of California Press.

Uğur, Yunus. (2014). *The historical interaction of the city with its mahalles: Ottoman Edirne in late seventeenth and early eihgteenth centuries*. (Yayınlanmamış doktora tezi). Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul.

Ulucay, M. Çagatay . (1953). Manisa Şeriye Sicillerine Dair Bir Araştirma, *Türkiyat Mecmuasi, 10,* 285-99.

Yılmaz, Fikret. (Kış, 1999/2000). XVI. Yüzyıl Osmanlı toplumunda mahremiyetin sınırlarına dair, *Toplum ve Bilim, 83.*