İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ
VE
İLİM YAYMA VAKFI

LİSANSÜSTÜ ÖĞRENCİ KONGRESİ
- I -

TAM METİN BİLDİRİ KİTABI

Editörler
Şengül Bayrak HAYTA
Abdullah TOK

İSTANBUL
ARALIK 2024

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

İLİM YAYMA VAKFI

İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ
VE
İLİM YAYMA VAKFI

LİSANSÜSTÜ ÖĞRENCİ KONGRESİ

TAM METİN BİLDİRİ KİTABI

İSTANBUL
ARALIK 2024

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi ve İlim Yayma Vakfı Lisansüstü Öğrenci Kongresi Tam Metin Bildiri Kitabı

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayınları, No: 92

ISBN: 978-625-7558-38-9

Editörler:
Şengül Bayrak HAYTA
Abdullah TOK

Elektronik Kitap

KONGRE BAŞKANI

Prof. Dr. Ahmet Cevat ACAR – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Rektörü

KONGRE DÜZENLEME KURULU

Prof. Dr. İbrahim GÜNEY – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Prof. Dr. İsmail KÜÇÜK – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Prof. Dr. Erhan İÇENER – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Doç. Dr. Abit BALİN – TÜBİTAK Marmara Araştırma Merkezi

Doç. Dr. Elif Esra ARIKAN – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Doç. Dr. Zülfünaz ÖZER – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah TOK – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Fahreddin YILDIZ – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Osman YILMAZ – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Şengül BAYRAK HAYTA–İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

KONGRE BİLİM VE DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Ahmet Cevat ACAR – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Prof. Dr. İbrahim GÜNEY – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Prof. Dr. İsmail KÜÇÜK – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Prof. Dr. Erhan İÇENER – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Prof. Dr. Abdulmutalip ARPA – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet Korhan BİNARK – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet TABAKOĞLU – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Prof. Dr. Ayşe Nefise BAHÇECİK – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Prof. Dr. Beytullah KAYA – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Prof. Dr. Erol KAM – İstanbul Teknik Üniversitesi

Prof. Dr. Hasan Kâmil YILMAZ – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Prof. Dr. Hasan YETİM – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Prof. Dr. İbrahim Güran YUMUŞAK – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Prof. Dr. İbrahim YILGÖR – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Prof. Dr. İdris SARISOY – Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. İzzet ER – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Prof. Dr. M. Emin KÖKTAŞ – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Prof. Dr. Mustafa ATEŞ – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Prof. Dr. Mustafa Zahit SERARSLAN – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Prof. Dr. Özgür KÖKALAN – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Prof. Dr. Seniye Ümit FIRAT – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Prof. Dr. Tarkan OKTAY – İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Doç. Dr. Abit BALİN – TÜBİTAK Marmara Araştırma Merkezi

Doç. Dr. Besra TAŞ – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Doç. Dr. Cahid ŞENEL – İstanbul Üniversitesi

Doç. Dr. Elif Esra ARIKAN – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Doç. Dr. Ertan ERMİŞ – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Doç. Dr. Esra TÜRK – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Doç. Dr. Faruk KANGER – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Doç. Dr. Gülşah BOSTANCI BOZBAYINDIR – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Doç. Dr. Halil ŞENGÜL – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Doç. Dr. Mehmet ÖNCEL – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Doç. Dr. Serhat ANIKTAR – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Doç. Dr. Yusuf BİLGE – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KAPLAN – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Sena ÖKSÜZ – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

KONGRE SEKRETARYASI

Arş. Gör. Ayşe Gül ÇEÇEN – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Arş. Gör. Ayşe Nihan ZENGİN – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Arş. Gör. Elem EROĞLU – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Arş. Gör. Hatice ŞANLIBAYRAK – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Arş. Gör. İbrahim KEÇECİ – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Arş. Gör. İrem ÖZBAY – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Arş. Gör. Kübra DEMİR – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Arş. Gör. Mehmet GÜDELEK – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Arş. Gör. Muhammed ÇITAK – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Arş. Gör. Muhammet Emin AYDINALP – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Arş. Gör. Mücahit AKBAL – İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

İÇİNDEKİLER

ABDULLAH AHISKAVÎ (Ö. 1228/1813) VE *LEVÂMİ'U'L-ENVÂR* BAŞLIKLI HADİS DERLEMESİ / Abdullah Mahmut İPLİK 1

CANLILIK FİZİK - KİMYA YASALARI TARAFINDAN KUŞATILABİLİR Mİ? İNDİRGEMECİLİK TARTIŞMALARI EKSENİNDE BİR DEĞERLENDİRME / Emine ASLAN 10

DEPREM NEDENİYLE İDARENİN SORUMLULUĞU / Merve KOCAER 22

KENDİSİNİ POZİTİVİZME ARMAĞAN ETMİŞ BİR BEDEN: BEŞİR FUAD'IN İNTİHARI ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR İNCELEME / Esra Ebrar TAŞKIN 38

KUR'ÂN TİLAVETİNDE ARAP-TÜRK TAVRI: BENZERLİK VE FARKLILIKLAR / Nursena ERGEN 54

ÇEVRİM İÇİ ALIŞVERİŞ SÜRECİNDE ALGILANAN RİSK VE TÜKETİCİLERİN SATIN ALMA NİYETİNE YÖNELİK BİR LİTERATÜR TARAMASI / Mahmut Talha EREN 63

ERKEN VE KLASİK DÖNEMDE OSMANLI DÂRÜŞŞİFALARI / Zeynep Kardelen PİR 79

BARIŞ İNŞASINA STRATEJİK BİR YAKLAŞIM: GÜNEY AFRİKA VE BRICS / Gözde SÖĞÜTLÜ 94

MALİ'DE MEDRESELER VE İKİ DİLLİ OKULLAR DİNİ DERSLERİ DEĞERLENDİRMESİ / Madany DİARRA 109

MİSÂLÎ (GÜL BABA) DÎVÂN'INDAKİ ONTOLOJİK KAVRAM VE SEMBOLLERİN HURÛFÎLİK BAĞLAMINDA KULLANIMI / Esra AKA 121

18-19. YÜZYILLAR ARASINDA KAYSERİ VE ÇEVRESİNDEKİ AVŞAR TÜRKMENLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME / Fatih AFŞAR 140

BİR ORTA ÇAĞ İKTİSAT TARİHÇİSİ MAKRİZİ'NİN PAHALILIK VE ENFLASYONLA MÜCADELE ARAÇLARI / Halil ÇELİK 155

BEŞ FAKTÖR KİŞİLİK ANALİZİ VE İŞ PERFORMANSI HAKKINDA BİR LİTERATÜR İNCELEMESİ / Görkem GELDİK 171

İBÂZÎ TEFSİR GELENEĞİNDE AHKÂMÜ'L-KUR'ÂN YORUMU: TEYSÎRÜ'T-TEFSÎR ÖRNEĞİ / Mahbup Zeynep EZBER 182

TÜRKİYE'DE TUTUKLU VE HÜKÜMLÜ HAKLARINA GENEL BAKIŞ / Yelda YILMAZ - Doğukan Furkan SARITEPE 201

FİLİSTİNLİ BİR MÜFESSİR: “MUHAMMED İZZET DERVEZE” VE BEYTÜLMAKDİS AYETLERİNE YAKLAŞIMI / Abdulhamit TÜRK 208

ÜTOPYA VE MODERN ŞEHİRCİLİK: THOMAS MORE’UN İDEAL TOPLUM TASAVVURUNUN ŞEHİR PLANLAMASINA ETKİLERİ / Musa Talat YETİMOĞLU 219

ÇAĞDAŞ UYGUR KİMLİĞİNİN İNŞASINDA CEDİTÇİLİK DÜŞÜNCESİNİN ETKİSİ / İbrahim KAŞGAR..... 239

TÜRKİYE'DEKİ MODERN BELEDİYE BİNALARININ GELİŞİMİNİN, KAMUSAL MİMARİ KÜLTÜR KAVRAMI ÜZERİNDEN İNCELENMESİNE YÖNELİK BİR ÖNERİ / Fehminaz Sueda KURT 259

TANZİMAT SONRASI TOPLUMSAL DEĞİŞİMDE AYDIN FİGÜRLERİ: AHMET CEVDET PAŞA VE TORUNU RAHİBE ZÜBEYDE İSMET HANIM ÖRNEĞİ / Bürhan Mustafa BÜYÜKARSLAN 276

OSMANLI'DA CORCİ ZEYDAN'IN ESERLERİ ÜZERİNE YASAKLAR VE SANSÜR: BİR ARŞİV ÇALIŞMASI / Bürhan Mustafa BÜYÜKARSLAN..... 297

KÜLTÜR İŞ BİRLİĞİNDEN TÜRK BİRLİĞİNE: TÜRK DEVLETLERİ TEŞKİLATI VE TÜRKİYE / Mehmet Tarık COPUR..... 318

DUYGUSAL ZEKA VE LİDERLİK ARASINDAKİ İLİŞKİYİ ELE ALAN ÇALIŞMALARA YÖNELİK SİSTEMATİK BİR LİTERATÜR İNCELEMESİ / Elif Büşra SÖYLEMEZ..... 326

كفاءة الأسواق المالية من المنظور التقليدي والإسلامي (دراسة نظرية تحليلية) / *فاطيمة الزهرة لوكريز* 343

إعفاء الآلات والمعدات الإنتاجية من الزكاة: دراسة مقاصدية اقتصادية / *عماد محمد عبد المقصود راشد* 359

الوعاء الزكوي في أموال التأمين التكافلي / *عماد محمد عبد المقصود راشد* 373

ABDULLAH AHISKAVÎ (Ö. 1228/1813) VE *LEVÂMİ'U'L-ENVÂR* BAŞLIKLI HADİS DERLEMESİ

ABDULLAH AHISKAWĪ (D. 1228/1813) AND HIS HADITH COMPILATION *LAWĀMI'U'L-ANWĀR*

Abdullah Mahmut İPLİK*

Özet

Bu çalışma, XVIII. yüzyılda yaşayan ve XIX. yüzyılın başında İstanbul'da vefat eden bir Osmanlı âlimi olan Abdullah Ahıskavî'nin (ö. 1228/1813) Levâmi'u'l-envâr isimli hadis derlemesini incelemeyi amaçlamaktadır. Osmanlı döneminde hadis ilmi, muhaddisler ve eserlerini konu edinen akademik çalışmaların yeterli düzeyde olmaması, bahsi geçen eserin değerlendirilmesini önemli kılmaktadır. Çalışma, iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, Abdullah Ahıskavî'nin hayatı-kendi verdiği bilgiler üzerinden- ana hatlarıyla ele alınmıştır. İkinci bölümde ise, Levâmi'u'l-envâr'ın muhtevası incelenmiş; Ahıskavî'nin hadisleri belirli başlıklar altında tasnif etme yöntemi üzerinde durulmuştur. Levâmi'u'l-envâr'da Buhârî ve Müslim'in Sahîh'lerinin dört ana başlık altında incelenmesi ve Kütüb-i Sitte ile Cem'u'l-cevâmi' kitaplarında özgün bab başlıklarına yer verilmesi, eserin dikkat çekici bazı yönleridir. Bununla birlikte eserde mükerrer hadislere yer verilmemesi de dikkat çekici bir diğer husus olarak değerlendirilmiştir. Ahıskavî'nin, zevâid türü eserlerde gözetilen yöntemi kendi derlemesine uygulaması, Levâmi'u'l-envâr'ın bir diğer özgün tarafı olarak yorumlanmıştır. Ayrıca Ahıskavî'nin bu eserinin bir derleme türü olarak, dönemin hadis literatüründe öne çıkan hadis usûlü, kırk hadis edebiyatı ve tekli hadis şerhi gibi türlerden ayrıştığı bulgusuna ulaşılmıştır. Çalışmada elde edilen bir diğer bulgu ise 4 ciltten oluşan Levâmi'u'l-envâr'ın 7 ana başlığa ayrılmış olmasıdır. Kütüb-i Sitte ve Cem'u'l-cevâmi' kitaplarının her biri müstakil bir başlığı temsil etmektedir. Öte yandan, eserde 3457 Sahîhu'l-Buhârî, 1615 Sahîhu'l-Müslim, 1631 Sünenü Ebî Dâvûd, 1840 Sünenü't-Tirmizî, 1225 Sünenü'n-Nesâi, 1690 Sünenü İbn Mâce ve 8756 Cem'u'l-cevâmi' hadisinin aktarıldığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Levâmi'u'l-envâr, Abdullah Ahıskavî, Hadis*.

Abstract

This study aims to analyze the hadith collection entitled Lawāmi'u'l-anwār by Abdullah Ahiskawī (d. 1228/1813), an Ottoman scholar who lived in the 18th century and died in Istanbul at the beginning of the 19th century. The lack of academic research on the science of hadith, muhaddiths and their works in the Ottoman period makes it important to evaluate the aforementioned work. The study consists of two main chapters. In the first chapter, Abdullah Ahiskawî's biography is outlined through the information in his own work. In the second chapter, the content of Lawāmi'u'l-anwār is examined, and the method of Ahiskawī's systematic classification of hadiths under the headings he put himself is emphasized. The author's classification of al-Bukhārī and Muslim's Sahīhs under four main headings in Lavāmi'u'l-anwār and the his use of unique chapters in the books of Qutub al-Sitta and Jam'u'l-jawāmi' are some of the remarkable aspects of the work. In addition, the fact that

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi a.iplik@ogr.iu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1429-3612.

there are no repeated hadiths in the work is another remarkable point. Ahiskawī's application of the methodology observed in the works of the zawā'id genre to his compilation was evaluated as another original aspect of Lawāmi'u'l-anwār. In addition, it has been found that Ahiskawī's work, as a compilation, differs from the genres such as Uṣūl al-Ḥadīth (Ḥadīth Methodology), forty hadiths and single hadith commentaries literatures, which were prominent in the hadith literature of the period. Another result of the study is that Lawāmi'u'l-anwār, which consists of 4 volumes, has been divided into 7 main headings. Each of the books of Qutub al-Sitta and Jam'u'l-jawāmi' represents a separate title. On the other hand, 3457 Sahīh al-Bukhārī, 1615 Sahīh al-Muslim, 1631 Sunan Abī Dāwūd, 1840 Sunan al-Tirmidhī, 1225 Sunan al-Nasāi, 1690 Sunan Ibn Mājah and 8756 Jam'u'l-jawāmi' hadiths have been quoted in the work.

Keywords: *Lawāmi'u'l-anwār, Abdullah Ahiskawī, Hadith*.

1. Giriş

"Osmanlı'da hadis ilmi"ni konu edinen akademik çalışmalar son yıllarda büyük bir ivme kazanmıştır. Bu dönemde yaşamış belirli bir âlimin hadisçiliği veya bir hadis eserinin tespiti, tahkiki veya tahlili türünden çalışmalara yönelim artmıştır. Bununla birlikte bu dönemde telif edilmiş hadis eserlerinden bazıları hala çalışılmaya muhtaç durumdadır. Son dönem Osmanlısında telif edilen hadis eserleri üzerine bir araştırma yapan Selahattin Yıldırım, XVIII. yüzyılda 140, XIX. yüzyılda ise 79 hadis eseri kaleme alındığını tespit etmiştir.[1] İbrahim İşkodravî (ö. 1250/1834), Abdullah Eyyûbî (ö. 1252/1836), Mehmed Fevzi Efendi (ö. 1318/1900) ve Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî (ö. 1312/1894) gibi muhaddislerin kaleme aldığı bu eserler muhteva ve tür bakımından çeşitlilik göstermektedir. Kırk hadisler, tekli hadis şerhleri, ricâl bilgisine dair eserler, hadis usûlü tercümeleri, şerh ve haşiyeleri bu türlerden bazılarıdır.[2] Osmanlı son döneminde hadis eseri telif eden isimlerden biri de Abdullah Ahıskavî'dir (ö. 1228/1813). O, *Levâmi'u'l-envâr* ismiyle kaleme aldığı hadis derlemesini özgün başlıklarla tasnif etmiştir. Bu durum onun eserini, döneminin kitaplarından farklı kılmıştır.

Bu çalışmanın amacı, 18. yüzyılda yaşayan ve 19. yüzyılın başında İstanbul'da vefat eden bir Osmanlı âlimi olan Abdullah el-Ahıskavî'nin *Levâmi'u'l-envâr* isimli hadis derlemesini incelemektir. Osmanlı Devleti'nde yaşayan âlimlerin hadis ilmiyle ilgili faaliyetleri henüz yeterli düzeyde çalışılmamıştır. Bu dönemde telif edilen hadis eserlerinin gün yüzüne çıkartılması ve akademik çalışmalarda incelenmesi, yeterince aydınlatılmamış bu dönem hakkında daha doğru yargılarda bulunmayı kolaylaştıracaktır. Dolayısıyla son dönem Osmanlı alimi olan Ahıskavî'nin derlemesinin hadis ilmi açısından incelenmesi önem arz etmektedir. İki bölümden oluşan bu çalışmanın birinci bölümünde Abdullah Ahıskavî'nin biyografisinin ana hatları verilecek, ikinci bölümünde ise *Levâmi'u'l-envâr*'ın iç düzeninin ve muhtevasının nasıllığı sorusuna cevap aranacaktır.

---

[1] Detaylı bilgi için bkz. Selahattin Yıldırım, "XIX. Yüzyıl Osmanlı Muhaddisleri ve Eserleri", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, S. 13 (2004).
[2] Yıldırım, "Osmanlı Muhaddisleri ve Eserleri", 267.

2. Ana Hatlarıyla Abdullah el-Ahıskavî'nin Hayatı

Ziyâeddin Abdullah b. Muhammed el-Ahıskavî el-Urpûlâvî, 1144/1731-2 senesinde Ahıska'nın Urpula Köyü'nde dünyaya gelmiştir. Osmanlı Devleti ve Safevîler arasındaki çatışmalarda bölgedeki insanların zarar görmeye başlaması üzerine babası Muhammed, ailesini de alarak Şam'a göç etmiş ve Dımaşk'ın Sâlihiyye Mahallesi'ne yerleşmiştir. Ancak orada iki sene ikamet ettikten sonra tekrar Ahıska'ya dönmüşlerdir.

Ahıskavî, ilk eğitimini bölgenin önemli âlimlerinden biri olan babasından almıştır. Onun gözetiminde temel dinî bilgileri öğrenmiş ve Kur'an'ın yarısını hıfzetmiştir. Ancak babasının vefatı üzerine eğitimi yarım kalmıştır. Bunun üzerine babasının bölgedeki şöhreti sayesinde Ahıska'daki paşalardan biri onu himayesine alıp eğitimini üstlenmiştir. Henüz 20 yaşındaki Abdullah, bu paşanın vefatı ve annesinin başka biriyle evlenip farklı bir şehre yerleşerek onu geride bırakması üzerine yaşadığı kısa bir kararsızlık sürecinden sonra ilim tahsili için İstanbul'a gitmeye karar vermiş ve 1164/1751 senesinde yola çıkmıştır. Bu yolculuk esnasında uğradığı Kars'ta sekiz sene kalarak İsmail b. Muhammed el-Berküşâdî'ye talebelik yapmış ve ondan Arapça, edebiyat, hadis, kelam ve diğer aklî ilimleri tahsil etmiştir. Bu müddet içerisinde *el-Akâidü'n-Nesefiyye*'yi, Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) tefsirini, Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/1346) *et-Tavdîh*'ini ve Birgivî'nin (ö. 981/1573) hadis usulüne dair *Risâle*'sini okuyarak bunların icazetlerini almıştır. Ayrıca hocası el-Berküşâdî ona "Ziyâeddin" lakabını vermiştir. 1172/1758 yılında Kars'tan ayrılarak Diyarbekr'e gitmiş, orada da bazı hocalardan Buhârî'nin (ö. 256/870) *es-Sahîh*'ini, İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *Muhtasar*'ını, Beyzâvî'nin tefsirini, Devvânî'nin (ö. 908/1502) *el-Akâidü'l-Adudiyy*e'sini okumuştur. 1174/1761 yılında Diyarbekr'den ayrılarak Kahire'ye doğru yola çıkmış, yolda Haleb, Kudüs ve Dimyât'a uğramış, buralardaki âlimlerle görüşmüştür. Kahire'ye vardığında oradaki âlimlerden Buhârî'nin *es-Sahîh*'ini ve İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Nuhbetü'l-fiker*'ini okumuştur. Mısır'da yaklaşık bir yıl ikamet eden Abdullah, sonrasında 1175/1761 senesinde İstanbul'a doğru yola çıkmıştır.

İstanbul yılları, Ahıskavî'nin ilmi anlamda olgunluğa eriştiği bir döneme tekabül etmektedir. İstanbul'da tedris ve telif faaliyetleriyle meşgul olan Ahıskavî, Fatih, Beyazıt ve Ayasofya camilerinde dersler vermiş; bu derslerde Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Keşşâf*'ını ve Beyzâvî'nin tefsirini okutmuştur. Ayrıca İstanbul'dayken sarf, nahiv, meânî, beyân, bedî'cve aruza dair *Câmi'u'l-kavâ'id ve şâmilü'l-fevâid* başlıklı; akâid ve ahlâka dair *Buğyetü's-sâil fî mâ yühtâcü ileyhi mine'l-mesâil* isimli ve hastalıkların sebepleri ve tedavi yollarıyla ilgili *Zübdetü'l-işâra* başlıklı risaleleri kaleme almıştır.

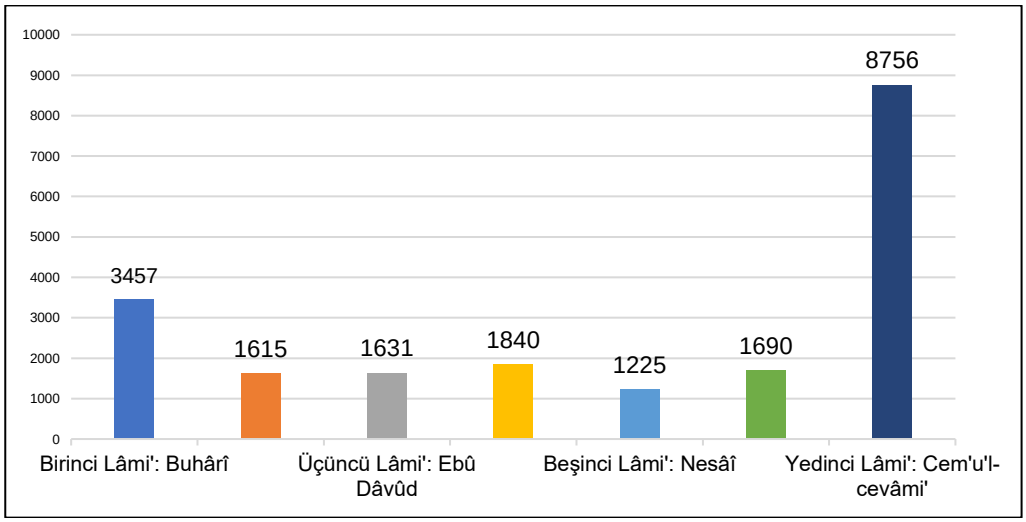
1180/1766 senesinde İstanbul'dan ayrılan Ahıskavî sırasıyla Edine, Filibe, Üsküp, Bosna, Kudüs ve Yafa şehirlerini ziyaret etmiş, bu ziyaret esansında hac farizasını da yerine getirdikten sonra tekrar İstanbul'a dönmüştür. Bu gelişinden sonra Ayasofya Camii'nde dersler veren Ahıskavî, 1228/1813 senesinde İstanbul'da vefat etmiştir.

3. Levâmi‘u’l-envâr’ın[3] Tanıtımı, İç Düzeni ve Muhteva Analizi

3.1. Kitabın Tanıtımı

Levâmi‘u’l-envâr, Abdullah Ahıskavî’nin hadis ilmine dair kaleme aldığı bir eseridir. Ahıskavî, 1209-1217/1794-1802 yılları arasında telif ettiği kitabının mukaddimesinde, Müslümanların tarih boyunca birçok fırkaya bölündüğünü ve her birinin kendisini destekleyecek farklı nasslar kullandığını, bunun da insanlar arasında kafa karışıklığına sebep olduğunu söylemiştir. Onun bu kitabı yazmadaki gayesi, Hz. Peygamber’in hadislerini ve ahkâmı öğrenmek isteyen herkesin bunu asıl kaynaklarından öğrenebilmesini sağlayacak tek ve kapsamlı bir kitap oluşturmaktır. O, kitabın telifiyle birlikte kafa karışıklığının gideriileceğini düşünmektedir.[4]

Ahıskavî, Levâmi‘u’l-envâr’da Kütüb-i Sitte’deki ve Süyûtî’nin (ö. 911/1505) *Cem‘u’l-cevâmi*‘indeki hadisleri bir araya getirerek derleme bir kitap oluşturmuştur. Müellif dört cilt olarak derlediği kitabında, bir bölümde zikrettiği hadisleri daha sonra tekrar aktarmamıştır. Dolayısıyla kitapta mükerrer hadislere yer verilmemiştir. Örneğin, sırasıyla Buhârî, Müslim (ö. 261/875), Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Tirmizî (ö. 279/892), Nesâî (ö. 303/915), İbn Mâce (ö. 273/887) ve Süyûtî’nin kitaplarındaki hadisleri “ lâmi’ ” adını verdiği müstakil bölümlerde derlemiş; ancak Buhârî bölümünde zikrettiği hadisleri Müslim bölümünde, Buhârî ve Müslim bölümünde zikrettiklerini Ebû Dâvûd bölümünde zikretmemiştir. Bu kuralı sonraki kitaplar için de aynı şekilde uygulamıştır. Yani bir nevi her eserin kendisinden önceki eserlere olan zevâidini göstermiştir. Böylece okuyucunun sürekli farklı hadisler görmesini sağlamıştır. Bununla birlikte Ahıskavî’nin kitapta yer verdiği her hadis kitabını “lâmi” başlığı altında incelemesi ve hadisleri kendi isimlendirdiği kitâb, bâb ve fasıllar altında tasnif etmesi kitabın öne çıkan bir diğer özelliğidir. Diğer taraftan Ahıskavî, 11.458’i Kütüb-i Sitte, 8756’sı *Cem‘u’l-cevâmi*’den olmak üzere kitabında toplam 20.214 hadise yer vermiştir.



Şekil 1: *Levâmi‘u’l-envâr*’ın bölümleri ve bu bölümlerdeki hadis sayıları.

[3] Çalışmada, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi koleksiyonunda bulunan 421 kayıt numaralı yazma eser kaynak olarak kabul edilmiştir. Metin içerisinde atıf yapılan sayfa numaralarında bu nüsha esas alınmıştır.
[4] Abdullah Ahıskavî, *Levâmi‘u’l-envâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 421/1), 2a.

3.2. Kitabın İç Düzeni ve Muhteva Analizi

Dört ciltten müteşekkil olan *Levâmi'u'l-envâr*'ın birinci cildinde Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*leri, ikinci cildinde Sünen-i Erbaa'daki (Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce'nin *Sünen*leri) hadisler tekrarsız bir şekilde aktarılmıştır. Kitabın üçüncü cildinde, Süyûtî'nin bütün hadisleri cem etme arzusuyla telif etmeye başladığı ancak vefatı sebebiyle tamamlayamadığı *Cem'u'l-cevâmi*'indeki hadislere yer verilmiştir. Dördüncü ciltte ise hadislerin senedlerinde ismi geçen ilk üç nesildeki râvîlerin biyografilerine yer verilmiştir. Bu ciltte sahâbe, tâbiûn ve etbâ'u't-tâbiînin tercemeleri (biyografileri) alfabetik olarak incelenmiştir.

Ahıskavî, Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*lerini dörtlü tasnif altında tahlil etmiştir. Birinci cildin 1a-365b sayfa aralıkları Buhârî'nin *Sahîh*'ine aittir. Ahıskavî, Buhârî'ye ayırdığı bölümü -kendi adlandırmasıyla lâmi'ini- "el-Fâtiha" (2a-58a), "ed-Di'âmetü'l-ûlâ"[5] (58b-191b), "ed-Di'âmetü'l-uhrâ" (192a-350b) ve "el-Hâtime" (350b-365b) olarak dört başlığa ayırmış ve burada toplam 3457 hadis aktarmıştır. O, Buhârî lâmi'inin telifini 1209/Aralık 1794 senesinin Cemâziyelâhir ayında tamamlamıştır (1/365b). Birinci cildin 367a-515a sayfa aralıkları ise Müslim'in *es-Sahîh*'ine ait lâmi'e ayrılmıştır. Ahıskavî, burada da aynı tasnifi gözeterek kitabı "el-Fâtiha" (367b-379b), "ed-Di'âmetü'l-ûlâ" (379b-416b), "ed-Di'âmetü'l-uhrâ" (416b-503b) ve "el-Hâtime" (503b-515a) olarak dört gruba ayırmış ve toplam 1615 hadise yer vermiştir. Ancak Ahıskavî ilk lâmi'in aksine bu lâmi'in yazımını bitirdiği tarihi not düşmemiştir.

Levâmi'in ikinci cildi -yukarıda da ifade edildiği üzere- sırasıyla Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce olmak üzere Sünen-i Erbaa'ya ayrılmıştır. Ahıskavî'nin ikinci ciltteki dört lâmi'de yalnızca hadis rivâyet ettiği, ek olarak herhangi bir yorumda bulunmadığı görülmektedir. O, Ebû Dâvûd lâmi'inde 1631, Tirmizî lâmi'inde 1840, Nesâî lâmi'inde 1225 ve İbn Mâce lâmi'inde 1690 olmak üzere üçüncü ciltte toplam 6386 hadis zikretmiştir. Bu ciltteki lâmi'lerin Buhârî ve Müslim lâmi'lerinden farkı, "ed-Di'âme" şeklinde isimlendirilen başlıklara yer verilmemesidir. Bununla birlikte eserde Sünen-i Erbaa "Kitâb", "Bâb" ve "Fasıl" başlıkları altında tasnif edilmiştir. Öte yandan *Levâmi*'in 1a-164a sayfalarında Sünenü Ebî Dâvûd, 165a-340a sayfalarında Sünenü't-Tirmizî, 341a-426a sayfalarında *Sünenü'n-Nesâî* ve 427a-532b sayfalarında ise *Sünenü İbni Mâce* hadisleri aktarılmıştır. Ahıskavî ikinci cildin telifini, 7 Rebiülevvel 1211/10 Eylül 1796 tarihinde tamamlamıştır.

Levâmi'in üçüncü cildi ve yedinci lâmi'i Süyûtî'nin *Cem'u'l-cevâmi*'ine tahsis edilmiştir. Ahıskavî, bu lâmi'in tasnifinde eserin müellifi olan Süyutî'nin yöntemini gözetmiştir. İki bölüm ("Kitâbü'l-esânîd" ve "Kitâbü'l-mesânîd") ve bir "Hâtime"den oluşan eserin ilk bölümü (2a-233b) elif harfinden yâ harfine kadar alfabetik tasnif edilen hadislerden müteşekkildir. Bu lâmi'de her bir harfle başlayan hadisler kendi içinde sıralanmış ve hadislerin sahâbî râvisiyle birlikte zikredildiği kaynaklara işaret edilmiştir. Örneğin elif harfiyle başlayan hadislerin sıralandığı kısımda "Abdullah b. Abbas → Hz. Peygamber" kanalıyla Taberânî'nin (ö. 360/971) *el-Mu'cemü'l-kebîr*'inde şu hadisin nakledildiği belirtilmiştir: "Cennet ehli, insanların kendisini hayırla yâd ettiği hâlde bunu işiten kişidir. Ateş ehli ise insanların kendisini şer ile andığı hâlde bunu işiten kişidir."[6] Ahıskavî üçüncü cilt boyunca önce hadisin yer aldığı kaynakları, sonra hadisin sahâbî râvîsini ve en son olarak da hadisin metnini aktarmıştır.

---

[5] Di'âme sözlükte direk ve sütun anlamlarına gelirken burada bölüm manasında kullanılmıştır.
[6] Ahıskavî, *Levâmi*' (Esad Efendi, 421/3), 82a-83b.

Cem'u'l-cevâmi' lâmi'inin, "Kitâbü'l-mesânîd" başlığı altında incelenen ikinci bölümü (233b-535a), fiilî hadisler ya da bir sözü, fiili veya sebebi kapsayan sahâbî hadisleri olarak isimlendirilmiştir. Bu bölüm erkek ve kadın sahâbe müsnedlerinden ve tâbiûn mürsellerinden oluşmaktadır. Ahıskavî, sahâbenin büyüklerinden az sayıda hadisin ulaşmasının, onların kendilerine ihtiyaç duyulmayan bir dönemde vefat etmeleriyle ilişkilendirirken; Hz. Ömer ve Hz. Ali'den -diğer sahâbîlere nazaran- daha fazla hadis rivayet edilmesini de onların idareci konumlarıyla ve fetva makamında olmalarıyla bağdaştırmıştır.[7] Ahıskavî'ye göre az sayıda hadis rivayet eden sahâbîler şunlardır: Ebû Bekir es-Sıddîk, Osman b. Affân, Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. el-Avvâm, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Abdurrahman b. Avf, Ebu Ubeyde b. el-Cerrâh, Saîd b. Zeyd, Übey b. Ka'b, Sa'd b. Ubâde, Ubâde b. es-Sâmit, Ubeyd b. Hudayr ve Muâz b. Cebel.[8] Muammerûndan[9] olup da insanların kendilerine soru sorması gibi sebeplerle çok hadis rivâyet eden sahâbîler ise şunlardır: Câbir b. Abdullah, Ebû Saîd el-Hudrî, Ebû Hüreyre, Abdullah b. Amr b. el-Âs, Abdullah b. Abbas, Enes b. Mâlik, Berâ b. Âzib.[10] Ahıskavî, sahâbe içerisinde Hz. Peygamberle çok vakit geçirdiği hâlde az hadis rivayet eden bazı sahâbîlere de dikkat çekmiştir. Onların ibadet ve istiğfâra yoğunlaşmalarını, her daim cihad meydanlarında yer almalarını az hadis rivayet etmelerinin sebebi olarak göstermiştir.[11]

Ahıskavî, üçüncü ciltte hadisleri kitâb, bâb ve fasl başlıkları altında tasnif etmiştir. Örneğin Cem'u'l-cevâmi'in ikinci bölümü olan "Kitâbü'l-mesânîd" başlığından sonra "Bâbü Müsnedi Ebî Bekir" başlığını açmış, daha sonra da "Biat ve hilafet hakkındaki hadisler kısmı" ve "Ebû Bekir es-Sıddîk'ın cihadı ve Usame ordusunu cihada hazırlaması hakkındaki hadisler kısmı" olarak iki fasıl başlığı açarak altlarında ilgili hadisleri nakletmiştir.

Cem'u'l-cevâmi'de hadislerin geçtiği kaynakların remizlerle gösterilmesi kitabın özgün yanlarından biridir. Ahıskavî, Süyûtî'nin tertibi üzere Buhârî'nin *es-Sahîh*'ini خ, Müslim'in *es-Sahîh*'ini م, İbn Hibbân'ın *es-Sahîh*'ini حب, Hâkim'in *el-Müstedrek*'ini ك, Makdîsî'nin *el-Muhtâra*'sını ض, Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'ini د, Tirmizî'nin *es-Sünen*'ini ت, Nesâî'nin *es-Sünen*'ini ن, İbn Mâce'nin *es-Sünen*'ini ه, Ebû Dâvûd *et-Tayâlisî'nin el-Müsned*'ini م, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'ini حم, oğlu Abdullah'ın eklemelerini عم, Abdürrezzâk'ın el-Musannef'ini عب, Saîd b. Mansûr'un es-Sünen'ini ص, İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannef*'ini ش, Ebû Ya'lâ'nın *el-Müsned*'ini ع, Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-kebîr*'ini طب, *el-Mu'cemü'l-evsat*'ını طس, *el-Mu'cemü's-sagîr*'ini طص, Dârekutnî'nin *es-Sünen*'ini قط, Ukaylî'nin *ed-Duafâ*'sını عق, İbn Adî'nin *el-Kâmil*'ini عد, Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîh*'ini خط remizleriyle göstermiştir.[12] *Levâmi'u'l-envâr*'da müellif isimleri mutlak olarak zikredildiğinde yanlarında zikrolunan kitaplar kastedilmiştir. Eğer bir müellifin başka bir kitabı kaynak gösteriliyorsa bu durumda kitabın ismi açıkça yazılmıştır. Ayrıca, hadislerin sıhhat durumları genellikle belirtilmiştir.

Cem'u'l-cevâmi' lâmi'inin "Kitâbü'l-esânîd" kısmındaki hadis sayısı 4755 iken, "Kitâbü'l-mesânîd" kısmındaki hadis sayısı ise 4001'dir. *Cem'u'l-cevâmi*'in Muhtar İbrahim el-Hâic, Abdülhamid Muhammed Nidâ ve Hasan İsa Abdüzzâhir tahkikiyle yayınlanan neşrinin sadece ilk

---

[7] Ahıskavî, *Levâmi*' (Esad Efendi, 421/3), 233b.
[8] Ahıskavî, *Levâmi*' (Esad Efendi, 421/3), 233b.
[9] Sözlükte muammer kelimesi "ömrü uzun olan kişi" anlamında olup hadis ilminde uzun süre yaşayan muhaddisler için kullanılır. Bilgi için bkz. İbrahim Hatiboğlu, "Muammerûn", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. XXX, s. 323-324.
[10] Ahıskavî, *Levâmi*' (Esad Efendi, 421/3), 234a.
[11] Ahıskavî, *Levâmi*' (Esad Efendi, 421/3), 234a.
[12] Ahıskavî, *Levâmi*' (Esad Efendi, 421/3), 1b-2a.

bölümünde (Kitâbu'l-esânîd) 28425 hadis aktarılırken[13], Ahıskavî mükerrerleri çıkararak toplam 8756 hadisi eserine almıştır. Müellif, bu cildin telifini ise 1204 senesinin Muharrem ayında (Eylül 1789) tamamlamıştır.[14]

Ahıskavî kitabının ilk üç cildinde hadisleri ana başlıklardan ara başlıklara gidecek şekilde "kitâb> bâb> fasl> matlab" başlıkları altında tasnif etmiştir. Örneğin önce "Ruh ve ruhani olan şeyler hakkında aktarılan hadisler bâbı" başlığını atmış, sonrasında bunu fasıl başlıkları altında "melekler" ve "cinler ve şeytanlar" olarak parçalara bölmüştür.[15] Bununla birlikte, eserdeki her bir konu değişikliğini sayfanın yanındaki matlab başlıklarında belirtmiştir. Örneğin yine ruha dair açılan bâb başlığında "İsrâfîl", "Mîkâîl", "Cebrâîl", "Azrâîl" ve "el-hafazatü'l-kirâm" gibi matlablara sayfanın kenarında yer verilmiştir.[16] Ahıskavî'nin bazı ana başlıklar için "kitâb" yerine "ebvâb" kelimesini kullandığı da görülmektedir.

Diğer taraftan, *Levâmi'u'l-envâr* sadece hadisleri aktaran bir kitap olarak görülmemelidir. Her ne kadar ilk üç cildin çoğunluğu hadis rivayetinden oluşsa da Ahıskavî yer yer konuyla ilgili kendi açıklamalarına da yer vermiştir. Örneğin, "Bâbu marifetillah ve tâatihi" konu başlığında ilk dönemde ortaya çıkan fırkalara işaret ederek Zâhiriyye, Mücessime, Kaderiyye ve Vücûdiyye fırkalarının görüşlerini kısaca açıklamıştır. Bununla birlikte yaratılışla ilgili hadislere yer verdiği bir kısımda, bu konu hakkında kendi itikadi görüşünü belirtmiştir:

> "Allah Teâlâ zâtıyla, sıfatlarıyla, kelâmıyla ve fiilleriyle daha önceden yaratılmamış olanların yaratıcısı ve mükevvinidir. Allah'ın zâtı ve sıfatları mahlûk değildir. Ancak onun fiillerinden ortaya çıkan şeyler mahlûk, mükevven ve mef'ûldür."[17]

Levâmi'u'l-envâr'ın dördüncü cildinin muhtevası, ilk üç ciltten farklıdır. Ahıskavî, ilk üç ciltte yalnızca hadislere yer vermesine rağmen dördüncü ciltte sahâbe, tâbiûn ve etbâ'u't-tâbîîn nesillerine mensup râvîlerin biyografilerini, çeşitli fırkaları ve Arapların neseplerini incelemiştir. Bu cilt bir mukaddime, üç kitâb ve bir hâtimeden oluşmaktadır. Müellif, mukaddimede Müslümanların ilk üç neslinin faziletine dair âyet ve hadisleri zikretmiştir.[18] Ardından, hicrî birinci yüzyılda yaşanan fitne olaylarını özetlemiş, bu olaylar neticesinde yalanın toplumda yayıldığını söylemiştir. Ona göre hadis uydurma faaliyetleri hadis ilminin gelişmesine kapı aralamış, hadis âlimleri sayesinde uydurma hadisler tespit edilmiş ve yalan haberler doğru haberlerden ayrılmıştır. O, bu ciltte hadisle meşgul olan ilk üç nesil râvîlerini zikrederek bir nevi bu ilmin başlangıcını ortaya koymayı amaçlamıştır.

Dördüncü cildin mukaddimesinden sonraki üç bölümünde sırasıyla sahâbe, tâbiûn ve etbâ'u't-tâbiînin biyografileri ele alınmıştır. Ahıskavî, "Kitâbü Menâkıbi's-Sahâbe" başlığında sahâbî tanımına dair tartışmalara yer vermiştir. Bu doğrultuda bir kişinin sahâbî olabilmesi için Hz. Peygamber'in yanında uzun süre bulunması gerekip gerekmediğine dair münakaşalara işaret

---

[13] İlgili eser için bkz. Celâleddin es-Süyûtî, *Cem'u'l-cevâmi'*, thk. Muhtar İbrahim el-Hâic, Abdülhamid Muhammed Nidâ, Hasan İsa Abdüzzâhir, (el-Ezherü'ş-şerîf: Kahire, 2005).
[14] Ahıskavî, *Levâmi'* (Esad Efendi, 421/3), 535a.
[15] Ahıskavî, *Levâmi'* (Esad Efendi, 421/1), 18b.
[16] Ahıskavî, *Levâmi'* (Esad Efendi, 421/1), 19b-20b.
[17] Ahıskavî, *Levâmi'* (Esad Efendi, 421/1), 11b.
[18] Ahıskavî, *Levâmi'* (Esad Efendi, 421/4), 1b.

etmiştir.[19] O, bu tartışmada herhangi bir tarafı belirgin bir şekilde savunmasa da kitabında yer verdiği biyografilere bakıldığında Hz. Peygamber'in yanında kısa süre bulunan kişileri de sahâbî saydığı anlaşılmaktadır.[20]

Ahıskavî sahâbeyi incelediği bölümde onları on bir tabakaya ayırmıştır:[21]

1. Hz. Hatice, Hz. Ali ve Hz. Ebû Bekir gibi Mekke'de peygamberlik ilk geldiğinde iman edenler
2. Hz. Ömer Müslüman olduktan sonra Dâru'n-Nedve'de iman edenler
3. Ca'fer b. Ebî Tâlib ve Ebû Seleme gibi Habeşistan'a hicret edenler
4. Birinci ve ikinci Akabe biatlarına katılanlar
5. Üçüncü Akabe biatına katılanlar
6. Hz. Peygamber'den önce veya onunla aynı anda Medine'ye hicret edenler
7. Bedir ashâbı
8. Rıdvan biatı ashâbı
9. Hudeybiye Antlaşması ile Mekke'nin fethi arasında Medine'ye hicret edenler
10. Mekke'nin fethinde Müslüman olanlar
11. Çocuklar

Ahıskavî, sahabeyi fazilet açısından sırasıyla "Ehl-i Beyt, Muhâcirûn ve Ensâr" şeklinde sınıflandırmaktadır:[22] Sahâbe biyografilerine yer verdiği kısımda ise şu sıralamayı gözetmiştir: "Ehl-i beyt, Hz. Peygamberin akrabaları, üç halife, aşere-i mübeşşere, muhacir ve ensâr". Ahıskavî, cennetle müjdelenen on sahâbeden sonra gelenleri alfabetik olarak sıralamıştır.

Levâmi'u'l-envâr'ın dördüncü cildindeki tâbiûn ve etbâ'u't-tâbiîn tabakalarına dair bölümlerin girişinde bu nesillerin faziletine dair nasslar zikredilmiş, ardından biyografiler alfabetik olarak sıralanmıştır. Kitap boyunca biyografilerin uzunlukları değişse de standart bir biyografide şu unsurlar görülmektedir: Biyografisi verilen kişinin tam ismi, annesinin ismi, hayatı, çocukları, hocaları ve öğrencileri.

Dördüncü cildin hâtime bölümünde ise dokuz İslâmî fırkanın görüşlerine ve önemli temsilcilerine dair bilgiler verilmiş, ardından Arap kabileleri alfabetik olarak sıralanmıştır. Kitabın son kısmını oluşturan dördüncü cilt, 1 Cemâziyelevvel 1217 (30 Ağustos 1802) tarihinde tamamlanmıştır.

4. Sonuç

Sonuç olarak, *Levâmi'u'l-envâr*'ın 18. yüzyılda telif edilen özgün bir hadis derlemesi olduğu görülmektedir. Kitabın öne çıkan özelliklerinden biri Ahıskavî'nin hadisleri kendi geliştirdiği başlıklar altında sistematik bir sıralamaya tabi tutmasıdır. Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*lerinin dörtlü tasnif altında incelenmesi bu duruma bir örnektir. Kitabın ilk üç cildini oluşturan Kütüb-i Sitte ve *Cem'u'l-cevâmi*'deki hadislerin lâmi' başlıkları altında sıralanması bu duruma bir diğer misaldir. Kitapta dikkat çekici diğer husus ise bir bölümde zikredilen hadisin daha sonraki bölümlerde tekrar

[19] Ahıskavî, *Levâmi*' (Esad Efendi, 421/4), 2b-3a.
[20] Bu tanım, sahâbe olmak için Hz. Peygamber'in yanında kısa süre de olsa bulunmayı yeterli gören İbn Hacer'in tanımıyla uyuşmaktadır. Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahihi'l-Buhârî*, nşr. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz, C. 7 (Dârü'l-Ma'rife: Beyrut, 1379), 3.
[21] Ahıskavî, *Levâmi*' (Esad Efendi, 421/4), 3a.
[22] Ahıskavî, *Levâmi*' (Esad Efendi, 421/4), 3a.

etmemesidir. Buradan hareketle Ahıskavî'nin zevâid türü kitaplarda gözetilen yöntemi kendi derleme eserinde tatbik ettiği söylenebilir. XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Osmanlı coğrafyasında kaleme alınan hadis eserlerinden farklı olarak *Levâmi'u'l-envâr*'da Kütüb-i Sitte ve *Cem'u'l-cevâmi*'deki yaklaşık 20.000 hadisin bir araya getirilmesi onu özgün kılmaktadır.

5. Kaynakça

Ahıskavî, Abdullah. *Levâmi'u'l-envâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 421/1-2-3-4.

Ayten, İbrahim Halil. "Geçmiş ve Gelecek Arasında 'Ben': Abdullah el-Ahıskavî'nin Otobiyografisi". *Ceride: Ben-Anlatıları Araştırmaları Dergisi*. C. 1, S. 1 (2023): 64-128.

Hatiboğlu, İbrahim. "Muammerûn". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 30, s. 323-324.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahihi'l-Buhârî*. Nşr. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz. 13 Cilt. Dârü'l-Ma'rife: Beyrut, 1379.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddin. Cem*'u'l-cevâmi*'. Thk. Muhtar İbrahim el-Hâic, Abdülhamid Muhammed Nidâ ve Hasan İsa Abdüzzâhir. C. 25. El-Ezherü'ş-şerîf: Kahire, 2005.

Yıldırım, Selahattin. "XIX. Yüzyıl Osmanlı Muhaddisleri ve Eserleri". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*. S. 13 (2004): 263-315.

CANLILIK FİZİK-KİMYA YASALARI TARAFINDAN KUŞATILABİLİR Mİ? İNDİRGEMECİLİK TARTIŞMALARI EKSENİNDE BİR DEĞERLENDİRME

CAN VITALITY BE SURROUNDED BY THE LAWS OF PHYSICS AND CHEMISTRY? AN EVALUATION IN THE CONTEXT OF REDUCTIONISM DEBATES

Emine ASLAN*

Özet

Biyolojinin kendi prensiplerini ortaya koyarak fizik ve kimyanın dışında üçüncü bir disiplin olarak ortaya çıkması on dokuzuncu yüzyılda gerçekleşir. Biyolojinin ortaya çıkışı, görece yoğun tartışmaların yaşandığı bir sürece tekabül eder. Bilim felsefesinin bir alt dalı olarak işlev gören biyoloji felsefesi tartışmaları kapsamında indirgemecilik oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Modern dönemde bilimsel ve felsefi temellerini kazanan indirgemecilik, devam eden süreçte çağdaş bilim felsefesi tartışmalarını da belirleyerek başka birçok konuda olduğu gibi canlı organizmaların incelenmesinin de esaslı bir yöntemini sunma iddiasıyla gündeme gelmiştir. İndirgemeciliğe yönelik süregiden tartışmalar; bir yanıyla biyolojinin inceleme nesnesi olan canlı organizmaların fizik-kimya yasalarına dayanarak açıklanıp açıklanamayacağı, diğer yanıyla da biyolojinin organizmaları araştırma tarzının onu fizik ve kimya bilimlerinden bağımsız kendi otonomisine sahip bir bilim olma konumuna taşımaya yetip yetmeyeceğine yönelik sorunları bünyesinde barındırır. Bu çalışma, son iki yüzyılın hâkim paradigması olan indirgemeciliğin biyoloji disiplini özelindeki yansımalarını konu edinmektedir. İndirgemecilik modern biyolojinin canlıyı mekanik-determinist bir tarzda açıklama çabasının sonucudur. İndirgemeciliğin çeşitli versiyonları olmakla beraber eldeki çalışma, genelde biyolojinin ve özelde canlılığın indirgenmesiyle sınırlandırılmıştır. Çalışmada canlılığın incelenmesinde biyolojinin fizik-kimya bilimleri ile irtibatına ve ayrıca ilgili disiplinlerin yasa anlayışlarına odaklanılacaktır. Karmaşıklık canlı organizmaların fizik-kimya yasalarına indirgenmeye direnen en güçlü özelliğidir. Canlı organizmaların karmaşık yapıları organizasyonlarının her seviyesinde yeni özelliklerin ortaya çıkmasına yol açmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *İndirgemecilik, Canlılık, Biyoloji, Yasa, Fizik-Kimya.*

Abstract

The emergence of biology as a third discipline outside of physics and chemistry by revealing its own principles took place in the nineteenth century. The emergence of biology corresponds to a period of relatively intense debate.

Within the scope of discussions on the philosophy of biology, which functions as a sub-branch of the philosophy of science, reductionism has a significant place. Reductionism, which gained its scientific and philosophical foundations in the modern period, has come to the fore with the claim

* Doktora Öğrencisi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü, emine29mayis@gmail.com, ORCİD: 0000-0002-3254-3697.

of presenting a fundamental method of examining living organisms, as in many other subjects, by determining the contemporary philosophy of science debates in the ongoing process. Ongoing discussions on reductionism include, on the one hand, whether living organisms, which are the object of study of biology, can be explained based on the laws of physics and chemistry; and on the other hand, whether biology's way of investigating organisms is sufficient to make it an autonomous science independent of the sciences of physics and chemistry. This study addresses the reflections of reductionism, the dominant paradigm of the last two centuries, on the discipline of biology. Reductionism is the result of modern biology's effort to explain living things in mechanical-deterministic manner. Although there are various versions of reductionism, the study at hand is limited to the reduction of biology in general and vitality in particular. The study will focus on the connection between biology and the physical and chemical sciences in the study of vitality, as well as the understanding of the laws of the relevant disciplines. Complexity is the strongest feature of living organisms that resists reduction to the laws of physics and chemistry. The complex structures of living organisms lead to the emergence of new features at every level of their organization.

Keywords: *Reductionism, Vitality, Biology, Law, Physics-Chemistry*.

1. Giriş

"Fizikçiler yasaları bulmak için basitleştirmelere başvurur;
biyologlarsa yaşamın nasıl karmaşık hale geldiğini araştırır."

Fiziğin Ötesinde Bir Dünya & Yaşamın Ortaya Çıkışı ve Evrimi, Stuart A. Kauffman, Ginko Kitap.

Canlılığın nasıl tanımlanabileceği, canlı doğayı cansız doğadan ayırt eden özelliklerin neler olduğu, canlı ve cansızların bütün farklılıklarına rağmen aynı evren içerisinde varlıklarını bir arada nasıl sürdürebildikleri gibi sorular çok uzun zamandan bu yana felsefenin ve bilimin üzerinde ortaklaşa fikir serdettiği en temel meselelerden olarak gündemi meşgul etmeye ve çözümlenmeyi beklemeye devam etmektedir. İndirgemecilik; modern dönemde bilimsel ve felsefî temellerini kazanmış, akabinde çağdaş bilim felsefesi tartışmalarını yönlendiren bir yelpazede başka birçok konunun olduğu gibi canlı organizmaların incelenmesinin de esaslı ve iddialı bir yöntemini sunma iddiasıyla gündeme gelmiştir. Modern bilimin gelişimi ile insanın evreni ve evren içerisindeki yerini düşünmesine yönelik radikal bir değişim gerçekleşmiştir.[1] Modern bilimsel düşünüş biçiminden önce, insanın evrene dair düşünceleri canlı ve cansızların teleolojik bir perspektif dahilinde bir arada ele alınmasını içeriyordu.[2] Canlı ve cansızlar belli birtakım amaçları (Yun. telos) gerçekleştirmeye yazgılıydılar; öyle ki varlıkları söz konusu amacın gerçekleştirilmesine bağlıydı dense abartılı olmaz. Teleolojiye dayalı bir kozmos fikrinin yönlendirdiği bütüncül perspektif yerini mekanik ve parçalayıcı anlayışa devretmiştir. Buna göre modern dönemin kurucu düşünürü addedilen René Descartes'ın yolunu açtığı, Kepler ve Newton'un devam ettirdiği mekanik evren anlayışı uyarınca "makine olarak organizma" metaforu bir açıklama biçimi olarak beslenmiş, canlı organizmaların işleyişi mekanik-determinist bir yaklaşımla kuşatılmaya çabalanmıştır. Mekanik felsefe tüm fenomenleri matematiksel bir disiplin olan mekaniğin şekil, büyüklük, nicelik ve

[1] Addy Pross, *Yaşam Nedir*? *Kimyanın Biyolojiye Dönüşümü*, Çev. Raşit Gürdilek (İstanbul: Metis Yayınları, 2016), 42.
[2] Pross, Yaşam Nedir?, 42.

hareket gibi kavramlarına dayanarak açıklamaya çalışmıştır.[3] Fakat bu noktada önem arz eden husus, cansız varlıkların yanı sıra temelde mekanik açıklama biçiminin organizmaların anlaşılmasına da sirayet etmiş olmasıdır. Descartes'ın makine olarak evren anlayışını canlı varlıklara da teşmil ettiği bilinen bir gerçektir. "Felsefî mekanizm" olarak bilinen bu bakış açısı organizmaların faaliyetlerini makinelere benzer şekilde yürüten maddî varlıklar olduklarını, eş deyişle fiziksel-kimyasal yasalara dayalı olarak işlediklerini ileri süregelmiştir.[4] Bilhassa on yedinci yüzyılda mikroskobun icadının gözle görülemeyecek kadar küçük canlıların varlığını ortaya koymasıyla "canlılarda bulunan makroskobik (dokular, organlar vb.) yapıların benzer şekilde mikroskop yardımıyla incelenmesi gerçekleşmiştir".[5] Modern bilimin analitik yöntemlerinin cansız fenomenlerin yanı sıra canlı fenomenlerin açıklanmasında da verimli bir şekilde kullanılması, önünde sonunda biyolojinin bütününün de fizik ve kimyanın yalnızca bir bölümü olarak işlev görebileceğine dair inancı kamçılamıştır.[6]

Günümüzde "bilimsel" sıfatını hak etme iddiasında olan her önerme ya da iddianın, geçerli sayılmak için yeni fiziğin araştırma alanları olan molekül, atom ve atomaltı alanlarıyla ilgili olaylar ya da süreçlerle bağlantılı olmasının beklendiği düşünüldüğünde,[7] diğer birçok şeyin yanı sıra canlı organizmaların da atomlar ve moleküllerine ayrıştırılma yoluyla incelenerek nesnel araştırma yöntemlerine tabi tutulması bir yanıyla olağan görünmektedir. Buna göre modern bilimin parçalayıcı ve ayrıştırıcı tutumuna yönelik en ciddi eleştirilerden biri dünyaya artık parçalanamaz bir bütün gözüyle bakılamaması olmuştur ki parçalara ayırmak özün kaybedilmesi ile nihayetlenmiştir.[8]

İndirgemeciliğin (İng. *reductionism*) bilimsel incelemelerdeki rolüne dair bir örnek teşkil etmesi adına Karl Raimund Popper'ın (1992-1994) *Hayat Problem Çözmektir* başlıklı eserinin "Bilimsel İndirgeme ve Bilimin Özündeki Tamamlanmamışlık" başlıklı bölümünde bilim insanlarının indirgemeci olmasının gerekliliğine yaptığı vurgu hatırlanabilir.[9] Popper'ın "bir teoriyi var olan bir teoriyle açıklama" olarak tanımladığı indirgeme, bilim insanlarının inşa ettikleri teorilerde başarı elde etmek adına başvurmaları beklenen temel yöntemi oluşturmaktadır. Fakat bütün bilim insanları mutlak olarak indirgemeci olmadıkları gibi, indirgeme kavramının kapsamını aynı şekilde doldurmamaktadırlar. Ne de biyolojk açıklamaların fizik-kimyadaki açıklamalara indirgenebilmesinin mümkün olmadığını ileri sürenlerin hepsi de bunu anti-materyalist bir bakış

---

[3] John Henry, *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri*, Çev. Selim Değirmenci (İstanbul: Küre Yayınları, 2011), 11.

[4] Garland E. Allen, "Mechanism, vitalism and organicism in late nineteenth and twentieth-century biology: the importance of historical context", *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, C. 36, S. 2 (2005): 261.

[5] Esin Kâhya ve Murat Öner, *Modern Biyolojinin Doğuşu* (Ankara: Nobel Akademik, 2012), 5.

[6] Ernest Nagel, *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanations*, (New York: Harcourt, Brace & World, INC, 1961), 398.

[7] Şaban Teoman Duralı, *Hayatın Anatomisi: Canlılar Bilimi Felsefesi Evrim ve Ötesi*, (İstanbul: Dergâh, 2018), 249.

[8] R. C. Lewontin, *İdeoloji Olarak Biyoloji: DNA Doktrini*, Çev. Cengiz Adanır (İstanbul: Kolektif Kitap, 2015), 27. Lewontin bizatihi kendisi mistisizmin başka bir formu olarak nitelendirdiği bu görüşü onaylamamaktadır. Ona göre bütüncül dünya görüşü dünyayı kendi çıkarlarımıza uyacak bir biçimde değiştirme olanağını elimizden almaktadır. A.g.e., 27.

[9] Karl Raimund Popper, *Hayat Problem Çözmektir: Bilgi Tarih ve Politika Üzerine*, Çev. Ali Nalbant (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022), 40.

açısından yola çıkarak yapmamaktadırlar.[10] Dolayısıyla indirgemeciliği ve biyolojideki uzantılarını gereğince takdir edebilmek adına devam eden kısımda indirgemeciliğin hangi varsayımlar üzerinde temellendirildiğine farklı indirgeme türlerine işaret etmek suretiyle yer verilecektir.

2. İndirgemecilik, İndirgeyen ve İndirgenen

İndirgemeci yaklaşım kabaca karmaşık ve anlaşılması güçlük arz eden *sistem, olgu* ya da *süreç*lerin, kendilerini oluşturan daha basit ve fiziksel parçalarına ayrıştırılmak suretiyle ele geçirilebilir ve dolayısıyla açıklanabilir hale geleceğine ilişkin kabul üzerinde temellenen bir inceleme ve araştırma yöntemidir. İndirgeme yoluyla dünya üzerinde çeşitlilik arz eden bağımsız şeyler ve süreçlerin, çok çeşitli kombinasyonlarda bir araya gelerek oluşturdukları ortak nihai bileşenleri yöneten evrensel prensipler açısından açıklanabilecekleri düşünülür.[11] Nihayetinde indirgemecilik taraftarları daha yüksek organizasyon seviyelerinde gözlemlenenlerin açıklanmasının yolunun görece daha düşük seviyedeki temel bileşenlerin açıklanmasından geçtiği kanaatindedirler. Öte yandan indirgemeciliğin temel motivasyonu, yani bütünü bilmek için öncelikle bütünün kendisinden müteşekkil olduğu bileşenlerin fiziksel-kimyasal özelliklerinin açıklamasının verilmesi, bazı indirgemecilik karşıtı görüş taraftarlarınca erişilemez bir hedef olarak kalır. Bu görüş epistemolojik anti-indirgemecilik olarak adlandırılmaktadır. Buna göre sınırlı zihinsel yetilerimiz dikkate alındığında, bileşenlerini düzenleyen yasaları bilebilsek dahi, birçok karmaşık fenomenin nihai fiziksel açıklamasını kuşatamayız ve dolayısıyla kavrayamayız.[12]

İndirgemecilik farklı alanlarda farklı karşılıklara ve uzantılara sahiptir. Zihin ve beden arasında, zihnin biyolojik bir temel olarak beyne indirgenip indirgenemeyeceğine dair zihin felsefesinin çözülmeyi bekleyen en çetrefilli problemi, indirgeme tartışmaları arasında en çok aşina olduklarımızdandır. Birbirinden farklı bilimsel disiplinler arasındaki ilişkilerle ilgili olarak *ontolojik*, *epistemolojik* ve *metodolojik*[13] iddiaların bir kümesini oluşturan indirgemecilik,[14] bir öncekinin bir sonrakine göre tanımlanabilir olması anlamında bir disiplinin kavramlarının başka bir disiplinin kavramlarına indirgenmesi anlamına gelebilmektedir.[15] Dolayısıyla teoriler arası indirgeme (İng. *intertheoretic reduction*) bilinmeyen bir teorinin nispeten bilinen bir teori yoluyla açıklanmasını ihtiva etmektedir. Buna göre indirgemeciliğe karşıt olarak bir indirgeme olmaksızın yeni bir teori yoluyla açıklamak ise bilinen bir problemin bilinmeyen yeni bir tahminle açıklanması anlamına gelmektedir.[16] Bir disiplinin kendi kapsamındaki bir alt alana indirgendiği durumlar da vakidir. Biyolojide indirgemeciliği yönlendiren bir adım olarak Klasik genetiğin (Mendel genetiği) moleküler biyolojiye indirgenmesi bu anlamıyla biyolojide karşılaşılan en önemli indirgeme türüdür. Daha spesifik olarak canlı organizmalar özelinde söylenecek olunursa indirgemeciliğin temel motivasyonunu, temelde canlı olmayı karakterize eden karmaşıklığı olabildiğince

---

[10] John Duprè, "It Is Not Possible to Reduce Biological Explanations to Explanations in Chemistry and/or Physics", *Contemporary Debates in Philosophy of Biology*, Ed. Francisco J. Ayala and Robert Arp, (United Kingdom: Blackwell Publishing, 2010): 32-42.

[11] Thomas Nagel, "Reductionism and antireductionism", *The Limits of Reduction in Biology*, Ed. Gregory R. Bock, Jamie A. Goode. (New York: Wiley, 2007): 3.

[12] Thomas Nagel, "Reductionism and Antireductionism", 3.

[13] İtalikler tarafıma aittir.

[14] Sahotra Sarkar & Alan Love & William C. Wimsatt, "Reductionism in Biology", https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780195396577/obo-97801953965770359.xml, [13.08.2024].

[15] Carl Hempel, *Doğa Bilimi Felsefesi*, Çev. Cengiz İskender Özkan ve Talip Kabadayı (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015), 102.

[16] Karl R. Popper, *Hayat Problem Çözmektir,* 40.

kuşatabilmek için canlı organizmayı en temel ve basit bileşenlerine irca ederek açıklamaya çalışmak oluşturmaktadır. Ontolojik indirgemeye göre tekil her biyolojik sistem (örn. organizma) yalnızca parçaları olarak moleküllerden ve bu moleküllerin etkileşimlerinden ibarettir.[17] Çünkü ontolojik indirgemeciliği benimseyenler fiziksel-kimyasal entiteler ve süreçlerin özsel olarak cansız doğa ve canlı organizmalar için temelde aynı şekilde işlediğini düşünmektedirler.[18] Buna göre indirgenen alanın varlıklarının indirgeyen alanın varlıklarından kaynaklandığının söylenebildiği durumlar, indirgemeciliğin en kabul edilebilir biçimlerini oluşturur.[19] Buna göre indirgemecilik, biyolojik araştırmaların stratejik olarak yalnızca moleküler düzeyden başlayarak aşağıdan yukarıya doğru sürdürülmesini değil, bu düzeyde tamamlanması gerektiğini savlar.[20] Ontolojik indirgeme en fazla eleştiri alan indirgeme türüdür. Ontolojik indirgemeden farklı olarak metodolojik indirgemeden istifade eden bir biyoloğun yaptığı, organizmanın davranışını anlamak için hücresel kısımlarını, özelliklerini anlamak için ise biyokimyasal bileşenlerini araştırmaktır.[21] Buradan hareketle ontolojik indirgemeden çıkarılabilecek sonuç organizmanın yalnızca parçalarından müteşekkil olduğu, metodolojik indirgemenin temel iddiasının ise organizmaların en temel bileşenleri yoluyla açıklanabileceğidir. İndirgemeciliğin *ontolojik* ve *metodolojik* olmak üzere iki farklı açılımı göz önünde bulundurulduğunda, bütünü yani biyolojik bir sistemi parçalarına ayırarak incelemenin, her durumda bütünün tamamıyla yalnızca parçalarından ibaret olduğunu ileri sürmek anlamına gelmediği söylenebilir.

İndirgeme ve türetme birbirleri yerine kullanılabilir kavramlardır. Daha doğru bir deyişle bir disiplinin tüm olgu ve yasalarıyla diğerine indirgenebilmesi, ikincisinin ilkinden türetilebilmesi anlamına gelir: Buna göre "...biyolojik olguların tamamının –böylelikle biyolojik yasalar tarafından ifade edilen bütün değişmezliklerin- fizikokimyasal ilkeler yardımıyla açıklanmasının mümkün olması durumunda, biyolojinin bütün yasalarının fizik ve kimya yasalarından ve bunlara ait kuramsal ilkelerden türetilebilir olması gerekecektir".[22] Biyolojik süreçlerin birçoğunun fiziksel-kimyasal düzeyde açıklamalarının verilebilmiş olmasına bakılarak, devam eden süreçte bütün biyolojik fenomenler için benzer açıklamaların yapılabilmesinin imkânı ile ilgili tartışmalar sürmektedir.[23] Başka bir açıdan da canlı organizmalarda meydana gelen kimi süreçlerin fiziksel-kimyasal teori açısından anlaşılmış olmasından yola çıkarak bütün biyolojik yasaların benzer şekilde indirgenebilirliğine şüphe gözüyle bakanlar da vardır.[24] Nihayetinde indirgemeciliğin bütün disiplinler için geçerli kabul edilebilecek tek bir versiyon ve tanımının olduğu söylenemez, öyle ki farklı disiplinlerden çok çeşitli indirgeme örnekleri verilebilir. Kabaca karmaşık olanın basit olana dayandırılmasından, daha sonraki teorinin bir öncekine göre açıklanmasından, daha düşük organizasyon düzeylerinin daha yüksek organizasyon düzeylerini açıklamaya hizmet

---

[17]Ingo Brigandt & Alan Love, "Reductionism in Biology", https://plato.stanford.edu/entries/reduction-biology/, [13.08. 2024].

[18] Srdjan Kesić, "Systems biology, emergence and antireductionism", *Saudi Journal of Biological Sciences*, C. 23, S. 5 (2016): 552.

[19]Sahotra Sarkar & Alan Love & William C. Wimsatt, "Reductionism in biology", https://www.oxfordbibliographies. com/display/document/obo-9780195396577/obo-9780195396577-0359.xml, [13.08.2024].

[20] Alex Rosenberg, *Reduction and Mechanism: Elements in the Philosophy of Biology*, (United Kingdom: Cambridge University Press, 2020), 1.

[21] Ingo Brigandt & Alan Love, "Reductionism in Biology", https://plato.stanford.edu/entries/reduction-biology/, [13.08. 2024].

[22] Carl Hempel, *Doğa Bilimi Felsefesi*, 102.

[23] Ernest Nagel, "İssues in the Logic of Reductive Explanations", *Philosophy of Science: The Central İssues*, Ed. Martin Curd & J. A. Cover. (London: W. W. Norton & Company, 1998): 906.

[24] A.g.e., 911.

edebileceğinden, parçanın bütünü anlamayı sağlayabileceğinden söz açmak, indirgemeden istifadeyi beraberinde getirmektedir. Çalışmanın devam eden kısmında üzerinde duracağı indirgeme türü biyolojinin fizik ve kimyaya indirgenmesi, dolayısıyla biyolojik fenomenlerin fizik-kimya yasaları uyarınca açıklanabileceği iddiası olacaktır.

2.1. Biyolojinin Meşruiyet Krizi: Fizik-Kimya Bilimlerine İndirgenme Teşebbüsü

On dokuzuncu yüzyılda biyolojinin fizik ve kimyanın yanı sıra üçüncü bir disiplin olarak ortaya çıkışı, görece sancılı tartışmaların yaşandığı bir sürece tekabül eder. İndirgemeciliğe yönelik süregiden tartışmalar; bir yanıyla biyolojinin inceleme nesnesi olan canlı organizmaların fizik-kimya yasalarına dayanarak açıklanıp açıklanamayacağı, diğer yanıyla da biyolojinin organizmaları araştırma tarzının onu fizik ve kimya bilimlerinden bağımsız kendi otonomisine sahip bir bilim olma konumuna taşımaya yetip yetmeyeceğine yönelik sorunları bünyesinde barındırır. Başka bir deyişle biyolojinin kendi ilkeleri, yöntemleri ve nesnesini haiz özerk bir bilim olup olmadığı tartışılır. Biyoloji, ortaya çıkışını takip eden süreçte özerklik tartışmalarına konu olan tanımlanma ve meşruiyet krizini, biyolojide ortaya konan teorilerin diğer bilimlerde ortaya konulanlardan farklı olduğunun düşünülmesiyle yaşamıştır. Biyolojinin gerçekte fizikte olduğu türden yasalara dayanıp dayanmadığı giriftliğini korumuş, yoğun tartışmaların fitilini ateşlemiştir. Burada problemli olan tutum, modern bilimin ortaya çıkışını takip eden süreçte ve üç yüz elli yıl boyunca devam edecek bir şekilde matematik temelli fiziğin hakimiyeti ile birlikte diğer bilimlerin de yavaş yavaş ortaya çıktığı gerçeğinin kabullenilmesi yerine diğerleri gibi biyolojinin de fizik bilimlerinin kavramsal çerçevesine dahil edilmeye çalışılması olmuştur.[25] Bir bilim olarak biyolojinin indirgenmesinden söz edildiğinde, biyolojinin fizik ve kimyaya indirgenebilirliği, canlı varlık alanının incelenme tarzının fizik ve kimyanın üzerinde çalıştığı fenomenler ile paralel bir şekilde incelenmesini ihtiva etmektedir. Çünkü biyoloji bilimi söz konusu olduğunda indirgemecilik, canlı varlık ve süreçlerin kendilerini oluşturan maddî, somut bileşenler ve fiziksel-kimyasal davranışlar cinsinden açıklanabileceği şeklinde karşılık bulmaktadır.[26] Pekiyi acaba biyolojik olgu ve süreçler yalnızca temel bileşenleri olarak atomlar ve moleküllerine kadar geri götürülmekle çözümlenebilmiş olurlar mı? Günümüzde canlı organizmalar için böyle bir çözümlemenin ilkesel olarak olanaklı olduğu düşünülmektedir. Biyoloji söz konusu olgu ve süreçleri incelemeye dönük alternatif ne gibi olanakları haizdir? Bu kısımda biyolojik olgu ve süreçlerde fiziksel anlamda yasalılığın değil biyolojinin muhtelif kavramlarının esas olduğunun altını çizen düşünüş biçimine odaklanılacak.

2.1.1. Biyolojinin Yasaları Değil, Kavramları Vardır

Biyolojinin fizik ve kimyaya indirgenmesinin imkânına ilişkin savın tartışılmasında diğer her şeyden önce söz konusu disiplinlerin yasa anlayışlarının önemli bir tutamak sağladığı düşünülebilir. Bir bakıma biyolojinin inceleme nesnesi olan canlı organizmanın, fizik ve kimyaya indirgenemeyecek özelliklere sahip olduğunun söylenebilmesinin bir yolu da biyolojide diğer doğa bilimlerinde olduğu üzere mutlak bir yasalılık olup olmadığını gösterebilmekten geçer. Biyolojik teorilerin fizikten yasaları yoluyla değil, canlı organizmaların karmaşıklıklarından dolayı sahip olduğu ve cansız dünyada bulunmayan kendine özgü üreme, metabolizma, replikasyon, düzenleme,

[25] Ernst Mayr, *Biyolojiyi Benzersiz Kılan Nedir?: Bilimsel Bir Disiplinin Özerkliği Üzerine Düşünceler*, Çev. Mustafa Yavuz (İstanbul: Küre Yayınları, 2021), 25.

[26] Paul Nurse, "Reductionism and Explanation in Cell Biology", *The Limits of Reduction in Biology*, Ed. Gregory R. Bock, Jamie A. Goode (New York: Wiley, 2007), 93.

uyum sağlama, büyüme ve hiyerarşik organizasyon gibi kavramları yoluyla ayrıldığı düşünülür.[27] Buna mukabil olarak biyoloji felsefesi de, mantık ve matematiğe değil, bizzat biyolojinin kendi kavramlarına dayanmak durumundadır.[28] Biyolojide zorunluluk arz eden doğa yasaları yerine kavramların öne çıkarılma nedeni nedir? Biyolojik teorilerin inşasında yasaların "görece" daha az önemli olmasının olası nedenlerinden biri, biyolojik sistemlerde şans ve rastlantısallık faktörlerinin daha büyük bir yer tutmasından kaynaklanır.[29] Görece eklemesi burada büyük önem arz eder. Çünkü organizmaların yasalara hiçbir şekilde uygun davranmadıkları düşünülmez. "Canlı organizmaların moleküler düzeyde tüm -hücresel düzeyde ise çoğu- işlevleri fizik ve kimya yasalarına uymaktadır".[30] Biyoloji, fizikteki anlamıyla yasalara bağlı değildir; çünkü bir biyolojik organizmanın her özelliği, varlığını uzun evrimsel tarihine borçludur.[31]

Bir sistemin işleyişinin mutlak anlamda yasalılığa, katı bir sebep-sonuç ilişkisine tabi olması öngörüye açık olması anlamına gelmektedir. Buna göre biyolojide yasaların daha az önemli olmasının nedenlerinden biri de Newtoncu anlamıyla belirlenimciliğin kabul edilmesinin biyolojide varyasyon veya şansa yer bırakmamasıdır ki, katı belirlenimcilik ve mutlak tahmin imkânı çürütülerek biyolojide önemli yer tutan varyasyon ve şans olaylarının incelenmesinin önü açılmıştır.[32] Buna göre doğa yasalarının sahip olduğu türden bir kesinliği canlılar dünyasında aramanın meşru olup olmadığı sorusu geçerliliğini uzun süre korumuştur. Daha doğru bir deyişle, biyolojide fizik ve kimyada olduğu gibi bir kesinlik beklentisinden, determinizmden ya da evrensel bir yasalılık durumundan söz edilip edilemeyeceği yoğun tartışmalara sahne olmuştur.[33] Şans-rastlantı ve yasalılık birbirinin karşısında yer alan özelliklere tekabül ederler. Buna göre yasalılığın öngörülebilirliği beraberinde getirdiği düşünüldüğünde canlı organizmaların aynı yasalılıkla karakterize edilemeyeceği düşünülmüştür. Canlı organizmalar söz konusu olduğunda bilhassa sahip oldukları "organize karmaşıklık" söz konusu öngörmeye ilişkin beklentileri birçok durumda karşılıksız bırakmakta, boşa çıkarmaktadır. Nitekim canlı organizmanın her katmanı için geçerli olmak üzere, karmaşıklığın artması ile ortaya çıkan özelliklerin de artması gerçekleşmektedir. Canlıyı canlı kılanın, cansız maddeden ayırt edenin ne olduğu sorusuna yasalılık ile ilişki çerçevesinde canlının çevresi ile ilişkisini ve hareketini baz alan bir yanıt Erwin Schrodinger'den (1887-1961) gelir: "Bir madde parçası, "bir şey yapmayı", hareket etmeyi, çevresiyle madde değiş tokuşu yapmayı, üstelik benzer koşullarda cansız bir maddenin "becerebildiğinden" çok daha uzun bir süre için sürdürmesi durumunda, canlı demektir".[34] Buna karşılık bir sistemin canlı değil de "ölü" olması ise, fizikçilerin deyimiyle "termodinamik denge" ya da "maksimum entropi"

---

[27] Ernst Mayr, *What Makes Biology Unique? Considerations on the Autonomy of a Scientific Discipline*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 30.
[28] Ernst Mayr, *Biyolojiyi Benzersiz Kılan Nedir?*, 27.
[29] A.g.e., 28.
[30] Ernst Mayr, *Biyoloji Budur: Canlı Dünyanın Bilimi,* Çev. Afife İzbırak (Ankara: Say Yayınları, 2014), 45.
[31] Evelyn Fox Keller, *Genin Yüzyılı*, Çev. Haluk Barışcan (İstanbul: Metis Yayınları, 2004), 121.
[32] Mayr, *Biyolojiyi Benzersiz Kılan Nedir?*, 33.
[33] Tanınmış biyoloji felsefecilerinden Ernst Mayr, bütün biyolojik yasaların bir istisnası olmasının biyolojinin tek evrensel yasası olduğunun altını çizer. Diğer taraftan Evelyn Fox Keller, bu durumun biyolojinin bir bilim olmadığını söylemek anlamına gelmeyeceğini vurgular. Elliot Sober, şayet biyolojik olgular fiziksel nesneler cihetinden tanımlanabilseler bile, bu tanımlamanın biyolojinin kendisine has kavramsal bir terminolojiye sahip olmadığını söylemek anlamına gelmeyeceğine işaret eder. Aksi yönde bir düşünüm benimseyen Ernest Nagel ise *The Structure of Science* başlıklı klasik halini alan eserinde örneğin teleolojik açıklamalarla biyolojide sıklıkla karşılaşılmasının ve fizik bilimlerinde kendilerine rastlanmamasının biyolojinin özerk bir bilim olmasını gerektirmeyeceğini göstermeye çalışır.
[34] Erwin Schrödinger, *Yaşam Nedir?*, Çev. Mehmet Doğan (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2014), 99.

durumuna ulaştığı; yani yalıtıldığı ve hareketliliğinin durma noktasına geldiği, elektriksel ya da potansiyel farklarının eşitlenerek sıcaklığının birörnek olduğu ve eylemsiz bir madde öbeğine dönüştüğü anlamına gelmektedir.[35] Organizmayı ayrıcalıklı ve gizemli kılan ise söz konusu "denge" durumunun eylemsiz duruma çökmesinin çok hızlı bir biçimde gerçekleşmemesidir.[36] "Maksimum entropi" durumundan canlı, negatif entropiden beslenerek yani yiyerek, içerek ve soluk alarak dolayısıyla yaşayarak uzak kalmaktadır.[37] Scrodinger, ayrıca organizmada bulunan atom düzenlenişlerinin fizik-kimyanın incelediği atomlardan farkını vurgulamaktadır. Dolayısıyla ona göre fizik ve kimyanın labaratuvar deneyleri yoluyla ulaştığı yasalar ve kuralların doğrudan canlı organizmalara teşmil edilmesi doğru değildir. Fizik yasalarının canlı organizmaları ihata edemeyecek olmasının ona göre en önemli nedenlerinden biri canlı hücrede bulunan kromozom ipliğinin aperiyodik kristal yapısının fizikte karşılan periyodik kristallere kıyasla sergilediği muazzam karmaşıklıktır.[38] Benzer şekilde protein gibi karmaşık ve büyük bir molekül, hücre içerisinde birden fazla işlevi yerine getirebildiğinden, fiziksel ve kimyasal özelliklerinin bilinmesi yoluyla ne yaptığını açıklayabilmek mümkün olmamaktadır.[39] Bu anlamıyla karmaşıklık, canlının mutlak olarak fizik-kimya yasalarına dayandırılabilmesini şüpheli hale getirmektedir.

3. Canlı Organizmaların Karmaşıklığı ve Ortaya Çıkma

İndirgemeciliğin zeminindeki temel kabullerin zayıflığına ilişkin spesifik bazı karşı çıkışlar olarak ön plana çıkan üç yaklaşım tartışmalar arasında en fazla dikkat çekenlerdir: karmaşıklık (İng. complexity), ortaya çıkma (İng. emergence), çoklu gerçeklenebilirlik (İng. multiple realizability). Bu kısımda söz konusu yaklaşımlardan birbirleri ile ilişkili olarak karmaşıklık ve ortaya çıkma (İng. emergence) incelenecektir. Bilindiği üzere canlı varlıkları karakterize eden çok sayıda özellik söz konusudur. Fakat canlı organizmaların indirgeme teşebbüslerine direnmelerini sağlayan karmaşıklık ve söz konusu karmaşıklığın yol açtığı ortaya çıkma, indirgemeciliğe yönelik en güçlü eleştiriler olarak ön plana çıkarlar. Elbette cansız nesnelerin de karmaşık oldukları söylenebilir. Ne var ki canlı organizmaların karmaşıklığı cansız maddelerin karmaşıklığından büyük ölçüde farklıdır. Çünkü canlıların dünyasında karmaşıklık rastgele değildir.[40] Dolayısıyla bu noktada karışık olmayan organize bir karmaşıklığın bulunduğu söylenebilir. "Organizmalar, cansız dünyada hiç bulunmayan, çoklu katmanlarda düzenlenmiş sistemlerdir".[41] Canlı organizmaların hem kendi içlerinde moleküller, hücreler ve dokulardan oluşmaları anlamında bir karmaşıklığı haiz oldukları, hem de söz konusu moleküllerin hücreler, hücrelerin dokular, dokuların organlar halinde bir araya gelerek karmaşık sistemler oluşturdukları söylenebilir. Canlının karmaşıklığı cansız varlıklardan hem nicelik hem de nitelik bakımından farklıdır. Doğal bir mekanizma hem yapay bir mekanizmanın sahip olduğundan çok daha fazla sayıda etkileşim ve birim işletir, hem de farklı bir işleyiş ve gelişme mantığına dayanır.[42] İndirgemeci yaklaşım bir anlamıyla söz konusu karmaşıklığın önüne geçebilmek adına canlıyı kendisini oluşturan parçalarına ayırarak incelemeyi

---

[35] A.g.e., 99.
[36] A.g.e., 100.
[37] Erwin Schrödinger, *Yaşam Nedir?*, 100-101.
[38] A.g.e., 15.
[39] John Duprè, "It Is Not Possible to Reduce Biological Explanations to Explanations in Chemistry and/or Physics", 36-37.
[40] Addy Pross, *Yaşam Nedir?*, 20.
[41] Ernst Mayr, *Biyoloji Budur*, 23.
[42] Edgar Morin, *Yitik Paradigma: İnsan Doğası*, Çev. Devrim Çetinkasap (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022): 13.

hedeflemektedir. Daha önce tanımına yer verilen ontolojik indirgemecilik açısından canlının parça-bütün ilişkisine bakıldığında organik bir bütünün parçalarının birlikteliğinden daha fazlası olmaması zımnen söz konusu parçaların bir araya getirilmesinin bütünü oluşturulacağına yönelik inancı içermektedir. Bu motivasyonla yola çıkan "...indirgemeciliğin erken zaferlerinden biri, tütün mozaik virüsünün (İng. tobacco mosaic virüs) RNA ve kaplama protein bileşenlerine ayrılabileceğinin keşfiydi; bunlar bir araya getirildiklerinde kendi kendine birleşebilirdi. Ancak, tütün mozaik virüsünün aksine, daha karmaşık yapıların kendi kendine birleşmesi genellikle imkânsızdır".[43] Dolayısıyla parçaların bir araya gelerek bütüne yol açması karmaşıklık dolayısıyla her zaman o kadar kolayca gerçekleşmemektedir. Ontolojik indirgemecilik taraftarı bu sorunu organizasyonun önemli olduğunu söyleyerek cevaplayabilir. Onlara göre parçalarının özelliklerinden daha farklı bir özellik bütünde olabilse dahi bu özellikler yine parçaların yapısından ve bir araya gelerek oluşturdukları düzenden meydana gelmektedir.[44] Buna göre canlı sistemlerin spesifik organizasyonları ontolojik indirgemeciliğe göre organik yaşam ve cansız madde arasındaki temel farkı oluşturmaktadır.[45] İndirgemecilik karşıtı yaklaşım, canlı bütünün kendisini oluşturan parçaları daima aştığı gerekçesiyle indirgemeci, eş deyişle ayrıştırıcı tutumu reddedecektir. Canlı bütün daima parçalarının birlikteliğinden daha fazlasıdır ve dolayısıyla parçaların işleyişine ve parçalar arası ilişkilere indirgenemez. Bu anlamda ortaya çıkma ve indirgeme esasında birbiriyle karşıtlık arz eden iki yaklaşımdır. Ortaya çıkma (İng. emergence) doktrininde ortaya çıkan, "daha yüksek" düzeylerde bulunan ve "daha alt" düzeylerdeki özellikler aracılığıyla tahmin edilebilir olmayan özelliklerdir.[46] "Çok sayıda bileşene sahip sistemlerin analizinin, bileşenlerin bizzat kendi davranışlarında öngörülemeyen birtakım özelliklerin ortaya çıkmasına yol açtığı konusunda büyük ölçüde bir mutabakat vardır".[47] Tahmin edilebilir olmama eş deyişle beklenmedik olmanın anlamını noktada açmak önemlidir.

> *Genel olarak konuşursak, ortaya çıkma (İng. emergence) kavramı belirli fenomenleri "yeni" olarak nitelendirmek için kullanılmıştır ve bu sadece beklenmedik olma gibi psikolojik anlamda değil, ancak teorik anlamda; fenomenlerin meydana geldiği ve bu bağlamda sıklıkla "bütünler" olarak anılan sistemlerin mekânsal (İng. spatial) kısımlarına veya diğer bileşenlerine ilişkin bilgilere dayanarak açıklanamaz veya tahmin edilemez olma anlamında. Bu nedenle, örneğin suyun oda sıcaklığında ve atmosferik basınçta şeffaflığı ve akışkanlığı veya susuzluğu giderme yeteneği gibi özelliklerinin, suyun kimyasal bileşenler, hidrojen ve oksijen özelliklerine ilişkin bir bilgiden tahmin edilemeyecekleri gerekçesiyle ortaya çıktığı kabul edilmiştir.*[48]

Buna göre karmaşık organizasyon düzeylerine erişildiğinde, öngörülemeyen özelliklerin artması beklenir. Suyun ıslaklık özelliği kimyasal bileşenleri olan iki hidrojen ve bir oksijenin özelliklerine ayrı ayrı bakılarak öngörülemez. Hücre, karmaşık bir biçimde organize hiyerarşik bir sistem

---

[43] Ferric C. Fang & Arturo Casadevall, "Reductionistic and holistic science", *Infection and Immunity*, C. 79, S. 4 (2011): 1402.
[44] François Jacob, *Canlının Mantığı: Bir Kalıtım Tarihi*, Çev. Bertan Onaran (İstanbul: Payel Yayınevi, 1997), 13.
[45] Srdjan Kesić, "Systems Biology, Emergence and Antireductionism", 588.
[46] Ernest Nagel, *The Structure of Science*, 366-367.
[47] Evelyn Fox Keller, "It Is Possible to Reduce Biological Explanations to Explanations in Chemistry and/or Physics", *Contemporary Debates in Philosophy of Biology*, Ed. Francisco J. Ayala and Robert Arp, (United Kingdom: Wiley-Blackwell Publishing, 2010): 22.
[48] Carl Hempel & Paul Oppenheim, "On the İdea of Emergence", *Emergence: Contemporary Readings in Philosophy and Science*, ed. Mark A. Bedau, Paul Humphreys, (London: The MİT Press, 2008), 62.

olduğundan, bu durum hücre için bilhassa geçerlidir.[49] Ortaya çıkma doktrini canlı organizma gibi bir karmaşık sistemin anlaşılmasında parçalardan ziyade bütüne, sisteme vurgu yapmaktadır. "Çünkü bu görüşün temsilcileri, biyolojideki gibi karmaşık sistemlerin bileşenlerinin, parçası oldukları daha büyük sistemin belirlemesi olmaksızın bütünüyle anlaşılamayacağını savunurlar".[50] Zayıf ortaya çıkma (İng. *weak emergence*) tezine göre karmaşık bir sistemin parçalarında, izole edilmiş parçalarda bulunmayan karşılıklı ilişkiler bulunmaktadır.[51] Biyolojik sistemler farklı seviyelerde farklı yapısal ve işlevsel bileşenler olan mRNA, tRNA, proteinler ve metabolitlerin organize bütünler olarak iş gördükleri karmaşık dinamik etkinliklerin ürünü olarak görülmelidir.[52]

4. Sonuç

Canlının sergilediği çok çeşitli özelliklerinin indirgenemeyeceğinin kabul edilmesi indirgemeciliğin canlı varlığa yönelik araştırmalarındaki moleküler biyoloji alanındaki gelişmelere bakılarak söylenebileceği üzere çeşitli başarılarının yok sayılması anlamına gelmemelidir. İndirgemeciliğin metodolojik versiyonu canlıyı anlamada önemli açılımlar sağlamakta fakat ontolojik indirgemenin canlı organizmaların yalnızca bileşenlerinden müteşekkil olduğu iddiası problemli doğasını korumaktadır. Fakat canlı olmadaki hangi cihet ya da cihetlerden dolayı bir canlının kendisini oluşturan bileşenleri ne denli dakik bir tarzda açıklanmaya gayret edilirse edilsin onu bütünüyle kuşatmak ve karmaşıklığını gereğince izah etmede neden yeterli olunamadığı sorusu meşruiyetini devam ettirmektedir. Eş deyişle bu noktada karşımızda duran oldukça önemli bir problem var: şayet canlılığın, canlının kendisini oluşturan fiziksel-kimyasal bileşenlerine indirgenemeyeceği daha doğrusu bu bileşenlerden ibaret olmadığı söylendiğinde o halde canı, canlılığı ele avuca sığmaz, diğer bir anlamda tüketilemez kılanın ne yahut neler olduğu gibi soruların kökensel olarak cevaplanabilmesi gerekir. Çalışmanın başlığında sorduğumuz soruya, canlılığın fizik-kimya yasaları tarafından kuşatılıp kuşatılamayacağına ilişkin sorunun cevabı bir yanıyla evet iken başka bir yanıyla hayırdır. İndirgemecilik günümüzde kendi sınırlarına dayanmış durumdadır.

Canlı dünyayı araştırma nesnesi olarak belirlemiş olan biyolojinin otonomisinden söz edebilmek; yeterli olmamakla birlikte elbette onun nesnesini biricik kılan, bu anlamda cansız dünyanın sahip olamadığı özelliklerinin detaylandırılmasıyla doğrudan ilintilidir. Çalışmada bu özelliklerin en önemlilerinden olan karmaşıklık, ortaya çıkma teorisi ile öne çıkarıldı. Bir bilim olarak biyolojinin onu diğer doğa bilimlerinden ayıran yönlerinden ilki yasalardan ziyade kavramlara dayalı olmasıyken, inceleme nesnesinin diğer doğa bilimleri ile benzer bir yasalılık ile karakterize edilememesi başka bir ayırt edici yönünü oluşturmaktadır.

---

[49] Francisco J. Ayala & Robert Arp, "İs İt Possible to Reduce Biological Explanations to Explanations in Chemistry and/or Physics", *Contemporary Debates in Philosophy of Biology*, ed. Francisco J. Ayala and Robert Arp, (United Kingdom: Wiley-Blackwell Publishing, 2010): 14.
[50] John Duprè, "It Is Not Possible to Reduce Biological Explanations to Explanations in Chemistry and/or Physics", 32.
[51] Herbert Simon, "Alternative Views of Complexity", *Emergence: Contemporary Readings in Philosophy and Science*, ed. Mark A. Bedau, Paul Humphreys, (London: The MİT Press, 2008), 250.
[52] Fulvio Mazzocchi, "The Limits of Reductionism in Biology: What Alternatives?", *E-Logos,* C. 18, S. 1 (2011): 8.

5. Kaynakça

Allen, E. Garland. "Mechanism, Vitalism and Organicism in Late Nineteenth and Twentieth-Century Biology: The Importance of Historical Context". *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*. C. 36, S. 2 (2005): 261-283.

Ayala J. Francisco & Arp, Robert. "İs İt Possible to Reduce Biological Explanations to Explanations in Chemistry and/or Physics", *Contemporary Debates in Philosophy of Biology*, ed. Francisco J. Ayala and Robert Arp, United Kingdom: Wiley-Blackwell Publishing, 2010: 13-17.

Briangdt, Ingo & Love, Alan. Reductionism in Biology. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, https://plato.stanford.edu/entries/reduction-biology/ [13.08.2024].

Duprè, John. "It Is Not Possible to Reduce Biological Explanations to Explanations in Chemistry and/or Physics", *Contemporary Debates in Philosophy of Biology*, ed. Ayala, J. Francisco & Arp, Robert, United Kingdom: Blackwell Publishing, 2010, 13-17.

Duralı, Ş. Teoman. *Hayatın Anatomisi: Canlılar Bilimi Felsefesi Evrim ve Ötesi*. İstanbul: Dergâh Yayıncılık, 2018.

Fang, F. C., & Casadevall, A. "Reductionistic and Holistic Science". *Infection and Immunity*. C, 79, S. 4 (2001): 1401-1404.

Hempel, Carl & Oppenheim, Paul. "On the İdea of Emergence", *Emergence: Contemporary Readings in Philosophy and Science*, ed. Mark A. Bedau, Paul Humphreys, London: The MİT Press, 2008, 61-67.

Hempel, Carl. *Doğa Bilimi Felsefesi*. Çev. Cengiz İskender Özkan ve Talip Kabadayı. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015.

Henry, John. *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri.* Çev. Selim Değirmenci. İstanbul: Küre Yayınları, 2001.

Jacob, François. *Canlının Mantığı: Bir Kalıtım Tarihi*. Çev. Bertan Onaran. İstanbul: Payel, 1997.

Kâhya, Esin ve Öner, Murat. *Modern Biyolojinin Doğuşu*. Ankara: Nobel Akademik, 2012.

Keller, F. Evelyn. *Genin Yüzyılı*. Çev. Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Yayınları, 2004.

Keller, F. Evelyn. "It Is Possible to Reduce Biological Explanations to Explanations in Chemistry and/or Physics", *Contemporary Debates in Philosophy of Biology*, Ed. Fransizco J. Ayala, & Robert Arp, United Kingdom: Wiley- Blackwell Publishing, 2010, 19-31.

Kesić, Srdjan. "Systems Biology, Emergence and Antireductionism". *Saudi Journal of Biological Sciences*. C, 23, S. 5 (2016): 584-591.

Lewontin, C. Richard. *İdeoloji Olarak Biyoloji: DNA Doktrini*. Çev. Cengiz Adanır. İstanbul: Kolektif Kitap, 2015.

Mayr, Ernst. *What Makes Biology Unique?, Considerations on the Autonomy of a Scientific Discipline*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Mayr, Ernst. *Biyoloji Budur*. Çev. Afife Izbırak. Ankara: Tubitak Popüler Bilim Kitapları, 2008.

Mayr, Ernst. *Biyolojiyi Benzersiz Kılan Nedir? Bilimsel Bir Disiplinin Özerkliği Üzerine Düşünceler*. Çev. Mustafa Yavuz. İstanbul: Küre Yayınları, 2021.

Mazzocchi, Fulvio. "The Limits of Reductionism in Biology: What Alternatives?". *E-Logos*. C. 18, S. 1 (2011): 1-19.

Morin, Edgar. *Yitik Paradigma: İnsan Doğası*, Çev. Devrim Çetinkasap. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022.

Nagel, Ernest. *The Structure of Science: Problem in the Logic of Scientific Explanations*. New York: Harcourt, Brace & World, INC, 1961.

Nagel, Ernest. "İssues in the Logic of Reductive Explanations", *Philosophy of Science: The Central İssues*, Ed. Martin Curd & J. A. Cover, London: W. W. Norton & Company, 1998, 905-921.

Nagel, Thomas. “Reductionism and antireductionism”, *The Limits of Reduction in Biology*, Ed. Gregory R. Bock & Jamie A Goode, New York: John Wiley & Sons, 2007, 3-14.

Nurse, Paul. “Reductionism and explanation in cell biology”, *The Limits of Reduction in Biology*, ed. Gregory R. Bock & Jamie A Goode, New York: John Wiley & Sons, 2007, 93-105.

Popper, R. Karl. *Hayat Problem Çözmektir: Bilgi Tarih ve Politika Üzerine*. Çev. Ali Nalbant. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022.

Pross, Addy. *Yaşam Nedir*? *Kimyanın Biyolojiye Dönüşümü*. Çev. Raşit Gürdilek. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.

Rosenberg, Alex. *Reduction and Mechanism: Elements in the Philosophy of Biology*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2020.

Sarkar, Sahotra & Love, Alan & Wimsatt, William C. “Reductionism in Biology”. https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780195396577/obo-9780195396577-0359.xml, [13.08.2024].

Schrödinger, Erwin. *Yaşam Nedir?* Çev. Mehmet Doğan, İstanbul: Pan Yayıncılık, 2014.

Simon, Herbert. “Alternative Views of Complexity”, *Emergence: Contemporary Readings in Philosophy and Science*, Ed. Mark A. Bedau, Paul Humphreys, London: The MİT Press, 2008, 249-258.

DEPREM NEDENİYLE İDARENİN SORUMLULUĞU

ADMINISTRATIVE LIABILTY BECAUSE OF EARTHQUAKE

Merve KOCAER*

Özet

İdarenin afet ve acil durum yönetimi konusundaki görevleri hem afet öncesi hazırlık hem de afet sonrası iyileştirme süreçlerini kapsar. Bu bağlamda idarelerin binaların depreme dayanıklı bir şekilde inşa edilmesini sağlamakla ilgili bir dizi görev ve sorumluluğu bulunmaktadır. Bu sorumluluklar; inşaat standartlarının belirlenmesi, yapı denetimlerinin yapılması ve mühendislik hizmetlerinin kalitesinin gözetilmesini içerir. Ayrıca yerleşim alanlarının zemin etütlerinin fen ve sanat kaidelerine uygun yapılması, risk analizine uygun olarak düzenlenmesi ve kamuya bu konuda eğitim verilmesi, afetler için arama kurtarma planı hazırlaması ve bunun için gerekli sistemi kurması ve önceden organize edilmesi gibi önleyici tedbirlerin alınması da idarenin görevleri arasındadır. Afet sonrasında idarelerin afetzedelere arama kurtarma yapmak, zarar gören binaların hasar tespitini yapmak ve zarar gören bölgelerde etkili bir yeniden yapılanma süreci yürütmek gibi önemli görevleri vardır. Bu görevlerin eksik veya hatalı yerine getirilmesi durumunda, meydana gelecek zararlar için idarenin hizmet kusuru nedeni ile sorumluluğu doğmaktadır.[1] İdarelerin bu alanlarda gerekli özeni göstermeleri ve sorumluluklarını tam anlamıyla yerine getirmeleri hem afetlerin etkilerini azaltmak hem de toplumun güvenliğini sağlamak açısından kritik öneme sahiptir.

Çalışmada önce idarenin sorumluluğunun şartları, türleri ve sorumluluğu kaldıran haller açıklanmış daha sonra yargı kararları ışığında idarenin deprem nedeniyle sorumluluğu ve deprem nedeni ile sorumluluğu bulunan idareler literatür taraması yapılarak incelenmiştir. Depreme ilişkin mevzuatın yeniden değerlendirilmesi ve mevzuat ile uygulamanın birliği hususunda denetlemelerin daha sıkı tutulması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Afet, Deprem, Hizmet Kusuru, İdarenin Sorumluluğu.

Abstract

The duties of the administration in disaster and emergency management cover both pre-disaster preparation and post-disaster recovery processes. In this context, administrations have a series of duties and responsibilities to ensure that buildings are constructed in an earthquake-resistant manner. These responsibilities include determining construction standards, conducting building inspections and monitoring the quality of engineering services. In addition, taking preventive measures such as conducting ground surveys of residential areas in accordance with the principles of science and art, arranging them in accordance with risk analysis and providing training to the public on this subject, preparing a search and rescue plan for disasters and establishing the

* Yüksek Lisans Öğrencisi, KTO Karayat Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 231300155@ogrenci.karatay.edu.tr, ORCID: 0009-0000-2015-4531.

[1] Anayasamızın 125. maddesinin 7. fıkrasında "*İdare, kendi eylem ve işlemlerinden doğan zararı ödemekle yükümlüdür.*" ifadeleri ile idarenin sorumluluğu hüküm altına alınmıştır.

necessary system for this and organising it in advance are also among the duties of the administration. In the aftermath of a disaster, administrations have important duties such as providing search and rescue services to disaster victims, carrying out damage assessment of damaged buildings and carrying out an effective reconstruction process in damaged areas. In case of incomplete or faulty fulfilment of these duties, the responsibility of the administration arises due to service defect for the damages to be incurred. It is of critical importance for the administrations to show due diligence in these areas and to fulfil their responsibilities fully, both to reduce the effects of disasters and to ensure the safety of the society.

In this study firstly the conditions of the responsibility of the administration, its types and the circumstances that remove the responsibility are explained, and then, in the light of judicial decisions, the responsibility of the administration due to earthquake and the administrations that have responsibility due to earthquake are analysed. It is concluded that the legislation on earthquake should be re-evaluated and inspections should be kept more strictly in order to ensure the unity of legislation and practice.

Keywords: *Disaster, Earthquake, Service Defect, Administrative Liability*.

1. Giriş

Ülkemizin dünyanın aktif deprem kuşaklarından Alp-Himalaya deprem kuşağı üzerinde yer almaktadır. Ülkemizin yüz ölçümünün %42'si ise birinci derece deprem kuşağında bulunur.[2] Yılda en az bir kez büyüklüğü 5 ile 6 arasında değişen deprem meydana gelmektedir.[3] Bu durum şehirleşmede bir takım mevzuat düzenlemelerini zorunlu kılmıştır.

İmar Hukukuna dair öncelikli mevzuat olan 3194 sayılı İmar Kanunu ile Belediye ve mücavir alan sınırları içinde ve dışında kalan yerlerde yapılacak planlar ile inşa edilecek resmi ve özel bütün yapıların plan, fen, sağlık ve çevre şartlarına uygun teşekkülünü sağlamak amacıyla birtakım düzenlemeler getirilmiştir. Bu düzenlemelerin ilki yapı ruhsatı alınması zorunluluğudur. Yapı ruhsatı alınmaksızın ya da yapı ruhsatı alınmakla beraber ruhsat ve eklerine aykırı uygulamaların ilgili idaresi ya da fenni mesulce tespiti halinde yapı mühürlenerek inşaat derhal durdurulur. İnşaatın devam edebilmesi için yapı tatil zaptının yapıya asılmasını takip eden bir ay içerisinde yapı sahibi yapısını ruhsata uygun hale getirmesi gerekmektedir.

İdarenin bu müdahaleleri bir başka deyişle yıllar içerisinde artan yetkisi onun sorumluluğunu da beraberinde getirmiş deprem gibi mücbir sebep sayılabilecek bir doğa olayında dahi yetkisi dâhilinde görevini yerine getirmeyen idarenin sorumluluğunu gündeme getirmiştir.
Bu çalışmada idarenin sorumluluğunun şartları; türleri ve sorumluluğu ortadan kaldıran hallere değinilerek idarenin deprem nedeniyle sorumluluğu mevzuat, yargı kararları ve doktrin çerçevesinde incelenecektir.

[2] ahder.org/turkiyedeki-deprem-kusaklari [Erişim Tarihi:13.04.2024].
[3] afad.gov.tr.

2. İdarenin Sorumluluğu

İdarenin hukuki sorumluluğu Anayasa'nın 125. maddesinin 1. fıkrasında idarenin her türlü eylem ve işlemlerine karşı yargı yolunun açık olduğu belirtilmiş son fıkrasında ise idarenin, kendi eylem ve işlemlerinden doğan zararı ödemekle yükümlü olduğu düzenlenmiştir.

İdarenin idare hukukuna tabi bir faaliyeti sonucu diğer kişilerin zarara uğraması sonucu ortaya çıkan sorumluluğa idari sorumluluk denir. İdari sorumluluk kavramı özel hukuktaki sorumluluk kavramından farklıdır.[4] En önemli fark bu sorumluluk nedeniyle zararların tazmininin kamu hukuku kurallarına tabi olması ve açılacak tazminat davalarının da tam yargı davaları adı ile idari yargıda karara bağlanmasıdır.

2.1. İdarenin Sorumluluğunun Şartları

Danıştay'a göre idarenin sorumluluğundan söz edebilmek için zararın, idareye ait bir eylemin ve zarar ile bu eylem arasında nedensellik bağının bulunması gerekmektedir.[5]

2.1.1. İdareye Ait Bir Davranış

İdarenin sorumluluğunun gündeme gelebilmesi için öncelikli olarak idari bir davranışın olması gerekmektedir. İdari davranış idari sözleşme, işlem veya eylem şeklinde ortaya çıkabilir.[6] İdari davranışın icrai ya da ihmali olması sorumluluk atfı bakımından önemli değildi.[7] Burada önemli olan husus şudur ki zararı meydana getiren davranışın idarenin sorumluluğunu oluşturabilmesi için davranışın idare tarafından yapılması gerekmektedir.[8] Bir davranışın idarenin sorumluluğuna yol açabilmesi için bu davranışın idare adına ya da idare tarafından yapılmış olması gerekmektedir.

2.1.2. Zarar

Sorumluluk hukukunun en önemli amacı, gerçekleşen zararı karşılamak, diğer bir ifadeyle tazmin ettirmektir. Zira zarar olmayan yerde hukuki sorumluluktan da bahsedilemez.[9] Bir başka ifade ile idarenin sorumluluğunun söz konusu olabilmesi için idari davranışın zarar doğurması gerekmektedir.

İdarenin sorumluluğuna yol açacak nitelikte bir zarardan bahsedebilmek için zararın gerçek ve kesin olması; belli kişi ya da kişileri etkilemesi; meşru bir menfaat ya da hakka yönelik olması; maddi ya da manevi niteliği olmakla birlikte para ile takdir edilebilir olması gerekmektedir.[10]

2.1.3. İlliyet Bağı

İlliyet bağı, sorumluluğun asli şartı ve sorumluluk hukukunun da temel ilkesidir. İdarenin sorumluluğundan bahsedebilmek için idari davranış ile zarar arasında illiyet bağının bulunması gerekmektedir. İdari davranış olmasa idi zarar doğmayacaktı ise davranış ile zarar arasında illiyet bağının varlığı kabul edilir. Zarara neden olan davranış ile zarar arasında kurulabilen "doğrudan

---

[4] Ramazan Yıldırım, *Türk İdari Rejimi Dersler*, Cilt:2. (Konya: Mimoza Yayınları, 2014) 329.
[5] İDDK., E. 2008/11 K. 2009/3108 T. 17.12.2009.
[6] Yıldırım, *Türk İdari Rejimi Dersler,* 342.
[7] Ender Ethem Atay*, İdare Hukuku,* 5 bs. (Ankara: Turhan Kitabevi, 2016),727.
[8] Yüksel Esin, Danıştay'da Açılacak Tazminat Davaları, İkinci Kitap: Esas, İdarenin Hukuki Sorumluluğu. (Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık,1973), 212.
[9] Fikret EREN, Borçlar Hukuku Genel Hükümler, 23. bs. (Ankara: Yetkin Yayınları, 2018), 544.
[10] Yıldırım, *Türk İdari Rejimi Dersler,* 343-345.

doğruya" bir ilişki olmalıdır. Zira idare, idari davranışından doğrudan olmayan, dolaylı bir biçimde kaynaklanan zararlardan sorumlu tutulamamaktadır.

2.2. İdarenin Sorumluluğunun Türleri

2.2.1. İdarenin İdari Sözleşme Nedeniyle Sorumluluğu

İdare gerçek kişilerle ya da özel hukuk tüzel kişileri ile sözleşme düzenleyebilmektedir. Bu sözleşmelerde idarenin karşısındaki taraf; sözleşmede öngörülmeyen bazı edimleri kendi isteği ile yerine getirerek ya da idarenin eylem ve işlemleri ile karşı tarafın edimini tek taraflı olarak daha ağır bir hale getirmesi ile son olarak da öngörülemezlik kuramı çerçevesinde zarara uğrayabilir. İşte bu zarar nedeniyle idarenin sorumluluğu sözleşme nedeni ile sorumluluk olarak ifade edilir.

2.2.2. İdarenin Kusur Sorumluluğu

İdarenin hukuka aykırı bir eylemi veya işlemi ile meydana gelen zararın tazmin edilmesi yükümlülüğü kusur sorumluluğu olarak ifade edilmektedir. Bu hukuka aykırı eylem idari faaliyete ilişkin ise hizmet kusuru; idari eylemi yerine getiren personele ilişkin ise görev kusuru söz konusu olmaktadır.

Hizmet kusuru ifa edilen idari faaliyetin yetersizliğinden kaynaklanır. Ayrıca genel ve anonim nitelikte bir kusur sorumluluğudur. Bir diğer ifade ile hizmet kusurunda kusur ile hizmet birbirinden ayırt edilememektedir. Hizmet kusuru genel ve asli sorumluluk türüdür. Hizmetin kötü işlemesi, geç işlemesi son olarak da hiç işlememesi eklinde ortaya çıkabilir.

2.2.3. İdarenin Kusursuz Sorumluluğu

İdare bazen hukuka uygun eylem ve işlemleri nedeniyle doğan zararları da tazmin etmekle yükümlü olabilmektedir. Böyle durumlarda fiil ile zarar arasındaki nedensellik bağı sorumluluğun doğması için yeterlidir.

İdare cephaneliğin infilak etmesi gibi hallerde teknik risk ilkesi gereği; terör faaliyetleri gibi durumlarda sosyal risk ilkesi gereği; faydasından tüm toplumun yararlandığı idarenin eylem ve işlemlerinden dolayı ortaya çıkan külfetlere belli kişilerin katlanması ile oluşan zararlarda kamu külfetleri karşısında eşitlik ilkesi gereği kusursuz olarak sorumludur.

2.3. İdarenin Sorumluluğunu Ortadan Kaldıran Haller

İdarenin sorumluluğunun şartları sayılırken zarar ile fiil arasında illiyet bağı olması gerektiğinden bahsedilmiştir. Bazı durumlarda illiyet bağı yani nedensellik zayıflar ya da ortadan kalkar. Bu hallerde idarenin sorumluluğu tamamen kalkar ya da azalır.

2.3.1. Zararın Zararı Gören Kişinin Kendi Rıza, Tutum veya Davranışlarından Kaynaklanması

İdari işlem ya da eylem sonucu meydana gelen zarar, zarar gören kişinin rızası ya da tutumu sonucu oluşmuş ise İdarenin sorumluluğu ortadan kalkar. [11] Danıştay bir kararında[12] zarar gören kişinin kusurlar ile idarenin de kusuru bulunmakta ise idarenin sorumluluğunun kalkmayacağı ancak zarar gören kişinin kusuru oranında azalacağına karar vermiştir.

[11] Yıldırım, *Türk İdari Rejimi Dersler*, 348.
[12] Danıştay, 10D., 08.1.01996, 1508/5887, lexpera.com, [Erişim Tarihi:20.05.2024].

Zarar zararı gören kişinin hukuka aykırı bir halde iken meydana gelmişse bu durumda da idarenin zararın tazminine yönelik sorumluluğu bulunmamaktadır.

2.3.2. Zararın 3. Kişinin Eyleminden Doğması

Üçüncü kişinin eylemi ya da kusuru sonucu meydana gelen zararda idarenin kusurlu davranışı yoksa sorumluluğu da doğmamaktadır. İdarenin zarar veren tutum ve davranışı olmakla birlikte bu davranışa üçüncü kişinin kusuru da katılmış ise meydana gelen zararda idarenin sorumluluğu üçüncü kişinin kusuru oranında azalır. Ancak idarenin kusursuz sorumluluğunun söz konusu olduğu hallerde üçüncü kişinin kusuru, idarenin kusursuz sorumluluğunu ortadan kaldırmaz ya da azaltmaz.[13] Bu durumda idare zararı tazmin ettikten sonra üçüncü kişiye rücu edebilir.[14]

2.3.3. Zararın Meydana Gelmesinde Mücbir Sebebin Varlığı

İdarenin eylem ve işleminden başka idareyle ilişkisi olmayan ve idarenin iradesi dışında, öngörülemez ve önlenemez bir olayın daha varlığı mücbir sebep ya da zorlayıcı neden olarak tanımlanmaktadır.[15]

Zorlayıcı nedenler olarak da adlandırılan mücbir sebepler, idarenin iradesi dışında oluşan, daha önceden öngörülmesi ve her türlü tedbir alınmasına rağmen önlenmesi mümkün olmayan ve herhangi bir kamu hizmetinin yürütülmesine engel olan olaylardır.

Mücbir sebep halinde fiil ile zarar arasında illiyet bağı kurulamaz. Bu nedenle de idarenin ne kusurlu ne de kusursuz sorumluluğuna gidilir. Ancak mücbir sebebin neden olduğu zarar idarenin davranışı ile artmış ise idarenin sorumluluğundan bahsedilebilir.

Hangi olayın mücbir sebep sayılacağı yargı yerlerince değerlendirilmektedir. İdare hukuku kitaplarında yaygın olarak deprem mücbir sebep olarak gösterilmekte iken aşağıda ayrıntılı olarak değinileceği üzere günümüzde bu anlayıştan uzaklaşılmış[16] ve duruma göre hizmet kusuru nedeni ile kusurlu sorumluluk doğabilmektedir.[17] Nitekim Danıştay bir kararında[18] toprak yığılması nedeniyle uğranılan zararın yol yapımı şeklinde beliren ve planı ve projesine göre yerine getirilen bir kamu hizmetine ilişkin bulunduğu, kamu hizmetlerinin kusurlu yürütülmesinden kaynaklandığını değerlendirmiştir.

2.3.4. Zararın Umulmayan Bir Durum Nedeni ile Meydana Gelmesi

İdarenin faaliyetleri içerisinde, öngörülemez ve bilinmemesi nedeni ile önlenemez olaylar beklenmeyen hal olarak değerlendirilmektedir.[19]

---

[13] Metin Günday, *İdare Hukuku*, 10 bs. (Ankara: İmaj Yayınevi, 2013), 38.
[14] Yıldırım, *Türk İdari Rejimi Dersler*, 349.
[15] A.g.e.,350.
[16] Çınar Can Evren, "İdarenin Sorumluluğunu Etkileyen Neden Olarak Mücbir Sebep", *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. 14, S.1 (2010): 289.
[17]Celal Işıklar, "Danıştay Kararlarında İdarenin Kusursuz Sorumluluğunu Kaldıran ve Azaltan Hâller", *Yıldırım Beyazıt Hukuk Dergisi* 1 (2019): 115-158.
[18] Danıştay, 3D., 10.02.1994, 724/387, lexpera.com, [Erişim Tarihi:20.05.2024].
[19] Yıldırım, *Türk İdari Rejimi Dersler*, 352.

İdari davranışın içerisinde olan beklenmeyen hal[20] bir başka ifade ile idareye isnat edilebilirlik şartını sağlayan bir fiil olması halinde zararın umulmayan bir durum nedeni ile meydana gelmesi gündeme gelmektedir.

Beklenmeyen halin idarenin kusurunu ortadan kaldıracağı bu nedenle idarenin kusurlu sorumluluğunun da doğmayacağı açıktır. Ancak kusur şartı olmayan kusursuz sorumluluk için beklenmeyen halin sorumluluğu kaldırma gücü bulunmamaktadır.

3. Deprem Nedeniyle İdarenin Sorumluluğu

3.1. İlgili Mevzuat

Ülkemizde doğal afetlere ilişkin politikaların gelişmesinde 1939 Erzincan Depremi etkili olmuştur. Konuya ilişkin ilk önemli adım ise 1959 yılında çıkarılan 7269 sayılı Umumi Hayata Müessir Afetler Dolayısıyla Alınacak Tedbirlerle Yapılacak Yardımlara Dair Kanun'dur. 1988 yılında çıkarılan Afetlere İlişkin Acil Yardım Teşkilatı ve Planlama Esaslarına Dair Yönetmelik ile devletin tüm imkânlarının afet bölgesine en hızlı şekilde ulaşması ve afetzede vatandaşlara en etkin ilk müdahalenin yapılmasını sağlamak amaçlanmıştır.

İçişleri Bakanlığı Mülkiye Müfettişi Kemal ÇEBER'in 14.11.2014 tarihli ve *"ABD'de eyaletten devlete acil durum yönetimi, Türkiye ile mukayesesi"* konulu raporuna göre; *Afet ve acil durum yönetimiyle ilgili mevzuatın henüz AFAD'ın kuruluşundaki gerekçe ve hedeflerle uyumlu hale getirildiğini söylemek güçtür. Afet ve acil durum yönetiminde yeni bir yapı ve sistem öngörülmesine rağmen, hukuki altyapı sorunu halen çözülememiştir. Bu nedenle, mevcut Yasalarda değişiklikler ve özellikle ikincil mevzuat ile işler yürütülmeye çalışılmaktadır.*

3.1.1. Kanunlar

- 5902 sayılı Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığının Teşkilat ve Görevleri Hakkında Kanun
- 7269 sayılı Umumi Hayata Müessir Afetler Dolayısiyle Alınacak Tedbirlerle Yapılacak Yardımlara Dair Kanun
- 7126 sayılı Sivil Savunma Kanunu
- 2941 sayılı Seferberlik ve Savaş Hali Kanunu
- 2935 sayılı Olağanüstü Hal Kanunu
- 711 sayılı Nöbetçi Memurluğu Kurulmasını ve Olağanüstü Hal Tatbikatlarında Mesainin 24 Saat Devamını Sağlayan Kanun
- 3634 sayılı Milli Müdafaa Mükellefiyeti Kanunu

3.1.2. Yönetmelikler

- Afet ve Acil Durum Müdahale Hizmetleri Yönetmeliği (RG. 24.02.2022/31760)
- Afet ve Acil Durum Yönetim Merkezleri Yönetmeliği (RG. 19.02.2011/27851)
- Kimyasal, Biyolojik, Radyolojik ve Nükleer Tehlikelere Dair Görev Yönetmeliği (RG. 01.10.2020/31261)

[20] Günday, *İdare Hukuku*, 386.

- Ulusal Deprem Araştırma Programı Proje Destekleme Esaslarına Dair Yönetmelik (RG. 27.04.2012/28276)
- Binaların Yangından Korunması Hakkında Yönetmelik (RG. 19.12.2007/26735)
- Sığınak Yönetmeliği (RG. 25.10.1988/19910)
- Afet ve Acil Durum Harcamaları Yönetmeliği (RG. 06.03.2011/27866)
- Afet ve Acil Durum Arama ve Kurtarma Birlik Müdürlükleri ile İl Afet ve Acil Durum Arama ve Kurtarma Ekiplerinin Kuruluşu, Görevleri, Çalışma Usul ve Esasları Hakkında Yönetmelik (RG. 13.07.2021/31540)

3.2. İdarenin Deprem Nedeniyle Sorumluluğuna Genel Bir Bakış

Ülkemizin deprem kuşağında yar alması, sıklıkla ağır depremlerin yaşanması ve nüfusumuzun büyük bölümünün deprem bölgelerinde bulunması gibi nedenlerle deprem, neticeleri itibariyle en önemli doğal olayların başında gelmektedir.[21] Ülkemizde meydana gelen depremler nedeniyle can kaybı açısından dünyada üçüncü, etkilenen insan sayısı açısından ise sekizinci sırada yer almaktadır.[22]

Deprem her ne kadar bir doğa olayı ise de günümüzde depremin sonuçlarının tamamen öngörülemez olduğunu kabul etmek de oldukça güçtür.

Deprem tehlikesinin bilinmesi; alınacak önlemlere ilişkin mevzuat düzenlemelerinin mevcudiyeti gibi nedenlerle doğal afetler durumunda idarenin mücbir sebebe dayanarak sorumluluktan kurtulamayacağı fikri oluşmuştur.[23]

Bu durumda yerleşmeye açılan arazilerin zemin etütlerinin yapılması ardından da yapılacak yapıların yapı ruhsatı verilirken, henüz proje aşamasından itibaren fen ve sanat kaidelerine uygun yapılmasını sağlamak idarenin sorumluluğundadır. İdare deprem riskini bilerek yapılaşmanın depreme dayanıklı yapılması konusunda tüm imkânlarını kullanmak zorundadır.[24] İdarenin aldığı

[21] Mustafa Köksal, "Deprem ve Diğer Doğa Olaylarında İdarenin Tazmin Sorumluluğu Var mıdır?", *Terazi Hukuk Dergisi*, S. 49 (2010): 152.
[22] afad.gov.tr
[23] Meltem Kutlu, "Deprem ve İdarenin Sorumluluğu", *Amme İdaresi Dergisi*, C.32, S. 4 (1999): 19.
[24] Ramazan Çağlayan, *Tarihsel, Teorik ve Pratik Yönleriyle İdarenin Kusursuz Sorumluluğu*. (Ankara: Asil Yayınları, 2007), 188.

önlemler ile doğabilecek zararların önlenmesi hatta ortadan kaldırılması mümkündür.[25] Bu bağlamda afet sorununu aşmayı hedefleyen normlar bütünü afet hukukunu oluşturmaktadır.[26]

Depremin ortaya çıkardığı zararlardan dolayı sorumluluk öncelikle idareye aittir.[27] İdarenin sorumluluğunu ise hizmet kusuru ilkesi gereği sorumluluk olarak değerlendirmek gerekmektedir.[28] Deprem nedeniyle meydana gelen zararların tazminine yönelik açılan davalar idari yargı yerinde çözümlenmesi gerekmektedir.[29] Bu davalar 2577 sayılı Kanunun 13. maddesinde düzenlenen tam yargı davalarıdır.

Tam yargı davasının açılmasından önce idareye başvurularak "ön karar" alınması gerekmektedir. İdareye başvuru olmaksızın dava açılması halinde yargılamanın her aşamasında dava dilekçesinin ilgili mercie tevdiine karar verilebilecektir.[30]

Depremden sonra yıkılmamış yapılar için idarece tesis edilen hasar tespit işlemi için de idare mahkemelerinde iptal davaları açılabilmektedir. [31]

---

[25] Hasan Girit, "Deprem Felaketi Nedeniyle İdarenin Sorumluluğu", *İstanbul Barosu Dergisi*, C. 73, S. 7-8-9, (1999): 583.

Danıştay'a göre*;"... Davalı idare tarafından yapılan plan değişikliği sonucu yapılaşma olanağı tanınan alanda, deprem sonucu dört adet bloktan oluşan sitedeki üç adet blokta orta hasar meydana gelirken yalnızca uyuşmazlık konusu blokta yıkımın oluşması karşısında, Adapazarı genelindeki zemin özellikleri de göz önünde tutulduğunda, yapıya ait temellerin oturtulduğu zemine yönelik olarak Mahkemece zemin etüdü yaptırılmadan, bu zemine uygun temel cins ve boyutunun seçilip seçilmediği ve buna uygun yapı ruhsatı düzenlenip düzenlenmediği incelenmeden karar verilmesi mümkün değildir. Öte yandan, sitedeki üç blok için düzenlenen tadilat ruhsatına esas alınan 01.12.1995 günlü, 2476 ve 16.2.1996 günlü, 375 sayılı belediye encümen kararları ile dayanağı bilgi ve belgelerin davalı idareden getirtilerek dava konusu yapı hakkında herhangi bir işlem yapılıp yapılmadığının, yapının tümü için yapı kullanma izin belgesinin düzenlenip düzenlenmediğinin, düzenlenmemişse nedenlerinin de saptanması gerekmektedir.". Danıştay, 6D., 29.12.2006, 255/6658*, lexpera.com, Erişim Tarihi:14.04.2024

[26] Halil Kalabalık, "İdarenin Afet Öncesi, Afet Sırasında ve Afet Sonrasındaki Görev ve Sorumlulukları", *Prof Dr. Yadigar İzmirli Armağanı.* (Ankara: Savaş Yayınları, 2024), 1246.

[27] Veysel Başpınar, Mehmet Altunkaya, "Depremden Doğan Zararların Tazmininde Zamanaşımının Başlaması ve Süresi", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* C. 57, S. 1 (2008): 97.

[28] Gonca Kozanoğlu, "Türk İdare Hukukunda Doğal Afetler Nedeniyle İdarenin Sorumluluğu", (Yayımlanmış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), 180.

[29] *"Bayındırlık ve İskan Bakanlığı yönünden hizmet kusuru esasına dayanılarak açıldığı anlaşılmakta olup; kamu hizmetinin yöntemine ve hukuka uygun olarak yürütülüp yürütülmediğinin, hizmet kusuru veya başka nedenle idarenin sorumluluğu bulunup bulunmadığının idare hukuku ilkelerine göre saptanması gerekmektedir."* Uyuşmazlık Mahkemesi HB, 12.11.2001, 87/94, lexpera.com, [Erişim Tarihi:14.04.2024].

[30] Danıştay, IBK., 15.03.1979, 9/5 *"Danıştay Kanunu'nun 72'nci maddesine göre, idari eylemlerden hakları ihlal edilmiş olanların, idari dava açmadan önce, bu eylemleri yazılı bildirim üzerine veya başka suretle öğrendikleri tarihten itibaren bir yıl ve herhalde beş yıl içinde, ilgili idareye başvurarak haklarının yerine getirilmesini istemeden doğrudan doğruya Danıştay'da dava açmaları halinde, bu hususun idari merci tecavüzü sayılarak. Danıştay Kanunu'nun 74'üncü ve 75'inci maddeleri gereğince davanın her safhasında dava dilekçesinin ilgili idari mercie tevdiine karar verilmesi gerekeceğine 8.3.1979 günlü birinci oylamada üçte iki çoğunluk sağlanamadığından, 15.3.1979 günlü ikinci oylamada kurul üye sayısının salt çoğunluğu ile karar verildi."*

[31]*" Başvuruya konu davada İdare Mahkemesi, depremde hasar görmesi sonucu başvurucuya ait evin yıkılmasında davalı idarelerin hizmet kusurunun bulunup bulunmadığı ve gerçekleşen zararın tespiti amacıyla bilirkişi incelemesi yaptırılmasına karar vermiş, alanında uzman ve tarafların herhangi bir itirazda bulunmadığı üç bilirkişi tarafından yapılan incelemede zemin açısından riskli bölgeleri yerleşime açarak herhangi bir özel önlem tarif etmeksizin kentin gelişme alanlarını beş kat imar hakkı ile donatması nedeniyle temel planlama ilkeleri açısından son derece hatalı bir girişimde bulunduğu belirtilen davalı Karamürsel Belediyesi tam kusurlu olarak değerlendirilmiştir. Başvurucunun maddi zararı hesaplanırken başvurucunun konutuna ait yapı kullanma izin belgesinde belirtilen mesken alanı esas alınmış ve başvurucunun oturulamaz derecede hasarlı olan konutu nedeniyle uğradığı zarar, depremin meydana*

3.3. Arama Kurtarma Faaliyetlerindeki Aksaklıklar Nedeniyle Meydana Gelen Zarardan Dolayı Sorumluluk

7269 sayılı Umumi Hayata Müessir Afetler Dolayısiyle Alınacak Tedbirlerle Yapılacak Yardımlara Dair Kanun ile bu kanun uyarınca hazırlanan Afet ve Acil Durum Müdahale Hizmetleri Yönetmeliği ile idareye deprem sonrası arama ve kurtarma faaliyetlerine ilişkin pek çok görev ve sorumluluk yüklenmiştir. Danıştay bu faaliyetleri kamu hizmeti olarak değerlendirmektedir.[32]

7269 sayılı Kanun uyarınca valilerin yaşanabilecek büyük çaplı afetler için arama kurtarma planı hazırlaması ve bunun için gerekli sistemi kurması ve önceden organize etmesi gerekmektedir.

Afet durumunda ise valilere derhal arama kurtarma sistemini devreye koyma, bunun için gerekirse komşu il valilerinden veya askeri birliklerden yardım isteme ve ilde yaşayan herkese zorunlu çalışma yükümlülüğü getirme ve ildeki tüm resmi veya özel kişilerin elindeki her türlü araç gerece ve taşınır mallara geçici olarak el koyma yetkisi tanımıştır.

4 sayılı Cumhurbaşkanlığı kararnamesi ile AFAD'a tüm ülke çapında büyük afetler için acil müdahale ve arama kurtarma planı ve organizasyonu yapma ve sistemi kurma ve afet durumunda bunu derhal uygulamaya geçirme görevi verilmiştir.

Anayasa Mahkemesi AFAD yetkililerinin görevlerini yapmamaları nedeniyle ceza soruşturması açılmamasının yaşam hakkının usuli boyutunun ihlal edildiğinden bahisle başvuruculara manevi tazminat ödenmesine karar vermiştir.[33]

---

geldiği 1999 yılı esas alınarak Bayındırlık ve İskân Bakanlığınca her yıl Resmî Gazete'de yayımlanarak ilan edilen Mimarlık ve Mühendislik Hizmet Bedellerinin Hesabında Kullanılacak Yapı Yaklaşık Birim Maliyetine göre hesaplanmıştır.

Başvuru konusu olayda başvurucunun maddi zararının tespiti, bu tespitte kullanılan yöntem ve zararın doğduğu tarihin belirlenmesi gibi hususlar kanunun öngördüğü usuller çerçevesinde hâkimin takdir yetkisi içindedir. Derece mahkemelerinin kararlarında açıkça keyfilik bulunmadıkça Anayasa Mahkemesinin bu takdire müdahalesi söz konusu olamaz (B. No:2013/1205, 17/9/2013, § 42).

Açıklanan nedenlerle, başvurucunun deprem nedeniyle uğradığı zararların tazmini istemiyle açtığı davayla ilgili olarak mülkiyet hakkının ihlal edildiği iddialarının kanun yolunda gözetilmesi gereken hususlara ilişkin olduğu, derece mahkemesi kararlarının açık bir keyfilik veya bariz takdir hatası da içermediği anlaşıldığından, başvurunun diğer kabul edilebilirlik şartları yönünden incelenmeksizin 'açıkça dayanaktan yoksun olması' nedeniyle kabul edilemez olduğuna karar verilmesi gerekir." AYM, 26.06.2014, 2013/7223 B.N. 2013/7223, lexpera.com, [Erişim Tarihi:14.04.2024].

[32] Danıştay, 11D., 19.12.2005, 2027/5962, lexpera.com, [Erişim Tarihi:14.04.2024].

[33] *"Deprem gibi bir afetin meydana gelmesi durumunda, başvuruculaların haklarında ceza soruşturması yapılmasını talep ettikleri görevliler açısından, hasar görmüş binaların derhal tespit edilmesi, binaların gördüğü hasar bakımından tehlike arz edenlerinin boşaltılması ve yıktırılması, afete uğrayanların veya uğraması muhtemel olanların bulundukları yerlerde veya başka yerlerde geçici olarak barınmalarının sağlanması görevleri konu hakkındaki mevzuatta (§ 33- 35) açık bir şekilde belirlenmiştir. ... Yürütülen soruşturmanın etkililiği değerlendirilirken göz önünde bulundurulacak hususlardan bir diğeri yürütülen soruşturmaya başvuruculaların soruşturmanın açıklığını temin edecek ve meşru menfaatlerini koruyabilecekleri bir şekilde dâhil olabilmeleridir (§ 58). Başvuru konusu olayda, Danıştay 1. Dairesi yakınlarını kaybeden kişilerin Yargıtay Cumhuriyet Başsavcılığının işleme koymama kararına yaptıkları itirazı 4483 sayılı Kanun'da Cumhuriyet Başsavcılıklarının bu kararlarına karşı herhangi bir itiraz yolu öngörülmediğinden bahisle incelemeksizin reddetmiştir. Başvuruculaların Yargıtay Cumhuriyet Başsavcılığının işleme koymama kararına karşı itiraz edebilecekleri bir makam bulunmamaktadır. Bu durumda bu kişiler hakkında yürütülen soruşturmanın ve sonuçlarının açık olmaması nedeniyle soruşturmanın etkili olduğundan söz edilemeyecektir. Nitekim AİHM, Dink/Türkiye davasında başvuranın (Fırat Dink) yakın akrabalarının, yalnızca dosya üzerinden inceleme yapan itiraz mercilerine itirazda bulunabilmiş olmalarının, mağdurların meşru menfaatlerinin korunması hususunda söz konusu soruşturmalardaki eksiklikleri gideremeyeceğine hükmetmiştir*

Deprem sonrası ilk 72 saatte yıkılan binalara usulüne uygun biçimde müdahale edilemez ya da arama kurtarma yapılamazsa hayatta kalanların kurtarılma şansı oldukça düşmektedir. Bu nedenle enkaza ilk 72 saat içerisinde gereği gibi müdahale edilip arama kurtarmanın yapılmamış olması idare için hizmet kusuru teşkil eder.[34]

İdarenin bu kamu hizmetini yerine getirirken kusuru nedeniyle sorumlu tutulabilmesi için zararın idarenin davranışı nedeni ile meydana gelmesi gerekmektedir. Bu bağlamda davacının yakınlarının arama ve kurtarma faaliyetlerindeki kusuru nedeniyle vefat edip etmediği hususunun incelenmesi gerektiği açıktır.[35]

Danıştay bir kararında[36] *davacının yakınlarının ölümünün, idarenin arama kurtarma faaliyetine bağlı olarak gerçekleştiğine dair bir tespit bulunmadığından, tazmin sorumluluğu için bulunması gereken; zararı doğuran olay ile kamu hizmeti (arama-kurtarma) faaliyeti arasındaki nedensellik bağının kurulamaması karşısında idarenin tazmin sorumluluğundan söz edilemeyeceği* sonucuna varmıştır.

Danıştay aynı kararında *depremin, etkilediği coğrafi alanın büyüklüğü, nüfus yoğunluğu ve oluşturduğu hasar nedeniyle diğer kamu hizmeti faaliyetlerinin de yürütülmesini etkilediği, arama - kurtarma hizmetinin özelliği ve zaman açısından kısıtlı bir müdahale yöntemi olması nedeniyle gelişmiş ülkelerin dahi bu tip doğal afetler dolayısıyla arama kurtarma faaliyetleri için uluslararası yardım aldığı da göz önünde bulundurulduğunda, arama ve kurtarma faaliyetlerinin yürütülmesindeki güçlüğün idare açısından beklenilmeyen hal olduğu* sonucuna varmıştır.

3.4. Yıkılan veya Hasar Gören Yapılar Nedeniyle Meydana Gelen Zarardan Dolayı Sorumluluk

Deprem sonucu hasar gören ya da yıkılan binaların tamamında idarenin tazmin sorumluluğu bulunmamaktadır. Afete maruz kalabilecek bölgelerin belirlenmesi idarenin afet öncesi koruyucu tedbirlerinden biridir.[37] Bilimsel veriler ile deprem bölgesi olarak tespit edilen bir alanda deprem mevzuatına uygun yapılaşma koşullarına aykırı olarak inşaat ruhsatı verilmesi, fay hattının yapılaşmaya açılması gibi hallerde idarenin deprem nedeniyle sorumlu tutulacağı açıktır.[38]
Nitekim Danıştay bir kararında[39] deprem kuşağında yer alan bölgede, deprem gerçeğinin bir veri alınması suretiyle yerleşmelerle ilgili alanların belirlenmesi, bu alanlardaki yapılaşmaya ilişkin

---

(Dink/Türkiye, 2668/07, 6102/08, 30079/08, 7072/09 ve 7124/09, 14/9/2010, § 89). Açıklanan nedenlerle, etkili ve caydırıcı bir ceza soruşturması yürütülmediği anlaşıldığından Anayasa'nın 17. maddesinde düzenlenen yaşam hakkının usuli boyutunun ihlal edildiğinin kabulü gerekir." AYM, 17.09.2013, B.N.2012/752, lexpera.com, (Erişim Tarihi:14.04.2024).

[34] Ali D. Ulusoy, "Depremden Dolayı Devlet Kurumlarının Mali Sorumluluğu" https://t24.com.tr/yazarlar/ali-dulusoy/depremden-dolayi-devlet-kurumlarinin-mali-sorumlulugu,38818 [Erişim Tarihi:19.02.2024].

[35] Kozanoğlu, "Türk İdare Hukukunda Doğal Afetler Nedeniyle İdarenin Sorumluluğu", 180.

[36] Danıştay, 11D., 19.12.2005, 2027/5962, lexpera.com, [Erişim Tarihi:14.04.2024].

[37] Kalabalık, "*İdarenin Afet Öncesi, Afet Sırasında ve Afet Sonrasındaki Görev ve Sorumlulukları"*, 1251.

[38]Yalçın Torun, "Deprem Nedeniyle İdarenin Hukuki Sorumluluğu" https://www.torunhukukburosu.com/deprem-nedeniyle-idarenin-hukuki-sorumlulugu/ [Erişim Tarihi:19.02.2024].

[39]*" Deprem nedeniyle oluştuğu ileri sürülen zararların tazmini istemiyle açılan bu davada, yapının üzerinde bulunduğu zeminin özelliği, zemin durumuna göre depreme dayanıklılığının kontrolü, yapı kullanma izni bulunup bulunmadığı, imar planları ve inşaat ruhsatlarının hangi idarelerce yapıldığı ve verildiği, yapıların imar açısından denetlenmesi, afete uğramış ve uğrayabilecek bölgeler ile yapı ve ikamet için yasaklanmış afet bölgelerinin tespit ve*

kararların alınması, uygulanması ve denetlenmesiyle ilgili idari faaliyetlerin bütünündeki olumsuzluklardan oluşan idarenin "olumsuz eyleminin" bulunması durumunda idarenin sorumluluğunun olduğunu belirtmiştir. Yine benzer bir davada Danıştay[40] depremin kaçınılmaz olduğu bir alanda idarenin yapılaşma için daha özenli davranması gerektiğine hükmetmiştir.

Yapı ruhsatı alınmadan yapılan yapıların depremden etkilenmesi durumunda da yine belediye mücavir alan sınırları içerisinde olması nedeni ile ilgili idaresinin denetim görevini yerine getirmemesi nedeni ile yapı sahiplerinin zararından idare sorumludur.[41]

Danıştay İdari Dava Daireleri Kuruluna göre idarenin yapılaşmadaki sorumluluklarının yanında idarece satın alınan binalarda da binanın bulunduğu arazinin özellikleri, deprem riski ve binanın depreme dayanıklılığı, fen ve sanat kaidelerine uygunluğu gibi hususları araştırmaması da hizmet kusurunu oluşturmaktadır.[42] Sonra tarihli Danıştay kararları da bu doğrultuda olmuştur. [43]

---

ilan edilip edilmediği, afet bölgelerinde yapılacak yapılarla ilgili kuralları, yapı tekniklerini, projelendirme esaslarını, ülkenin deprem haritalarını hazırlamak konusunda idarelerin üzerlerine düşen görev ve yetkileri yerine getirip getirmediği, denetim ve kontrol görevlerini yapıp yapmadığı hususları ayrı ayrı irdelenmeli ve idarece gerekli önlemlerin alınıp alınmadığı belirlenmeli ve bunun sonucuna göre; idarenin belli bir hareket tarzı izleyip izlemediği veya hareketsiz kalıp kalmadığı ortaya konulmalıdır. Olaya bu açıdan bakınca yukarıda yapılan belirleme sonucu olayda idarelerin hareketsizliği söz konusu olmakla öğretide de kabul edildiği gibi idarenin bu hareketsizliğinin "olumsuz eylem" olarak kabulü gerekmektedir." Danıştay, 11D., 29.06.2007, 1353/6248, lexpera.com, [Erişim Tarihi:14.04.2024].

[40] *"Davacılara ait deprem sonucu yıkılan yapının Adapazarı Ovasında yer aldığı, bu Ovanın bilimsel raporlarda alüvyon, düzensiz kil, silt, kum ve çakıl tabakalardan oluştuğu, Kuzey Anadolu Fay hattı ve kollarının şehir merkezinin güneyinden geçtiği, bu yörenin deprem yönünden Türkiye'nin en riskli ve depremselliği bilinen bölgelerinden biri olarak 1.derece deprem bölgesi olarak belirlendiği, zemin suyunun yüzeye çok yakın olduğundan deprem etkisini katlayarak artırdığının ifade edildiği, deprem açısından yöredeki bu kaçınılmazlık, idarelerin üzerine düşen görevleri yerine getirmeleri açısından daha özenli hareket etmeleri gerekliliğini doğurmakta olup, bu özene karşın doğacak zararın ancak karşı konulamazlık kapsamında değerlendirilmesi mümkündür. Uyuşmazlık konusu olayda, davacılar tarafından deprem sonucu yapının yıkılmasının deprem bölgesinde yanlış "yer seçimi" kararları ile bu kararlar sonucu seçilen yerde hatalı imalattan kaynaklandığı, davalı idarelerin yürütmekle yükümlü oldukları hizmeti kusurlu şekilde işlettiklerinin öne sürülmesi ve yukarıda belirtilen ilkeler çerçevesinde davalı idarelerin kamu hizmetini gereği gibi yerine getirip getirmediği, getirmedi ise zararın oluşmasında kusurunun yapı müteahhidine yüklenenin dışında hangi oranda olduğunun gerekirse dosya üzerinde bilirkişi incelemesi yaptırılarak yeniden karar verilmesi gerekmektedir. Bu durumda, davalı idarelerinin kusuru bulunmadığı ve tazminata konu alacak bulunmadığı gerekçesiyle davanın reddi yolunda verilen temyize konu mahkeme kararında isabet görülmemiştir."* Danıştay, 6D., 09.01.2009, 4922/36, lexpera.com, [Erişim Tarihi:14.04.2024].

[41] Pınar Yaşar Şatıroğlu, "Doğal Afetlerde Hak Sahipliği Kavramının Danıştay Kararları Işığında Açıklanması ve İdarenin Kusur Sorumluluğu Açısından Kavramın Değerlendirilmesi", *Ankara Barosu Dergisi* C. 81, S. Özel Sayı (2023): 258.

[42] "*Devlet Güvenlik Mahkemesi üyesi olarak görev yapan davacının 13.3.1992 günü ... İlinde meydana gelen deprem nedeni ile oturmakta olduğu Devlet Güvenlik Mahkemesi lojman binasının tamamen yıkıldığı, tüm ev eşyalarının ve özel arabasının enkaz altında kaldığı gerekçesiyle maddi ve manevi tazminat istemi ile bu davayı açtığı; idare mahkemesince, hasar gören binaların durumunu incelemek üzere Yapı İşleri Genel Müdürlüğünün 16.3.1992 günlü 1975 sayılı yazıları ile kurulan bilirkişi kurulunca mahallinde yapılan inceleme sonucu düzenlenen teknik raporda, binanın tamamen yıkılarak boş olan ve garaj olarak kullanılan zemin kata yığıldığı, bina kalıntılarında yapılan incelemede 1.derecede deprem bölgesi için gerek kolon kesiklerinin gerekse donatıların beton kalitesi ile birlikte yetersiz olduğu sonucuna ulaşıldığı, idare tarafından gönderilen işlem dosyasında ise lojmanın 14.6.1984 tarihinden özel bir şahıstan hiç bir teknik inceleme yapılmadan satın alındığının anlaşılması karşısında, birinci derecede deprem bölgesi olan ... İlinde gerekli inceleme ve araştırma yapılmadan söz konusu binanın satın alınmasında davalı idarenin hizmet kusurunun bulunduğunun anlaşılması nedeniyle davacıya 217.000.000.- lira maddi ve 5.000.000.-lira manevi tazminat ödenmesine karar verildiği, mahkemenin, maddi ve manevi tazminat isteminin kısmen kabulü ve kısmen reddine ilişkin temyize konu kararının usul ve hukuka uygun olduğu anlaşılmaktadır."* Danıştay, İDDK., 17.01.1997, 752/57, lexpera.com, [Erişim Tarihi:14.04.2024].

[43] *"Depremin öncesinde birkaç depremin meydana geldiği, Adalet Bakanlığı tarafından gönderilen teknik elemanlarca adliye lojmanları için depreme dayanıklı raporu verildiği, ayrıca adliye lojmanlarına komşu binaların*

4. Deprem Nedeni ile Sorumluluğu Bulunan İdareler

4.1. Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı

Ülkemizin en acı deneyimlerinden olan 17 Ağustos 1999 Marmara Depremi; afet ve acil durumlarda yetki ve koordinasyonun tek elde toplanması gerektiği kanısını oluşturmuştur.

Yetki ve sorumluluklar tek bir çatı altında toplanması amacı ile 2009 yılında 5902 sayılı Kanun ile Başbakanlık'a bağlı Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı kurularak afetlere ilişkin görevli diğer kurumlar yani İçişleri Bakanlığı'na bağlı Sivil Savunma Genel Müdürlüğü, Bayındırlık ve İskan Bakanlığı'na bağlı Afet İşleri Genel Müdürlüğü ve Başbakanlık'a bağlı Türkiye Acil Durum Yönetimi Genel Müdürlüğü kapatılmıştır.

15 Temmuz 2018 tarihinde yayınlanan 4 Nolu Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi ile Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı İçişleri Bakanlığına bağlanmıştır.

Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı'nın görevleri; Afet ve acil durumlar ile sivil savunmaya ilişkin hizmetlerin ülke düzeyinde etkin bir şekilde gerçekleştirilmesi için gerekli önlemlerin alınması ve olayların meydana gelmesinden önce hazırlık ve risk azaltma, olay sırasında yapılacak müdahale ve olay sonrasında gerçekleştirilecek iyileştirme çalışmalarını yürüten kurum ve kuruluşlar arasında koordinasyonun sağlanması, yurt içinde ve yurt dışında insani yardım operasyonlarının yapılması ve koordine edilmesi ile bu konularda politika önerilerinin geliştirilmesi ve uygulanması olarak sayılabilir. Meydana gelen depremin büyüklük ve şiddeti gibi temel veriler kamuoyuna resmî olarak sadece başkanlık tarafından duyurulur.

Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı'na bağlı Deprem ve Risk Azaltma Genel Müdürlüğü'nün görevleri ise; Ülke düzeyinde uygulanacak afet ve acil durum müdahale, risk yönetimi ve zarar azaltma planlarını yapmak veya yaptırmak, muhtemel afet ve acil durum bölgelerini tespit etmek ve önleyici tedbirleri ilan etmek, zarara uğraması muhtemel yerlerin plan, proje ve imar esaslarını belirlemek, aynî, nakdi ve insani yardım esaslarını belirlemek, yurt içi ve yurt dışında meydana gelen afet ve acil durumlarla ilgili bilgileri toplamak ve değerlendirmek, Afet ve acil durumlara ilişkin; Yönetim stratejilerini belirlemek, kamu yatırımları ile personel ihtiyacı konusunda ilgili kurumlara öneride bulunmak, sigorta hizmetlerinin geliştirilmesi ve yaygınlaştırılmasını sağlamak, afet öncesi, sırası ve sonrasına dair faaliyetlerin standartlarını ve akreditasyon esaslarını belirlemek ve denetlemek, bu alanda kamu kurum ve kuruluşları ve sivil toplum kuruluşları ile işbirliği ve koordinasyonu sağlamak, türlerine ve ölçeklerine göre afet tehlike ve risklerini belirlemek, haritalarını yapmak veya yaptırmak, depreme hazırlık ve deprem riski yönetimi esaslarını belirlemek, faaliyetlerini yürütmek, depremde zarara uğraması muhtemel yerler ile zarara uğramış yerlerin imar, plan ve proje işlemlerinin yürütülmesi konularında uygulanacak esasları belirlemek, takip etmek, değerlendirmek ve depremle ilgili hizmetlerin yürütülmesinde danışmanlık yapmak, depreme hazırlık, müdahale ve iyileştirme aşamalarında kullanılabilecek kamu, özel ve sivil toplum kuruluşları ile yabancı kişi ve kuruluşlara ait her türlü kaynakların tespit ve etkin kullanımını sağlamak, depremler hakkında halkın bilgilendirilmesi konusunda uygulanacak politika önerilerini belirlemek, takip etmek, değerlendirmek ve depremle ilgili hizmetlerin yürütülmesinde Başkanlığın diğer birimlerine danışmanlık yapmak, ulusal, bölgesel ve yerel ölçekte deprem tehlike ve riskini belirleyebilmek için ulusal deprem gözlem ve kayıt ağı istasyonlarını kurmak ve işletmek, yapı

çökmemesi karşısında deprem bölgesinde bulunan Dinar'da lojmanın depreme dayanıklı olup olmadığının araştırılması noktasında davalı idarenin kusurlu olduğu" Danıştay, 10D., 07.06.1999, 7349/3014.

sağlığı izleme ve değerlendirme merkezi kurmak, işletmek, konuyla ilgili kamu kurum ve kuruluşları, özel sektör ve üniversitelerle işbirliği yapmak, gönüllülük ve farkındalığın yaygınlaştırılmasıyla ilgili tüm konularda kamu kurum ve kuruluşları, mahalli idareler, sivil toplum kuruluşları ve özel sektörle işbirliği ve koordinasyonu sağlamak, afet ve acil durumlar ile sivil savunma hizmetlerine yönelik ülke çapında katılımın yaygınlaştırılması, planlanması ve uygulanması için gerekli hususları belirlemek, bu çalışmalar sırasında ihtiyaç duyulabilecek malzeme ve ekipmanı tespit etmek ve teminini sağlamak, başkanlığın görev ve sorumluluk alanına giren konularda kamu kurum ve kuruluşları ile sivil toplum kuruluşlarının ihtiyaçları doğrultusunda farkındalık ve gönüllülük politika önerilerini belirlemek, eylem planı hazırlamak ve bu çerçevede programlar oluşturulmasını sağlamak, başkanlığın görev ve sorumluluk alanına ilişkin konularda kamuoyuna yönelik aydınlatıcı ve bilinçlendirici faaliyetler yürütmek, bu konuda ilgili kamu kurum ve kuruluşları, sivil toplum kuruluşları, üniversiteler ve özel sektörle işbirliği yapmak, deprem gözlemi yapan üniversiteler, mahalli idareler ve ilgili tüm kurum ve kuruluşlar deprem gözlem verilerini eş zamanlı olarak başkanlığa aktarmaktır.

4.2. Bakanlıklar

Afet ve acil durum öncesi hazırlık ve sonrası ön iyileştirme çalışmaları çerçevesinde şemsiye kurum AFAD olmakla beraber bakanlıklar da görev ve çalışma konuları ile sınırlı olarak bir takım görev ve buna bağlı olarak da sorumluluklara sahiptir. Afet ve Acil Durum Müdahale Hizmetleri Yönetmeliği'nin *"Afet ve acil durumlara müdahalede işbölümü"* başlıklı 22. maddesi ile *"Ana ve destek çözüm ortaklarının görev ve sorumlulukları"* başlıklı 25. maddesi uyarınca;

Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı; psiko-sosyal destek, ayni bağışların depo yönetimi ve dağıtım hizmetlerinden sorumludur.

Çevre, Şehircilik ve İklim Değişikliği Bakanlığı; hasar tespit, Su, kanalizasyon, arıtma tesisi gibi hasar gören alt yapının acil onarımının yapılması, enkaz kaldırma, yangın, kimliklendirme ve defin hizmetlerinden sorumludur.

Enerji ve Tabii Kaynaklar Bakanlığı; elektrik, doğalgaz gibi enerji hatlarının acil onarımını yapmak veya yaptırmak ve böylece en kısa sürede bu hizmetlerin normale dönmesini sağlamaya yönelik koordinasyondan sorumludur.

Gençlik ve Spor Bakanlığı; yükseköğrenim öğrenci yurtlarında barınan öğrencilerin tahliyesini sağlamaktan ve tahliye edilen öğrencilerin de sağlık, beslenme, barınma gibi ihtiyaçlarının ilgili çalışma grupları ile koordineli olarak karşılanmasından sorumludur.

Hazine ve Maliye Bakanlığı; afet ve acil durum nedeni ile meydana gelen zararların mali ve iktisadi boyutunun tespitinden sorumludur.

Milli Eğitim Bakanlığı; afet öncesi her okulun afet ve acil durum planları yapmasını sağlamaktan, bağlı kurum ve kuruluşlarda görevli personel ile eğitim ve öğretim gören öğrencilerin/kursiyerlerin eğitim, seminer ve/veya çeşitli sosyal faaliyetler yolu ile afet bilincinin geliştirilmesinden, afet ve acil durum sırasında; denetlemekle sorumlu olduğu tüm yurtlarda barınan öğrencilerin ve okullarda eğitimde olan öğrencilerin, ilgili çalışma grupları ile birlikte tahliyesini sağlamaktan, tahliye edilen öğrencilerin sağlık, beslenme, barınma gibi ihtiyaçlarının ilgili çalışma grupları ile koordineli olarak karşılanmasını sağlamaktan, afet sonrasında, ivedilikle eğitim ve öğretim hizmetlerinin sürekliliğini sağlamaktan, sorumludur.

Milli Savunma Bakanlığı; afet ve acil durum öncesinde; askeri birlik ve komutanlıkların, afet ve acil durum hallerine yönelik oluşturulan planlamalarını, yönetmelik gereğince yapılan afet müdahale planlarına uyumlu olacak şekilde yapmasını sağlamaktan ve kendilerinden istenilen her türlü personel, araç, gereç ve teçhizatı zamanında vermelerini sağlamaktan, afet ve acil durum sırasında yapılacak çalışmalarda veya bu Yönetmelik kapsamında gerçekleştirilecek tatbikatlarda; askeri alan dışına askeri birlik görevlendirmelerinde, birliklerin görev bölgesine nakli için öncelikle askeri imkânların kullanılmasını sağlamaktan, sorumludur.

Sağlık Bakanlığı; medikal kurtarma ve acil tıbbi müdahale, halk sağlığı ve tıbbi bakım ihtiyaçlarının karşılanmasından ve çevre sağlığı hizmetlerinin aksamadan normale dönmesini sağlamaya yönelik koordinasyondan sorumludur.

Tarım ve Orman Bakanlığı; gıda güvenliğinin sağlanmasından, afetzede çiftçilerin zararları ile tarım alanlarının hasar tespitini yapmak ve yaptırmaktan, hayvan kaynaklı her türlü salgın hastalığın önlenmesi için gerekli tedbirleri almak ve hayvanlarda ortaya çıkabilecek hastalıklarla mücadele için aşılama ve tedavi çalışmalarını yürütmek, bu amaçla aşı dezenfeksiyon ve hijyen malzemeleri temin etmekten, sahipsiz ve barınaksız kalan hayvanların tespit ve değerlendirmesini yapmak, afet bölgesindeki hayvanların barınmasını sağlamak ve gerekli barınma ekipmanlarını temin etmekten, afet bölgesinde ölen ya da itlaf edilmesi gereken hayvanlarla ilgili gerekli çalışmaları yürütmekten, meteorolojik afetler öncesinde uyarı yapmaktan ve sonrasında meteorolojik destek sağlamaktan, meydana gelebilecek orman yangınlarına müdahale etmek ve şehir yangınlarına lojistik destek vermekten, iş makinalarının taşıma ve ulaşım, araç ve ekipmanlarının afet ve acil durum hizmetlerinde kullanımını ve tahsisini sağlamaktan, afet bölgesinde alt yapı çalışmaları tamamlanıncaya kadar kullanma suyu temini gerektiğinde su kuyuları açmak, su kaynaklarının kaybolması veya yer değiştirmesi durumunda yeni kaynakları belirlemek ve su proje taslağını hazırlamaktan, taşkın, erozyon, heyelan ve çığ ile mücadele etmek için gerekli çalışmaları yürütmekten sorumludur.

Ulaştırma ve Altyapı Bakanlığı; afet ve acil durum öncesi hazırlık ve sonrası ön iyileştirme çalışmaları çerçevesinde haberleşme, ulaştırma altyapısı, nakliye, teknik destek ve ikmal hizmetlerinden sorumludur.

4.3. Belediyeler ve İl Özel İdareler

3194 sayılı İmar Kanunu uyarınca yapı ruhsatı, yapı kullanma izin belgesi ve işyeri açma ve çalışma ruhsatı düzenleme konularında öncelikli olarak ilgili idaresi görevlidir. Belediye ya da özel idare bu görevleri yerine getirirken bir takım teknik ve mevzuat incelemeleri yapmalı ve uygun olmayan koşullarda yapı ruhsatı vermemelidir. Şayet ilgili idaresi; yapı ruhsatı vermemesi gereken bir yapıya ruhsat vermiş ise ya da yapı ruhsatı uygun olmakla birlikte projesine ya da mevzuata aykırı uygulamalar olan yapıya yapı kullanma izin belgesi vermiş ve bu nedenle bir zarar meydana gelmiş ise yukarıda *"Yıkılan veya Hasar Gören Yapılar Nedeniyle Meydana Gelen Zarardan Dolayı Sorumluluk"* başlığı altında incelendiği üzere ilgili idaresinin sorumluluğu gündeme gelecektir.

5. Sonuç

Ülkemizin, jeolojik ve topoğrafik yapısı nedeniyle büyük can ve mal kayıplarına yol açan depremler sıklıkla yaşanmaktadır. Ancak gelinen bilimsel noktada deprem önlenemese ya da zamanı tespit edilemese de sonuçları büyük ölçüde hafifletilebilmektedir. Japonya bu durumun bir örneğidir.

Devletin afetlerin yol açacağı zararların azaltılması amacıyla alınması gereken tedbirleri bilimsel veriler ışığında araştırarak ülkenin bu konudaki temel hedef ve politikaları bu araştırmalar ile belirlemesi gerekmektedir.

İdarenin afet zararlarının azaltılması amacıyla ülke içindeki bilimsel, teknik ve idari çalışmaları koordine etmesi ve ortak sonuçları tüzük, yönetmelik, talimat ve eğitim yoluyla uygulamaya aktarması ve sonrasında buna ilişkin denetlemeler yapması beklenmektedir.

Ülke genelinde imar planı yapmak, yapı ruhsatı vermek gibi temel yapılaşma yetkileri idarenin yetki, görev ve sorumluluğunda olduğu kuşkusuzdur. Ayrıca idarenin afete uğramış ve uğrayabilecek bölgeler ile yapı veya ikamet için yasaklanmış afet bölgelerini tespit ve ilan etmek, afet bölgelerinde yapılacak yapılarla ilgili kuralları, yapı tekniklerini ve projelendirme esaslarını tespit etmek, depremleri ve etkilerini incelemek, elde edilen sonuçlara göre deprem katalogları ve ülkenin deprem haritalarını hazırlamak ve geliştirmek ve depremlerden dolayı hasar görmüş yapıların takviye ve onarım yöntemleriyle ilgili çalışmalar yapmak gibi görevleri de bulunmaktadır. İdarenin zikredilen görevlerini yapmaması ya da eksik yapması neticesinde meydana gelecek zararlarda idarenin hizmet kusuru olduğu açıktır. Bu durumda zarar görenlerin zararlarının tazmini için idari yargı yerlerinde tam yargı davaları açabilmeleri mümkündür.

Şu hususu da belirtmek gerekir ki zarar oluşmasından sonra tazmin hukuk devletinin bir gereği ise de zararın oluşmamasına yönelik çaba kanaatimizce çok daha önemlidir ve göz ardı edilmemelidir. Bu bağlamda deprem özelinde idare ülke genelindeki afet risklerine karşı çeşitli önlemler almakta ise de konunun ciddiyeti ve yaşanan acı tecrübeler neticesinde ilgili mevzuat yeniden değerlendirilmeli; eksik hususlar varsa giderilmeli ve mevzuat ile uygulamanın birliği hususunda denetlemeler daha sıkı tutulmalıdır.

6. Kaynakça

Atay, Ender Ethem. *İdare Hukuku*, 5 bs. Ankara: Turhan Kitabevi, 2016.

Başpınar, Veysel ve Mehmet Altunkaya. "Depremden Doğan Zararların Tazmininde Zamanaşımının Başlaması ve Süresi". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* C. 57, S. 1 (2008): 95-131.

Çağlayan, Ramazan. *Tarihsel, Teorik ve Pratik Yönleriyle İdarenin Kusursuz Sorumluluğu*. Ankara: Asil Yayınları, 2007.

Eren, Fikret. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 23 bs. Ankara: Yetkin Yayınları, 2018.

Esin, Yüksel. *Danıştay'da Açılacak Tazminat Davaları, İkinci Kitap: Esas, İdarenin Hukuki Sorumluluğu.* Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık,1973.

Evren, Çınar Can. "İdarenin Sorumluluğunu Etkileyen Neden Olarak Mücbir Sebep." *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 14.1 (2010): 263-297.

Girit, Hasan, "Deprem Felaketi Nedeniyle İdarenin Sorumluluğu". *İstanbul Barosu Dergisi* C. 73, S. 7-8-9 (1999): 531 vd.

Günday, Metin. *İdare Hukuku*,10 bs. Ankara: İmaj Yayınevi, 2013.

Işıklar, Celal. "Danıştay Kararlarında İdarenin Kusursuz Sorumluluğunu Kaldıran ve Azaltan Hâller." *Yıldırım Beyazıt Hukuk Dergisi* 1 (2019): 115-158.

Kalabalık, Halil "İdarenin Afet Öncesi, Afet Sırasında ve Afet Sonrasındaki Görev ve Sorumlulukları" *Prof Dr. Yadigar İzmirli Armağanı,* Ankara (2024): 1237-1324.

Kozanoğlu, Gonca. “Türk İdare Hukukunda Doğal Afetler Nedeniyle İdarenin Sorumluluğu” Yayımlanmamış Doktora Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.

Köksal, Mustafa. "Deprem ve Diğer Doğa Olaylarında İdarenin Tazmin Sorumluluğu Var Mıdır?." *Terazi Aylık Hukuk Dergisi, Y* 5 (2010): 49 vd.

Kutlu, Meltem. "Deprem ve İdarenin Sorumluluğu." *Amme İdaresi Dergisi* 32.4 (1999): 15-27.

Torun, Yalçın. “Deprem Nedeniyle İdarenin Hukuki Sorumluluğu”. https://www.torunhukukburosu .com/deprem-nedeniyle-idarenin-hukuki-sorumlulugu/ [19.02.2024].

Ulusoy, Ali D.. “Depremden Dolayı Devlet Kurumlarının Mali Sorumluluğu” https://t24.com.tr/ yazarlar/ali-dulusoy/depremden-dolayi-devlet-kurumlarinin-mali-sorumlulugu.38818[19.02. 2024].

Yaşar Şatıroğlu, Pınar. “Doğal Afetlerde Hak Sahipliği Kavramının Danıştay Kararları Işığında Açıklanması ve İdarenin Kusur Sorumluluğu Açısından Kavramın Değerlendirilmesi”. *Ankara Barosu Dergisi*, C. 81, sy. Özel Sayı, 2023, ss. 241-67.

Yıldırım, Ramazan. *Türk İdari Rejimi Dersler*, C.2. Konya: Mimoza Yayınları, 2014.

İnternet Kaynakları

ahder.org.

lexpera.com.tr.

KENDİSİNİ POZİTİVİZME ARMAĞAN ETMİŞ BİR BEDEN: BEŞİR FUAD'IN İNTİHARI ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR İNCELEME

A BODY GIFTED TO POSITIVISM: A SOCIOLOGICAL STUDY ON THE SUICIDE OF BASHIR FUAD

Esra Ebrar TAŞKIN*

Özet

Bu metin pozitivizmin Türkiye'ye girişi ile pozitivizmden derinden etkilenen ve Türkiye'deki ilk pozitivist olarak nitelendirilen Beşir Fuad'ın intihar hadisesi hakkındadır. Bu zat aynı zamanda Türkiye'deki ilk natüralisttir de. Fuad'ın intiharında pozitivizmin de etkisi olması sebebiyle metinde pozitivizme ve onun pozitivizm ile ilişkisine sıkça vurgu yapılmaktadır. Ortaya koyulmak istenen şey Beşir Fuad'ın intihar etmesindeki sebepleri, ardında bıraktığı mektuplar kontekstinde, dönemin toplumsal yapısı da göz önünde bulundurularak müntehirin intihar eyleminin beşerî ve sosyal olarak değerlendirilmesidir. İntihar, her ne kadar bireysel bir olgu olarak görülse de aslında bu durumun arkasında toplumsal bir arkaplan bulunmaktadır. Beşir Fuad'ın intihar etmesinde toplumsal yapı veyahut onun ferdî hayatındaki diğer etkenlerin intiharındaki etkilerine değinilmektedir. Bu sebeple Beşir Fuad'ın intiharını bir miktar da olsa anlayabilmek için öncelikle onun hayatına nüfuz etmemiz gerekmektedir. Metinde ilk olarak müntehirin hayatı ile ilgili bilgilere yer verilmektedir. "Kendisini pozitivizme armağan eden" Beşir Fuad'ın intihar etmesinin sebeplerini tam olarak idrak edebilmemiz için öncelikle pozitivizmin Avrupa'da ortaya çıkışına, pozitivizmin Osmanlı toplumunda nasıl neşet ettiğine, modernleşme sürecinde Osmanlı'da kurulan yeni modern kurumlara –özellikle de Beşir Fuad'ın vasiyetnamesinde de adını zikrettiği Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane ve çalışmalarına–, 19. yüzyıl Osmanlı toplum yapısına değinilmektedir. Beşir Fuad'ın intihar hadisesine değinilirken bazı sorulara cevap veyahut cevaplar aranmaktadır: Beşir Fuad'ın intihar etmesinde pozitivizm ne denli etkili olmuştur? Onun intiharındaki tek sebep Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane'nin kadavra ihtiyacını karşılamak mıdır? Beşir Fuad'ı intihar etmeye sürükleyen diğer etkenler nelerdir? Fransız sosyolog Emile Durkheim'ın deneye dayalı bir toplumbilim araştırması olan İntihar adlı metninde vurguladığı bencil, özgeci, anomik, yazgıcı intihar tipleri üzerinden Beşir Fuad'ın intiharının, Durkheim'ın intihar tiplerinden hangisine daha yakın olduğu mevzusu ele alınarak metin nihayete erdirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Beşir Fuad, Pozitivizm, Beden, İntihar, Toplum.*

Abstract

This text is about the suicide incident of Bashir Fuad, who was deeply affected by positivism with the introduction of positivism to Türkiye and is considered the first positivist in Türkiye. This person is also the first naturalist in Türkiye. Since positivism also had an effect on Fuad's suicide, positivism and its relationship with positivism are frequently emphasized in the text. What is intended to be revealed is the evaluation of the suicide act of the deceased from a human and social perspective, considering the reasons for Bashir Fuad's suicide, the context of the letters he left

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Bölümü, 702344012@ogr.uludag.edu.tr, ORCID: 0009-0001-2609-6202.

behind, and the social structure of the period. Although suicide is seen as an individual phenomenon, there is actually a social background behind this situation. The effects of the social structure or other factors in his individual life on Bashir Fuad's suicide are mentioned. For this reason, in order to understand Bashir Fuad's suicide to some extent, we must first penetrate his life. The text first provides information about the deceased's life. In order for us to fully comprehend the reasons for the suicide of Bashir Fuad, who "dedicated himself to positivism", first of all, the emergence of positivism in Europe, how positivism emerged in Ottoman society, the new modern institutions established in the Ottoman Empire during the modernization process – especially the Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane, whose name was also mentioned by Bashir Fuad in his will, and its activities – and the 19th-century Ottoman social structure are discussed. While addressing the suicide incident of Bashir Fuad, answers or answers are sought to some questions: How effective was positivism in Bashir Fuad's suicide? Was the only reason for his suicide to meet the cadaver needs of the Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane? What were the other factors that led Bashir Fuad to commit suicide? The text is concluded by discussing which of Durkheim's suicide types Bashir Fuad's suicide is closer to, among the selfish, altruistic, anomic and fatalistic suicide types emphasized by French sociologist Emile Durkheim in his text Suicide, which is an empirical sociological research.

Keywords: *Bashir Fuad, Positivism, Body, Suicide, Society.*

1. Giriş

19. yüzyıl Osmanlı aydınlarından biri olan Beşir Fuad, Türk düşünce tarihine önemli katkılarda bulunmuş, ancak 1887 yılında intihar yoluyla kendi hayatına son vermesiyle geniş yankı uyandırmıştır. Beşir Fuad'ın intiharı, sadece bireysel bir trajedi değil, aynı zamanda dönemin sosyo-kültürel yapısını ve modernleşme sürecini anlamak için önemli bir olaydır. Bu çalışmada, Beşir Fuad'ın intiharının sosyolojik boyutları pozitivizm merkeze alınarak incelenecek, dönemin toplumsal ve kültürel dinamikleri ışığında değerlendirilecektir.

Beşir Fuad'ın intiharı, sadece bireysel bir karar değil, aynı zamanda sosyolojik boyutları olan bir olaydır. Emile Durkheim'ın intihar teorisi, bu olayı anlamak için önemli bir çerçeve sunmaktadır. Durkheim'a göre intihar, bireyin toplumla olan ilişkisinin bir yansımasıdır ve toplumsal bağların zayıflaması, anomi ve bireysel bunalımlar intihara yol açabilmektedir.

Kadim dinlerde intiharın kesin bir dille yasaklandığını gerek Yahudilik, Hristiyanlık gerekse İslamiyet'in kutsal kitaplarında görebilmekteyiz. Yaratıcının verdiği can, canı verdiği kişiye emanettir ve yalnızca O istediğinde kişiye verdiği canı geri alabilme kudretine sahiptir. İntihar eden kişi, Tanrı'nın bu kudretini yok saymıştır.

Kişiyi intihara sürükleyen şey "*Hayatın anlamı nedir?"* sorusuna bir cevap bulamayacak noktaya gelmiş olmasıdır. Burada hayatımızdaki anlam stoklarının yitirilmesi mevzubahistir. Kişi, hayatındaki bütün anlam stoklarını tüketince yaşamaya değer bir gerekçe bulamamaktadır.

Simon Critchley'e göre *hayatın anlamının ne olduğu* sorusunu sormaktan vazgeçmemiz gerekmektedir çünkü ona göre bu soruyu sormak aslında bir hatadır. Critchley, insanların intihar etmelerinin kendi varlıklarından daha büyük bir iyiliğe yol açacağına inandıklarında ölüme

başvurabilmekte olduklarını ifade etmektedir.[1] Critchley'e göre intihar eden insanlar, kendilerini yeryüzünde ve diğer insanların hayatında bir yük olarak görmektedir ve hayatlarına son verdikleri takdirde dünyaya ve diğer insanlara karşı bir iyilik yapmış olacakları yönünde bir algı söz konusudur. Durkheim'a göre ise intihar, ölümü yaşama yeğleyen bir insanın edimidir.[2]

Bu bahsedilenler kontekstinde Beşir Fuad'ın intihar hadisesine gelecek olursak Beşir Fuad'ın intihar etmesinin iki ana nedeni vardır. Bu nedenleri Beşir Fuad'ın ömrünün son üç yılında onunla ahbap olan Ahmet Mithat Efendi'den öğrenmekteyiz. Beşir Fuad'ın intiharından sonra onun biyografisini kaleme alan Ahmet Mithat Efendi bize şunları söylemektedir: Validesine koyulan delilik teşhisinin kalıtım yoluyla kendisinde de tevarüs etmesinde endişe duyması, azade bulundurmak için birtakım harcamalarla servetini yitirmek üzere olması sebebiyle tasavvur ettiği intiharı icra eylemiştir.

Beşir Fuad, 1884 yılında askerlik vazifesinden ayrıldıktan sonra -ta ki 1887 Şubat'ında intihar edinceye kadar- kendisini tamamen yazı hayatına adamıştır. Öyle ki ömrünün bu son üç senesinde, intihar ettiği an da dâhil olmak üzere, kaleme sıkı sıkıya sarılmıştır. Critchley, ölmeye en yaklaştığımız anın belki de kaleme sarıldığımız anlar olduğunu söylemektedir. Beşir Fuad, intiharını zaten yıllar öncesinden planlamıştır.

Kalem ve kâğıt, Beşir Fuad'ın ömrünün kalan üç yılının en yakın şahidi olmuştur bir nevi. Beşir Fuad'ı bu denli yazmaya sevk eden şey hem zihin dünyasında hem de sosyal hayatında içinden çıkamadığı bir şeylerin olmasından kaynaklanmaktadır. Öyle ki intihar eylemini gerçekleştirdiği esnada dahi kalem ve kâğıdı elinden bırakmayıp her ayrıntıyı not etmesi kendi intiharı üzerinde öncelikle hem bir deneysel yöntem güttüğünü hem de yaşamını edebi bir şekilde sonlandırdığını ifade etmektedir. İnsan, yaşamı boyunca en çok ne ile meşgul olduysa ölümü de o şey üzerine olmaktadır.

Beşir Fuad'ın, hayatı boyunca –intihar ederken dahi– büyük bir önem verdiği pozitivizm hususuna da değinmek gerekmektedir. Bu hususta şunları söyleyebiliriz: Pozitivizm, ilk olarak Avrupa topraklarında filizlenmiştir; diğer topraklara ise Avrupa merkezli olarak yayılmıştır. Pozitivizm deyince aklımıza gelecek olan en önemli isimler Saint-Simon, Auguste Comte ve Emile Durkheim'dır.

Beşir Fuad pozitivizmden derinden etkilenmiş bir düşünürdür. O, Osmanlı Devleti sınırları içerisindeki ilk pozitivisttir. Öyle ki intiharında ve intihar ettikten sonraki süreçte dahi kendisini bilimin kollarına bırakmıştır, pozitivizme inanmaktan vazgeçmemiştir.

Beşir Fuad, intihar eylemini gerçekleştirirken yazdığı mektupların birisinde, intihar ettikten sonra bedeninin, kadavra ihtiyacı olan Mekteb-i Tıbbiye'ye bağışlanmasını istediğini söylemektedir. Mekteb-i Tıbbiye, II. Mahmud döneminde, devleti modernleştirme adımları amacıyla 1827 yılında kurulan bir mekteptir. Hekimbaşı Behcet Mustafa Efendi tarafından Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye'ye hizmet edecek tabip ve cerrahların yetiştirilmesi amacıyla kurulan askerî bir mekteptir.[3] Bu mektep, talebelerin uygulama yaparak öğrenebilmesi için zamanla kadavra ihtiyacını

[1] Simon Critchley, *İntihar Üzerine Notlar* (Ankara: Pharmakon Yay., 2016), 89.
[2] Emile Durkheim, *İntihar* (İstanbul: Pozitif Yay., 2018), 285.
[3] Nil Sarı, *"Mekteb-i Tıbbiye", TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2004), 29. Cilt: 3-5.

karşılayamayacak vaziyete gelmiştir. Mahkûm ve esir bedenleri üzerinden gerçekleştirilen kadavra uygulaması bir süre sonra beden bulunamaması sebebiyle duraksamak mecburiyetinde kalmıştır. Ahmet Mithat Efendi, Beşir Fuad'ın Mekteb-i Tıbbiye-i Askeriyye ders nezaretine yazdığı bir kâğıtta cesedini mektebe *armağan* edilmesini rica ettiğinden bahsetmiştir.

Beşir Fuad'ın intihar hadisesi, 19. yüzyıl Osmanlı toplumunda, halkın içerisinde yatan intihar girişimini teyakkuza geçirmiştir. Ancak Beşir Fuad'ın intiharının öncesinde zaten II. Abdülhamid tarafından intihar haberleri hususunda basına ilk sansür uygulanmıştır. II. Abdülhamid döneminde, intihar ile ilgili olsun veya olmasın her haber sıkı bir denetimden geçirilmiştir. İntihar haberlerinde kullanılan üslubun insanları intihara teşvik ettiği düşünüldüğünden bu tür haberlere karşı sansür uygulanması kararı alınmıştır.

Her intihar aynı amaçla yapılmamakta ve aynı şekilde meydana gelmemektedir. Fransız sosyolog Emile Durkheim'ın perspektifinden baktığımızda onun dört intihar tipi öne sürdüğü görmekteyiz: bencil, özgeci, anomik (kuralsız), yazgıcı (fatalist) intihar tipi. Beşir Fuad'ın intihar ederkenki düşünceleri kontekstinde onun intihar eyleminin *anomik intihar* tipine daha yakın olduğu kanaatine varılmaktadır.

Metin "Beşir Fuad'ın Meslekî ve Entelektüel Hayatı", "Pozitivizm ve 19. Yüzyıl Osmanlı Toplumu", "İntihar Olgusuna Bakış ve Beşir Fuad'ın İntiharı", "Beşir Fuad'ın İntiharının Sosyolojik Boyutları" başlıklarına sahip dört ana bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölüm olan "Beşir Fuad'ın Mesleki ve Entelektüel Hayatı" adlı bölümde zatın doğumundan intihar ettiği tarih olan 6 Şubat 1887'ye kadar yaşamında nelerin zuhur ettiğine yer verilmektedir.

"Pozitivizm ve 19. Yüzyıl Osmanlı Toplumu" olarak adlandırılan ikinci bölümde Beşir Fuad'ın gönül verdiği pozitivizmin Osmanlı toplumuna girişi ve akabinde Beşir Fuad'ın bu düşünceden nasıl etkilendiği üzerinde durulmaktadır.

Üçüncü ve dördüncü bölüm, nihayetinde metnin ana başlığında da *armağan* kelimesi ile dikkat çekilmek istenen intihar konusu hususundadır. Bu hususta da Durkheim'ın *"İntihar"* adlı bir toplumbilim incelemesi eserlerindeki düşünceleri önemli bir yer edinmektedir. Üçüncü bölümde "İntihar Olgusuna Bakış ve Beşir Fuad'ın İntiharı" ele alınmaktadır. Son olarak dördüncü bölümde "Beşir Fuad'ın İntiharının Sosyolojik Boyutları" Durkheim'ın dört intihar tipi (bencil, özgeci, anomik, yazgıcı intihar) üzerinden ele alınmaktadır.

Bu çalışmada, askerlik mesleğini icra ettiği yıllarda bu mesleği bırakarak kendisini yazı hayatına ve pozitivizm tartışmalarına adayan, intiharını yıllar öncesinden planlamış olan Beşir Fuad'ı intihara götüren süreci ve onun intiharını sosyolojik bir perspektiften incelenmesi amacı güdülmektedir.

Bu metinde Beşir Fuad'ın intiharı teorik olarak ele alınıp sosyolojik perspektif içerisinde sadık kalınmaktadır.

"İnsanın başlı başına kalması lazımdır. Yollu iknaatla istifasını Bab-ı Vâlâ-yı Seraskerî'ye vermiş ve kılıcını dahi çiviye asarak eline kalemi almıştır."[4]

[4] Ahmet Mithat Efendi, *Beşir Fuad* (İstanbul: Dergah Yay., 2023)., 25-26.

Buradan da anlaşılacağı üzere Beşir Fuad, neşriyat hayatına geçmeyi de devletine karşı gördüğü bir vazifesi olarak nitelendirmektedir. Yazı hayatına geçmek konusundaki fikrinde gayet emin ve kani olduğunu görmekteyiz.

Beşir Fuad, askerlik hayatında başarılı olduğu kadar aynı zamanda mütevazıdır. O, kendisinden bahsedildiği, özellikle de geçmişi ile ilgili övünülecek tarafların kullanılmasından hoşlanmamaktadır. Yazı hayatına askerlik vecibesinden ayrılmadan önce atılmış olan Beşir Fuad, askerlik yaptığı dönemde "askerlik" konusu ile ilgili makaleler kaleme almaktan geri durmamıştır. Mütevazı düşünür Beşir Fuad, askerlik ile ilgili ele aldığı makalelerde de katıldığı savaşların bahsini geçirmemiştir.

Takvimler 1883 yılını gösterdiğinde Beşir Fuad, askerlik hayatını tarihin tozlu raflarına kaldırıp yazarlık hayatına adım atmış bulunmaktadır. Beşir Fuad, asker olarak kaldığı takdirde emirlere itaat etme mecburiyetinde olacağı için neşriyata yönelip daha sükûnet içerisinde bir hayat yaşamak gayesinde olduğunu ve kendisi ile baş başa kalmak istediği çıkarımına varmaktayız.

Victor Hugo hakkında yazdığı ve Türk edebiyat tarihinde yazılmış ilk tenkidli monografi sayılabilecek, küçük fakat önemli eserinde, Hugo'yu ve romantizmi tenkit ederek onun karşısına gerçek bir romancı olarak Zola'yı ve natüralizmi koymaktadır.5 Beşir Fuad, 1885'te Victor Hugo'nun yayımlanmasıyla girdiği polemiklerde dönemin çeşitli edebiyat meselelerini, iki yıl sonra çıkan Voltaire biyografisinde ise daha ziyade dinî ve felsefî konuları tartışmaktadır. Özetle Beşir Fuad, intihar edeceği tarihe kadar yoğun bir yazı hayatının içindedir.[6]

Beşir Fuad'ın evlilik ve aile hayatına da değinmek icap etmektedir. Beşir Fuad, tarihini kesin olarak bilmediğimiz ancak 1873 ya da 1874 olduğunu varsaydığımız ilk evliliğini annesinin arzusu üzerine ve onun çok sevdiği halayığı ile yapmıştır. Beşir Fuad'ın bu evliliğinden 1874 yılında Mehmed Cemil adını verdiği bir oğlu dünyaya gelmiştir. Bir süre sonra ilk eşinden boşanan Beşir Fuad, ikinci evliliğini Şaziye Hanım ile yapar. İkinci evliliğini de 1881 yılında yaptığı varsayılmaktadır. Bu evlilikten 1883 yılında Namık Kemal ismini vereceği evladı dünyaya gelmiştir ancak bahtsız Namık Kemal, henüz bir buçuk yaşında iken hayata gözlerini yummuştur. Akabinde de 1885 ya da 1886 yılında doğduğu varsayılan üçüncü oğlu Mehmed Selim hayata gelmiştir.[7]

Evliliğinin ve ferdî yaşamının mutlu, huzurlu olduğundan şüphe duyulan Beşir Fuad'ın sefahat hayatına daldığını ve evlilik dışı bir ilişkisinin olduğunu kaynaklardan öğrenmekteyiz. Öyle ki Kuzguncuk'ta evlilik dışı bir ilişkisine ayrı bir ev açması dahi mevzu bahistir. Gerek aile hayatı gerekse evlilik dışı ilişkisi çetrefilli bir hâl alan Beşir Fuad, bir çıkmaza sürüklenmiştir.

Takvimler 5 Şubat 1887'yi gösterdiğinde Beşir Fuad o gece kendi ifadesiyle "ameliyat" olarak adlandırdığı intiharını icra etmiştir. Ahmet Mithat Efendi *Beşir Fuad* adlı biyografik eserinde Beşir Fuad'ın intiharını onun yazdığı mektuptan şöyle aktarmaktadır:

> *"Ameliyatımı icra ettim, hiçbir ağrı duymadım. Kan aktıkça biraz sızlıyor. Kanım akarken baldızım aşağı indi. Yazı yazıyorum, kapıyı kapadım diyerek geriye savdım.*

---

[5] M. Orhan Okay. "Beşir Fuad", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1992, C.6, 5-6.
[6] Beşir Fuad, *Şiir ve Hakikat.* (İstanbul: YKY Yay., 1999, Haz. Handan İnci), 3.
[7] Okay, *a.g.e.*, 24.

Bereket versin içeri girmedi. Bundan tatlı ölüm tasavvur edemiyorum. Kan aksın diye hiddetle kolumu kaldırdım. Baygınlık gelmeye başladı."[8]

Beşir Fuad'ı odasında kanlar içerisinde gören aile efradı behemehâl Hekim Nafiz Beyefendi'ye haber vermiş ancak iş işten geçmiş, çok geç kalınmıştır. Hekime birkaç kelam eden Beşir Fuad, ruhunu teslim etmiştir. Cenazesi Eyüp Sultan Kabristanı'na defnedilmiştir ancak bir vakit sonra mezarı sırra kadem basmıştır.

2. Pozitivizm ve 19. Yüzyıl Osmanlı Toplumu

Pozitivizmin Avrupa'da neşet etmesi ile Osmanlı toplumuna sirayet etmesi arasında bir hayli zaman farkı vardır. Pozitivizmin öncelikle Avrupa'da zuhur etmesinden dolayı ilk olarak Avrupa'yı akabinde Osmanlı toplumundaki yansımalarını ele almamız icap etmektedir.

Fransız Devrimi ile ortaya çıkan kaosu kozmosa dönüştürmek amacıyla toplum bilimi olarak ortaya çıkan sosyoloji, ilk olarak "sosyal fizik" olarak adlandırılmıştır. Sosyolojiye "sosyal fizik" adını veren ilk kişi Saint-Simon'dur. Saint-Simon, sosyolojiye ilk olarak "sosyal fizik" adını verirken daha sonrasında onun bir dönem asistanlığını yapmış olan Fransız sosyolog Auguste Comte, toplumu incelemek üzere iş gören ve pozitivist temellere dayanarak ortaya atılan yeni bilime "sosyoloji" adını verecektir.

Saint-Simon, günümüzde adına sosyoloji dediğimiz sosyal gerçeği inceleyen bilimi temel olarak "insan bilimi" olarak adlandırmıştır. Bu bilim aslında sosyal bir fizyoloji gerçekleştirmektedir. Sosyal fizyoloji, insanın sosyal hayattaki fizyolojik varoluşunu, davranışlarını incelemekte ve gözlemlemektedir. Auguste Comte ise sosyolojik bilgiye ancak bilimsel metodlar ile yani deney ve gözlem ile ulaşılabileceğini savunmaktadır. Comte'da pozitivizm, 1845 yılından itibaren "İnsanlık Dini"ne dönüşmüştür. Comte'un ortaya attığı bu dinin Tanrısı "toplum"dur. Comte ve akabinde Durkheim, topluma çok büyük bir önem atfetmektedir.

Comte, *İslamiyet ve Pozitivizm* adlı kitabında "İnsanlık Dini" hakkında şu satırlara yer verilmektedir:

"İnsanlık Dini adı verilen bu din, maneviyatı reddeden ve bu dünyayı kurtarmayı hedefleyen bir "din"dir. Teolojik ve metafizik hallerden geçen ve gelmiş geçmiş her türlü dini bağrında toplayıp hepsini aşan "yeni din", sonunda Pozitif Din olacaktır. Comte'un nezdinde insanlık dininin Tanrısı insanlıktır, peygamberi ise bilim adamları ve mucizeleri, ilmî keşiflerdir. İbadet üstün bir varlığa tapınarak değil insanlığın gelişimi için çaba sarf edilerek yapılır. Kendi isteğiyle mezar taşına yazdırdığı gibi: İlke olarak sevgi, temel olarak düzen, amaç olarak gelişme."[9]

Auguste Comte'un üç hal yasası onun sosyoloji anlayışında önemli bir yere sahiptir. Comte'un üç hal yasası teolojik evre, metafizik evre ve pozitivist evreden oluşmaktadır. Comte'a göre her toplum teolojik ve metafizik aşamalardan geçtikten sonra pozitivist aşamaya ulaşacaktır. Comte'a göre pozitivist evre, bir toplumun ulaşacağı nihaî aşamadır. Enes Kabakcı'ya göre Auguste Comte,

[8] Ahmet Mithat Efendi, *a.g.e.*, 37.
[9] Auguste Comte, *İslamiyet ve Pozitivizm* (İstanbul: Dergâh Yay., 2012), 6.

insanlık tarihini "teolojik" evreden "metafizik" evreye, oradan da nihayet "pozitif" evreye geçiş olarak tasavvur eden "üç hâl kanunu", ana hatlarını Saint-Simon'un çizdiği özgün bir "ilerleme" paradigması üzerine oturtur.[10] Comte, her ne kadar bir dönem asistanlığını yaptığı Saint-Simon'dan etkilenmediğini savunsa da aslında durum öyle görünmemektedir.

Teolojik hâlde, araştırmalarını her şeyden önce varlıkların kendine has doğasına, kendisini etkileyen her şeyin ilk ve son nedenlerine, tek kelimeyle mutlak bilgilere yönelten insan aklı, fenomenleri, keyfi müdahaleleri evrenin tüm görünür anormalliklerini açıklayan az ya da çok sayıdaki doğrudan ve kesintisiz doğaüstü etkenlerin etkisinin sonucu olarak görür.[11] Comte'a göre metafizik hâl, ilk hâlin sadece basit bir genel dönüşümüdür. Doğaüstü etkenlerin yerine soyut güçler yani dünyanın çeşitli varlıklarının içinde olan ve tüm fenomenlere (açıklanmaları o zaman herkes için uygun olan kendiliği belirtmekten ibaret fenomenlere) yol açmaya elverişli olduğu düşünülen gerçek kendilikler (cisimleştirilmiş soyutlamalar) geçer.[12]

Comte, metafizik anlayışın modern uygarlığın kökten gelişimine bir engel olduğunu şu sözlerle ifade etmiştir:

> *"Metafizik anlayış, tektanrıcı rejimin toplumsal etkililiği esas olarak Ortaçağın sonunda tükendiğinden beri, sonunda gerici hâle gelen teolojik sistemi yavaş yavaş bozarak, modern uygarlığımızın kökten gelişimine olumsuz olarak bu şekilde yardımcı olmuştur."*[13]

Ona göre modern uygarlık söz konusu olduğunda teoloji, gelişmeye bir engeldir. Enes Kabakcı'ya göre teolojik ve metafizik aşamalardan geçerek bilimsel/pozitif aşamanın eşiğine ilk gelen, Batı toplumları olmuştur. Benzer bir sıra düzeni bilim dalları için de geçerlidir: Pozitif düşünme tarzı, kendisini ilk önce matematikte, daha sonra sırasıyla astronomide, fizikte, kimyada ve biyolojide göstermiş, nihayet inceleme nesnesi insanlık olan sosyal fiziği (sosyoloji) de etkisi altına almıştır.[14] Pozitivizm, insanlar üzerinde ne kadar kudretli bir tesir bırakmışsa aynı tesiri matematik, astronomi, fizik, kimya ve biyoloji gibi bilimlerde de göstermektedir.

Pozitif evrede, mutlak nosyonlar elde etmenin imkânsızlığını kabul eden insan aklı, akıl yürütmeyi ve gözlemi birlikte kullanarak, kendini sadece fenomenlerin gerçek yasalarını yani onların değişmez art arda geliş ve benzerlik ilişkilerini keşfetmeye adamak için evrenin başlangıcını ve yönelimini aramaktan ve fenomenlerin örtük nedenlerini öğrenmeye çalışmaktan vazgeçer. Böylece kendi gerçek sınırlarına indirgenmiş, olguları açıklama işi, bundan böyle artık, bilimin ilerleyişinin gitgide sayısını azaltmaya yöneldiği çeşitli özel fenomenlerle kimi genel olgular arasındaki bir ilişkiden başka bir şey değildir.[15] Pozitif evrede artık tamamen bilimin hâkimiyeti söz konusu olmaya başlamaktadır. Akıl yürütme, deney ve gözlemin hepsinin bir arada hareket etmesi söz konusu olmaktadır. Bu unsurlar kontekstinde öne sürülen bilgiler doğru olarak kabul edilecektir. Böylelikle de akıl yani insanın rasyosu başrole geçince gelenek artık bir hurafe ve safsata olarak kabul edilmektedir.

---

[10] Enes Kabakcı, *Sosyolojiyi Kurmak* (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yay., 2023), 121.
[11] Auguste Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma* (Ankara: Bilgesu Yay., 2019), 18.
[12] Comte, *a.g.e.,* 18.
[13] Comte, *a.g.e.,* 176.
[14] Kabakcı, *a.g.e.,* 131.
[15] Comte, *a.g.e.,* 19.

Pozitivizmin Osmanlı toplumunda neşet etmesi Murtaza Korlaelçi'ye göre doğrudan doğruya felsefî bir kanal ile olmayıp, edebiyat akımları, o devirdeki okullara konan müsbet ilim dersleri, Fransızca tedrisat yapan okullar, Avrupa'ya gönderilen bazı öğrenciler, eğitim müesseselerimize gelen yabancı uzmanlar, bazı dernekler aracılığıyla olmuştur.[16] Pozitivizmin Osmanlı coğrafyasına girdiği yıllarda bazı okullarda Fransızca dili de öğretilmekteydi. Fransız öğretmenler de bulunmaktaydı. Avrupa'ya gönderilen talebeler orada pozitivizme zaten vakıf olmuşlardı. Memleketlerine geri dönünce de bu yeni düşünce tarzını yaymak istemişlerdir.

Şerif Mardin'in zikrettiği üzere, XIX. yüzyılın ortalarına kadar Türkiye, Batı Avrupa'daki entelektüel gelişmenin ana seyrinin dışındadır. Bu yüzden Osmanlı, Aydınlanma süreci boyunca Avrupa'daki siyasî fikirlerin ürünlerinden haberdar olamamıştır.[17] Osmanlı Devleti, Avrupa'daki modernleşmenin gerisinde kaldığını idrak eder etmez behemehâl modern eğitim vermek amacıyla modern kurumlar kurmaya başlamıştır.

Eğitimdeki Avrupaî yenilik hareketlerinin ilk adımı orduda gerçekleşmektedir. Bu durum Mühendishane-i Bahr-i Hümayun'un 1773'te açılmasıyla ortaya çıkmaktadır. 1792'de Kumbarahane ve 1795'te Mühendishane-i Berr-i Hümayun açılmaktadır. II. Mahmut (1808-1839) devrinde, Avrupaî mânâda Mekteb-i Tıbbiye açılır.[18] Mekteb-i Tıbbiye, ordunun hekim ihtiyacını karşılamak amacıyla kurulan bir askerî eğitim birimidir.

Beşir Fuad ile bağlantılı olması hasebiyle bizim için önemli olan Mekteb-i Tıbbiye üzerinde bir miktar durmamız gerekmektedir. Mekteb-i Tıbbiye hususunda Murtaza Korlaelçi Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi adlı eserinde şu cümleleri zikretmektedir:

> *"Bu devirde açılan Mekteb-i Tıbbiye'nin tedrisatı büyük ölçüde Fransızca yapılırdı. Anatomi derslerinin kadavra üzerinde uygulanmasına, dinî bakımdan, cesaret edilemediği için bu uygulama resim veya alçı modeller üzerinde ifa edilirdi. Tıphane ismi verilen Mekteb-i Tıbbiye'den başka bir de Cerrahhane açılır. Tophane'de öğretim Fransızca olduğu hâlde Cerrahhane'de Türkçe yapılır. Daha sonra 1839'da Tıphane ile Cerrahhane birleştirilir. Mektebin asıl Batılılaşması Viyana Üniversitesi profesörlerinden Doktor Bernard'ın 1838'de muallim-i evvel adıyla getirilmesiyle başlar. Bernard okulu düzenler, programı yeniden tanzim eder. Fransızca tedrisatı kuvvetlendirir. Öğretim süresi altı yıl olarak kabul edilen okulda Prof. Bernard, II. Mahmud sayesinde, anatomi derslerini kadavra üzerinde yapmaya başlar. Bu uygulama Türk öğretim tarihinde çok önemli bir dönüm noktası olur. Pozitivizm açısından bir aşama sayılabilir."*[19]

Hülasa pozitivizm tohumunun ekildiği Avrupa toprakları filizlenmesinde de önemli bir konuma sahiptir. Pozitivizmin Osmanlı topraklarına dâhil edilmesinde ise Avrupa'ya eğitim tahsil edip daha sonrasında memleketlerine geri dönen talebeler büyük bir önem arz etmektedir. Bunlara ek olarak

---

[16] Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi* (Ankara: Kadim Yay., 2018), 143.
[17] Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (İstanbul: İletişim Yay., 1996), 15.
[18] Korlaelçi, *a.g.e.*, 139.
[19] Korlaelçi, *a.g.e.*, 140.

Avrupa'ya derin bir hayranlıkla bağlı olan aydınlarımız aracılığı ile pozitivizm Osmanlı Devleti topraklarında filizlenmeye başlamıştır.

3. İntihar Olgusuna Bakış ve Beşir Fuad'ın İntiharı

İntihar kavramının etimolojik kökenine bakacak olursak Arapça, *nahr* kökünden türediğini görmekteyiz. Nahr ise sözlükte *bir hayvanı kesmek, boğazlamak* anlamına gelmektedir. İntihar eden kişiye verilen *müntehir* kavramı da Arapça kökenlidir. Türk Dil Kurumu'na göre intihar *bir kimsenin toplumsal ve ruhsal nedenlerin etkisi ile kendi hayatına son vermesi* veya *hayatını tehlikeye düşürecek aşırı davranış veya iş* olarak tanımlanmaktadır.[20] Bir hayvanı kesmek, boğazlamak anlamına gelen intihar kavramı nasıl olmuştur da fiiliyatta insanın kendi hayatına son vermesi eylemine dönüşmüştür?

Her şeyden önce intihar, ilahî dinlerin kutsal kitaplarında da yasaklanmıştır. Dinlerin yanı sıra bazı imparatorluklar da intiharı kati bir şekilde yasaklamış, Örneğin: Fransızlar. 1670'te XIV. Louis intihar konusunda cezai bir ferman çıkarmıştır. Bu fermana göre intihar etmiş birinin bedeni yüzükoyun olarak sokaklarda sürüklenecek ve sonra da kafası bir çöplüğe asılacak ya da atılacaktı. Ayrıca bütün mal varlığına da el konacaktı.[21] İntihar yalnızca kişinin kendi yaşamına son vermesi değildir aslında. Ardında bıraktığı diğer insanları da etkilemektedir.

Critchley Hıristiyanlar için şunları söylemektedir: Yaşam hakkındaki yönetme hakkı yalnızca Tanrı'nın imtiyazındadır. Kişinin kendi canına kıyması, yaşamı üzerinde tasarrufta bulunduğu yönetsel bir icrada bulunması manasına gelir ki, bu güç de yalnızca tanrısal konuma aittir. İşte, intihar bu nedenle günahtır. Gerçek bir Hıristiyan, acıyla bir asker gibi mücadele edip savaşmalıdır.[22] Bedenimiz üzerindeki söz hakkı bize değil Tanrı'ya aittir. İnsan takatinin sonuna kadar Tanrı'dan inayet beklenmelidir.

David Hume'a göre bir insan öyle hiç düşünmeden veya sırf mecburiyetten canına kıymamaktadır. David Hume'un intihar üzerine kaleme aldığı kısa yazısında ifade ettiği gibi, "Yaşamaya değer olduğu sürece hiç kimsenin hayatına son vereceğine inanmıyorum." Buradaki *yaşamaya değer olduğu sürece* şartı bir an olsun duraksamamıza yol açmaktadır. Bir hayat hangi koşullar altında yaşamaya değerdir ya da değildir? Hume'un vurguladığı husus, hayat bir külfet haline geldiğinde daha fazla sırtlanamayacağıdır. Bu durumda ona son vermek de gayet meşrudur. Sorun, bu duruma ne kadar tahammül edebileceğimize dairdir.[23] Hume'un bu cümlelerini Beşir Fuad'ın intiharı nezdinde değerlendirmek gerekirse şu sözleri zikredebiliriz: Ailesi ve evlilik dışı ilişkisi arasında mekik dokumak zorunda ve sıkışıp kaldığı hayatı Beşir Fuad'ı bir hayli yormuştur. Ne ailesini ne de evlilik dışı ilişkisi arasında bir seçim yapamayan Beşir Fuad, diğer etkenler de göz önünde bulundurulduğunda çıkış yolunu intiharda bulmuştur.

XIX. yüzyıl arşiv belgelerine göre kişinin intihar ettiği zaman dilimleri günün çeşitli saatlerinde değildir, genellikle gece vakitleri veyahut sabahın erken saatleridir.[24] Nitekim Beşir Fuad da 5

---

[20] https://sozluk.gov.tr/.
[21] Critchley, *a.g.e.,* 37.
[22] Critchley, *a.g.e.,* 26.
[23] Critchley, *a.g.e.,*19.
[24] Aslı Güller, *XIX. Yüzyıl Arşiv Belgelerine Göre Osmanlı Toplumunda İntiharlar,* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015), 4.

Şubat'ı 6 Şubat'a bağlayan gece herkes uyumak için odasına çekildiği vakitte kendisi de uyumak için odasına çekildiği esnada gerçekleştirmiştir. Bu esnada an ve an önündeki kâğıda intiharı ile ilgili notlar almıştır. İntiharını nasıl icra ettiğini anlatmıştır ancak ona göre yaptığı şey bir ameliyattır çünkü "Ameliyatımı icra ettim." ifadesini kullanmaktadır.

Beşir Fuad, yaşamının son dört yılında olduğu gibi intihar esnasında da kâğıt ve kalemi elinden bırakmamıştır. İnsanlar, intihar notlarında nedense hep birisine seslenirler. İntihar notları, aslında iletişime geçme gayretleridir. İletişim kurmak için gösterilen nihai ve umutsuz çabalardır. Aynı zamanda, bir anlamda iletişim kurmakta başarısız olan yazarının bu başarısızlığını ifade etme çabasıdır. Başka bir anlatımla düşüncelerini dile getirmekten vazgeçtiğini ifade etmek için gösterdiği son çabalardır. İntihara meyilli kişi, yalnız başına ölmek istememektedir. Hiç olmazsa, notu bıraktığı kişilerle birlikte ölmek istemektedir.[25] Beşir Fuad, intihar etmeden önce ve intihar eylemini gerçekleştirdiği esnada birçok mektup kaleme alıp birçok kişiye seslenmektedir. Borcu olan kişiye borcunun ödenmesini talep etmektedir. Muallim Naci ile girdiği münakaşaya cevap mektubu yazmaktadır. İntihar ettikten sonra bedenini Mekteb-i Tıbbiye talebelerine armağan etmektedir.

İntihar notu bırakma geleneğine baktığımız zaman bu geleneğin antik dönemlerden beri var olduğunu görmekteyiz; kökleri muhtemelen Antik Mısır'a kadar uzanmaktadır. Modern biçimiyle tanınıp önem kazanması ise 18. yüzyılda İngiltere'de okuryazarlık oranının artması ve gazetelerin sayısının çoğalıp yaygınlaşmasıyla ilişkilidir.[26] İnsanlar gazete aracılığı ile seslerini daha çok kişiye duyurabilmektedir. Belki bir yardım çığlığı idi onların artlarında bıraktığı son mektuplar belki de haklarında yanlış bir şey düşünülmesini önlemek, çaresizliklerini gözler önüne sermektir.

Öncelikle Osmanlı Devleti'nde XVIII. asırda Tanzimat ile basın faaliyetleri başlamıştır. Fakat basın faaliyetleri ile ilgili, 1841 senesinde yayımlanan bir irade ile basılacak her şey için önceden izin alınması gerektiği, 1845'te Polis Nizamının 13. maddesi ile tüm basımevlerinde basılacak her şeyin önceden görülmesi ve ahlaki değerlere aykırı ve düzeni bozabilecek her türlü yazının yasaklanıp el konulması istenmiştir.[27] Çünkü basın faaliyetleri ile birlikte halk arasındaki haberleşme ağı kuvvetlenecekti ve yanlış bir haberin basılması halkı yanlış yönlendirme kudretine sahip olabilecekti. Bu yüzden de basılacak her şey için önceden izin alınması zaruri tutulmuştur.

Osmanlı Devleti'nde intihar haberleri konusunda basına uygulanan ilk sansür ise II. Abdülhamid döneminde gerçekleştirilmiştir. II. Abdülhamid döneminde üst üste yayınlanan intihar haberlerinde kullanılan üslubun insanları intihara teşvik ettiğinin düşünülmesi üzerine bir sansür uygulanmaya başlandı.[28] Beşir Fuad'ın Şubat 1887'de gerçekleşen intihar hadisesi de II. Abdülhamid'in padişahlık yıllarına tekabül etmektedir.

---

[25] Critchley, *a.g.e.*, 64.
[26] Critchley, *a.g.e.*, 64.
[27] Arzu Çağla Vural, *İntiharın Tarihselliği Bağlamında Beşir Fuad* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), 70.
[28] Vural, *a.g.e.*, 72.

4. Beşir Fuad'ın İntiharının Sosyolojik Boyutları

"Yaşam, onun için sarf edilen 'yaşamak' emeğine değmiyorsa, her şey ondan kurtulmamız için bahane oluşturabilir."[29]
Emile Durkheim

Bu başlık altında Beşir Fuad'ın intiharının sosyolojik boyutları ele alınmaktadır. Beşir Fuad'ın intiharının sosyolojik boyutları ele alınırken daha çok Fransız Sosyolog Emile Durkheim'ın düşünceleri üzerinde durulmaktadır. Durkheim'a göre *intihar, her şeyden önce toplumsal bir olaydır ve toplumsal olarak incelenmesi gerekmektedir*.[30] Böylece Durkheim, intihar eylemini bireysel nedenlere indirgeyenlere karşı çıkmaktadır. İntiharın toplumun içerisinde vuku bulan nedenlerden dolayı kaynaklanan bir eylem olduğunu söylemektedir.

Modern dönem ile bireycilik intihar eğilimlerine de yansımaktadır. Nitekim Robert Nisbet, *Sosyolojik Düşünce Geleneği* adlı eserinde bu durumun açıklamasını Durkheim'ın perspektifinden bize şöyle zikretmektedir:

> *"Durkheim'a göre, modern toplumdaki intihar eğilimlerinin, çözülmenin ve yabancılaşmanın diğer tezahürlerinin tümünün nedeni aşırı bireyciliğin kendisidir. Zira doğası gereği bireycilik, insanın manevî tabiatının güç kaynakları olan normlardan ve cemaatlerden kopuşudur".*[31]

Durkheim, bizlere intihar eyleminde bulunmanın, yabancılaşmanın ve toplumsal çözülmenin hepsinin temelinde bireyciliğin yer aldığını söylemektedir. Bireycilik ise insanın mensup olduğu cemaat veyahut cemaatlerden kopuşu ile ortaya çıkmaktadır. Cemaat kavramını Alman sosyolog Ferdinand Tönnies'in *Cemaat ve Cemiyet* adlı eserinden tanımlayacak olursak cemaat, her türlü samimi, mahrem ve bize münhasır olan müşterek hayattır.[32] Cemaatte insanlar birbirleri ile ilişkilerinde samimi ve iç içedir. Moderniteyle birlikte birey, cemaatten kopartılır, yalnızlaştırılır. İşte o zaman birey kendisini intiharın eşiğinde bulur.

Durkheim'a göre bireyciliğin modern tarihinin bazı sonuçları bulunmaktadır. Bu sonuçlar kendini-keşif değil, kendinden-korkma; güven verici iyimserlik değil, aşırı melankoli ve kaygıdır.[33] Modern birey, cemaatten kopmuş birey kendinden korkma, melankoli ve kaygı gibi sorunların içerisinde bulur kendisini. Bu sorunlar da anlam stoklarının tüketildiğinin bir göstergesidir.

İntihar denince genel olarak aklımıza bir bireyin, içinden çıkamayacağı bir derde duçar olmasının sonucunda kendi hayatına son vermesi gelmektedir. Durkheim intiharın, kurbanın kendisi tarafından gerçekleştirilmiş olan olumlu ya da olumsuz bir edimin, dolaylı veyahut dolaysız sonucu olan her ölümün intihar olduğunu söylemektedir.[34] Bir eylemin intihar olarak addedilebilmesi için ilk etken kurbanın kendisi tarafından gerçekleştirilmesidir. Kurbanın ruhsal durumu açısından bakıldığında ise intihar, bireyin hayatındaki tüm anlam stoklarının tüketilmesinin ardından gerçekleşen eylemdir.

---

[29] Durkheim, *a.g.e.*, 208.
[30] Durkheim, *a.g.e.*, XI.
[31] Robert Nisbet, *Sosyolojik Düşünce Geleneği* (İstanbul: Paradigma Yay., 2020), 529.
[32] Ferdinand Tönnies, *Cemaat ve Cemiyet* (İstanbul: Ötüken Yay., 2020), 39.
[33] Nisbet, *a.g.e.*, 528.
[34] Durkheim, *a.g.e.*, 3.

Durkheim, dört tip intihar olduğunu söylemektedir. Bu intihar tipleri bencil, özgeci, anomik (kuralsız) ve yazgıcı (fatalist) intihardan oluşmaktadır.

Bencil intihar tipinde kişi, içerisinde bulunduğu toplum ile bütünleşemediğinde, kendi değer yargılarını, içinde bulunduğu sosyal yapının ve ilişkide olduğu toplumun değer yargılarının üzerinde görmesinin sonucunda intihar vuku bulmaktadır. Bu intihar tipi, egoist intihar olarak da adlandırılmaktadır.

Özgeci yani diğerkâm kişi, kendisinden ziyade başkalarının menfaatlerine önem vermektedir. Özgeci intiharda temel neden kişinin kendi içerisinde bulunduğu toplumun değer ve menfaatlerini kendi menfaatlerinin üzerinde görmesidir, bunun sonucunda da intihar eylemi gerçekleşmektedir.

Anomik intihar, Durkheim'ın üzerinde en çok durduğu intihar tipidir. Burada birey, toplumun sahip olduğu yapılarla ve değerlerle hayatını anlamlandırarak idame ettirmektedir. Bu yapılar üzerlerine düşen görevleri yerine getirmediğinde, işlevlerini kaybettiklerinde kişinin toplum ile bütünleşmesi inkıtaa uğrayacağından hayatın anlamı nedir sorusuna karşılık bulunamaz ve sonucunda intihar eylemi gerçekleşmektedir. Kişi, yaşamın anlamsız olduğuna kanaat getirir.

Fatalist intihar tipi üzerinde birey, yazgısına boyun eğmek istemez, yazgısını kabullenemez ve hayatını sonlandırmaya karar vermektedir.

Beşir Fuad'ın annesi Habibe Hanım'a delilik ('delir du persecution') teşhisi koyulmasının ardından hekim, bu hastalığın katılım yolu ile kendisinde de tevarüs edebileceğini söylemektedir. Bu teşhisin ardından hekim, Beşir Fuad'a bu rahatsızlığın irsî olarak ailenin bireyleri arasında kalıtsal olarak aktarılmış olabileceğinden söz etmiştir. Beşir Fuad da bu hastalığın kendisinde vuku bulmasından endişe duymaktadır. Durkheim'a göre delilik, insanı intihara sürükleyebilme kudretine sahiptir ve hatta intihar başlı başına özel bir delilik olarak adlandırılmaktadır.

Durkheim, intihar eylemde öykünme durumunun da söz konusu olabileceğine değinmektedir. Beşir Fuad, intihar hususundan herhangi bir kişiye veyahut olaya öykünmüş müydü? Elimizdeki kaynaklar nezdinde değerlendirdiğimizde Beşir Fuad'ın herhangi bir kişinin intiharına veyahut bir intihar hadisesine öyküdüğüne dair bir bilgi bulunmamaktadır. Onun intihar hadisesi tamamiyle nevi şahsına münhasırdır. Durkheim da intiharın, *sui generis* yani nevi şahsıma münhasır, bireyin kendisine özgü bir hadise ve bir eylem olduğunu *İntihar* adlı eserinde sıkça zikretmektedir.

Ailedeki saadetin ve aile bağlarının güçlü olması kişiyi hayata bağlamaktadır. Aile hem intihara karşı güçlü bir koruyucudur hem de bu koruma kendi oluşumunun gücüyle doğru orantılı olarak artar[35] Durkheim'a göre. Ancak Beşir Fuad'ın sağlıklı bir aile hayatı bulunmamaktaydı. Bu yüzden de onun intiharının önüne geçebilecek bir aile saadeti yoktu.

[35] Durkheim, *a.g.e,* 195.

5. Sonuç

Hülasa Beşir Fuad'ın intiharı hakkındaki bu metinde ortaya koyulmak istenen husus, onu intihara sevk eden tek bir nedenin olmamasıdır. Sosyolojik perspektiften bakıldığından müntehir, ardında toplumsal olarak bir intihar silsilesi bırakmaktadır. Hayattaki anlam stokları tükendikten sonra insan, tutunacak bir dal arar ancak artık çok geç olduğunu fark eder. Beşir Fuad da hayatındaki tüm anlam stoklarını tükettiği için kendisini intiharın kollarına bırakmıştır. E.M. Cioran, intihar etmekten vazgeçip hayatında kendisine yeni bir perde açmayı tercih etmiştir yani adeta hayatına ikinci bir şans vermiştir. Ancak Beşir Fuad, intihar eyleminde radikal bir şekilde kararlı olarak kendi hayatında ikinci bir perde açmayı reddetmiş ve öteki dünyaya intihar yoluyla intikal etmeyi tercih etmiştir.

Dindar bir birey kendisi için anlam stoklarının tükenmeyeceğini bilir. Bundan ziyade kendi bedeninin Tanrı'nın, kendisine emaneti olduğunu ve vakti geldiğinde emaneti teslim etmesi gerektiğinin idrakindedir. Dindar birey, üstesinden gelemeyeceği bir şey olduğunda Tanrı'nın inayetine sığınabileceğini bilmektedir. Modern birey yani rasyosu ile hareket eden birey, anlam stokları tükendiğinde bu stokların yerine yenisinin gelmeyeceğini bilmektedir. Bunun yanında onun hayatında ilahi bir Tanrı yoktur, onun Tanrı'sı kendi aklıdır. Anlam stoklarını bir bir tüketen modern birey bunun akabinde hayatına son vermektedir. Böylece intihar halk arasında tevarüs etmeye başlar. Bu yüzden de intihar, kişinin kendi hür iradesi ile kendi yaşamına son vermesi olarak tanımlanabilmektedir. Ayrıca her intihar, müntehirin nev-i şahsına münhasır yani *sui generis* bir olaydır.

İntihar, her ne kadar bireysel bir olgu olarak görülse de aslında bunun arkasında toplumsal bir arkaplan bulunmaktadır. Beşir Fuad, her ne kadar "Size anlatmaya mecbur olmadığım bazı esbabdan dolayı terk-i hayata mecburiyet gördüm" dese de Beşir Fuad'ı intihara sevk eden iki ana husus vardır: Validesi Habibe Hanım'a koyulan *délire de persécution* yani *hezeyân-ı tazallümî* (bir çeşit paranoya) rahatsızlığının kalıtım yoluyla kendisinde de duçar etmesinden endişe duyması ve azade bulundurmak için birtakım harcamalarla servetini yitirmek üzere olmasıdır. Bu nedenlerin bir sonucu olarak ortaya çıkan intihar sonucunda bedeninin gömülerek zayi olmasını istemez ve kadavra temin etmekte sıkıntı çeken Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane talebeleri tarafından teşrih edilmesini istemektedir. Ömrü yettiğince pozitivizme hizmet etmiş olan Beşir Fuad, intihar ettikten sonra da bedenini kadavra olarak sunarak pozitivizme ve bilime hizmet etmeye devam etmek istemektedir.

Beşir Fuad'ı intihar eylemini gerçekleştirirken dahi onu bu denli yazmaya sevk eden nedenin hem zihin dünyasında hem de sosyal hayatında içinden çıkamadığı bir şey veyahut şeylerin olmasıdır. Öyle ki Beşir Fuad, intihar ederken dahi elinden kalem ve kâğıdı bırakmamıştır. O, sürekli kendisini yazmaya sevk etmiştir. Onun intiharı hem edebî hem de deneyseldir. İnsan, yaşamı boyunca genellikle ne ile meşgul olduysa ölümü de onun üzerine olmaktadır.

Durkheimcı perspektiften bakıldığında Beşir Fuad'ın intiharının bencil, özgeci, anomik, yazgıcı intihar tiplerinden hangisine tekabül ettiğini kestirmek gerekirse Beşir Fuad'ın intihar ederkenki düşüncelerinin ve intihar eyleminin "anomik intihar" tipine daha yakın veyahut yatkın olduğu kanaatine varılmaktadır. İntihar, toplumda *anomi* vuku bulduğu vakit, kişinin sapmasının muhtemel olduğu bir davranıştır. Anomik intiharın temelinde *ümitsizlik* yer almaktadır. "Hayatın anlamı nedir" sorusuna kendince bir cevap bulamayan birey, yaşamının *anlamsız* olduğuna kanaat getirir. Nitekim anomik intihar tipinde birey, kurumların/yapıların kendi üzerlerine düşen görevi

yapmadığını, işlevlerini kusursuz bir şekilde yerine getirmediğini ve toplumda bir düzenin kalmadığını düşünerek kendi çıkış yolunu intiharda görür. Kurum ve yapıların işlevlerini yerine getirmemesi sonucunda ortaya çıkan kaos bireyi pesimizme sürükler ve birey, intihar eder.

Sonuç olarak belirtilmeli ki; Beşir Fuad'ın intiharı, 19. yüzyıl Osmanlı toplumunun modernleşme sürecinde yaşadığı toplumsal ve kültürel dönüşümlerin bir yansımasıdır. Beşir Fuad, pozitivist düşüncenin ideallerinin savunucusu olarak, geleneksel yapılarla çatışma yaşamıştır. Onun intiharı, bireysel bir trajedinin ötesinde, dönemin sosyo-kültürel dinamiklerini ve aydınların yaşadığı bunalımları anlamak için önemli bir olaydır.

6. Kaynakça

Comte, Auguste. *İslamiyet ve Pozitivizm*, Çev. Özkan Gözel. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.

Comte, Auguste. *Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma*, Çev. Erkan Ataçay. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2019.

Critchley, Simon. *İntihar Üzerine Notlar*, Çev. Utku Özmakas. Ankara: Pharmakon Yayınevi, 2016.

Durkheim, Emile. *İntihar*, Çev. Z. Zühre İlkgelen. İstanbul: Pozitif Yayıncılık, 2018.

Fuad, Beşir. *Şiir ve Hakikat*, Haz. Handan İnci, İstanbul: YKY Yayınları, 1999.

Güller, Aslı. "XIX. Yüzyıl Arşiv Belgelerine Göre Osmanlı Toplumunda İntiharlar" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015).

Kabakcı, Enes. *Sosyolojiyi Kurmak*. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2023.

Korlaelçi, Murtaza. *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*. Ankara: Kadim Yayınları, 2018.

Mardin, Şerif. *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.

Mithat, Ahmet. *Beşir Fuat*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2023.

Nisbet, Robert. *Sosyolojik Düşünce Geleneği*. Çev. Yusuf Kaplan. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2020.

Okay, M. Orhan. *Beşir Fuad: İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.

Okay, M. Orhan. "Beşir Fuad", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1992, C. 6, 5-6.

Sarı, Nil. "Mekteb-i Tıbbiye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV, 2004, C. 29.

Tönnies, Ferdinand. *Cemaat ve Cemiyet*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2020.

Vural, Çağla Arzu. "İntiharın Tarihselliği Bağlamında Beşir Fuad ve Topluma Mâl Olmuş Kişilerin İntiharlarından Derlemeler" *(*Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021).

İnternet Sitesi Kaynakları

https://sozluk.gov.tr/ [Erişim Tarihi: 24.06.2024].

Ek: Beşir Fuad'ın Hayatının Kronolojisi

1852/1853: Beşir Fuad, dünyaya gelmiştir.

1856-1861: Fatih Rüşdiyesi'nde ilk eğitimini görmüştür.

1862-1867: Halep'te Cizvitler Mektebi'nde eğitim görmüştür.

1867-1970: Askeri İdadi'ye devam etmiştir.

1868: Babası Hurşit Paşa vefat etmiştir.

1871: Harbiye Mektebi'ne devam etmiştir.

1873: Harbiye Mektebi'nden mezun olmuştur.

1873 veyahut 1874: Beşir Fuad, ilk evliliğini annesinin ısrarı üzerine ve onun halayığı ile gerçekleştirmiştir.

1874: İlk oğlu Mehmet Cemil doğmuştur (Mehmet Cemil, 1912 yılında verem hastalığı sebebiyle vefat etmiştir).

1875-1876: Sırp Muharebesi'ne katılmıştır.

1877-1878: Rus Harbi'ne katılmıştır.

1878: Girit İsyanı'nı bastırmaya gönüllü olarak iştirak etmiştir.

1881: İkinci evliliğini Şaziye Hanım ile gerçekleştirmiştir.

1883: İkinci oğlu Namık Kemal dünyaya gelmiştir.
Beşir Fuad yazı hayatına başlamıştır.

1884: Beşir Fuad, Kolağası (ön yüzbaşı) olarak Harbiye Levazımat-ı Umumiye Dairesi Teftiş Komisyonu üyesi iken 1884'te askerlikten ayrılmıştır.
Beşir Fuad İzmirli Ubeydullah Efendi ile çıkardıkları "Haver" mecmuasında pozitivist tutumunu iyice belli etmiştir.
Beşir Fuad, bizzat kendisinin sahib-i imtiyazı olduğu "Güneş" mecmuasını neşretmeye başlamıştır.
1884 yılının sonlarına doğru Türkiye'nin en eski özel gazetesi olan Cerîde-i Havâdis'in ıslah edilmesi teşebbüsüne geçilince bu maksatla başmuharrirliğine getirilmiştir.

1885-1886: Üçüncü oğlu Mehmed Selim doğmuştur (vefatı 1947, Feriköy Kabristanı).
Neşrettiği "Victor Hugo" isimli biyografik eseriyle romantizmi tenkit eden Beşir Fuad natüralizmi Türkiye'ye sokmaya çalışmıştır (ilk tenkitli biyografi özelliği taşımaktadır).

1886: Beşir Fuad'ın annesi Habibe Hanım'ın vefatı (annesine *'delir du persecution'* teşhisi koyulmuştu ve hastanede yatmaktaydı).
"Beşer" adlı eserini kaleme almıştır. Bu eserde insan vücudunu korumaya ait ilimler, matematik ve tabii ilimler, çocuk terbiyesi, bazı pratik bilgiler ve güzel sanatlar yer almaktadır. Üç cilt olarak planlanan bu eserin ancak iki cildi tamamlanabilmiştir.

1887: "Volter" (bu eserinde Voltaire dolayısıyla dinî ve felsefî fikirlerini az çok izah eden Beşir Fuad, Hıristiyanlığın taassup, cehalet ve zulümle yayılışının kısa bir özetini yaptıktan sonra Doğu'da yeni bir dinin yani İslâmiyet'in ilim adamları yetiştirerek geliştiğini anlatır. Türkiye'de dinsiz olarak tanınan Voltaire'in gerçekte sadece Hıristiyanlık aleyhinde bulunduğunu da bu

vesileyle söyler) ve "İntikad" (Viktor Hügo kitabının neşri üzerine Beşir Fuad'la Muallim Nâci'nin birbirlerine gönderdikleri ve daha çok edebî meselelerin ele alındığı mektuplardan meydana gelen bir eserdir.) adlı eserlerini kaleme alır.

5 Şubat 1887: Beşir Fuad, intihar eylemi sonucunda hayatını kaybetmiştir. Cenazesi Eyüp Sultan Kabristanı'na defnedilmiş, ancak mezarı daha sonra ortadan kaybolmuştur.

KUR'ÂN TİLAVETİNDE ARAP-TÜRK TAVRI: BENZERLİK VE FARKLILIKLAR

ARAB-TURKISH ATTITUDES IN QURAN RECITATION: SIMILARITIES AND DIFFERENCES

Nursena ERGEN*

Özet

Her kavim/topluluk ilâhî mesajı kendi dilinde alır. Kur'ân-ı Kerîm de zaman ve zemin denklemi gözetilerek Kureyş lehçesinde Arapça olarak indirilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'i ilk seslendiren/tilâvet eden kişi Hz. Peygamber'dir. Kur'ân'ın nasıl, ne şekilde okunacağı ayet ve hadislerden tespit edilmiştir. Günümüzdeki tilâvet ikiliği göz önünde bulundurulduğunda en doğru okuyuşun hangisi olduğu sorusu akıllara gelmektedir. Farklı dillere sahip çeşitli toplumların Müslüman olması, İslam ülkeleri arasında okuyuşta farklılıklar meydana getirmiştir. Bu durum Kur'ân eğitim ve öğretiminin ses ve fonetik temelli olmasından kaynaklanmaktadır. Değişik coğrafyalarda yaşayan bu Müslümanların kültürleri, dilleri gibi Kur'ân tilavetlerinde de bazı farklılıklar mevcuttur. Tertil esaslarını dikkate alarak yerel ses ve nağmeler ile Kur'ân'ın okunması tilavetteki tavır farklılığını oluşturmaktadır. Çalışmamız Arap tavrı olarak niteleyeceğimiz, Arap ülkelerindeki tilavet tarzı ile ülkemizdeki hâkim ve yaygın tilavet tarzının tespiti, bu iki tavır arasındaki benzerlik ve farklılıkları ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Tilâvet, Yöresel Tavır, Arap Tavrı, Türk Tavrı.*

Abstract

Every tribe/community receives the divine message in its own language. The Holy Quran was sent down in Arabic in the Quraysh dialect, taking into account the equation of time and place. The first person to recite the Holy Quran is Hz. He is the Prophet. How and in what way the Quran should be read has been determined from the verses and hadiths. Considering the duality of recitation today, the question of the most correct recitation comes to mind. The fact that various societies with different languages are Muslim has created differences in reading among Islamic countries. This is because Quran education and training are based on sound and phonetics. There are some differences in the cultures and languages of these Muslims living in different geographies, as well as in their Quran recitations. Reciting the Qur'an with local sounds and melodies, taking into account the tertîl principles, creates the difference in attitude in recitation. Our study determines the recitation style in Arab countries, which we will describe as the Arab attitude, the dominant and widespread recitation style in our country, and the similarities and differences between these two attitudes.

Keywords: *Recitation, Local Attitude, Arab Attitude, Turkish Attitude.*

*Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri, nursena.ergen@std.izu.edu.tr, ORCID: 0009-0004-0133-3592.

1. Giriş

İlâhî vahiyler, fertleri ve toplumları yeniden inşa eden ilkeler ihtiva ederler. Bu inşa süreci ise mesajın muhataplarınca doğru anlaşılması ile başlamaktadır. Anlama faaliyetinin ilk basamağı, mesajın/ metnin doğru telaffuzudur.

Kur'ân-ı Kerîm'in ilk muhatabı Hz. Peygamber'dir. Kur'ân ile ilişkisi bizzat vahiy tarafından belirlenen Hz. Peygamber'in her davranışı sahabeye ve sonraki nesle rehberlik etmiştir.

Kur'ân-ı Kerim, Cebrâil (as) vasıtasıyla Kureyş lehçesinde tedricen indirilmiştir. Bu nüzûl sürecini kavrayabilmek, Hz. Peygamber'in (s.a.v) vahiyle irtibatının mahiyetini idrak edebilmekle mümkündür. Bunun künhüne vakıf olmak çok da mümkün değildir. Bu tecrübe imkânına yalnızca Hz. Peygamber (s.a.v) sahip olmakla birlikte Kur'ân'ı Cebrail'den (as) aldığı şekliyle bizlere ilettiği ve bu intikalin sese ve kıraate dayalı bir süreç olduğu ittifak edilen bir konudur.

Müzzemmil suresinin 4. Ayetindeki "*Kur'ân'ı tertil üzere oku*." buyruğunu esas alan Hz. Peygamber, kendisine inen ayetleri güzel sesi ile ashâbına tilâvet etmiş, Kur'ân harflerine verilecek sesleri öğretmiştir. Tilavetin keyfiyetinin muhafazası için onlara da okutmuş ve hataları olduğunda ise onları düzeltmiştir. Ondan öğrenenler de bu okuyuşları başkalarına aktarmışlardır. Güzel sesle ve fesahatle Kur'ân okuyan sahabenin Hz. Peygamber tarafından övülmesi, tilavet meselesinin önemini korumasına sebep olmuştur.[1]

İslâmiyet'in fetihlerle birlikte farklı bölgelere yayılması ve Arap olmayan toplumların İslâmiyet'i kabul etmesi ile güzel okuma maharetine sahip sahâbîler "Kur'ân muallimi" olarak çeşitli beldelere gönderilmişlerdir. Farklı dillere sahip çeşitli toplumların Müslüman olması, İslam ülkeleri arasında okuyuşta farklılıklar meydana getirmiştir. Bu durum Kur'ân eğitim ve öğretiminin ses ve fonetik temelli olmasından kaynaklanmaktadır. Değişik coğrafyalarda yaşayan bu Müslümanların kültürleri, dilleri gibi Kur'ân tilavetleri de farklılaşmaktadır. Tertil esaslarını dikkate alarak yerel ses ve nağmeler ile Kur'ân'ın okunması tilavetteki tavır farklılığını oluşturmaktadır.[2]

2. Tilâvet Kelimesinin Etimolojisi

Tilâvet, ت-ل-و kök harflerinden ve تلا-يتلو tasrifinden oluşan "okumak, tâbi olmak" anlamında masdar biçiminde bir kelimedir. Kelimenin kökü olan "التلو" kelimesi de "izlemek, peşi sıra gitmek, uymak" demektir.[3]

Başta "uymak, izlemek" manalarını verebilmek amacıyla kullanılan tilâvet, anlam genişlemesine uğrayarak "okuma" eylemi için de kullanılmaya başlamıştır. Nitekim okuma eylemi de cümlelerin ve âyetlerin birbirini takip etmesidir. [4] Dilcilerin bir kısmı tilâvet kelimesinin her türlü okuma ve

---

[1] Yavuz Fırat, "Kur'an Tilâvetinde Arap ve Türkler Arasındaki Farklılıklar", *Bilimname: Düşünce Platformu*, sy. 26 (Ocak 2014): 25.
"Kur'an'ı seslerinizle güzelleştiriniz, çünkü güzel ses Kur'an'ın güzelliğini daha da arttırır." (Dârimî, Fezâilü'l-Kur'ân 34).

[2] Fırat, 25.

[3] Hüseyin b. Muhammed el-İsfehânî, el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân "Tlv", (Beyrut: y.y., ts.): 167; Ebu'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mükerrem b. Manzûr, "Tlv", Lisânu'l-Arab (Beyrut: Dâru sâdir, 1994), 14: 102.

[4] Mustafa Atilla Akdemir, "Yöresel Tavır Bağlamında Sahih Tilavet Kriterleri", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 11 (2018): 28.

söz için kullanılabileceğini söylerken bir kısmı sadece ilâhî kitaplar için kullanıldığını ifade etmiştir. Râğıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği)'ye göre bu kelime bazen ilâhi kitapları okumak bezen de ihtiva ettikleri ilkelere uymak anlamlarını taşımaktadır.[5]

İslâm, fertleri ve toplumları dönüştürdüğü gibi, cahiliye döneminde kullanılan pek çok kelimeyi de dönüştürerek yeni anlamlar yüklemiştir. *Tilâvet* kelimesi de bunlardan biri olup; ilâhî kitapları okuma, emir, yasak, terğîb ve terhîb gibi hususlara dikkat etmek anlamında kullanılan Kur'ânî bir terimdir. "*Bana Kur'an'ı okumam emredildi*." (en-Neml 27/92) ve "*De ki, Tevrat'ı getirin ve onu okuyun*" (Âl-i İmrân 3/93) âyetlerinde tilavet lafzı, aslî olarak uymak/izlemek, mecazî olarak ise kutsal kitapları okuma anlamında kullanılmıştır. Kur'ân bu terimi, her türlü okuma faaliyeti olarak genelleştirmemiş, kıraatten daha özel bir anlam yüklemiştir.

3. Tilavette Yöresel-Etnik-Sekter Tavır

Farklı dillere sahip çeşitli toplumların Müslüman olması, İslam ülkeleri arasında okuyuşta farklılıklar meydana getirmiştir. Bu durum Kur'ân eğitim ve öğretiminin ses ve fonetik temelli olmasından kaynaklanmaktadır. Değişik coğrafyalarda yaşayan bu Müslümanların kültürleri, dilleri gibi Kur'ân tilavetlerinde de bazı farklılıklar mevcuttur. Tertil esaslarını dikkate alarak yerel ses ve nağmeler ile Kur'ân'ın okunması tilavetteki tavır farklılığını oluşturmaktadır.[6]

Kur'ân tilâvetinde, tecvîd kurallarında evrensel olarak kabul gören uygulamaların dışına çıkarak yerel telaffuz şeklini harflerin mahreç ve sıfatlarına fazlaca yansıtmak "tilâvette yöresel-etnik tavır" olarak nitelenebilir.[7]

Tilâvette yöresel tavır problemi yalnızca Arap olmayan/mevali toplumlarda zuhur eden bir problem değildir. Nitekim Arap dilinin de kendi içerisinde farklı lehçeler barındırdığı bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla bu sorun ortak bir sorundur denebilir. Tilâvetteki yöresel tavrın belli başlı tezahürleri vardır. Bunlar; harflerin mahreçlerindeki ve sıfatlarındaki kaymalar ve tilâvet kriterlerine muhalif bir seyir takip eden okuyuş süratidir.[8]

Çalışmamız Arap tavrı olarak niteleyeceğimiz, Arap ülkelerindeki tilavet tarzı ile ülkemizdeki hâkim ve yaygın tilavet tarzının tespiti, bu iki tavır arasındaki benzerlik ve farklılıkları ele almaktadır. Tilavette ortaya çıkan ikilik "hangi tavır doğrudur?" sorusunu zihinlere getirmektedir. Bu soruyu cevap ararken evvela ikiliğe sebep olan faktörlere kısaca değineceğiz.

3.1. Tilavet Tarzını Belirleyen/Etkileyen Faktörler

Kur'ân tilâvetinde yöresel-etnik olarak nitelenebilecek okuyuşların ortaya çıkmasının tek bir nedeni olduğu söylenemez. Toplumların tarihi ve kültürel yapıları göz önünde bulundurulduğunda her coğrafya için farklı faktörler önümüze çıkmaktadır. Aşağıda başlıklar halinde bu nedenlerden birkaçını inceleyeceğiz.

---

[5] el-İsfehânî, "tlv". Kıraat türevleri için bkz. el-A'râf 7/204; en-Nahl 16/98; el-İsrâ 17/14, 45, 106; el-Kıyâme 75/17, 18; el-İnşikāk 84/21; el-Alak 96/1, 3.

[6] Mehmet Ali Sarı, *Kur'an Tilavetinde Türk Tavrı ve Merhum Temsilcileri: İnceleme Araştırma*, Mihrabad Yayınları; 72 (İstanbul: Mihrabad Yayınları, 2021) s. 39.

[7] Mustafa Atilla Akdemir, "Yöresel Tavır Bağlamında Sahih Tilavet Kriterleri".s.29.

[8] Mustafa Atilla Akdemir. s.29.

3.1.1. Arapçadaki Bazı Harflerin Arap Olmayan Toplumların Dillerinde Yer Almaması

Her dilin kendine özgü fonetik bir yapısı vardır. Toplumların alışmış olduğu dil yapısından farklı bir fonetiğe sahip yeni bir dili öğrenirken zorluk çekmesi olağan bir durumdur.

Arap nahvinin önemli temsilcisi Sîbeveyhi (ö. 180/796) "Arapça harflerin on altı mahreci vardır." demiştir. [9] Tecvit alimleri harflerin mahreçlerini birtakım kümelere ayırmıştır. Bunlardan biri boğaz harfleridir (ع -ح). Boğaz mahrecinin kullanılmadığı toplumlarda bu harfleri ilk defa öğrenmenin zorluğu malumdur. Keza bu zorluk ülkemizde de en çok tartışılan ض harfi için de geçerlidir. Mahreçlerdeki zorluklar sadece ülkemizle de sınırlı değildir. İran, Hindistan ve Pakistan bölgelerinde de ل harfinin telaffuzunda incelik ve kalınlık hususunda farklılıklar görülmektedir.

Bu farklılıklardan Arap toplumların Kur'ân okurken hiçbir harf mahrecinde sıkıntı yaşamadığı ve tek bir okuyuş tarzına sahip olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Daha önce de belirttiğimiz gibi farklı Arap ülkelerinde farklı lehçeler vardır. Fasih Arapça ile hiç temas etmemiş bir Arap da bu mahreç ve sıfatları çıkarmakta zorlanabilir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus her iki tarafında düzenli ve çok çalışmasıdır.

3.1.2. İcazet Geleneği

Kur'ân-ı Kerîm'in nesiller boyu aktarılması, sese ve kıraate dayalı bir süreç olmuştur. Hz. Peygamber döneminden sonra müşâfehe usulü titizlikle uygulanmıştır. Hz. Osman Mushaflarının İslâm coğrafyasına yayılması ile kıraat ilminin merkezleri oluşmaya başlamıştır. Bu merkezlerdeki kıraat âlimleri kelimelerin telaffuzunda, med, kasr, idgam ve imâle gibi keyfiyet hususlarında kendi tercihleri ile talebe yetiştirmiştir.[10] Kıraat ilminde mahir olanların sayısının çoğalması ve doğru ile yanlışın karışması tasnif ve tedvin çalışmalarını başlatmıştır. Tasnifte kıraat ilmine mahir olanlar ve dindarlığı ile ön plana çıkanlar yer almıştır.[11]

Günümüze gelindiğinde bu eğitim sürecinin geçmişteki titizlik ve donanımla aynı olmadığını söylemek mümkündür. Dijitalleşme çağında her türlü bilgiye ulaşımın kolay olduğu gibi farklı kıraat ve tilâvetlere ulaşmak çok kolay hâle gelmiştir. Kur'ân ve kıraat eğitiminin, birebir üstattan alınması gerekmektedir. Doğrudan hoca yerine kalfalarla ders takrir etme, talebelerdeki yetersiz Arapça bilgisi ve derslere devam konusundaki tavizler müşâfehenin güvenilirliğine gölge düşürmektedir.[12]

3.1.3. Tilâvette Sekter Tavır

Her Müslüman ülkenin Kur'ân lafızlarına yüklediği ses ve nağmeler farklıdır. Nassların farklı yorumlanması ile ortaya çıkan bir yaklaşım bazen bazı bölgelerde sekter bir tutumla birlikte ekol haline gelerek uzun yıllar uygulanmaktadır. İlmî bir dayanak olmaksızın sorgulanmadan sahiplenilen bu uygulamalar, kültürel değerler olarak kabul edilmektedir. Harflerin sıfat ve mahreçlerinde, o coğrafyada hâkim bir tecvîd uygulamasında etnik-sekter tavır görmek mümkündür.

---

[9] Ğanim Kaddûrî el-Hamed, *Kur'an fonetiği üzerine tetkikler-tecvid âlimleri özelinde-*., Marmara Üniversitesi Kıraat İlmi Eğitimi Uygulama ve Araştırma Merkezi Neşriyat Serisi; 1 (İstanbul : İFAV Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2021), 190; Ebû Bişr Amr b Osman b Kanber el-Harisi Sibeveyhi, *Kitâbu Sibeveyhi*, ([Kahire] : Mektebetü'l-Hanci, 1977) IV, 433.

[10] Abdülhamit Birışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, 2. Baskı (Bursa: Emin Yayınları, 2014) s.73.

[11] Birışık, s.74.

[12] Mustafa Atilla Akdemir, "Yöresel Tavır Bağlamında Sahih Tilavet Kriterleri", s.31.

4. Kur'ân Tilâvetinde Arap-Türk Tavrı: Neliği-Niteliği

Her kavim/topluluk ilâhî mesajı kendi dilinde alır. Kur'ân-ı Kerîm de zaman ve zemin denklemi gözetilerek Kureyş lehçesinde Arapça olarak indirilmiştir.[13] Kur'ân-ı Kerîm'i ilk seslendiren/tilâvet eden kişi Hz. Peygamber'dir. Yüce Allah Kıyâmet suresi 17.âyette "*Onu zihninde toplayıp okumanı sağlama işi bize aittir.*" buyurarak Kur'ân'ın okunmasının/telaffuzunun da kendisine ait olduğunu bildirmiştir. Kur'ân'ın nasıl, ne şekilde okunacağı ayet ve hadislerden tespit edilmiştir.[14] Günümüzdeki tilâvet ikiliği göz önünde bulundurulduğunda en doğru okuyuşun hangisi olduğu sorusu akıllara gelmektedir. Burada her metnin aslının korunmasının, bir başka değişle Kur'ân'ın Hz. Peygambere indiği şeklinin muhafaza edilmesinin altını çizmek gerekmektedir.

Kur'ân tilâvetinde çalışmamıza konu olan tavır farklılıklarını tanımlamadan önce tilâveti oluşturan en temel unsurlara göz atalım. Bir okuyuşun tilâvet sayılması için tecvîd kurallarına riâyet edilen nağmeli bir okuyuş olması gerekmektedir.[15] Yerel ses ve nağmeleri Kur'ân lafızlarını seslendirmek ise tilâvetteki tavır farklılığını ortaya çıkarmaktadır.[16]

Yukarıdaki bilgiler ışığında Arap fonetiğine ve tecvîd ilminin kaidelerine dikkat ederek Kur'ân lafızlarını Arap nağmeleri ile okumak "tilâvette Arap tavrı" olarak nitelendirilebilir. Arapçada lehçe sorununun olduğundan bahsetmiştik. Peki Kur'ân tilâvetinde Arap tavrı denildiğinde homojen bir tavır mı anlamalıyız? Arapça da günlük konuşma dilinde her ne kadar bölgesel farklar olsa da Kur'ân tilâvetinde bu farkın en az seviyede olduğunu söylemek mümkündür.

Yöresel tavırları tanımlarken yerel telaffuz şeklini harflerin mahreç ve sıfatlarına fazlaca yansıtmak olduğunu belirtmiştik. Her Müslüman ülkenin kendine has bir okuyuşu vardır. Türklerin de kendine has bir okuyuş tavrı ve tarzı vardır. Türkçenin telaffuz şeklini Kur'ân lafızlarına fazlaca yansıtmaya "tilâvette Türk tavrı" denmektedir. Bu tavrın genel karakteristik özellikleri ise; Arapçadaki ince-kalın harflerin mahreçlerini Türkçedeki incelik-kalınlığa göre telaffuz etmek, Türkçede sıklıkla kullandığımız "ü" sesini Arapçadaki ince harflere aynıyla aktarmak olarak sıralanabilir. Türk tavrının ses karakteristiği incelendiğinde Beyatî makamının ses ve perdelerinin daha çok kullanıldığı görülmektedir.[17]

"Kur'ân Mekke'de nâzil oldu, Kahire'de okundu, İstanbul'da yazıldı/okundu" şeklindeki söze nispetle Kur'ân tilâvetinde İstanbul'un önemli bir konumda olduğu aşikârdır. Osmanlı devletine başkentlik yapan İstanbul; ilmin, sanatın ve kültürün merkezi olmuştur. Bu durumun Kur'ân tilâvetinde de geçerliliğini korumaktadır.[18] Ülkemizde tilâvette, ilim, sanat ve icra yönünden ulaşılmak istenen ideal seviyenin İstanbul tavrı olduğu söylenebilir.[19]

---

[13] İbrahim Tetik, "Lafız, Anlam ve Amel Boyutlarıyla Hz. Peygamber'in Kur'ân Tilaveti = The Recitation of the Prophet in Terms of Wording, Meaning and Practice", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 19 (2021): 136-64, s. 138.

[14] Ali Yılmaz, "Nüzûl Döneminde Kur'ân Tilâvet Biçimi ve Modern Dönemle Mukayesesi", *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Mûsikî Sempozyumu*, 2017, 233.

[15] Muhammed Coşkun, "Kur'an'ı İndirildiği Gibi Okumak: Tilâvet Üslûbunun Aslî Kaynağı Üzerine = Reciting the Qur'an As It Was Revealed: On the Original Source of Style of Tilawat", *Diyanet İlmi Dergi* LIX, sy 3 (2023): 785.

[16] Sarı, *Kur'an tilavetinde Türk tavrı ve merhum temsilcileri: inceleme araştırma.* 39.

[17] Sarı, s.40-41.

[18] Nihat Temel, "Kur'an Tilavetinde İstanbul Tavrı Üsküdar Ağzı ve Hafız Ali Üsküdarlı (1885-1976)", *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu* II (2009): 179.

[19] Sarı, *Kur'an tilavetinde Türk tavrı ve Merhum Temsilcileri: İnceleme Araştırma,* 42.

İstanbul tavrı da kendi içerisinde ikiye ayrılır: Anadolu yakasını temsilen Üsküdar okuyuşu ve Avrupa yakasını temsil eden mutedil okuyuş. İstanbul tavrında okuyuş fem-i muhsine dayandırılır. Tecvit kaidelerine sıkı sıkıya uyan, mahreçleri ihmal etmeyen mutedil bir okuyuşu Türk musiki geleneği birikimi ile birleştirmek İstanbul tavrının karakteristik özellikleridir. Buna ilaveten Üsküdar okuyuşunda ince harflerde "ü" sesine kaçan bir okuyuş öne çıkmaktadır. Hendekli Abdurrahman Gürses, Hasan Akkuş ve Hafız Ali (Üsküdarlı) Efendi İstanbul'daki/Türkiye'deki kıraat ekollerinin temsilcilerindendir.[20]

Tüm bu tanımlamaların ve özelliklerin ışığında Kur'ân tilâvetinde Türkiye tavrının İstanbul-Üsküdar tavrı olarak birbirlerinden tamamen ayrılmadığını söylemek mümkündür. Zira Erzurum'da ayrı İstanbul'da ayrı yahut Anadolu'nun herhangi bir şehrinde ayrı bir tavır/okuma tarzı söz konusu değildir.

5. Kur'ân Tilâvetinde Arap-Türk Tavrı: Benzerlik ve Farklılıklar

Kur'ân tilâvetinde Arap-Türk tavırlarının neliğini-niteliğini açıklamaya çalıştıktan sonra bu iki tavrın ayırıcı ve birleştirici özelliklerine kısaca değinmeye gayret edeceğiz.

Kur'ân tilâvetinde harflerin sıfat ve mahreçlerine riâyet etmek, tecvîd kurallarına bağlı kalmak ve nağme temel teşkil etmektedir. Esasında bu iki tavrın birleştirici en önemli özelliğinin Kur'ân tilâvetinde tecvîd kurallarına uygun bir okuyuştur.

Türk tavrında bazı harflerin mahreçlerinde Türkçe telaffuzun fazlaca yansıtıldığını görüyoruz. Kur'ân Arapça olarak indirilmiştir. Dolayısıyla Kur'ân tilâveti söz konusu olduğunda telaffuzun Kahire'si İstanbul'u olamaz. Aslolan Arap fonetiğidir. İki tavır arasındaki ayırıcı özellik, Arap fonetiğine uygun bir okuyuşa eklenen yöresel nağmelerdir.

Türk- Arap tavrı arasındaki farklılıklar; sıfat-mahreç temelli farklar, hareke sesleri ve tecvîd kaidelerinin uygulanışı ile ilgili farklar şeklindeki başlıklarda toplanabilir. Tabii başlıkları da maddelendirmek mümkündür ancak biz hareke seslerine ve bazı harflerin sıfat-mahreçleri kısımlarına değineceğiz.

5.1. Sıfat-Mahreç Temelli Farklar

5.1.1.Cim (ج) ve Şin (ش) harfleri

Dil ortası harflerinden olan Cim (ج) *ve* Şin (ش) harflerinin mahreçleriyle ilgili Sîbeveyhi "*Cîm, şîn ve ya*'nın çıkışı dil ortası ve üst damağın ortasındadır."[21] demiştir. İstifâl sıfatına sahip olan bu harfler ince harflerdendir. İstifâl sıfatına sahip olan harflerde dil damak yönünde yükselme gerçekleştirmez.[22] İbnu'l-Cezerî "İstifâl harflerinin hepsi ince telaffuz olunan harflerdir. Bu harflerde hiçbir şekilde kalınlaştırma yapmak caiz değildir." demiştir.[23] Bu sıfatın uygulanabilmesi

---

[20] Temel, "Kur'an Tilavetinde İstanbul Tavrı Üsküdar Ağzı ve Hafız Ali Üsküdarlı (1885-1976)".180.

[21] Sibeveyhi, *Kitâbu Sibeveyhi*.IV,433.

[22] el-Hamed, *Kur'an fonetiği üzerine tetkikler-tecvid âlimleri özelinde-*. 285; Fatma Yasemin Mısırlı, "Türkiye'de Yaygın Tilavet Geleneği ve Fonetik Tahlili"; (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, 2017), 48.

[23] Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b Muhammed b Muhammed b Alî b Yûsuf İbnü'l-Cezeri, *et-Temhid fî ilmi't-tecvid.*; (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 123.

için harfler telaffuz edilirken dilin damağa doğru kalkış göstermemesi, çene çukurunda kalması gerekmektedir.

Ülkemizdeki yaygın uygulamada ise dil ortasının tamamen damağa doğru yükseltildiği bir telaffuz söz konusudur. Bunun sebebi, bu iki harfi Türkçedeki mahrecinden ayırmaktır. Ancak bu uygulama harflerin mahrecinde mübalağa yoluna gidilmesinin önünü açmıştır. Doğru olmayan bu telaffuz şekli harfleri doğru mahreç yerlerinden uzaklaştırmaktadır. Zira bu iki harf Arapçada da Türkçe mahrecine yakın olarak ince şekilde telaffuz edilmektedir.[24]

5.1.2.Kaf (ق) Harfi

Bu harfin mahreci için Sîbeveyhi şöyle demiştir: "*Kaf'ın* çıkışı dil kökü ile onun üzerindeki üst damaktandır. Dilin *kaf* mahrecinin biraz altı ile onu izleyen üst damaktan ise *kef*'in çıkışı gerçekleşir."[25] Harflerin ses olarak en belirgini sayılan *kaf* harfi, infitâh, isti 'lâ, şiddet, cehr, kalkale gibi sıfatlara sahiptir.[26]

Boğaz ve gırtlak yapımızın *kaf* harfini çıkarmaya uygun olmaması hasebiyle bu harf Türkçede telaffuzu zor harflerden sayılmaktadır. Cehr özelliğine sahip *kaf* harfi pek çok Arap tarafından da hems sıfatı ile telaffuz edilmektedir. Türkçede, "kaf patlatmak" tabiri ile ifade edilen harfin mahreci "g" sesi ile okunmaktadır. Hem Arap hem Türk okuyucular tarafından yanlış telaffuz edilen harfin sıfat ve mahrecindeki bu kaymalar fonetiği bozmaktadır.[27]

5.1.3.Dâd (ض) Harfi

Tecvid alimlerine göre *dâd* harfi, rihvet özellikli seslerden olup cehr, istitâle ve ıtbâk sıfatlarına da sahiptir. Sadece Arapçada bulunması ve telaffuzundaki belirsizlik, *dâd* harfini nadir bir ses kılmıştır.[28] İlk dönemlerden itibaren üzerinde oldukça tartışılan bu harf, Sîbeveyhi tarafından hoş görülmeyen harfler içinde zikredilmiştir.[29]

İslâm'ın ilk dönemlerine kadar giden rivayetlerden *dâd* ile *zâ* harflerinin ilk dönemlerden itibaren birbirine karıştırıldığı anlaşılmaktadır. İbnu'l-Cezerî bu konu hakkında "Arapları içinde bütün sözlerinde/konuşmalarında *dâd*'ı kesin bir biçimde *zâ* kılanlar vardır."[30]

Sîbeveyhi *dâd* harfini, "dilin yan tarafının iki bölümü ile ona paralel giden azı dişlerinden rihvet, cehr, ıtbâk özellikli olarak telaffuz edilir" şeklinde tanımlamıştır. İlk dönemlerden günümüze kadar *dâd* harfinin farklı şekillerde telaffuz edildiği görülmektedir. Arapçanın lehçelerine göre de muhtelif şekillere evrilen *dâd,* Irak'ta ve özellikle körfez ülkelerde *zâ* olarak; Mısır'da kalın *dâl* olarak telaffuz edilmektedir.[31]

---

[24] Mısırlı, "Türkiye'de Yaygın Tilavet Geleneği ve Fonetik Tahlili."48.
[25] Sibeveyhi, *Kitâbu Sibeveyhi*.IV,433.
[26] Ebû Muhammed b Hammus b Muhammed Mekki b Ebû Talib, *er-Riaye: li-tecvidi'l-kıraa ve tahkiki lafzi't-tilave*; (Amman: Dâru Ammar, 1984), 174.
[27] Mısırlı, 52.
[28] el-Hamed, *Kur'an fonetiği üzerine tetkikler-tecvid âlimleri özelinde.*, 261.
[29] Sibeveyhi, *Kitâbu Sibeveyhi*. IV,432.
[30] İbnü'l-Cezeri, *et-Temhid fî ilmi't-tecvid.* 141.
[31] el-Hamed, *Kur'an fonetiği üzerine tetkikler-tecvid âlimleri özelinde.*, 275.

Sonuç itibari ile *dâd,* icrası zor bir ses olduğu için tarihî süreç içerisinde telaffuz edilirken başka seslere doğru kaymıştır. Bu dönüşüm *zâ*, kalın *lâm, zâl ve tâ* harfleri özelinde gerçekleşmiştir. Günümüz itibariyle tecvîd alimleri bu dönüşümün farkındadır ancak bu dönüşümün sebeplerini açıklayacak yeterli araçlar yoktur.[32]

5.2. Hareke Bağlamında Farklılıklar

Harflerin telaffuzunu sağlayan temel unsur harekelerdir. Bir harfin dildeki ses yapı ve özelliklerini, harekelere göre aldığı sesler belirler.[33] Kur'ân kırâatinin eda keyfiyeti için harflerin harekelere göre aldıkları sesleri doğru telaffuz etmek, harflerin sıfat ve mahreçlerini doğru çıkarmak gibi oldukça önem arz etmektedir.

Harflerin harekelere göre telaffuzu hususunda bir ayrım söz konusudur: ince ve kalın harfler. İsti'lâ harfleri olarak da isimlendirilen kalın harfler (خص ضغط قظ) fetha halinde "a" sesini, kesre halinde "ı-i arasında" bir ses, damme halinde ise "u" sesi ile okunmaktadırlar. İnce harfler ise fetha sesinde Türkçedeki "e" sesine tekâbül etmektedir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus bahsi geçen "e" sesinin Türkçedeki "açık e" olduğudur. Ancak ülkemizde bu ses, genellikle "kapalı é" diye ifade edilen fetha ile kesra arası bir ses olarak telaffuz edilir.[34]

Türk tavrının belirgin özelliklerinden biri Türkçe telaffuzu dammelerde fazlaca uygulamaktır. Yine yukarıda belirttiğimiz gibi ülkemizde yaygın olan tavrın özelliklerinden biri de ince harflerde Arapçada olmayan "ü" sesinin kullanılmasıdır. Damme sesinde dudakların tam büzülüp büzülmemesi şeklindeki farklılık, "u" veya "ü" sesinin telaffuzunda önemlidir. Arapçada "ü" sesi olmamasına rağmen ülkemizdeki yaygın okuyuş bu yöndedir. Diyanet İşleri Başkanlığı bu fark konusunda açıklama yapmış, Arapçada "ü" sesinin olmadığını beyan etmiştir. Dammelere "ü" sesi verilerek okunan okuyuşların yanlış olduğu belirtilse de genel kabul görmemiştir.[35]

Arapçadaki ince harfler kesralı halde iken "i" sesi verilerek okunmaktadır. Ülkemizdeki uygulama da bu şekildedir. Kalın harfler ise "ı" sesi verilir ve alt çene aşağıya doğru indirilir. Ancak kalın harfler Türkçede yalnızca "ı" sesi ile seslendirilmektedir. Harfin harekesinin hakkının verilmesi açısından bu uygulama yanlıştır. Nisbî kalınlık verildikten sonra "i" sesi ile harf telaffuz edilmelidir.[36]

6. Sonuç

Her kavim/topluluk ilâhî mesajı kendi dilinde alır. Arapça olarak indirilen Kur'ân-ı Kerîm'i ilk seslendiren/tilâvet eden kişi Hz. Peygamber'dir. Onun nasıl ve ne şekilde okunacağı ayet ve hadisler tarafından belirlenmiştir. Günümüzdeki tilâvet ikiliği göz önünde bulundurulduğunda en doğru okuyuşun hangisi olduğu sorusu akıllara gelmektedir. Bu noktada Kur'ân'ın otantik üslûbunun belirlenmesi ve buna uygun şekilde tilâvet edilmesi önemlidir.

---

[32] el-Hamed.276.
[33] Alican Dağdeviren, "Kur'ân'ın Fonetik İ'câzı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 20 (2009): 69.
[34] Fırat, "Kur'an Tilâvetinde Arap ve Türkler Arasındaki Farklılıklar"32; Mısırlı, 65.
[35] Diyanet İşleri Başkanlığı, Tashih: Mehmet Ali Soy, Altan Çap, Kur'ân Okumaya Giriş, 58. Baskı Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları Yenigün Matbacılık, 2006, s.10.
[36] Mısırlı, 72.

Tertil esaslarını dikkate alarak yerel ses ve nağmeler ile Kur'ân'ın okunması tilavetteki tavır farklılığını oluşturmaktadır. Çalışmamızda Arap tilâveti ve Türk tilâveti çeşitli yönleriyle karşılaştırılmıştır. Elde edilen bilgiler ışığında Kur'ân tilâvetinin telaffuzda Arapça fonetiğe bağlı kalınarak yerel nağmeler ile okunmasının en uygun okunuş olduğu sonucuna varılmıştır. Zira ülkemizdeki çeşitli fonetik farklılıklar Türkiye kıraatinin diğer ülkelerde bilinmesinin önüne geçmiştir.

7. Kaynakça

Akdemir, Mustafa Atilla. "Yöresel Tavır Bağlamında Sahih Tilavet Kriterleri". Amasya Üniversitesi *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 11 (2018): 9-43.

Birışık, Abdülhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. 2. baskı. Bursa: Emin Yayınları, 2014.

Coşkun, Muhammed. "Kur'an'ı İndirildiği Gibi Okumak: Tilâvet Üslûbunun Aslî Kaynağı Üzerine". *Diyanet İlmi Dergi* LIX, sy 3 (2023): 781-816.

Dağdeviren, Alican. "Kur'ân'ın Fonetik İ'câzı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 20 (2009): 69-88.

Fırat, Yavuz. "Kur'an Tilâvetinde Arap ve Türkler Arasındaki Farklılıklar". *Bilimname: Düşünce Platformu*, sy. 26 (Ocak 2014): 25-50.

Hamed, Ğanim Kaddûrî el-. *Kur'an Fonetiği Üzerine Tetkikler-tecvid Âlimleri Özelinde-*. Marmara Üniversitesi Kıraat İlmi Eğitimi Uygulama ve Araştırma Merkezi Neşriyat Serisi; 1. İstanbul: İFAV Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2021.

İbnü'l-Cezeri, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b Muhammed b Muhammed b Alî b Yûsuf. *et-Temhid fî ilmi't-tecvid*.; Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1986.

Mısırlı, Fatma Yasemin. "Türkiye'de Yaygın Tilavet Geleneği ve Fonetik Tahlili", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, 2017.

Sarı, Mehmet Ali. *Kur'an Tilavetinde Türk Tavrı ve Merhum Temsilcileri*: İnceleme Araştırma. Mihrabad Yayınları; 72. İstanbul: 2021.

Sibeveyhi, Ebû Bişr Amr b Osman b Kanber el-Harisi. *Kitâbu Sibeveyhi*.; [Kahire]: Mektebetü'l-Hanci, 1977.

Talib, Ebû Muhammed b Hammus b Muhammed Mekki b Ebû. *er-Riaye: li-tecvidi'l-kıraa ve tahkiki lafzi't-tilave*; Amman : Dâru Ammar, 1984.

Temel, Nihat. "Kur'an Tilavetinde İstanbul Tavrı Üsküdar Ağzı ve Hafız Ali Üsküdarlı (1885-1976)". *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu II* (2009): 179-88.

Tetik, İbrahim. "Lafız, Anlam ve Amel Boyutlarıyla Hz. Peygamber'in Kur'ân Tilaveti = The Recitation of the Prophet in Terms of Wording, Meaning and Practice". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 19 (2021): 136-64.

Yılmaz, Ali. "Nüzûl Döneminde Kur'ân Tilâvet Biçimi ve Modern Dönemle Mukayesesi". *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Mûsikî Sempozyumu*, 2017, 233-46.

ÇEVRİM İÇİ ALIŞVERİŞ SÜRECİNDE ALGILANAN RİSK VE TÜKETİCİLERİN SATIN ALMA NİYETİNE YÖNELİK BİR LİTERATÜR TARAMASI

PERCEIVED RISK IN ONLINE SHOPPING PROCESS AND CONSUMERS PURCHASE INTENTIONS: A LITERATURE REVIEW

Mahmut Talha EREN*

Özet

Algılanan risk kavramı, 1960'lı yılından itibaren tüketici davranışlarını anlamak açısından önemli konular arasında yer almaktadır. Teknoloji alanında yaşanan gelişmelerin beraberinde getirdiği çevrim içi alışveriş, bu kavramı daha önemli kılmaktadır. Geleneksel alışverişe kıyas ile çevrim içi alışveriş sürecindeki belirsizlik, tüketiciler tarafından daha çok hissedilmektedir. Belirsizlik, algılanan riskin ana parametresidir. Tüketicilerin çevrim içi alışveriş sürecindeki satın alma kararından önce algılamakta olduğu risk seviyesinin niteliği satın alma niyetini etkilemektedir. Algılan risk, tüketicilerin satın alma eylemini gerçekleştirmeden önce rastladıkları belirsizlik ve olumsuz sonuçlara karşı göstermiş oldukları bilinç durumudur. Tüketicilerin algılamakta olduğu risk miktarının aşağı seviyeye indirilmesi bilgi ile sağlanmaktadır. Satın alınması gerçekleşen ürün veya hizmet hakkında elde edilmekte olunan bilgiler, satın alma kararını bilinçli şekilde alınmasını sağlamaktadır. Bilinçli bir satın alınma eylemi, ürün detaylarında ayrıntılı bilgi elde edinimini, sağlıklı bir finansal idare sürecini ve psikolojik stres yönetimini içermektedir. Bu çalışmada tüketicilerin çevrim içi alışveriş sürecinde algılanmakta olan risklerin satın alma durumu üzerinde etkisi incelenmiştir. Algılanan risk kavramı ve risk türlerinin satın alma niyeti üzerindeki önemi ortaya konmuştur. Çalışma, sistematik literatür tarama metodolojisini tercih etmiştir. Yöntemin çalışmada konunun kapsamlı bir şekilde ele alınmasına katkı sağladığı görülmektedir. Elde edilmiş kaynaklar belli ölçütler dikkate alınarak tespit edilmiş ve nitelikleri belirlenmiştir. İnceleme, sistematik bir yöntem ile ilerleme kat ederek detaylı bir değerlendirme çerçevesi oluşturulmuştur.

Anahtar Kelimeler: *Algılanan Risk, Belirsizlik, Bilgi, Çevrim İçi Alışveriş, Satın Alma Niyeti, Sistematik Literatür Taraması.*

Abstract

The concept of perceived risk has been among the significant topics for understanding consumer behaviors since the 1960s. Online shopping, brought about by advancements in technology, has made this concept even more crucial. Compared to traditional shopping, the uncertainty in the online shopping process is more intensely felt by consumers. Uncertainty is the main parameter of perceived risk. The nature of the risk level perceived by consumers before making a purchase decision in the online shopping process affects their purchase intentions. Perceived risk is the state of awareness shown by consumers against uncertainties and potential negative outcomes they encounter before making a purchase. Reducing the amount of perceived risk by consumers is

* Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, mahmut.eren@medeniyet.edu.tr, ORCİD: 0009-0002-7456-7301.

achieved through information. Information obtained about the product or service being purchased enables consumers to make informed purchase decisions. An informed purchasing action includes obtaining detailed information about product specifics, a healthy financial management process, and psychological stress management. This study examines the impact of perceived risks on consumers' purchasing behavior in the online shopping process. The importance of the concept of perceived risk and its types on purchase intentions is revealed. The study adopts a systematic literature review methodology. It is observed that the method contributes to comprehensively addressing the topic in the study. The sources obtained are identified and qualified based on certain criteria. The review progresses systematically to establish a detailed evaluation framework.

Keywords: *Perceived Risk, Uncertainty, Information, Online Shopping, Purchase Intention, Systematic Literature Review*.

1. Giriş

Dijital teknoloji alanındaki ilerlemeler birçok alanı değişime uğrattığı gibi pazarlama alanını da etkilemiştir. İnternetin gelişimi, pazarlama alanındaki politikalarda değişiklik yapılmasına neden olmuştur. İnternet, pazarlamada farklı platformların ve rekabet araçlarının oluşmasına imkân tanımıştır (Küçük ve Çatı, 2021: 302). Küreselleşme ile yeni bir platform olarak doğan çevrim içi alışveriş, geleneksel alışverişin yerine tercih edilmeye başlamıştır. Bu nedenle, çevrim içi alışveriş zaman ilerledikçe tüketiciler tarafından tercih sebebi yapılmakta ve faydalar elde etmektedir (Tanrıkulu ve Bakır, 2021: 634). Dahası Covid-19 sonrasında bu alıveriş biçimi geleneksel alışveriş biçimden daha fazla tercih edilir konuma dönüşmektedir (Gezmişoğlu Şen ve Telli, 2021: 2588). Tanrıkulu ve Bakır (2021) çevrim içi alışveriş kavramını," herhangi bir aracı olmadan ve kullanıcı tarafından doğrudan satın alma işlemi" olarak tanımlamıştır (s.636). Çevrim içi alışveriş sürecinin tüketiciler üzerinde önemli faydalar sunmaktadır. Elde ettikleri faydaların toplamı olarak tüketicilerin çevrim içi alışverişi tutumunu oluşturmakta ve geleneksel alışveriş tarzına karşı tercih sebebi olmaktadır.

Tüketiciler, zamansal avantaj sağlama, seçenek inceleme çokluğu, fiyat avantajı sağlanması ve ürün ve hizmetlere kolay erişim gibi nedenlerle çevrim içi ağ üzerinden alışveriş yapmayı tercih sebebi yapmaktadırlar (Küçük ve Çatı, 2021: 321). Çevrim içi alışveriş üreticiler için geniş pazar ağı sunarken, tüketicilere de bilgi erişimi elde etmesine yardımcı olmakla beraber aynı zamanda yer ve zaman kıstası koymayıp alışveriş yapabilme olanağı sunmaktadır (Yapraklı ve Gül, 2021: 1507).

Çevrim içi ağ üzerinden alışverişin sağladığı kolaylıkların yanında geleneksel alışveriş sürecindeki algılanan risklere ek olarak dijital platformların getirdiği riskleri de içermektedir. Bu riskler sırasıyla kişisel bilgilerin korunması, maddi kayıp, ürünün fiziki inceleme imkânından yoksun olması sayılabilmektedir (Angün, 2024: 178). Tüketiciler, güvenlik ve gizlilik sorunları, ürünleri deneme imkânının olmaması, kalite hakkında bilgi eksikliği, zaman ve teslimat kaygısı gibi risklerden dolayı çevrim içi alışverişe karşı olumsuz tutum içerisinde olabilmektedir (Halili ve Yılmaz, 2021: 615-616). Çevrim içi alışveriş ortamında tüketicilerin alışveriş sürecinin güçlüklerini ortadan kaldırsa da alışveriş kararları giderek zorlu hale gelmektedir. Ürün yelpaze çokluğu, reklam mesajlarındaki artışın oluşması, ürünlerdeki farklılaştıracak özelliklerin kaybolması tüketicilerin kararlarını zorlaştırmaktadır (Karaca ve Gümüş, 2020: 53). Tüketiciler, sonucu hakkında yorum yapamama sebebi ile satın alma durumunda belirsizlikle karşı karşıya kalmaktadır. İfade edilen bu belirsizlik tüketicilerin risk algılamalarına sebep olmaktadır (Erdoğan ve Şirin, 2020: 135). Tüketiciler birtakım riskler ile algıladıklarında çevrim içi alışveriş konusunda olumlu tutum

sergileme eğilimi göstermemektedirler. Bu sebeple algılanan risk, çevrim içi alışveriş sürecinde satın alma niyetine etmektedir (Yuniarti vd., 2022: 8).

Çevrim içi alışveriş yapan veya yapmayan tüketicilerin algıladıkları risklerin ve risk türlerinden hangi boyutu algıladıklarının tespit edilmesi oluşturulacak pazarlama stratejileri açısından önemlidir. Çevrim içi alışveriş sürecindeki algılanan riskin incelenmesi, pazardaki konumu yükseltmek isteyen işletmelerin risk türlerine bağlı olarak oluşturulacak risk azaltma stratejilerini tespit etmede yardımcı olabilecektir (Cöddü, Çabuk ve Tanrıkulu, 2017: 983).

Çalışmanın amacı, tüketicilerin çevrim içi alışveriş sürecindeki algılanan riske ilişkin tutumlarının alışveriş davranışına yönelik literatür taraması olarak belirlenmiştir. Bu kapsamda ilk olarak algılanan risk ile çevrim içi alışverişte algılanan risk kavramları ele alınmıştır. Ardından araştırmanın amacı doğrultusunda literatür taraması yapılmıştır. Araştırma alanının arka planını derinlemesine gösterebilmek adına kapsamlı literatür taramasını içeren bir süreç tercih edilmiştir. Çalışma, araştırma alanının arka planını derinlemesine gösterebilmek için tercih edilmiş olan kavram merkezli literatür taraması için yöntem açıklaması ile giriş yapılmaktadır.
Bu çalışma, aşağıda yer alan araştırma sorularına odaklanmıştır:

1. Çevrim içi alışveriş sürecinde güven ile algılanan risk arasındaki ilişki durumu nasıl şekillenmektedir?
2. Çevrim içi alışveriş sürecinde tüketiciler arasında var olan kültürel farklılığın algılanan riske etkisi nedir?
3. Çevrim içi alışveriş sürecinde algılanan riske karşı cevap stratejisi üretmede bilgi ne tür rol oynamaktadır?

Çalışma iki ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm, algılanan risk kavramının mevcut durumun ana hatlarını çizmektedir. Algılanan risk kavramının tüketicilerin çevrim içi satın alma niyeti üzerine incelenmesini içermektedir. İkinci bölüm, mevcut araştırma bulgularının önemini vurgulayarak gelecekteki araştırmalara ilgili boşlukları göstermektedir. Bu bölümdeki yön tayini, alanın bilgi seviyesini derinleştirmek ve yeni bilgi alanlarının keşfedilmesine vesile olmasından dolayı rehber nitelik oluşturmaktadır. Alandaki ileri gidiş adımlarının atılmasının itici kuvvetini sağlayacak çerçeveler geliştirilmekte ve tartışılmaktadır.

2. Metodoloji ve Düzenleme Çerçevesi

Çalışma, Webster ve Watson'ın (2002) uygulamış olduğu kavram odaklı sistematik inceleme metodolojisi tercih edilmiştir. Yöntemin çalışmada konunun daha derin bir şekilde ilerlemesine katkı sağladığı görülmektedir. Araştırmanın sistematik bir şekilde ilerlemesini sağlayarak ayrıntılı bir analiz çerçevesinin oluşması sağlanmıştır. Bu yöntem, incelemenin kavramlar üzerinden ilerleterek çerçeve oluşturmaktadır. Algılanan risk kavramına ilişkin bilimsel yayınları tespit edebilmek adına Webster ve Watson'ın (2002) tavsiyelerinden oluşan yapılandırılmış yaklaşım kabul edilmiştir. Kaynak belirlenmesinde ilk adımın önemli dergilerin başvuru yapılmasının makul bir anlayıştır. Bu dergilerdeki veri tabanlarında alan ile ilgili anahtar kelimeler vasıtasıyla aramalar yapılmıştır. Anahtar kelimeler ile eşleşen yayınlar seçilmiştir. Detaylı bir inceleme sürecine giriş yapılmadan önce özet ve sonuç bölümleri hızlı bir şekilde incelenmiştir. Bu süreçte araştırma alanına katkı sağlayacağına yönelik yayınlarının tam metninin ayrıntılı analizi yapılmıştır (bkz. Tablo 1).

Tablo 1: Arama ve Ayrıştırma Süreçleri

ARAMA	Dergiler: İJBM, JİSR, İJİM, JİA, JRİM, JCM, JİCM, JM, CB&M, JASS, İAD, Anahtar Kelimer: "Risk", "Algılan Risk", "Çevrim İçi Alışveriş", "Satın Alma Niyeti" Arama: 1.Web Of Science 2. Google Scholar
	Potansiyel makale adayları ilk olarak başlık, özet ve anahtar kelime düzeyinde değerlendirme Dahil Tutulan: "Algılan Risk", "Çevrim İçi Alışveriş Sürecinde Algılanan Risk" Nitelikli Bilimsel Yayınlar (İngilizce ve Türkçe) Hariç Tutulan: Konferanslar, Gazete, Bloglar
AYRIŞTIRMA	Algılanan Risk ve Çevrim İçi Alışveriş Sürecinde Algılanan Risk için Tam Metin Araması Hariç Tutulan: Bölümlerinde "Algılan Risk ve Çevrim İçi Alışveriş Sürecinde Algılan Risk" Konusunu Bahsetmeyen Makaleler

(**Kaynak:** Günther, W. A., Mehrizi, M. H. R., Huysman, M., & Feldberg, F. (2017). Debating big data: A literature review on realizing value from big data. *The Journal of Strategic Information Systems*, *26*(3), 191-209).

Önceki adımda belirlenen yayınların alıntılarını izleyerek bakılması gerekli olan önceki makalelerin belirlenmesi çalışma için önemli bir adımı oluşturmaktadır. Bu adım çalışmanın daha derinlemesine nüfus stratejisinin bir yansımasıdır. Sistematik literatür taramasının bir sonucu olarak, sistematik bir arama alana ilişkin kaynak tahsisinde ayrıntılı referanslar sağlamaktadır.
Çalışmada aşağıdaki veri tabanları incelenmiştir;

1. Google Scholar
2. Web Of Science

Kullanılan arama dizesi algılanan risk, çevrim içi alışveriş ve çevrim içi alışveriş sürecinde algılanan risk biçimindedir. Aramalar İngilizce ve Türkçe şekilde yapılmıştır. Çalışma kapsamında nitelikli bilimsel yayınlar ele alınmıştır. Bu kapsama girmeyenler elenmiştir. Ayrıştırma neticesinde ilk etapta bu kritere uymakta olan 89 yayın incelenmiştir. Detaylı bir inceleme sürecine giriş yapılmadan önce tespit edilmiş olan makalelerin özet ve sonuç bölümü okunarak elemeler yapılmıştır. Bu elemelerin sonucunda 74 makale değerlendirmeye uygun görülmüştür. Son kısım ise ayrıştırılan makalelerin tam metninin incelenmesi yönündeki adımı oluşturmaktadır. Bu da

inceleme neticesinde ele alınacak 45 makale ile sonuçlanmıştır. Bu çalışmada tüketicilerin çevrim içi alışveriş yaparken algıladıkları risklerin satın alma niyeti üzerine yönelik literatür taraması yapılmıştır. Bu kapsamdaki konu hakkında mevcut bilgiler sunulmuştur. Algılanan riskin tanımı, niteliği ve boyutları tartışılmıştır. Ardından çevrim içi alışveriş sürecinde algılanan riskin tüketicilerin satın alma niyetini üzerindeki tutumlarına etkisi değerlendirilmiştir. Son olarak gelecekteki araştırmalar için alandaki bulgular vurgulanarak araştırma boşlukları tespit edilmiştir. Yapılmış olan tespitler ile alana ilişkin yeni bilgi alanlarının keşfedilmesine yönelik çabanın oluşması umulmaktadır.

3. Kavramsal Arka Plan

3.1 Algılanan Risk

Türk Dil Kurumu'na göre risk zarara uğrama tehlikesi olarak açıklanmaktadır (Türk Dil Kurumu, t.y.). Algılanan riskin çıkış noktası belirsizliktir (Hong ve Cha, 2013: 929). Tüketicilerin duyumsamış oldukları belirsizlik ile algılanan risk arasında ilişki bulunmaktadır (Ozansoy Çadırcı ve Sağkaya Güngör, 2018: 58). Tüketicilerin algılanan risk seviyelerindeki azalış, satın alma üzerindeki belirsizlik ve endişeyi de düşürecektir (Temizkan, Nart ve Altunışık, 2016: 267).

1960'lı yıllardan sonra tüketici davranışların kavranmasında algılanan risk önemli görülen kavramlardan biridir. Tüketiciler geleneksel ya da çevrim içi kanallar aracılığıyla göstermiş oldukları satın alma davranışı sırasında çeşitli riskleri algılamaktadır. Algılanan risk seviyelerindeki yükseklik güvensizlik olgusunu gündeme getirmektedir (Semiz, 2021: 60). Tüketicilerin bir ürün veya hizmeti satın alma davranışı göstermesinde belirleyici unsurlardan biri risktir. Hatta alınmak istenen ürün veya hizmet yeni olduğunda risk daha çok artış göstermektedir. Bunun sebebi yeni ürün veya hizmetin belirsizlik barındırması tüketicinin risk algısının oluşmasına neden olmaktadır (Baykal ve Yazıcı Ayyıldız, 2020: 514-515). Tüketicilerin her biri satın alma işleminin öncesinde farklı seviyelerde ve farklı boyutlarda riskler algılamaktadır. Risk miktarının seviyesi ihtiyaç duyulan bilginin düzeyini belirlemektedir. Yüksek seviyede algılanan risk tüketicilerin bilgi miktarına ihtiyacını arttıracaktır (Yener ve Taşçıoğlu, 2020: 439). Algılanan riskin azalış gösterilmesini sağlamak için gereksinim duyulan en önemli kaynak bilgidir (Karimov ve Yener, 2020: 321). Tüketicilerin elde ettikleri bilgi miktarı arttıkça algılanan risklerde azalış gösterecektir (Yener, 2013: 219). Bu sebeple tüketiciler algılamış oldukları riskleri aşağı seviyede tutabilmek adına ürünün özü, kalitesi ve fiyatı ile ilgili olarak bilgi elde etmek yönünde istek duymaktadırlar (Temizkan vd, 2016: 251).

Algılanan risk kavramına ilişkin ilk çalışma 1960 yılında Raymuend Bauer tarafından "Consumer Behavior as Risk Taking" isimli kitabında gerçekleştirilmiştir. Tüketiciler bilgi miktarının eksik olduğu ve davranış sonuçlarının tahmin edilemez olduğu durumlarda risk azaltma yollarına gitmektedirler. Bilgi arama ve marka sadakati bunlardan biridir (Bauer, 1960: 14). Ko vd (2004) algılanan risk kavramını, "çevrim içi alışverişten arzu edilen bir sonucun elde edilmesinde ortaya çıkabilecek kayıp potansiyeli" olarak tanımlamıştır (s.20). Zheng vd (2012) ise algılanan risk kavramı, "alıcıların satın alma hedeflerine bağlı olarak, satın alma kararıyla ilgili olası veya beklenen memnuniyetsizliğin ölçüsü" şeklinde ifade etmiştir (s.257). Ayrıca Karimov ve Yener (2020) algılanan risk kavramını, "tüm tüketicilerin satın alma eylemini gerçekleştirmeden önce hissettiği psikolojik bir durum" olarak tanımlamıştır (s.321).

3.2. Algılanan Risk Boyutları

Literatür incelemeleri sonucunda algılanan risk kavramına ilişkin birçok çalışma yapıldığı tespit edilmiştir. Algılanan risk boyutları, algılanan riskin kavramının genel hatlarını belirtmek açısından stratejik öneme haizdir. Algılanan risk genel hatlarıyla altı boyut olarak ele alınmaktadır (Rosellius, 1971; Kaplan, Szybıllo ve Jacoby, 1974; Stone ve Gronhaug, 1993). Literatürde algılanan risk boyutları üzerine muhtelif araştırmacılar tarafından yapılan sınıflandırma Tablo 2'de gösterilmektedir.

Rosellius (1971) çalışmasında algılan risk boyutlarını zaman, finansal, fiziksel ve sosyal olmak üzere dört boyutta ele almıştır. Kaplan vd (1974) ise çalışmalarında algılanan risk boyutlarını finansal, psikolojik, performans, fiziksel ve sosyal risk olmak üzere beş boyutta sınıflandırma gerçekleştirmiştir. Son olarak Stone ve Gronhaung (1993) ise gerçekleştirmiş oldukları çalışmalarında algılanan risk boyutlarını zaman, psikolojik, performans, finansal, sosyal ve fiziksel risk olacak şekilde sınıflandırarak literatüre katkı sağlamıştır.

Tablo 2: Algılanan Risk Boyutları

RİSK BOYUTLARI	**TANIM**	**YAZAR**
1.Finansal Risk	Hong ve Cha (2013) finansal risk kavramını, "bir ürünün satın alınmasıyla ilişkili parasal kayıp olasılığı" olarak tanımlamıştır (s.931).	Kaplan vd (1974), Stone ve Gronhaug (1993)
2.Performans Riski	Zheng vd (2012: 262) çalışmasında performans riski kavramını, ürünün beklenilen performansının tersi yönde sonuç ile karşılandığında ortaya çıkan olası yitme durumu" olarak ifade etmiştir.	Rosellius (1971), Kaplan vd (1974), Stone ve Gronhaug (1993)
3.Fiziksel Risk	Abzakh vd (2013) fiziksel risk kavramını, "jenerik ilaçların kullanımından kaynaklanan bireylerin sağlığına ve fiziksel enerjilerine yönelik tehlikelerle ilgili endişeler" olarak ifade etmiştir (s.43).	Rosellius (1971), Kaplan vd (1974), Stone ve Gronhaug (1993)
4.Psikolojik Risk	Abzakh vd (2013) psikolojik risk kavramını, "ürünün satın alma hedefine ulaşamaması nedeniyle oluşan hayal kırıklığından kaynaklanan olası bir özgüven eksikliği" şeklinde ifade etmiştir (s.44).	Rosellius (1971), Kaplan vd (1974), Stone ve Gronhaug (1993)
5.Sosyal Risk	Lim (2003) sosyal risk kavramını, "tüketicilerin alışveriş davranışlarının toplumun diğer üyeleri tarafından kabul edilmemesi ihtimali" olarak tanımlamıştır (s.219).	Rosellius (1971), Kaplan vd (1974), Stone ve Gronhaug (1993)

6.Zaman Riski	Zheng vd (2012: 263) çalışmasında zaman riski kavramını, bilgi araştırma ve satın alma sürecinde kaybetme olasılığı olan vakit ve satın alma işlemi sonucunda istenmeyen neticede karşılanması olarak ilişkilendirmiştir.	Rosellius (1971), Stone ve Gronhaug (1993)

3.2.1. Finansal Risk

Hong ve Cha (2013) finansal risk kavramını, "bir ürünün satın alınmasıyla ilişkili parasal kayıp olasılığı" olarak tanımlamıştır (s.931). Bu risk, bir ürünün tüketicinin beklenti seviyesinin aşağısında kalması durumunda muhtemel parasal kaybına ilişkin endişeleri barındırmaktadır (Abzakh, Ling ve Alkilani, 2013: 43).

3.2.2. Performans Riski

Zheng vd (2012: 262) çalışmasında performans riski kavramını, ürünün beklenilen performansının tersi yönde sonuç ile karşılandığında ortaya çıkan olası yitme durumu olarak ifade etmiştir. Bu risk, elverişlilik ve fonksiyonellik bakımından değerlendirilmektedir (Lim, 2003: 219).

3.2.3. Fiziksel Risk

Abzakh vd (2013) fiziksel risk kavramını, "jenerik ilaçların kullanımından kaynaklanan bireylerin sağlığına ve fiziksel enerjilerine yönelik tehlikelerle ilgili endişeler" olarak ifade etmiştir (s.43). Bu risk, ürün kullanımı sonrasında tüketicinin güvenlik ve sağlığı ile ilgilidir (Zheng vd, 2012: 262).

3.2.4. Psikolojik Risk

Zheng vd (2012) psikolojik risk kavramını, "bir satın alma hedefine ulaşamamanın yarattığı hayal kırıklığından kaynaklanan potansiyel özgüven kaybını (ego kaybı)"olarak tanımlamıştır (s.263). Ayrıca Abzakh vd (2013) psikolojik risk kavramını, "ürünün satın alma hedefine ulaşamaması nedeniyle oluşan hayal kırıklığından kaynaklanan olası bir özgüven eksikliği" şeklinde ifade etmiştir (s.44). Lim (2003) ise algılanan psikolojik riski kavramını, "tüketicilerin çevrimiçi alışveriş davranışları nedeniyle maruz kaldıkları zihinsel stres" şeklinde tanımlamıştır (s.223). Stres, bu risk türünün meydana gelmesinin ve satın alma davranışlarını tesir etmesinin sebebi olabilir (Kamalul Ariffin, Mohan ve Goh, 2012: 316).

3.2.5. Sosyal Risk

Lim (2003) sosyal risk kavramını, "tüketicilerin alışveriş davranışlarının toplumun diğer üyeleri tarafından kabul edilmemesi ihtimali" olarak tanımlamıştır (s.219). Bu risk, tüketicinin çevresindekilerin fikirlerini göz önünde bulundurmaktadır (Demirci Orel, Arık ve Arslan, 2022: 68). Ek olarak bu risk, tüketicinin çevresindeki insanlar tarafından dalga konusu yapılma ve sosyal grup içerisine dâhil olamama gibi statüsünü yitirmeyi içermektedir (Zhen vd, 2012: 263).

3.2.6. Zaman Riski

Zheng vd (2012: 263) çalışmasında zaman riski kavramını, bilgi araştırma ve satın alma sürecinde kaybetme olasılığı olan vakit ve satın alma işlemi sonucunda istenmeyen neticede karşılanması olarak ilişkilendirmiştir. Bu risk, alışveriş süresine ek bir bekleme süresini içermektedir (Lim, 2003: 219).

3.3. Çevrim İçi Alışveriş ve Algılanan Risk

Günümüzde internet insanların yaşamının değişmez araçlarından biri olmaktadır. Teknolojideki ilerlemeler ile işletmeler ve tüketiciler arasındaki iletişim değişiklik göstermektedir. Teknolojinin insan hayatının tüm boyutunda önemli bir konum elde etmesinden sonra çevrim içi alışveriş yapan tüketicilerin davranışları işletmeler adına stratejik hale gelmiştir (Halili ve Yılmaz, 2021: 606). Tüketicilerin ihtiyaç ve arzularının sürekli farklılık göstermesi satın alma davranışa yansımıştır. Tüketiciler ürün veya hizmetten sadece fayda elde etmeyi beklememektedir. Erişimde kolaylık, zamanı idareli kullanım, ödeme çeşitliliği gibi birçok farklı parametreler önemli hale gelmektedir (Yapraklı ve Gül, 2021: 1529).

Geleneksel alışveriş ortamlarında olduğu gibi çevrim içi alışveriş ortamlarında da tüketicinin satın alma kararını vermeden önce riskler algılayabilmekte ve algılamış oldukları riskler satın alma niyetleri üzerinde etki sahibi olmaktadırlar (Demirci Orel vd, 2022: 61). Özellikle tüketiciler, çevrim içi alışveriş platformlarında alışveriş sırasında algılamış oldukları risk seviyesi fiziksel mağazalara göre daha yüksek algılama eğilimi gösterirler (Kamalul Ariffin vd, 2018: 312).
Geleneksel alışverişe kıyasla çevrim içi alışveriş sürecinde soyutluk bulunmaktadır. Bu da güven ve risk algısı kavramlarını önemli hale getirmektedir (Karaoğlan ve Dorukan, 2020: 1073). Tüketiciler alışveriş sürecinde algılanan riskler ile karşılaştıklarında çevrim içi alışveriş yapma konusunda gönüllü bir tavır sergilememektedirler. Bu sebeple algılanan risk, satın alma niyetini üzerinde anlamlı bir etkiye sahiptir (Yuniarti vd, 2022: 8).

Çevrim içi alışveriş süreci risk barındırmaktadır. Çevrim içi güven, çevrim içi ağın başarılı olması adına önemli bir kıstastır. Tüketicilerin güven seviyelerinin yüksek olması satın alma niyetini olumlu etkileyecektir. Bu kapsamda işletmeler çevrim içi güven durumu elde ederek, müşteri ilişkilerini sürdürebilir kılabilirler (Uzunkaya ve Yükselen, 2019: 43). Güven "tüketicinin çevrimiçi tüccarın kötü bir şekilde davranmayacağına olan inancı" olarak tanımlanmaktadır (Hong ve Cha, 2013: 928).

3.3.1. Çevrim İçi Alışveriş Süreci İçerisinde Karşılaşılan Riskler

Teknolojik devrimin neticesinde birçok alışkanlıklar değişiklik göstermektedir. Bu alışkanlıkların başında, satın alma davranışının değişiklik göstermesi gelmektedir. Tüketiciler satın alma davranışlarında çevrim içi ağları vasıta olarak kullanmaya başlamıştır. Bu yöne doğru değişkenlik gösteren eğilimin giderek daha fazla yaygın olmasının belli sebepleri bulunmaktadır. Bu sebeplerin başında erişilebilirlik, zaman tasarrufu ve müşteri deneyiminin kişiselleştirmeye doğru kayışı sayılabilmektedir. Ancak çevrim içi alışveriş sürecinde satın alınan ürünün, fiziksel olarak dokunma ve gözlemin eksik olmasından ötürü tüketici için algılanan risk kavramını daha önemli hale gelmektedir. Bu kapsamda çevrim içi alışveriş sürecinde karşılaşılan risk boyutları çeşitlilik göstermektedir.

İnternet kullanım seviyesinde artış gösterilmesi algılanan risk çeşidinde ciddi bir şekilde değişiklik olmasına neden olmaktadır (Karaoğlan ve Dorukan, 2020: 1072). Geleneksel alışverişe kıyasla çevrim içi alışveriş sürecinde riskler çeşitlenmektedir. Maddi ve bireysel bilgilerin korunması, satın alınan ürünün gereksinimi gidermesi, ürünü tam anlamı ile tetkik edebilme, iade edilme durumu ve teslimat gibi çeşitli unsurlar risk olarak algılanmaktadır (Angün, 2024:161). Ödeme güvenliği, bilginin korunması, gizli olan bilgilerin açığa çıkarılması ve ürün kalitesi zorluklardan bazılarıdır. Bu sorun, çevrim içi perakendecinin tüketicinin algılanan risk konusuna itici kuvvet olan bu zorlukları tespit edememesi sebebi ile meydana gelmektedir (Kamalul Ariffin vd, 2018: 309). Tüketicilerin bilgisayar korsanlığının sebep olabileceği kişisel bilgilerin gizlice ifşa edilme olasılığı

konusunda güvensizlik, şifreleme ve kimlik doğrulama gibi güvenlik önlemlerine edilmektedir (Hong ve Cha, 2013: 928). Bu kapsamda çevrim içi alışveriş sürecinde gizlilik ve mahremiyet riski son derece önemli olmaktadır. Ko vd. (2004) mahremiyet riski kavramı, "mahremiyetin ihlali gibi kişisel bilgiler üzerindeki olası kontrol kaybı" şeklinde tanımlanmıştır (s.22). Gizlilik riski ise tüketicilerin bilgilerinin ele geçirilmesini içermektedir (Lim, 2003: 219).

Fiziksel dokunma ve gözlemin eksik olduğu çevrim içi platformlarda tüketicilerin ürün temelli risk algılama durumları önemli hale gelmektedir (Yıldırım ve Karadere, 2023: 63). İletişim teknolojilerinin çeşitlilik kazanması ile ürünlerin somutluk durumu daha kritik hale gelmektedir (Laroche, Nepomuceno ve Richard, 2010: 197). Bu kapsamda çevrim içi alışveriş sürecinde ürün riski stratejik bir konum kazanmaktadır. Wai vd (2019: 2) çalışmalarında ürün riski kavramını, tüketicilerin çevrim içi alışveriş sürecinde satın aldıkları ürünlerin kalite ve performans durumu ile ilişkili olduğunu ifade etmişlerdir.

3.3.2. Çevrim İçi Alışveriş Süreci İçerisinde Algılanan Riske Karşı Bilginin Rolü

Tüketici, bir ürün satın alınması sırasında karşı karşıya kaldıkları riskler sebebi ile satın alma niyeti göstermede kararsız kalmaktadır. Bu kararsızlık durumunda kaldığında, tüketici kaybın riskini en aza indirebilmek adına yararlanabilecekleri çeşitli yöntemler bulunmaktadır (Roselius, 1971: 56). Bu kapsamda çevrim içi değerlendirme kavramı risk azaltma noktasında önemli hale gelmektedir. Tüketiciler çevrim içi alışverişi gerçekleştirmeden önce ürün ile geçmiş davranış deneyime sahip tüketicilerin fikirlerine göz atmaktadırlar. Çevrim içi değerlendirme kavramı ile algılanan risk konusu yakın bir ilişki yapısına sahiptir. Çevrim içi değerlendirme, çevrim içi alışveriş sürecinde tüketicilerin ürün ve hizmet hakkında bilgi elde edebilmesi açısından stratejik bir kaynaktır. Algılanan risk kavramı üzerinde anlamlı bir etkisi bulunmaktadır.

Çevrim içi değerlendirmeler vasıtasıyla, e- ticarette potansiyel risk algısında azalış gösterilmesinde önemli rol oynamaktadır (Ventre ve Kolbe, 2020: 294). Çevrim içi alışveriş sürecinde, ürün kalitesi ve satıcı güveni konusunda açıklık olmaması, tüketicilerin risk algısında önemlidir. Bu riskleri aşağı seviyeye çekebilmek adına tüketiciler, önceki süreçlerde deneyimlenmiş değerlendirme, yorum ve puanlamalara bakarak satın alma kararını oluşturmaktadır (Küçük ve Çatı, 2021: 301). Birçok alışveriş siteleri internet vasıtasıyla yapmış oldukları kampanya ve oluşturdukları mesajları tüketicilere iletmektedirler. Bu iletilerin çokluğu tüketicilerin kararsız kalma durumuna sebep vermektedir. Bu karasızlık durumunu ortadan kaldırabilmek adına daha önce ürün ile deneyim yaşamış kişilerin yorum ve değerlendirme puan ve yıldızlarından istifade etmektedirler (Karaca ve Gümüş, 2020: 66). Ayrıca alışveriş sitelerinde tüketicilerin kendilerini anlatabilecekleri ortamların elde edilmesi, tüketicilerin gelişen olayların dâhilinde ve kuruluşun bir paydaşı olarak kendini görmelerini sağlayacaktır (Küçük ve Çatı, 2021: 324).

Karaca ve Gümüş (2020: 66) çevrim içi alışveriş sürecinde çevrim içi yorum ve değerlendirme puanlarının satın alma niyeti üzerindeki etkisi kapsamında gerçekleştirdiği çalışmada, çevrim içi yorumların ve değerlendirme puanlarının satın alma niyetini olumlu etkilediğini belirtmektedir. Lackermair, Kailer ve Kanmaz (2013: 4) ise tüketici bakış açısından çevrim içi ürün incelemelerinin önemini incelemiştir. Çalışmada bir ürünün kullanıcı puanında ortalamanın aşağısı seviyesinde kaldıklarında tüketici ürünü tercih sebebi yapmadığını göstermektedir. Ayrıca tüketicilerin ürünün kendi ihtiyaçlarına uygun bir nitelik taşıyıp taşımadığı bilgisini elde etmek adına ürün sayfasındaki tüketici yorumlarına bakmaları gerekliliği üzerinde durmaktadır. Gavillan, Avello ve Martinez (2018:55) ise çevrim içi yorum ve derecelendirmelerini otel rezervasyonu ölçüsünde değerlendirmektedir. Olumlu ve olumsuz derecelendirmelerin güvenirliliği üzerinde tespitlerde

bulunmaktadır. Olumsuz derecelendirmede tüketicilerin yorum miktarına bakmadan güvenilir bulma davranışı sergilerken, olumlu derecelendirmenin ise güvenilirlik düzeyi yorum miktarı ile arka çıkıldığında arttığı ifade edilmiştir.

Sosyal medyanın ana bilgileri duyurma özelliği dolandırıcılık ve mobil ödemelerle ilgili algılanan güvenlik risklerine karşı önleyici bir araç olabilir (Chauhan, 2024: 5). Bu kapsamda sosyal medya platformlarını kullanarak geniş kitlelere ulaşma potansiyeli olan kişiler ana bilgileri duyurma noktasında anahtar rolleri bulunmaktadır. Bu kişilere sosyal medya fenomeni ismi verilmektedir. Bu kişilerin genellikle bir alan hakkında uzmanlaşma ve uzmanlaştıkları konu hakkında takipçilerine bilgiler paylaşmaktadır. Bilgi paylaşımını rolünü dikkate alarak içerikler ürettikleri görülmektedir.

Cabeza, Sanchez, Roldan ve Garcia (2022: 4) sosyal medya fenomenlerinin ürün tavsiye etmesi ile algılanan riski arasında ilişkiyi ele almıştır. Belirli bir alanda uzmanlık yetisine sahip olan bu kişilerin, tüketicilerin risk algısını azalttığını ifade etmiştir. Karimov ve Yener (2020: 333) ise, sosyal medya fenomenlerinin tüketicilerinin algıladıkları risk seviyesindeki azalış göstermesi sürecinde etkili olmadığını belirtmektedir. Sosyal medya fenomenlerinin ürün veya hizmet hakkındaki bilgi paylaşımı üzerindeki rolüne güvenilmeme sebebini paylaşılan bilgilerin öneriden çok reklam amaçlı bir nitelik olarak görülmesi ile açıklamaktadır.

4. Sonuç ve Tartışma

Günümüzde pazarlama alanında tüketicilerin davranışlarını anlamaya ilişkin algılanan risk giderek önemli hale gelmektedir. Teknolojinin hayatın tüm hatlarını sarmalaması algılanan risk kavramının çevrim içi ağlarda değerlendirmesi sağlamaktadır. Çevrim içi ağlar, dünya üzerindeki internet kullanımı gerçekleştiren insanların birbiri ile iletişim kurabildikleri, bilgi erişimini süratli bir şekilde yapabildikleri, fikir paylaşımını gerçekleştirebilecekleri ve bulundukları yerden alışveriş imkânı elde ettikleri platformdur. Hayatın her alanının dijital dönüşüme uğraması ile tüketiciler alışveriş alışkanlıklarını çevrim içi ağlar üzerinden ilerletmektedirler. Özellikle tüm dünyayı etkisi altına alan Covid-19 salgını bu ilerleyişin tetikleyici olmuştur. Satın alma davranışındaki dönüşüm, çevrim içi alışveriş sürecindeki algılanan risk kavramını araştırılması önem arz eden konuların başında olmaya başlamaktadır.

Tüketiciler, çevrim içi ağlar vasıtasıyla ürün ve hizmetler hakkında fiyat ve kalite karşılaştırması yapabilmesi, uygunluk ve erişim avantajlarından yararlanması, kişiselleştirme olanaklarının artması, tecrübe edebilme fırsatlarının olması, günün her saat diliminde alışveriş imkânını elde etmesi ve geçmiş müşteri deneyim yorumlarını görebilmeleri müşteri deneyimin ve çevrim içi alışverişe yönelik tercihlerin artmasını sağlamaktadır. Çevrim içi alışveriş sürecinin tüketicilere sağlamış oldukları faydaların yanına ek olarak çeşitlik zorlukları da beraberinde getirmektedir. En önemli görülen zorlukların başında algılanan risk gelmektedir. Algılanan risk, tüketicilerin satın alma eylemini gerçekleştirmeden önce rastladıkları belirsizlik ve olumsuz sonuçlara karşı göstermiş oldukları bilinç durumudur. Algılanan risk sürecinde ana parametre belirsizliktir. Bu süreçteki risk algılaması en aşağı seviyeye çekebilmek için bilgiden faydalanılmaktadır. Bu çalışmada tüketicilerin çevrim içi alışveriş sürecinde genel algılanan risk boyutlarına ilave olarak farklı boyutlarda belirlenmeye çalışılmıştır.

Araştırmanın temel varsayımı çevrim içi alışveriş sürecinde tüketicilerin algılamış oldukları riskler, satın alma niyetini etkilediği yönündedir. Yapılan literatür taraması sonucunda çevrim içi alışveriş sürecinde algılanan risk ile satın alma niyeti arasında pozitif ilişki tespit edilerek temel varsayım

doğrulanmıştır. Tüketiciler çevrim içi alışveriş sürecinde güvenlik kaygıları, ürün ile hizmetin gerçek görünümü ve kalite hakkında yaşanmakta olan belirsizlik durumu, internet altyapı sorunlarından kaynaklanan bağlantı sorunu ve teslimat gecikmeleri gibi sebeplerden ötürü algılamış oldukları risklerde artış göstermektedir. Bu eklenen risk boyutları, geleneksel alışverişe kıyasla çevrim içi alışveriş süreci daha riskli bir konuma getirmektedir. Tüketiciler bu süreçte algılamış oldukları riskler belirsizlik ortamının doğmasına ve potansiyel kayıp endişesinin artması ile satın alma kararlarını erteleme veya iptal etme tepkisi göstermektedirler. Bu süreçte tüketicilerin algılamış oldukları riskleri ve potansiyel kayıp endişelerini aşağı seviyeye indirecek unsur olarak güven faktörü görülmektedir. Araştırma sorusu 1, güvenin çevrim içi alışveriş sürecinde algılanan riski azaltmaktaki aracı rolü incelemektedir. Qalati vd. (2021: 15) yapmış oldukları çalışmada, tüketicilerin çevrim içi alışverişe olan güven faktörünün satın alma niyetini pozitif etkilediği ve algılanan risk seviyesinde azalma durumu yaşandığı görülmüştür. Aynı şekilde Ventre ve Kolbe (2020: 287) yapmış oldukları çalışmada, gelişmekte olan pazarda yürüttüğü çalışmasında da, güven ile algılanan risk arasında ters ilişkinin olduğu satın alma niyetini pozitif etkilediği tespit edilmiştir. Semiz (2021: 60) çevrim içi alışveriş sürecindeki algılanan risk ile e-güvensizlik arasında yaşanan ilişkinin sonucunda Webrooming niyetinin etkisini ölçtüğü çalışmada, algılanan riskin e-güvensiz üzerinde etki sahibi olduğu ve Webrooming niyetini arttırdığı görülmektedir. Webrooming niyeti tüketicilerin çevrim içi ve fiziksel alışveriş deneyiminin birleştirilerek potansiyel kayıp endişesini aşağı seviye tutan eğilimi ifade etmektedir. Yadav vd. (2024: 9) yapmış oldukları çalışmalarında, algılanan risk ile Webrooming niyeti arasında pozitif bir ilişkinin varlığını saptamıştır. Son olarak Akram ve Lavuri (2023: 1615) yürütmüş oldukları lüks alışveriş gerçekleştirelerin Webrooming niyetlerini incelemeye yönelik çalışmalarında, tüketiciler algılamış oldukları riskler neticesinde satın alma kararını vermeden önce ürün hakkında çevrim içi ağlar aracılığıyla bilgi edinimi gerçekleştirmekte ve satın alma işlemini ise fiziksel mağaza ortamında yaptığı görülmektedir. Türkiye ölçeğindeki literatür kapsamında algılanan risk ile Webrooming niyeti arasında ilişkiyi gösteren çalışma sayısının az olduğu tespit edilmiştir. Gelecekteki çalışmalar özellikli ürünler çerçevesinde algılanan risk ile Webrooming niyeti arasında ilişkiyi inceleyebilir.

Bulgularımız, çevrim içi alışveriş sürecinde algılanan risk azaltılmasında güvenin aracı rol oynadığını göstermektedir. Bu kapsamda işletmelerin çevrim içi ağlarda güvenlik önlemlerini alması ve güncel tutması önerilmektedir. Web sitelerinin güvenilir olması adına güvenirlilik sertifikası ikame edilmesi algılanan riskin önündeki engeli kaldırabilecek adımlardan birisidir. Bu adım ürün ve hizmetlerin belirli bir seviyedeki uygunluk durumunu yansıtmakta olacaktır. Ürün ve hizmetlerin performans bilgisine ilişkin nitelikleri göstermektedir. Ancak marka imajının, güvenirlilik sertifikasını desteklemesi stratejik öneme haizdir. Tüketicilerin zihinlerinde markalara karşı oluşturduğu konumlandırma, güven faktörünün değişkenlik göstermesine neden olmaktadır. Bu kapsamda işletmeler marka imajını kuvvetlendirebilmek adına kurumsal sosyal sorumluluk ölçünde stratejiler üretmesi gerekmektedir. Aksiyonlarında şeffaflık ve hesap verebilirlik noktasında istekli olması ve bunu uygulamalarına yansıtması önerilmektedir.

Son olarak güvenilir bir nitelik taşıyan ödeme yöntemlerin oluşturulması finansal risk konusunda önemli çözüm olarak önerilebilir. İşletmelerin bu yönde oluşturacakları güvenilir ödeme sistemleri, tüketicilerin finansal nitelikteki bilgilerin korunduğu yönünde geliştirdiği olumlu algı satın alma niyetini etkileyecektir. Bu kapsamda işletmeler güçlü bir şifreleme sistemini oluşturması, tüketicilere çevrim içi destek ekibinin sağlanması ve geri ödeme ile iade politikasını yerleştirilmesi önerilmektedir. Bu stratejilerin etkin bir şekilde ifa edilebilmesi adına, dijital yeterlilik seviyesinin yüksek olması gerekmektedir. İşletmeler bu yöndeki geliştireceği sistemleri sayesinde tüketicilerin

bilgilerinin korunması noktasında güçlü bir altyapı oluşturmuş olacaktır. Gizlilik politikaları etkili bir şekilde yerine getiren işletmeler marka itibarı ve güveni noktasında olumlu etki oluşturacaktır.

Araştırma sorusu 2, algılanan risk ile kültürel farklılık arasındaki bağlantıyı incelemektedir. Çevrim içi tüketicileri sosyal bir varlık olarak düşünüldüğünde, bu araştırma sorusunun ele alınması kıymetlidir. Teknolojinin sağladığı hızlı küreselleşme tüketicilerin alışverişe yönelik tutumlarını değişime uğratmaktadır. Çevrim içi alışverişe yönelik olumlu tutum sergileme eğilimleri ağırlık gösterse de bu oran kültürler arası farklılık arz etmektedir. Kültür birçok unsuru bünyesinde barındıran ve bireyin belirli bir davranış kalıpları üzerinde hareket etmesi yönünde çerçeve oluşturabilecek güce sahip olan bir yapıdır. Sosyal varlık niteliğine sahip olan tüketiciler satın alma kararını alırken içinde bulunduğu kültürden etkilenerek şekillendirmektedirler. Tüketiciler içinde bulunduğu toplumun kültürüne uygun kodları, kişiliğiyle eşleyerek toplumsal kimlik rolünü oluşturmaktadır. Bu kimlik tüketicilerin satın alma niyeti ve kararında etkili olmaktadır. Bu kapsamda kültürlerarası farklılık tüketicilerin çevrim içi alışverişe yönelik tutumlarını ve risk algılarını değiştirmekte olduğu görülmektedir. Ventre ve Kolbe (2020: 293) yapmış oldukları çalışmasında, farklı kültürler içerisinde yer alan tüketicilerin farklı risk algılarına sahip olduklarını tespit edilmiştir. Bu kapsamda farklı kültürler içerinde yer alan tüketicilerin davranışlarını anlamlı hale getirebilmek adına Amerikalı ve Koreli internet kullanıcıları arasında risk farklılıklarını ortaya koymuştur. Parry, Sarma ve Yang (2021) ise yapmış oldukları çalışmada, algılanan risk konusunu Japonya ülkesi çerçevesinde araştırma kapsamını oluşturmuştur. Her iki çalışmada ortak görülecek husus Doğu toplumlarının seçilmiş olmasıdır. Kolektivist kültürlerdeki tüketicilerin, belirsizlikten kaçınma oranları ve buna bağlı olarak risk algıları yüksek seviyede olabilmektedir. Literatür taraması kapsamında kültür ile algılanan risk arasındaki ilişkiyi gösteren çalışma azlığı dikkat çekmiştir. Gelecekteki çalışmalar, bu kavram ölçeğinde belirsizlikten kaçınan ve kaçınmayan toplumların karşılaştırmasını ele alarak çevrim içi alışveriş niyetlerine etkisini inceleyebilir.

Araştırma sorusu 3, çevrim içi alışveriş sürecinde bilginin algılanan riski doğru bir şekilde değerlendirme ve yönetme noktasındaki etkin rolü incelenmiştir. Tüketiciler çevrim içi alışveriş süreci içerisinde algılamış oldukları riskleri, aşağı seviyede tutabilmek için risk azaltacak yollara başvurmaktadır. Bu süreçte risk azalışı sağlayacak en önemli kaynak bilgidir. Çağın değişim hızına uyum sağlamanın birincil koşulu kaynakların etkin bir şekilde kullanmasından geçmektedir. Bilgi teknolojilerinin artan bir ivmeyle önem kazandığı günümüz gerçekliğinde, bu kaynaklardan biri olan bilginin stratejik bir konumu bulunmaktadır. Bir işletme için bilgi o kadar asli bir araçtır ki eksik veya hatalı olması durumunda hatalı kararların alınmasına sebep olmaktadır. Bu hatalı kararların neticesinde tüketiciler olumsuz sonuçlar ve potansiyel kayıp ile karşı karşıya kalacaktır. Bu kapsamda tüketicilerin algılanan riskleri, aşağı seviyeye çekebilmek adına bilgi edinimi önemli başvuru kaynağı olarak değerlendirilmektedir. Çalışma yapmış olduğu literatür incelemesi sonucunda çevrim içi değerlendirme kavramının risk azaltma noktasında önemli hale geldiğini tespit etmiştir. Lee (2009: 579) yapmış oldukları çalışmalarında, inceleme niceliğinin çevrim içi tüketicilerin satın alma niyetinin artışına yol açtığını göstermektedir. İnceleme miktarının artışı, çevrim içi tüketicinin tutumlarında değişkenlik geçirmesine sebep olduğunu da eklemiştir. Saydan ve Dülek (2022: 78) yapmış oldukları çalışmasında, marka imajının çevrim içi alışveriş üzerinde kuvvetli bir etkiye sahip olduğu gösterilmiştir. Gelecekteki araştırmalar çevrim içi yorum miktarı ile güvenirlilik arasındaki ilişki üzerine araştırma yapabilir. Marka imajının çevrim içi yorumlara etki değerlendirmesi yapılması literatürün zenginleşmesi için faydalı olabilir.

Bulgularımız, çevrim içi alışveriş sürecinde algılanan riskin azaltılmasında bilginin olumlu etkisi olduğunu göstermektedir. Yönetsel açıdan işletmelerin stratejilerinde bilgiyi esas almaları

gerekmektedir. Dijital dönüşüm ile, tüketiciler güçlü konum elde etmekte ve beklenti seviyelerinde artış gözükmektedir. İşletmeler bu beklentileri karşıladıkları ölçüde sürdürebilir bir irade sergileyecektir. Çevrim içi alışveriş sürecinde tüketicilerin beklentilerinden birisi de algılanan riskin aşağı bir seviyede tutulacak çerçeve çizilmesidir. Bu çerçevenin oluşturulmasında en büyük araç dijital teknoloji olacaktır. İşletmeler dijital yeterlilik kapasitesini üst seviyeye çıkararak tüketicilerin algılamış oldukları risk seviyesinde azalış sağlamak önemli bir adım oluşturacaktır. Bu anlayış ile oluşturulacak yetkinlik düzeyi etkin bir müşteri deneyiminin temelini oluşturacaktır. Bu deneyimin çevrim içi süreç ölçüsünde zenginleştirecek araç ve yöntemlerin çeşitlilik sergilemesi gerekmektedir. İşletmeler etkin bir müşteri deneyimi oluşturabilmek adına, ürün ve hizmetleri noktasında tüketicilerin düşüncelerini öğrenebilecek sistemleri inşa etmesi stratejik öneme haizdir. Çevrim içi oluşturulması önem arz eden bu sistem işletmeye veri kazanımı sağlamaktadır. İşletmelerin elde ettiği veriler sayesinde eksik noktalarını görmeleri ve iyileştirme programlarını bu yönde başlatmalarına fırsat vermektedir. Burada önemle durulması gerekli nokta elde edilmiş verilerin işlenerek kullanılabilme kapasitesi gösterilmesi ve stratejilerine yansıtma iradesidir.

5. Kaynakça

Abzakh, A. A., Ling, K. C., & Alkilani, K. (2013). "The impact of Perceived risks on the Consumer Resistance Towards Generic Drugs in the Malaysia Pharmaceutical İndustry". *International Journal of Business and Management,* 8(3), 42-50.

Angün, S. (2024). "Çevrimiçi Alışverişte Farklı Toplumların Riskleri Algılamasına Dair Bir Çalışma". *Maltepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi,* 10 (2), 161-180.

Akram, U., & Lavuri, R. (2024). Understanding the Consumer's Luxury Webrooming Intention: Moderating Role of Perceived Risk and Review. Journal of Consumer Behaviour, 23(3), 1602-1619.

Bauer, R. A. (1960). "Consumer Behavior as Risk Taking". In R. S. Hancock (Ed.*), Dynamic Marketing for a Changing World, Proceedings of the 43rd. Conference of the American Marketing Association,* 389-398.

Baykal, M., & Yazıcı Ayyıldız, A. (2020). "Tüketici Yenilikçiliğinin Algılanan Risk Üzerine Etkisi: Kuşadası'ndaki 5 Yıldızlı Otel Müşterileri Örneği". *İşletme Araştırmaları Dergisi*, 12 (1), 510-530.

Cöddü, M.B., Çabuk, S., & Tanrıkulu, C. (2017). "İnternetten Alışverişte Tüketiciler Tarafından Algılanan Riskin Etkileri ve Cinsiyet Farklılıkları Açısından İncelenmesi". *Journal of International Social Research*, 10(52), 982-994.

Cabeza, J., Sanchez, S., Roldan, L.S., & García F.F. (2022). "Impact of the Perceived Risk in Influencers' Product Recommendations on Their Followers' Purchase Attitudes and Intention". *Technological Forecasting & Social Change*, 184, 1-16.

Chauhan, V. (2024). "Understanding Users' Protective Behavior and Its Suppressor Effect on the Perceived Risk in M-wallet/banking Use: An Indian Urban-Rural Comparison". *Technological Forecasting & Social Change*, 201, 1-17.

Çatı, K., & İlhan Küçük, H. (2021). "Çevrimiçi Satın Alma Kararına Tüketici Değerlendirmelerinin Etkisi". *İşletme Bilimi Dergisi*, 9(2), 301-332.

Demırcı Orel, F., Arık, A., & Arslan, İ. D. (2022). "Covid-19 Pandemisi Sürecinde Sağlık Çalışanlarının Çevrimiçi Alışverişte Risk Algısı ve Yeniden Satın Alma Niyetine Etkisi". *Çağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 19(2), 61-71.

Erdoğan, A., & Şirin, E.F. (2020). "Algılanan Hizmet Kalitesi Hizmet Değeri ve Memnuniyet Üzerinde Algılanan Risk Faktörünün Etkisi: Sağlıklı Yaşam ve Spor Merkezleri Üzerine Bir Uygulama". *Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi*, 18(4), 134-153.

Günther, W. A., Mehrizi, M. H. R., Huysman, M., & Feldberg, F. (2017). "Debating Big Data: A Literature Review on Realizing Value from Big Data". *The Journal of Strategic Information Systems*, 26(3), 191-209.

Gavilan, D., Avello, M., & Martinez, G. (2018). "The Influence of Online Ratings and Reviews on Hotel Booking Consideration". *Tourism Management*, 66, 53-61.

Gezmişoğlu Şen, D., & Telli, G. (2021). "İkinci El Çevrimiçi Pazarlarda İlgilenim, Yenilikçilik ve Algılanan Riskin Tüketicilerin Satın Alma Tarzına Etkisi", *İşletme Araştırmaları Dergisi*, 13 (3), 2587-2606.

Hong, I. B., & Cha, H. S. (2013). "The Mediating Role of Consumer Trust in an Online Merchant in Predicting Purchase Intention". *International Journal of Information Management*, 33(6), 927-939.

Halili, K. & Yılmaz, K. (2021). "İnternet Alışverişlerinde Algılanan Tüketici Risklerinin Online Satın Alma Davranışı Üzerine Etkisi: Türkiye – İran Karşılaştırması". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 23(2), 606-623.

Kaplan, L. B., Szybillo, G. J., & Jacoby, J. (1974). Components of perceived risk in product purchase: A cross-validation. Journal of applied Psychology, 59(3), 287-291.

Ko, H., Jung, J., Kim, J., & Sung Wook Shim (2004). "Cross-Cultural Differences in Perceived Risk of Online Shopping", *Journal of Interactive Advertising*, 4:2, 20-29.

Kamalul Ariffin, S., Mohan, T., & Goh, Y. N. (2018). "Influence of Consumers' Perceived Risk on Consumers' Online Purchase Intention". *Journal of Research in Interactive Marketing*, 12(3), 309-327.

Karimov, G., & Yener, D. (2020). "Sosyal Medya Fenomenlerinin Tüketicilerin Algıladıkları Risklerin Azaltılmasındaki Rolü". *The Journal of Academic Social Science*, 8(103), 321-335.

Karaoğlan, S., & Durukan, T. (2020). "Dijital Pazarlama Çağında Çevrimiçi Alışverişin Fayda ve Risk Algısı". *İşletme Araştırmaları Dergisi*, 12(2), 1072-1082.

Karaca, Ş., & Gümüş, N. G. (2020). "Tüketicilerin Online Yorum ve Değerlendirme Puanlarına Yönelik Tutumlarının Online Satın Alma Davranışlarına Etkisi". *Sakarya İktisat Dergisi*, 9(1), 52-69.

Lim, N. (2003). "Consumers' Perceived Risk: Sources Versus Consequences". *Electronic Commerce Research and Applications*, 2(3), 216-228.

Lee, S. H. (2009). How do Online Reviews Affect Purchasing Intention?, *African Journal of Business Management*, 3(10), 576-581.

Laroche, M., Nepomuceno, M.V., & Richard, M.O. (2010). "How Do Involvement and Product Knowledge Affect the Relationship Between Intangibility and Perceived Risk for Brands and Product Categories?", *Journal Of Consumer Marketing*, 17(3), 197-210.

Lackermair, G., Kailer, D., & Kanmaz, K. (2013). "Importance of Online Product Reviews from a Consumer's Perspective". *Advances in Economics and Business*, 1(1), 1-5.

Ozansoy Çadırcı, T., & Sağkaya Güngör, A. (2018). "Çevrimiçi Satın Almalarda Tüketicinin Risk Algısı: İki Boyutlu Ürün Görüntüleme ve Artırılmış Gerçeklik (Üç Boyutlu Ürün Görüntüleme) Uygulamalarına İlişkin Bir Karşılaştırma". *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (36), 53-76.

Parry, M.E., Sarma, S. & Yang, X. (2021). "The Relationships among Dimensions of Perceived Risk and the Switching Intentions of Pioneer Adopters in Japan". *Journal of International Consumer Marketing*, 33:1, 38-57.

Qalati, S.A., Vela, E.G., Li, W., Dakhan, S.A., Thuy, T.T.H., & Merani, S.H. (2021). "Effects of Perceived Service Quality, Website Quality and Reputation on Purchase Intention: The

Mediating and Moderating Roles of Trust and Perceived Risk in Online Shoppin". *Cogent Business & Management*, 8:1, 1-20.

Roselius, T. (1971). "Consumer Rankings of Risk Reduction Methods". *Journal of Marketing*, 35(1), 56-61.

Stone, R. N., & Grønhaug, K. (1993). "Perceived Risk: Further Considerations for the Marketing Discipline". *European Journal of Marketing*, 27(3), 39-50.

Semiz, B. B. (2021). "Algılanan Risk ve E-Güvensizliğin Webrooming Niyeti ve Webrooming Davranışı Üzerindeki Etkisinin Gerekçeli Eylem Teorisi Çerçevesinde İncelenmesi". *Journal of Management Marketing and Logistics*, 8(1), 53-63.

Saydan, R., & Dülek, B. (2022). "Online Alışverişte Marka İmajının Online Satın Alma Niyeti ve Ağızdan Ağıza İletişim Davranışı Üzerine Etkisi; Amprik Bir Çalışma". *Sosyal Bilimler Akademi Dergisi*, 5(1), 70-82.

Türk Dil Kurumu. (t.y.). Risk. İçinde Güncel Türkçe sözlük, https://tdk.gov.tr [Erişim Tarihi: 14.04.2024].

Temizkan, V., Nart, S., & Altunışık, R. (2016). "Akıllı Telefon Kullanımının Satın Alma Kararına Etkisinde Algılanan Risk ve Risk Azaltma Stratejilerinin Rolü". *Bartın Üniversitesi İ.İ.B.F. Dergisi*, Cilt: 7 Sayı: 13, 250-273.

Tanrıkulu, E., & Bakır, N. O. (2021). "Tüketicilerin Çevrimiçi Alışverişteki Faydacı ve Hedonik Alışveriş Değerinin Algılanan Fayda ve Risk Üzerindeki Etkisi: Trendyol ve Zara Tüketicileri Üzerine Bir Araştırma". *Öneri Dergisi*, 16(56), 634-667.

Uzunkaya, T., & Yükselen, C. (2019). "Çevrimiçi Alışverişte Pazarlama Stratejilerinin Tüketicinin Algıladıkları Risk ve Güvene Etkileri Üzerine Bir Araştırma". *Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 12(2), 35-46.

Ventre, İ. & Kolbe, D. (2020). "The Impact of Perceived Usefulness of Online Reviews, Trust and Perceived Risk on Online Purchase Intention in Emerging Markets: A Mexican Perspective", *Journal of International Consumer Marketing*, 32:4, 287-299.

Webster, J., & Watson R.T. (2002). "Analyzing the Past to Prepare for the Future: Writing a Literature Review", *MIS Quarterly*, 26 (2), xiii–xxiii.

Wai, K., Dastane, D. O., Johari, Z., & Ismail, N. B. (2019). "Perceived Risk Factors Affecting Consumers' Online Shopping Behaviour". *The Journal of Asian Finance, Economics and Business*, 6(4), 246-260.

Yener, D. (2013). "Tüketicilerin Algıladıkları Risklerin Azaltılmasında Pazar Eksperlerinin Rolü". *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, 3(5), 219-234.

Yener, D., & Taşçıoğlu, M. (2020). "Algılanan Risk ve Yenilikçiliğin Tüketici Direnci Üzerindeki Etkisi: Ebeveynlerin Organik Gıdalara Karşı Tutumları". *Uluslararası Yönetim İktisat ve İşletme Dergisi*, 16(2), 429-441.

Yapraklı, Ş., & Gül, B. (2021). "Tüketici Yenilikçiliği, Algılanan Risk ve Ürün İlgileniminin Online Satın Alma Davranışı Üzerindeki Etkisi". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9(5), 1507-1534.

Yuniarti, F., R. Arief, H., Meydia, H., & Yevis, M. O. (2022). "Online Retailers' Ethics and Its Effect on Repurchase Intention: The Mediating Role Of Perceived Risk". *Cogent Business & Management*, 9(1), 2051691.

Yıldırım, E., & Karadere, E. (2023). "Dijital İkinci El Ürün Platformlarında Algılanan Ürün Riski Üzerine Bir Araştırma". *İşletme Bilimi Dergisi*, 11(1), 63-78.

Yadav, R., Giri, A., Chakrabarty, D., & Alzeiby, E. A. (2024). "Understanding the Consumers Webrooming in Retailing Industry: An Application of Uses and Gratification and Uncertainty Reduction Theory". *Technological Forecasting and Social Change*, 206, 1-11.

Zheng, L., Favier, M., Huang, P., & Coat, F. (2012). “Chinese Consumer Perceived Risk and Risk Relievers in E-Shopping for Clothing”. *Journal of Electronic Commerce Research*, 13(3), 255-274.

ERKEN VE KLASİK DÖNEMDE OSMANLI DÂRÜŞŞİFÂLARI

OTTOMAN DÂRÜŞŞİFÂS IN THE EARLY AND CLASSICAL PERIOD

Zeynep Kardelen PİR*

Özet

Bu çalışmada Osmanlı Devleti'nin erken ve klasik dönemindeki sağlık sistemini oluşturan dârüşşifaların araştırılması ve yorumlanması amaçlanmıştır. Bu çalışma, konu ile ilgili elde edilen çeşitli yerli kaynakların taranması ve daha sonrasında elde edilen bilgilerin yorumlanması ile gerçekleştirilmiştir. Çalışmada literatür taraması yöntemi kullanılmıştır. Dârüşşifâlar, Selçuklu Devleti'nden Osmanlı'ya miras kalan hastane yapılarıdır. Osmanlı Devleti bu mirasını daha da ileriye taşıyarak geliştirerek erken ve klasik dönemlerinde yeni dârüşşifâlar inşa ettirmiş ve faaliyete geçirmiştir. Erken ve Klasik dönemde inşa edilen bu yeni yapılar; fethedilen yeni topraklardaki önemli şehirlere Padişahlar, padişahların eşleri ve anneleri tarafından inşa edilmiştir. Osmanlı'da Erken ve Klasik dönemde yedi yeni Dârüşşifâ inşa edilmiştir. Bunlardan dört tanesi İstanbul'da bulunmaktadır. Dârüşşifalar, merkezinde cami bulunan Külliyelerin bir parçası olmuştur. Dârüşşifâlarda hastalar hiçbir şekilde ayırt edilmemiş, ücretsiz olarak tedavi edilmiş ve yine ücretsiz olarak ilaç tedariki sağlanmıştır. Dârüşşifâlarda, akıl hastaları için de bölümler oluşturularak, akıl hastalıklarının da diğer hastalıklardan ayırt edilmeden tedavi edilmesi amaçlanmıştır ve hatta akıl hastalarının yoğun olduğu hastaneler tamamen akıl hastanesine çevrilmiştir. Elde edilen bilgiler sonucunda denilebilir ki, Osmanlı Devleti'nin temelini oluşturan vakıflar sistemini Dârüşşifâlarda da görmekteyiz. Dârüşşifâlar bulundukları dönem itibari ile çağının ilerisinde birer sağlık kuruluşları olmuşlardır. Dârüşşifâları İslam dünyası hastaneleri olarak da adlandırmak mümkündür.

Anahtar Kelimeler: *Dârüşşifâ, Osmanlı Hastaneleri, Külliye.*

Abstract

This study aims to investigate and interpret the dârüşşifâs that constituted the health system of the Ottoman State in the early and classical periods. This study was carried out by scanning various conquered lands. Seven new dârüşşifâs were built in the early and classical periods in the Ottoman State. Four of these are in Istanbul. Dârüşşifâs were part of the Complexes with a mosque in the center. Patients were not discriminated against in the dârüşşifâs, they were treated free of charge and medicine was provided free of charge. In dârüşşifâs, departments were created for mental patients, and it was aimed to treat mental illnesses without distinguishing them from other illnesses, and even dârüşşifâs with a large number of mental patients were completely converted into mental hospitals. As a result of the information obtained, it can be said that we see the foundation system that formed the basis of the Ottoman State in dârüşşifâs. Dârüşşifâs were health institutions ahead of their time in the period they were located. It is also possible to call dârüşşifâs the hospitals of the Islamic world.

Keywords: *Dârüssifa, Ottoman Hospitals, Complex.*

---

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Tarih Bölümü, zeynep.pir0@ogr.dpu.edu.tr, ORCİD: 0009-0008-2744-5276.

1. Giriş

"Dârüşşifa" kelimesi, birleşik bir yapıya sahip olup Arapça “Dâr” ve “Şifa” kelimelerinin birleştirilmesinden oluşmuştur. Günümüzde kullandığımız “Hastane” kelimesinin o dönemki karşılığıdır. Anlam olarak ise şifa, sağlık evi demektir. Dârüşşifalar ilk olarak Abbasiler döneminde oluşmuş ve gelişerek var olmaya devam etmişlerdir. İslam dünyasında Hastaneleri temsil eden yapılar olmuşlardır. Abbasilerin ardından Büyük Selçuklu Devleti döneminde önem kazanarak Osmanlı Devleti’ne aktarılmışlardır.

Selçuklu Devletinden Osmanlı İmparatorluğuna miras kalan ve kelime anlamı olarak “sağlık yurdu, şifa yurdu” anlamına gelen dârüşşifalar Osmanlı idaresi zamanında daha çok gelişim ve farklı teknikler göstererek sağlık alanında kendilerini göstermişlerdir. Dârüşşifalar sadece hastaların tedavi edildiği yerler olarak kalmamış, tıp alanında eğitim faaliyetleri de göstermiştir. Bu durum günümüzde tıp öğrencilerinin yaptığı “staj” çalışmalarına benzemektedir. Dârüşşifalarda usta hekimler çıraklara pratik yaptırmış ve onları eğitmiştir.

Anadolu Selçukluları ile Selçuklular döneminde yaptırılan Osmanlı hastaneleri arasında farklılıklar olsa da Osmanlı Devleti'nin Selçuklu tedavi yöntemlerini geliştirerek dârüşşifaları devam ettirdiğini görmekteyiz. Osmanlı Devleti Selçuklulardan aldıkları temel tedavileri geliştirmek için "Külliye" adını verdiğimiz bir sistem içinde hastaneler geliştirmeye devam etmiştir. Caminin etrafında oluşan yapıların hepsine külliye denildiğini biliyoruz. Osmanlılar, kurduğu hastanelerde hastaları tedavi ederken, yetim ve yoksulların gıda ve sağlık gibi ihtiyaçlarını karşılayacak bir sistem de kurmuştur. Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde sağlık hizmetlerine karşılık tedavi olanlardan bir ücret talep edilmezdi. Bunun yanı sıra tedavi olmak için gelen herkese din, dil ve ırk ayrımı yapılmadan muamele edilmekteydi. Dârüşşifalardan klasik Osmanlı hastaneleri olarak da söz edebilmemiz doğru olacaktır.

Osmanlı Devleti, Selçukluların önceden yaptırmış olduğu dârüşşifaların bulunduğu yerlere yenisini yaptırmayıp, Önceden yapılmış bulunan bu yapıları kendi sistemine adapte etmiştir. Yeni dârüşşifaları ise sonradan toplarına kattıkları İstanbul Bursa, Edirne, Manisa, gibi önemli bölgelere inşa etmişlerdir. İnsana ve insan sağlığına değer veren Osmanlı Devleti, dârüşşifa müesseseleri kurma ihtiyacını fark ederek ilk Osmanlı dârüşşifası olan Yıldırım Dârüşşifasını Bursa'nın doğusunda bulunan Yıldırım Beyazıt Külliyesi'ne inşa ettirmiştir.

Selçuklular zamanında insanların tedavi edildiği kurumlara genellikle “şifahane” yahut “maristan” denilmiştir. “Dârüşşifa” ifadesi ise hem Selçuklu Devleti hem de Osmanlı Devleti’nde ortak olarak kullanılmış olan bir diğer tabirdir. Kurulmuş olan bu yapıların tamamı vakıf tesisleridir. Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde vakıf sistemi birçok kuruluşun uzun süre işlemesini sağlamıştır. Camii, hastane, medrese vs. yapımı amacı ile malını vakfetmek isteyen hayırsever kişiler; vakıfname düzenlettirerek tescil ettirmişler ve vakfiyelerde bu tesisin idare şartları, kimler tarafından idare edileceği gibi hususlar belirlenmiş ve tesisin devam edebilmesi için gelir kaynakları bağlanmıştır.[1]
Dârüşşifalar yapıları bakımından medreselere benzerler ancak dârüşşifaların iç kısımlarında hastaların barındırılmalarına yarayan alanlar vardır. Dârüşşifalar bilgili hekimlerle ve onların

[1] Yağmur Say, “Türk Tıp Kurumları”, *Türkler,* C.11, Ed. Hasan Celal Güzel vd., (Yeni Türkiye Yayınları: Ankara, 2002), 320-321.

yardımcıları tarafından yönetilirler. Toplum arasında kalmaları kendileri veya toplum için zarar oluşturabilecek hasta kişiler dârüşşifalara yatırılıp tedavi edilirlerdi.[2]

1400-1621 seneleri arasında Osmanlı Devleti'nde sekiz yeni dârüşşifa faaliyete başlamıştır. Bu yapıların beş tanesi başkent İstanbul'da kurularak hizmete açılmıştır. Osmanlı Devleti'nin inşa ederek hizmete açtığı ilk dârüşşifa 1400 senesinde başkent Bursa'da Yıldırım Beyazıt tarafından yaptırılan külliye içerisinde yer alan Yıldırım Dârüşşifasıdır. İstanbul dışındaki diğer iki dârüşşifa ise 1488 senesinde Edirne'de II. Beyazid tarafından yaptırılan Beyazıt Dârüşşifası ve 1539 yılında faaliyete geçen Manisa Hafsa Sultan Dârüşşifasıdır. Osmanlı Devleti'ne sırasıyla başkentlik etmiş olan Bursa, Edirne ve İstanbul ve Şehzadeler için oldukça önemli olan Manisa'da yaptırılmış dârüşşifaların beşi padişahlar diğer ikisi valide sultanlar ve diğer biri de padişahın eşi tarafından inşa ettirilmiştir. Kurucuları bu dârüşşifaları inşa ettirmenin dışında bu kurumlara birçok bağış da yapmışlardır. Dârüşşifalarda genellikle Yardıma muhtaç olan kimseler tedavi edilmiş, durumu uygun olan kişiler bir Osmanlı geleneği olan eve doktor çağırma sistemini kullanmıştır. Muhtaç kimselerin yanında yolcular ve tüccarlar da kendileri giderek tedavi olmuşlardır. Evde bakılamayacak durumdaki akıl hastaları ise günümüzde de olduğu gibi dârüşşifalara yatırılırdı.[3]

Osmanlı İmparatorluğu'nun coğrafyası ve nüfusu göz önüne alındığında, bu dârüşşifaların halk sağlığı için değil, hayırsever fikirleri ön planda tutarak hayırseverlerin isimlerini geleceğe taşımak için yapıldığı anlaşılmaktadır. Osmanlı dârüşşifalarının şehir halkının birçok ihtiyacını karşılayan külliye hizmet birimlerinden biri olması da bu fikri desteklemektedir. Genellikle camiler, Osmanlı külliyesinin merkezinde yer alır. Caminin çevresinde medrese, kütüphane, imaret, mektep, hamam, otel, çeşme, bedesten, hastane ve tabhane gibi sosyal hizmetler, eğitim ve kültür birimleri bulunmaktadır. Mimarlık tarihinde özel bir yeri olan Osmanlı dârüşşifalarının planları, iç avlulu medrese planlarından gelişmiştir. Genelde dikdörtgen dârüşşifalar kubbeli koğuşlardan revaklı iç bahçelere çıkar. Bu sayede az sayıda personel ile hizmet gerçekleştirilir. İç avlunun ortasında bir havuz bulunmaktadır. Dârüşşifa'nın hamamı, ocaklı ilaç hazırlama odası ve ilaçlar için mahzeni vardır. Osmanlı Hastanesi'nde yatışının yanı sıra haftada iki kez başvuran hastaların kontrolleri yapılarak ilaç tedavisi yapılmaktadır. Hastaların tedavi ve beslenmeleri hümoral patoloji prensiplerine göre yapılmış, ilaçlar hastanede formüle edilerek verilmiştir.[4]

Bazı dârüşşifalarda ameliyat ve cerrâhi müdahalelerin sık yapıldığı görülmektedir. Dârüşşifalarda günümüzdeki gibi hastalara izin belgesi düzenlenmiştir. Ameliyat ve cerrâhi müdahale gereken hastaların hekimler tarafından izinleri alınmıştır. Bu işlem ayrıca hekimleri de zor durumda bırakmamak için uygulanmıştır. [5]

2. Osmanlı Padişahları'nın Dârüşşifaları

[2] Say, *a.g.e.*, s. 321.
[3] Nuran Yıldırım, "Klasik Dönemde İstanbul Dârüşşifaları", *Büyük İstanbul Tarihi*, C. 4, (İstanbul: 2015) s. 138.
[4] Yıldırım, *a.g.e.*, s.138.
[5] Osman Çetin," Bursa Yıldırım Bayezid Dârüşşifası ve Cerrah Hayreddin", *Sultan Yıldırım Bayezid Han ve Dönemi,* Ed. Sadettin Eğri, (Bursa: Gaye Kitabevi, 2013), s. 340.

Bazı Osmanlı Padişahları devletin erken ve klasik dönemlerinde kendi adlarına külliyeler yaptırmışlardır ve bu külliyelerin içinde dârüşşifalar bulunmaktadır. Bu dârüşşifalar hastane hizmetinin yanında tıp eğitimi de vermişlerdir. Osmanlı Devleti'nde hekim yetiştirme işi çok uzun yıllar dârüşşifalar tarafından gerçekleştirilmiştir. Usta hekimler bu dârüşşifalarda bilgi ve donanımlarını yeni hekim adaylarına aktarmışlardır. Dârüşşifalar içerisinde bulunan bazı medreselerde tıp eğitimi de verilmiştir. [6]

2.1. Yıldırım Beyazid Dârüşşifası (Bursa)

Osmanlı Devleti'nin ilk hastanesi ve ilk tıp okulu, I. Bayazid (Yıldırım) tarafından dönemin başkent Bursa'da kurulan Yıldırım Bayezit tarafından dört yılda yaptırılarak 1399 yılında hizmete açılan Yıldırım Beyazid Dârüşşifasıdır. Tam teşekküllü bir hastane özelliğindeki bu dârüşşifa, Bayezit Külliyesi'nin bir parçasıdır. 12 Mayıs 1400'de faaliyete başladı ve 1800'lere kadar aktif kaldı. Bimarhane, bimaristan ve şifahane olarak da bilinen bu hastane; sadece halk sağlığı veya salgın hastalıklara değil, o dönem Avrupa'da pek de ilgi çekmeyen akıl hastalıklarında da hizmet veriyordu ve alanında uzman kişiler yetiştiriyordu.

Bursa'nın, fethedildiği tarihin hemen ardından ciddi bir imar faaliyetine sahne olduğunu bilmekteyiz. Fethin ardından burada camiler, imaretler ve hamamlar yapılmıştır. İbni Batuta, fetihten sadece 4-5 sene sonra Bursa'yı zengin ve mamun bir şehir olarak tanımlamıştır. Bursa Dârüşşifa'sının neden şehrin 1324-1326 civarında fetih olunmasına rağmen ancak 1400 senesinde yapıldığını düşünecek olursak; bu düşünceye cevap niteliğindeki veriler dârüşşifaların genellikle şehirlerin nüfusunun yüksek olduğu dönemlerde inşa edildiğidir. Bugüne kadar yapılan çalışmalarda, Bursa'da daha evvelden inşa edilmiş olan bir dârüşşifaya rastlanılmamaktadır. 1400 senelerine gelindiğinde Bursa gibi hızla gelişen, ticaret hacmi ve nüfusu artan bir şehrin dârüşşifa kurumuna ihtiyacı olduğu muhakkaktır[7] ve muhtemelen bu da dârüşşifanın inşasında önemli bir neden olmuştur.

Külliyenin vakfiyesi, dönemi ve ilk Osmanlı dârüşşifasına ait olmasından ötürü tarihi önem taşır. Rulo şeklindeki vakfiye 1400 senesinde yazılmıştır. Türk ve İslam Eserleri Müzesi'nde 2203 numara kayıtlı vakfiye, baş tarafında I. Ahmed'in 1017 senesine ait olan Hatt-t Hümayunu'nu ve Şehzade Süleyman Çelebi'nin imzasını taşımaktadır. Bu deliller vakfiyenin asıl olduğunu göstermektedir. Orijinal nüshadan kopya edilerek hazırlanan vakfiyenin bir nüshası, Bursa Vakıflar Müdürlüğü'nde 1957 Bursa Çarşısı yangınında müdürlük binası ile yanmıştır. Vakfiyenin bir kopyası ise şu an VGM Arşivi'ndeki vakfiyelerin kopya edilmiş olduğu defterde bulunmaktadır.[8] Yıldırım Dârüşşifası; sadece Bursa'da yaşayanlara değil çevre illerden insanlara da hizmet veren, çeşitli hastalıkları tedavi eden bir tıp kurumudur. Hastane o dönemde birçok ameliyat yapmış, veba gibi salgın hastalıklara çare aramış; cüzzam, frengi, akıl hastalığı gibi birçok hastalık tedavi etmiştir.

---

[6]Tamer Akça, "Edirne II. Bayazid Külliyesi", http://www.endokrin.com/pdf/435961211904_edd_09_eylul_2012.pdf [.14.06.2024].

[7] Sarper Yılmaz, Mukadder Gün, "Bursa Dârüşşifası Üzerine Bazı Düşünceler", Afyon ve İstanbul Uluslararası Tıp Tarihi ve Etkinliği Kongreleri (2018-2019), Ed. Berrin Okka vd., (Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 2020), s. 228.

[8] Coşkun Yılmaz, Necdet Yılmaz, "Osmanlı Hastahane Yönetmelikleri: Vakfiyelerde Osmanlı Dârüşşifaları", *Osmanlılarda Sağlık,* C.1, Ed. Coşkun Yılmaz vd., (İstanbul: Biofarma Yay., 2006), s. 43.

Yıldırım Bayezid, Bursa'nın doğusunda Yıldırım Külliye'sine 250-300m mesafe civarında o senelerde boş ve düz olmayıp meyilli olan bir araziye dârüşşifayı inşa ettirmiştir.[9] 260 gümüş dirhem dârüşşifada tedavi edilen hastaların yiyecek, içecek, ilaç ve diğer ihtiyaçlarını karşılamak için dârüşşifaya tayin edilmiş; yine hastalar için yıllık 90 müd pirinç ve her gün yeterince buğday dârüşşifaya tahsis edilmiştir. 1400 senesine göre oldukça yüksek olan bu rakamlar vakfiyede geçmektedir.[10]

Yıldırım Vakfiyesine göre dârüşşifada kurulduğu senede tabib, şerbetçi ve aşçı olmak üzere dokuz kişilik bir görevli kadrosu bulunmaktadır. Bu sayı 1662'de yirmi beşe çıkartılmıştır.[11]

Yıldırım Dârüşşifası çeşitli tarihlerde tımarhane, hastane ünvanları almış tam teşekküllü bir hastanedir. Bu dârüşşifa Bursa'da yeni bir hastane olan Ahmed Vefik Paşa Hastanesinin yapılmasının ardından artık kullanılmamıştır. Verilen hizmetin her zaman korunması amacı güdülerek, zamanla değişen şartlara uyum sağlamak için dârüşşifada personel kadrosu ve bu personellerin maaşları gerekli görüldüğünde arttırılmıştır.[12] Dârüşşifada sadece bu tür değişiklikler olmamış, dârüşşifa yapısı da fiziksel olarak inşa edildiği tarihten günümüze kadar pek çok kez restore edilmiştir. Dârüşşifa 1885 depreminde tahrip olan birçok bina gibi tahribata uğrayarak büyük hasar görmüş ve tamiri tam olarak mümkün olmamıştır. XIX. yüzyılda artık bir sağlık kuruluşu olmaktan çıkmıştır.[13]

Vakıflar Bölge Müdürlüğü, Mayıs 1991'de dârüşşifanın yeniden onarımını sağlamış ve bina bu günkü görünümüne kavuşmuştur.[14] Yapı 1940'lı yıllarda koruma altına alınmış olsa da, 1991 yılında kapsamlı bir onarımdan sonra faaliyetlerine başlamıştır.1997-2001 yılları arasında yapılan revizyondan sonra Göz Hastalıkları Vakfı'na devredilerek 27 Ekim 2001 Cumartesi günü Bursa'nın ilk göz hastanesi olarak "Bursa Yıldırım Dârüşşifa Göz Kliniği" adı altında faaliyete başlamıştır. Bugün de aynı işi yapmaya devam ediyor.

2.2. İstanbul Fatih Sultan Mehmed Daruşşifası

Osmanlı Devleti, İstanbul'un fethinden sonra burada birden fazla dârüşşifa inşa ettirmişlerdir ve bunlardan ilki Fatih Dârüşşifası olmuştur. Fatih Dârüşşifası inşa edildiği zaman ve büyüklüğü bakımından Süleymaniye Dârüşşifası inşa edilene kadar birinci, daha sonra da ikinci büyük dârüşşifa olmuştur. Fatih dârüşşifası, Kanuni Sultan Süleymaniye medresesi yapılıncaya kadar İstanbul'un en önemli dârüşşifası olmuştur. Bu medrese pratik olarak sağladığı eğitim ve öğretim imkânlarıyla başkentin tabip ihtiyacını karşılayan sağlık kuruluşlarının başında gelmiştir.

İstanbul fethedildiğinde şehirde Pantokrat Kilisesi'nin yanında sadece bir hastane ve bir bakım evi vardı. Pantokrat külliyesi, fethin hemen ardından restore edilerek Eski İmaret adı altında kullanıma açılmasına rağmen gelişen İstanbul'un ihtiyaçlarını karşılayamadı. Bu sebeple Fatih Sultan Mehmet, İstanbulluların ihtiyaçlarını karşılayacak ve kendi görkemine yakışacak bir külliye yapılmasını

---

[9] Osman Çetin, "Bursa Şer'iyye Sicilleri Işığında Osmanlılarda İlk Tıp Fakültesi Bursa Dârüşşifası ve Tıbbi Faaliyetler", *OTAM,* S.4, (Ocak 1993), s.122-123.
[10] Çetin, *"*Bursa Şer'iyye sicilleri...", s.124.
[11] Enes Gül, "Dârüşşifa Nafi-i Nas-i Cihan: Osmanlı Sultan Dârüşşifaları", *Osmanlılarda Sağlık,* C.1, Ed. Coşkun Yılmaz vd., (İstanbul: Biofarma Yay., 2006), s. 274.
[12] Say, *a.g.e.*, s. 325.
[13] Gül, *a.g.e.*, s. 274.
[14] Çetin, "Yıldırım Beyazid Dârüşşifası ve Cerrah...", s. 338.

emretti. Fatih külliyesinin inşaatına baş mimar Mimar Sinan tarafından 1463 yılında başlanmıştır. Külliyenin merkezinde caminin güneydoğu köşesinde yer alan ve Yeni İmaret olarak bilinen Fatih Dârüşşifası 1470 yılında hizmete açılmıştır.[15]

Osmanlı Devleti külliyeleri içerisinde Fatih külliyesi ve bu külliyede bulunan Fatih Dârüşşifası en önemlilerinden birisidir. İstanbul'un fetih olunmasının ardından Fatih, mimarbaşı ayazağaya bir külliye yaptırtmış ve bu günkü Fatih'in ortasında bir cami merkezli; etrafındaki 8 büyük ve 8 küçük medresesi, imareti, hastanesi, tabhanesi, darizziyafesi, hamamı, kütüphanesi, misafirhanesi vs. ile büyük bir külliye olmuştur. Dârüşşifanın yapımı ise 1470 yılında nihayete ermiştir. Fatih Dârüşşifası, kendisinden önceki eğitim de veren Bursa dârüşşifası gibi, sadece hastaları tedavi etmemiş aynı zamanda hekim de yetiştirmiştir.[16]

Fatih Dârüşşifası birçok sağlık probleminin, hatta hemen hemen her türlü sağlık probleminin tedavi edilebildiği bir dârüşşifa olmuştur. Hastaların tüm ihtiyaçları giderilmeye çalışılmış, dışarıdan müracaat edenlerin dahi muayene ve tedavisi yapılarak ilaçları verilmiştir. Bu dârüşşifanın vakıf gelirleri oldukça yüksektir ve bu durum hastalara hizmete de olumlu bir şekilde yansımıştır. Yemekleri oldukça lezzetli olan bu dârüşşifada tarac ve suklun kuşlarının eti bulunmaz ise bülbül ve serçe etinin hazırlanması emredilmiştir. Dârüşşifada akıl hastaları için musikişinaslar görevlendirilmiştir. Dârüşşifa, kuruluşundan 200 sene sonra bile hizmet kalitesini koruyarak faaliyetlerine devam etmekte idi. Evliya Çelebi'ye göre, 70 odalı ve 80 kubbeli dârüşşifanın personel sayısı 1600 seneleri ortalarına gelindiğinde 200'dür.[17]

Fatih Sultan Mehmet, bu külliye için en uygun yer olarak On İki Havari (Hagio Apostoloi) Kilisesi'nin bulunduğu konumu uygun görmüştür çünkü burası Bizans'ın önem verdiği bir yer olmuştur. Nitekim külliyenin yapımı mimari bakımdan benzersiz bir düzenleme ile yapılmış, bütün binalar simetrik bir şekilde yerleştirilmiştir. Medresenin içinde tabhâne; batı köşesinde imâret kervansaray, kütüphane, mektep Boyacı Kapısı ile Börekçi Kapısı gibi yapılarda bulunmaktadır. Dârüşşifa ise Fatih Camii'nin güneydoğu köşesinde olup Medresenin tam ortasında yer almaktadır. Dârüşşifa ortası açık avlulu, etrafında hücreleri olan medreseyi andırır bir yapıdır.[18]

Fatih Dârüşşifası, 1509'da meydana gelen İstanbul depremi sebebiyle, diğer birçok önemli müessese gibi ağır darbe alarak harap olmuştur. Kubbeleri yıkılarak duvarları çatlamıştır. II. Bayezid döneminde Evliya Çelebi'den bize ulaşan bilgilere göre ülkenin dört bir yanından getirtilen 3000'e yakın duvarcı ve yine 3000 dolaylarında amele ve 800 civarı kireççinin çalışması, bununla birlikte hasar alan diğer binalar ve dârüşşifa tamir edilmiştir. Fatih Dârüşşifasının son başhekimi 1810 senesinde günlük olarak 20 akçe maaş ile tayin edlilmiş olan Ahmed b. Mehmed'dir. Son Tabib-i sani göevini yapan kişi de, 1825 senesinde yine aynı miktar günlük maaş ile tayin edilen Hacı Mehmed b. Hacı Ebubekir'dir.[19]

Bu dârüşşifa Osmanlıda en önemli eğitim merkezlerinden biri olmuştur. Ancak bu imarathane günümüze kadar ulaşamamıştır. Bu dârüşşifa Parmakkapı yangını ve 1776 depreminde harap olduğu için Osman Ağa tarafından padişaha dârüşşifa yıkılmasını ve arsanın satılması talep edilmiş

---

[15]Yıldırım, *a.g.e*., s. 139.
[16] Say, a.g.e., s. 325.
[17] Gül, a.g.e., s. 275-276.
[18] Fahri Unan, *Kuruluştan Günümüze Fatih Külliyesi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003), s. 132.
[19] Say, a.g.e., s. 325.

ancak Padişah II. Mahmud bu teklife karşı çıkarak dârüşşifanın yeniden canlandırılmasını veya hana çevrilmesini isteyerek, Ser Mimârân-ı Hâssa Mustafa Efendi'ye keşif yapmasını emretmiştir. Ancak yazılan raporda maliyeti fazla olduğu için II. Mahmud, külliyenin satılmasını ve ahşap evler yapılmasını uygun görmüştür. Yapılan dükkânlara esnaflar yerleştirilmiştir. Bu olaylar dârüşşifanın sonunu hazırlayan en önemli aşamalardan biri olmuştur. Bu tarihlerden sonra dârüşşifa iyice harap olup yavaş yavaş yıkılmış ve yerine ahşap barakalar ve binalar yapılmış, daha sonrasında ise dârüşşifa ortadan kalkmıştır.[20]

2.3. Edirne II. Beyazıt Dârüşşifası

Osmanlıya 92 yıl başkentlik yapmış olan bu şehir, Osmanlı devleti açısından konumu itibariyle her zaman önemini korumuştur. Edirne halkı, II. Bayezid'dan kentte bir hastane olmaması nedeniyle hastaların çok büyük bir sıkıntı çektiklerini söylemiş ve padişahtan bir dârüşşifa yaptırmasını istemişlerdir. II. Bayezid halkın bu isteğine sessiz kalmamış ve Edirne'de dârüşşifa inşa ettirmiştir. Külliyenin kuruluş amacı halkın hastane talebi olduğu için, dârüşşifa merkezli kurulmuş ve buna göre şekillenmiştir. Dârüşşifanın yapımı 1485 senesinde başlamış ve 8 sene sürmüştür.[21]

Külliye'nin vakfiyesine ait üç adet nüsha bulunmaktadır ve aralarından en eskisi, külliyenin inşasından bir sene önce hazırlanan 1487 yılı tarihli Arapça vakfiyedir. VGM Arşivi'nde bulunan bu vakfiye külliyenin ilk tasavvuruna göre hazırlanmıştır. Dârüşşifadan ise daha kısa ve genel ifadeler kullanılarak bahsedilmektedir. Bayezid Külliyesine ait ikinci vakfiye ise 1490 tarihli Türkçe olanıdır. Bu vakfiye II. Bayezid'in emri ile Türkçeye çevrilmiştir. Üçüncü vakfiye de 1493 tarihli ve Türkçedir.[22]

1488 senesinde II. Bayezid tarafından yaptırılmış olan dârüşşifada dikkat çeken iki bölüm, göz hastalıkları ve akıl hastalıkları bölümleridir. Edirne Dârüşşifasında akıl hastaları, musiki ve su sesi ile tedavi edilmeye çalışılmıştır. Evliya Çelebi, bu dârüşşifadan bahsederken dârüşşifanın müzisyen ve saz heyetini uzunca ele almıştır. Evliya Çelebi'ye göre burada mütehassıs doktorlar, nabız ilminde usta cerrâhlar vardır.[23] Bu dârüşşifa da aynı kendisinden önceki Fatih Dârüşşifası ve Yıldırım Dârüşşifası gibi sadece bir hastane olmaktan öteye giderek hekim de yetiştiren bir eğitim kurumu olmuştur.

Edirne Dârüşşifasında ilk yıllarda her türlü şikâyet ile gelen hastalar tedavi edilmiştir. İlk yıllarındaki hekim kadrosu ise; 1 başhekim, 2 hekim, 2 cerrâh, 2 kehhâl ve 1 eczacıdan oluşmaktadır. Ancak hastanenin akıl hastalarındaki başarısından dolayı ileriki dönemlerde hastanede sadece akıl ve ruh hastalıkları tedavi edilmeye başlanmıştır. [24] Hastanede akıl hastalarının tedavisi için günümüzden yaklaşık 500 yıl önce müzik sahnesinin düşünülmesi ve tedavide dönemin hekimlik bilgilerinin yanında su sesi, musiki ve güzel kokuların kullanılması oldukça şaşırtıcıdır.[25]

---

[20] Seyran Aktaş, *XV. Ve XVI. Yüzyıllarda Sultan Dârüşşifaları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010), s. 62.
[21] Aktaş, *a.g.e.*, s. 38-39.
[22] Yılmaz, Yılmaz, *a.g.e.*, s. 46.
[23] Say, *a.g.e.*, s. 325-325.
[24] Akça, *a.g.e.*, s. 2.
[25] Akça, *a.g.e.*, s. 1.

Dârüşşifa diğer Osmanlı dârüşşifaları gibi çok amaçlı kurulmuştur. Ayrıca dârüşşifanın vakfiyesinden de çok amaçlı bir dârüşşifa olarak kurulduğunu görmekteyiz. Anlayacağımız üzere bu şekilde çok amaçlı kurulmuş bir dârüşşifada uzman bir eczacı ve bir eczanenin bulunması gerekmektedir. Eczanenin varlığını destekleyen bir diğer unsur da Vakfiyenin dârüşşifa bölümünde belirtilen demirbaş eşya arasında kehhâller ve cerrâhların kullandığı aletler ile birlikte, hastaların şerbetlerini ve gıdalarını pişirmeye yarayan kaplardan da bahsedilmektedir. Açıkça vakfiyelerde geçmese de bu unsurlar burada bir eczanenin de varlığını bize göstermektedir. Vakfiyede geçen eşyalar arasında hastalar için ise de; 30 kıt'a yorgan, 30 kıt'a döşek ve 64 kıt'a yastık, 8 kıt'a tencere, 2 kazan, 1 hareni, 2 güğüm, 16 bakraç, 2 sini ve irili ufaklı 6 kıt'a tas ve 15 kıt'a gülabdan mevcuttur.[26]

Bu dârüşşifada kendisinden önceki dârüşşifalardan farklı olarak merkezi sistem denilen yeni bir yapı şekli ortaya konmuştur. Bu yeni sistemde planda hasta odaları veya koğuşları merkezdeki avlunun etrafına toplanmış olup az personel ile çok odanın gözleminin yapılması sağlanmıştır. Diğer Dârüşşifalarda uygulanan sistem bundan çok farklı olarak Medreseleri taklid eden, günümüzde de koğuş sistemine benzeyen bir yapıda oluşmaktadır. [27]

Edirne Dârüşşifası başlarda her türlü hastaya bakılan, bu hastalar arasında akıl hastaları da bulunan bir dârüşşifadır. Burada akıl hastalıkları da diğer hastalıklar gibi görülmüş ve tedavi etmek amaçlanmıştır. Dârüşşifanın birçok dârüşşifada da olduğu gibi akıl hastaları için özel kısımları vardır. Burada ileri derecede akıl hastaları için birinci avluda özel bir oda ayarlanmıştır. Edirne Dârüşşifası da 18. yüzyıldan sonra sonra sadece akıl ve ruh hastaları için kullanılmıştır.

Edirne Dârüşşifası'nda akıl hastalarının tedavisi için kökeni Orta Asyadaki Şamanizme kadar dayanan müzikle tedavi yöntemi kullanılmıştır. Bu gelenek ilk olarak Selçuklulara ve ardından da Osmanlılara miras kalıp geliştirilerek sürdürülmüştür. Öncelerden doktorlar tarafından kişisel olarak uygulanmakta iken daha sonraları dârüşşifalarda diğer tedavi tedavi yöntemleri ile kullanılmıştır. Müzikle tedavinin uygulandığı en önemli Türk-İslam hastanelerinin birisi de Edirne Dârüşşifası olmuş ve hatta bu hastane tarihteki müzikle tedavinin zirvesine çıkmıştır. Çünkü daha önce hastanelerde müziğin tedavide kullanımı bu şekilde sistematik bir biçimde düzenlenmemiştir. Dârüşşifanın bina akustiğine son derece büyük bir önem verilmiş, yataklı tedavi bölümüne bir de müzik sahnesi konulmuş, hastaları tedavi eden ve bu konuda uzmanlaşan müzisyenler görevlendirilmiştir.[28]

Bu Dârüşşifa Edirne'de yaklaşık olarak 400 sene hizmet vermiştir. Daha sonraki yıllarda gerçekleşen 1877–78 Osmanlı-Rus Savaşı'nda Edirne'nin işgal edilmesi sonucunda bu yapı işlevini kaybetmiş, içindeki hastalar İstanbul'a gönderilmiştir. İlerleyen dönemde tekrardan açılabilen hastane bu kez akıl hastalarının tedavilerinden çok tecrit edilmeleri için bir süre daha kullanılmıştır. Hastanenin belirli aralıklar ile 1916'ya kadar hizmet verdiği bilinmektedir. Hastanenin yakın zamandaki akıbeti hakkında ise, VGM tarafından Trakya Üniversitesi'ne devredilmiştir. (1984) 1997 yılında ise bu hastane sağlık müzesine dönüştürülmüştür. Hastanenin, Psikiyatri Tarihi

---

[26] Nilüfer Gökçe, "Edirne Sultan II. Bayezid Vakfiyesine Göre Dârüşşifada Kullanılan İlaçlar", *IV. Türk Eczacılık Tarihi Toplantısı Bildirileri,* Ed. Emre Dölen, (İstanbul: MÜ Yay., 2006), s. 317.
[27] Aktaş, *a.g.e.,* s. 40.
[28] Sefa Bulut, "Edirne II. Bayezid Dârüşşifası'nda Akil Hastalarının Tedavisi", *Türk İslam Tarihine Yükseköğretim,* Ed. Mustafa Gençer, (Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Yay., 2015), s. 98-103.

Bölümü ise İstanbul Ruh Hastaları Readaptasyon Derneği'nin katkılarıyla 2000'de hizmete açılmıştır.[29]

2.4. Süleymaniye Dârüşşifası (İstanbul)

Süleymaniye Dârüşşifası, yapımının ardından Fatih Dârüşşifasını da geride bırakarak en önemli dârüşşifa olmuştur. Süleymaniye Dârüşşifası ve Tıp Medresesi 1556 senesinde açılmıştır. Bu yapılar, Osmanlı döneminin en önemli padişahlarından olan Kanuni Sultan Süleyman'a ait olan Süleymaniye Külliyesi'nin içinde yer almaktadır. Dârüşşifanın hekimleri diğer dârüşşifalarda pratik ve tecrübe kazandıktan sonra buraya yollanırdı. Bu hastaneye her hasta, hastalık ayrımı yapılmaksızın kabul edilirdi. Hastanede günümüzdeki gibi ayakta hasta muayenesi de yapılmış ve muayene olanların ilaçları dârüşşifadan verilirmiştir. Bu hastanede de tıpkı Edirne'de olduğu gibi akıl hastalarına müzikle tedavi uygulanmıştır. Yine külliye içerisinde dârüşşifanın ilaç ihtiyacını karşılayan Dârülakâkir isimli bir eczane de bulunmaktaydı. Bu eczaneden sadece Süleymaniye Dârüşşifası faydalanmaz, İstanbul'daki tüm dârüşşifalara buradan ilaç yollanırdı. Bu eczanede macunlar, çeşitli terkipler, şuruplar, haplar, fitiller ve döneme ait diğer ilaçlar hazırlanırdı.[30]

Kanuni Sultan Süleyman, ikinci İran seferinin ardından kendi adına Mimar Sinan'a bir külliye inşa ettirilmeye başlanmasını emretmiştir. Bu külliye Fatih döneminde yapılan ve büyük bir yangınla yok olan yaklaşık 63.000 metrekarelik bir alanda olan Eski Saray'ın bulunduğu konuma inşa ettirilmiştir.[31]

Dârüşşifada personel olarak ise; baştabib, iki tabib, iki cerrâh, iki kehhâl, bir aşşab, iki edviye-kûb, bir edviye kilercisi, bir edviye vekilharcı, bir kâtip, bir bevvâb, iki tabbâh, bir kâsekeş, dört kâyyum, iki ferrâş, dört abriz, iki câme-şûy, bir tellak bulunuyordu.[32]

Bu Hastanede akıl hastaları da tedavi edilmekteydi ancak zaman geçtikçe bu akıl hastalarının miktarı çoğalmıştır. Bu duruma bir de 1844 yılında Haseki Bimarhanesi'ndeki kadın akıl hastaları Süleymaniye Bimarhanesi'ne taşınması eklenince düzenlemeler yapılarak hastaneye kadın kısmı eklenmiş ve ilerleyen yıllarda hastane tamamen akıl hastanesine dönüştürülmüştür. Gureba Hastanesi açılınca akıl hastaları dışındaki diğer erkek hastalar buraya nakledilmiştir.[33]

1887-1972 Yılları arasında Dârüşşifa binası askerî matbaa olarak kullanılmış ve daha sonra bir süre yatılı kız Kur'an kursu olmuştur. Bina günümüze yakın zamanda ise Yazma Eserler İstanbul Bölge Müdürlüğü'ne tahsis edilmiştir. [34]

3. Osmanlı'da Hanım Sultan Dârüşşifaları

1539'da Hafsa Sultan tarafından Manisa'da inşa edilen Hafsa Sultan Dârüşşifası, Osmanlı zamanında başkentler haricinde bulunan ilk hastanedir. "Ayşe" adıyla tanılan Hafsa Sultan, Kanuni Sultan Süleyman'ın annesi ve Yavuz Sultan Selim'in karısıdır. 1520 tarihinde Kanuni Sultan Süleyman hükümdar olunca Sultan unvanını elde etmiştir. Bu unvanı elde eden ilk padişah

[29] Aktaş, *a.g.e.*, s. 38-43.
[30] Yıldırım, *a.g.e.*, s. 142.
[31] Aktaş, *a.g.e.*, s. 48.
[32] Yıldırım, *a.g.e.*, s. 142.
[33] Yıldırım, *a.g.e.*, s. 142.
[34] Yıldırım, *a.g.e.*, s. 143.

annesidir. Osmanlı İmparatorluğu boyunca Sultan ismi ile seslenilen ilk kadın; Kanuni'nin annesi, Yavuz'un eşi Hafsa Sultan'dır. Hafsa Sultan'dan sonra artık tüm padişah annelerine "sultan" denmeye başlanmıştır. Erkek çocukları olsa da oğulları tahta geçmemiş hanedan soyundaki kadınlar için "sultan" ismi kullanılmamıştır. III.Murad'a kadar padişah annelerine resmi unvan olarak "mehd-i ulya" denmiştir. Annesine hürmet duyan ve "Valide Sultan" şeklinde seslenen III.Murad sonrası padişah annelerine böyle seslenilmeye başlanmıştır. Valide Sultanlık Osmanlı Harem'indeki en yüksek rütbedir.[35]
Haseki Dârüşşifası, Kanuni Sultan Süleyman'ın karısı ve gözdesi Hürrem Sultan için yaptırdığı külliye'nin içindeki bir hastanedir. 1550 tarihinde külliyenin inşaatı bittikten sonra bu hastane açılmıştır. Külliyenin baştaki mimarı farklı olsa da en son tamamlanan kısımları ve hastaneyi Mimar Sinan yapmıştır. Haseki Külliyesi Mimar Sinan'ın İstanbul'da inşa ettiği ilk bina olarak bilinir. Bir zamanlar kadın esirlerin satılıp alındığı Cerrahpaşa semtinde bulunan külliye daha çok kadınların kullanımı için yapılmıştır.[36]

1570-1579 yıllarında Üsküdar Atik Valide semtinde inşa edilen Atik Valide Dârüşşifası Mimar Sinan'ın en önemli eserlerindendir. Hastanenin bulunduğu külliye Üsküdar III.Murad'ın annesi ve Padişah II. Selim'in karısı olan Nurbanu Sultan tarafından yaptırılmıştır. Külliyede hastane dışında hamam, imaret, tabhane, darülhadis, darülkurra, hankah, sıbyan mektebi, medrese ve cami de bulunmaktadır. Nurbanu Sultan Valide Sultan unvanını alan ilk saray kadınıdır. III.Murat'ın hükümdarlığı ile kendisine bu unvan verilmiştir. Valide Sultan himayesinde yapılan külliyenin önceki adı Valide Sultan Külliyesi iken Üsküdar'da III.Beyazid'in annesi Gülnuş Valide Sultan adına Yeni Valide Külliyesi ismiyle yeni bina topluluğu inşa edilince Atik Valide Sultan ismiyle anılmaya başlamıştır. Nurbanu Sultan ve yapı kompleksi Eski Valide manasına gelir.[37]

3.1. Manisa Hafsa Sultan Dârüşşifası

Osmanlı Manisa'da 1522 yılında ilk defa başkentler dışında hastane yaptırılmıştır. 1522 yılında Manisa'da Hafsa Sultan hânkah, imâret, medrese, cami ve sıbyan mektebinden oluşan Sultaniye Külliye'sini inşa ettirmiştir. Hafsa Sultan öldükten sonra oğlu Kanuni Sultan Süleyman onun için bu yapı topluluğuna 1538'de çift hamam ve 1539'da bir hastane ekletmiştir. Hafsa Sultan Külliye'nin 1522 tarihli vakfiyesinde hamam ve hastane yoktur. Yöredeki ihtiyaç doğrultusunda Kanuni Sultan Süleyman tarafından inşa ettirildiği düşünülen Hafsa Sultan Dârüşşifânın giriş kapısının üzerindeki mermer taş kitabesinde yazan tarihe göre 1539 yılında bittiği söylenmektedir. Yapı topluluğu Hafsa Sultan'ın Erderli mülk köyü ile istibdal yapılan Timurtaşoğlu Ali Bey bahçesinde yapılmış ve külliyenin canlanması için oradaki camiinin batı kısmına 20 konut koyulmuş ve bu konutlara herhangi bir vergi zorunluluğu getirilmemiştir.[38]

XVI. yüzyılda dârüşşifada çalışan bir tabib, bir psikiyatrist, bir kehhâl, bir cerrâh, iki eczacı, iki eczacı kalfası, bir kâtip, bir vekilharç, bir aşşab, bir kilâridar, iki tabbâh, dört kehhâl, bir came-şüy, bir gassal, bir ferrâş ve bir bevvâb olmak üzere 22 personel görev almaktadır.[39] Bu rakamlar daha sonraki yıllarda değişiklik göstermiştir. Evliya Çelebi'nin ifadelerine göre dârüşşifa, diğer bazı

---

[35] Funda Gülay Kadıoğlu, Selim Kadıoğlu, "Adı Dârüşşifalara Ad olan Kadınlar", *Lokman Hekim Dergisi*, S. 1, (Ocak 2011), s. 5-6.
[36] Kadıoğlu, *a.g.e.*, s. 6.
[37] Kadıoğlu, *a.g.e.*, s. 6-7.
[38] Aktaş, *a.g.e.*, s. 43.
[39] Gül, *a.g.e.*, s. 279.

dârüşşifalar gibi sadece bir sağlık kuruluşu değil, aynı zamanda eğitim veren bir kurum olarak da işlev görmüştür.

Uzun yüzyıllar boyunca tam donanımlı bir hastane olarak halkın hizmetine açık kalan bu yapı, 19. yüzyılda modern hastanelerin kurulmasına kadar aynı işlevi devam ettirmiştir. 19. yüzyılın ikinci yarısında modern sağlık kuruluşlarının ortaya çıkmasından sonra ise sadece akıl hastalarına ayrılmış ve halk arasında "tîmârhâne" veya sert mizacıyla bilinen bir gardiyan nedeniyle "Hacı Hasan" olarak anılmıştır. I. Dünya Savaşı'na kadar halkın hizmetinde kalmış, fakat sonrasında tamamen harap olmuş ve boşaltılmıştır. Bir süre odun deposu olarak kullanılmış, ardından Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı tarafından restore edilerek sağlık müzesine dönüştürülmüştür. Günümüzde ise Celal Bayar Üniversitesi tarafından araştırma merkezi olarak kullanılmaktadır.[40]

3.2. Haseki Hürrem Sultan Dârüşşifası (İstanbul)

Hastane 1550 Senesinde Kanuni Sultan Süleyman'ın karısı ve II. Selim'in annesi olan Haseki Hürrem Sultan adına Mimar Sinan'a yaptırtılmıştır. Yine Külliye Şeklinde olan yapının içerisinde bulunmaktadır. Günümüzde Cerrahpaşa konumunda bulunmaktadır. Mimar Sinan tarafından yapılan Haseki külliyesinde dârüşşifanın yanı sıra cami, medrese, imaret, sıbyan mektebi bulunmaktadır. Dârüşşifa, sekizgen bir avlunun etrafına dizilmiş; ocaklı, pencereli ve kubbeli on iki odadan oluşmaktaydır. Bu hastanede de akıl hastalarına tedavi yapılmıştır.

Haseki Dârüşşifası her hastalığa bakan genel bir hastane olmuş ve gelen her hasta kabul edilmiştir. Hastanede yaklaşık olarak 40-50 yatak kapasitesi bulunmaktadır. Personel kadrosunda ise 28 kişi yer almıştır. Bu 28 kişi; iki doktor, bir göz doktoru (kehhâl), bir cerrâh, bir eczacı, dört hasta bakıcı ve idrar şişelerine bakan iki hizmetliden oluşmaktadır. Hastanede Görevlendirilecek tabiplerin işlerinde uzman, zeki, nazik, güler yüzlü, tıp ve hikmet kanunlarına hâkim, ilaç yapımında yetenekli kişiler olmasına özen gösterilmesi istenmiştir. Hastanedeki Hastalara ilaç, şurup ve çorbaların ihtiyaçlarına göre dağıtılması ve yatan hastalar dışında hiç kimseye şurup ve macun verilmemesi kuralı uygulanmıştır. [41]

Tanzimat döneminin ardından Haseki Sultan Dârüşşifası, kadın hastanesine dönüştürülmüştür. Burada tedavi gören kadın akıl hastaları, 1844'te Süleymaniye Bimarhanesine taşınmış ve bu süreçte Haseki Bimarhanesi'nin bir odasında muhtaç ve kimsesiz kadınlar barınmaya başlamıştır. Diğer bir odası ise kadın tutukevi olarak kullanıldığından, halk nezdinde "Haseki Zindanı" olarak anılmış ve Nisa Tevkifhanesi adıyla bilinen bu bölüm, Zabtiye Cezaevi'ne bağlı olarak hizmet vermiştir. Yıllarca boş kalan dârüşşifa binası, 1911 yılında onarılarak Haseki Mecânîn Müşahedehanesi adıyla şehremanetine bağlı olarak yeniden hizmete açılmıştır. Ancak, birkaç yıl sonra I. Dünya Savaşı başlayınca hükümet, Şişli Fransız Hastanesi'ne el koymuş ve dârüşşifa binasında bulunan 250 hasta bir yıl boyunca geceleri sessizce tramvayla Şişli'ye götürülmüştür. Dârüşşifa binası tekrar boşaldıktan sonra 1918'de çıkan bir yangınla harabeye dönmüştür. 1946 yılında dönemin Vali ve Belediye Başkanı Dr. Lütfi Kırdar'ın çabalarıyla başlayan onarım çalışmaları sonucunda 1948 yılında Haseki Hastanesi'nin polikliniği olarak yeniden hizmete girmiştir. Daha sonra Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından onarılan dârüşşifa binası, 1974 yılında

[40] Aktaş, *a.g.e.*, s. 44-45.
[41] Aktaş, *a.g.e.*, s. 77.

Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından kiralanmış ve dini eğitim kursları yapılmak için ayrılmıştır. Günümüzde ise bina, yenileme çalışmalarına tabi tutulmaktadır.[42]

3.3. Atik Valide Sultan Dârüşşifası (İstanbul)

1570-1579 yılları arasında II. Selim'in hasekisi ve III. Murad'ın annesi Nurbanu Sultan tarafından Üsküdar Toptaşı'nda inşa ettirilen külliyede yer alan dârüşşifa, caminin batısındaki yapı topluluğunda bulunur. Mimar Sinan'ın eseri olan bu hastanenin; mutfağı, hamamı ve çamaşırlığı vardı ve dış kapısı doğrudan sokağa açılmaktaydı. 1582-1583 yıllarında hazırlanan vakfiyede, dârüşşifanın her türlü hastanın tedavisi için yapılmış bir hayır kurumu olduğu vurgulanmıştır. Külliyenin orijinal vakfiyesi Arapça olarak düzenlenmiş olup Vakıflar Genel Müdürlüğü (VGM) Arşivi'nde bulunmaktadır.[43]

Kurulduğundan bu yana Atîk Valide Dârüşşifası'nda toplam 28 kişi görev yapmıştır. Bu kadroda 10 sağlık personeli, 3 idari personel, 2 dini personel ve 13 yardımcı hizmetli yer almıştır. Vakfiyeye göre, hastanede çalışan bu 21 personel için günlük 118 akçe, aylık 3540 akçe ve yıllık 42.480 akçe ayrılmıştır. Personel arasında iki tabip, iki göz doktoru (kehhâl), iki cerrâh, bir vekilharç, dört hastabakıcı, bir kâtip, iki eczacı, iki aşçı, bir kâsekeş, iki çamaşırcı, iki edviye dövücü, bir ferrâş (temizlik görevlisi), bir külhancı, iki şişe bakıcısı (idrar dökücü), bir imam, bir kilerci ve bir müezzin bulunmaktaydı.[44]

Dârüşşifa XVII. yüzyıl sonuna kadar hastane olarak kullanılmış ancak daha sonrasında askeri amaçlar ile kullanılmıştır. İlk olarak III. Selim döneminde 1807'de kurulan Nizam-ı Cedid Ocağı'na verilmiştir. Daha sonrasında ise II. Mahmud döneminde, 1834 yılında Asakir-i Mansure-i Muhammediyye ordusuna tahsis edilmiştir. Dârüşşifa II. Mahmud tarafından onarılmış ve bir köşk eklenmiştir. 1865 yılında ise bina kolera İstanbul'daki büyük kolera salgını için kullanılmıştır. Kolera salgının bitmesi üzerine bina bu sefer de askeri depoya dönüştürülmüştür. [45]

1873 yılında ise kısa bir süreliğine yeniden kuruluş amacına uygun olarak kullanılan binaya yılında Süleymaniye Dârüşşifası'nda ortaya çıkan bulaşıcı bir hastalık nedeniyle oradaki akıl hastaları h nakledilmiştir. Bu tarihten sonra Hastane akıl hastanesi olmuş ve ismi de bulunduğu konumdan ötürü değişerek, Toptaşı Bîmârhânesi olarak anılmıştır. 1911 yılından itibaren ise Müessesât-ı Hayriyye-i Sıhhiyye Müdüriyeti tarafından kullanılmıştır. 1927 senesinde ise Mazhar Osman tarafından buradaki akıl hastaları Bakırköy'e nakledilmiştir. Daha sonra 1935 yılında bina tekrar hastane olmaktan çıkarak Gümrük ve Tekel Bakanlığı'na devredilmiş ve tütün deposu olarak hizmet vermiştir. Bina 1976 senesinde Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne verilmiştir. 1977 senesinde ise Üsküdar İmam Hatip Lisesi'nin kullanımına verilmiştir. Günümüze en yakın olarak da Marmara Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi'ne bağlı kültür ve sanat merkezi olarak yeniden düzenlenmesi için tahsis edilmiştir.[46]

---

[42] Yıldırım, *a.g.e.,* s. 142-141.
[43] Yılmaz, *a.g.e.,* s. 56.
[44] Yıldırım, *a.g.e.,* s.143.
[45] Yıldırım, *a.g.e.,* s.144.
[46] Aktaş, *a.g.e.,* s.145.

4. Tedavi ve Personel

4.1. Tedavi

Dârüşşifalardaki tedavi yöntemi olarak uygulanan sistem, hasta üzerinde incelemeler yapılarak sağlanmıştır. Tarihi vesikalara bakıldığında, bu incelemeler sırasında ayrıca tıp eğitimi de veren dârüşşifalarda hasta başında ders gösterildiği ve pratik kazandırıldığı da tesbit edilmişti. Çünkü dârüşşifalar, tıb medresesinde okutulan derslerin de uygulamalarının yapıldığı yerlerdir. Bu dârüşşifalarda genellikle göz hastalıkları, cilt hastalıkları, iç hastalıklar ve ruh hastalıkları tedavi edilmiştir. Dârüşşifalara başvuran hastalara günümüzdekine benzer iki tür muayene yapılmaktadır. İlk olarak hastalar baştan ayağa muayene edilmekte ve ilaçları eczaneden alınarak tedavisi yapılmaktadır. İkincı türdeki tedaviyi gerektiren hastalar ise hastanede yatan hastalardır ve bu hastaların da hastanede yatarken tedavileri gerçekleştirilmektedir. Hastanelerdeki tedavi yöntemleri arasında ilk sırayı hastanın idrarına bakmak almıştır ve tabibler genellikle hastaların idrarına bakmaya çok önem vermişlerdir. Diğer bir tedavi yöntemi ise ruh hastalarına uygulanan tedavi yöntemidir. Bu tedavide hafif şoklar (durgun suyun dalgalandırılması gibi yöntemler) uygulanmaktaydı. Özellikle ruh hastalıklarına sahip olan hastalar o devirde farklı bir yöntem olan müzik ve telkin yöntemi ile tedavi edilmiştir.[47]

Osmanlı Devleti içerisinde dârüşşifalar genellikle içlerinde iki bölüme ayrılmaktaydı. Bu bölümlerden birisi kadın hastalar, diğeri ise erkek hastalar için kullanılmaktadır. Yani hastalar cinsiyetlerine göre kendilerine uygun olan bölümde tedavi görmektedirler. Daha sonraki dönemlerde sadece erkeklere veya kadınlara ait hastanelerin kurulduğunu göreceğiz. Dârüşşifalarda hastalıklara göre de bölümler oluşturulmuştur. Örneğin; cerrâhi, ruhi, ateşli hastalıklar, ishalli hastalıklar vs. olarak görebiliriz.[48]

4.2. Personel

Dârüşşifalarda çalışan her personelin oranın düzenine uygun bir görevi ve mevkisi bulunmaktaydı. Dârüşşifada görev alacak doktorlar da alelade seçilmez ve bazı niteliklere sahip olması gerekirdi. Doktorların tıp ilminde ve hastaların tehşisi ile tedaviside yetenekli, halk arasında kendisine saygı duyulan, tıp alanındaki bilgilerini tecrübe ve ameliyatlara girerek sağlamlaştırmış ve hekimliğin bütün inceliklerine vakıf olmaları gerekiyordu. Ayrıca doktorların hastaların içinde bulunduğu pisikolojik durumu da çok iyi anlayan, hastalara ilaç yazarken hoşgörü ve tatlı dille hareket eden, ilaç yapımında ve kullanımında tecrübe edinmiş ve hatta gerektiğinde hastaların bulundukları yere gidebilecek kişiler olmaları gerekiyordu.[49]

Dârüşşifada görev yapan doktorlara tabip denilirdi ancak tabipler de kendi içlerinde sınıflara ayrılırdı. Birden fazla doktorun görev yaptığı hastanelerde birinci doktora tabîb-i evvel, ikinci doktora tabîb-i sânî, doktorların başında bulunan ve sorumluluğu daha fazla olan doktora reîsü'l-etıbbâ, bu doktorların yardımcısı konumunda görev alan kişiye ise şâkird-i tabîb denilmiştir. Dârüşşifa bünyesinde yara bakımı ve tedavilerde bulunan ve hatta gerektiğinde ameliyatlar yapan doktorlara cerrâh ve yine birden fazla cerâhın görev aldığı hastanelerde birinci cerrâha cerrâh-ı evvel, ikinci cerrâha cerrâh-ı sânî, cerrâhların başında bulunan ve ve sorumluluğu daha fazla olana ise reîsü'l-cerrâhîn denilmiştir. Dârüşşifada görev yapan göz doktorlarına ise kehhâl denilmiş, onlar

---

[47] Say, *a.g.e.*, s.321-322.
[48] Say, *a.g.e.*, s. 322.
[49] Salih Pay, "Klasik Dönem Osmanlı Külliyelerinde Personel Sistemi", *Türkler,* C.10, Ed. Celal Güzel vd., Yeni Türkiye (Ankara: Yayınları, 2002), s. 196.

da yine hastanede birden fazla olmaları durumunda tabib ve cerrâhlar gibi sıralandırılarak isimlendirilmişlerdir.[50]

Hastanelerde ilaç hazırlama işinde görevli kişi ise tabbâh-ı ilaç olarak adlandırılmış ilaç yapmak için lazım olan metaryelleri (ot, kök, çiçekler vs.) temin eden ve gerektiğinde satın alan kişi aşşâb, bu maddeleri döverek ilaç halini almasını sağlayan kişiye edviye-kûb, bunlardan şurup yaparak hazırlayana ise eşribe-kûb denilmiştir. İlaç vb. Malzemenin muhafazasından sorumlu olan personele de kilâri denilirdi. Dârüşşifalarda hastaların bakımından sorumlu personeller de bulunmaktaydı. Bu hastabakıcılık görevini icra eden kişiler hâdim-i merzâ olarak anılmıştır.[51]

5. Sonuç

Dârüşşifalar, Günümüzde bile halen bulundukları şehirlere şahsiyet kazandıran birer kültür abidesi olan külliyelerin bir parçasını oluşturmuşlardır. Dârüşşifalar hem mimari açıdan hem de işleyiş bakımından o dönem Avrupalı devletlere de örnek olmuşlar ve çağının ilerisinde olmayı başarmışlardır. Dârüşşifâlar, tüm gereklilikleri sağlayarak kendi dönemleri için tam teşekküllü sağlık kurumları olmuşlardır. XIX. yüzyılda Modern Memleket Hastanelerinin kuruluşuna kadar, kuruluş amacına uygun olarak sağlık hizmeti vermişler ve daha sonrasında önemlerini kaybetmemişlerdir. Bazıları ilerleyen dönemde düşkünler evi, hapishane, sığınak, akıl hastanesi ve depo olarak kullanılmıştır.

Osmanlı Devletin'nde hem toplumsal hem yapısal olan birçok şey Selçuklu'dan miras kalmıştır. Dârüşşifalar da yine Osmanlılara Selçuklu'dan miras kalan hastanelerdir. Ancak bu hastaneler Osmanlı Devlet'ine geçtiklerinde birçok farklılık göstermektedir. Bu durum tedavi yöntemleri, yapısal farklılıklar gibi birçok noktada karşımıza Çıkmaktadır. Tedavi yöntemlerine baktığımızda Osmanlı Devleti, Selçukluların kullandığı tedavi yöntemlerini temel alarak daha da ileri taşımıştır. Yapısal olarak ise Osmanlı Devleti'ndeki hastaneler "Külliye" sistemi içerisinde yer almaktadır. Külliyelerde hastane dışında da birçok faaliyet yapılmaktadır. Burada hastaların tedavisi yapılırken öte yandan da yardıma muhtaç olan kimselerin temel ihtiyaçlarına karşılık veren bir sistem vardır. Bu durum da Dârüşşifaların Osmanlı Devleti'nde Selçukluya göre çok daha fazla geliştiğini gösterir. Osmanlı Devleti geçmişi 800 seneye dayanan bu yapıları daha da ileri taşıyarak devrinin eşi benzeri olmayan tıp eğitimi ve hastane sistemine imza atmıştır.

Hastalar bu şifahanelerde bilgili ve tecrübeli doktorlar tarafından hoşgörü ilkesi dikkate alınarak tedavi edilmiştir. Avrupa'da akıl hastalarının uygun bir şekilde tedavi edilmediği dönemde Osmanlı Dârüşşifaları da yine Selçuklular gibi bu akıl hastalarını hoşgörü ilkesini de dikkate alarak tedavi etmiş ve hatta gerekli görürse dârüşşifalara yatırarak farklı teknikler de kullanarak yine hoşgörü içerisinde tedavi etmiştir.

Bu hastaneler, temeli vakıf sistemine dayanmakta olan hayır kuruluşlarıdır. Dârüşşifalara başvuran hastalar hiçbir ücret talep edilmeden tedavi edilmiş ve yine ücretsiz şekilde hastaların ilaçları verilmiştir. Mimarisi, sanatı ve üslubu bakımından beylikten devlete geçişin en önemli simgelerinden biri olan Osmanlı Devleti'nin devleti ve mimarlık kültürünü yansıtan mimarlık alanında ilk önemli eseridir ve sanat tarihinde de oldukça önemlidir.

---

[50] Pay, *a.g.e.*, s. 196.
[51] Pay, *a.g.e.*, s. 196.

6. Kaynakça

Akça, Tamer, "Edirne II. Bayazid Külliyesi", http://www.endokrin.com/pdf/435961211904_edd_09_eylul_2012.pdf, E.T.14.03.2022. s. 1-7.

Aktaş, Seyran, *XV. ve XVI. Yüzyıllarda Sultan Dârüşşifaları*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2010.

Bulut, Sefa, "Edirne II. Bayezid Dârüşşifası'nda Akil Hastalarının Tedavisi", *Türk İslam Tarihine Yükseköğretim,* Ed. Mustafa Gençer, Abant İzzet Baysal Üniversitesi Yay., Bolu 2015, s. 90-104.

Çetin, Osman, "Bursa Şer'iyye Sicilleri Işığında Osmanlılarda İlk Tıp Fakültesi Bursa Dârüşşifası ve Tıbbi Faaliyetler", *OTAM,* S.4, (Ocak 1993), s. 121-149.

Çetin, Osman, "Bursa Yıldırım Bayezid Dârüşşifası ve Cerrâh Hayreddin", *Sultan Yıldırım Bayezid Han ve Dönemi,* ed. Sadettin Eğri, Gaye Kitabevi, Bursa 2013, s. 336-348.

Gökçe, Nilüfer, "Edirne Sultan II. Bayezid Vakfiyesine Göre Dârüşşifada Kullanılan İlaçlar", *IV. Türk Eczacılık Tarihi Toplantısı Bildirileri,* Ed. Emre Dölen, MÜ Yay., İstanbul 2006, s. 311-321.

Gül, Enes, "Dârüşşifa Nafi-i Nas-i Cihan: Osmanlı Sultan Dârüşşifaları", *Osmanlılarda Sağlık,* C.1, Ed. Coşkun Yılmaz vd., Biofarma Yay., İstanbul 2006, s. 283-274.

Kadıoğlu, Funda Gülay, Kadıoğlu, Selim, "Adı Dârüşşifalara Ad olan Kadınlar", *Lokman Hekim Dergisi,* S. 1, (Ocak 2011), s. 1-7.

Pay, Salih, "Klasik Dönem Osmanlı Külliyelerinde Personel Sistemi", *Türkler,* C.10, Ed. Celal Güzel vd., Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, s. 491-509.

Say, Yağmur, "Türk Tıp Kurumları", *Türkler,* C.11, Ed. Hasan Celal Güzel vd., Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, s. 320-348.

Unan, Fahri, *Kuruluştan Günümüze Fatih Külliyesi*, Ankara 2003.

Yıldırım, Nuran, "Klasik Dönemde İstanbul Dârüşşifaları", *Büyük İstanbul Tarihi,* C**.** 4, İstanbul 2015, s. 138-145.

Yılmaz, Coşkun, Yılmaz, Necdet, "Osmanlı Hastahane Yönetmelikleri: Vakfiyelerde Osmanlı Dârüşşifaları", *Osmanlılarda Sağlık,* C.1, Ed. Coşkun Yılmaz vd., Biofarma Yay., İstanbul 2006, s. 42-63.

Yılmaz, Sarper, Gün, Mukadder, "Bursa Dârüşşifası Üzerine Bazı Düşünceler", *Afyon ve İstanbul Uluslararası Tıp Tarihi ve Etkinliği Kongreleri (2018-2019),* Ed. Berrin Okka vd., Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya 2020, s. 281-285.

BARIŞ İNŞASINA STRATEJİK BİR YAKLAŞIM: GÜNEY AFRİKA VE BRICS

A STRATEGIC APPROACH TO PEACEBUILDING: SOUTH AFRICA AND BRICS

Gözde SÖĞÜTLÜ*

Özet

Güney Afrika, apartheid rejiminin sona ermesi ve 1994'te kapsayıcı seçim demokrasisinin benimsenmesiyle, Pan-Afrikanizm ve Güney-Güney işbirliği ilkeleri çerçevesinde çatışmaların çözümünde ve barış ve istikrarın desteklenmesi alanlarında önemli roller üstlenmiştir. Pan-Afrika çıkarlarını ilerletmek için küresel çok taraflı platformları kullanma arzusuyla tutarlı olacak şekilde 2010 yılında BRICS üyesi olan Güney Afrika, BRICS'in kalkınma gündemlerini Afrika'nın barış ve güvenliği ile ilişkilendirmeyi hedeflemektedir. Bu açından 5. BRICS Zirvesi'nde kurulan Yeni Kalkınma Bankası (NDB), BRICS üyelerinin barış ve güvenlik zorluklarını Afrika'da sürdürülebilir kalkınma fırsatlarına dönüştürmede kullanabileceği en somut araç olarak öne çıkmaktadır. BRICS üyeliğinin Afrika'daki barış inşası faaliyetlerine ilişkin başarısının, sürdürülebilirlik, tutarlılık ve apartheid sonrası dış politika ilkelerine bağlılık unsurlarına bağlı kalması halinde mümkün olacağı tezine dayanan çalışmada, Güney Afrika'nın BRICS üyeliği aracılığıyla Afrika barış ve güvenlik mimarisine katkısı incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: *BRICS, Güney Afrika, Barış İnşası, Güvenlik.*

Abstract

South Africa, with the end of apartheid and the adoption of inclusive electoral democracy in 1994 it has played an important role in conflict resolution and the prootion of peace and stability within the principles of Pan-Africanism and South-South cooperation. Consistent with its desire to use global multilateral platforms to advance pan-African interests, South Africa, which became a BRICS member in 2010, aims to link BRICS development agendas to Africa's peace and security. In this respect, the New Development Bank (NDB), established at the 5th BRICS Summit, stands out as the most tangible tool that BRICS members can use to transform peace and security challenges into opportunities for sustainable development in Africa. Based on the thesis that the success of BRICS membership in peacebuilding activities in Africa will be possible if it adheres to the elements of sustainability, coherence and adherence to post-apartheid foreign policy principles, this study will examine South Africa's contribution to the African peace and security architecture through its BRICS membership.

Keywords: *BRICS, South Africa, Peacebuilding, Security.*

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Siyaset Bilimi Uluslararası İlişkiler, g.sogutlu@ogr.iu.edu.tr, ORCİD: 0000-0002-5263-0886.

1. Barış İnşası ve Güney Afrika'nın Barış İnşası Yaklaşımı

Barış inşası, yeniden çatışmaya dönülmesini önlemek için barışı güçlendirme ve sağlamlaştırma eğiliminde olacak yapıların belirlenmesi ve desteklenmesi yoluyla savaştan etkilenen toplulukları yeniden inşa etmenin orta ile uzun vadeli süreci olarak tanımlanmaktadır.[1]

Kavram ilk kez Johan Galtung tarafından 1976 tarihli *"Barışa Üç Yaklaşım: Barışı Koruma, Barış Yapma ve Barış İnşa Etme" (Three Approaches to Peace: Peacekeeping, Peacemaking and Peacebuilding)* başlıklı çalışmasında kullanılmıştır. Galtung, barışın barışı koruma ve geçici bir barış yapmadan daha farklı hatta onların üstünde bir yapıya sahip olduğunu belirtmiştir.[2] Barış inşası Birleşmiş Milletler (BM)'in 1992-96 yılları arasında Genel Sekreterlik görevini yürütmüş olan Boutros Boutros Ghali'nin 1992 tarihli *"Barış için Gündem"(An Agenda for Peace: Preventive Diplomaciy Peacemaking and Peacekeeping*) isimli raporunda soğuk savaş sonrasında ortaya çıkan güvenlik sorunlarıyla mücadele amacıyla geliştirilen dört unsurdan birini oluşturmaktadır. Ghali raporunda çatışma sonrası barış inşasını, tarafların yeniden çatışmaya dönmesini önlemek amacıyla barışın güçlendirilmesi ve pekiştirilmesini sağlayacak yapıların belirlenmesi ve desteklenmesi eylemi olarak tanımlamaktadır.[3] Barış inşası, insani yardım sağlamadan, işleyen siyasi ve sivil kurumların oluşturulması ve anlaşmazlığın asıl nedenlerine yönelik uzlaşma çabalarına kadar uzanan geniş kapsamlı bir yaklaşımı gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla barışın inşa edileceği ülke için tüm toplumsal ve idari oluşumların yeniden yapılandırılması gerekmektedir. Barış inşası, ekonomi, kalkınma, hukuk ve güvenlik konuları da dahil olmak üzere oldukça geniş bir kavramdır. Bu kapsamda Güney Afrika'nın çatışma sonrası toplumlara sağladığı desteğin doğasını anlamak, barış inşası yaklaşımının belirlenmesinde kilit öneme sahiptir.[4] Güney Afrika'nın barış inşasına yönelik çabaları, ulusal altyapının inşasına, sağlık, barınma, ekonomi gibi temel sosyal hizmetlerin sağlanmasını kapsayan yeniden inşa çerçevesine dayanmaktadır. Güney Afrika'nın çatışma çözme ve barış inşası süreci her şeyden önce hükümet kurumlarının inşasını ve istikrar sağlayıcı olarak addedilen demokrasi, iyi yönetişim, insan hakları ve sürdürülebilir kalkınma gibi değerlerin güçlendirilmesini öncelemektedir.[5]

Güney Afrika'nın barış inşası yaklaşımının özü, arabuluculuk, barışı koruma ve insani yardım arasında keskin bir ayrım yapan kalkınma ortaklarının aksine Çatışma Sonrası Yeniden İnşa ve Kalkınma Programı'na dayanmaktadır. Bu yaklaşım insani ve kalkınma yardımlarının yanı sıra kalıcı barışın güçlü bir devlet otoritesi altında tesis edileceği anlayışı doğrultusunda kapasite ve politika geliştirme eğitimleri ve seçim desteğini de içermektedir.[6] Güney Afrika, çatışma sonrası ülkelerde müzakereleri finanse ederek, arabuluculuğu kolaylaştırarak ve uluslararası katılımı kanalize ederek diyalog ve uzlaşmayı da teşvik etmektedir.[7] Bu tarz kapasite inşasına yönelik destekler politika reformlarının geliştirilmesine, seçim süreçlerinin adil ve şeffaf bir şekilde

---

[1] Sandole, D. J.D. Sandole, *Peacebuilding: War and Conflict in the Modern World,* Cambridge Press, 2011, s.21.
[2] J. Galtung, *Peace By Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilization*. Peace Research Institute., 1996, s.24.
[3] B. B. Ghali, (1992). An Agenda for Peace Preventive Diplomacy, Peacemaking and Peacekeeping, 1992, s. 214.
[4] C. Nyuykonge C. ve S. Zondi, "South Africa Peacebuilding Approaches: Evolution and Lessons", *Rethinking Peace and Conflict Studies*, 2017, s.109.
[5] K. Miti, "South Africa and Conflict ReSolution in Africa: From Mandela to Zuma", *SAPSS,* 2012, s.18.
[6] "Peace, Justice and Reconciliation in Africa: Opportunities and Challenges in the Fight Against Impunity", *The African Union Series, New York: International Peace Institute*, 2013, s.27.
[7] *A.g.e*.

gerçekleştirilmesine önemli katkılar sağlamaktadır. Güney Afrika'nın, Güney Sudan güvenlik güçlerine, Kongo Demokratik Cumhuriyeti (KDC) ve Orta Afrika Cumhuriyeti ulusal ordularına sağlamış olduğu yeniden yapılanma eğitimleri bu kapsamdadır.[8] Güney Afrika'nın uluslararası barış misyonlarına katılımına ilişkin Beyaz Kitap'ta güç kullanımına karşı sürdürülebilir barışı yeniden inşa etmek için insan haklarına saygının, iyi yönetişim ve kurumsal yapılanmayı teşvik etme çalışmalarının kritik unsurlar olduğu belirtilmektedir. Güney Afrika, uluslararası barış misyonlarına katkı sağlamak için BM, Afrika Birliği (AfB), Güney Afrika Kalkınma Topluluğu, (South Afrika Development Community, SADC), BRICS ve IBSA gibi diğer çok taraflı kuruluşlarla çalışmayı taahhüt etmiştir.[9]

2. Afrika Kıtasında Barış İnşası Aktörü: Güney Afrika

1990'lı yıllardaki üç büyük gelişme Güney Afrika'nın, Afrika kıtasında ve bölgesindeki liderlik rolünü etkilemiştir. İlk olarak soğuk savaşın sona ermesi ve buna eşlik eden küresel dönüşümler gücün diğer ifadeyle rekabetin damgasını vurduğu iki kutuplu bir sistemden tek bir süper gücün hakim olduğu çok kutuplu bir sisteme kaymasıyla sonuçlanmıştır. Küresel sistemdeki bu kaymalar uluslararası ilişkiler sisteminde önemli rol üstlenebilecek orta ve bölgesel güçler için alan yaratmıştır. Nelson Mandela yönetimindeki Güney Afrika, bu süreçte küresel sistemde diplomatik temsilini artırmış ve çok uluslu forum ve konferanslara katılarak önemli bir nüfuz elde etmiştir. Uluslararası alanda elde ettiği itibar, Güney Afrika'nın kazanımlarını kıtanın yararına kullanan sorumlu bir Afrika gücü olması beklentisini artırmıştır.[10] Örneğin Mandela hükümeti, Burundi ve KDC'de barışı sağlamak için bu avantajdan yararlandığı gibi[11] Thabo Mbeki hükümeti ise Afrika Rönesansı düşüncesinden yola çıkarak Afrika devletleri arasında ortaklık fikrini savunarak ülkenin uluslararası alandaki nüfuzunu pekiştirme yoluna gitmiştir.[12] İkinci olarak Afrika kıtasında diktatörlük rejimlerinin çöküşüyle Afrika siyasi coğrafyasının dönüşümü, Güney Afrika'nın liderlik rolünü etkilemiştir. Afrika ülkelerinin önemli çoğunluğu sınırlı çoğulcu demokrasiyi benimsemeye zorlanırken Güney Afrika bu değişim rüzgarını kıtada güçlü bölgesel ve kıtasal örgütlerin inşasını ve barış diplomasisini içeren siyasi ve ekonomik reformları savunmak için kullanmıştır.[13] Son olarak Güney Afrika'nın ekonomik ve siyasi kazanımları yukarıda bahsedilen iki değişim faktörünü pekiştirici etkide bulunmuştur. Demokratik geçişi, kıtadaki demokratikleşme dalgasını hızlandırarak çok taraflılığın, karşılıklı bağımlılığın ve ittifakların 1990 öncesi dönemden daha fazla önem kazandığı dünya sisteminden yararlanmak için küresel meselelere yönelik pragmatik ilgisini artırmıştır. Bu durum Güney Afrika'nın, Afrika'daki demokratikleşme hareketlerine öncülük etmesini ve bölgesel ve küresel bağlamda Afrika'yı temsil etmesine yönelik güvenirliliğini artırmıştır.[14] Küresel sistemde yaşanan gelişmeler ve Güney Afrika iç siyasetindeki değişimler,

---

[8] M. Malan, "Renaissance Peacekeeping A South African Solution to Conflict in the DRC?" *Institute for Security Studies*, No.37, 1999, s.4

[9] White Paper on South African Participation International Peace Missions, (24 Feb 1999) https://www.gov.za/sites/default/files/gcis_document/201409/peacemissions1.pdf , [Erişim Tarihi: 24.02.2023].

[10] C. Saunders C. ve S. Onslow, *The Cold War and Southern Africa, 1976-1990* içinde (Ed.) P. Melvyn Leffler ve Arne Odd Westad, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, s.31.

[11] S.D. Curtis, "The International Peacebuilding Paradox: Power Sharing and Post-Conflict Governance in Burundi", *African Affairs* Vol.112, No. 446, 2013, s. 75.

[12] D.W Nabudere, "The African Renaissance in the Age of Globalization", *African Journal of Political Science*, Vol 6. No. 2, 2001, s.13.

[13] A.g.e.

[14] The Presidency, Policy Co-ordination and Advisory Services Toward a Ten Year Review, *Discussion Document Paper*, 2003, s.2.

ülkenin uluslararası ekonomik ilişkilerde izleyeceği rotayı tanımlamaya yardımcı olan karma ekonomik perspektif olarak adlandırılan küresel zeminde gerçekleşmiştir.[15] Bu açıdan bölgesel entegrasyonun güçlendirilmesi ilerleyen süreçte Güney Afrikalı siyasi seçkinler için odak noktası haline gelmiştir. Diğer bir ifadeyle değişen küresel sistemin getirmiş olduğu zorluklara karşı en iyi yanıtın bölge içi ticareti, ekonomik iş birliğini ve ortak güvenliği pekiştirmek olduğu inancı benimsenmiştir. Söz konusu bu değişim süreçlerinin bileşimi Güney Afrika'nın Küresel Kuzey ile Güney ülkeleri arasında bir köprü işlevi görmesini sağlamıştır. Küresel Kuzey ülkeleri ile güçlü ikili ilişkilere sahip olan Güney Afrika, IBSA ve BRICS gibi kuruluşlar aracılığıyla da Küresel Güney ülkeleri ile çok taraflılık ilişkileri geliştirmiştir.[16]

Apartheid rejiminin sona ermesinin ardından Güney Afrika, Afrika Rönesansı stratejisi kapsamında Afrika'nın kendi sorunlarını çözme kapasitesini güçlendirme taahhüdünde bulunmuştur. Bu taahhüt soğuk savaş sonrası dönemde eski sömürgeci güçlerin çatışma ve istikrarsızlığın gözlemlendiği ülkelerde çatışmalara kendilerine fayda sağlayacak şekilde arabuluculuk yaptıkları dolayısıyla eksik barış koşulları yaratıldığı endişesinden kaynaklanmıştır. Afrika Ulusal Kongresi (ANC)'nin 1995 tarihli Güney Afrika Dış Politikası Üzerine Stratejik Perspektif Geliştirme başlıklı belgesinde belirtildiği gibi: "*Afrika Gündemi'nin özü, istikrarlı demokrasilerin ve sürdürülebilir kalkınmanın sağlamlaştırılması, neo-sömürgeciliğin ve Afrika içi süper güç kapışmasına son verilmesi*" olmuştur.[17] ANC, 20 yıllık demokratik muafiyet döneminde Güney Afrika imajını kıtada büyümenin, insan kapasitesinin ve özgürlüğünün itici gücü olarak dönüştürmeyi hedeflemiştir. Güney Afrika, çokuluslu kuruluşlarda "Afrika'nın sesi" olma yönünde politikalar geliştirerek küresel yardım konusunda farkındalığın artmasına katkı sağlamıştır.[18] Burundi, KDC ve Güney Sudan gibi bölge ülkelerine sağlamış olduğu kalkınma yardımlarının miktarı orta düzeyde olsa da bu ülkelere yönelik yardımlar konusundaki rekabeti artırmıştır. 1994 yılında gerçekleştirilen dönüm noktası niteliğindeki demokratik seçimler ile dünya ile ilişkilerini geliştiren Güney Afrika, uzun yıllar etkisi altında kaldığı siyasi ve ekonomik izolasyondan kurtulmuş ve sınırlarının ötesindeki siyaseti yeniden şekillendirmek için çaba göstermiştir.[19] Güney Afrika Kalkınma Topluluğu (SADC)'nun dönüşümüne öncülük etmiş ve Afrika Birliği Örgütü (AfB)'nün reforma tabi tutularak Afrika Birliği (AfB)'ye dönüştürülmesini savunmuştur. Bu girişimler Afrika kıtasının küresel sistemdeki konumunun yeniden canlandırılmasını ifade eden Afrika Rönesansı başlığı altında gerçekleştirilmiştir.[20] Afrika Barış ve Güvenlik Mimarisi (APSA)'nin ve barış ve güvenliğe yönelik tehditlere hızlı bir şekilde yanıt vermek üzere tasarlanmış olan Afrika Krizlere Acil Müdahale Kapasitesi (ACIRC)'nin mimarlarından biri olan Güney Afrika'nın, kıta genelinde gerçekleştirmiş olduğu barış inşası faaliyetleri dış politika ilkeleri ile paralellik göstermektedir. Sidiropoulos'a göre Güney Afrika dış politikası kimlik siyaseti, dayanışma siyaseti ve ulusal çıkar siyaseti ilkeleri doğrultusunda şekillenmiştir.[21] Kimlik siyaseti, özünde Güney Afrika'yı, Afrika kıtasında ön plana çıkarma arzusuna atıfta bulunmaktadır. Güney Afrika hükümet başkanları tüm dış politika

---

[15] A. Hirsch, "*Season of Hope: Economic Reform under Mandela and Mbeki"*, Pietermaritzburg: UKZN Press, 2005, s.29.
[16] S. Zondi, "South Africa in Southern Africa. A Perspective", *FES Peace and Security Series No. 8*. 2012, s.14
[17] Developing a Strategic Perspective on South African Foreign Policy, ANC Discussion Document 1997, 2009, s.173.
[18] *A.g.e*.
[19] Neissan Alessandro Besharati, "The Establisment of the South African Development Partnership Agency: Institutional Complexities and Political Exigencies", *South African Journal of International Affairs* 20(3), 2013, s.359.
[20] *A.g.e*.
[21]E. Sidiropoulos, "South Africa's Changing Role in Global Development Structures", *German Institute of Development and Sustainability,* 2019, s.20.

direktiflerinde Afrika kıtasının önemini dile getirmeye özen göstermiştir. Dış Politika Üzerine Beyaz Kitap Daha İyi Bir Dünya İnşa Etmek: Ubuntu Diplomasisi'nde;

> *"…dış politikamız Afrika kıtasının ve Güney Afrika Kalkınma Topluluğu'nun önceliğine dayanmaktadır. Güney -Güney İşbirliği taahhüdü, çok taraflılığın merkeziliği, Küresel Kuzey ile siyasi, ekonomik ilişkilerin güçlendirilmesi.."*[22]

Şeklinde ifadesini bulduğu gibi Güney Afrika'nın dış politikası Afrika kıtası merkezde olacak şekilde diğer dış politika önceliklerini ana hatlarıyla çevrelemektedir. Sidiropoulos'a göre dayanışma siyaseti, ANC hükümetinin ulusal kurtuluş hareketleriyle apartheid rejimine karşı mücadeleleri sırasında kendilerini destekleyen ülke ve kuruluşlarla olan kalıcı ilişkilerini ifade etmektedir.[23] ANC'nin 2015 tarihli Ulusal Genel Konsey belgesinde egemenliğe saygı, içişlerine karışmama ve müdahale etmeme ilkelerine atıfta bulunularak bu ilkelerin Küresel Güney ülkeleri ile dayanışmanın temel taşları olduğu belirtilmiştir.[24] Dayanışma siyaseti, aynı zamanda gelişmiş ve gelişmekte olan ülkeler arasındaki siyasi ve ekonomik eşitsizlikleri güçlendiren küresel yönetişim sisteminin reformuna vurgu yapmaktadır. Dayanışma siyaseti daha eşit bir dünya yaratma mekanizması olarak çok taraflılığa yaptığı vurgu ile Güney-Güney İşbirliği[25] ilkeleriyle de uyumludur. Ulusal çıkar siyaseti ise diğer iki boyutla birlikte Güney Afrika'nın bölgesel bir güç olma hedefi bağlamında dış politika gündeminin uygulanmasını tanımlamaktadır. Hegemon güç olarak adlandırılmaktan endişe duyan Güney Afrika, her platformda ulusal çıkarlarının Afrika'nın geri kalanıyla uyumlu olduğuna dikkat çekmektedir.[26] Afrika'nın, Güney Afrika'nın dış politikasındaki merkezi konumu, kıtadaki önemli sayıdaki ihtilafta angajman tarzının arabuluculuktan barış koruma ve çatışma sonrası yeniden yapılanma ve kalkınma yardımına kadar çok boyutluluk göstermektedir. Güney Afrika'nın barış aktörü profili ve gelişmekte olan bir kalkınma ortağı repertuarı da Afrika gündeminin önemli bir bölümünü oluşturmaktadır.[27] Kıtada ekonomik güç olarak ortaya çıkan Güney Afrika, ekonomik gücünü çatışmaları sona erdirmek, demokrasiyi teşvik etmek, istihdam yaratmak ve sanayileşmeyi çeşitlendirmek, kıta içi ticareti artırmak için kullanmaktadır. Ülkenin ekonomik gücü, değişen küresel ortamda kıtanın rolünü güçlendirmeye yardımcı olacak şekilde müzakere gücünü artırmaktadır. Ülkenin güçlü para birimi, BRICS ülkeleri ile Küresel Kuzey ülkeleri arasındaki kaynak rekabetini yönetmede de Afrika'ya potansiyel kazandırmaktadır.[28] Güney Afrika dış politika yaklaşımının yansıması olarak Burundi, Orta Afrika Cumhuriyeti, KDC, Fildişi Sahili, Komorlar, Madagaskar ve Etiyopya gibi birçok ülkede kıta genelinde barış inşası, barışı koruma ve PCRD faaliyetleri yürütmektedir. Güney Afrika'nın barış inşası yaklaşımı kıtanın geri kalanıyla birbirine bağlı olduğunu vurgulayan dış politikasının temel ilkelerinden biri olan Afrika gündemiyle ayrılmaz şekilde bağlantılıdır. Diğer bir deyişle kıtanın kalkınması ve istikrarı, Güney Afrika'nın ekonomik kalkınması ve güvenliğinin itici

---

[22] White Paper on South Africa's Foreign Policy, 13 May 2011, https://www.gov.za/sites/default/files/gcis_document/201409/final-draft-white-paper-sa-foreign-policy.pdf. [Erişim tarihi: 24.02.2023].
[23] Sidiropoulos, 2019, s. 20.
[24] African National Congress, African National Congress NGC 2015 Discussion Documents, *Umrabulo Special Edition*, 2015, s.161.
[25] "South- South Cooperation Principles: An Essential Element in South-South Cooperation", South Centre, 2009.
[26] A. Habib, "*South Africa's Suspended Revolution: Hopes and Prospects"*, Johannesburg: Wits University Press 2018, s.169.
[27] B. de Carvalho ve C. de Coning, "Rising Powers and the Future of Peacekeeping and Peacebuilding", *NOREF Report*, 2013, s.3.
[28] V. Arora ve Vamvakidis, "The Implications of South African Economic Growth for the Rest of Africa", *IMF Working Paper*. 2005, s.4.

gücünü oluşturmaktadır. Bu doğrultuda dış politika ilkeleri, Güney Afrika'yı kıtanın istikrarı ve kalkınmasında ön saflarda yer alan, bölgesel bütünleşmeyi yönlendiren ve marjinalize edilmiş Afrikalı sesleri savunan önemli bir devlet olarak konumlandırmak üzere şekillendirilmiştir.[29] Bölgesel çatışmaları ve siyasi krizleri sona erdirmede ve çatışma sonrası toplumları yeniden inşa etmede aktif rol oynayan Güney Afrika'nın barış misyonlarına katılımı çatışmaların değişen doğası kapsamında değişkenlik göstermektedir. Doğrudan askeri müdahalenin zarar verici etkilerinden kaçınan Güney Afrika, diyalog ve müzakereyi öncelemektedir. Yakın coğrafyasında bölgesel güvenliğe tehdit oluşturan çatışmaların meydana geldiği ülkelerde istikrarın yeniden tesis edilmesi için müdahale taleplerine kayıtsız kalmayan Güney Afrika zaman zaman sert güç unsurlarına da başvurabilmektedir. Proaktif askeri müdahalenin örneği sadece 22 Eylül 1998'de 600 Güney Afrika askerinin, SADC tarafından yetkilendirilen Boleas Operasyonu'nun parçası olarak Lesotho'da askeri darbe ihtimalini ortadan kaldırmak için gerçekleştirilmiştir.[30] Maqungo'ya göre Güney Afrika'nın müdahalelerinin itici gücü coğrafi güvenlik ilişkilerinin yönlendirdiği çıkarlardır. Coğrafi yakınlık nedeniyle Lesotho gibi ülkelerdeki krizlere erken müdahale edilmemesi durumunda krizin kendi topraklarına sıçramasından endişe eden Güney Afrika siyasi seçkinleri barış inşasına yönelik askeri güç unsurlarına başvurabilmektedir.[31] 200 Botsvana askerinin katılmasıyla sürdürülen Boleas Operasyon'u Güney Afrika toplumundaki savaş karşıtı içgüdülerle Lesotho'nun istilası olarak yorumlanmıştır. Ancak Güney Afrika'nın askeri müdahalesi, alıcı ülke Lesotho'nun su kaynaklarıyla ilgili çatışmanın bölgesel istikrara yönelik tehditlerini bertaraf etmek amacıyla gerçekleştirilmiştir.[32] Boleas Operasyo'nundan sonra Güney Afrika, bölgedeki siyasi krizlerin çözümünde askeri seçeneği kullanmaktan kaçınmış ve siyasi müzakere seçeneklerini savunmuştur. Örneğin AU, 2007 yılında Komor adası Anjouan'a yönelik kapsamlı yaptırımları yürürlüğe koyduğunda Güney Afrika, siyasi çözüm için arabuluculuk sürecini yürütmüştür.[33]

Afrika'da birçok çatışmaya doğrudan ya da dolaylı müdahil olan Güney Afrika'nın barış inşası misyonlarına ilişkin üç önemli konu göze çarpmaktadır.[34] İlk olarak her şeyden önce Güney Afrika'nın dahil olduğu müdahalelerin başarı ya da başarısızlığı alıcı ülkelerdeki krizlerin nesnel koşullarına bağlıdır. Alıcı ülkelerdeki krizin koşulları arabuluculuk için elverişli hale geldiğinde genellikle sınırlı da olsa başarı elde edilmektedir. Ancak mevcut krizin koşulları doğrudan çatışmaya endeksliyse krizin uzun vadeye yayılması muhtemeldir. İkinci olarak Güney Afrika'nın gerçekleştirmiş olduğu müdahaleler büyük ölçüde dış politika ilkeleri ve dünya görüşü çerçevesinde şekillenmektedir. Bu açıdan müdahalelerin itici gücü Afrika'yı istikrara kavuşturma ve Güney Afrika ekonomisini canlandıracak Afrika Rönesansı'nı gerçekleştirme taahhüdü oluşturmaktadır. Üçüncü olarak ise Güney Afrika, sömürgecilik ve apartheid karşıtı mücadeleler sırasında kıtanın dayanışma siyaseti kapsamında ortak hedeflere ulaşılması için kıtada öncü rol oynama sorumluluğu üstlenmiştir.[35]

---

[29] M. Mutisi, M. "Recalibrating South Africa's Role ine Post Conflict Reconstruction Processes in Africa", *STIMSON Center. 2016, s.5*

[30]D.N. Mlambo ve T.C. Adetiba, "Post-1994 South Africa's Peacekeeping and Military İntervention in Southern Africa, Reference from the Democratic Republic of Congo (DRC) and Lesotho" *J. Public Affairs*, 2019, s.3.

[31] C.Williams, "Political Imperatives and Military Preparations: New Insights into Why South Africa's 1998 Intervention in Lesotho Went Awry", *South African Journal of International Affairs, Vol.29 Issue.1*, 2019, s.27.

[32] E. Jordaan ve F. Vrey, "Operational Strategy and the South African Way of War: The Way Forward", *Strategic Review for Southern Africa,* Vol.20, Issue.1, 2006, s.30.

[33] "The AU and the Search for Peace and Reconciliaton in Burundi and Comoros", *Centre for. Humanitarian Dialoque*, 2011, s.12.

[34] A van Nieuwkerk, "South Africa and the African Peace and Security Architecture", *NOREF Report*, 2014, s.61-9.

[35] *A.g.e*.

Güney Afrika'nın, kıtada barış inşası misyonlarına katılımı tüm paydaşlara geliştirmeleri gereken birtakım hayati dersler de sunmaktadır. Karmaşık çatışmalara müdahalelerde dar bir güvenlik çerçevesi benimsemekten kaçınılmalıdır. Aynı zamanda güvenlik risklerini önlemek için çok sayıda aracının kullanılmasından kaçınılması da gereklidir. Müdahale girişimlerine yerel aktörleri dahil etmek, koşullar ve çözümler hakkında bilgi almak ihtiyaçlara doğrudan yanıt verilmesi bağlamında hayati önemdedir.[36]

2.1. Güney Afrika'nın Afrika'da Barış İnşası Bağlantısı: BRICS

BRIC terimi Goldman Sachs ekonomisti Jim O'Neill tarafından gelişmekte olan pazarların kısaltması olarak üretilmiştir.[37] Brezilya, Rusya, Hindistan ve Çin devlet başkanlarının ilk resmi zirvelerinin ardından 2009 yılında kurulan BRIC, Aralık 2010'da Çin'in daveti üzerine Güney Afrika'nın katılımı ile BRICS olarak isimlendirilmiştir.[38] BRICS küresel finans kurumlarının reforma tabi tutulması ve küresel ekonomik gücün gelişmiş ülkelerden gelişmekte olan ülkelere dağılması amacıyla kurulmuştur.[39] BRICS'in kuruluşu barış inşası çabaları hakkında tartışmaları da beraberinde getirmiştir. İlgi alanları, yaklaşımları, güçleri, etkileri ve yerleşik kurallara bağlılıkları farklılıklar gösteren BRICS üyelerinin barış inşası faaliyetlerine yönelik çabaları BRICS'i önemli bir aktör olarak konumlandırmaktadır. Egemenliğe saygı ve müdahale etmeme ilkesini savunan BRICS üyeleri, kendi barış gündemlerini oluşturarak barış inşası ve kalkınmanın Avrupa-Atlantik karakterine meydan okumaktadır. BRICS'in dış politikası, karşılıklı saygı, küresel ilişkilerin ortak yönetimi, merkezinde BM olmak üzere uluslararası hukuka ve çok taraflılığa bağlılık, küresel barış ve anlaşmazlıkların barışçıl çözümü, eşitlik, sürdürülebilir kalkınma, karşılıklı yarar sağlayan işbirliği ilkelerine dayanmaktadır.[40]

BRICS ülkeleri devlet inşası ve batılı bir perspektifi yansıtan başarısız devletleri kurtarma çerçevesindeki müdahaleleri reddetmektedir. Bu açıdan BRICS'in barış inşası yaklaşımı taraftarları egemen devletlerin bütünlüğünü savunduklarını ve dış müdahaleye karşı olduklarını vurgulayan Bandung ilkelerine dayanmaktadır.[41] Bağlantısızlar Hareketi'nin politikalarıyla büyük ölçüde aynı çizgi ve geleneği benimsemiş olan BRICS ülkeleri, ulusal egemenlik ve müdahale etmeme ilkelerine bağlıdır. BRICS ülkeleri liberal demokratik sistemlerin kurulmasının bir barış inşası gerekliliği olmadığını ve her ülkenin kendi bağlamına uygun bir siyasi sistem ve yönetişim yapıları oluşturmakta özgür olması gerektiğini savunmaktadır.[42] Barışı koruma ve barış inşası faaliyetlerinin yürütülmesi konusunda Batılı ülkeler sivilleri korumak ve demokrasiyi desteklemek için çatışma bölgelerine gerektiğinde güç kullanarak müdahale etme yönünde karar alırken BRICS ülkeleri ise egemenlik ve kendi kaderini tayin ilkeleri çerçevesinde politika geliştirmektedir.[43] Güney

---

[36] Nyuykonge ve Zondi, 2017, s.11.
[37] G. Lechini ve C. Giaccaglia, "IBSA or BRICS What is Preferable for South Africa and Africa Bot Hor None?" içinde Tim Murithi (Ed.), Handbook of Africa's International Relations, London and New York: Routledge, 2013, s. 388.
[38] N. Kok, "South Africa's Peacebuilding and PCRD Activities: The Role of IBSA and BRICS", *ISS Paper 267,* 2014, s.7.
[39] *A.g.e*.
[40] Carvalho ve Coning, 2013, s 5.
[41] R. Kiely, "The South and Geopolitics: From Bandung to the BRICS?", *International Political Economiy Series,* 2015, s. 154.
[42] C. de Coning, "The BRICS: The Last Line of Defence for Globalisation", *Norwegian Institute of International Affairs, Vol. 2, Issue, 4,* 2017, s.85.
[43] "Beyond the New Deal: Global Collaboration and Peacebuilding with BRICS Countries", *Policy Briefing, Issue 59,* 2014 s.2.

Afrika'nın, gelişmekte olan ülkelerin önde gelen gruplaşması BRICS'e dahil olması 2010 yılında Brezilya'nın başkenti Brasilia kentinde düzenlenen zirvenin ardından Güney-Güney İşbirliği'nin önemli bir parçası olarak BRICS grubunun kurulması ile kararlaştırılmıştır.[44] Güney Afrika için BRICS katılımının itici gücü, apartheid sonrası yoksulluk, eşitsizlik ve işsizlikten kaynaklanan zorluklar olmuştur. Bu açıdan 2013 yılında 5. BRICS Zirvesi'ne ev sahipliği yapan Güney Afrika'nın BRICS'e dahil olmasının ana gündemi, Güney-Güney ilişkilerinin güçlendirilmesi, üye ülkelerin pazarlarına erişimin kolaylaştırılarak karşılıklı ticaret uygulamalarının teşvik edilmesi ve iş dostu bir ortam yaratılarak yatırım çekmek olmuştur.[45] BRICS üyeliği Güney Afrika'nın küresel arenadaki rolü üzerinde önemli bir etki yaratarak küresel "yükselen güç seçkinleri"nin bir parçası olarak görünürlüğünü önemli ölçüde artırmıştır. Güney Afrika Uluslararası İlişkiler ve İş birliği Bakanı Maite Nkoana-Mashabane, Güney Afrika'nın BRICS'e katılımını "ulusal çıkarlarımızı ilerletmek, bölgesel entegrasyon programımızı ve ilgili kıtasal altyapı programlarımızı teşvik etmek ve kilit oyuncularla ortak olmak" şeklinde açıklamıştır.[46] Uzun vadeli diplomatik çabaların ardından Güney Afrika'nın BRICS grubuna dahil edilmesi, ülkenin dış politika başarılarından biri olarak kabul edilmektedir. Güney Afrika'nın gruba dahil edilmesi halihazırda olgunlaşmış bir yapının yalnızca ek bir üyesi olmaktan ziyade BRICS gruplaşmasının doğasını kökten değiştirmiş diğer bir ifadeyle BRICS'i gelişmekte olan dünya adına konuşma konusunda daha güçlü bir kapasiteye sahip küresel bir ittifaka dönüştürmüştür.[47]BRICS üyeliği, Güney Afrika'nın dış politika hedeflerini gerçekleştirmesi açısından önemli fırsatlar sunarken aynı zamanda birtakım sorumluluklar da yüklemektedir. BRICS içinde Güney Afrika, kıta ülkelerinin tamamı tarafından onaylanmamış olsa da Afrika kıtasını temsil etme görevini üstlenmiştir. Afrika'nın görece ekonomik güçlerinden biri olan Güney Afrika, sahip olduğu askeri ve siyasi nüfuzu ile BRICS gruplaşması içindeki konumunu Afrika gündemini savunmak ve Afrikalıların seslerinin daha iyi duyulmasına imkan sağlayacak bir fırsat olarak görmektedir.[48] BRICS üyeliği, Türkiye, Güney Kore, Endonezya gibi gelişmekte olan ve görece daha yüksek büyüme oranlarına sahip ülkeler yerine neden Güney Afrika'nın davet edildiği sorusunu da beraberinde getirmiştir.[49] Bu bağlamda Güney Afrika'nın BRICS gruplaşmasına dahil edilmesine etki eden bir dizi neden vardır. İlk olarak BRICS gruplaşması açısından stratejik ve jeopolitik öneme sahip Afrika'nın küresel sistemde ivme kazanan yükselişidir. BRICS ülkeleri uzun yıllar Batı yardımlarına bağımlı olan Afrika kıtasındaki güç dinamiklerini temelden değiştirecek şekilde kıtada varlıklarını artırmaktadır. 2010 yılında 150 milyar dolar olan BRICS-Afrika ticaret hacmi 2015 yılında 530 milyar dolara ulaşarak üç kattan fazla bir artış göstermiştir.[50] İkinci olarak Güney Afrika, ekonomik, diplomatik ve askeri kapasite açısından

---

[44] Fifty BRICS Summit, 2013. 03.27, https://www.gov.za/fifth-brics-summit [Erişim tarihi: 27.02.2023].

[45] P. Sharma, "South Africa is the Bridge in BRICS", 5 Kasım 2022, *The Sunday Guardian* https://sundayguardian live.com/news/south-africa-bridge-brics [Erişim tarihi:27.02.2023].

[46] https://www.gov.za/speech-ms-maite-nkoana-mashabane-minister-international-relations-and-cooperation-brics-academic.

[47] C. Moore, "BRICS Partnership: A case of South South Cooperation? Exploring the Roles of South Africa and Africa" 1 Eylül 2012, https://www.africaportal.org/publications/brics-partnership-a-case-of-south-south-cooperation-exploring-the-roles-of-south-africa-and-africa/ [Erişim Tarihi:03.04.2023].

[48] R. Daniel ve K. Virk, "South Africa and the BRICS: Progress, Problems and Prospects", *Centre for Conflict Resolution,* 2014, s.5.

[49] K. Patel, Scrutinizing South Africa's Inclusion in BRICS, 3 Nisan 2012, *Global Policy Forum*, https://archive.globalpolicy.org/the-dark-side-of-natural-resources-st/water-in-conflict/51482-scrutinizing-south-africas-inclusion-in-brics.html [Erişim Tarihi:03.04.2023].

[50] P. Carmody, "The Rise of the BRICS in Africa: The Geopolitics of South South Relations" *Insight Turkey*, Vol.18, No. 3, 2016.

kıtanın diğer ülkelerine kıyasla bölgesel lider konumundadır.[51] Kıtadaki lider konumu göz önüne alındığında Güney Afrika, Afrika'ya giriş kapısını temsil etmektedir. Güney Afrika'daki Standard Bank'ın ülkenin üyeliği sırasında ileri sürdüğü gibi, "Güney Afrika, birçok şirketin pan-Afrika operasyonları için bir üs olarak yararlanmak isteyeceği kurumsal istikrara, finansal derinliğe sahiptir.[52] Ayrıca Güney Afrika siyasi seçkinlerine göre ülkelerinin kaderi kıtanın kaderine bağlıdır. Bölgelerini temsil ediyormuş görünmekten uzak olan BRICS üyelerinin aksine Güney Afrikalı politika yapıcılar üyelik sürecinde stratejileri hakkında kıta ülkeleriyle istişarelerde bulunmuştur.[53] BRICS üyeliği sorgulanan Güney Afrika, ekonomik ve siyasi olarak Afrika'nın önde gelen gücü olması dolayısıyla Afrika'yı temsil etmesi gerektiğini savunmaktadır. 2012 yılında AfB başkanlığını yürütmüş olan Güney Afrika, ekonomik liderliğin yanı sıra kıtanın geri kalanında siyasi açıdan da önemli nüfuza sahiptir.[54] BRICS'e katılma daveti, Güney Afrika'nın kıtanın sosyo-ekonomik kalkınmasına yapmış olduğu katkıların yanı sıra kıtadaki barış, güvenlik ve yeniden inşa çabalarına aktif katılımıyla da bağlantılıdır.[55] Güney Afrika, BRICS müzakerelerinin siyasi bileşenini çeşitlendirerek BM Güvenlik Konseyi gündeminde yer alan Afrika barış, güvenlik ve kalkınma konularına farkındalık kazandırmıştır.[56] Güney Afrika için BRICS grubuna dahil olmak, son yıllardaki en dikkate değer dış politika başarılarından biri olmanın yanı sıra ve kendisini Afrika kıtasının bölgesel lideri ve temsilcisi olarak tesis etme yolunda önemli bir adım olarak görülebilir.[57] Güney Afrika'nın BRICS üyeliği bu nedenle - özellikle uluslararası gözlemcilerin gözünde - potansiyel olarak sistemi şekillendirme kapasitesine sahip yükselen bir güç statüsü elde etmesine yardımcı olmuştur. Güney Afrika'nın BRICS gruplaşmasına dahil edilmesi üç nedenden dolayı dikkate değerdir. İlk olarak beş farklı medeniyeti bir araya getiren gruplaşma uluslararası siyasetin yönünü zayıflatmıştır. İkinci olarak ekonomik gücü ve dinamizmi ile bilinen bir Afrika ülkesinin Batı liderliğindeki küresel düzeni tehdit edebilecek bir gruplaşmaya dahil edilmesi, yoksulluk ve çatışma ile anılan kıtanın imajına bir baş kaldırış niteliğindedir.[58] Güney Afrika'nın gruba dahil edilmesiyle yükselen güçler Afrika'nın hak ettiği yeri alması için küresel sistemde yeniden konumlandırılması gerektiği inancına yanıt vermiştir.[59] Daha açık bir ifadeyle BRICS ülkeleri, Güney Afrika'yı tam üye olarak davet ederek Afrikalı liderlere Batı'nın önceki girişimlerinden farklı bir şekilde Afrika ile ilişki kurmaya çalıştıklarına dair bir mesaj vermiştir. BRICS'in Afrika'ya sunmaya çalıştığı ilişki Batı'nın Afrika ile ilişkisini temsil eden bağışçı ve eşit olmayan ilişkisinden ziyade karşılıklı yarar sağlayan eşitlik ve ortaklık ilişkidir. Sonuç olarak Güney Afrika'nın BRICS'e dahil edilmesi, ilk kez bir Afrika ülkesinin diğer Afrika dışı ülkelerin ait olmaya çalıştığı ayrıcalıklı bir grubun parçası olması bağlamında Afrika'nın küresel ilişkilerdeki rolünün yeniden kavramsallaştırılmasını ifade etmiştir. Aynı zamanda, gelişmekte olan güçlere göre

---

[51] A. Habib, "South Africa's Foreing Policy: Hegemonic Aspirations, Neoliberal Orientations and Global Transformation", *South Africca J. International Affairs, 16(2.),* 2009, s.145.

[52] S. Hervieu, South Africa's Gains Entry to Bric Club, 19 Nisan 2019, *The Guardian* https://www.theguardian.com/world/2011/apr/19/south-africa-joins-bric-club 19 April 2011 [Erişim tarihi: 08.04.2023].

[53] O. Serrao, "South Africa in the UN Security Council Perspective 2011-2011", *FES Global Policy and Development,* 2011, s.3.

[54] *A.g.e*.

[55] C. Landberg, "Pax South Africana and the Responsibility to Protect", *Global Responsibility Protect. 2(4),* 2010, s.437.

[56] P. Sharma, "South Africa is the Bridge in BRICS", 5 Kasım 2022, *The Sunday Guardian* https://sundayguardianlive.com/news/south-africa-bridge-brics [Erişim Tarihi: 27.02.2023].

[57] R. Bittencourt, "Is there a BRICS model of Development", *International Studies Association*, 2014, s.27.

[58] E. Sidiropoulos, "Africa in a New World", *South Africa J. International 16(3),* 2009, s.276.

[59] "South Africa: The "S" in BRICS an African Perspective" All Africa, 22 Ocak 2013, https://allafrica.com/stories/201301221007.html [Erişim Tarihi:28.02.2023].

eşit ve karşılıklı saygıya dayalı ortaklığa dayanan Güney-Güney işbirliğine dair anlatıyı güçlendirmiştir.[60]Güney Afrika'nın üyeliğinin BRICS gruplaşmasına sağlamış olduğu kazanımlar ise gruplaşmanın coğrafi olarak daha çeşitli hale gelmesine etki etmesi olmuştur.[61] Güney Afrika'nın küresel sistemde gittikçe ağırlığını hissettiren BRICS'e üye olması grubun meşruiyetini artırdığı gibi mevcut küresel yönetişim yapısına meydan okuyabilecek uluslararası bir kuruluş haline gelmesine katkı sağlamıştır.[62] BRICS üyelerinin beş farklı medeniyet geçmişinden geldiklerini ve bu farklı medeniyet geçmişlerinin BRICS gruplaşmasının uluslararası sistemdeki mevcut ittifaklardan farklı kıldığını belirten Stuenkel'e göre Güney Afrika'nın BRICS'e dahil olması uluslararası siyasetin yönünü de sorgulatmıştır.[63]

2.2. Barış, Güvenlik ve Kalkınma Finansörü BRICS'in Yeni Kalkınma Bankası

BRICS, başlangıcından itibaren barış, güvenlik ve kalkınma arasındaki kaçınılmaz bağlara vurgu yapmıştır. Sanya Deklarasyonu'nda (2011), BRICS şu noktalarda birleşmiştir:

> *"Farklı ülkelerden yaklaşık 3 milyar toplam nüfusa sahip BRICS ülkelerini bir araya getiren kapsayıcı hedef ve barış, güvenlik, kalkınma ve işbirliğine yönelik güçlü ortaklık arzusudur. BRICS, insanlığın gelişimine önemli ölçüde katkıda bulunmayı ve daha eşitlikçi ve adil bir dünya kurmayı amaçlamaktadır."*[64]

Yeni Delhi Deklarasyonu'nda (2012), BRICS aynı çizgide devam etmiştir:

> *"BRICS, dünya nüfusunun %43'ünü temsil eden ülkeler arasında çok kutuplu, birbirine bağımlı ve giderek karmaşıklaşan, küreselleşen bir dünyada barış, güvenlik ve kalkınmanın teşviki için bir diyalog ve işbirliği platformudur."*[65]

Barış, güvenlik ve kalkınma arasında bir bağ kurma BRICS'in önemli görevleri arasındadır. Bununla birlikte BRICS'in kurumsallaşması yıllar içinde ivme kazandıkça, barış ve güvenlik zorluklarını sürdürülebilir kalkınma fırsatlarına dönüştürmenin yolları giderek daha belirgin hale gelmektedir. 5. BRICS Zirvesi'nde BRICS ülkeleri, Yeni Kalkınma Bankası (NDB)'nın kurulmasını kararlaştırmış ve küresel kalkınmaya ilişkin kıtadaki altyapı projeleri için ortak finansman anlaşmaları imzalamışlardır. Ayrıca sürdürülebilir kalkınma için bir dizi çok taraflı eş finansman anlaşmaları imzalamışlardır. NDB'nin amacı ve işlevi, "*...küresel büyüme ve kalkınma için çok taraflı ve bölgesel finans kurumlarının mevcut çabalarını tamamlayarak, BRICS ve diğer yükselen ekonomiler ile gelişmekte olan ülkelerdeki altyapı ve sürdürülebilir kalkınma projeleri için kaynakları seferber etmektir.*"[66] NDB ayrıca bu görevi yerine getirirken kamu veya özel projeleri krediler, öz sermaye katılımı ve bunların mali araçları yoluyla destekleyeceğini ve projelere teknik

---

[60] O. Stuenkel, "South Africa's BRICS membership: a win-win Situation?", *African Journal of Political Science and International Relations*, 2013, s.316.

[61] H. Wenping, "When BRIC Becomes BRICS: The Tightening Relations Between South Africa and China", 3 March 2011, *East Asia Forum*, https://www.eastasiaforum.org/2011/03/03/when-bric-becomes-brics-the-tightening-relations-between-south-africa-and-china/ [Erişim Tarihi:12.04.2023].

[62] P. Xun, "Are the BRICS Irrevelevant?", 8 Nisan 2014, *Carnegie- Tsinghua Center for Global Policy*. https://carnegieendowment.org/2014/04/08/are-brics-irrelevant/h7i1 [Erişim tarihi: 27.04.2023].

[63] Stuenkel, 2013, s.320.

[64] Sanya Declaration, 4 April 2011, http://www.brics.utoronto.ca/docs/110414-leaders.html [Erişim tarihi: 23.04.2023].

[65] New Delhi Declaration, 29 Marc 2012, http://www.brics.utoronto.ca/docs/120329-delhi-declaration.html [Erişim Tarihi:23.04.2023].

[66] O. Richmond ve I. Tellidis, *The BRICS and International Peacebuilding and Statebuilding*, Noref, OSLO, 2013, s.2

yardım sağlamak için uluslararası kuruluşlar ve diğer mali kuruluşlarla işbirliği yapacağını belirtmektedir.[67]Bu bağlamda NDB, Afrika'daki potansiyel fon yaratma faaliyetlerinde hükümetlerin, uluslararası STK'ların ve bölgesel ekonomik toplulukların giderek daha önemli ve karmaşık roller oynadığı birbirine bağlı çok kutuplu bir dünyada bir yardım ve bağış faaliyeti alanına girmektedir. 2017 yılında Johannesburg'ta, Güney Afrika'nın ve kıtanın uzun vadeli altyapı gelişimine önemli bir katkı sağlamak amacıyla BRICS liderliğinde NDB Afrika Bölgesel Merkezi (ARC) açılmıştır. Afrika'daki ilk bölge ofisini kuran bankanın operasyonel stratejisi, Afrika'nın önemli bir uluslararası paydaş statüsünü vurgulamak ve kıtaya yerleşik uluslararası finans kurumlarından farklı davranacağını vurgulamak olmuştur.[68] Kalkınma kurumları dünyanın kalkınma mimarisinde kritik rol oynamaktadır. Dünya Bankası gelişmekte olan ülkelerdeki altyapı geliştirme açığını finanse etmek için 1 trilyon ABD Doları gerektiğini tahmin etmekte ve mevcut çok taraflı kalkınma bankaları bu altyapı gelişiminin yaklaşık yüzde 40'ını karşılayabileceğini belirtmektedir.[69] BRICS'in NDB'si bu noktada devreye girmektedir. Dolayısıyla, NDB geliştikçe ve birkaç on yıl sonra muhtemelen daha fazla ülkenin katılımıyla, NDB banka kredileri, Dünya Bankası kredilerinin etkisini azaltabilecektir. BRICS ülkeleri, Afrika kıtasında barış ve güvenliğe olan bağlılıklarının yanı sıra sürdürülebilir altyapı geliştirme, endüstriyel gelişme, istihdam yaratma, beceri geliştirme, gıda ve beslenme güvenliği ve Afrika'da yoksulluğun ortadan kaldırılması gibi AfB gündeminin üst sıralarında yer alan bir dizi konuda desteklerini yinelemişlerdir.[70] Bu açıdan NDB'nin BRICS üyelerinin barış ve güvenlik zorluklarını Afrika'da sürdürülebilir kalkınma fırsatlarına dönüştürmede kullanabileceği en somut araç olduğunu söylemek mümkündür. 2023 yılı Güney Afrika'nın BRICS üyeliği açısından bir dizi önemli gelişmeye işaret etmiştir. 2023 yılında, "*BRICS ve Afrika: Karşılıklı Hızlandırılmış Büyüme ve Sürdürülebilir Kalkınma ve Kapsayıcı Çok Taraflılık için Ortaklık*" teması altında BRICS'e başkanlık eden Güney Afrika aynı zamanda 23-24 Ağustos 2023 tarihlerinde gerçekleştirilen 15. BRICS Zirvesi'ne de ev sahipliği yapmıştır. BRICS gruplaşması içinde stratejik amaçlarının Afrika kalkınma gündemini daha da ileriye götürmek olduğunu belirten Güney Afrika Devlet Başkanı Cyril Ramamphosa, grup başkanlıkları sırasında öncelikli amaçlarının artan ticaret, yatırım ve altyapı gelişimi için karşılıklı yarar sağlayan fırsatların kilidini açmak için BRICS ve Afrika arasında ortaklık kurmak olduğunu belirtmiştir.[71] Başkan Ramamphosa'nın açıklamaları kapsamında NDB, gelişmekte olan pazarlara ve gelişmekte olan ekonomilere altyapı ve sürdürülebilir kalkınma için finansal destek sağlanmasının pratik bir örneğini teşkil etmektedir.

---

[67] *A.g.e*.

[68] D. Bradlow ve M. Masamba, "What is the NDB African Regional Center and ıts Impact in Africa" (4 Mayıs 2022, *Global Policy Journal,* https://www.globalpolicyjournal.com/blog/04/05/2022/what-ndb-african-regional-center-and-its-impact-africa [Erişim Tarihi:23.04.2023].

[69] M.R. Desai ve R. J. Vreeland, J.R. "What the New Bank of BRICS is About", 17 July 2014, *Washington Post.* https://www.washingtonpost.com/news/monkey-cage/wp/2014/07/17/what-the-new-bank-of-brics-is-all-about/ [Erişim tarihi:20.04.2023].

[70] A. Lucey ve S. Gida, "Enhancing South Africa's Post-Conflict Development Role in the African Union", *Institute for Strategic Studies Paper 256,* 2014, s.7.

[71] "President Cyril Ramaphosa: Oral Replies to Questions in the National Assembly", 9 Mart 2023, https://www.gov.za/speeches/president-cyril-9-mar-2023-0000 [Erişim tarihi:20.04.2023].

3. Sonuç

Soğuk savaşın sona ermesinden bu yana, uluslararası güvenlik gündemi bir dönüşüm geçirmiş; etnik çatışma, çevresel bozulma ve ulusötesi organize suçtan AIDS gibi hastalıklara kadar bir dizi yeni konuyu içerecek şekilde genişlemiş ve yeniden tanımlanmıştır. Bu normatif değişimin ışığında, Afrika kıtasındaki barış ve güvenlik kaygıları küresel kaygılar haline gelmiştir. Çatışma sonrası barışın inşası ve özellikle Afrika'da gerçekleştirilen barış misyonlarının uluslararası barış ve güvenlik gündeminde belirgin bir şekilde yer alması bu arka plana dayanmaktadır. Barış misyonlarının savaştan etkilenen ülkeleri yeniden inşa etmedeki kritik rolünün artan kabulü ışığında, uluslararası toplum barış inşası için kapsamlı politikalar geliştirmeye başlamıştır.

Apartheid rejiminin sona ermesinin ardından Güney Afrika, kıtada ve küresel kuruluşlarda Afrika çıkarlarının küresel bir savunucusu olarak ilerleme yolunda önemli adımlar atmıştır. Özellikle barış inşası ve güvenlik bağlamında "Afrika'nın sesi" olmaya çabalayarak kıtada küresel yardımın etkinliği konusunda sesini yükseltmiştir. Siyasi anlatısını Afrika devletleriyle ilişkilerini bir bağışçı-alıcı ortaklığından ziyade eşit bir ortaklık olarak çerçeveleyen Güney Afrika, Afrika barış ve güvenliğine yönelik çabalarda kilit bir oyuncu haline gelmiştir. Bu bağlamda BRICS üyeliği Güney Afrika için hem ülke içinde hem de bölgesel olarak, Afrika'daki lider rolünün bir göstergesi olmuştur. BRICS, küresel sorunlara yönelik çözümleri genişletmeyi ve uluslararası ilişkiler için yeni bir paradigma tasarlamayı amaçladığından, Güney Afrika için BRICS üyeliğinden yararlanarak Afrika gündemini geliştirmek ve kıtanın genel gelişimini vurgulamak için önemli bir platformdur.

Afrika'ya açılan bir kapı konumu aracılığıyla Afrika'yı BRICS'e bağlayan Güney Afrika, kıtanın barış, güvenlik ve kalkınma konusundaki çıkarlarını dış politika ilkeleri aracılığıyla pekiştirmektedir. Güney Afrika'nın, Afrika'nın kalkınmasının öncü faktör olduğu Güney-Güney işbirliğinin arka planına göre hazırlanmış olan dış politikası, BRICS'in sağlayabileceği araçlar ve enstrümanlar aracılığıyla kalkınma ile barış ve güvenlik sorunlarını çözüme kavuşturma arasında kuvvetli bir bağlantı kurmaktadır. Bu açıdan NDB'nin kurulması önem arz etmektedir. NDB, hem altyapı hem de sürdürülebilir kalkınma projeleri Güney Afrika'nın kıtadaki barış inşası ve PCRD süreçlerinde önemli bir rol oynamaktadır. 2011'den itibaren BRICS zirveleri tüm gelişmekte olan dünyanın temsilcilerinin bir araya gelmesini temsil ederken 2013'ten beri Güney Afrika'nın inisiyatifi altında kendisini temsil ettiği ülkelere yani Güney'e açık bir kurum haline gelmiştir. Başka bir deyişle, Pretoria'nın BRICS'e dahil edilmesi, BRICS'in Küresel Güney'deki girişimlerine geniş destek sağlamak amacıyla yumuşak güç cephaneliğini oluşturma çabalarını güçlendirmiştir.

Sonuç olarak Güney Afrika, gelişmekte olan bir Afrika kalkınma ortağı profilini, köprü kurucu ve yükselen orta güç olarak çok yönlü kimliğiyle birleştirmektedir. Dolayısıyla Güney Afrika'nın küresel siyasi, ekonomik ve finansal mimariyi daha adil ve dengeli olacak şekilde yeniden yapılandırma değerleri etrafında kurulmuş olan BRICS üyeliğinin Afrika'daki barış inşası faaliyetlerine ilişkin başarısı, üç temel unsura bağlı kalması halinde mümkün olacaktır: sürdürülebilirlik, tutarlılık ve apartheid sonrası dış politika ilkelerine yenilenmiş ve görünür bir bağlılık.

4. Kaynakça

African National Congress, African National Congress NGC 2015 Discussion Documents. (2015). *Umrabulo Special Edition*. 1-207.

Arora, V. ve Vamvakidis, (2005). "The Implications of South African Economic Growth fort he Rest of Africa". *IMF Working Paper.* 1-23.

Beyond the New Deal: Global Collaboration and Peacebuilding with BRICS Countries. (2014). *Policy Briefing, Issue 59,* 2014.

Bittencourt, R. (2014). Is there a BRICS model of Development. International Studies Association. 26-29.

Bradlow, D. ve Masamba, M., (4 May 2022). What is the NDB African Regional Center and its Impact in Africa. *Global Policy Journal*, https://www.globalpolicyjournal.com/blog/04/05/2022/what-ndb-african-regional-center-and-its-impact-africa [23.04.2023].

Carmody P. (2016). The Rise of the BRICS in Africa: The Geopolitics of South South Relations. *Insight Turkey, Vol.18, No. 3*.

Carvalho de B. ve Coning de C. (2013). Rising Powers and the Future of Peacekeeping and Peacebuilding. *NOREF Report*. 1-7.

Coning, de C. (2017). "The BRICS: The Last Line of Defence for Globalisation". *Norwegian Institute of International Affairs, Vol. 2, Issue, 4*. 83-93.

Curtis, S.D. (2013). "The International Peacebuilding Paradox: Power Sharing and Post-Conflict Governance in Burundi". *African Affairs* Vol.112, No. 446, 72-91.

Daniel, R. ve Virk, K. (2014). "South Africa and the BRICS: Progress, Problems and Prospects". *Centre for Conflict Resolution.* 1-7.

Desai R.M ve Vreeland, J.R. (17 July 2014). What the New Bank of BRICS is About. *Washington Post.* https://www.washingtonpost.com/news/monkey-cage/wp/2014/07/17/what-the-new-bank-of-brics-is-all-about/ [20.04.2023].

Developing a Strategic Perspective on South African Foreign Policy, ANC Discussion Document 1997. (2009). 170-184.

Fifty BRICS Summit. (2013. 03.27). https://www.gov.za/fifth-brics-summit, [27.02.2023].

Galtung, J. (1996). *Peace By Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilization*. Peace Research Institute.

Ghali, B.B. (1992). "An Agenda for Peace Preventive Diplomacy", *Peacemaking and Peacekeeping*. 201-218.

Habib, A. (2008). *South Africa's Suspended Revolution: Hopes and Prospects*. Johannesburg: Wits University Press.

Habib, A. (2009). "South Africa's Foreing Policy: Hegemonic Aspirations, Neoliberal Orientations and Global Transformation". *South Africca J. International Affairs, 16(2.)* 143-159.

Hervieu, S. (19 April 2019). "South Africa's Gains Entry to Bric Club". *The Guardian* https://www.theguardian.com/world/2011/apr/19/south-africa-joins-bric-club 19 April 2011 [08.04.2023].

Hirsch, A. (2005). *Season of Hope: Economic Reform under Mandela and Mbeki*, Pietermaritzburg: UKZN Press.

https://archive.globalpolicy.org/the-dark-side-of-natural-resources-st/water-in-conflict/51482-scrutinizing-south-africas-inclusion-in-brics.html [03.04.2023].

Jordaan, E. ve Vrey, F. (2006). "Operational Strategy and the South African Way of War: The Way Forward". *Strategic Review for Southern Africa, Vol.20, Issue.1*.

Kiely, R. (2015). "The South and Geopolitics: From Bandung to the BRICS?". *International Political Economiy Series*, 152-173.

Kok, N. (2014). “South Africa’s Peacebuilding and PCRD Activities: The Role of IBSA and BRICS”, *ISS Paper 267.* 1-15.
Landberg, C. (2010). “Pax South Africana and the Responsibility to Protect”. *Global Responsibility Protect. 2(4),* 436-457.
Lechini, G ve Giaccaglia, C. (2013). *IBSA or BRICS What is preferable for South Africa and Africa bot hor none? in Tim Murithi (Ed.), Handbook of Africa’s International Relations*, London and New York: Routledge.
Lucey, A. ve Gida. S. (2014). “Enhancing South Africa’s Post-Conflict Development Role in the African Union”. *Institute for Strategic Studies Paper 256.* 1-15.
Malan, M. (1999). “Renaissance Peacekeeping A South African Solution to Conflict in the DRC?”. *Institute for Security Studies*, No.37. 1-8.
Mashabane, MN. (22 January 2013). The “S” in BRICS: An African Perspective -South Africa in BRICS. *All Africa* https://allafrica.com/stories/201301221007.html [08.04.2023].
Miti, K. (2012). “South Africa and Conflict ReSsolution in Africa: From Mandela to Zuma”. *SAPSS*, 1-30.
Mlambo D.N.ve Adetiba, T.C. (2019). “Post-1994 South Africa’s Peacekeeping and Military İntervention in Southern Africa, Reference from the Democratic Republic of Congo (DRC) and Lesotho”. *J. Public Affairs*. 1-8.
Moore, C. (1 September 2012). BRICS Partnership: A case of South South Cooperation? Exploring the Roles of South Africa and Africa https://www.africaportal.org/publications/brics-partnership-a-case-of-south-south-cooperation-exploring-the-roles-of-south-africa-and-africa/ [03.04.2023].
Mutisi, M. (2016). “Recalibrating South Africa’s Role ine Post Conflict Reconstruction Processes in Africa”. *STIMSON Center. 1-15.*
Nabudere, D.W. (2001). “The African Renaissance in the Age of Globalization”. *African Journal of Political Science*, Vol 6. No. 2, 11-28.
Neissan Alessandro Besharati, N. A. “The Establisment of the South African Development Partnership Agency: Institutional Complexities and Political Exigencies”. *South African Journal of International Affairs* 20(3), 357-377.
New Delhi Declaration, (29 Marc 2012). http://www.brics.utoronto.ca/docs/120329-delhi-declaration.html [23.04.2023].
Nieuwkerk, van A. (2014). “South Africa and the African Peace and Security Architecture”. *NOREF Report*. 1-9.
Nyuykonge C. ve Zondi, S. (2017). “South Africa Peacebuilding Approaches: Evolution and Lessons”. *Rethinking Peace and Conflict Studies*. 107-125.
O. Serrao, (2011). “South Africa in the UN Security Council Perspective 2011-2011”. *FES Global Policy and Development*. 1-5.
Patel K. (3 April 2012). “Scrutinizing South Africa’s Inclusion in BRICS”. *Global Policy Forum*,
Peace, Justice and Reconciliation in Africa: Opportunities and Challenges in the Fight Against Impunit. (2013). *The African Union Series, New York: International Peace Institute*, 1-97.
President Cyril Ramaphosa: Oral Replies to Questions in the National Assembly. (9 March 2023) https://www.gov.za/speeches/president-cyril-9-mar-2023-0000 [20.04.2023].
Richmond O ve Tellidis, I. (2013). *The BRICS and International Peacebuilding and Statebuilding*, Noref, OSLO.
Sandole, D. J.D. (2011). *Peacebuilding: War and Conflict in the Modern World*, Cambridge Press.
Sanya Declaration, (14 April 2011). http://www.brics.utoronto.ca/docs/110414-leaders.html [23.04.2023].

Saunders C. ve Onslow, S. (2009). *The Cold War and Southern Africa, 1976-1990*. İçinde P. Melvyn Leffler ve Arne Odd Westad, (Ed.) (ss.222-243). Cambridge University Press, Cambridge.

Sharma, P. South Africa is the Bridge in BRICS. (2022.11. 05) *The Sunday Guardian* https://sundayguardianlive.com/news/south-africa-bridge-brics [27.02.2023].

Sidiropoulos, E. (2009). "Africa in a New World", *South Africa J. International 16(3)*, 275-277.

Sidiropoulos, E. (2019). "South Africa's Changing Role in Global Development Structures". *German Institute of Development and Sustainability*. 1-21.

South- South Cooperation Principles: An Essential Element in South-South Cooperation. (2009). South Centre.

Speech by Ms Maite Nkoana-Mashabane, Minister of International Relations anda Cooperation, at the BRICS Academic Forum", https://www.gov.za/speech-ms-maite-nkoana-mashabane-minister-international-relations-and-cooperation-brics-academic [03.04.2023].

Stuenkel, O. (2013). "South Africa's BRICS Membership: a Win-Win Situation?", *African Journal of Political Science and International Relations*, 310-319.

The AU and the Search for Peace and Reconciliaton in Burundi and Comoros, (2011). *Centre for. Humanitarian Dialoque*. 1-83.

The Presidency, Policy Co-ordination and Advisory Services Toward a Ten Year Review. (2003). *Discussion Document Paper*. 1-117.

Wenping, H. (3 March 2011). When BRIC Becomes BRICS: The Tightening Relations Between South Africa and China. *East Asia Forum*, https://www.eastasiaforum.org/2011/03/03/when-bric-becomes-brics-the-tightening-relations-between-south-africa-and-china/ [12.04.2023].

White Paper on South Africa's Foreing Policy. (13 May 2011). https://www.gov.za/sites/default/files/gcis_document/201409/final-draft-white-paper-sa-foreign-policy.pdf [24.02.2023].

White Paper on South African Participation International Peace Missions, (24 Feb 1999) https://www.gov.za/sites/default/files/gcis_document/201409/peacemissions1.pdf [24.02.2023].

Williams, C. (2019). "Political Imperatives and Military Preparations: New Insights into Why South Africa's 1998 Intervention in Lesotho Went Awry". *South African Journal of International Affairs, Vol.29 Issue.1*. 25-51.

Xun, P. (8 April 2014). Are the BRICS Irrevelevant?, *Carnegie- Tsinghua Center for Global Policy*. https://carnegieendowment.org/2014/04/08/are-brics-irrelevant/h7i1 [27.04.2023].

Zondi, S. (2012). "South Africa in Southern Africa. A Perspective", *FES Peace and Security Series No. 8*. 1-31.

MALİ'DE MEDRESELER VE İKİ DİLLİ OKULLAR DİNİ DERSLERİ DEĞERLENDİRMESİ

EVALUATION OF RELIGIOUS COURSES IN MADRASSAS AND BILINGUAL SCHOOLS IN MALI

Madany DİARRA*

Özet

Batı Afrika'da din eğitimi, 7. yüzyılda Gana İmparatorluğu dönemine kadar uzanan köklü bir geçmişe sahiptir. Ancak, 19. yüzyılın sonlarında bölgenin Avrupalı güçler tarafından sömürgeleştirilmesi, geleneksel eğitim sisteminde önemli değişikliklere yol açmıştır. Avrupalı sömürgeciler, kendi kültür ve değerlerini yaymak amacıyla laik okullar kurmuşlardır, ancak bu kurumlar yerel halk tarafından kabul görmemiş ve halk, çocuklarını bu okullardan uzak tutarak direnç göstermiştir. Bu bağlamda sömürge yönetimi, Cenne ve Timbuktu şehirlerinde eğitim dili olarak Arapçayı kullanarak çıkarlarına hizmet eden iki yeni okul kurmuştur. Bu durumu fark eden yerel topluluklar, özel girişimlerle medreseler inşa ederek karşılık vermiştir. Zamanla, devletin medreselere olan ilgisi artmış ve bu kurumlara Fransızca öğretimi ile fen bilimleri derslerinin dahil edilmesini öngören reformlar getirilmiştir. 1997 yılında "iki dilli okullar" adıyla yeni bir okul modeli kurulmuştur. Bu okullarda devlet müfredatı eksiksiz uygulanırken, dini dersler de verilmektedir. Ancak, bu okullardaki dini derslerin içerikleri ve kullanılan ders kitapları medreselerden farklılık göstermektedir. Bu durum, eğitim sisteminde dini eğitimin iki farklı yaklaşımla yürütülmesine yol açmıştır. Bu araştırma, iki eğitim modelini değerlendirerek, her iki sistemin güçlü ve zayıf yönlerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Araştırmanın temel bulgularından biri, her iki sistemin de dini ve dünyevi dersleri bir arada sunmasına rağmen, medreselerin dini eğitimi önceliklendirmesi, iki dilli okulların ise bilimsel derslere ağırlık vermesidir. Ayrıca, medreseler hem okul hem de devlet diploması verirken, iki dilli okullar yalnızca devlet diploması vermekle yetinmektedir.

Anahtar kelimler: *Mali, Din Eğitimi, Medrese, İki Dilli Okullar.*

Abstract

Religious education in West Africa has a long history, dating back to the 7th century during the Ghana Empire. However, the colonization of the region by European powers in the late 19th century brought significant changes to the traditional educational system. European colonizers introduced secular schools to spread their culture and values, but these institutions were not embraced by the local population, who resisted by keeping their children away. In response, colonial authorities established two schools, in Djenné and Timbuktu, with Arabic as the language of instruction, to serve their interests. Recognizing this agenda, the local communities countered by building private madrasas. Over time, state interest in madrasas grew, resulting in reforms that introduced French language instruction and science courses into their curriculum. In 1997, a new type of school, the "bilingual school," was established. These schools follow the state curriculum

* Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, madanydiarra19@marun.edu.tr, ORCİD: 0000-0002-5444-0461.

while also offering religious courses. However, the content and textbooks for religious studies in these schools differ from those used in madrasas, leading to two distinct approaches to religious education within the system. This research aims to evaluate both educational models, highlighting their strengths and weaknesses.
One key finding is that while both systems offer a blend of religious and secular subjects, madrasas prioritize religious education, while bilingual schools emphasize scientific studies. Additionally, madrasas provide both a school diploma and a state diploma, offering students greater educational opportunities, whereas bilingual schools only grant a state diploma.

Keywords: *Mali, Religious Education, Madrasa, Bilingual Schools.*

1. Giriş

Mali'de modern okullar, bugün bilinen haliyle, Fransız sömürgeciliği tarafından tanıtılmıştır. Sömürgecinin gelişi öncesinde, Afrika toplumlarında, nesilden nesle aktarılan ve kendine özgü öğretim yöntemlerine dayanan geleneksel Afrika eğitim sistemi vardır. Mali halkı İslam'ı ve öğretilerini kabul ettikten sonra, dini eğitim ülkenin her köşesinde yayılmıştır. Fransız sömürgeciliğinin girişiyle birlikte eğitim politikaları değişmeye başlamıştır. Sömürgeciler, dini eğitimi ve İslam kültürünü marjinalize ederek, Fransızca diline ve Batı bilimlerine odaklanan laik eğitimi dayatmaya çalışmışlardır. Amaç, sömürge yönetiminde çalışabilecek eğitimli bir elit yaratmanın yanı sıra, Mali halkının kültürel kimliğini değiştirmeye çalışmaktır. Mali bağımsızlığını kazandığında, eğitim politikalarında büyük ölçüde değişme söz konusu olmamıştır. Mali'de genel eğitim, laik ilkeleri takip eder ve Mali anayasasına göre zorunlu ve ücretsizdir. Mali anayasası, 11 maddesi "Her vatandaşın eğitim hakkı vardır. Genel eğitim zorunlu, ücretsiz ve laiktir. Özel eğitim tanınır ve kanunla belirlenen koşullar çerçevesinde uygulanır" şeklindedir. Bu, devletin kamu kurumlarında laik eğitimi garanti ettiği, ancak özel eğitimi tanıdığı ve belirlenen yasalara göre faaliyet göstermesine izin verdiği anlamına gelmektedir. Ayrıca 24 Şubat 2012 tarihinde yayımlanan 2012-013 sayılı kanun, Mali Cumhuriyeti'nde özel eğitim kurumlarının durumunu açıklama esnasında 7. Maddesinde Medreseler: eğitim dili Arapça olan özel eğitim kurumları olup Fransızca öğretimi zorunlu şeklinde tanımlamıştır.

Günümüzde Mali'de, örgün İslami dini eğitim veren iki kurum bulunmaktadır: Birincisi: medreseler diğer ise iki dilli eğitim okulları. Bu makale, bu iki kurumda öğretilen dini dersleri ele almayı ve program içeriği ile eğitim sistemlerini karşılaştırmayı amaçlamaktadır.

2. Medrese

1906 yılında Fransız sömürgeciler tarafından Cenne ve Timbuktu şehirlerde açılan okullar, Mali'de medreselerin yayılmasında öncü rol oynamıştır. Bu okulların kurulmasının ardındaki temel amaç, sömürge yönetiminin çıkarlarına hizmet edecek nitelikli kadroları yetiştirmekti. Fransız yönetimi, Arapçanın bölgede idari dil olarak kullanıldığını fark ederek bu okulları Müslüman çocuklarının eğitimini denetlemek ve onları sömürge politikalarına uygun şekilde yönlendirmek için bir araç olarak değerlendirmiştir. (Yattabare vd., 1999, s. 8)1946 yılında, Şeyh Hacı Muhammed Bah, Kayes şehrinde sömürge okulları modelinde ilk medreseyi kurmuştur. Aynı yıl, Ségou'da bir başka medrese daha açılmıştır. 1949 yılında, başkent Bamako'da başka bir medrese faaliyete geçmiştir. Bu tarihten sonra, Mali'de medreselerin açılışı hız kazanmış ve bu okullar ülkenin eğitim yapısının bir parçası haline gelmiştir. Medreseler, gençlerin eğitimi ile dini ve kültürel bilgilerin aktarımında önemli katkılar sağlamıştır. Malililer tarafından açılan Medreseler baktığımızda, bu okulların temel

amaçlarının birkaç ana hedefe yönelik olduğunu görmekteyiz. Bu hedefler, Müslüman çocuklarına İslam dininin ilkelerini öğretmek, İslam dinine bağlılığı ve İslami miraslarından gurur duymalarını pekiştirmek şeklinde özetlenebilir. Ayrıca, bu okullar, Mali'deki ve dışındaki Müslümanlar arasında davet ve rehberlik rolünü üstlenerek, İslami değer ve ilkeleri öğretmek yoluyla bu misyonlarını gerçekleştirmektir. Medreseler aynı zamanda öğrencileri mesleki yeterliliğe hazırlamaktadır, böylece onların toplumda olumlu bir rol oynamaya çalışmaktadır. Temel becerilerin yanı sıra dini ve kültürel bilgileri öğretmeyi de içermekte olup, öğrencinin karakterini geliştirerek toplumun ilerlemesi ve refahına katkıda bulunacak şekilde onları hazırlamaktadır. Mali'deki köylerde ve şehirlerde, Müslüman ebeveynlerin çocuklarını bu okullarda eğitmeye yönelik çabaları ve özenleri sayesinde, medreselerin yaygınlaşması ve gelişmesi söz konusu olmuştur. Bu durum, bu okulların hükümet tarafından kısmen tanınmasını sağlamıştır. Ayrıca bu tür eğitimin ülkenin eğitim ve sosyal sistemindeki önemini ve konumunu yansıtmaktadır. (N'diaye, 2000, s. 31) Mali'deki medreselerin karşılaştığı zorluklar göz önüne alındığında, eğitimin gelişimini ve düzenlenmesini etkileyen çeşitli durumlar ortaya çıktığı görülmektedir. Fransız laik okullarıyla yaşanan rekabet ve modern eğitim yöntemlerindeki deneyim eksikliği nedeniyle, dikkatlice planlanmış ve düzenlenmiş müfredatların oluşturulmasında yetersizlikler yaşanmıştır. Çoğu medrese sahibi, bu modern eğitim alanında yeterli donanıma sahip olmadıkları için bu okulları düzenlemekte zorlanmışlardır. Eğitim ortamının, katı kısıtlamalardan bağımsız olarak okulların açılmasına izin verdiği ve yeterli pedagojik eğitim veya denetim olmadığı bir ortamda, bazı okullar Arap üniversitelerine veya eğitim enstitülerine bağlı hale gelmiştir. Bu kurumlar, öğretim programlarını uygulamak için destek ve burslar sağlamışlardır. Sonuç olarak, Mali'deki medreselerde eğitim programları çeşitlenmiş; bazıları Mısır, Suudi Arabistan, Fas, Irak gibi ülkelerin programlarını uygulamıştır. (N'diaye, 2000, s. 159).

Mali'deki Medreseler programları birleştirme çabalarının 1988 yılında birleşik bir müfredatın benimsenmesinden önce üç aşamadan geçtiğini söylenebiliriz:

1. *Aynı İnanç Sahiplerinin Müfredatlarını Birleştirmesi*: Selefiler veya tasavvuf ehli gibi aynı inanca sahip olan gruplar, kendi okullarında uygulanmak üzere ortak bir müfredat oluşturma çabasındaydılar. Bu süreçte, doğru olduğuna inandıkları görüşleri yaymak için birlikte okullar kurarak ve birbirleriyle iş birliği yaparak bu amaca hizmet edecek programlar ve ders kitabı gibi araçlar oluşturdular.
2. *Hükümetin Medreseleri Düzenlemesi ve Denetlemesi*: 1983 yılında hükümet, Mali'deki medreseleri düzenleme ve denetleme kararı aldı. Bu süreçte Millî Eğitim Bakanlığı aracılığıyla Arap Dili Geliştirme Merkezi 1985 yılında "resmi öğretim programı" olarak bilinen ortak bir ilköğretim programı hazırlanmıştır. Ancak hükümet, medreselerin bu müfredatı uygulamasını zorunlu hale getirdiğinde, medrese sahipleri bakanlığın müfredatın hazırlanmasına onları dahil etmemesi, müfredatın medreselerin hedefleriyle uyumsuz ve dini derslerin oranının çok az olması ve Millî Eğitim Bakanlığı tarafından düzenlenen sınavlarda din dersinin yer almaması nedeniyle programı uygulamayı reddetmişlerdir.
3. *Medreselerin Hak Talepleri ve Alternatif Programı Geliştirmesi*: Medrese sahipleri, hükümetten haklarını talep etmek ve öğrencilerinin durumlarını iyileştirmek için iş birliği yapmış ve hükümetin dayatmaya çalıştığı müfredata alternatif bir içerik geliştirmişlerdir. Bu süreçlerin ardından, 1988 yılında ortak bir öğretim programın benimsenmesiyle sonuçlanan birleşik müfredat uygulamasına geçilmiştir (Guidiera, 2014, s. 96-97; N'diaye, 2000, s. 160).

1988 yılında, Mali'deki medreselere yönelik birleşik programı, medreseler Birliği ile Eğitim ve Öğretim Bakanlığı'nın iş birliği ile oluşturulmuş. Bu müfredat, Arap Dili Geliştirme Merkezi veya

Mali'deki medreseler Birliği tarafından daha önce hazırlanan müfredatların yerine geliştirilmiştir. Çünkü bu iki kuruluşun müfredatları ülkenin tüm bölgelerindeki ilgilileri kapsayamamıştır. 1989 yılında ortaokul düzeyi için bir müfredat oluşturulmuş ve medreselerde ilkokul sertifika sınavlarına din dersi dâhil edilmiştir. Ayrıca bu programlar, 2003 yılında Eğitim Bakanlığı tarafından gözden geçirilmiş ve güncellenmiştir. (Guidiera, 2014, S. 99; N'diaye, 2000, S. 160-161).

1990 yıllarında Medrese öğrencileri diğer okullardan mezun olan akranlarına kıyasla iş ortamında aynı fırsatları elde edememekle eleştirilmişlerdir. Bu eleştirilere yanıt olarak, Medreseler yavaş yavaş programlarına Fransızca derslerini dahil etmeye başlamıştır. Fakat dini, sosyal dersler ve bilim dersleri Arapça olarak öğretilmeye devam etmiştir. Bununla birlikte öğrencilerden alınan harçların okulların işletme giderlerini karşılamada yeterli olmaması nedeniyle, okul sahipleri devletten mali yardım talebinde bulunmuşlardır. Devlet ve okul sahipleri arasında yapılan istişareler sonucunda, devletin ortaokulun son sınıfındaki merkezi sınavları başarıyla geçen öğrencilere lise eğitim ücretlerinde destek sağlamasını içeren bir anlaşmaya varılmıştır. Anlaşmanın bir parçası olarak, okullar devletin sunduğu öğretim programını uygulamayı taahhüt etmiştir. Bu program, bilim derslerinin ve Fransızca derslerinin Fransızca olarak öğretilmesini, dini ve sosyal derslerin Arapça olarak öğretilmesine devam edilmesini içermektedir. Başlangıçta medreselerde sadece edebiyat bölüm bulunmaktaydı, ancak zamanla, medreseler devlet okulları gibi çeşitli bölümler barındırmaya başlamıştır. Bu genişleme, öğrencilere lise diploması aldıktan sonra, İslami üniversiteler yanı sıra, çeşitli akademik alanlarda devlet üniversitelerinde eğitimlerine devam etme hakkı tanımıştır (N'diaye, 2000, S. 155-156, Kaba, görüşme 2020).

Bununla birlikte hükümet iş birliğinde oluşturulan ortak öğretim programı, Arapça ve İslam eğitimi derslerinde belirli konular içermekte, ancak öğretmen kılavuzu veya ders kitabı bulunmamaktadır. Eğitim Bakanlığı, medreselere belirlenen konular için uygun eğitim materyallerini kendilerinin bulmaları konusunda serbestlik tanımıştır. Bu nedenle, Arap ülkelerinden gelen ders kitaplarının kullanım oranı artmıştır (Guidiera, 2014, S. 99; N'diaye, 2000, S. 160-161). Zaman içinde, medrese öğretmenleri resmi müfredat çerçevesinde çeşitli bireysel çalışmalar geliştirmişlerdir. Örneğin, Daoud Ahmed Samake'nin dört ciltlik eseri "Tuhfatul Murabin fi Tarbiyatil İslamiya (تحفة المربين في التربية الإسلامية)" birçok medresede din dersleri için ders kitabı olarak kullanılmıştır. Ancak 2020 yılına doğru, Mali Medrese Öğretmenleri Birliği tarafından ilkokul birinci sınıftan ortaokul son sınıfa kadar Kur'an, tefsir, hadis, fıkıh ve akait konularını kapsayan "İslami Eğitimde Öğrencinin Yardımcısı (معين المتعلم في التربية الإسلامية)" adlı ders kitapları hazırlanmıştır. Bu kitaplar, 2021-2022 öğretim yılında medreselerde kullanılmaya başlanmıştır.

3. İki Dilli Okullar

İki dilli okullar, resmi olarak laik okullar olarak sınıflandırılan, ancak paralel olarak İslami ve Arapça derslerle birleştiren özel eğitim kurumlarıdır. Bu okullar, öğrencilerin dinleri hakkında kapsamlı bilgiye sahip olmalarının yanı sıra, eğitimlerine devam etmek veya iş bulabilmek için gerekli dil ve akademik becerilerini kazanmalarını hedeflemektedir. Bu okullarda, devlet okullarında uygulanan program bütünüyle öğretilmekte, bu sayede öğrencilerin üniversitelerde eğitimlerine devam etmeleri sağlanmaktadır. Buna ek olarak, ders programına İslam dini ve Arapça dersleri de dahil edilmektedir. Sınıflarda eğitim dili açısından: 1. sınıftan 3. sınıfa kadar dersler neredeyse eşit oranda öğretilmektedir; derslerin %50'si Fransızca, %50'si Arapça olarak verilmektedir. 4. sınıftan itibaren ise, Fransızca derslerin oranı %70'e yükselirken, Arapça derslerin oranı %30'a düşmektedir. Bu programlar, devlet ile medreseler arasında geliştirilen programları

takip etmemekte, aksine kendiler tarafından belirlenen eğitim programlara ve ders kitaplarına dayanmaktadır. (Diarra ile görüşme 2020).

İki dilli okullar fikri ilk kez 1990 yılında Fildişi Sahili'nde Batı Afrika ve Moritanya'dan İslami derneklerin davet edildiği "Uluslararası Müslüman Dernekler Sorumlularının Eğitim Semineri" (Séminaire international de formation des responsables des associations musulmanes, SİFRAM) konferansında Senegalliler tarafından ortaya atılmıştır. 1994 yılındaki seminerde, Senegalli İbadurrahman Derneği, Arapça ve Fransızca bilen gençlerle katılım göstermiştir. Bu durum katılımcıların dikkatini çekmiş ve onları bu büyük başarının arkasındaki yöntem hakkında soru sormaya teşvik etmiştir. Sorulara yanıt olarak, dernek temsilcileri, Arapça ve Fransızca eğitimi birleştiren bir müfredat uygulayan bir okul kurduklarını açıkladılar. Bu okuldan mezun olan öğrenci, Fransızca bilgisi ile devlet kurumlarında pozisyon elde edebilme yetkinliğine sahip olurken, İslam ve Arapça bilgisi ile de akademik hayatında başarılı bir şekilde devam etmektedirler. Temsilciler, geleneksel müfredatın devam ettirilmesinin arzu edilen hedeflere ulaşamayacağını, Arapça eğitim veren medreselerden mezun olanların devletin karar alma mekanizmalarından uzak ve dışlanmış durumda kalacağını belirtmişlerdir. Bu gençlerin yeni programın ilk mezunları olduğu ve şu anda üniversite seviyesinde eğitim gördükleri ifade edilmiştir. Bu okullar, çeşitli adlar altında hızla Mali genelinde yaygınlaşmıştır. Mali Kültür ve Dayanışma Derneği, bu eğitim modelini olumlu karşılamış ve bu okulların tümünü bir toplantıya davet etmiştir. Bu toplantının sonucunda, bu okullar arasında iş birliğini teşvik etmek amacıyla "Mali Franko-Arap Konfesyonel Okullar Federasyonu" (FEC-FAM) kurulmuştur (Kone ile görüşme 2020).

İki dilli okullarda programına gelince, yukarıda bahsedildiği gibi din derslerinde devlet tarafından medreselere sunulan programı takip etmedikleri için, bu okulların birlikleri tarafından önerilen program uygulanmaktadır. İlkokul Sınıfları Din Derslerinde Al-Raşad fi Terbiyet El-Abnai " الرشاد في تربية الأبناء" isimli kitabı kullanmaktadır. Bu kitap seti 9 bölümden oluşmakta olup 1. sınıftan 6. sınıfa kadar, siyer dersi hariç tüm din derslerini kapsamakta, Siyer Dersinde ise Hulatu Nur al-Yakin "خلاصة نور اليقين" adlı kitabı kullanmaktadır. Ortaokul Sınıfları Din Derslerinde aynı "Al-Raşad fi Terbiyet El-Abnai" kitabı tefsir, tecvid ve fıkıh dersleri dışındaki tüm din derslerinde okutulmaya devam ederken 7. Sınıf Fıkıh Dersinde Al-Durus al-Ulya " الدروس الأولية" ve 8. 9. Sınıflar Fıkıh Dersinde Al-Ahdari "الأخضري" kitabı öğretilmektedir. Tefsir ve Tecvid Derslerde ise belirli bir kitap bulunmamaktadır. Her okul, tefsir ve tecvid dersleri için kendi uygun gördüğü kitapları okutulmaktadır (Kone ile görüşme 2020).

4. Mukayese ve Değerlendirme

Bu bölümde, Mali'deki medreseler ile iki dilli okulların eğitim sistemleri karşılaştırılacak, her iki sistem arasındaki benzerlikler ve farklılıklar ortaya konulacak ve bazı yorumlar yapılacaktır.

4.1. Hedefleri:

1. Medreselerin Hedefleri: Medreseler, başlangıçta İslam kimliğini korumak ve öğretmek amacıyla kurulmuş olup, geleneksel İslami değerler ve ilkelerin eğitimine odaklanmaktadır. Bu okulların mezun sayısının artması ve Arapça dilinin yaygınlaşmasıyla, mezunların istihdamında sorunlar yaşanmaya başlanmıştır. Zira mezunların bilimsel yeterlilikleri modern iş piyasasının gereksinimlerine uymamaktadır. Bu sorunu çözmek amacıyla, öğrencilerin iş piyasasında rekabet edebilmelerini sağlamak için hükümet program ile entegrasyon sağlanmış ve böylece İslami kimlik ve değerlerin korunması hedeflenmiştir (Traore, 2018).

2. İki dilli Okulların Hedefleri: İki dilli okullar, dini ve modern bilimsel programın bir karışımını sunarak, öğrencilere değişen iş ortamına uyum sağlayabilecekleri kapsamlı beceriler kazandırmayı amaçlamaktadır. Bu okullar, dini eğitim ile öğrencileri pratik hayata hazırlamayı, istihdam hedeflerine odaklanarak gerçekleştirmeye çalışmaktadır.
3. Hedeflerin Değerlendirmesi: Eğitim kurumlarının hedeflerinin net ve kesin bir şekilde belirlenmesi, eğitim topluluğundaki herkesin bu hedefleri detaylı bir şekilde anlamasını sağlamalıdır. Dini ve ekonomik hedefler, toplumun ihtiyaç duyduğu İslami eğitimin niteliğini yansıtacak şekilde yönlendirilmeli ve öğrencilerin karşılaştığı istihdam sorunlarına etkili çözümler sunulmalıdır. Son olarak medreseler ve iki dilli okulları, amaç ve işlevsellik açısından bazı benzerlikler gösterse de aralarında önemli farklar bulunmaktadır. Medreselerin amacı, öğrencilere yoğun bir İslam eğitimi vererek bu bilgileri günlük hayatlarında uygulamalarını sağlamaktır. Medreseler, öğrencilerin dini bilgilerini pekiştirmenin yanı sıra, topluma katılımlarını artırmak ve iş piyasasında karşılaşabilecekleri engelleri aşmalarına yardımcı olmayı hedefler. Medreselerde dini eğitim birinci plandadır ve bu okullarda öğrencilerin İslam ahlakı ve bilgisi ile donatılması önceliklidir. Öte yandan, iki dilli eğitim veren okullar hem devlet müfredatını hem de İslami ve Arapça dersleri bir arada sunar. Bu okullarda İslami derslerin amacı, öğrencilerin günlük ibadetlerini yerine getirebilmeleri ve ileride iş hayatında veya devlette mevki sahibi olduklarında iyi ahlaki ve İslami görgü kurallarına göre hareket etmeleridir. Ancak bu okullarda devlet müfredatı birinci sırada yer alırken, dini eğitim destekleyici bir rol oynar. Dolayısıyla medreselerde din dersleri birinci planda gelirken, iki dilli eğitim okullarında devlet programı önceliklidir. Bu fark, her iki tür okulun öğrencilerine sundukları eğitim ve öğretim yaklaşımlarını da belirgin bir şekilde etkilemektedir.

4.2. Ders Kitapları

Medreseler başlangıç aşamalarında mektepler ve camilerde okutulan kitaplara dayanıyordu ve günümüzdeki gibi belirli bir program yoktur. Bunun yerine, çeşitli alanlarda yazılmış kitaplar kullanılıyordu; önce özetler, ardından daha geniş kapsamlı eserler. Bu durum medreselere ilişkin birleşik bir program oluşturmayı ve hükümetten bazı haklar talep etmeyi amaçlayan bir birliğin kurulmasına kadar devam etmiştir. Zamanla, medreseler için standart bir program oluşturma yönünde önemli çabalar sarf edilmiştir. Bu çabaların sonucunda, hangi derslerin ve konuların öğretilmesi gerektiğini içeren bir öğretim program geliştirilmiştir. Bu müfredatın uygulanması sürecinde, medreseler yazarına, hedef kitlesine veya yayımlandığı ülkeye bakılmaksızın bu konuları içeren herhangi bir ders kitabını okutmaya çalışmışlardır. Bu şekilde, bazı okulların Libya, Fas, Suudi Arabistan ve diğer ülkelerden ders kitapları okuttuğunu görmekteyiz. Bu durum, Mali'deki medreseler devlet müfredatına uygun olarak bazı kişiler tarafından dinî ders kitapları yazma girişimlerinin ortaya çıkmasına kadar sürmüştür. Bu girişimler, Mali'deki medrese Öğretmenleri Birliği'nin medreseler için ilkokul 1. sınıftan ortaokul son sınıfa kadar olan ders kitaplarını "Muin Al-Mutaallim fi tarbiyatil İslamıya " başlığıyla yazma yolunu açmıştır. Bu kitap, ilköğretim ve ortaöğretim aşamalarındaki farklı eğitim seviyelerini kapsayan üç seriden oluşmaktadır: İlkokul aşaması: Üç seviyeye ayrılmıştır: 1. Seviye: 1.ve 2. sınıflar. 2. Seviye: 3. ve 4.sınıflar. 3. Seviye: 5. ve 6. sınıflar. Ayrıca bu seviyelerde, her kitap üç ders içermekte: Tevhit, Fıkıh, Hadis (Ahlak). Dersler, birinci seviyede üniteler halinde düzenlenmişken, diğer seviyelerde dönemler şeklinde organize edilmiştir. Ortaokul aşaması: Tüm sınıfları 4. seviye olarak kabul edilir ve kitap iki bölüme ayrılmaktadır: 1. Bölüm: Tefsir ve Tevhit. 2. Bölüm: Fıkıh ve Hadis. İki Dili Okullar başlangıçta Medreselerden çok farklı değildi; dinî dersleri öğretmek için mevcut kitaplara dayanıyorlardı. İki dili okullar için özel bir birlik oluşturduklarında, dinî dersler için kendi müfredatlarını belirlediler.

Ancak, esas olarak " Er-Raşad fi Terbiyetil Ebnâi" adlı 9 ciltlik bir kitaba dayandılar; bu kitap, 1. sınıftan 9. sınıfa kadar olan dönemi kapsamaktadır. "Er-Raşad fi Terbiyetil Ebnâ" kitabı, Kur'an, Tecvid, Akâid, Hadis, Ahlak, Fıkıh, Siyer ve diğerleri olmak üzere 15 ders içermektedir. Ancak, fiili uygulamada ilköğretim aşamasında yedi, ortaöğretim aşamasında ise dokuz ders verilmektedir. Siyer için "Hulâsatu Nûr el-Yakîn" kitabı kullanılırken diğer dersler için " Er-Raşad " kitabına dayanılmaktadır. İki dilli okullar, müfredatlarını birleştirerek "Er-Rüşd fi Terbiyetil Ebnâ" adlı ortak ders kitabını hızlı bir şekilde benimseme konusunda önemli bir başarı elde etmişlerdir. Buna karşın, medreseler aynı hedefe ulaşmada daha fazla zaman almıştır. Medreseler, programlarına ve yerel koşullara uygun ders kitaplarının yazımında gecikmişlerdir. "Muîn el-Mutaallim" adlı kitap, düzenli bir şekilde ilk kez 2021 yılında yazılmıştır, bu ise 1945 yılında ilk medresenin açılmasından 76 yıl sonrasına tekabül etmektedir. Fakat genel olarak yerel ders kitapları, ithal edilen ders kitaplarına göre daha isabetli olduğunu söylenebiliriz. Çünkü ithal kitaplar genellikle yerel bağlamla uyumsuz konular içermekte, bu da tartışmalı meselelerin ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Yerel olarak yazılan kitaplar ise yerel çevreyi göz önünde bulundurarak, öğrenciler için daha anlamlı ve önemli konuları ele almakta, böylece derslerin anlaşılmasını ve kavranmasını kolaylaştıracağını düşünülmektedir.

4.3. Programın İçeriği

Bu bölümde, iki sistemin İslami eğitim derslerinin içeriği açısından karşılaştırılması yapılacaktır. Ortak dersler veya bir sistemde özetlenmiş ve diğerinde ayrıntılı olarak verilmiş dersler karşılaştırılacaktır.

4.3.1 İlkokul

Medreselerde: Kur'an-ı Kerim: 1. Sınıf: 17 sure fatiha süresiden başlayarak, 2. Sınıf: 12 sure, 3. Sınıf: 9 sure, 4. Sınıf: 8 sure, 5. Sınıf: 6 sure, 6. Sınıf: 6 sure Toplam: 58 sure öğretilmekte. İki dilli Okullarda ise 1. Sınıf: 13 sure, 2. Sınıf: 12 sure, 3. Sınıf: 7 sure, 4. Sınıf: 6 sure, 5. Sınıf: 6 sure, 6. Sınıf: 5 sure Toplam: 49 sure verilmektedir. Aralarındaki 9 sure fark vardır. Dolayısıyla, medreselerdeki öğrencilerin ilköğretim seviyesinde iki dilli okullardaki öğrencilere göre 9 sure daha fazla öğrendikleri görülmektedir. (Millî Eğitim Bakanlığı, (2003); İki dilli okullar öğretim programı). Medreseler ve iki dilli okullarda tevhit dersi içerikleri konulara odaklanma ve sınıflara dağılım açısından farklılık göstermektedir. İşte her sınıfta öğretilenlerin bir özeti: *Medreselerde* 1. Sınıf: Kelime-i Şehadet, Yaratılış, Allah'ın bazı nimetleri, Allah'a, peygamberine ve Kur'an ı Kerim'e iman, işlerde besmele çekme, İnsanları sevmek. 2. Sınıf: İman esasları: Kelime-i Şehadet ve Ahiret Günü, Allah'ın uluhiyetini kabul etme, Allah'ın azameti üzerinde tefekkür, İslam'ın kardeşlik ve insanlık dini olduğunu, Bazı emir ve yasaklar. 3. Sınıf: Kelime-i Şehadet'in tekrarı, İslam ve iman ile bunların şartlarının tanıtımı, İhsanın tanımı, İbadette ihlas, Allah'a ve peygamberine itaat ve ebeveynlere itaat, Peygamberlere iman. 4. Sınıf: Tevhidin bölümleri: Rububiyet, Uluhiyet ve Esma ve Sıfatlar, Dinin mertebeleri: İslam, iman ve ihsan, Şirk çeşitleri (büyük ve küçük), Meleklere ve kitaplara iman. 5. Sınıf: Tevhit ilminin tanımı, hükmü, fazileti ve meyvesi, Büyük ve küçük şirkin tanımı ve aralarındaki fark, Mümin, münafık ve kafirin hükümleri, İmanın kuralları, İslam'ın tanımı ve şartları, İhsanın tanımı. 6. Sınıf: Allah'ın isim ve sıfatlarına iman, Allah'a nispet edilen zorunlu ve imkânsız sıfatlar, Allah'a ve peygamberlere iman, Meleklere ve kitaplara iman ve bunlarla ilgili bazı ayrıntılar. *İki dilli okullar* ise 1. Sınıf: Allah'ın güzel isimleri ve sıfatları: Kudret, Yaratma, Lütuf, Allah'a mahsus olan ibadet ve korku. 2. Sınıf: Allah'ın güzel isimleri ve sıfatları: Yaratma, Lütuf ve Birlik, Allah'a mahsus olan ibadet ve korku. 3. Sınıf: Allah'ın güzel isimleri: Er-Rakîb, Er-Razzâk, Es-Semi', El-Kâdir, El-Muhyî ve El-Mümît. 4. Sınıf: Allah'ın sıfatları: Rahmet, Görme, Rızık verme, İman esasları genel olarak ve Allah'a iman ayrıntılı olarak, Allah'ın peygamberlerine yardımıyla ilgili bazı örnekler. 5. Sınıf: Allah'ın sıfatları: İlim,

Lütuf, Koruma, Meleklere iman ve Allah'ın peygamberlerine yardımıyla ilgili örnekler. 6. Sınıf: Allah'ın bazı isimleri ve sıfatları, Allah'a iman, Semavi kitaplara iman, Allah'ın peygamberlerine yardımıyla ilgili örnekler. (Millî Eğitim Bakanlığı, 2003; İki dilli okullar öğretim programı). Fıkıh Dersi: 1. Sınıf: *Medreselerde* Temizlik (mekân, giysi, beden), abdest, ezan, ikamet ve beş vakit namaz üzerine odaklanır ve pratik eğitimler yapılır. *İki dilli Okullarda* ise aynı konuları kapsar ve oruç konusunu eklenir. 2. Sınıf: Medreselerde Önceki konuların tekrarı, abdestin farzları ve bozan şeyler, farz namazlar ve namaz pratiği. İki dilli Okullarda, Abdestin nasıl alındığı ve faydaları, ezan, namaz nasıl kılınır, namaz vakitleri, namazı bozan şeyler, oruç. 3. Sınıf: Medreseler: Önceki konuların tekrarı, temizlik (su ve toprakla), tuvalet adabı, istinca ve istibra, abdestin farz ve sünnetleri, ezan ve ikamet, namazın şartları, rükünleri ve bozan şeyler, İbrahimî salatı ve selamdan sonraki dualar. İki dilli Okullar: Abdest (farzları, sünnetleri, bozan şeyler), ezan, namazın nasıl kılınacağı, namazı bozan şeyler, oruç. 4. Sınıf: Medreseler: Temizlik anlamı ve faydaları, necaset ve türleri, namazın şartları ve kılınışı, cemaatle namaz ve caminin fazileti, imam ve cemaatle ilgili bazı meseleler, sular ve hükümleri, teyemmüm, yara ve sargı üzerine mesh. İki dilli Okullar: Necis su, abdest nasıl alınır, abdestin sünnetleri, namazın nasıl kılınacağı ve şartları, oruç adabı. 5. Sınıf: Medreseler: 4. sınıfın tekrarı, su türleri, mest (الخُفّ) üzerine mesh, namazın mekruhları, sehiv secdesi, cemaatle namaz ve imamın durumu, cuma namazı ve mazereti olanlar, hasta namazı, seferi namazı, sünnet namazlar ve vakitler. İki dilli Okullar: Necasetler, abdestin nasıl alındığı, abdestin müstehap olduğu durumlar, namazın nasıl kılınacağı, namazın meşruiyeti, namazın sünnetleri, oruç tutulmaması gereken günler. 6. Sınıf: Medreseler: Cuma namazı, bayram namazları, güneş ve ay tutulma namazları, yağmur duası, cenaze namazı, zekât ve ilgili konular, oruç ve ilgili konular, fitre zekâtı, hac ve umre ve ilgili meseleler. İki dilli Okullar: Artık su, namazın nasıl kılınacağı, abdest gerektiren durumlar, namazın rükünleri, namaz çeşitleri, nafile oruçları. (Millî Eğitim Bakanlığı, (2003); İki dilli okullar öğretim programı). Medreseler ile iki dilli okullar arasında konu sıralamada farklılıklar bulunmaktadır. Eğitimin daha uyumlu olmasını sağlamak için konu sıralamasının birleştirilmesi faydalı olacaktır. Ayrıca iki dilli okulların cuma namazı ve bayram namazı gibi konuları daha erken öğretmesi, bu ibadetlerin günlük dini hayatta önemli olmasından dolayı yaralı olacaktır. Hadis Dersi gelince Medreselerde öğretim programa göre 1. ve 2. Sınıflar: Peygamberimizin hadisleri tam metinleriyle öğretilmez, bunun yerine İslami ve insani ahlak kuralları öğretilir. Örneğin: selamlaşma, temizlik, sağlık, yeme-içme, görevlerin zamanında yapılması, konuşma adabı, yeme adabı ve yürüme adabı. 3. Sınıf: Farklı konularda yaklaşık 20 hadis öğretilir. 4. Sınıf: 10 hadis öğretilir. 5. Sınıf: Yaklaşık 24 hadis öğretilir. 6. Sınıf: Yaklaşık 21 hadis öğretilir. İki dilli okullarda 1. Sınıftan 6. Sınıfa kadar Her sınıf için 4 hadis olmak üzere toplam 24 hadis tam metinleriyle öğretilir. Hadisler uzunluk ve kısalık açısından farklılık gösterir ve bazı hadisler birkaç sınıfta tekrarlamış bulunur. (Millî Eğitim Bakanlığı, (2003); İki dilli okullar öğretim programı). Medreselerde öğrencilerin öğrendiği hadis miktarı, iki dilli okullarda öğretilenden çok daha fazladır. Ayrıca İki program arasında Kur'an-ı Kerim öğretmenin fazileti, Müminler kardeştir ve Bilgi aramaya teşvik etmesi gibi bazı ortak hadisler bulunmakla birlikte, birinde olan bazı hadisler diğerinde bulunmayan hadisler de vardır. Söz gelimi Aile akrabalığının kesilmesinin yasaklanması (النهي عن قطع الرحم), dost seçme ve bizi aldatan bizden değildir vb. Siyer ve Hikayeler Dersi İçeriği Karşılaştırması: medreseler ve iki dilli Okullar: Siyer Dersi medreselerde 4. sınıftan itibaren başlar. İçerik ve kullanılan ders kitabi ise, iki dilli okullarda öğretilen " Hulâsatu Nûr el-Yakîn " kitabı aynı kitap öğretilir, ancak bazı ek savaşlar eklenmiş bulunmaktadır. 4. Sınıftan- 6. Sınıfa kakar: Peygamberin tanıtımı, doğumu, soyu, çocukluğu, vahyin gelişi, Müslümanlar ve kafirler arasındaki olaylar, Habeşistan'a ve ardından Medine'ye hicret, mescidin inşası ve kardeşlik anlaşması gibi konular işlenmektedir. İki dilli okullar ise 1. sınıftan itibaren işlenmektedir, " Hulâsatu Nûr el-Yakîn" kitabı kullanılır. Ayrıca 1. Sınıf- 6. Sınıf: Yukarıda belirtilen aynı konular, daha erken bir yaşta öğretilmeye başlanır. İki dilli okullarda hikayeler ve

tercümeler dersi ayrı olarak verilir. Kullanılan Kitap: " Er-Raşad fi Terbiyetil Ebnâi" kitabı. Nuh, Süleyman, İbrahim gibi peygamberlerin hikayeleri. Üsame bin Zeyd, Ukbe bin Nafi, Abdullah bin Ömer gibi sahabelerin hikayeleri. Ebu Leheb, Ebu Cehil, Ümeyye bin Halef gibi bazı kafirlerin hikayeleri. Medreselerde: Hikayeler ve Tercüme Dersi yoktur. Değerlendirme olarak şunu diyebiliriz: İki dilli okullarda Siyer dersi 1. sınıftan itibaren başlarken, medreselerde bu ders 4. sınıftan itibaren verilmeye başlanır. İki dilli okullarda hikayeler ve tercümeler dersi bulunurken, medreselerde bu ders yer almaz. Bununla birlikte, her iki okulda da "Hulâsatu Nûr el-Yakîn" kitabı kullanılmakta, ancak medreselerde bu kitaba bazı eklemeler yapılmaktadır. (Milli Eğitim Bakanlığı, (2003); İki dilli okullar öğretim programı).

4.3.2. Ortaokul

Kur'an ı kerim dersi: Medreseler: 7. Sınıf: 7 Sure ilkokul kaldığı sure itibaren**,** 8. Sınıf: 5 Sure 9. Sınıf: 4 Sure**,** Toplam: 16 Sure**.** İki dilli Okullar: 7. Sınıf: 9 Sure**,** 8. Sınıf: 6 Sure**,** 9. Sınıf: 6 Sure**,** Toplam: 21 Sure görünmektedir. Sure Sayısı: iki dilli okullar, medreselerden 5 sure daha fazla öğretmekte ancak medrese ortaokuldaki okutulan sureler daha uzundur. (Millî Eğitim Bakanlığı, (2003); İki dilli okullar öğretim programı). Tevhit Dersi: Medreseler: 7. Sınıf: İslam'ın Temel İlkeleri, Allah'ın Bilinmesi, Allah'ın Sıfatları: Zorunlu, Mümkün ve İmkânsız, Peygamberler ve Rasuller, İlahi Kitaplar iman ve bu Konularla İlgili Ek Konular. 8. Sınıf: Din Mertebeleri: İslam, İman ve İhsan, Peygamberlerin Mucizeleri, Melekler, Cinler ve Şeytanlar, Kıyamet Günü ile İlgili Konular: Ödül ve Ceza, Cennet ve Cehennem, 9. Sınıf: Allah'a İbadetin Saflığı, Tevhidin Önemi ve Günahları Affetme Yeteneği, Şirkten Korku, Muska "تميمة" ve Dua ile İlgili Konular, Ağaç veya Taş Gibi Şeylere Tapınma. İki dilli okullarda ise 7. Sınıf: Allah'ın Bazı İsimleri: El-Gafur, El-Hakim, El-Mudabbir, Peygamberlere İman, Allah'ın Peygamberleri Destekleme Şekilleri. 8. Sınıf: Allah'ın Bazı İsimleri: El-Ghani, El-Hayy, El-kayyum, İlahlığın Özellikleri, Ahiret Günü'ne İman, Allah'ın Peygamberleri Destekleme Şekilleri. 9. Sınıf: Allah'ın Bazı İsimleri: El-Mu'izz, El-Muzil, El-Adl, Allah Şeriat koyar, Kader'e İman, Allah'ın Peygamberleri Destekleme Şekilleri. (Millî Eğitim Bakanlığı, (2003); İki dilli okullar öğretim programı). Medreselerde tevhit ile ilgili temel ve derinlemesine kavramlara odaklanırken, iki dilli okullar, Allah'ın isimleri ve peygamberlere iman gibi konulara ağırlık vermektedir. Bunu yanı sıra iki dilli okullar, Allah'ın isimleri ve anlamlarına özel bir önem verirken, medreseler tevhidin çeşitli yönlerine odaklanmaktadır. Bununla beraber medreseler, dinin mertebeleri, peygamberlerin mucizeleri ve kıyamet günü ile ilgili konular gibi daha kapsamlı ve derinlemesine tevhit konularını ele almaktadır. Fıkıh Dersi: Medreselerde 7. Sınıfta, Temizlik Hükümleri**,** Namaz. 8. Sınıf: Cenaze Hükümleri: Telkinden Defne Kadar**,** Ramazan ile İlgili Oruç Hükümleri**,** Hac ve Umre. 9. Sınıf: Evlilik ve Boşanma, İddet ve İstibra ile İlgili Hükümler**,** Cihat**,** Ticaret ve Hükümleri ele alınmaktadır. İki dilli okullar: 7. Sınıf: Temizlik, Abdest ve Teyemmüm, Namaz, Zekât, Oruç, Hac ve bu Konularla İlgili Bazı Hükümler**.** 8. Sınıf: Temizlik, Abdest ve Teyemmüm, Namaz, Hayız ve Nifas ve Gusül**.** 9. Sınıf: Abdest, Namaz, Bunlarla İlgili Bazı Hükümler konular işlenmektedir. (Millî Eğitim Bakanlığı, (2003), İki dilli okullar öğretim programı). Medreselerde fıkıh konuları temizlik, namaz, cenaze, oruç, hac, evlilik, cihat ve ticaret gibi çeşitli konuları kapsarken, iki dilli okullarda ağırlıklı olarak temizlik, namaz, zekât, oruç ve hac üzerinde durulmaktadır. Üstelik medreseler, her sınıf için çeşitli ve ayrıntılı fıkıh konuları sunarken, iki dilli okullar temizlik ve namaz konularını üç sınıfta tekrar ele almakta ve yeni konuları kademeli olarak eklemektedir. Hadis Dersi: Medreseler: 7. Sınıf: Temizlik (misvak, mest üzerine mesh, mezi gibi), gusül, teyemmüm, namaz, emanet ve ihlas konularını içeren 16 hadis, 8. Sınıf: Fıkıh derslerinde işlenen konulara ilişkin hadisler, Ayrıca sabır, doğruluk, emanet ve özsaygı hakkında hadisler. 9. Sınıf: Fıkıh derslerinde işlenen konulara ilişkin hadisler. Ayrıca sadaka, cimrilik, ilim ve iş arayışı ve zinadan sakındırma hakkında hadisler okutulmakta. İki dilli Okullar: 7. Sınıftan 9. Sınıfa Kadar: Her sınıfta 4 hadis olacak şekilde toplamda 12 hadis öğretilir. (Millî

Eğitim Bakanlığı, (2003), 2003; İki dilli okullar öğretim programı). Medreseler, her sınıfta fıkıh konularına uygun çeşitli hadisler sunmakla birlikte sabır, doğruluk, emanet gibi ahlaki değerler hakkında hadisler içermektedir. İki dilli okullar ise her sınıfta sabit bir sayıda hadis öğretmekte ve her dönemde 4 hadis sunmakta, böylece medreselerde, her sınıfta iki dilli okullara göre daha fazla hadis öğretmektedir.

4.4. Akademik Takvim ve Ders Saatleri Açısından

Medreseler ve iki dilli eğitim okulları belirli benzerlikler ve farklılıklar gösterir. Her iki okul türünde de akademik takvim miladi takvime göre planlanmaktadır ve eğitim bakanlığı tarafından belirlenen akademik takvimi takip etmektedirler. Ancak, zaman zaman iki dilli eğitim okullarının daha erken eğitim vermeye başladığı görülse de eğitim bakanlığı bu durumu yasaklamış ve erken başlama uygulaması yapan okulları cezalandıracağını belirtmiştir. Bu nedenle, artık ilkokuldan liseye kadar tüm okullar aynı günde eğitime başlamaktadır. Mali'deki öğretim yılı üç yarıyıldan oluşmaktadır. Birinci yarıyıl genellikle Ekim ayının ilk haftasında başlar ve aralık ayının sonunda sona erer. İkinci yarıyıl ocak ayının ilk haftasında başlar ve mart ayının sonuna kadar devam eder. Üçüncü yarıyıl ise Nisan ayının ilk haftasında başlar ve Haziran'ın son haftasına kadar sürer. Üç yarıyıl arasında dokuz günlük yarıyıl tatilleri bulunur ve ders yılının bitiminden itibaren yaklaşık üç aylık bir yaz tatili vardır. Ancak, ortaokul son sınıf ve lise son sınıf öğrencileri devlet tarafından düzenlenen genel sınavlarına katıldıkları için sınavların bitiminden sonra hemen yaz tatiline başlarlar. İki dilli eğitim okullarında haftanın altı günü eğitim verilir; cumartesi günleri yarım gün olup, pazar günleri ise haftalık tatil günüdür. Medreselerde ise eskiden haftanın beş günü eğitim verilıyordu, Perşembe ve cuma günleri haftalık tatil günlerdir. Ancak, program yoğunluğu ve sosyal hayata uyum sağlamak amacıyla tatil günlerinde değişiklikler yapılmıştır. Din dersleri süresi her iki okul türünde de yaklaşık olarak 30-45 dakika arasında değişmektedir. (World Data on Education, VII Ed. 2010/11 Mali. (s. d.). Consulté 13 décembre 2023).

4.5. Ölçüme ve Değerlendirme

Medreselerde ve iki dilli okullarda ölçme ve değerlendirme, belirli aralıklarla düzenlenen vize ve final sınavları ile gerçekleştirilmektedir. İlkokul Seviyesi: İki dilli okullarda her ayın son haftasında her ders için bir sınav yapılır. Medreselerde de benzer şekilde düzenli sınavlar yapılır, ancak sınav sayısı değişebilir. Ortaokul Seviyesi: Her iki okul türünde de her dönem en az bir vize ve bir final sınavı yapılır. Yılsonunda, ortaokul ve lise kademeleri tamamlandığında, devlet tarafından yapılan bitirme sınavları mevcuttur. Notlandırma Sistemi: İlkokul öğrencilerinin başarılı sayılabilmeleri için, derslerden 10 üzerinden en az 5 almaları gerekmektedir. Ortaokul ve lise kademelerinde ise notlandırma sistemi 20 üzerinden yapılır ve öğrenciler sınavdan başarılı olmak için en az 10 almaları gerekmektedir.

4.6. Diploma

Medreseler, kuruluş dönemlerinde kendi programlarına uygun olarak hazırladıkları sınavlar sonucunda öğrencilere kendi diplomalarını vermekteydi. Zamanla Medreseler devletin düzenlediği resmi sınav sistemine entegre olmuş ve ilkokul, ortaokul ve lise son sınıflarında devletin genel sınavlarına katılmaya başlamıştır. Ancak bu katılıma rağmen medreseler kendi iç sınavlarını düzenlemeye ve öğrencilere medrese diploması vermeye devam etmiştir. Dolayısıyla medrese sınavını ve devlet tarafından düzenlenen sınavları başarıyla geçen öğrenciler, iki ayrı diploma almaya hak kazanmaktadır: biri devlet diploması, diğeri ise medrese diplomasıdır. Bununla birlikte, yalnızca medrese sınavını başarıyla geçen öğrenciler, devlet diploması almamış olsalar dahi, bir üsteki kademede sınıf tekrarı yapmaksızın eğitimlerine devam edebilme imkanına sahiptirler. Bu öğrenciler, bir sonraki yıl isteğe bağlı olarak devlet sınavlarına katılarak, devlet diploması

alabilirler. Diğer taraftan, iki dilli okullarda öğrencilerin bir seviyeden diğerine geçebilmesi tamamen devlet sınavlarına bağlıdır. Bu okullarda, devlet sınavlarında başarı gösteren öğrenciler doğrudan diploma alırken, sınavlarda başarısız olan öğrenciler sınıfı tekrar etmek zorunda kalmaktadır.

4.7. Öğretim Yöntemleri

Medreseler ile iki dilli okullar arasındaki öğretmenler ve öğretim yöntemleri açısından karşılaştırma yapıldığında, aralarında büyük bir fark olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü Medreselerde öğretim görevini üstlenenler, çoğunlukla iki dilli okullarda da ders vermektedirler. İki dilli okullarda dini dersler veren öğretmenlerin, aynı zamanda medreselerde da ders verdiği sıkça görülmektedir. Bu nedenle, öğretmenlerin iki okulda da farklı öğretim yöntemleri kullanması zor olduğunu düşünmekteyim. Bununla birlikte iki dilli okullarda öğretmenlerin işe başlamadan önce ve iş sırasında aldıkları eğitimler, medreselerdekinden daha fazladır. Ancak, bu eğitimlerin nasıl gerçekleştirildiğini, öğretmenlerin aldıkları eğitimin içeriğini ve bu bilgileri ders sırasında ne kadar uygulayabildiklerini tespit etmek çok önemlidir.

5. Sonuç

Mali'deki medreseler ve iki dilli okullar hakkında kısa bir tanımlama ve bu sistemler arasında bir karşılaştırma gerçekleştirildikten sonra bu sonuçlara ulaşılmıştır. Medreseler, genç nesillere dinlerini öğretme görevini üstlenen ilk modern eğitim kurumlarıdır. Bu kurumlar, zamanın gereklerine uygun olarak öğretim programlarını ve ders kitaplarını güncelleyerek modernize edilmiştir. İki dilli okullar ise diğer özel eğitim kurumları olup dini dersler de sunmaktadır, ancak program içeriği ve kullanılan ders kitapları açısından medreselerden farklılık göstermektedir. Her iki kurumun da temel amacı, bilimsel ve dini derslere yer vererek maddi ve manevi yönleri önemseyen kapsamlı bir eğitim sunmaktır. Ancak, medreseler dini derslere öncelik verirken, iki dilli okullar bilimsel dersleri birinci sıraya koymaktadır. Ayrıca, iki dilli okullar, öğretmenlik mesleğine başlamadan önce ve hizmet içi eğitimler konusunda medreselere kıyasla daha fazla özen göstermektedir. Medreseler ise devlet diplomasına ek olarak, ortaokul ve lise son sınıf öğrencilerine, başarılı oldukları takdirde eğitimlerine devam edebilmeleri için bir diploma daha vermektedir. Buna karşılık, iki dilli okullar sadece devlet diploması ile yetinmektedir.

6. Kaynakça

Cisse, E. B. S. (2010). Mali'de Medreselerin Öğretim programının Sorunları 2003-2007 Yıllar Arası [Yayımlanmamış Doktora Tezi].

Guidiera, A. (2014). Al-manahic al-dirassiya fil madaris arabiya al-İslamıya fi cumhuriyet Mali va tahsiruha alal muctamai.

Loi 99-046 An Rm, Portant Loi D'orientation Sur L'éducation, Loi 99-046 AN RM, portant loi d'orientation sur l'éducation.

Maiga, H. M. (2014). Batı Afrika'da Arap ve İslam Eğitimi Meseleleri (1re éd.).

N'diaye, G. (2000). Fransız Eğitim Politikası Mali'de ve İslam Eğitimine Etkileri—1895 (1995) [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Ümmü Derman İslam Üniversitesi.

Roy, E. (2007). Les Médersas Du Mali: L'influence Arabe Sur L'enseignement Islamique Moderne.

Traore, (2018) O. Mali Cumhuriyeti'nde Medreselerin Alanındaki Sorunlar "Analitik Bir Çalışma".

Traore, O. (s. d.). Mali Cumhuriyeti'nde Medreselerin Alanındaki Sorunlar "Analitik Bir Çalışma".

Yattabare, A. A., Sangare, A., & Doucoure, M. B. (1999). AL-Taalim AL-İslami fi Mali Al-Vakiu val Maamul.

(World Data on Education, VII Ed. 2010/11 Mali. (s. d.). Consulté 13 décembre 2023).
Millî Eğitim Bakanlığı, (2003) Medrese Öğretim Programı: Mali.
Mali Franko-Arap Konfesyonel Okullar Federasyonu, (2000) İki Dilli Okullar Öğretim Programı: Mali.

MİSÂLÎ (GÜL BABA) DÎVÂN'INDAKİ ONTOLOJİK KAVRAM VE SEMBOLLERİN HURÛFÎLİK BAĞLAMINDA KULLANIMI*

THE USE OF ONTOLOGICAL CONCEPTS AND SYMBOLS IN THE *DÎVÂN OF MİSÂLÎ (GÜL BABA)* IN THE CONTEXT OF HURUFISM

Esra AKA**

Özet

Edebî eserleri anlamlandırmak ve anlamsal derinliklerini kavramak için birçok analiz yöntemi mevcuttur. Bu minvalde klasik metinler üzerine yapılan ilk çalışmalarda çoğunlukla "metin şerhi, metin tahlili ya da metin tenkidi" gibi çeşitli yöntemler kullanılmıştır. Yapılan son çalışmalarda bunların yanı sıra yeni bir yöntem olarak "ontolojik analiz yöntemi" de klasik eserler üzerinde çalışılmaya başlanmıştır. Bu yöntem, eserlerde varlık tabakalarını merkeze alarak oluşturulan bir yöntemdir. Ontolojik analiz yönteminde eser, ön yapı olarak nitelendirilen şekil özellikleri ve arka yapı olarak nitelendirilen içerik (muhteva) özelliklerine göre incelenmektedir. Arka yapı incelemesi; "anlam, obje (nesne), karakter ve kader" olmak üzere dört tabakadan oluşmaktadır. Bu çalışmada, ele alınan 16. yüzyılın Hurûfî şairlerinden Misâlî (Gül Baba) Dîvân'ı, sanat ontolojinin temel kavramları çerçevesinde incelenmeye çalışılmıştır. Ön ve arka yapıda incelenen eserde bulunan tüm şiirlerin ontolojik tahlili ayrı ayrı yapılmamış yalnızca bir gazelin ön ve arka yapıya uygun olarak ontolojik tahlile uygunluğu örneklendirilmiştir. Bunun yanı sıra Dîvân'dan seçilen örnekler ile Hurûfîliğin temelini teşkil eden "nokta, harf ve sayıların" ontolojik açıdan işlenişi üzerinde durulmuştur. Eser, genel hatlarıyla "Hurûfîliğin temelinde yer alan ontolojik kavramlar nelerdir? Ontolojik unsurlar şiirlerde nasıl işlenmiştir?" soruları çerçevesinde incelenmiştir. Sonuç olarak Hurûfîlik anlayışının varlığı anlamlandırma çabasının "harfler ve sayılar" üzerinden sembolleştirilmiş ve sistemleştirilmiş olduğu örnek beyitlerden hareketle ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: *Misâlî, Dîvân, Hurûfîlik, Ontoloji, Ontolojik Analiz Yöntemi.*

Abstract

There are many methods of analysis to make sense of literary works and to grasp their semantic depths. In this respect, in the first studies on classical texts, various methods such as "text commentary, text analysis or text criticism" were mostly used. In recent studies, in addition to these, the "ontological analysis method" as a new method has started to be studied on classical works. This method is a method created by centering the layers of existence in the works. In the ontological analysis method, the work is analyzed according to its formal features, which are characterized as the front structure, and its content features, which are characterized as the back structure. The back-structure analysis consists of four layers: "meaning, object, character and fate". In this study, Misâlî (Gül Baba) Dîvân, one of the Hurufi poets of the 16th century, is analyzed within the framework of the basic concepts of art ontology. The ontological analysis of all

---

* Bu bildiri, 21.01.2022 tarihinde Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalında sunulan doktora seminerinden üretilmiştir.

** Doktora Öğrencisi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, esra_aka20@erdogan.edu.tr ORCID: 0000-0002-0971-1269.

the poems in the work, which was analyzed in front and back structure, was not made separately, but only the suitability of one ghazal for ontological analysis in accordance with the front and back structure was exemplified. In addition, with the examples selected from the Dîvân, the ontological treatment of "points, letters and numbers", which constitute the basis of Hurufism, is emphasized. The work, in general terms, asks "What are the ontological concepts at the basis of Hurufism? How are the ontological elements treated in the poems?" has been analyzed within the framework of the questions. As a result, it has been revealed through sample couplets that the Hurufî understanding's effort to make sense of existence is symbolized and systematized through "letters and numbers".

Keywords: *Misâlî, Dîvân, Hurufism, Ontology, Ontological Analysis Method.*

1. Giriş

16. yüzyılın Hurûfîlik anlayışı doğrultusunda kaleme alınan Misâlî (Gül Baba) Dîvân'ındaki kavram ve sembollerin varlık bilimi açısından incelenmesinin yapıldığı bu çalışmada, öncelikle ontolojik analiz yöntemi incelenmiş ve özellikleri sınıflandırılmıştır. Varlığı, var olmayı ve mutlak yaratıcıyı Arap ve Fars alfabesindeki 32 harf ile tanımlamayı ilke edinen Hurûfîlerin kullandıkları sembol ve kavramların ontoloji biliminde kullanılan kavramlarla ilişkisi üzerinde durulmuştur. Daha sonra bu minvalde hazırlanmış diğer çalışmalar incelenmiş ve ontoloji ile Hurûfîlik anlayışının varlığı anlamlandırma noktasında izlediği yol/yöntemler belirlenerek Misâlî'nin bir şiiri ontolojik yöntemle incelenmiştir. Misâlî Dîvân'ı, ilk olarak ontolojik yöntemin temel yapısını oluşturan ön yapı (şekil) itibarıyla, daha sonra arka yapı (muhteva) yönüyle incelenmiştir. Çalışma; Ontolojiye Genel Bir Bakış ve Sanat Ontolojisi, Misâlî Dîvân'ının Ontolojik Tahlili, Misâlî Dîvân'ında Kullanılan Ontolojik Kavramlar ve Sembollerin Hurûfilik Bağlamında Kullanımı ve Sonuç bölümlerinden oluşmaktadır. Çalışma oluşturulurken Nicolai Hartmann ve onun Türkiye'deki öğrencilerinden Takıyettin Mengüşoğlu ile İsmail Tunalı'nın çalışmalarından yararlanılmıştır.

Klasik edebiyat metinlerini inceleme ve analiz yöntemi olarak genellikle metin şerhi, metin, tahlili ve metin tenkidi gibi yöntemler kullanılırken son dönemlerde ontolojik analiz yöntemiyle incelenen gazel ve kaside çalışmaları da bulunmaktadır.[1] Ontolojinin bugünkü anlam dünyasının oluşma sürecinde etkili olan ilk isim Aristoteles; yeni ontolojinin kurucusu ise Alman düşünür Nicolai

[1] Dursun Ali Tökel, "Ontolojik Analiz Metodu ve Bu Metodun Bakî'nin Bir Gazeline Uygulanması", *Yedi İklim,* 11/74 (1996): 53-59; Yavuz Bayram, "Divan Şiiri Metinlerinin Ontolojik Tahlili Üzerine", *Prof. Dr. Abdülkadir Karahan Anısına Uluslararası Divan Edebiyatı Sempozyumu*, İstanbul: Beykoz Belediyesi Yayınları (2008): 167-182; Ahmet İçli, "Necâtî'nin Bir Şiirinin Ontolojik Analiz Yöntemiyle İncelenmesi", *Journal of New World Sciences Academy* (2009): 101-102; Yavuz Bayram ve Avni Erdemir, "Manzum Metinlerin Tahlilinde Ontolojik Yöntem", *Prof. Dr. Mustafa Özbalcı Armağanı* (2008): 76-89; Ulaş Bingöl, Özkan Ciğa, "Ontolojik Metin Tahlili ve Şeyh Gâlib'in Bir Gazelinin Ontolojik Tahlili", *Turkish Studies International Periodical for the Languages,* Literature and History of Turkic Volume 9/9 (2014): 283-299; Mete Bülent Deger, "Hayâlî'nin "Bilmezler" Redifli Gazelinin Ontolojik Analiz Yöntemiyle İncelenmesi", *Gazi Üniversitesi Sosyal bilimler Dergisi* 2/3 (2015): 60-74; Bilge Karga, "Nâbî'nin 'Olur' Redifli gazeline Ontolojik Bir Bakış" *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24/2 (2015) 175-188; Ali Rıza Özuygun ve Ali Akşit, "Avnî'nin 'Olup' Redifli Gazelinin Ontolojik analiz Yöntemiyle İncelenmesi", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 31 (2016): 324-336; Sedat Kardaş, "Nâbî'nin "Gelür Gider" Redifli Gazelinin Ontolojik Analiz Yöntemiyle Yorumlanması", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/29 (2018): 525- 536; Hamdi Birgören, "Necâtî'nin Bir Gazeline Ontolojik Yaklaşım", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/71 (2018): 286-299; Tolga İnal, Kaside Geleneği İçinde Serv Redifli Kasidelerin Ontolojik Analiz Yöntemi ile İncelenmesi, (Muğla: Sıtkı Kocaman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019); Ulaş Bingöl, "Ontolojik Metin Tahlili Hakkında Bazı Tespitler", *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 14 (2019): 144-153.

Hartmann olmuştur. Bu anlayış, Türkiye'de Takıyettin Mengüşoğlu ve Sanat Ontolojisi kitabının yazarı İsmail Tunalı'yla gelişim göstermiştir.[2] Fransızcadan dilimize geçen ontoloji kelimesi, Yunanca onto (varlık) ve logie (bilim) kelimelerinden oluşmaktadır. Güncel Türkçe sözlüklerde "*varlık bilimi*"[3] olarak ifade edilen ontoloji, varlık felsefesinin en eski disiplinlerinden biridir. Konu hakkında kaleme alınmış Türkiye'deki ilk kaynaklardan biri olan *Sanat Ontolojisi* adlı eserde, *ontoloji* "*var olan bir şey olarak var-olan'ın bilimidir*"[4] ifadesiyle açıklanmıştır. Ahmet Cevizci ise "*...somut varlığı araştırmak yerine varlığı soyut bir biçimde araştıran ve varlığın varlık olmak bakımından doğasının ne olduğu sorularını soran felsefe dalı*"[5] olarak ifade etmiştir.

Hurûfîlik ise, temelleri eski çağlara dayanan harfler ve sayılara kutsallık atfetme, onlara varlıksal anlamlar yükleme olarak karşımıza çıkmaktadır. Hurûfî anlayışında harfler; rakamsal değerleri, nokta sayıları ve telaffuzlarından ortaya çıkan harf sayılarından hareketle sistemleştirilmiş ve kâinatla ilişkilendirilmiştir.[6] Harf ve sayıları kutsal kabul ederek onlara sembolik anlamlar yükleyen ve İslâm inancına göre batınî bir cereyan olan Hurûfîliğin kökeni eski çağlara kadar dayansa da içtimai bir hareket olarak ortaya çıkışı XIV. asra tekabül etmektedir. Fazlullah-ı Hurûfî'nin (ö. 796/1394) kurup geliştirdiği bu akım, kısa süre içinde İran, Azerbaycan, Irak ve Anadolu'da yayılma sahası bulmuş ve birçok kişi Hurûfîliğin tesiri altında kalmıştır.[7] İnsanın yaratılışı, varlığın özü, kâinatın temelleri dâhil olmak üzere hemen hemen tüm konuların çıkış noktasını 32 harfte bulmayı hedefleyen bu anlayışın varlık bilimsel açıdan hangi gayelere dayandığı meselesi incelemeye değer görüldüğünden bu çalışma hazırlanmıştır.

1.1. Ontolojiye Genel Bir Bakış ve Sanat Ontolojisi

Türkçe sözlüklerde; "*Eski Yunan felsefesinden beri ele alınan ve Aristoteles'in ilk felsefe adını verdiği, var olanların özü üzerine bilim.*"[8] olarak tanımlanan ontoloji, *Psikoloji Sözlüğü*'nde; "*Metafiziğin doğal dünyada var olan ve insan düşüncesinden, incelenmesinden ayrı bir gerçekliği bulunan şeylerin doğasını, temel özelliklerini, birbiriyle olan ilişkilerini ya da var olma ilkelerini, nedenlerini inceleyen ve açıklayan dalı.*"[9] şeklinde ifade edilmiştir. Yapılan bu tanımlar doğrultusunda ontoloji, varlığın nedenselliğini farklı görüşler çerçevesinde ortaya koymayı hedefleyen felsefi bir disiplin olarak açıklanabilmektedir.

Muhiddin İbn Arabî, âlemin yaratılışı yüce Allah'ın nefes-i akdesten âleme tecelli etmesi şeklinde ortaya çıkmış suretlerden ibaret olduğunu ve bu suretlerin dünyayı teşkil eden imkânlar âleminde kesif bir görüntüye büründüğünü ifade etmiştir. Arabî'ye göre görünen âlemdeki hiçbir şey hakikatte Hakkı'ın vücudundan fariğ değildir. Hakk'ın, ilahi ilmindeki suretlere tenezzül etmesi sonucunda çeşitli varlıklar gibi görünen yaratılmışlar meydana gelmiştir.[10] Bu demek oluyor ki âlemdeki her şey Allah'ın tecellisinden ibarettir. Hem batı hem de doğu düşünürlerinin bu

---

[2] Yavuz Bayram, "Divan Şiiri Metinlerinin Ontolojik Tahlili Üzerine", *Prof. Dr. Abdülkadir Karahan Anısına Uluslararası Divan Edebiyatı Sempozyumu*, İstanbul: Beykoz Belediyesi Yayınları (2008): 3.
[3] Türk Dil Kurumu Güncel Sözlük, [Erişim: 08.01.2022].
[4] İsmail Tunalı, *Sanat Ontolojisi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 9.
[5] Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 1999), 644.
[6] Fatih Usluer, *Hurufilik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2009), 11.
[7] Ramazan Ekinci (2015), "*Nesîmî ve Hurûfî Kitabı*/Değerlendirme", *Gazi Türkiyat* 17: 2233.
[8] Şükrü H. Akalın, *Türkçe Sözlük*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005), 1505.
[9] Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000), 803.
[10] Selim Öncü, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Hayal Kavramının Ontolojik Mertebesi*, (Mardin: Artuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019), 35.

yaklaşımlarını özellikle 18. ve 19. yüzyılda ortaya çıkan fenomenolojik[11] yaklaşımlara da benzetmek mümkündür. Hatmann'ın ontolojik yaklaşımından yola çıkan Tunalı'ya göre ontolojinin en önemli keşiflerinden biri varlığı, var olanı bir tabakalar düzeni içinde ele almasıdır. Real varlık, ontoloji için tabakalı ve varlık basamaklarından oluşan bir yapıdır. Bu bakımından heterojen ve bağlamı olan bir yapıya sahiptir. Ortaya konan bu yapı ise dört tabakadan meydana gelmektedir. Bu tabakalar: *madde (inorganik) tabakası*, *organik varlık tabakası*, *ruhi tabaka* ve *tinsel varlık tabakası* şeklinde ayrılmıştır. Bu dört varlık tabakası, üst üste bir tabakalaşma gösterir. En altta bulunan varlık tabakasın (maddi tabaka), inorganik basamağı teşkil etmektedir. Onun üzerinde organik varlık tabakası ve onun üzerinde de ruhi varlık alanı bulunmaktadır. En üst tabakayı ise tinsel varlık tabakası oluşturmaktadır. Ontolojinin temel hedefi bu varlık kanunlarını araştırıp tespit etmektir.[12]

Söz gelimi müzik aletleriyle icra edilen bir sanat eseri ile kalem-kâğıtla icra edilen bir sanat eseri arasında belli varlık farkları mevcuttur. Bu farkların kendi temelleri içerisinde açıklanması ve çözümlenmesi gerektiğini ileri süren Tunalı, sanat eserinin *ontik yapısını araştıran bir ontolojinin gerekliğini* ve bunun da *sanat ontolojisi* olarak adlandırılması gerektiğini ifade etmiştir. Sanat eserinin gerçek hayattan bağımsız olmadığını, bizlere gerçek olanın (insan, tabiat, varlık) var olduğunu gösterir. Fakat aynı zamanda sanat eseri bize iki farklı kategori sunmaktadır. Bunlar; gerçekliği yansıtan *gerçek sanat eserleri* ve tasviri anlatan *hayalî sanat eserleri*dir. Her iki eser de ancak çözümleme ile idrak edilebilir ve estetik hazza bu şekilde varılabilir. Estetik objenin varlığını, ontik yapısını ve varlık tabakalarını araştıran sanat ontolojisi, estetik için temel araştırma disiplini olarak görülmektedir. Tunalı, estetiği var eden unsurun edebî sanatta sözle mümkün olduğunu, sözün ise kelimelerin uyumuna bağlı olduğunu ifade etmektedir. Sayısız kelime bir araya getirilirse estetik bir eser meydana gelmez fakat birbiriyle uyumlu birkaç kelimenin bir araya gelmesi (şiir gibi) bazen çok estetik bir eserin ortaya çıkmasında etkili olabilir.[13] Bir sanat eserinin ontolojik analizi yapılırken eser, iki temel husus üzerinden incelemeye tabi tutulur:

1.1.1. ***Ön Yapı (Şekil):*** Klasik edebiyatın geleneksel şerh yönteminde olduğu gibi incelenecek eserin şekil özellikleri, beyit yapısı, kafiye, redif ve hece sayısının incelendiği, şiiri oluşturan temel kelimelerin anlamsal özelliklerinin belirlendiği dış yapıyı teşkil eden analizdir. Bu analiz; harflerden ve kelimelerden oluşan yani somut olarak görünen, seslendirme yoluyla duyulan real yapıdır.[14]

1.1.2. ***Arka Yapı (Muhteva):*** Harflerin kelimeleri, kelimelerin ise anlamı ortaya koyduğu, real olandan sonra ulaşılan irreal yapıdır. Klasik edebiyat tabiriyle eserin mana ve muhtevasını teşkil eden soyut yapıdır.[15] Temellerini Roman Ingarden ve Nicolai Hartmann'dan alan İsmail Tunalı, bu yapıyı kendi içinde dört tabakaya ayırmıştır:[16]

---

[11] Fenomenoloji: *Genel olarak fenomenlerin bilimi, özel olarak da çağdaş Alman filozofu Edmund Husserl tarafından kurulmuş olan bilincin çok çeşitli formlarıyla, dinî, estetik, ahlâkî ve duygusal her tür doğrudan deneyimini analiz edip betimleyen felsefe anlayışı ya da yaklaşımı* (Cevizci 1999: 342).
[12] Tunalı, *Sanat Ontolojisi*, 19-43.
[13] Tunalı, *a.g.e.*, 44-97.
[14] Tunalı, *a.g.e.*, 114.
[15] Tunalı, *a.g.e.*
[16] Tunalı, *a.g.e.*, 91-123; Yavuz Bayram, "Ontolojik Analiz Metodu ve Bir Uygulama", *Yom Sanat*, (2003): 12-15.

A. ***Anlam Tabakası:*** Şiirin meydana geldiği tüm kelimeler ve kelime öbeklerinin anlamları tespit edilir.
B. ***Obje (Nesne) Tabakası:*** Anlam yükü ağır olan ve şiirin bel kemiğini oluşturan özel kelimelerin tespiti yapılır.
C. ***Karakter Tabakası:*** Şairin seçmiş olduğu kelimelerden yola çıkarak edebî kişiliği ve sanat anlayışı tespit edilir.
D. ***Kader Tabakası:*** Bu tabaka en genel çerçeveye sahip olan bölümdür. Burada şiir üzerinde tam bir şerh yapılarak şairin yaşadığı dönem, sosyal muhit ve kâinat bağlamında anlatmak istediği fikir ve tezlerin tespiti yapılır.

Ontolojik analiz yönteminin klasik şerhten ayrılan yönü tabakalaşmış bir sıralama sistemiyle incelemeye tabi tutulmasıdır. Elde edilen veriler ve ortaya çıkan tespitler, her iki tahlil yönteminin de şiirin hem şekil hem de muhteva özelliklerini eksiksiz bir şekilde ortaya koyduğunu göstermektedir. Yavuz Bayram, bu tabakaları aşağıdaki gibi tablolaştırmıştır:[17]

Tablo 1: Şiirsel Yapı Tablosu

<table>
<tr><th colspan="2">ŞİİRSEL YAPI</th></tr>
<tr><td colspan="2">A. ÖN YAPI
Duyulur Yapı</td></tr>
<tr><td>Dış Yapı
Ses Tabakası
Maddî Tabaka
Görünür Yapı
Real Varlık Alanı
Vonderground
Şeklî Yapı
Biçimsel Tabaka
• Dış görünüm
• Harfler, heceler, kelimeler…
• Ölçü, âhenk
• Redif, kâfiye
• Mısra, beyit, bend yapısı…
• Şiirin varlığıyla duyulan, algılanan, görülen; yani işitsel ve görsel anlamda şiirin maddî yapısına ait her şey.</td><td>B. ARKA YAPI
İç Yapı, İrreal Varlık Alanı, Soyut Yapı, Hinterground, Muhteva
I. Anlamsal (Semantik) Tabaka
a. Kelime Semantiği (Cocnitiv)
b. Cümle Semantiği (Sentaks)
II. Nesne (Obje) Tabakası
Anlamı ağırlıklı olarak taşıyan kelimelerden (temel obje ve yardımcı objeler…) oluşur.
III. Karakter Tabakası
Şairin ruh dünyası, kişiliği, yetiştiği ortam, bakış açısı, psikolojik dünyasıyla ilgili bilgiler… vs.'den oluşur.
IV. Alınyazısı (Kader) Tabakası
Üçüncü tabakadaki tespit ve değerlendirmelerin içinde bulunan sosyal yapı ve bu yapının bütün insanlık açısından da değerlendirilmesi. Şiirden ilhamla varlık âlemi ve bu âlemin niteliğiyle ilgili değerlendirmeler…</td></tr>
</table>

[17] Bayram, "Divan Şiiri Metinlerinin Ontolojik Tahlili Üzerine", 6.

2. Misâlî ve Dîvân'ının Ontolojik Tahlili

2.1. Misâlî (Hayatı, Sanatı, Eserleri)

XVI. yüzyılın Hurûfî şairlerinden Misâlî'nin hangi tarihte doğduğu kesin olarak bilinmemektedir. Hayatı ve tarihî şahsiyeti hakkında çeşitli rivayetler olan şair, daha çok *Gül Baba* adıyla tanınmaktadır. Evliya Çelebi'nin babasından naklettiği bilgilere göre bir Bektaşî dervişi olan şair; Amasya'nın Merzifon ilçesinde doğmuş, Fatih Sultan Mehmed, II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman dönemlerindeki birçok savaşa katılmış ve 948'de (1541) Budin seferinde şehit olmuştur.[18] Fakat bu bilgi doğrultusunda oldukça uzun bir ömür sürmüş olması gerekmektedir ki bu kadar uzun süre yaşamış birinin, hayatının son demlerinde sefere katıldığı ve şehit olduğu bilgisi pek makul bir gerçeklik taşımamaktadır. *Gül Baba* isminin başka şahsiyetler tarafından da kullanılmış olması ve tarihî kişiliği hakkında fazlaca rivayetin bulunması bu tür menkıbelerin ortaya çıkmasında önemli bir rol oynamaktadır. Kaynaklarda, şairin Isparta'nın *Uluborlu* ilçesinin İlegüp köyünden olduğu ve asıl adının Cafer olduğu bilgilerine ek olarak babasının Yalınkılıç oğlu Veliyuddin olduğu ifade edilmiştir.[19] Gülü çok sevmesinden, takkesinde sürekli bir gül bulundurmasından veya *Gül Baba Tekkesi* ve *Türbesi*'nin bulunduğu yerin *Rózsadomb (Gültepe)*[20] ismiyle meşhur olmasından dolayı bu şekilde adlandırıldığı yaygın olarak bilinmektedir.

Misâlî, kaynaklarda Hurûfî şairler arasında yer almaktadır. Fakat bu inanca nereden ulaştığı, bunu kimden aldığı ve şeyhinin kim olduğu bilinmemektedir.[21] Çeşitli kaynaklarda belirtildiği üzere Isparta'da bulunan, bir Bektaşî dergâhında kaldığı bilgisi dışında kimlerden nasıl bir eğitim aldığı hakkında pek bilgi yoktur. Şairin divanında Farsça kelimeleri sıkça kullanması, takipçisi olduğu Fazlullah'ın eserlerini okuduğuna dair divanda yer alan beyitler ve Farsça bir risalesinin bulunması onun Farsçayı iyi derecede bildiğine işaret etmektedir. Divanda Arapça bir şiir ya da Arapça yazılmış bir mısra ile karşılaşılmamaktadır. Fakat şairin Arapça kelimelere, ayet ve hadislere fazlaca yer vermesi onun medrese eğitimi almış olduğunu düşündürmektedir.[22] Şiirlerinde çok ağır bir dil kullanmadığı, eserlerini açık ve anlaşılır bir dille oluşturduğu yorumunu yapmak mümkündür.[23] Misâlî'nin, kaleme aldığı eserler şunlardır:

***Dîvân*:** Şairin şiirlerinden oluşan bu eseri; Mehmet Dede (2001), Deva Güneş (2011) ve Obam Cemal Bayar (2012) tarafından üç ayrı yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır. Esra Aka, *Dîvân*'da yer alan 125 tuyuğun Hurûfîlik bağlamında incelemesini yaptığı bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır.
***Miftahu'l Gayb*:** Dünya ve ahiret saadetini, mutluluk yollarını izah ettiği eserdir.[24] Fatih Usluer, *Miftahu'l Gayb* adlı eser üzerine yaptığı bir çalışmada verdiği bilgilerle, Misâlî'nin Hurûfî kişiliğinin eserlerinde ön plana çıktığını belirtmiş eserin manzum kısmında kendisinin ve Hurûfî

---

[18] Mustafa S. Kaçalin, "Gülbaba", *Türkiye TDV İslam Ansiklopedisi, 14* (1996): 227-228.
[19] Tahir Erdem, "Gülbaba", *Ün Mecmuası 19* (1935): 268.
[20] Kaçalin, "Gülbaba", 228.
[21] Mehmet Dede, *Divanı Gül Baba ve Transkripsiyonlu Metni*, (Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2001), 7.
[22] Deva Güneş, *Misâlî Dîvânı İnceleme-Metin*, (Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2011), 15.
[23] Esra Aka, *16. Yüzyıl Şairi Misâlî'nin Tuyuğlarının Hurûfîlik Bağlamında İncelenmesi*, (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019), 52.
[24] Dede, *a.g.e.*, 7.

felsefesinin mistik yönüne dikkat çeken şairin Fazlullah'ın ve Hurûfîliğin önemine vurgu yaptığını ifade etmiştir.[25]

***Feyznâme*:** Bir ön söz ve 32 bölümden oluşan, mesnevi türünde kaleme aldığı eserdir. Eser, Nimet Tohumcu tarafından yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır.[26] Hurûfî felsefesinin temellerini ortaya koyması ve üslubundaki sadelik nedeniyle dikkat çekmiştir.[27]

***Risale-i Besmele*:** Besmelenin faziletleri ve Hurûfîlik akaidine göre tevillerini içeren mensur bir eserdir.[28]

3. Misâlî Dîvân'ının Ontolojik Tahlili

Misâlî Dîvân'ı üç ayrı araştırmacı tarafından farklı dönemlerde yüksek lisans tezi olarak çalışılmış olsa da hiçbirinde eserin tahlili ve ayrıntılı bir analizi yapılmamıştır. Yapılan çalışmalarda yalnızca şairin mensup olduğu Hurûfîlik anlayışı hakkında genel bilgiler verilmiş ve eserin farklı nüshalarının transkripsiyonu yapılmıştır. Eski verilerin güncellenmesi ve alan hakkında yapılan yeni çalışmalar ışığında eserin ayrıntılı analizinin yapılmasının yerinde olacağı kanaatindeyiz. Çalışmanın bu bölümünde, Deva Güneş'in 2011 yılında hazırlamış olduğu "*Misâlî Dîvânı (İnceleme-Metin)*" adlı yüksek lisans tezinden yararlanılmıştır. Eserdeki tüm şiirlerin tek tek incelenmesi böyle bir çalışmanın sınırlarını aşacağından burada eserin genel olarak ön ve arka yapısı incelenerek *Dîvân*'dan seçilen bir şiirin ontolojik tahlili yapılmıştır.

3.1. Ön Yapı

Ön yapı yahut dış görünüm, bir şiir ya da edebî metin oluşturulurken kullanılan iskeleti ve görsel estetiği teşkil etmektedir.[29] Bir edebî eserde dış/ön yapı unsurları; nazım şekilleri, nazım birimi, vezin, kafiye ve redif başta olmak üzere eserin görünen kısmını oluşturan tüm unsurlardır. Bu bölümde *Misâlî Dîvân*'ında yer alan şiirlerin dış yapı özellikleri ayrı başlıklar altında incelenmiştir.

a. ***Nazım Şekilleri:*** *Misâlî Dîvân*'ında, 11 kaside, 2 tercî-i bend, 1'er adet müsebba ve müseddes, 6 muhammes, 16 murabba, 598 gazel, 3 müstezad, 9 nazm ve 125 adet tuyuğ nazım şekli bulunmaktadır.

b. ***Nazım Birimi ve Vezin:*** Eserde yer alan tüm şiirler beyit nazım biriminden müteşekkildir. Eserdeki 11 kasidenin ikisi "mef'ûlü fâ'ilâtü mefâ'îlü fâ'ilün" vezninde, diğerleri "fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün" vezninde yazılmıştır. Tercî- bendlerin biri "fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün" vezninde, diğeri "mef'ûlü mefâ'ilün feûlün" vezninde yazılmıştır. Birer adet bulunan müsebba' ve müzeddes şekillerinin her ikisi de "fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün" vezniyle yazılmıştır. Muhammes nazım şekillerinin tamamı "fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün" vezninde yazılmıştır. 16 murabba' nazım şeklinin 13 tanesi "fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün" vezniyle, iki tanesi "mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün"

---

[25] Fatih Usluer, "Misâlî'nin Miftâhu'l-Gayb'ı Metin ve Açıklama", *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkic Volume 2/2* (2007): 721.

[26] Nimet Tohumcu, *Misâlî'nin Kitâb-ı Manzûme-i Feyznâme-i İlâhî Mesnevîsi*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2002).

[27] Hacı Yılmaz, "Gülbaba'nın Balkan Bektaşiliğindeki Yeri ve Feyznâme Adlı Eserinde Bektaşilik- Hurufilik İzleri", *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkic Volume 12/21* (2017): 535.

[28] Dede, *Divân-ı Gül Baba*, 7.

[29] Ali Rıza Özuygun, Ali Akşit, "Avnî'nin 'Olup' Redifli Gazelinin Ontolojik Analiz Yöntemiyle İncelenmesi", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 31 (2016): 328.

vezniyle bir tanesi ise "fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün" vezniyle yazılmıştır. En fazla sayıya sahip olan gazel nazım şeklinin 427 tanesi "fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün", 73 tanesi "mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün", 25 tanesi "mef'ûlü mefâ'îlü mefâ'îlü fe'ûlün", 24 tanesi "mef'ûlü fâ'ilâtün mef'ûlü fâ'ilâtün", 22 tanesi "mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ûlün", 8 tanesi "mef'ûlü fâ'ilâtü mefâ'îlü fâ'ilün", 6 tanesi "mef'ûlü mefâ'îlün mef'ûlü mefâ'îlün", 3'er tane "fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün" ve "fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün", 2 tane "fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün" ve 1'er tane "mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün fe'ûlün", "müfte'ilün fâ'ilün müfte'ilün fâilün" ve "müstef'ilün fe'ûlün müstef'ilün fe'ûlün" vezinlerinde yazılmıştır. Müstezâdlar "mef'ûlü mefâ'îlü mefâ'îlü fe'ûlün" ve "mef'ûlü fe'ûlün" vezninde yazılmıştır. Muamma türünde yazılmış olan nazmlar "fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün" vezniyle yazılmıştır. Divanda sayıca fazla olarak ikinci sırada yer alan tuyuğların 124'ü tuyuğ vezni olarak bilinen "fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün" vezniyle yazılmışken 1 tanesi "mefâ'îlün mefâ'îlün fe'ûlün" vezniyle yazılmıştır.

c. ***Kafiye ve Redif:*** *Dîvân*'da yer alan şiirlerin 500 tanesi hem redif hem de kafiyeli, 272'si ise yalnızca kafiyeli yazılmıştır. Rediflerin 185'i ek, 172'si kelime ve 143'ü hem ek hem de kelime hâlinde kullanılmıştır.

d. ***Harflerin Kullanımı ve Ses Tabakası:*** Arap harfleriyle kaleme alınan *Misâlî Dîvân*'ındaki nazım şekillerinin hepsinde Arap alfabesinin harf sırası dikkate alınmıştır. Gazel ve tuyuğların tamamında kullanılmış olmakla birlikte tüm harflerle şiir yazılmıştır. Şiirlerde kullanılan harfler ve kelimeler hem beyit içinde hem de şirin diğer beyitleriyle anlamsal bütünlüğünü, ahenk ve ritmini tamamlayacak şekilde seçilmiştir.

3.2. Arka Yapı

Bir eserin görünenin dışında daha çok anlamsal özelliklerini içeren ve ilk bakışta ortaya çıkarılamayan derin yapısıdır. Temelde; anlamsal tabaka, nesne tabakası, karakter tabakası ve alınyazısı tabakası olarak dört kısımda incelenmektedir.

a. ***Anlamsal (Semantik) Tabaka:*** Bir şiirde anlam (semantik), kullanılan kelimler ve cümlelerin metindeki konumuna göre şekillenmektedir.[30] Misâlî'nin şiirlerinde mensubu olduğu Hurûfîlik anlayışının izleri bulunmaktadır. Kullandığı harflerin matematiksel değeri ve Hurûfî anlayışının yüklemiş olduğu anlamsal yönleri şiirlerde baskın bir şekilde hissedilmektedir. Kelimelerin ilk anlamlarından ziyade Hurûfîlik anlayışının temellerine dayanan arka planları dikkat çekmektedir. Örneğin, kullanılan "otuz iki" sayısı rakamsal değerinden öte Hurûfîliğin temellerini dayandırdığı 32 harfe işaret etmektedir.

b. ***Nesne (Obje) Tabakası:*** Edebî eserlerdeki anlam derinliğini üstlenen kelimelerin kullanıldığı tabaka, nesne tabakası olarak ifade edilmiştir.[31] Bu yönüyle Misâlî'nin hemen her şiirinde kullanmış olduğu "*hatt-ı istivâ, heft, sî vu dû, ümmi hat vb.*" kelimeler, okuyucuya anlatmak istediği düşünceyi hemen hissettirmektedir. Ayrıca bunlar dışında

[30] Ulaş Bingöl, Özkan Ciğa, "Ontolojik Metin Tahlili ve Şeyh Gâlib'in Bir Gazelinin Ontolojik Tahlili", *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkic Volume* 9/9 (2014): 289.

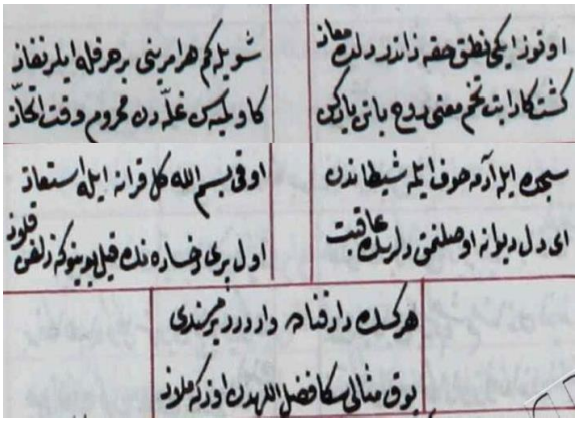
[31] Tolga İnal, *Kaside Geleneği İçinde Serv Redifli Kasidelerin Ontolojik Analiz Yöntemi ile İncelenmesi*, (Muğla: Sıtkı Kocaman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019), 26.

kullandığı kelimeler de beyitteki uyumu itibarıyla şairin asıl vermek istediği düşünceyi destekleyecek niteliktedir.

c. ***Karakter Tabakası:*** Şairin anlam dünyası, edebî kişiliği ve hayat görüşünün tespit edildiği bu tabakaya göre *Misâlî Dîvân*'ı, tam anlamıyla Hurûfî anlayışının bir savunucusu ve öğreticisi niteliğindedir. Şiirlerde kullandığı kelime, harf ve remizler onun savunucusu olduğu Hurûfîliğin dayandığı tüm temelleri yansıtmaktadır. Özellikle ortaya çıktığı dönemde dinsizlikle suçlanan Hurûfîlerin varlığına binaen Misâlî'nin İslâm dinine karşı bir saldırı ya da dinî meselelerin tahrifine yönelik bir söyleminin olmadığı, Müslüman kimliğini ortaya koyarak Hurûfîliği destekleyen şiirler kaleme aldığı görülmektedir.

d. ***Alınyazısı (Kader) Tabakası:*** Analizi yapılan bir eserin son aşamasını teşkil eden bu tabaka; şairin şiirlerinden çıkarılacak genel yargıların, duygu ve düşüncelerin toplumdaki yerinin ortaya konduğu tabakadır.[32] *Misâlî Dîvân*'ında özellikle Bektaşî geleneğine ait unsurlara yer vermesi onun bir Bektaşî şairi olduğu izlenimini vermiştir. Bunun sebebi o döneminde yaşanan baskılardan dolayı şairin Bektaşîliği bir kamuflaj olarak görmesi ve Bektaşî kisvesi altında Hurûfîliği yaymaya çalışmasıdır. Bu da Hurûfîlerin nasıl bir baskı ve dışlanmaya maruz kaldıklarına ve toplumda kabul görmediklerine işaret etmektedir. Şairin tam bir Hurûfî anlayışına mensup olmasının yanında şiirlerinde sıkça ayet ve hadis iktibaslarına yer vermesi de yine toplumsal baskının bir neticesi olarak görülmektedir.

4. Ön ve Arka Yapıya Göre İncelenmiş Bir Şiir Örneği

Otuz iki nuṭḳ-ı Haḳḳ'a ẕâtdur dilde ma'âẕ Şöyle kim her emrini bir ḥarfle eyler nefâẕ Keşf-i kâr it toḫm-ı ma'nâ-i rûḥ yâ ten yâ rüknK'olmayasın ġalleden maḥrûm vaḳt-i ittiḥâẕ Secde eyle Âdeme ḫavf eyleme şeyṭândanOḳı bismi'l-lâh gel Ḳur'âna eyle isti'âẕ Ey dil-i dîvâne uṣlanmaḳ dilersen 'âḳıbet Ol perî ruḫsârenüñ ḳıl boynuña zülfin ḳılâẕ Herkesün dâr-ı fenâda var-durur bir mesnedi Yoḳ Miṣâlî saña fażlu'l-lâhdan	

[32] İnal, *Kaside Geleneği İçinde Serv Redifli Kasidelerin Ontolojik Analiz Yöntemiyle İncelenmesi*, 27.

özge bir melâz (G. 85)[33]	

Şiirin Ön Yapısı

- ***Nazım şekli*:** Gazel
- ***Birim ve Vezin*:** Nazım birimi beyit, vezni "*fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün*".
- ***Kafiye ve redif*:** Kafiye örgüsü gazellerde kullanılan "*aa-ba-ca-da…*" olup "*-âz̲*" harflerinin tekrarından oluşan ve birden fazla ses benzerliğine dayanan "*kafiye-yi mürekkebe*"dir. Birden fazla ses benzeşmesine dayanan bu kafiye türünün kendi içinde ayrıldığı ve revî haricinde ridf (-â,-î,-û) harfleri de bulunduğu şekline "*mürdef kafiye*" denmektedir.[34]
- ***Harflerin Kullanımı ve Ses Tabakası*:** Şiirde harfler ve kelimeler, bilinçli bir şekilde seçilmiş ve Hurûfî anlayışının dayandığı temelleri destekler nitelikte bir araya getirilmiştir. Arap alfabesinin dokuzuncu harfi olan "ڊ" harfiyle kafiyelendirilen şiirde, "*Otuz iki nuṭḳ-ı Ḥaḳḳ, emrini bir ḥarfle eyler nefâz̲/Yoḳ Mi̱sâlî saña faẓlu'l-lâhdan özge bir melâz̲*" ifadeleri hem anlam hem de seslerin ritmi yönüyle okuyucuda bir etki uyandırmaktadır.

Şiirin Arka Yapı

- ***Anlamsal (Semantik) Tabaka*:** Bu tabakada; kelimelerin uyumu, vurgusu ve kelimenin arkasında yatan manaları kavramak önemli noktalarından biridir. Beyitlerin cümle semantiği ve kullanılan kelime semantiği şu şekildedir:[35]

  Otuz iki nuṭḳ-ı Ḥaḳḳ'a zâtdur dilde ma'âz
  Dolaylı tümleç Yüklem Özne

  Söyle kim her emrini bir harfle eyler nefâz
  Edat tümleci Belirtili nesne Zarf tümleci Yüklem

[33] Güneş, *Misâlî Dîvânı*, 225. / Eserin orijinal görüntüsü Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, 2636 yer numarasında kayıtlı olan *Misâlî Divanı*'ndan alınmıştır.
[34] M. A. Yekta Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi Biçim-Ölçü-Kafiye*, (İstanbul: 3F Yayınları, 2007), 272.
[35] Kelime anlamları için http://imla.kabikavseyn.com/?kelime ve http://lugatim.com çevrimiçi sözlüklerden yararlanılmıştır.

"Dilin sığınılacak yeri Allah'ın kelamı (olan) 32 (harfin) ta kendisidir; öyle ki her emri bir harf ile hüküm sürer."

Otuz iki: Matematiksel olarak bir sayıya tekabül etmesinin ötesinde Arap alfabesinin 28 harfi ile Fars alfabesinde bulunan "*p-ç-j-g*" harflerinin toplamında elde edilen sayıya işarettir ki bu da Hurûfîliğin temellerinin dayandırıldığı noktaya işaret eder.
Nuṭḳ-ı Haḳḳ: Allah kelâmı anlamına gelen kelime, arka planda Hurufiliğin esas aldığı 32 harfe işaret etmektedir.
Ẕât: Kelime itibarıyla "*kimse, kişi, şahıs, özellikle saygıdeğer kimse*" ve "*bir şeyin ta kendisi, maddî varlığı, maddî varlığın özü, öz varlık*" anlamlarına gelmekte olup mısrada ikinci anlamıyla kullanıldığı görülmektedir.
Ma'âẕ: Sözlüklerde "*sığınılacak yer, ilticâgâh, melce*" anlamlarıyla açıklanan kelime, dilimizde "*maaz-Allah*" olarak "*Allah saklasın, Allah esirgesin*" anlamlarında kullanılmaktadır. Mısra içinde de "*maaz-Allah, Allah'ın 32 harfinin dildeki özüdür*" anlamında kullanılmıştır.
Ḥarf: Kelime itibarıyla "*dildeki sesleri gösteren ve alfabeyi meydana getiren işaretlerden her biri*" anlamına gelmekte olup şairin kelimeyi kullanmaktaki amacı, Hurûfîlik akaidine dikkat çekmektir.
Nefâẕ: "*Bir şeyin içine işlemek, nüfuz etmek; sözü, hükmü geçme*" anlamlarında kullanılan kelime, Allah'ın kelamının emir olduğuna işarettir.

Keşf-i kâr it toḫm-ı ma'nâ-i rûḥ yâ ten yâ rükn
Yüklem Belirtili nesne

K'olmayasın ġalleden maḥrûm vaḳt-i ittiḥâẕ
Edat Yüklem Dolaylı tümleç Belirtisiz nesne Zarf tümleci

"Ruhun, bedenin ve dinin mana tohumunu idrak et; ki kabul etme zamanı (geldiğinde) üründen mahrum kalmayasın."

Keşf-i kâr it-: "*Kârını, kazancını keşfetmek, idrak etmek*" anlamında kullanılan kelime, bir sonraki tamlama ile uygun şekilde kullanılmıştır.
Toḫm: Tohum kelimesinin eski metinlerde geçen asıl şeklidir.
Ma'nâ: "*Madde ve cismin dışında olan şey, iç, bâtın, ruh*" anlamlarına gelen asıl ve öz olanı ifade eden görünmeyen âlemdir.
Rûḥ: "*İnsan ve hayvan vücudunu canlı kılan, bilen, duyan ve idrak eden hayat gücü, hayat cevheri, can*" anlamlarına gelmekte olup beyitte "*ruh*" anlamında kullanılmıştır.
Ten: "*İnsan vücudunun dış yüzü, cilt, beden*" anlamına gelmektedir. İnsanın görünen tarafı, zahir olan madde niteliğindedir.
Rükn: "*Bir şeyin temel direği, en sağlam ve kuvvetli tarafı, istinatgâhı; din. Namazın tam ve doğru olarak edâ edilmesi için gereken temel ve esaslardan her biri*" anlamlarına gelen kelime, diğer kelimeler ile terkipli olarak kullanılmıştır.
Ġalle: "*Topraktan alınan ürün, zahire; gelir, akar, varidat*" anlamlarına gelmektedir.
Vaḳt-i ittiḥâẕ: *İttihâz* kelimesi "*kabul etme, öyle sayma, ... edinme*" anlamlarına gelmekle birlikte *vakt* kelimesiyle terkipli kullanılmış ve "*kabul etme zamanı*" anlamında kullanılmıştır.

Secde eyle Âdeme ḫavf eyleme şeytândan
Yüklem Dolaylı tümleç Yüklem Dolaylı tümleç

Oku	bismi'l-lâh	gel	Kur'âna eyle isti'âz
Yüklem	Belirtisiz nesne	Yüklem	Dolaylı tümleç Yüklem

"Şeytandan korkma, Âdem'e secde et; eûzü besmele çekerek Kur'ân'a gel, bismillah diyerek oku."

Secde eyle-: "*Secde durumuna gelmek, secde vaziyetini almak, secdeye kapanmak*" anlamlarında kullanılmış olup sonraki kelimelerle uyumlu olarak ilk insana yapılan secde emrine işaret etmektedir.
Âdem: "*İlk yaratılan insan ve ilk peygamber; insan, beşer*" anlamlarına gelmekle birlikte beyitte ilk insan ve peygamber olan Hz. Âdem'e işaret etmektedir.
Ḫavf eyle-: *Havf* kelimesi, "*korku*", *havf etmek* ise "*korkmak*" anlamlarına gelmektedir. **Şeyṭân:** Meleklerin başı ve hocası olduğu hâlde isyan edip Allah'ın emirlerine karşı geldiği için huzurdan kovulan ve rahmetten uzak kalan "âsî varlık, iblis" olarak ifade
edilmektedir.
Bismi'l-lâh: "*Allah'ın adıyla*" anlamına gelen "*Bismillâhirrahmânirrahim*" sözünün kısaltılmış şeklidir.
Ḳur'ân: Allah tarafından Hz. Muhammed'e vahyedilen kutsal kitap, İslâm dininin temel kitabı, kelâm-ı kadim, Kur'ân-ı Kerîm.
İsti'âẕ(e): "*Eûzü billâhi mine'ş-şeytâni'r-racîm*", "*neûzü billâh*", "*esteîzü billâh*", "*maâzallah*", "*el-iyâzü billâh*" gibi Allah'tan yardım ve ilticâ talep eden sözlerden biriyle Allah'a sığınma.

Ey dil-i dîvâne	uşlanmaḳ dilersen	'âḳıbet
Özne	Edat tümleci	Cümle dışı öge

Ol	perî ruḫsârenüñ	kıl	boynuna	zülfin	kılâẕ
İşaret sıfatı	Dolaylı tümleç	Yüklem	Dolaylı tümleç	Belirtili nesne	Belirtisiz nesne

"*Ey deli gönül! Sonunda akıllanmak istiyorsan; saçlarını, o peri yüzlünün (sevgilinin) boynuna gerdanlık yap.*"

Dil-i dîvâne: Deli gönül anlamında kullanılmıştır.
Uşlan-: "*Uslu bir durum almak, yaramazlıktan vazgeçmek; aklı başına gelmek, akıllanmak*" anlamlarına gelmektedir. Beyit içindeki anlamı "*akıllanmak*" olarak dikkat çekmektedir.
'Âḳıbet: "*Son, nihayet, encam; sonunda, nihayetinde, neticede*" anlamlarına gelen kelime mısra sonunda "*son, nihayet*" anlamında kullanılmıştır.
Perî: "*Tabiat üstü bir güce sâhip bulunduğuna inanılan cin tâifesinin çok alımlı ve çok güzel olanlarına verilen isim; teşmil. Çok güzel genç kız veya kadın*" anlamlarına gelen kelime sevgiliye ithafen kullanılmış olması hasebiyle "*çok güzel genç veya kadın*" anlamındadır.
Ruḫsâre: "*Yanak, yüz, ruhsar*" anlamlarında sevgilinin yüzünü tarif için kullanılan kelimedir.
Zülf: "*Yüzün iki tarafından sarkan saç lülesi*" anlamına gelen kelime şiirlerde daha çok sevgilinin saçı olarak karşımıza çıkmaktadır.
Ḳılâẕ (Ḳılâde): Bu kelime, vezne uyması için "ẕ" olarak okunmuştur fakat "ḳılâẕ" kelimesinin bir anlamı bulunmamaktadır. Beytin bütünü ve bir önceki beyitte yer alan "isti'âẕ(e)" kelimesinin kullanımı dikkate alındığında bu kelimenin "gerdanlık" anlamına gelen "ḳılâde" olması kuvvetle muhtemeldir.

Herkesün	dâr-ı fenâda	var-durur	bir mesnedi
Cümle dışı öge	Dolaylı tümleç	Yüklem	Belirtili nesne

Yok Mis âlî saña fażlu'l-lâhdan özge bir melâz
Yüklem Cümle dışı öge Dolaylı tümleç Dolaylı tümleç Cümle dışı öge Sözde özne

"Herkesin dünyada dayanacak bir yeri var; ey Misâlî ! sana Fazlullah'tan başka bir sığınak yoktur."

Dâr-ı fenâ: "*Yok olacak olan, fani âlem, dünya*" anlamına gelmektedir.
Mesned: "*Dayanılan, güç ve destek alınan şey, dayanak*" anlamlarına gelmektedir.
Fażlu'l-lâh: Fazl kelimesinden Allah'ın lütuf ve keremi anlamına gelen bir kelime olup beyitte hem bu anlamı hem de Hurûfîliğin kurucusu olan Fazlullah-ı Esterabadî'ye işaret etmektedir.
Özge: "*Başka, gayrı*" anlamında kullanılmıştır.
Melâz: "*Sığınacak yer, sığınak, melce, penah*" anlamlarına gelmektedir.

Şiirin anlam tabakası dikkate alındığında, kullanılan her bir kelimenin bilinçli olarak seçildiği ve görünen anlamların dışında özellikle Hurûfîliğin propagandası olarak dikkat çektiği anlaşılmaktadır. Şiire ruh veren kelimeler, taşıdıkları ilk anlamlarının dışında bir fikrin ürünü olduğunu açıkça hissettirmektedir. Dil ve üslup bakımından oldukça sade ve anlaşılır olan şair; kelimeleri uyum ve anlam itibarıyla yerinde kullanmış, vermek istediği fikri açıkça belli etmese de kullandığı kelime kadrosu ile hissettirmiştir. Kullanılan kelimelerin çoğunlukla öğüt verici nitelikte olduğu ve bir yanlışa karşı uyarı niteliği taşıdığı da görülmektedir.

- ***Nesne (Obje) Tabakası*:** Eserlerin merkez noktası kabul edilen objeler, bu tabakada anlamı yoğun olarak taşıyan kelimeleri teşkil etmektedir. Bu objelerin birbirleriyle yakın ve uzak bağları nesne tabakasında vurgulanmaktadır ve nesne tabakasının asıl görevi, varlığın özü ile ilgili bir fikri ortaya koyuyor olmasıdır. Kullanılan bu nesneler, sanatkârın güzellik anlayışını, hayata bakışını ve beklentilerini de ortaya koymaktadır.[36] Vurgulanmak istenen kelimelerin şiir içindeki konumları dikkate alındığında Misâlî, şiirde toplumun dinî inancı olan İslâm'a ters düşmeden hatta İslâmî kaynaklı belli olaylara telmihte bulunarak öğütler vermektedir. Fakat son beyitte herkesin bir dayanağı varken kendisine Fazlullah'tan başka hiç kimsenin faydası olmayacağını ifade etmesi onun kendi inanç sistemini açıkça savunmaktan geri durmadığının da göstergesidir. Misâlî; "*Otuz iki nuṭḳ-ı Haḳḳ, …emrini bir ḥarfle eyler nefâz, … fażlu'l-lâhdan özge bir melâz*" nesneleriyle Hurûfîliğin anlam dünyasını açık bir şekilde ifade etmiş, "*Secde eyle Âdeme ḫavf eyleme şeyṭândan/Oḳı bismi'l-lâh gel Ḳur'âna eyle isti'âz" beytiyle de şiirin nesne ortamını yumuşatmış ve dönemin toplumsal yapısı içinde gelecek tepkilere karşı önlem almıştır.*

- ***Karakter Tabakası:** Şiirin kelime ve anlam tabakası dikkate alındığında Misâlî'nin dünya görüşü ve mensubu olduğu inanışı bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Hayatı ve eğitim durumu hakkında bilgi bulunmayan şairin kullanmış olduğu kelimeler hem İslâmî literatüre vakıf olduğunu hem de Arapça ve Farsçaya çok uzak olmadığını göstermektedir. Dönemin toplumsal durumu ve Hurûfîlik anlayışının karşılaştığı tepkiler göz önüne alındığında Hurûfîliği bu denli açık bir şekilde savunması onun inanışına olan bağlılığını ortaya koymaktadır.*

[36] İnal, Kaside Geleneği İçinde Serv Redifli Kasidelerin Ontolojik Analiz Yöntemiyle İncelenmesi, 46.

- ***Kader (Alınyazısı) Tabakası:*** *Bu tabaka, şiirden hareketle ortaya konan üçüncü tabakadaki tespit ve değerlendirmeler sonucunda içinde bulunulan sosyal yapının insanlık açısından değerlendirildiği ve varlık âlemiyle ilgili neticeye varıldığı tabakadır.*[37] *Şairin örnek şiirde bir kul vazifesi gördüğü, okuyucuya öğüt verme ve yol gösterme çabasıyla bir rehber vasfına büründüğü görülmektedir. Özellikle üçüncü beyitteki "Secde eyle Âdeme ḫavf eyleme şeyṭândan /Oḳı bismi'l-lâh gel Ḳur'âna eyle isti'âẕ" ifadeleri onun üstlenmiş olduğu misyonu açıkça ifade etmektedir. Kader tabakası ekseninde şairin bir rehber ve uyarıcı niteliğinde olması onun değişmez kaderi olan nasihat verme ve doğru yola iletme vazifesini üstlendiğini göstermektedir.*

5. Misâlî Dîvân'ındaki Ontolojik Kavram ve Sembollerin Hurûfilik Bağlamında Kullanımı

Geçmişten günümüze filozof ve araştırmacılar, maddenin özünü farklı nesnelerde aramıştır. Örneğin; Thales "su", Anaksimenes "hava", Platon "fenomen âlem", Aristoteles ise "Tanrı"yı evrenin ana maddesi olarak kabul etmiştir.[38] Görünen, bilinen real varlıklar ve zihinde varlığı kabul edilen ideal varlıklar, insanlığın var oluş gizemini çözmedeki iki yapı taşı olmuştur. Varlık bilimi eksenindeki tüm tartışmalar ve araştırmalar bu iki kavramı içine alan ve açıklayan sistemler üzerinden gelişmiştir. Hem batılı filozoflar hem de İslâmî literatürü delil kabul eden âlimler, varlık kavramını oldukça faklı yönlerden ele almış olsalar da sonuçta vardıkları nokta, "varlığın varlığı ve tahayyülü" meselesi olmuştur. Zaman içinde değişime uğrayan ve bilim ekseninde gelişen fikirler, farklı şekiller almış ve bu şekillerle belli kitlelere hitap edilmiştir. Hurûfî anlayışına göre, varlığın temel maddesi harfler ve harf sistemlerinden meydana gelen sayılardır. Evrenin ve varoluşun temel yapısını oluşturan 32 harf hem kesret hem de vahdeti içinde barındıran bir yapıya sahiptir. Kelâmı yaratan Allah, 32 harfin hem yaratıcısı hem de temelidir. Çünkü 32 ilahi kelime sıfatına sahip olan Allah, Âdem'i kendi sıfatı üzere yaratmış ve ona ruh üflemiştir.[39] Kâinat, Allah'ın Kur'ân-ı Kerim'de bildirdiği üzere "*kün/ol*"[40] emrinin bir neticesi olarak meydana gelmiştir. O hâlde her şeyden önce var olan tek şey "*kelime-söz-harf*"tir ve varlığın temeli harflerden ibaret olduğu için "Allah, harfler aracılığı ile tüm varlıkta tecelli etmektedir"[41] anlayışı ile ortaya çıkan Hurûfîlik, varlığın temellerini Arap ve Fars alfabesinde bulunan 32 harfe ve onların rakamsal değerlerine indirgemiştir. Diğer Hurûfî şairler gibi Misâlî de eserlerinde varoluşun temellerini Allah'ın evrendeki tecellisi olarak harflere dayandırmıştır. Şairin şiirlerinden hareketle varoluş düşüncesinin dayandığı Hurûfî kavram ve sembolleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

---

[37] İnal, a.g.e., 50.

[38] Faruk Gülce, Tanrı-Zaman İlişkisi Bağlamında İslam Düşüncesinde Âlemin Ontolojik Statüsü, (Kayseri: Erciyes üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2021), 11.

[39] Murat Aslan, Arşî Divanı'nda Hurûfîlik, (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019), 8.

[40] "O, göklerin ve yerin eşsiz-örneksiz yaratıcısıdır; bir şeyin olmasını dilediğinde ona 'ol!' der, hemen oluverir." Bakara 2/117.

[41] Fatih Usluer, "Divan Şairleri ve Hurûfîlik", Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi 23/1 (2019): 81.

a. Nokta: Bütün harflerin özü ve çıkış mahalli bir noktadır. Noktaların birleşmesiyle harfler, harflerin bir araya gelmesiyle de kelimeler meydana çıkmıştır.[42] O hâlde nokta, gerçek varlığın özüdür. Fazlullah ve yolundan gidenler, Hz. Ali'nin "Allah'ın sırlarının tamamı semavî kitaplardadır; semavî kitaplarda bulunan her şey, Kur'ân'da mevcuttur; Kur'ân'da bulunan her şey, Fatihâ'da mevcuttur; Fatihâ'da bulunan her şey, Bismillah'da mevcuttur; Bismillah'da bulunan her şey, Bismillah'ın 'ba' harfinde mevcuttur; 'ba' harfindeki her şey, 'ba'nın noktasında mevcuttur. Ben de 'ba'nın altındaki noktayım."[43] sözlerine dayanarak onun insan yüzündeki tecelliye ve yaratılışın kaynağı olan harflerin sırrına erdiğini savunmuş ve bunu kendilerine dayanak olarak kullanmıştır. Bu sebeple nokta, Hurûfîler için varlığın başlangıcı olarak kabul edilen kavramlar arasında yer almaktadır. Aşağıda verilen örnek beyitlerden de görüldüğü üzere özellikle Arap alfabesinin ikinci harfi olan "ب" harfinin noktasına işaret edilmiş ve beyitlerde onun bir sır olduğu işlenmiştir:

Ḥarf ü noḳṭa ibtidâ sekiz 'adeddür âşikâr
Heft ḫaṭ-ı veçhe ya'ni heşt olur ez-istivâ (K. 17)

Ne cihetden gizlidür bu **noḳṭada** cümle 'ulûm
On sekiz biñ 'âlem içre noḳṭa hem-tâsı nedür (K. 24)

Men 'aref sırrını añla **noḳṭa-i bâ râzını**
Añlayı bilmek dilersen lâ-mekân şah-bâzını (Msb. 6)

Noḳṭa-i cândur cihânı sermed icâd eyleyen
'İllet-i ġâyı ḥayât-ı kün fe-kânı bendedür (G. 89)

Noḳṭa-i bâyı Miṣâlî derk iden Ḥaydar gibi
Anladı naḳḳaş naḳş u münşi-i inşâ nedür (G. 105)

Noḳṭa-i aṣlum cihânuñ varlığı hem noḳṭadur
Bulmışam ben on sekiz biñ 'âlemi ender-nuḳaṭ (G. 268)

Noḳṭa itdi evvelâ pergâr-ı nûn-ı nu nuṭfede
Âdemi döndi ser-â-pâ cümle Ḳur'ân eyledi (G. 544)

b. Harfler: Hurûfîliğin temelleri, eski çağlardan beri bilinen ve harflerle sayıların kutsallığını kabul eden bir anlayışa sahiptir. Harflere ve sayılara çeşitli sembolik anlamlar yükleyen bu anlayışta; bütün evren ve varlıklar, insan yüzünde bulunan "hutut- ı ebiyye" ve "hutut-ı ümmiyye" olarak adlandırılan 'yedi hat'a dayandırılmaktadır.[44] Önceki başlıkta belirttiğimiz üzere başlangıcı noktadan ibaret sayan Hurûfîler, "elif" harfinin bu noktanın uzantısı olduğunu savunmuş ve bundan peyda olan Arap ve Fars alfabesindeki 32 harfi tüm kâinatın ana maddesi, insanlığın özü, Allah'ın yeryüzündeki tecellisi olarak kabul etmiştir. Harfler, Hurûfîlerce Allah'ın insanlarla iletişim için kullandığı varlık sembolleri olarak

[42] Hasan Hüseyin Ballı, Fazlullah-ı Hurûfî ve Hurûfîlik, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2010),102.
[43] Kudurî, Yenabiu'l-Mevedde, (Daru'l Kütübi'l Irakiye, 1385).
[44] Hüsamettin Aksu, "Hurûfîlik", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 18 (19998): 408.

kabul edilmiştir. Aşağıdaki örneklerden de görüldüğü üzere Hurûfî akaidinde harfler; âlemin ve insanlığın varoluş maddesi, arkhe (evrenin ana maddesi) olarak görülmüş ve tüm kâinatın sırrı bu harflerle açıklanmaya çalışılmıştır:

Ḳıldı çün âġâz-ı tenzîl-i Ḫudâ-yı Ẕü'l-celâl
Ḥarf-i bâ vü sinden vaḥy eyledi yâ Muṣṭafâ (K. 2)

Bu ne sırdur bu ne mu'ciz añla 'irfân ehli ol
'Ayn açup tâ bilesin kimdür elif ü dâl u ḥâ (K. 5)

Sûre-i ümmü'l-kitâbı bâ vü sînden ẕât-ı Ḥaḳ
İbtidâ ḳılmaḳ nedendür derk it ey yâr-i ṣafâ (K. 11)

Yâ yedidür hem otuz iki ḥurûfuñ 'aynıdur
Hem yâ da ḫatm oldı **yigirmi sekiz ḥarf-i Ḫudâ** (K. 28)

Muṣḥaf-ı ġayb-ı İlâhîdür cemâlüñ ḫaṭṭları
K'otuz iki ḥarf-i Ḥaḳdur sırr-ıla mesturdur (G. 93/B. 2)

Kâf u hâdan âdem ma'nâyı idrâḳ eyleyen
Bildi **nuṭḳ u ṣûret ü ḥarf ü ḳuvvet-i eşyâ nedür** (G. 105/B. 9)

İrmek isterseñ **burûc u sî ṣad u şaşt sırrına**
Bir naẓar ḳıl cân göziyle **ḥarf-i sîn u şındadur** (G. 143/B. 3)

Oḳımaz her ki yüzüñ tefsirini **sî vü dü ḥarf**
Menba'-i sırr-ı ezel kâşif-i Ḳur'ân olamaz (G. 210/B. 3)

c. Sayılar: Geçmişten günümüze toplumların kullandığı hemen her alfabede, harflerin rakam olarak birer karşılığının bulunduğu ya da harflerin rakam yerine de yazıldığı bilinmektedir. Bunlardan; İbranî-Süryanî, Grek, Latin ve Arap-Fars harf-sayı sistemleri öne çıkmaktadır.[45] Hurûfî tevillerinde, Arap-Fars alfabesinin sayı sistemine dayanan ve "ebced hesabı" olarak adlandırılan sayı sistemi kullanılmıştır. Bu sistemin ortaya koyduğu sayı değerleri harfler üzerinden yorumlanarak elde edilen tüm sonuçlar; 7, 14, 28, 32, 40, 72 sayılarına dayandırılmıştır. İnsanın yaratılışından evrenin varoluşuna ve Allah'ın yeryüzündeki tecellisine kadar her olay ve nesnede bu sayı sistemine dayanan veriler ortaya konmuş varoluş ve yaratma bu temellere uygun olarak tasniflendirilmiştir. Aşağıda verilen örneklerde de görüldüğü üzere bu sayıların kutsallığı tartışılmaz ve katidir. Hurûfî anlayışına göre; ortaya çıkan verileri müşahede etmeyenler, harflerin ve sayıların tecelli sırrına vakıf olmayanlar ne kendi yaratılışlarını ne de evreni tefekkür etme yeteneğine sahip olamamış demektir:

Altı günün sâ'ati yetmiş iki olur 'ayân
Yetmiş iki millete dâl itdi bâ-eczâ Ḫudâ

[45] Mustafa İsmet Uzun, "Ebced", *TDV İslâm Ansiklopedisi,* C. 10 (1994): 68.

Gicesiyle **sî vü dü** dört kerre **bîst ü heşt**
Zahir eyler nâzır ol fehm it çü ihvân-ı safâ (K. 21-22)

K'âdemüñ vechinde **on altı ḫuṭûṭa oldı dâl**
Sî vü düdur bâ-maḥall çün nuṭḳ-ı peydâ vü ḫafâ (K. 26)

Ey Miṣâlî **sî vü düdür sî vü düdür sî vü dü**
Oḳıdum insanı ser-tâ-pâ degül kesr u ziyâd (G. 82/B. 11)

Yedi ḫaṭṭuñ muṣḥaf-ı Ḥaḳdur aña bürhân u dâl
Yedi deryâ **yedi** 'arş u **yedi** kevkeb **yedi** 'arż (G. 266/B. 3)

Oḳıduñsa **suretüñ levḥinde ger on altı ḥarf**
Bilesin **k'otuz ikidür sırr-ı maẓrûfla** ẓarf (G. 283/B. 1)

Levḥ-i maḥfûz-ı Ḫudâdur ey Miṣâlî sûretün
Bîst ü heşt ü sî vü dü vü ḫaṭṭ anda iştibâhdur (G. 98/B. 9)

Şanz-deh ḫaṭṭ-ı siyâh-ı dil-pezîr
Şanzh-deh ḫaṭṭ-ı beyâz-ı lâ-naẓîr
Sî vü düdür ger 'anâṣır gözlesüñ
Dört kez **otuz iki** olur ey münîr (Tyğ. 39)

6. Sonuç

Ontolojik analiz yönteminde kullanılan tabakalar sistemiyle şiirin "anlam, nesne, karakter ve kader" katmanları belli bir düzen içinde açıklanmaktadır. Analiz yönteminin neticesinde ortaya çıkan veriler, klasik şiir şerhi yönetimden farklı olmamasına rağmen yöntemsel bir farklılığın olduğu ve daha sistematik bir çalışmanın yapıldığı görülmektedir. Bu durum, şiir şerhinde iç içe geçmiş katmanları daha ayrıntılı ve sıralı olarak değerlendirme imkânı sunmaktadır. Nihayetinde bu çalışma ile *Misâlî Dîvân*'ında yer alan şiirlerin ontolojik analiz yöntemi açısından kelime kadrosu ve cümle yapıları itibarıyla birbirini tamamlayan tabakalardan oluştuğu görülmektedir. Her şiirin kendi içinde oluşturduğu anlam dünyası ve derinlik, *Dîvân*'ın yekûnunda da görülmektedir. Nazım türleri, vezin, redif ve kafiyeler, verilmek istenen mesajla uyumlu olarak kullanılmıştır. Hurûfî inancının 16. yüzyıldaki son temsilcilerinden olan Misâlî, varlık gerekçesini ve varoluş gayesini bu inancın öğretileri üzerinden aktarmıştır. Şairin hemen her şiirinde "fazl, fazlullah, sî vü dû, heft, istiva" ve benzeri kelimelere vurgu yaparak mensubu olduğu Hurûfîlik inancını varlığın merkezine koyduğu görülmektedir. Bu, *Dîvân*'dan örnek bir gazelin kelime semantiği ve muhtevası göz önüne alındığında açık bir şekilde görülmektedir.

7. Kaynakça

Aka, Esra. 16. Yüzyıl Şairi Misâlî'nin Tuyuğlarının Hurûfîlik Bağlamında İncelenmesi. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Akalın, Şükrü H. Türkçe Sözlük. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005.

Aksu, Hüsamettin. "Hurûfîlik". *TDV İslâm Ansiklopedisi* C. 18 (1998): 408-412. Ballı, Hasan Hüseyin. Fazlullah-ı Hurûfî ve Hurûfîlik. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal

Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2010.
Bayram, Yavuz. "Ontolojik Analiz Metodu ve Bir Uygulama". *Yom Sanat* (2003): 12-15.
Bayram, Yavuz. "Divan Şiiri Metinlerinin Ontolojik Tahlili Üzerine". *Prof. Dr. Abdülkadi Karahan Anısına Uluslararası Divan Edebiyatı Sempozyumu* (2008): 167-182.
Bayram, Yavuz-Erdemir, Avni. "Manzum Metinlerin Tahlilinde Ontolojik Yöntem". *Prof. Dr. Mustafa Özbalcı Armağanı* (2008): 76-89.
Bingöl, Ulaş. "Ontolojik Metin Tahlili Hakkında Bazı Tespitler". *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 14 (2019): 144-153.
Bingöl, Ulaş-Ciğa, Özkan. "Ontolojik Metin Tahlili ve Şeyh Gâlib'in Bir Gazelinin Ontolojik Tahlili". *Turkish Studies* 9/9 (2014): 283-299.
Birgören, Hamdi. "Necâtî'nin Bir Gazeline Ontolojik Yaklaşım". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/71 (2018): 286-299.
Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000.
Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 1999.
Dede, Mehmet. Divanı Gül Baba ve Transkripsiyonlu Metni. Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2001.
Değer, Mete Bülent. "Hayâlî'nin "Bilmezler" Redifli Gazelinin Ontolojik Analiz Yöntemiyle İncelenmesi". *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/3 (2015): 60-74.
Demir, Çetin. Nicolai Hartman ve Ontoloji: Ontolojinin Işığında Bilgi ve Bilgi Metafiziği. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2002.
Ekinci, Ramazan. "Nesîmî ve Hurûfî Kitabı/Değerlendirme". *Gazi Türkiyat* C. 17 (2015): 233-236.
Erdem, Tahir. "Gülbaba". *Ün Mecmuası*, C. 19 (1935): 268-271.
Gülce, Faruk. Tanrı-Zaman İlişkisi Bağlamında İslam Düşüncesinde Âlemin Ontolojik Statüsü.
Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2021.
Güneş, Deva. Misâlî Dîvânı İnceleme-Metin. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2011.
İçli, Ahmet. "Necâtî'nin Bir Şiirinin Ontolojik Analiz Yöntemiyle İncelenmesi". *Journal of New World Sciences Academy* (2009): 101-102.
İnal, Tolga. Kaside Geleneği İçinde Serv Redifli Kasidelerin Ontolojik Analiz Yöntemi ile İncelenmesi. Muğla: Sıtkı Kocaman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.
Kaçalin, Mustafa S. "Gülbaba". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.14 (1996): 227-228.
Kardaş, Sedat. "Nâbî'nin "Gelür Gider" Redifli Gazelinin Ontolojik Analiz Yöntemiyle
Yorumlanması". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7/29 (2018): 525-536.
Karga, Bilge. "Nâbî'nin 'Olur' Redifli gazeline Ontolojik Bir Bakış". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 24/2 (2015) 175-188.
Kudurî. Yenabiu'l-Mevedde. Daru'l Kütübi'l Irakiye. 1385.
Öncü, Selim. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Hayal Kavramının Ontolojik Mertebesi. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.
Özuygun, Ali Rıza-Akşit, Ali. "Avnî'nin 'Olup' Redifli Gazelinin Ontolojik Analiz Yöntemiyle İncelenmesi". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 31 (2016): 324-336.
Saraç, M. A. Yekta. *Klâsik Edebiyat Bilgisi Biçim-Ölçü-Kafiye*. İstanbul: 3F Yayınları, 2007.
Tunalı, İsmail. *Sanat Ontolojisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
Tohumcu, Nimet. Misâlî'nin Kitâb-ı Manzûme-i Feyznâme-i İlâhî Mesnevîsi. Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2002.

Tökel, Dursun Ali. "Ontolojik Analiz Metodu ve Bu Metodun Bâkî'nin Bir Gazeline Uygulanması". *Yedi İklim*, 11/74 (1996): 53-59.
Usluer, Fatih. "Misâlî'nin Miftâhu'l-Gayb'ı Metin ve Açıklama". *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkic*, Volume 2/2 (2007): 697-722.
Usluer, Fatih. *Hurufilik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2009.
Usluer, Fatih. "Divan Şairleri ve Hurûfîlik". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi*, 23/1 (2019): 80-104.
Uzun, Mustafa İsmet. "Ebced". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.10 (1994): 68-70.
Yılmaz, Hacı. "Gülbaba'nın Balkan Bektaşiliğindeki Yeri ve Feyznâme Adlı Eserinde Bektaşilik-Hurufilik İzleri". *Turkish Studies International Periodical for The Languages, Literature and History of Turkic*, Volume 12/21 (2017): 531-566.

Elektronik Kaynaklar

İmla Kabikavseyn-Osmanlıca Sözlük: http://imla.kabikavseyn.com/?kelime.
Kubbealtı Osmanlıca Sözlük: http://lugatim.com.
Türk Dil Kurumu Güncel Sözlük: https://sozluk.gov.tr.
Vikipedi: https://tr.wikipedia.org/wiki.

18-19. YÜZYILLAR ARASINDA KAYSERİ VE ÇEVRESİNDEKİ AVŞAR TÜRKMENLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

AN ANALYSIS OF THE AVŞAR TURKMENS IN KAYSERI AND ITS SURROUNDINGS DURING THE 18TH AND 19TH CENTURIES

Fatih AFŞAR*

Özet

Bu çalışma, 18. ve 19. yüzyıllar boyunca Kayseri ve çevresinde yaşayan Avşar Türkmenlerinin sosyo-kültürel ve tarihsel yapısını derinlemesine incelemeyi amaçlamaktadır. Bu dönem, Osmanlı Devleti'nin merkezi otoritesinin giderek zayıfladığı, aşiretlerin ise göçebe yaşam tarzını sürdürme isteği ile devlete karşı direniş gösterdiği bir zaman dilimini kapsar. Avşar Türkmenleri, geleneksel olarak göçebe bir hayat tarzını benimsemiş olup yerleşik hayata geçme noktasında büyük zorluklar yaşamışlardır. Osmanlı yönetimi ise bu durumu düzeltmek amacıyla çeşitli iskân politikaları geliştirmiştir. Ancak Avşar aşiretleri, tarımsal üretime dayalı yerleşik düzene uyum sağlamakta zorlanmış, bu da Osmanlı Devleti ile aşiretler arasında çeşitli çatışmaların yaşanmasına neden olmuştur. Bu bağlamda, çalışmada Osmanlı Devleti'nin uyguladığı iskân politikaları, Fırka-i Islahiyye gibi askeri yapılarla aşiretlerin kontrol altına alınma süreci ve aşiretlerin devlete karşı gösterdiği direniş detaylandırılmıştır. Osmanlı Devleti'nin merkezi otoritesini yeniden tesis etme çabalarının bir parçası olarak Avşar Türkmenlerinin yerleşik hayata geçişleri, tarım ve vergi sistemine entegrasyonları ile bölgedeki güvenlik sorunlarına yönelik çözüm girişimleri ele alınmıştır. Bu çalışmada, tarihsel kaynaklar ve arşiv belgeleri kullanılarak Avşar Türkmenlerinin iskân politikalarını ve Osmanlı merkezi otoritesi ile olan ilişkileri derinlemesine incelenmektedir. Sonuç olarak, Avşar Türkmenlerinin yerleşik hayata geçiş süreçlerinde yaşadığı zorluklar, Osmanlı Devleti ile olan ilişkilerinin dinamikleri ve bölgenin sosyo-ekonomik yapısındaki değişimler ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: *Avşar Türkmenleri, Osmanlı Devleti, İskân Politikaları, Konar-Göçerlik, Kayseri.*

Abstract

This study aims to conduct an in-depth analysis of the socio-cultural and historical structure of the Avşar Türkmen population in the Kayseri region during the 18th and 19th centuries. This period marks a time when the central authority of the Ottoman Empire was gradually weakening, while various tribes, including the Avşar, resisted settling into a sedentary lifestyle and continued to adhere to their nomadic ways, often leading to conflicts with the state. Traditionally, the Avşar Türkmen followed a nomadic way of life, and they faced significant difficulties when forced to transition to a sedentary existence. In response, the Ottoman administration implemented various settlement policies in an effort to address this challenge. However, the Avşar tribes struggled to

* Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Tarih ve Medeniyet Araştırmaları Anabilim Dalı, afsar.fatih@std.izu.edu.tr, ORCİD: 0009-0006-5569-0346.

adapt to an agrarian economy based on land cultivation, which led to ongoing conflicts between the tribes and the Ottoman government. In this context, the study explores the settlement policies implemented by the Ottoman Empire, such as the establishment of military units like the Fırka-i Islahiyye, which were tasked with controlling the tribes and enforcing order. Additionally, the research delves into the Avşar resistance against the state and examines the Ottoman Empire's efforts to reestablish central authority, including attempts to integrate the Avşar into the agricultural and taxation systems, as well as the measures taken to address security issues in the region. By utilizing historical sources and archival documents, the study provides a comprehensive analysis of the settlement policies applied to the Avşar Türkmen and their relationship with the Ottoman central authority. In conclusion, the research sheds light on the challenges faced by the Avşar Türkmen during their transition to a sedentary lifestyle, the dynamics of their relationship with the Ottoman state, and the resulting socio-economic transformations in the region.

Keywords: *Avşar Türkmen, Ottoman Empire, Settlement Policies, Nomadism, Kayseri*.

1. Giriş

Konar-göçer kimlikleri ile tanınan Avşar Türkleri, farklı dönemlerde ve farklı coğrafyalarda tarih sahnesinde karşımıza çıkmışlardır. İşinde çevik ve avcılığa düşkün anlamına gelen Avşar ya da Afşar kelimesi, çoğu zaman yerleşim yerlerine verilen ad olarak kullanılmakla birlikte bireylerin adı ve soyadı olarak kullanıldığı da görülmektedir. Avşarların menşei hakkında farklı rivayetler bulunsa da genel olarak kabul edilen rivayet Oğuz Destanı'na dayandırılmasıdır. Bu rivayete göre Avşarlar, Oğuzların Bozok kolundan Yıldız Han'ın en büyük oğlu Afşar'ın soyundan geldiğine inanılmıştır. Oğuz boyları arasında İslam dininin kabulünden önce Avşarlar ile ilgili herhangi bir hadiseden bahsedilmemiştir. Fakat Oğuzlar arasında hükümdar sülalesi çıkarmış beş boydan biri Avşarlardır (Sümer,1991:160).

Divan-ı Lügati'ı-Türk'te Kaşgarlı Mahmud'un tanımlamış olduğu Oğuz boyları sıralamasında altıncı sırada olan Avşarlar, Oğuz Han'ın oğullarından olan Yıldız'ın en büyük çocuğu ve bu soya mensup olan kişiler olarak anılmıştır. Ayrıca Dede Korkut hikayelerinde geçen Avşarların, Oğuz Türklerinin yurdu olarak bilinen Sır-Derya (Seyhun Nehri civarı) bölgesinde yaşadıkları bilinmektedir. Bu bölgede diğer Oğuz boyları ile yaşayan Avşarlar, irili ufaklı obalar halinde varlığını sürdürmüşlerdir. 11. Yüzyılda gerçekleşen Oğuz Türklerinin büyük göçü ile Seyhun ve Ceyhun nehri civarından İran ve Anadolu topraklarına gelerek bölgenin Türkleşmesine ve İslamlaşmasına önemli ölçüde katkı sağlamışlardır. Oğuz Türklerinin İslamiyet'i kabul etmesinin ardından bir arada yaşadığı diğer boylar da İslamiyet'i yavaş yavaş kabul etmiştir. Fakat Oğuz boylarının farklı coğrafyalarda farklı mezheplere tabi oldukları aktarılmaktadır. Örneğin; İran topraklarında yaşayan Avşarlar Caferi iken, Anadolu topraklarında yaşayan Avşarlar Hanefi ve Kızılbaş inanışları benimsemişlerdir (Öztaş, 2022: 38).

1071 Malazgirt Savaşı ile Anadolu topraklarına Selçuklu Devleti'nin önderliğinde Türkmen grupların sevk ve iskanı gerçekleşmiştir. Avşar Türkmenleri de Anadolu coğrafyasında Selçuklu sınır boylarına yerleşmişlerdir. Avşarlar, Anadolu coğrafyasında farklı bölgelerde kendilerine yer edinmiş ve yavaş yavaş yerleşik hayata geçmişlerdir. Farklı dönemlerde konar-göçer şekilde yaşayan Avşarlar günümüze doğru yerleşik hayat tarzını daha fazla benimsemiş oldukları görülmüştür. Avşarların bu yaşam tarzları hiç şüphesiz onların geniş coğrafyalarda hüküm sürmesine vesile olmuştur (Yalçınkaya, 2011:92). Avşarların ülkemiz toprakları içerisinde bilinen

yerleşim yerleri günümüzde Kayseri, Adana, Kastamonu, Malatya, Isparta, Amasya, Manisa ve Bolu gibi şehirlere bağlı olan ilçe ve köyler olarak bilinmektedir (Güray, 2021:18).

Literatür taraması yapıldığında, Avşar Türkmenleri ile ilgili çeşitli çalışmalar yapılmış (Akın, 2022; Öztaş, 2022; Güray, 2021; Kaya, 2013; Yalçınkaya, 2011) ancak 18.-19. Yüzyıllarda Kayseri ve çevresinde yaşamış olan Avşar Türkmenleri ile ilgili yapılmış bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu çalışma, 18.-19. yüzyıllar arasında Kayseri ve çevresinde yaşayan Avşar Türkmenlerinin sosyo-kültürel ve tarihsel yapısının incelenmesine odaklanmıştır. Ayrıca dini inançları, giyim kuşam tarzları, evlilik, doğum-ölüm merasimleri gibi sosyo-kültürel hayatları hakkında bilgiler aktarılması da amaçlanmıştır. Araştırma, tarihsel bir inceleme ve literatür taraması yöntemi kullanılarak gerçekleştirilmiştir.

2. Kayseri ve Çevresine Tarihsel Bakış

Kayseri, Anadolu'nun en eski yerleşim yerlerinden biri olarak, ticaret yollarının kesişim noktasında önemli bir şehir olmuştur. Erciyes Dağı'nın kuzey eteklerinde konumlanan şehir, Ermeniler, Rumlar ve Türkler gibi birçok etnik gruba ev sahipliği yapmıştır. Kültepe'de yapılan arkeolojik kazılar, bölgedeki iskân faaliyetlerinin M.Ö. 3000-5000 yıllarına kadar uzandığını ve ticaret kolonilerinin bulunduğunu göstermektedir. Asur, Hitit, Frigya ve Helenistik dönemlerde Anadolu'nun önemli ticaret merkezlerinden biri haline gelen şehrin en eski adı "Mazaka" olup, Roma döneminde "Caesarea" olarak değiştirilmiştir. Türklerin bölgeye gelişiyle "Kayseriyye" adını almış, zamanla "Kayseri" olarak kullanılmaya başlanmıştır (İşpirli, 2022).

İslam orduları, özellikle İstanbul'u fethetme amacıyla düzenlenen seferler sırasında Kayseri'den geçmiş, ancak şehrin kesin olarak Arap Müslümanlar tarafından fethedildiğine dair bir kanıt bulunmamaktadır. Türklerin hâkimiyetine girişiyle ilgili ise farklı görüşler mevcuttur. Batılı tarihçiler Kayseri'nin Horasan Selçuklularından Tuğrul Bey'in yeğeni Alparslan tarafından, Müslüman tarihçiler ise Danişmentliler tarafından fethedildiğini belirtmektedir (Göde, 2011). Ancak, genel kabul gören görüş, Kayseri'nin 1067 yılında Afşin Bey tarafından Bizans'a karşı yapılan askeri seferlerle ele geçirildiği yönündedir (Kaya, 2013).

Kayseri, Danişmentliler, Türkiye Selçukluları ve daha sonra İlhanlılar dönemlerinde pek çok kez el değiştirmiştir. 1243 Kösedağ Savaşı sonrası Moğol istilasına maruz kalan şehir, direniş göstermiş ancak daha sonra düşerek büyük yıkıma uğramıştır. İlhanlıların ardından Alaeddin Eretna, bölgedeki siyasi boşluktan faydalanarak Eretna Beyliği'ni kurmuş ve Kayseri'yi başkent yapmıştır (Göde, 1995). Kadı Burhaneddin'in Eretna Beyliği'ne son verip kendi beyliğini kurmasıyla, Kayseri bölgesi Karamanoğulları, Osmanlılar ve Akkoyunlular arasındaki çekişmelere sahne olmuştur. 1398'de Yıldırım Beyazıd'ın bölgeyi fethetmesiyle Kayseri, Osmanlı hâkimiyeti altına girmiştir (Erkiletlioğlu, 1996).

17.yüzyılda Celali isyanlarından etkilenen Kayseri, Osmanlı Devleti'nin gerileme döneminde diğer Osmanlı toprakları gibi siyasi, ekonomik ve sosyal krizlerden doğrudan etkilenmiştir. Coğrafi konumu nedeniyle çeşitli medeniyetlerin bir arada yaşadığı şehir, uzun yıllar ticari, askeri ve mimari açıdan canlı bir merkez olma özelliğini korumuştur. Cumhuriyetin ilanıyla birlikte il statüsü kazanan Kayseri, 1988 yılında "Büyükşehir" unvanını almıştır (Köse, 2015).

3. Kayseri ve Çevresindeki Avşar Türkmenleri

1071 Malazgirt Zaferi sonrasında Oğuz boylarının kitleler halinde Anadolu topraklarına göçleri Selçuklu Devleti'nin sevk ve idareleri tarafından gerçekleşmiştir. Anadolu coğrafyasına yerleşen Oğuz boyları içerisinde farklı gruplar bulunmaktadır. Bu gruplar arasından Avşarlar, Anadolu'nun birçok yerinde karşımıza çıkmıştır. Özellikle iç bölgelere iskân eden Avşar boyları, Kayseri ili özelinde ve çevresinde bugünkü Kahramanmaraş, Sivas, Konya şehirlerinde daha yoğun olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Fakat Anadolu topraklarına ilk olarak gelip iskân eden Avşarlar, Adıyaman civarında 11. Yüzyılda geldiği rivayet edilmiştir (Kaya, 2004:20).

Türkiye Selçuklu Devleti'nin yıkılışından sonra Anadolu topraklarında ortaya çıkan siyasi otorite boşluğundan kaynaklı olarak beylikler kurulmuş ve bu beylikler arasında Türk siyasi birliği sağlamak için kendi aralarında bölgesel olarak çatışmalar meydana gelmiştir. Anadolu topraklarında kurulan Türk beyliklerinin Avşar kökenli olduğu iddia edilmiştir. Karamanoğulları, Dulkadiroğulları, İnançoğulları, Alaiye beyliği gibi siyasi açıdan güçlü olan beylikler Avşar Türkmenlerinin kurduğu beyliklerdir. Bu bağlamda beyliklerin kökenleri hakkındaki ispatları destekler nitelikte olduğu açıkça görülmüştür (Karataş, 2023:25).

Osmanoğulları beyliğinin devletleşme sürecinde Anadolu topraklarında kurulan diğer Türk beyliklerinin gerek sulh yoluyla gerekse akrabalık ilişkileri bağlamında kendisine tabii olmalarını sağlamıştır. Böylece Avşarların kurmuş olduğu beylikler de Osmanoğulları topraklarına katılmıştır. Osmanlının iskân politikası uygulamalarına tabii tutulan Avşar aşiretleri, Anadolu topraklarından farklı bölgelere yerleştirilerek konar-göçerlikten yerleşik düzene alıştırılmaya başlanmıştır. Özellikle önceki dönemlerde yaylak bölgesi olarak kullanılan Kayseri ve çevresinde yoğunlaştırılmıştır. Günümüz Türkiye sınırları içerisinde hemen her bölgede irili ufaklı Avşarlara rastlamak mümkündür ancak Kayseri'nin Sarız, Pınarbaşı ve Tomarza ilçeleri Avşarların yoğun olarak yaşadığı yerlerdir. Bu bölgede iskân edilen Avşar toplumu gelenek ve göreneklerini eski dönemlerde olduğu gibi devam ettirmiştir. Bu durumun nedeni ise Avşarların bölgeye en son yerleştiklerinden kaynaklı olduğu düşünülmektedir (Yağmur, 1993: 43).

Kayseri'nin Pınar-Başı kazasının merkez nâhiyesine bağlı bir kısmı, aynı kazanın Pazar-Ören nâhiyesi köylerinden birçoğuyla birlikte, Sarız kazasının yarısından fazlası ve Tomarza'nın Toklar nâhiyesi köylerinin büyük bir bölümü Avşarlar'a aittir. Ayrıca Adana'ya bağlı Mağara kazasının köylerinden Ayvad ve Ağdaş-Alanı'nın yanı sıra Çukur-Ova'da bulunan bazı Avşar köylerinden başka, aynı bölgedeki pek çok köyde de Avşar ailelerine rastlanılmaktadır. Bu aileler, yüz yıldan fazladır köylerde yaşamalarına rağmen, oba geleneğini hala hatırlamaktadırlar. İşte bu obaların adları ve yerleştikleri köylere ilişkin liste:

Tablo 1: Avşar Obaları ve Yerleştikleri Köyler

Obanın Adı	Oturduğu Köy	Kazası	Nahiyesi
1. Kara Şeyhli	Han Köyü	Pınarbaşı	Pazar-Ören
	Gültepe	”	” ” ”
	Kaman	Tomarza	Toklar
	Şabanlı	”	”
	Ala	”	”
	Arslan-Beğli	”	”

2. Koca Nallı	Solaklar	Pınarbaşı	Merkez
	Emir-uşağı	Tomarza	Toklar
	Kara-pınar	”	”
	Arslan-taş	”	”
	Çanak-Konağı	”	”
	Sarız	Sarız	Merkez
	Yalak	”	”
	Kemer	”	”
	Kızıl-Pınar	”	”
	Kuşcu	”	”
	Kara-Yurd	”	”
	Oğlak-Kayası	”	”
	Ayranlık	”	”
	Molla-Hüseyinler	”	”
	Altı-Söğüt(kısmen)	”	”
	Hacı-Veliler	”	”
	Day-Oluk	”	”
3. Halil-Oğlu	Karamanlı	Pınarbaşı	Merkez
	Kadılı	”	Pazar-Ören
	Kızıl-Ören	”	”
	Demircili	”	Merkez
	Hasırcı	?	?
4. Kara-Receb:			
a-Arab-Hasanlar	Karamuklu	Tomarza	Toklar
	İcadiye	”	”
	Tahta-Kemer	”	”
	Zelhin	”	”
	Pazar-Ören (nahiye merkezi)	Pınarbaşı	Pazar-Ören
b- Hacı Mustafa	Hassa	”	”
	Tözgün	”	”
c-İbrahim Beğ	Söğütlü(kısmen)	Tomarza	Merkez
	Taf(kısmen)	”	Toklar
	Toklar(kısmen) (nahiye merkezi)	”	”
	Madrasan(kısmen)	”	”
	Kesir(kısmen)	”	”
5. Cin-Göz Oğlu	Sindal	Pınarbaşı	Pazar-Ören
	Çördük	”	”
	Ak-İn	Tomarza	Toklar
6. Halil-Paşa Oğlu	Güzelce	”	”
	Melik-Viran	”	”
	Canlılı	”	”
7. Torun	Potuklu	Pınarbaşı	Merkez
	Altı-Parmak	?	
	Yere-Geçen	”	Pazar-Ören
	Oruç-Oğlu		
	Damızlık	Sarız	-

	Kara-Pınar	”	
	Söbe-Çimen	”	
	Deştiya	”	
	Çavdar	”	”
	Yedi-Oluk	”	-
	Kızkaçlı	”	
	Çimen	”	
8. Deliler	İğdeli	Pınarbaşı	Merkez
	Kızıl-dere	”	”
	Emegil	”	”
	Bahçeçik	”	”
	Gürleyen	”	”
	Tahtalı	”	”
	Kılıç-kışla	”	Pazar-Ören
	Onguncular	”	?
9. Türkmen Aliler	Sarız (Kaza merkezi)	Sarız	
	İnce Dere	”	
	Esirlik	”	

Osmanlı Devleti'nin merkezi gücünün zayıfladığı 17. ve 19. yüzyıllar arasında Avşar aşiretleri, devlete karşı direniş gösteren önemli unsurlardan biri haline gelmişlerdir. Bu dönemde Avşar aşiretleri, diğer Türkmen boylarına ve ticaret yolları üzerinde seyahat eden kervanlara yönelik yağmalama faaliyetlerinde bulunmuş, yerleşik düzende yaşayan köylülere karşı ciddi bir tehdit oluşturmuştur. Osmanlı Devleti'nin merkezî otoritesinin azaldığı bu dönem, yalnızca askeri ve siyasi anlamda değil, aynı zamanda sosyo-ekonomik yapının da büyük bir çözülme yaşadığı bir süreçti (Sümer, 1972: 280). Konar-göçer yaşam tarzını sürdüren Avşar aşiretleri, Osmanlı yönetiminin vergi toplama, tarımsal üretimi organize etme ve sosyal kontrol sağlama çabalarını sekteye uğratmış, böylece devletin otoritesini tehdit eder hale gelmiştir (Halaçoğlu, 1996: 35).

Osmanlı Devleti, bu soruna çözüm bulabilmek amacıyla Avşarları yerleşik hayata geçirme, toprak işleme ve vergiye tabi olma yükümlülüğü getiren iskân politikalarını devreye sokmuştur. İskân politikalarının temel amacı, Avşarların konar-göçer yaşam biçiminden yerleşik düzene geçmelerini sağlamak, böylece hem bölgesel güvenliği temin etmek hem de tarımsal üretimin artışını sağlayarak ekonomik kalkınmayı hızlandırmaktı (Kekeç, 2018: 7). Ancak bu politikalar, Avşarlar için büyük bir direnç noktasını temsil etmiştir. Tarım bilgisine sahip olmayan ve genellikle hayvancılık ile geçimlerini sağlayan bu aşiretler, tarıma dayalı yerleşik yaşam tarzını benimsemekte büyük zorluklar yaşamışlardır. Avşarların, devletin getirdiği iskân politikalarına karşı çıkışı, Osmanlı'nın bölgede uyguladığı denetim mekanizmalarının zayıflamasıyla sonuçlanmış ve bu durum, devlete karşı isyan hareketlerini körüklemiştir (Altı, 2015: 23).

Ayrıca Avşarların yerleşik hayata geçiş sürecine yönelik bu direnişi, Osmanlı Devleti’nin vergi toplama düzenini de olumsuz yönde etkilemiştir. Avşarlar, yerleşik hayata geçmek yerine geleneksel konar-göçer yaşam tarzlarını devam ettirmeye çalışmış ve bu durum, Osmanlı Devleti’nin özellikle İç Anadolu’nun güney bölgelerinde güçlü bir merkezi otorite kurmasını zorlaştırmıştır. Bu durum, devletin idari yapısında ve güvenlik politikalarında köklü değişiklikler yapmasını zorunlu kılmıştır. Özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı, Fırka-i Islahiyye gibi

askeri yapılar aracılığıyla aşiretleri zorla yerleşik hayata geçirmek için geniş çaplı kampanyalar yürütmüştür (Halaçoğlu, 1996: 35).

Osmanlı Devleti'nin Avşar aşiretlerini yerleşik hayata geçirme çabası, yalnızca sosyo-ekonomik bir dönüşüm değil, aynı zamanda siyasi bir denetim stratejisi olarak da değerlendirilmelidir. Devlet, konar-göçer aşiretleri yerleşik hayata geçirerek hem güvenlik sorunlarını çözmeyi hem de vergi toplama sistemini yeniden işler hale getirmeyi amaçlamıştır. Ancak bu süreçte yaşanan çatışmalar ve direnişler, uzun vadede Avşarlar ile Osmanlı yönetimi arasındaki gerginliği daha da artırmıştır. Bu direniş ve çatışmalar, Avşarların yalnızca Osmanlı'nın merkezi yönetimine karşı değil, aynı zamanda diğer Türkmen aşiretlerine karşı da bir tehdit unsuru olarak görülmesine yol açmıştır (Sümer, 1972: 280).

Osmanlı Devleti'nde Avşarların sevk ve iskânı, imparatorluğun merkezi otoritesini yeniden tesis etme çabaları kapsamında, uzun soluklu ve oldukça zahmetli bir dönemi temsil etmektedir. 16. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı Devleti, aşiretlerin kontrolsüz hareketlerini ve isyanlarını bastırmak amacıyla bu tür iskân politikalarına başvurmuştur. Özellikle Maraş ve çevresinde Dulkadirli Beyliği'nin ortadan kaldırılmasından sonra, bu bölgedeki merkezi otoritenin zayıflaması, Avşar aşiretlerinin baskınlığını artırmış ve devletin bölgedeki kontrolünü zorlaştırmıştır (Sümer, 1972: 280). Avşarların, bu dönemdeki hareketliliği yalnızca askeri bir güç olma özelliğiyle sınırlı kalmamış, aynı zamanda ticaret yollarını ve çevresindeki yerleşik nüfusu tehdit eden bir sosyal ve ekonomik kriz kaynağı haline gelmiştir (Halaçoğlu, 1996: 35).

Bu süreçte Osmanlı Devleti, Avşarları bölgeden uzaklaştırarak merkezi otoritesini yeniden tesis etmeye çalışmış ve bu amaçla bazı aşiret gruplarını İran topraklarına sürgün etmiştir. Bu sürgünler, Osmanlı Devleti'nin İran ile olan ilişkileri bağlamında stratejik bir hamle olarak değerlendirilmiş, böylece Osmanlı, hem İran sınırında bir tampon bölge oluşturmuş hem de iç bölgelerdeki aşiret baskısını hafifletmeyi hedeflemiştir (Kekeç, 1993: 37).

Ancak Avşarların yer değiştirmesi sadece sürgünlerle sınırlı kalmamış, aynı zamanda Anadolu'nun stratejik bölgelerine de yerleştirilmiştir. Osmanlı Devleti, Avşarların askerî gücünden yararlanmak amacıyla bu aşireti Anadolu'nun önemli bölgelerine iskân etmiş ve onların yerleşik düzene geçmelerini sağlayarak orduya asker temini yapmayı amaçlamıştır. Osmanlı'nın "kılıç hakkı" olarak yurt kazandırdığı yerler arasında Yozgat, Sivas, Maraş ve Kayseri gibi stratejik öneme sahip şehirler bulunmaktaydı (Kılıç, 2023: 780). Bu bölgelerde Avşarlar, sadece askeri bir güç değil, aynı zamanda bölgesel güvenliği sağlamada önemli bir unsur olarak değerlendirilmiştir.

1691 yılında Osmanlı Devleti, Avşar aşiretlerinin bir kısmını Rakka, Urfa ve Halep topraklarına yerleştirmiştir. Bu iskân politikası, Arap aşiretlerinin Suriye toprakları üzerinden Anadolu'ya yönelik tehditlerine karşı bir güvenlik hattı oluşturma amacı taşımaktaydı (Kekeç, 1993: 37). Osmanlı'nın bölgeye yerleştirdiği Avşarlar, aynı zamanda bölgedeki Türkmen ve Arap aşiretleri arasında bir tampon görevi üstlenmişlerdir. Ancak bu iskân politikası, Avşarların vergi vermemesi ve yerleşik hayata direnmeleri nedeniyle büyük sorunlarla karşılaşmış ve zamanla Osmanlı yönetimi ile Avşarlar arasında ciddi anlaşmazlıklar doğurmuştur. Avşarların, Osmanlı Devleti'ne vergi vermeyi reddetmeleri ve yerleşik düzene geçmeyi istememeleri, onları sürekli isyanla suçlanan bir topluluk haline getirmiştir. Bu durum, Osmanlı'nın merkezi otoritesine karşı bir tehdit olarak görülmüş ve Avşarlar, Anadolu topraklarından Suriye çöllerine sürgün edilerek bir nevi cezalandırılmışlardır (Altı, 2015: 24).

Sürgün edilen Avşarlar, çöl şartlarına uyum sağlayamayan ve büyük zorluklarla karşı karşıya kalan bir topluluk olarak tarih sahnesine çıkmıştır. Osmanlı Devleti, bu aşiretlerin sosyal ve ekonomik faaliyetlerini kontrol altına almak amacıyla iskân politikalarını genişletmiş, ancak bu politikalar aşiretlerin direnişi nedeniyle başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Avşarların yerleşik hayata geçmeye zorlanması, bölgedeki toplumsal yapıyı derinden etkilemiş, bu süreçte yaşanan çatışmalar ve isyanlar, Osmanlı'nın uzun süre uğraştığı bir sorun olmuştur (Sümer, 1972: 280).

1800'lü yılların başlarında Osmanlı İmparatorluğu'nun Anadolu topraklarında kontrol sağlama çabaları, çeşitli zorluklarla karşılaşmıştır. Bu zorlukların başında, özellikle Kayseri, Maraş ve Malatya yol güzergahının Avşar aşiretleri tarafından kontrol edilmesi gelmekteydi. Avşar aşiretleri, yaz mevsiminde bu güzergâhı tamamen kontrol altına almış ve bölgedeki Osmanlı iletişim ve haberleşme sistemini ciddi şekilde sekteye uğratmıştır. Özellikle Osmanlı posta erlerine yönelik saldırılar, devletin bölgede güvenliği sağlama kapasitesini zayıflatmış, bu durum bölgede sosyal ve ekonomik hayatı olumsuz etkilemiştir. Avşar aşiretleri, yalnızca Osmanlı posta erlerine saldırmakla kalmamış, aynı zamanda bölgedeki köyleri de baskınlarla tehdit etmiştir (Sümer, 1972: 280).

Bu dönemde, Alman Mareşali Helmuth Von Moltke, Malatya'ya bir seyahat gerçekleştirmek istemiş ve Osmanlı yetkililerinden güvenlik garantisi talep etmiştir. Ancak Osmanlı hükümeti, Avşar aşiretlerinin bölgede sürdürdüğü olumsuz faaliyetler nedeniyle güvenlik sağlama konusunda güçlük yaşandığını ve yol güzergâhının emniyetli olmadığını belirtmiştir. Bu dönemde Osmanlı İmparatorluğu, Avşarların saldırıları karşısında kontrol sağlamada ciddi zorluklarla karşılaşmıştır. Bölgedeki Türkmen oymakları ile Avşarlar arasında zaman zaman çatışmalar yaşanmış ve bu durum, yerli halk arasında korku ve güvensizliğe yol açmıştır (Halaçoğlu, 1996: 39).

Bununla birlikte, Avşarlar hakkındaki olumsuz değerlendirmelere karşın, Tomarza'da bulunan Ermeni Piskopos'un ifadeleri dikkat çekicidir. Piskopos, Avşar aşiretlerinin genel olarak başıboş ve işe yaramaz bir topluluk olarak görülmemesi gerektiğini vurgulamış, her topluluğun içerisinde düzensiz ve uyumsuz bireyler bulunabileceğini belirtmiştir. Avşarların da kendi içerisinde farklı gruplara ve bireylere sahip olduğunu ifade eden Piskopos, bu aşiretin sadece olumsuz yönleriyle değil, aynı zamanda topluma katkı sunabilecek yönleriyle de değerlendirilmesi gerektiğini dile getirmiştir (Sümer, 1972: 280).

Bu dönemde Osmanlı Devleti'nin merkezi otoritesinin zayıflaması, Avşarların etkinliğini artırmış ve devletle olan ilişkilerinde daha özerk bir tavır sergilemelerine yol açmıştır. Avşarlar, göçebe yaşam tarzlarını ve bağımsız hareket etme kabiliyetlerini koruma çabasındayken, devlet ise onları yerleşik hayata geçirerek kontrol altına almaya çalışmıştır. Bu çatışma, Osmanlı Devleti ile Avşar aşiretleri arasında zaman zaman şiddetli çatışmaların yaşanmasına neden olmuştur. Osmanlı, bu tür olayları bastırmak için askeri ve idari önlemler alsa da bölgedeki sosyal yapının dinamikleri, devletin merkezi otoritesini zayıflatmaya devam etmiştir (Altı, 2015: 27).

1853 Kırım Savaşı, Osmanlı Devleti'nin Rusya ile giriştiği büyük bir savaş olup, bu süreçte Osmanlı ordusunun asker eksikliği ciddi bir problem haline gelmiştir. Özellikle cephede karşılaşılan kayıplar, Osmanlı ordusunun savaş sırasında yeterli askeri güce sahip olamamasına neden olmuştur. Bu durumu telafi etmek amacıyla Osmanlı hükümeti, Anadolu'da yaşayan Türkmen aşiretlerinden askeri destek talep etmiştir. Çukurova, Kozan Dağları ve Cebelibereket bölgesinde yaşayan Türkmen aşiretlerinin bu taleplere olumlu yanıt vermemesi, Osmanlı Devleti ile bu aşiretler arasındaki uzun süredir devam eden anlaşmazlıkların bir yansımasıdır. Türkmen aşiretleri, merkezi

otoritenin taleplerine karşı direnç göstererek Osmanlı hükümeti ile muhalif bir tutum sergilemişlerdir (Halaçoğlu, 1996: 35).

Kırım Savaşı'nın sona ermesinin ardından, Osmanlı Devleti'nin bölgede askeri ve idari kontrolü yeniden sağlama amacıyla bir dizi reform hareketine giriştiği görülmektedir. Bu süreçte Osmanlı hükümeti, eşkıyalık hareketlerini sona erdirmek, bölgenin güvenliğini sağlamak ve konar-göçer Türkmen aşiretlerini yerleşik hayata geçirmek için geniş çaplı bir askeri yapı olan Fırka-i Islahiyye'yi kurmuştur. 1856 yılında kurulan bu askeri yapı, Anadolu'daki Türkmen aşiretlerini kontrol altına almak ve bölgede istikrarı sağlamak amacıyla önemli bir girişim olarak değerlendirilmiştir (Altı, 2015: 29). Fırka-i Islahiyye'nin faaliyet sahası oldukça geniş bir coğrafyayı kapsamıştır: İskenderun'dan Maraş ve Elbistan'a, Kilis'ten Niğde ve Kayseri'ye kadar olan topraklar, Adana eyaletinden Sivas eyaletine kadar uzanan bir bölgede faaliyet göstermiştir. Bu geniş coğrafyada, özellikle Türkmen aşiretlerinin kontrol altına alınması hedeflenmiştir (Halaçoğlu, 1996: 37).

Fırka-i Islahiyye'nin başına, 4. Ordu Komutanı Derviş Paşa atanmış, tebaa ile ilgili işlerin yönetimi için ise Ahmet Cevdet Paşa görevlendirilmiştir. Ahmet Cevdet Paşa, Osmanlı Devleti'nin reformist yaklaşımlarını ve merkezi otoritesini pekiştirmeye yönelik politikalarını etkin bir şekilde hayata geçiren önemli bir devlet adamı olarak tanınmaktadır. Fırka-i Islahiyye'nin askeri kanadı ise Arnavutlar, Batı Anadolu Zeybekleri, Gürcüler ve Kürt asıllı piyade ve süvari birliklerinden oluşmuştur. Bu farklı etnik grupların Osmanlı ordusunda bir araya getirilmesi, bölgedeki Türkmen aşiretlerine karşı merkezi otoritenin askeri gücünü pekiştirmeye yönelik bir hamle olarak değerlendirilmiştir (Çalışkan, 2020: 46).

Fırka-i Islahiyye'nin asıl hedeflerinden biri, Türkmen aşiretlerini yerleşik hayata geçirmek ve tarım faaliyetlerine yönlendirmek olmuştur. Bu süreçte, Türkmen aşiretlerinin geleneksel göçebe yaşam tarzını terk etmeleri ve vergiye tabi olmaları istenmiştir. Ancak Türkmen aşiretleri, tarıma dayalı yerleşik yaşamı benimsemekte zorluk çekmiş, devletin bu yöndeki politikalarına karşı zaman zaman direniş göstermiştir. Bu durum, Osmanlı Devleti ile Türkmen aşiretleri arasında uzun süredir devam eden gerilimi daha da artırmıştır. Özellikle bölgedeki eşkıyalık faaliyetlerinin sona erdirilmesi ve vergi sisteminin düzenlenmesi için yapılan girişimler, Türkmen aşiretleriyle Osmanlı otoritesi arasındaki ilişkilerin daha da karmaşık hale gelmesine neden olmuştur (Sümer, 1972: 281).

19.yüzyılın ortalarına gelindiğinde, Osmanlı Devleti'nin yerleşik hayata geçirme ve iskân politikaları çerçevesinde Anadolu'da önemli demografik değişimler yaşanmıştır. Bu değişimlerin en dikkat çeken unsurlarından biri, Fırka-i Islahiyye adlı askeri ve idari yapılanmanın faaliyetleridir. Fırka-i Islahiyye, Osmanlı Devleti'nin göçebe Türkmen aşiretlerini yerleşik hayata geçirme ve devlet otoritesini pekiştirme amacıyla kurduğu bir yapıdır. Bu bağlamda, Fırka-i Islahiyye'nin faaliyet gösterdiği en geniş alanlardan biri Avşar aşiretlerinin yaşadığı bölgelerdir. Avşarlar, konar-göçer bir hayat tarzını benimseyen, köklü ve güçlü Türkmen aşiretleri arasında yer alıyordu (Altı, 2015: 23).

Avşar aşiretleri, özellikle Zamantı ve Sarız bölgesinde geniş bir nüfusa sahipti. Bu bölge, Avşar aşiretlerinin uzun yıllardır konar-göçer hayat sürdürdüğü bir alan olup, Fırka-i Islahiyye'nin müdahaleleri sonucu yeni yerleşim birimlerinin kurulmasına zemin hazırlamıştır. Bu dönemde, Osmanlı Devleti'nin göçerleri yerleşik hayata zorlamak amacıyla uyguladığı politikalar neticesinde, Zamantı, Gürün, Darende, Sarıoğlan, Tufanbeyli ve Mesudiye gibi bölgeler birleştirilerek Aziziye Kaymakamlığı kurulmuştur (Altı, 2015: 24). Bu idari düzenlemeler, Avşarların yaşam tarzını

değiştirme ve onları yerleşik hayata entegre etme çabasının bir parçasıydı. Avşarlar, iki bin haneden oluşan güçlü bir nüfus yapısına sahip olup, bu süreçte Osmanlı Devleti'nin gözünde stratejik bir konuma sahiptiler. Devletin amacı, Avşarların yerleşik hayata geçişini sağlayarak tarımsal faaliyetlerde bulunmalarını sağlamak ve vergi toplama süreçlerini daha düzenli hale getirmekti (Sümer, 1972: 282).

Ancak bu süreç kolay olmadı. Avşar aşiretlerinin konar-göçer kimliği, onları yerleşik hayata geçmeye zorlayan bu politikalara karşı direnç göstermelerine neden oldu. Bu direnç, Osmanlı Devleti'nin Avşarları kontrol altına alma çabalarını zorlaştırdı. Bu süreçte Avşarların göçebe yaşam tarzı ve tarıma dayalı yerleşik hayata geçişte yaşadıkları zorluklar, Fırka-i Islahiyye'nin bölgedeki faaliyetlerini sürekli kıldı. Bununla birlikte, Osmanlı Devleti'nin göçerleri yerleşik hayata zorlamak için uyguladığı tedbirler, Avşar aşiretleri arasında huzursuzluklara yol açtı (Altı, 2015: 25).

Uzunyayla bölgesi, Avşarların yerleştirildiği en önemli bölgelerden biri olarak dikkat çeker. Ancak bu yerleştirme süreci, bölgede yeni göçer toplulukların da bulunması nedeniyle gerginliklere neden oldu. Özellikle Çerkez muhacirleri de bu bölgeye yerleştirilmiş ve iki topluluk arasında olası bir kargaşayı önlemek amacıyla bölgeye askeri birlikler sevk edilmiştir. Osmanlı Devleti, Avşar aşiretlerinin bu süreçteki şekavet (haydutluk, soygunculuk) faaliyetlerinden endişe duymakta ve bu sebeple Çerkezlerin yerleştirildiği Sarız bölgesini daha güvenli bir yerleşim alanı olarak değerlendirmekteydi. Ancak, Avşar aşiretlerinin Sarız bölgesine yerleştirilmesi sırasında yaşanan gerginlikler nedeniyle, devletin bu kararları da zorlukla uygulanmıştır (Altı, 2015: 26).

Sarız bölgesi ile ilgili Osmanlı belgelerinde, Avşar aşiretlerinin buraya yerleştirildiğine dair emirnameler bulunmakta olup, bu süreçte yerel idareciler de devreye girmiştir. Sarız bölgesine yerleşen Avşarların, bu topraklarda tarımsal faaliyetlere başlayarak devletin vergi sistemine entegre edilmesi hedeflenmiştir. Ancak, bölgedeki diğer göçer topluluklarla yaşanan gerginlikler ve Avşarların yerleşik hayata geçişte yaşadığı zorluklar, bu sürecin Osmanlı Devleti açısından istenilen hızda ilerlememesine yol açmıştır (Sümer, 1972: 283).

Osmanlı Devleti'nin Fırka-i Islahiyye aracılığıyla uyguladığı iskân politikaları, 19. yüzyılın ortalarında konar-göçer Avşar aşiretlerinin yerleşik hayata geçmesi için önemli bir dönüm noktası olmuştur. Bu süreç, devletin bölgedeki nüfusu daha iyi kontrol etme, tarımsal faaliyetleri teşvik etme ve vergi toplama mekanizmalarını düzenleme amacını gütmekteydi. Sivas Eyaleti'nin önerisi üzerine, İskenderun'dan gönderilen bir mektup, Avşarların Sarız bölgesinde haneler inşa etmeye başladığını ve yerleşim faaliyetlerinin hız kazandığını ifade etmektedir. Bu mektup, Avşarların Sarız bölgesine yerleştirilmelerinin devlet için faydalı olacağını belirtmekteydi, çünkü Avşarlar uzun süredir bu bölgede tarımsal faaliyetlerde bulunuyor ve arazileri ekip biçiyordu. Ancak bu arazilerin başka muhacirlere verilmesi durumunda Avşarların tekrardan Çukurova bölgesine göç etmeleri ve bu göç sırasında olumsuz hareketlerde bulunarak devlet için sıkıntılar yaratabilecekleri dile getirilmiştir (BOA, MVL, Dosya No:712 Gömlek No:104).

Devletin bu süreci yönetme stratejisi, Avşarların yerleşik hayata geçirilmesi sırasında karşılaşılabilecek potansiyel sorunları önceden tespit ederek bu sorunları minimize etmeyi amaçlamaktaydı. Derviş Paşa ve Ahmet Cevdet Paşa'nın imzalarıyla onaylanan resmi yazışmalarda, Avşarların iskanına ilişkin İrade-i Seniyye (padişahın fermanı) ortaya çıkmıştır. Bu yazışmalarda, Avşarların bölgede önemli bir nüfus teşkil ettiği ve Sarız arazisinin çok geniş bir toprak yapısına sahip olduğu belirtilmiştir. Ayrıca, hâlihazırda bölgede beş yüz haneyi aşkın Avşar ailesinin iskân edildiği ve bir o kadar daha ailenin bu bölgeye yerleştirilebileceği ifade edilmiştir. Bu durum,

bölgenin tarımsal potansiyelinin kullanılmasına ve devletin vergi gelirlerinin artırılmasına katkı sağlayacağı gibi, aynı zamanda güvenlik açısından da stratejik bir avantaj sağlayacağı düşünülmüştür (BOA, MVL, Dosya No:712 Gömlek No:104).

Fırka-i Islahiyye'nin Sarız bölgesindeki faaliyetleri sadece tarımsal faaliyetlerin teşvikiyle sınırlı kalmamış, aynı zamanda bölgeye yerleştirilen muhacirler ile Avşarlar arasında potansiyel çatışmaları önlemek amacıyla da güvenlik tedbirleri alınmıştır. Bölgeye askeri birliklerin yerleştirilmesi hem Avşarların hem de diğer yerleşik toplulukların huzurunu sağlamak amacıyla gerçekleştirilmiştir. Bu noktada, devletin göçer toplulukları yerleşik hayata geçirme ve tarımsal ekonomiyi güçlendirme politikalarının, sosyal ve ekonomik dengeleri gözeten bir yaklaşım sergilediği söylenebilir.

Meclis-i Vala'da yapılan müzakereler sonucunda, Avşar aşiretlerinin Sarız bölgesine iskân edilmesi kararı, Osmanlı Devleti'nin özellikle bu tür konar-göçer aşiretlerin yerleşik hayata geçirilerek vergiye tabi tutulması ve tarımsal üretime katkıda bulunmaları amacıyla yürüttüğü daha geniş iskân politikasının bir parçası olarak değerlendirilebilir. Bu kararın alınmasındaki temel etken hem bölgedeki güvenlik sorunlarını çözmek hem de aşiretlerin merkezi otoriteye entegrasyonunu sağlamak olmuştur. Avşarların, Osmanlı Devleti'ne karşı çeşitli dönemlerde isyan ve huzursuzluk çıkardıkları bilindiğinden, bu tür iskân projeleri aynı zamanda devletin güvenlik politikaları çerçevesinde de önemli bir adım olarak görülmüştür (Kılıç, 2023).

Meclis-i Vala'nın aldığı karar doğrultusunda, Sivas mutasarrıflığına telgraf çekilerek bu iskân hareketine karşı herhangi bir engel ya da eylemde bulunulmaması talimatı verilmiştir. Bu karar, bölgedeki yerel idareciler ve mutasarrıflık tarafından dikkatlice takip edilmiş ve iskân sürecinin sorunsuz bir şekilde ilerlemesi için gerekli tedbirler alınmıştır. Telgraf, o dönemin Osmanlı bürokrasisinin iletişim sistemlerinin etkinliğini ve yerel yönetimlerle merkezi otoritenin ne kadar sıkı bir iş birliği içerisinde çalıştığını da göstermektedir. Sarız bölgesinin aşirete tahsis edilmesiyle, bölgenin ekonomik ve sosyal yapısında büyük değişimler yaşanacağı öngörülmüştür. Bu iskân politikası, devletin uzun vadede aşiretlerin yerleşik hayata geçerek tarımsal üretime katılmalarını ve böylece devletin vergi gelirlerinin artmasını sağlamak amacını taşımaktadır (BOA, A.MKT.MHM, Dosya No:342, Vesika No:37).

Ayrıca, Aziziye idarecisinin sözlü ifadelerinden anlaşılacağı üzere, Sarız bölgesinin Avşar aşiretine mülk olarak verilmesiyle devlet hazinesine büyük bir gelir sağlayacağı ifade edilmiştir. Özellikle, Sarız'ın geniş ve verimli topraklarının, tarımsal üretim açısından büyük potansiyel taşıdığı belirtilmiş ve bu arazilerin verimli kullanılmasıyla devletin ekonomik çıkarlarına önemli katkılar sağlanabileceği düşünülmüştür. Meclis-i Vala'daki müzakereler sırasında, bu iskân kararının devletin maliyesine "bir yük elli bin ğuruş" kazandıracağı kaydedilmiştir. Bu tutar, o dönemin ekonomik koşulları içinde oldukça önemli bir gelir kaynağı olarak kabul edilmiştir. Ayrıca, aşiretlerin yerleşik hayata geçirilmesi ile devletin hem askeri hem de sosyal kontrolü sağlama konusundaki hedefleri de büyük ölçüde gerçekleşecektir (Altı, 2015).

Bölgedeki iskân sürecinin başarıya ulaşması, sadece ekonomik ve sosyal yapıyı güçlendirmekle kalmamış, aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin aşiretler üzerindeki otoritesini yeniden tesis etmesine yardımcı olmuştur. Bu sürecin etkileri, özellikle bölge halkı üzerinde uzun vadede sosyal ve kültürel değişimlerin hızlanmasıyla kendini göstermiştir. Devletin iskân politikası, sadece güvenlik ve vergi toplama amaçlı değil, aynı zamanda bu toplulukları tarıma teşvik ederek bölgedeki üretim potansiyelini artırmayı da hedeflemiştir.

4. Avşar Türkmenlerinin Sosyo-Kültürel Hayatları

Türkler yaşadıkları coğrafya itibariyle farklı kültür, medeniyet ve dinler ile etkileşime girmelerine rağmen din ve kültürünü muhafaza etmeyi başarmıştır. İslamiyetin doğuşuyla birlikte yeni dini inanç hakkında yeterli düzeyde bilgi sahibi oldukları dönemde kabul etmişlerdir. Türklerin bu yeni dini kabulü bir süreci ifade etmektedir. 10. Yüzyılda kitleler halinde İslamiyet kabul eden Türk boyları, ilk Türk-İslam devletlerinin de ortaya çıkmasını sağlamıştır (Sarıoğlu, 2023:102).

Boy teşkilatları şeklinde yaşayan Türkler, İslamiyeti kabul süreciyle birlikte Avşar Türkleri de İslam dinini kabul etmiştir. Eski dinlerinin bazı ritüellerini ve eylemlerini gelenek haline getirerek, kendilerine has simgelerle donatmışlardır. Avşar boyuna ait olan tamga, dilin kendine özgü yapısı ile Avşar kelimesinin anlamı gibi sembolleri bir arada sentezleyerek kültürel bir miras oluşmuştur. Bu kültürel miras nesilden nesile yüzyıllar boyu bir silsile halinde aktarımı sağlanarak öz benliği korunmaya çalışılmıştır (Öztaş, 2022: 39).

Avşar Türkmenlerinde giyim-kuşam geleneksel tarzı yansıtmıştır. Kadınlar genelde pullu yazmalı, fistan, kuşak, önlük, şalvar, işlik, cepken ve yemeni gibi kıyafetleri günlük hayatta kullanmışlardır. Erkekler ise işlik, şalvar, cepken, kuşak ve yemeniden oluşmaktadır. Ayaklarına giydikleri yünden örülen motifli çorap üzerine yemeni veya çarık ayakkabı kullanılmıştır (Yağmur, 1993: 104).

Türk kültürü açısından önemli bir yere sahip olan aile, temel unsurların en küçük birimi olarak kabul edilmektedir. Bu sebepten dolayı aile mefhumunun kuruluş aşaması her dönemde önem teşkil etmektedir. İnsanoğlu hayatı boyunca önemli saydığı üç merhale bulunmaktadır. Bunlar doğum, evlilik ve ölüm olmak üzere üç ayrı özel dönemi ifade etmektedir. Bu üç döneminde kendine has içinde barındırdığı ritüelleri bulunmaktadır. Doğum ve ölüm bireyleri iradesi dışında olmasına karşın evlilik tamamen kendi inisiyatifleri dahilindedir. Evlilik aşamaları içerisinde söz, nişan, düğün, çeyiz, başlık gibi unsurlar mevcuttur. Her toplumda bu unsurlar gelenek ve göreneklere göre çeşitlilik göstermektedir (Bahşioğlu, 2000: 202).

İnsanoğlunun hayatının geçiş dönemlerinin ilki doğumdur. Yeryüzündeki bütün toplumlarda olduğu gibi, Türk toplumunda da çocuğa fazlaca değer verilmektedir. Evlenip çoluk çocuğa karışmak hem erkek hem de kadın için oldukça önemlidir. Dünyaya gelen çocuk aile bağlarının güçlenmesini sağlamaktadır. Aile bireylerinin mutluluğunu arttıran doğum olayı kadının itibarını güçlendirir ve kabile içerisindeki yerini sağlamlaştırır. Aile ise çocuk sahibi olmakla beraber hem geleceğe itimadı sağlamlaşır hem de dostları ve akrabaları tarafından saygınlık kazanmış olur. Çünkü kısır olan kadın yakınları tarafından hor görülür, erkek de aynı şekilde çevresi tarafından küçümsenir. Bu bağlamda aile bireyleri kendilerini toplumsal ve psikolojik olarak baskı altında hissederler (Çalışkan, 1992: 34).

Kayseri ve çevresindeki Avşar köylerinde doğum esnasında adet haline getirilerek yapılan bazı uygulamalar bulunmaktadır. Bu uygulamalara örnek olarak; Doğumun olacağı yere çocuğu olmayan kadınların girmemesi, erkeklerin doğumun olacağı odaya girememesi, doğum öncesinde annenin bütün ihtiyaçları yakın akrabalar tarafından çanta haline getirilerek hazırlanması gibi bazı uygulamalar yapılmaktadır (Aslan, 2011: 41).

Kayseri ili Pınarbaşı ilçesindeki Avşar köyleri halk kültüründe yaygın olarak görülen evlilikler görücü usulü ile yapılmaktadır. Avşarlarda görücü usulü olarak yapılan evliliklerde boşanma oranları daha az durumdadır. Avşarlarda yakın akrabalar arasında yapılan evlilikler oldukça

fazladır. Bu tipte yapılan evliliklerin fazla olmasının sebebi soy, namus, akrabalık ilişkileri, birlik ve beraberliğe verilen önemden dolayı olduğu düşünülmektedir. Bunun aksi durumunda yapılan evliliklerde namus mefhumumun zarar göreceğini, aileler arasında ikilik çıkacağına inanmışlardır. Avşarlarda görülen diğer bir evlenme yolu değişik usulüdür. Maddi anlamda evlendirmeye gücü olmayan ailelerin birbirlerinden kız alıp vermektedirler. Fakat bu evlendirme yolu zaman içerisinde kabul görmeyerek değişime uğramıştır. Taraflardan birinin anlaşmazlık durumu diğer ailenin huzursuzluğuna sebep olduğu için uygulamayı terk etmişlerdir. Avşarlarda evlilik yaşı cinsiyete göre değişmektedir. Genellikle erkeklerde 20-22 yaşlarında, kızlarda ise 18 yaşından itibaren evlilik çağının geldiği bireyler 30 yaşına kadar mutlaka evlendirilmektedir. Evlilik aşamasında en önemli kriter erkeklerde askerlik vazifelerini tamamlamış olmaları ve meslek sahibi olmalarıdır (Aslan, 2011: 56-57).

İnsanın hayatındaki en önemli geçiş dönemlerinden sonuncusu ölümdür. İslam dininde Ölüm, insanın dünya hayatının sona ermesi ve ahiret hayatının başlangıcı olarak tarif edilmektedir. Avşarların kendilerine özgü olarak ölüm ile ilgili bazı inanışları bulunmaktadır. Kayseri ili Sarız ilçesi Çavdar köyünde gökte bir yıldız kayması yakın zaman içerisinde birinin öleceğine işarettir. Gece vakti bir evin tepesinde baykuş öterse o evden cenaze çıkacağına inanılır. Rüyada ölmüş bir kimseye bir şey vermek ölümün habercisidir. Ağır hasta olan bir kişinin yüzünün güzel görünmesi onun öleceğini haber vermektedir (Kekeç, 2018: 24).

İnsan öldükten sonra dünyaya bazı eserler bırakması onun hatırlanmasını kolaylaştıran araçların başında gelmektedir. Bunlardan bazıları taşınamaz yapıtlar olurken bazıları ise nesilden nesile aktarılabilen yazılı ve sözlü eserler olarak karşımıza çıkmaktadır. Öykü, türkü, ağıt gibi yazılı ve sözlü kültürün temel yapı taşlarından olan ögeler nesiller boyu aktarılabilen eserlerdir. Geçmişi İslamiyet öncesi Türklere kadar dayanan geleneğin temelleri destanlarda anlatılan kahramanların öyküleri çerçevesinde gelişmektedir. Alp Er Tunga destanında yakılan ağıt(sagu) milli edebiyatımızın merkezinde yer almaktadır. Eski Türklerde cenaze(yuğ) törenlerinde okunan bu sözlü eser, ölen kişinin kahramanlıklarını, yaşamını ve erdemli duruşundan bahsetmektedir. Avşarlar, Eski Türk inançları ve İslamiyetin getirdiği kurallar çerçevesinde sentezleyerek bu geleneği devam ettirmeyi başarmıştır. Avşarlarda ağıtlar: din, namus, pusu, çocuk, hastalık, sevgi, erdemlilik, kahramanlık ve doğa olayları gibi konuları işleyen eserlerdir (Kekeç, 2018: 51). Örneğin çevre köylerde yaşayan bir Avşar beyinin ölümü sonrası çocuğu olmadığı için kız kardeşleri tarafından yakılan ağıtın bir dizesi:
“Duyun benim elli yaşım
Sar’ altınım göy kuruşum
Kıyma Kadir Mevlam kıyma
Bundan başka yok kardeşim” (Özdemir, 1994: 132).

Avşar boyunun sözcüsü konumunda olan Dadaloğlu şiirleri, üslup olarak diğer halk ozanlarından farklı bir boyutu bulunmaktadır. Osmanlı Devleti’nin 1864 Avşar aşiretlerin iskân olayına karşı konar-göçerliği savunduğu için bir başkaldırı niteliğinde şu dizeleri aktarmıştır:
“Belimizde kılıcımız kirmani
Taşı deler mızrağımın temreni
Hakkımızda devlet etmiş fermanı
Ferman padişahın dağlar bizimdir
Dadaloğlu’m yarın kavga kurulur
Öter tüfek davlumbazlar vurulur
Nice koç yiğitler yere serilir

Ölen ölür kalan sağlar bizimdir" (Sakaoğlu, 1986: 111).

5. Sonuç

Avşar Türkmenlerinin tarihsel süreçte oynadığı rol, Osmanlı Devleti'nin 18. ve 19. yüzyıllarda karşı karşıya kaldığı sosyo-politik ve ekonomik zorluklar bağlamında önemli bir yer tutmaktadır. Konar-göçer yaşam tarzını benimsemiş olan Avşar aşiretleri, devletin iskân politikalarına karşı direnç göstermiş, bu süreçte devlet ile aşiretler arasında çeşitli çatışmalar meydana gelmiştir. Osmanlı Devleti, bu aşiretleri yerleşik düzene geçirmek için Fırka-i Islahiyye gibi askeri ve idari mekanizmaları devreye sokmuş, bu doğrultuda bölgesel güvenliği sağlamak ve tarımsal üretimi artırmak için yoğun çaba sarf etmiştir.

Kayseri ve çevresindeki Avşar Türkmenleri, Osmanlı'nın iskân politikalarına karşı direnişleriyle dikkat çekmişlerdir. Aşiretler, bu süreçte hem askeri hem de sosyal birer güç unsuru olarak Osmanlı yönetiminin merkezi otoritesine karşı zaman zaman tehdit oluşturmuşlardır. Buna rağmen, Avşarların yerleşik hayata geçirilmesi, bölgenin ekonomik ve sosyal yapısında köklü değişiklikler yaratmıştır. Avşarlar, yerleşik düzene geçerken hem tarımsal üretime katılmaları sağlanmış hem de devletin vergi toplama mekanizmalarına entegre edilmişlerdir.

Avşar Türkmenleri, Osmanlı Devleti'nin sosyo-ekonomik yapısında önemli bir yere sahip olmuş, devletin merkezi otoritesini yeniden tesis etme çabaları bağlamında kilit bir rol oynamışlardır. Bu aşiretlerin tarihsel süreçteki etkileri, sadece askeri ve ekonomik alanlarla sınırlı kalmamış, aynı zamanda sosyo-kültürel bir dönüşümün de öncüsü olmuştur. Bu çalışma, Avşar Türkmenlerinin Osmanlı tarihindeki yerini ve etkilerini daha derinlemesine anlamamıza katkı sağlamaktadır.

Kayseri ve çevresindeki Avşar Türkmenlerinin tarihsel süreçlerine dair daha fazla akademik çalışma yapılması, bu dönemin daha iyi anlaşılmasına olanak tanıyacaktır. Özellikle, sosyo-ekonomik yapının dönüşümü ve iskân politikalarının etkileri üzerine detaylı araştırmaların yapılması önerilmektedir.

6. Kaynakça

Altı, A. (2015). "Sarız'da İskan ve Nüfus (1865-1945)". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(38), 19-39.

Aslan, G. M. (2011). *Kayseri ili Pınarbaşı İlçesindeki Avşar Köylerinde Türk Halk İnanışları* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].

Bahşioğlu, A. (2000). "Kastamonu Merkez İlçede Düğün Aşamasında Çeyiz ile Uygulamalar". *II. Türk Halk Kültürü Araştırma Sonuçları Sempozyumu*, Kültür Bakanlığı Yayınları.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), MVL, Dosya No:712 Gömlek No:104.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), A.MKT.MHM Dosya No:342 Vesika No:37.

Çalışkan, Z. (1992). *Sarız ve Çevresinde Yaşayan Avşarların Örf ve Adetlerinde Dini Unsurların Sosyolojik Tetkiki* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].

Erkiletlioğlu, H. (1996). *Osmanlılar zamanında Kayseri*. Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

Göde, K. (2011). *Halil Edhem ve Kayseri Şehri (Selçuklu Tarihinden Bir Bölüm)*. Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

Göde, K. (1995). "Eretnaoğulları". *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 11, ss. 295-297.

Güray, Ş. (2021). *Oğuzların Avşar boyundan İzol Aşireti ve Kültürel Değerleri* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Aydın Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü].

Halaçoğlu, Y. (1996). "Fırka-i Islahiyye". *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 13, ss. 35-36.

İşpirli, M. (2022). "Kayseri". *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 25, ss. 96-99.

Karataş, Y. (2023). Türk Kültüründe Ağıt Yakma Geleneği ve Ağıtçı Avşar Kadınları. *Eurasian Journal of Music and Dance*, 22, 20-36.

Kaya, A. M. (2004). *Avşar Türkmenleri*. Geçit Yayınları.

Kaya, M. (2013). "11. ve 13. Yüzyıllar arası Kayseri ve Çevresine Genel Bir Bakış. *Karadeniz", Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(9), 3-16.

Kekeç, S. (2018). *Kayseri-Sarız İlçe ve Köylerinde Yaşayan Avşar/Afşarların Dini İnanç, Gelenek ve Göreneklerinin Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].

Köse, M. (2015). *Kayseri Şehri (1830-1860)* [Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erzurum Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].

Küsgün, O. (2019). *Eratna ve Kadı Burhaneddin Ahmed Devletlerinin Dış Politikası* [Yüksek Lisans Tezi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].

Özaydın, A. (2001). Kadı Burhaneddin. *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 24, ss. 76-77.

Özdemir, A. Z. (1994). *Öyküleriyle Ağıtlar*. Türkiye Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı Yayınları.

Öztaş, K. G. (2022). *Avşar Boylarında Kimlik Algısı ve Kayseri'nin Pınarbaşı ve Tomarza İlçelerinde Bulunan Avşar Oymaklarının Kimlik Algısı* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Nevşehir Hacı Bektaş Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].

Sakaoğlu, S. (1986). *Dadaloğlu*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Sarıoğlu, A. (2023). "Türklerin İslamiyete Geçiş Süreci ve Etkili Olan Faktörler". *Dünya İnsan Bilimleri Dergisi*, 1, 87-110.

Sümer, F. (1972). "*Oğuzlar (Türkmenler)"*. Ankara Üniversitesi Basımevi.

Sümer, F. (1991). "Avşar". *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 4, ss. 160-162).

Yağmur, M. (1993). *Avşarlar ve Avşar Düğünü Belgeseli* [Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].

Yalçınkaya, E. (2011). "Avşar Türkmenlerinin Kastamonu ve Çevresindeki İzleri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Araştırmaları Dergisi*, 59, 91-99.

BİR ORTA ÇAĞ İKTİSAT TARİHÇİSİ MAKRİZİ'NİN PAHALILIK VE ENFLASYONLA MÜCADELE ARAÇLARI

A MEDIEVAL ECONOMIC HISTORIAN MAKRIZI'S TOOLS FOR COMBATING EXPENSIVENESS AND INFLATION

Halil ÇELİK*

Özet

Geçmiş tarihte pahalılık ve günümüzde enflasyon tüm dünyada insan yaşamını etkileyen doğal bir olgudur. Üçüncü dünya ülkeleri kadar gelişmiş ekonomiler için de müzmin bir sorun halini alan enflasyona karşı hayata geçirilen çözümler sınırlı başarı elde ederken bazı müdahaleler durumu daha da içinden çıkılmaz hale getirmektedir. Günümüzde İslam iktisatçıları ve araştırmacıları Müslümanların ekonomiyle ilgili geleneğini ortaya koyan ciddi araştırmalar yaparken tarihi bir olgu olan bu sorunla mücadele eden geçmiş alimlerin görüşlerine başvurmuştur. Bir Orta Çağ iktisat tarihçisi olan Ebu Muhammed Takıyyüddin Ahmed el- Makrîzî'nin (766-845/1364-1442) kendi dönemindeki pahalılık ve enflasyonla mücadeleyle ilgili görüşleri ve çözüm önerileri bu sorunun temel sebeplerine yoğunlaşma imkânı verecektir. Pahalılığı doğal afetlere ve insan hatasından kaynaklı sebeplere bağlayan Makrizi, çözüm olarak öncelikle bu sebeplerin ortadan kaldırılmasını şart koşuyor, kontrolsüz tekelci güçlerin, uygun olmayan ekonomi politikaları ve özellikle de yanlış para politikalarının, biri ucuz diğeri değerli iki metalden basılan madeni paraların aşırı arzının önüne geçilmesini öneriyor. Ayrıca altın standardına dönülmesi ve paranın değerini devletin kontrol etmesi gerektiğinin altını çizerken para miktarındaki artışın fiyatların yükselmesi noktasındaki rolüne değiniyor. Enflasyonun toplum üzerindeki etkisini de inceleyerek toplumu yedi kategoriye ayırıyor. Bu araştırma makalesi betimleyici, tümevarımsal, tümden gelimsel ve tarihsel yaklaşımlara dayanan nitel bir araştırma çalışmasını takip etmekte olup Makrizi'nin pahalılık ve enflasyonun sebepleri ve çözümleriyle ilgili analizleri ve görüşleri çok sayıda referans ve kaynak gözden geçirilerek yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Al-Makrizi, Pahalılık, Enflasyon, Para, Yolsuzluk, Vergilendirme.*

Abstract

Expensiveness in the past and inflation today is a natural phenomenon affecting human life all over the world. The solutions against inflation, which has become a persistent problem for developed economies as well as third world countries, have limited success, while some interventions make the situation even more intractable. Today, Islamic economists and researchers, while conducting serious research on the Muslim economic tradition, have referred to the views of past scholars who struggled with this problem, which is a historical phenomenon. The views of Abu Muhammad Taqiyy al-Dīn Ahmad al-Maqrīzī (766-845/1364-1442), a medieval economic historian, on the struggle against cost and inflation in his time and his proposed solutions will allow us to concentrate on the root causes of this problem. Al-Maqrizi, who attributed inflation to natural

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi İslam İktisadı ve Finans, halil.celik@std.izu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0187-934X.

disasters and human error, stipulated the elimination of these causes as a solution, and suggested the prevention of uncontrolled monopolistic powers, inappropriate economic policies and especially wrong monetary policies, and the excessive supply of coins minted from two metals, one cheap and the other valuable. He also emphasises the need for a return to the gold standard and for the state to control the value of money, and the role of the increase in the quantity of money in raising prices. He also analyses the impact of inflation on society and divides society into seven categories. This research paper follows a qualitative research study based on descriptive, inductive, deductive and historical approaches, and Makrizi's analyses and opinions on the causes and solutions of cost and inflation have been made by reviewing a large number of references and sources.

Keywords: *Al-Maqrizi, Expensiveness, Inflation, Money, Corruption, Taxation*.

1. Giriş

Bu çalışmanın konusu olan Takiyuddin el-Makrîzî, 14. yüzyılın ikinci yarısı ile 15. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan erken dönem Orta çağ Müslüman âlimlerinden biridir. Arkasında hayatı, çevresi, koşulları, kariyeri, yaşamı boyunca karşılaştığı sorunlar ve bu sorunlardan bazılarını çözmek için önerdiği çözümler hakkında net bir fikir ve iyi bir resim veren çok sayıda yazı, tarihi kayıt ve yayın bırakmıştır. Çeşitli eserlerinde kıtlık, yolsuzluk, enflasyon, para ve vergilendirme gibi birçok tema ve konuyu ele almıştır.

1.1. Doğumu ve Ailesi

Makrizi, hicri 766'da (miladi 1364-65) Mısır'ın Kahire kentinin Burcuvan semtinde dünyaya geldi. Bugünkü Lübnan'ın Ba'lebek şehrinin Makarize semtinden Mısır'a göç eden bir aileye mensuptur. Dedesi Şeyh Muhyiddin Ebu Muhammed Abdülkadir b. Muhammed b. İbrahim, Kahire'ye birkaç defa gitmiş, ancak Mısır'da kalmamış ve 733 (1332) yılında Şam'da vefat etmiştir. Babası Alaaddin Ali b. Abdülkadir daha sonra Kahire'ye gelip buraya yerleşmiş ve 779'da (1377-78) vefat edinceye kadar Kahire'de yaşamıştır (Seyyid, 2003; 448).

1.2. Dönemi

Makrizi'nin yaşadığı Memlükler devri, İslami ilmilerdeki gelişmeler bakımından İslam tarihinin en parlak dönemlerinden biridir. İslam dünyasının Moğol ve Haçlı istilalarına maruz kaldığı bir dönemde kurulan Memlük devletinin iki büyük şehri Kahire ve Şam, bu savaşlardan dolayı ülkelerinden kaçan alimler için ilim merkezlerine dönüştü.

1.3. İlmi ve Metodu

Orta Çağ İslam dünyasının yetiştirdiği en önemli tarihçilerden biri olan Makrizi, tüm alanlarda yazan ansiklopedik yazarlardandır. Kitap ve risale olarak tasnif edilen eserleri tarih ağırlıklıdır. Siyasi tarih yanında iktisat tarihi, kültürel ve sosyal tarihe dair çalışmalarıyla tanınmıştır. Tarih yanı sıra hadis ve fıkıh gibi ilimlerde, tenkit ve edebiyat gibi konularda otuzdan fazla eser kaleme almıştır (Seyyid, 2003; 449).

Bir süre Mısır'da kalan hocası İbni Haldun'dan çokça etkilenen Makrizi, fikirlerini bilimsel olgular ve metodolojik analizler üzerine kurdu. Gözlem, karşılaştırma ve deneye dayalı bir araştırma yöntemi benimsemektedir. Kendi çağındaki hâkim yöneticilere muhalefeti bağlamında tıpkı hocası gibi nesnelliğe ve ilmi eğilime odaklandı. Epistemolojinin kurallarını benimseyip uygularken ilmi araştırmalarında sıdk ve doğruluğu bilimin temel anahtarı olarak gördü. Bu bağlamda şüphecilik ve

araştırma, görüşlere ve ekollere uymama, *makasıd* veya hedeflerden şaşmama ve sebep-sonuç ilişkisi, yoğunlaştığı en önemli noktalardır (Haras, 2014;50).

1.4. Aldığı Görevler

Makrizi erken yaşlardan itibaren inzivaya çekilip sakin bir yaşam kararı aldığı altmışlı yaşlarına kadar devletin birçok organında görev yaptı. İlmi ehliyeti kendisine devlet işlerinin önünü açtı. İlk olarak 788/1386 yılında babası gibi Dîvânü'l-inşâ'da dış ilişkilerde kâtip olarak görev yaptı ve bu görevini 790 (1388) yılına kadar sürdürdü. 801/ 1399 Kahire ve Vechü'l-bahrî (Aşağı Mısır) bölgelerinin muhtesipliğini üstlenen el-Makrîzî, el-Melikü'n-Nâsır Ferec b. Berkūk'un tahta çıkışı ardından aynı yılın temmuz ayında Kahire muhtesipliğine getirildi (Seyyid, 2003;448-451).
Bu görevleri sırasında birçok devlet adamı ve alimle tanışma imkânı bulurken hisbe görevleri sırasında ekonominin teorisine ve uygulamalarına vakıf oldu. Ayrıca Sultan Hasan Medresesi ve Amr b. Âs Camii'nde kadı yardımcılığı, hatiplik ve Hâkim Camii'nde imamlık görevlerinde bulundu (Makrizi, 2007;17).

815 /1412 yılına kadar birçok defa Şam'a gitti; orada Kalânisî Vakfı ve el-Bîmâristânü'n-Nûrî Nezâreti, Dârü'l-hadîsi'l-Eşrefiyye ve el-Medresetü'l-İkbâliyye hocalığı görevlerinde bulundu. Suriye'de kaldığı sıralarda Sultan Ferec tarafından kendisine Suriye Şâfiî kadılığı teklif edildiyse de bazı endişeleri sebebiyle bunu kabul etmedi. Nihayet Bahrî Memlük Devleti'nin asıl kurucusu el-Melikü'l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî devrinde 815'te (1412) tekrar Mısır'a döndü (Seyyid, 2003; 448-451).

Sultan Müeyyed döneminde kendisiyle kurduğu iyi ilişkiler sayesinde Müeyyediyye Medresesi'nin hadis hocalığı vazifesine getirildi. Bu medresede ne kadar kaldığı bilinmemekle birlikte sultanın öldüğü 824/1421 yılına kadar görevini sürdürdüğü tahmin edilmektedir (Ayaz, 2018;27).

1.5. Vefatı

Hicri 841'de (1437) Kahire'deki Burcuvan mahallesindeki evine kapanan ve ibadetle meşgul olmasının yanı sıra 200 cildi aşan eserlerini telif eden Makrizi uzun bir hastalığın ardından 16 Ramazan 845'te (1442) yaklaşık 80 yaşında ikindi vakti vefat etti. Kadılar kadısı Bedreddin Mahmud el-Ayni vefat tarihinden şüphe ederek 27 Şaban cuma günü vefat ettiğini ifade etmektedir. Kahire'nin Babünnasr semtinin dışında bulunan Baybars sofilerine mahsus mezarlıkta defnedildi (Seyyid, 2003; 449; İbn Tağriberdi, 1992, c15; 226).

Bugün Makrizi ve İbn Haldun başta olmak üzere 14sufi, fıkıh, hadis, tefsir ve tarih aliminin kabri yanı sıra çok sayıda zahit ve tasavvuf ehlinin naaşlarının içeren mezarlık siyaset ve akademi dünyasından onca tepkiye rağmen yol ve sokak genişletme çalışmaları adı altında 2017 yılında yıkılmıştır. Mısırlı şair ve yazar Faruk Cüveyda yıkılma haberinin ardından olayın vehametinden dolayı ağlamış, bu suçu işleyenlerin yargılanması ve özür bağlamında caddeye uygun bir anıt dikilmesini talep etmişti (Abdulaziz, 2017).

1.6. Eserleri

Makrizi, döneminin iktisadi krizlerini ele alırken tarihteki benzer krizlere atıfta bulunmuştur. Bu minvalde yaşadığı dönemin ve önceki dönemlerin iktisadi krizlerini ele alırken para sorununa yoğunlaştı. Parayla ilgili görüşlerine İgasetü'l-Umme bi-keşfi'l-Gumme" ve "İslami Paralar: Şuzuru'l-Ukud fi zikri'n-Nukud" adlı risalelerinde detaylıca yer vermektedir.
"İslami Paralar" adlı risalesinde Makrizi, İslam ülkelerinde İslam öncesi ve sonrası dönemden kendi dönemine kadar paranın gelişim serüvenini anlatmaktadır. Bu bağlamda kitabı üç kısma ayırmak

mümkün. Eski paralar, İslami paralar ve son olarak Mısır'daki paralar. Mısır'ın o dönem yaşadığı felaketin yakın sebep ve faktörlerini analiz etmekle kendini sınırlamayan Makrizi, tarihçi yönünü konuşturarak bu felaketin tarihsel köklerine inmeye çalışmaktadır (Orman, 2015).

İnzivaya çekilmesinden itibaren otuz yıl boyunca tarih yazdı. Sehavi, Makrizi'nin hattıyla okuduğu eserlerin 200 cildin üzerinde olduğunu belirtmektedir. Makrizi, sadece tarih alanında kitapçık ve risale tadında otuzdan fazla başlık incelemiştir. Büyük hacimli ciltler halinde ansiklopedik kitaplarının sayısı 16'dır. Bu eserlerin bir kısmı Mısır ve Kahire tarihini farklı çağlarıyla ele almaktadır. Bir kısmı İslam tarihini incelerken üçüncü bir kısım ise para, ölçü ve tartılar, Kâbe, Emevi-Haşimi çekişmesi yanı sıra başka farklı konuları ele almaktadır (Aşur, 1998; 8).

En önemli eserleri;

1- Kitâbü'l-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi- zikri'l-hıtat ve'l-âsâr, (Hitat)
2- İtti'azül'l-Hunefa bil-ahbaril'l-e'immeti'l-Fatimiyyin el-hulefa, (İttiaz)
3- İmtau'l-esma bima li'r-resul mine'l-ebnai (enba'i) ve'l-ahval ve'l-hafede ve'l-meta, (İmtau'l-Esma)
4- Es-Süluk li-ma'rifetil düveli'l-müluk, (Süluk)
5- İgasetü'l-ümme bi-keşfi'l-gumme, (İgase)
6- Şüzurü'l-ukud fi zikri'n-nukud (Nukudu'l-İslami)

Makrizi, Kahire ve Şam'da idari, eğitim ve yargı gibi devlet görevlerinde yer aldı. Mısır'ın başına gelen krizleri ve başta parasal olmak üzere bu krizlerin nedenlerini teşhis etmesi, iktisat tarihini izlemeye ve bazı iktisadi gerçekleri açıklamaya yönelik artan ilgisi nedeniyle iktisatçılar arasında sınıflandırılmaktadır. Eserlerinde gene hatlarıyla şu iktisadi konular üzerinde durmaktadır (Garbi,2013; 8):

- Türleri, tarihleri ve konumları açısından kendi zamanına göre hem eski hem de yeni pazarlar/piyasalar.
- İslam devletleri tarihinin bazı aşamalarını karakterize eden idari ve ekonomik yozlaşmadan bahsetmekle birlikte bunun pahalılık ve enflasyon üzerindeki etkilerine yer vermektedir.
- Devletin kamu bütçesinin hazırlanma yöntemleri, çağlar ve ülkeler boyunca geçirdiği sistemler.
- Para, geçirdiği aşamalar ve farklı para politikaları.
- Haçlı Seferleri sonrası dönemde Akdeniz'de hâkim olan ekonomik sistemler.
- Vergilerin fiyatlarla ilişkisi (verginin yükünün nihai tüketiciye aktarılması).
- Ağırlık ve ölçü birimleri (bu konuya özel bir cilt ayırmıştır).

2. Literatür Taraması

Makrizi'nin yaşadığı dönemin üzerinden neredeyse altı asır geçmesine rağmen son zamanlarda hem batılı hem de İslam tarihi ve İslam iktisat düşüncesi araştırmacıları tarafından eserleri çevrilerek analiz edilmiş ve incelenmiştir.

Parasal olgularla ilgili yazdıklarının yanı sıra kıtlık ve açlıklarla ilgili yazdığı yazılarda da kıtlıkları doğal ve sosyal nedenlere bağlamış, bunların bir kısmının yönetimin yozlaşmasıyla temsil edilen

siyasi, bir kısmının da üretim maliyetlerinin ve para arzının artması gibi ekonomik nedenler olduğunu belirtmiştir (İstanbuli, 2017).

İgase'nin Adel Allouche tarafından *Mamlūk Economics: A Study and Translation of al-Makrizi's Ighathah* kitabı salt bir çeviri olmamakla birlikte Memlük ekonomisi çalışmaları için önemli bir kaynaktır. Eser konuyla ilgili yapılan modern araştırmalarından da istifade etmesi ve Memlük dönemindeki gıda fiyatları ve para sistemini aktarması açısından değerli bir çalışmadır.

Makrizi'nin İgase ve Şuzur risalelerini birlikte ele alan bir diğer çalışma ise John L. Meloy'un "The Merits of Economic History: Re-Reading al-Maqrizi's Ighathah and Shudhur" adlı makalesidir. Meloy makalesinde her iki risale ile ilgili detaylı bilgiler aktarmaktadır.

Arapça kaynaklarda Makrizi'nin eserleri ve görüşleriyle ilgili çok sayıda kaynağa rastlamak mümkün. Bu bağlamda Buveyli Sekine'nin hazırladığı ve Ibn Haldun ve Makrizi'nin iktisadi görüşlerini günümüz iktisat ekolleriyle karşılaştırarak kaleme aldığı "*el-Fikrü'l-İktisadi inde Ibn Haldun ve'l-Makrizi*" adlı doktora tezi, Ahmed Salih el-Gamidi'nin Makrizi'nin iktisadi görüşlerini ele aldığı "*el-Arau'l-İktisadiyyetü lil-Makrizi"* adlı yüksek lisans tezi yanı sıra Dr. Eymen Fuad Seyyid'in tahkik ettiği Makrizi'nin *el-Hitat* adlı eseri sayılabilir.

Makrizi'yle ilgili Türkçe literatür incelendiğinde özellikle iktisadi görüşleriyle ilgili neredeyse hiçbir tez çalışmasının yapılmadığı görülmektedir. Daha çok Makrizi'nin tarihçi ve hadisçi yönüyle ilgili akademik çalışmalar yapılırken yazılan makaleler de sınırlı olup genelde İngilizce kaynaklar üzerinden hazırlanmıştır.

Rahmetli Sabri Orman, *İgase* ile ilgili kaleme aldığı "İslami Düşünce Geleneğinde İktisadi Krizler Meselesi: Makrizi ve İğasetü'l-Umme bi Keşfi'l-Ğumme" adlı makalesinde Makrizi'nin kriz analizi ile ilgili düşüncelerine yoğunlaşmıştır (Orman, 2015).

Fırat Üniversitesi'nden Ayhan Almahlı'nın "İgasetü'l-Ümme Bi-Keşfi'l-Gumme Eserinin, Muhtevası ve Tahlili" adlı yüksek lisans tezi *İgase* eserinin birebir çevirisini ve Makrizi'yle ilgili detaylı bilgileri içermektedir.

3. Makrizi'ye Göre Pahalılık

Makrizi de tıpkı hocası İbn Haldun gibi tarihçi kimliği ön plana çıkan bir Orta Çağ iktisat tarihçisi olarak kendi dönemindeki- bugün enflasyon olarak adlandırılan- hayat pahalılığının ekonomik ve siyasi sebeplerini, para ve paranın gelişim aşamaları yanı sıra iktisadi yapıya sahip mekanların ve pazarların tarihini incelemektedir.

Makrizi pahalılığın mahiyetini ve sebeplerini sunarken ***Gala (غلا)*** tabirini kullanmaktadır ve fiyat olgusundan bahsetmekte, fiyatların sürekli ve daimî artış anlamına geldiğini ve insanlar arasında normalleştiğini dile getirmektedir (Makrizi, 1972, c4;226). Bu tanım günümüzde "fiyatlar genel düzeyinin sürekli olarak artması, buna karşın paranın değerinin sürekli olarak düşmesi" şeklindeki enflasyon tanımıyla örtüşmektedir (TCMB).

Batılı bazı tarihçiler Orta Çağ Avrupa'sında fiyatlardaki fahiş artışların temel sebebinin 1540-1550'li yıllarda Amerika'dan Avrupa'ya akan yüksek orandaki kıymetli madenler olduğunu dile

getiriyor. Bazı tarihçiler de o dönemdeki enflasyonu nüfus artışına bağlıyor (Anthony Edo-Jacques Melits, 2019).

4. Makrizi'ye Göre Pahalılığın Sebepleri

Makrîzî'nin yaşadığı çağda pahalılığın başlıca sebepleri salgınlar, doğal afetler, tarımla uğraşanların oranındaki düşüş sebebiyle üretimde yaşanan azalmalar, demografik hareketlilikten kaynaklı sorunlar, siyasal mücadeleler ve paranın değerinde görülen oynaklık vb. pek çok amil gösterilebilir (Ağır, 2021).

Makrizi "İgase" adlı kitabında Mısır'da pahalılık olgusunun tarihini sunarken çok eski çağlardan başlıyor. Nuh peygamber ve Tufan öncesine kadar gidiyor. Yağmurların yağmaması ve Nil suyunun seviyesinin düşmesi gibi doğal sebepler yanı sıra yöneticilerin zulmü, cinayetlerin artması, askerler ile emirler arasındaki iktidar çekişmeleri, tekelciliğin yayılması ve devletin kötü ekonomi politikalarına tarihten örnekler vererek iktisadi analizlerde bulunuyor.
Makrizi'nin analizlerinin sonuçlarına dayanarak H. 806-808 yılları arasında Mısır'da enflasyona yol açan üç sebep vardı. Bunlar (Akbar&Faizin, 2019);

1. Rüşvet, yolsuzluk ve devletin kötü yönetilmesi
2. Yüksek vergiler ve tarım arazi kiraları
3. Fülüs dediğimiz bakır paraların tedavülde kontrolsüz dolaşımı.

Bu üç maddeden de anlaşıldığı üzere kendi dönemindeki enflasyona doğal faktörler dışındaki insan hatası faktörler neden oldu. Yolsuzluk ve yüksek vergiler çiftçilerin yatırım yapma şevkini kırarken bu durum üretim veya toplam arz üzerinde etkili olduğu için fiyat artışlarına ve enflasyona neden olmaktadır. Aşırı para basılması da tedavüldeki para dolaşımının artması nedeniyle satın alma gücünü ve toplam talebi arttırıcı bir etkiye sahiptir (Dahliana, 2022;49).
Bu bağlamda Makrizi'nin enflasyonu insan hatasıyla ilişkilendirmesi modern ekonominin de konusudur. Örneğin makroekonominin babası olarak adlandırılan Keynes (1883 – 1946M), enflasyonun sebebini ekonomik kapasitesinin sınırlarının ötesinde yaşamak isteyen bir toplumun davranışından kaynaklandığını söyler (Dahliana, 2022;49).
Hatta doğal sebepler (afetler gibi) faktörü bugün artık geçerli değil, çünkü hem afetleri azaltma yeteneği kolaylaştı hem de doğal afetler sadece afet bölgesiyle sınırlı kaldı ve aynı zamanda kısa vadeli bir etkiye sahip artık (Akbar&Faizin, 2019).
Analizlerinden hareketle Makrizi'nin pahalılığın sebeplerine yönelik tespitlerini *insan hatası sebepler* ve *doğal sebepler* başlıkları altında toplayabiliriz:

4.1. İnsan Hatası Sebepler

Makrizi'nin analizlerinden hareketle pahalılığın insan hatasından kaynaklı sebeplerini ekonomik ve siyasi olmak üzere iki başlık altında toplayabiliriz.

4.1.1. Pahalılığın Ekonomik Sebepleri
4.1.1.1. Arz ve Talepten Kaynaklı Pahalılık:
4.1.1.1.1. Paranın Arzındaki Artış
Makrizi paranın arzındaki artışın fiyatlar düzeyinin artmasına yol açtığını dile getiriyor. (Makrizi, 1940;79) O dönemde fels (bakır sikkeler) basımındaki artış sebebiyle insanların elinde felsin çoğaldığını ve ucuzladığının altını çiziyor (Makrizi, 1972, c4; 27).

4.1.1.1.2. Artan Devlet Harcamaları
Makrizi talepteki artışı tetikleyen bir diğer etkenin de devlet harcamaları ve özellikle de lüks harcamalar olduğunu belirtiyor. (Makrizi, 1940;45) Devlet harcamalarının önemli bir kısmını da Mısır'daki Memlükler devletinin askeri harcamaları oluşturuyor (Makrizi, 1972, c4;225).

4.1.1.1.3. Altyapı Yatırımlarındaki Eksiklik
Keza devletin köprü yapımı ve tarım arazilerinin ıslahı gibi temel altyapı yatırımlarını yerine getirmemesinin üretimi düşürdüğünün altını çiziyor (Makrizi, 1972, c4, 225).
Keynes'in de açıkladığı üzere enflasyon toplam arzın toplam talepten daha az olduğu durumlarda oluşur. Makrizi de enflasyonu toplam talep ve arzla ilişkilendirdi. Ona göre de enflasyon, doğal veya insan hatası faktörler nedeniyle talebin artması ve arzın azalmasıyla ortaya çıkmaktadır (Akbar&Faizin, 2019).

Bu bağlamda arz ve talepteki artış veya azalış tüketici davranışlarıyla da doğrudan ilişkilidir. Örneğin bir Müslümanın ihtiyaçlarının karşılanması adalet, sadelik, temizlik, cömertlik ve ahlak gibi İslami değerlere dayanmalıdır. İslami bakış açısına göre alışveriş de dahil olmak üzere tüm ekonomik faaliyetler temelde kişinin dini yükümlülüklerini yerine getirmesi içindir. ***Panik satın alma*** (Panic Buying) olgusu dediğimiz açgözlü davranışlar kınanmayı hak eden davranışlardır (Thohir, 2016). Günümüzde kurun ve enflasyonun sürekli arttığı ortamda tüketiciler, ileride bugünkü fiyatlarla bu malları bulamayacaklarını düşünerek bugünden satın almaya yöneliyorlar. Mahfi Eğilmez'in ***"öne çekilmiş talep etkisi"*** dediği bu durum sebebiyle piyasada talep, arzı aşınca fiyatlar daha da yükseliyor, fiyatlar yükseldikçe de talep artıyor (Eğilmez, 2022).

Covid-19 pandemisinin başlangıcında tüm dünyayı vuran bu olgu Makrizi'nin bakış açısında "insan hatası enflasyon" olarak sınıflandırılabilmektedir. Hükümet panik satın almayı önlemede daha çevik olmalı ve bireyler israf veya lüks yaşamdan uzak rasyonel davranışlar sergilemelidir (Dahliana, 2022;45).

Makrizi de kendi yaşamı boyunca fiyatlardaki artışlara tanık oldu. Hisbe teşkilatı içindeki muhtesiplik görevi gereği bu fiyat değişimlerinin arkasındaki nedenleri ve fiyatları artıran güçleri bulmakla uğraşdı: "818/1406'da buğday fiyatları Hicaz ve Suriye'de arttı ve böylece çok sayıda insan buğday almak için Mısır'a gitti. Bu da talepte artışa neden oldu. Aynı zamanda, zenginler fazla tahılı biriktirmek amacıyla satın almaya başladılar ve böylece pazarda yapay bir arz sıkıntısı yarattılar. Her iki faktör de Mısır'da fiyatların artmasına yol açtı." (Makrizi, 1972; c4,330) Salgın döneminde sağlık hizmetlerine artan talebin doktor ücretlerini arttırdığını belirtti (Makrizi,1940,35).

4.2. Maliyetlerin Artmasından Kaynaklı Pahalılık

Makrizi üretim harcamalarındaki artışın fiyatlar düzeyini etkilediğini açıklarken yaşadığı dönemde en önemli üretim sektörünün tarım olması itibariyle arazi fiyatlarındaki veya kiralarındaki artışın ve yine tohum gibi malzeme fiyatlarındaki yükselişin pahalılığın en önemli sebeplerinden biri olduğunu ifade ediyor (Makrizi, 1940;46-47). Yüksek maliyetli ürünleri zararına satamayacağı için çiftçinin karını da koyup tüketiciye yansıtması gerekiyor.

Makrizi'ye göre üretimi doğrudan etkileyen tek olumsuz etken fiyat artışları değil. Bunların yanı sıra toplumun tüm kesimlerini saran fakirlik (Makrizi,1972, c4;734), devletin ağır vergilerle çiftçilerin karlarını düşürmesi ve gelirlerini müsadere etmesi (Makrizi, 1940;44) ve Memlük

devletinin gıda mallarını tüketici lehine olacak şekilde fiyatlandırması da üretimi doğrudan etkilemektedir (Makrizi, 1972; c4, 436).

4.3. Yapısal Faktörlerden Kaynaklı Pahalılık

Makrizi burada daha çok iktisadi projelerin şekli, devletin iktisadi faaliyetlerle ilişkisi ve nüfus hacmi gibi etkenler üzerinde duruyor. Metinlerden anlaşıldığı üzere bu faktörleri aşağıdaki şekilde sıralayabiliriz:

4.3.1. İktisadi Projelerin Şekli

Makrizi tekelleşmeden dolayı rekabetin ortadan kalktığını ve bunun doğal olarak pahalılığın dozunu arttırdığını ifade ediyor. Rekabetin olmadığı bir ortamda tekel uygulayanların- ki bu o dönemde genellikle devlettir- maksimum kar hedefiyle yüksek fiyatlar dayattığına dikkat çekmektedir. Makrizi'ye göre devletin tekel uyguladığı malların pahalılığı, ilişkili malların fiyatlarının yükselmesine neden oluyordu (Makrizi, 1940;42).

4.3.2. Devletin İktisadi Faaliyetlerle İlişkisi

Makrizi devletin iktisadi faaliyetlerle ilişkisinin ve ticarete girmesinin pahalılığı arttırmadaki rolüne işaret ederek Memlük devletinin tüccarlara uyguladığı vergiler yanı sıra hanlar, değirmenler ve hamamlardan alınan vergiler son tüketiciye yansıtıldığı için ciddi fiyat artışlarının yaşandığını kaydediyor (Makrizi, 1987;103).

Yüksek vergiler üretim maliyetlerinin artmasına ve dolayısıyla mal arzının azalmasına sebebiyet vermektedir. Makrizi de tıpkı hocası İbn Haldun gibi vergilerin üretim üzerindeki rolü ve etkisinden bahsetmektedir.

4.3.3. Nüfusun Pahalılığa Etkisi

Makrizi kendi döneminde Kahire gibi büyük şehirlere olan yoğun göçün ve artan nüfusun mal arzı üzerinde baskı oluşturduğunu ve fiyatların artmasına yol açtığını dile getiriyor. Üretimin zayıflaması ve tekelleşme gibi başka faktörlerin de eklenmesiyle birlikte büyük şehirlerdeki nüfus yoğunluğu hayatı daha da pahalı hale getirmektedir. Bu yüzden Makrizi hem pahalılığın önüne geçilmesi hem de üretim çarkının dönmesi için nüfusun büyük şehirlerden çıkarılıp kırsala taşınması çağrısı yapıldığı bilgisi veriyor (Makrizi, 1972;672).

4.4. Pahalılığın Siyasi Sebepleri

4.4.1. Zulümler ve Cinayetler

Makrizi, yönetimdeki adaletsiz uygulamalar neticesinde yöneticilerin kendi halklarına yönelik zulümleri ve işledikleri cinayetlerde artış yaşandığını kaydediyor. İnsanlar korkudan ve zulümden dolayı topraklarını terk ettiler ve hatta firar ettiler. Bu da tarım faaliyetlerini ve üretimini düşürdü. İnsanların temel gıda maddelerine olan ihtiyacından dolayı talebin yükselmesine karşı mal arzı düştüğü için fiyatlar yükseldi ve pahalılık rekor düzeylere çıktı. Makrizi bu konuyla ilgili şöyle diyor: "Tufandan önce Mısır hükümdarlarının on dokuzuncusu olan Fir'an b. Mesur döneminde bir kıtlık yaşandı. Bu kıtlığın sebebi, kimsenin inkâr edemeyeceği derecede zulmün ve kaosun çoğalmasıydı. Toprak kuraklaşıp ekinler çürüdü, bunun ardından tufan gerçekleşti (Makrizi,1940;8)."

4.4.2. Siyasi Dağılma

Makrizi, İslam devletinin krizlerin ve savaşların vurduğu devletçiklere bölünmesi sonrası siyasi dağılma ve iktidar çekişmesi üzerinden kendi döneminde gördüğü en önemli sebepleri ve etkenleri

analiz etti. Askerler ile emirler arasındaki çekişme siyasi karışıklıklara yol açtı ve cinayetler arttı. İnsanlar korktular, iktisadi faaliyetler ve zaruri gıda maddelerinin arzı azaldı, fiyatlar aşırı yükseldi (Makrizi, 1940;22-24).
Barış ve güvenliğin yokluğu ve Bedevilerin huzursuzlukları da üretim ve tedarik üzerinde olumsuz bir etkiye sahipti (Makrizi,1940;24,47).

4.4.3. İdari ve İktisadi Yolsuzluk

Makrizi'nin belki de en fazla üzerinde durduğu sebep, idari ve iktisadi yolsuzlukların üretimin engellenmesindeki büyük rolüdür. Rüşvet karşılığında önemli devlet-dini kademelerinin verilmesi ve bu mevkilere gelen liyakatsız kişilerin aşırı vergilerle insanların parasına ve malına el uzatmasıdır. Bu da insanların aşırı vergileri ödeyememeleri sebebiyle tarım arazilerini ellerinden çıkarmalarına ve ekin ekmemelerine yol açtığı için doğrudan üretimi azaltmaktadır. Azalan üretimden dolayı arzda yaşanan sorun talebi karşılayamadığı için fiyatların artmasına yol açmaktadır (Makrizi, 1940;43-44).
Rüşvet bağlamında kifayetsiz ve deneyimsiz isimlerin rüşvet vererek önemli mevkilere gelmeleri sebebiyle liyakatli isimler devlet kurumlarından uzaklaştırılmakta ve haklar zayi olmaktadır. Böylelikle devletin önemli işleri, görevleri ve mevkilerine gelen bu kifayetsizler ve cahiller devleti kötü idare edince kaosun yayılmasına ve üretimin düşmesine yol açmaktadırlar (Sekine, 2015; 255).

4.5. Pahalılığın Doğal Sebepleri

Pahalılığın doğal sebeplerinin (yağmurların azlığı ve afetler gibi) yol açtığı doğal enflasyon insanlığın kaçınamayacağı bir enflasyondur ve bu tür sebepler toplam talepte bir artışa veya toplam arzda bir düşüşe neden olurlarsa enflasyon yaratabilirler. Doğal enflasyon da normaldir ve bir sünnetullahtır. Doğal enflasyona bağlı fiyat artışı, sebebin kaynağı ortadan kalktıkça kademeli olarak azalacaktır (Akbar & Faizin, 2019).
Bu doğal sebepleri şu başlıklar altında sıralayabiliriz:

4.5.1. Yağmurların Azlığı

Makrizi, Mısır'da ve Nuh Tufan'ı öncesine kadar eski dönemlerde yaşanan pahalılık olgusunu açıklarken üretim sahasında yaşanan zorluklara detaylı yer vermektedir. Yağmurların az yağması sebebiyle Nil suyu seviyesinin düşmesinin üretimi doğrudan etkilediğini tarihten örneklerle sunmaktadır. (Makrizi, 1940;24).

Yağmurların yağmaması tarım üretiminin az olmasının arkasındaki daimî sebeptir. Keza hayvansal ürünlerin azlığının sebebi de çoraklık ve kuraklığa yol açan yağmurların azlığıdır. Bu durum talebin artmasına karşın tarım ve hayvansal ürünlerin arzının azalmasına ve dolayısıyla fiyatların aşırı artmasına yol açmaktadır. Makrizi İhşidiler döneminde Nil suyu seviyesinin düşmesi sebebiyle tam 9 yıl yaşanan pahalılıktan bahsetmektedir (Makrizi, 1940;12).

Makrizi konuyla ilgili olarak H 387 (997-998) yılında el-Hâkim Biemrillah döneminde Nil su seviyesinin yetersizliği sebebiyle bir kıtlık yaşandığını ve bu düşüş sebebiyle fiyatların yükseldiğini, buğdayın istenilse de bulunamadığını, insanların geçim endişelerinin arttığını, 4 rıtl ekmeğin fiyatının 1 dirheme ulaştığını belirtiyor (Makrizi, 1940;14).

4.5.2. Tarımsal Afetler

Yağmurların azlığı yanı sıra Makrizi, tarımsal üretimin düşmesine ve dolayısıyla fiyatların artışına yol açan bir başka doğal etkene daha işaret etmektedir. Bu etken tarım mahsullerini vuran sel, soğuk ve haşaratlar gibi etkenlerdir.

Makrizi, H. Musa'nın (as) Firavun'a gönderildiği zamanda yaşanan ve ilahi bir cezalandırma olarak gördüğü kıtlığa değinerek şöyle diyor: "Ekinler ve ağaçlar yok oldu, hububat ve meyveler bulunmaz hale geldi. Hayvanların tümü telef oldu. Bu kıtlığın haberi İsrailoğullarının ve diğerlerinin kitaplarında meşhurdur. Yüce Allah'ın şu sözleri, bu duruma işaret etmek ve kanıtlamak için kafidir (Makrizi, 1940; 10):

> *"...Firavun ve kavminin yaptıklarını ve (özenle kurup) yükselttiklerini yerle bir ettik." (Araf, 7/137)*
> *"Andolsun ki biz de Firavun'a uyanları, ders alsınlar diye kuraklık yılları ve ürün kıtlığıyla cezalandırdık." (Araf, 7/130)*

Tarım mahsullerinin telef olmasına ve üretimin azalmasına sebebiyet veren bir diğer doğal afet ise farelerin çoğalması ve ekinlere zarar vermeleridir: "H 341 (952-953) yılında bir kıtlık daha meydana geldi. Mısır'a bağlı bölgelerde fareler çoğalıp tahılları, üzüm bahçelerini ve diğer ekinleri telef etti (Makrizi, 1940;11).

5. Pahalılığın Toplum Kesimleri Üzerindeki Etkisi

Makrizi, yüksek fiyatların ve enflasyonun toplumdaki farklı kesimler üzerindeki etkisini de inceleyerek toplumu yedi kategoriye ayırdı. Bunlar (Makrizi,1940;72-73);

1. Devlet erkanı
2. Durumlar iyi olan tüccarlar ve müreffeh kesim
3. Satıcılar, orta halli tüccarlar ve aracılar
4. Çiftçi kesim (tarımla uğraşan ve genelde kırsalda yaşayan köylüler)
5. Sabit gelirliler (hukukçular, alimler, ordu personeli)
6. İmalatçılar, zanaatkârlar ve ücretle çalışan meslek erbabı
7. İhtiyaç sahipleri, evsizler v.s.

Makrizi'nin yöneticilerin, zengin tüccarların ve küçük esnafın ilk üç sırada yer almasına rağmen daha fazla para kazandıklarını, ancak daha az miktarda mal satın alabildikleri için durumlarının eskisinden daha iyi olmadığını dile getirerek aslında para geliri ve reel gelir kavramlarına net şekilde sahip olduğu anlaşılıyor (Islahi,2009;445).

Makrizi'ye göre dördüncü gruptaki çiftçiler içinde kuraklık döneminde topraklarını sulayabilenler servetlerini artırdı. Beşinci kategorideki sabit gelirliler zor durumda kaldılar. Altıncı kategorideki sabit gelirli olmayanlar ve son kategorideki yoksul ve muhtaçların çoğu ölmüş, hayatta kalanlar da zor şartlar yaşamaktadır (Makrîzî, 1940;73-75).

6. Pahalılık ve Enflasyonla İlgili Çözüm Önerileri

Makrîzî hükümet ve idari yolsuzluğun yayıldığı, ekonomik ve sosyal şartların kötüleştiği bir çağda yaşadı. Kendisi gibi birçok akranıyla birlikte yaptığı araştırmalarla bu şartların değiştirilmesi çağrısında bulundu ve çözüm önerileri sundu. Makrîzî ayrıca tıpkı İbn Haldun ve öncesinde Maverdi gibi devletin ticarete müdahalesine ve özel sektörü dışlamasına karşı çıkmaktadır.

Muhtesiplik görevinde bulunduğu dönemde ekonominin hem teorisine hem uygulamalarına vakıf olmuş, "İgase" eserini kaleme alırken bu deneyimlerinden istifade etmiştir (Seyyid, 2003).

Makrizi pahalılığın/enflasyonun yapısını, sebeplerini, sonuçlarını ve çözümlerini bu alanda öncülük edecek şekilde tanımlamaktadır. Pahalılığın sebeplerinin ekonomideki makro talep ve arzdan kaynaklı olduğunu düşünmekte ve bununla birlikte özel olarak paraya yoğunlaşmaktadır.

Pahalılığın çözümü için çeşitli çözümler geliştirmiştir. Günümüzde enflasyon kapsamında değerlendirilen pahalılık (*Gala*) üzerinde kafa yoran ilk Arap ve Müslüman düşünürlerden sayılan Makrizi, iktisat tarihindeki kıtlıklar ve pahalılıklar ile ilgili gelişmeleri ele alıp analiz etmiştir (Omeri,1996;93).

Burada dikkat çeken önemli nokta; Makrizi krizleri ve sebeplerini açıklarken kaderci bir mantıkla hareket etmemekte, tam tersine sebepleri ortadan kaldırarak ve çözümler önererek bir mücadele ortaya koymaktadır.

Makrizi'nin pahalılıklar ilgili çözüm önerilerini aşağıdaki başlıklar altında toplayabiliriz:

6.1. İki Madenli Sisteme Dönülmesi (Altın Standardı)

Makrizi Mısır'ı vuran pahalığın ana sebebini paranın kötüleşen durumu ve yanlış para politikalarında arayarak ekonomik krizlerle mücadele için hem parayla ilgili görüşlerini sunmuş hem de çözümler önermiştir.

Makrizi paradan kaynaklı iktisadi krizlerin çözümü ve para biriminin istikrarı için öncelikle iki madenli sisteme (Altın standardına) yani kendi tabiriyle "şer'an, aklen ve adeten" altın ve gümüşe dönülmesi gerektiğinin altını çizmektedir: "Bil ki itibar edilen para, şer'an, aklen ve adeten sadece altın ve gümüştür. Bunların haricinde kalanlar para olarak (zikredilmeye) uygun değildir. Aynı şekilde insanların durumu, ancak bu konuda doğal ve şer'i olanı yapmaya teşvik edildiklerinde düzelir." (Makrizi, 1940;80).

Makrizi'ye göre para malların bedeli ve emeğin değeridir ve bu değeri en doğru şekilde verecek olan madenler de altın ve gümüştür. Yani toplum kesimleri ve bireyler arasında bir mübadele aracıdır. Ona göre paranın bu işlevini yapamaması geri kalmışlığın ve fakirliğin özelliklerindendir. Makrizi, Said halkının fakirliklerinden dolayı altın ve gümüşe sahip olmadıklarına dikkat çekmektedir (Makrizi,1940;47).

Asıl sebep altın ve gümüş esasına dayalı bir para sisteminden bunlara ancak bir hesap parası üzerinden bağlanmış olan fulus veya felsler, yani bakır para esasına dayalı ve eşyanın tabiatına aykırı bir para sistemine geçilmiş olmasıdır. Sebep para sisteminin yapısal bozulmasıdır ve ıslahı eski tabii haline iadesidir (Orman,2015).

6.2. Para Arzının ve Talebinin Dengelenmesi

Makrizi ekonominin ve para biriminin istikrarının sağlanması için paranın arzını ve talebini dengelemek gerektiğini savunmaktadır. Para arzı ekonomideki talep ve arz dengesine uygun olarak artırılmalı veya azaltılmalıdır. Para arzının ekonomik büyüme ve istikrar için uygun seviyede tutulması gerektiğini belirtmektedir.

Bu nedenle para arzını kontrol etmek için devletin müdahalesini savunur. Devletin para arzını kontrol etmesi, fiyatların istikrarını sağlayacak ve ekonomik büyümeyi teşvik edecektir.

Makrizi, parayla ilgili çözümlerinde ayrıntılı bir para reformu ve Sabri Orman'ın tabiriyle bir para sistemi restorasyonu önerisinde bulunmaktadır. Ona göre devlet yöneticileri bu önerilere uyarlarsa cari olan genel görüntü sona erecek ve mal fiyatlarıyla işçilik ücretleri bu sıkıntılı dönemden önceki hallerine rücu edecek, fiyatlar düşecektir (Orman, 2015).

Makrizi bundan sonraki süreçte felslerin fiyatı ucuz olan satış mallarında ve kap kacak yapmak için kullanılacağından durumun daha da iyileşeceğini belirterek şöyle diyor: "(Bu) füluslar; fiyatı ucuz olan satış mallarında ve (insanların) ev giderlerinde harcanır; bunun neticesinde onlardan daha çok istifade edilir; fiyatlar düşer ve çok geçmeden insanlar (bu felsleri) kap kacak yapmak için darbedeceklerinden neredeyse bulunamaz hale gelir. Bu durumda işler düzelecek, durumlar iyileşecek, nimetler bollaşacak ve refah (seviyesinde) sınırsız bir artış yaşanacaktır. "Allah bilir ve sizler bilemezsiniz." (Makrizi,1940;81)

Bu yüzden Makrizi fiyatlar genel düzeyinin istikrar bulması için sadece altın ve gümüş paralarla muamele edilmesi, yeni para arzındaki artış dengesinin mal ve hizmet üretimi oranına bağlanması gerektiğini savunmaktadır.

6.3. Kamu Otoritesi İyi Yönetilmeli ve Kaynaklar Zayi Edilmemeli

Makrizi iktisadi krizlerin temel sebebinin fiyat artışları değil, devletin ve kamunun kötü yönetilmesi olduğunu belirterek şöyle diyor: *"Daha önce açıkladığımız üzere işlerin fesada uğramasındaki hal, fiyatların yükselmesinden değil, kötü yönetimden (kaynaklanmıştır).*" (Makrizi, 1940;82).

Makrizi, yukarıdaki ifadelerin devamında kamu otoritesinin altın ve gümüş standardına dönmesi ve devlet kurumlarının doğru yönetilmesi durumunda fiyatların düşeceğini ve krizin sonlanacağını savunmaktadır:

> *"Şayet Allah, kullarının yönetimini kendisine tevdi ettiği kimseyi muvaffak kılsaydı da alışverişi, sadece altınla muamelede bulunulan önceki haline yani malın değerleriyle işçilik bedellerinin tümünü dinarla ödemeye geri çevirseydi ya da ondan sonra darbedilmiş gümüşle muameleye, iş ücretleri ve satış mallarının fiyatlarını dirhemle belirlemeye geri döndürseydi bu, halkın kurtuluşu (nu sağlar), işlerin düzelmesine (vesile olur) ve yok oluş sinyalleri veren çöküşün de önüne geçilmiş olurdu."* (Makrizi, 1940;82).

Makrizi, devletin kaynaklarının zayi edilmemesi ve kötüye kullanılmaması üzerinde durmaktadır. Krizlerin sebepleri ortadan kaldırılırsa çözümün de kendiliğinden geleceğini düşünmektedir. Tarım kaynakları ve ürünlerinin zayi edilmemesi gerekmektedir (Omeri,1996;94).

Makrizi kamu harcamalarının azalması ve devlet kaynaklarının yetersizliği sebebiyle maaş ve ücretlerin ödenememesinin toplumu fakirleştirdiğini dile getirmektedir (Makrizi, 1972;798).

Bu bağlamda Makrizi, Nil'in su seviyesinin düşmesinden kaynaklı kıtlık ve pahalılıkla mücadele edilmesi için devletin barajlar ve depolar inşa ederek nehir su seviyelerinin düştüğü ve az yağmurların yağdığı yıllarda bu baraj sularından ve su depolarından yararlanılmasını önermektedir. Devletin köprü yapımı ve tarım arazilerinin ıslahı gibi temel altyapı yatırımlarını yerine getirmemesinin üretimi azalttığını belirtmektedir (Makrizi, 1972; 225).

Makrizi ayrıca pahalılık ve kuraklık zamanlarında devletin kanun gücünü kullanarak tahıl ambarlarını işleve koymak ve sorunlu gıda ürünlerini elde etmek için dışarıdan destek almak gibi iktisadi adımlar atması gerektiğinin altını çizmektedir. Pazarların bulunduğu şehirlerde dışarıdan gelen tüccarlara han gibi konaklama ve depo kolaylıkları sağlanması gerektiğini dile getiriyor (Makrizi, 1987;92).

6.4. İdari Yolsuzluklar ve Adam Kayırmacılıkla Mücadele

Kötüleşen sosyo-ekonomik şartların sorumluluğunu devlete veya hükümete yükleyen Makrizi, yolsuzluğa bulaşmış yöneticilere uyarılarda bulunmaktadır. Kendi dönemi ve önceki bazı dönemlerdeki yönetimleri kınamakla kalmayıp bu kötüleşen ekonomik şartları analiz etmekte ve yorumlamaktadır.

Eserlerinde sıklıkla belirttiği üzere pahalılığın en önemli sebeplerini devlet kademelerindeki idari ve iktisadi yolsuzluklar, rüşvet ve adam kayırmacılık olarak gören Makrizi, önemli devlet kademelerinin rüşvet karşılığında liyakatsiz kimselere verilmesinin yol açtığı krizlere değinmektedir. Bu kimseler devlete ödedikleri rüşveti çıkarmak için aşırı vergilerle insanların parasına ve malına el uzatmaktadırlar. İnsanlar ve özellikle çiftçiler de aşırı vergileri ödeyemedikleri için tarım arazilerini ellerinden çıkarmaları sebebiyle doğrudan üretim, yani arz azalmakta ve dolayısıyla arz talebi karşılayamadığı için fiyat artışlarına yol açmaktadır. (Makrizi, 1940;43-44)

Krizleri yorumlarken açıkladığı sebeplerin ortadan kaldırılmasıyla ekonominin kendiliğinden rayına oturacağını kaydederek yönetimin ıslah edilmesi, Mısır kırsalını öldüren ve bölgeyi helak eden kabile/derebeylik/kefillik sisteminin kaldırılması çağrısı yapıyor. Makrizi yönetim sisteminin ıslahının kırsalın ve tarımın canlandırılmasının garantisi olduğunu düşünüyor. (Sebhani, 2001;344)

6.5. Vergi politikalarında Reforma Gidilmeli

Makrizi adaletsiz ve aşırı yüksek vergilerin fiyat artışlarına neden olduğunu savunurken vergi yükünün adil bir şekilde dağıtılması ve vergi oranlarının makul seviyeye çekilmesinin pahalılığın azaltılmasına yardımcı olacağı görüşündedir.

Makrizi mali sistemin kapsamlı şekilde ıslahını önermektedir. Bu da vergileri ve harçları gözden geçirmekle, sağlıklı yürümeyen her şeyi kaldırıp vergi yönetimini geliştirmekle ve bu işi yapan görevlilerin liyakat seviyesini geliştirmekle gerçekleşir (Dünya, 1984;337).

6.6. Rekabet Teşvik Edilmeli, Devlet Müdahalesi Azaltılmalı

Makrizi'ye göre, rekabetin teşvik edilmesi, fiyat artışlarını önlemek için önemli bir adımdır. Tekelci yapıların kırılması ve piyasanın serbestleştirilmesi, rekabetin artmasına ve fiyatların düşmesine yardımcı olacaktır.

Tekelleşmeden dolayı rekabetin ortadan kalktığı ve bunun da pahalılığı körüklediğini ifade eden Makrizi, rekabetin olmadığı ortamlarda tekel uygulayanların ki bu genellikle devlet oluyor maksimum kar elde etme hedefiyle yüksek fiyatlar dayattıklarına vurgu yapıyor. (Makrizi, 1940;42) Makrizi, hükümet müdahalesinin azaltılması gerektiğine inanmaktadır. Ona göre, hükümetin ekonomiye müdahale etmesi, sadece fiyatları yükseltmektedir. Hükümetin ekonomiye müdahalesi, sadece düzenlemeler ve denetlemelerle sınırlandırılmalıdır.

Makrizi Vezir Yazuri'nin sultana tahıl ticareti içine girmemesini tavsiye ettiğini ve sultanın ticaretinin zararlarını açıkladığını belirtiyor. Yazuri, sultanın yaptığı tahıl ticaretinin Müslümanlara zarar verdiğini, tahıl fiyatlarının alınan fiyatın altına düşmesi durumunda onu satmanın imkânsız hale geleceğini, daha sonra bu tahılların silolarda bozulup telef olacağını ifade ediyor. (Makrîzî, 1940;19-20)

Makrizi devletin iktisadi faaliyetlerle ilişkisinin ve ticarete girmesinin pahalılığı arttırmadaki rolüne işaret ederek Memlük devletinin tüccarlara uyguladığı vergiler yanı sıra hanlar, değirmenler ve hamamlardan alınan vergiler son tüketiciye yansıtıldığı için ciddi fiyat artışlarının yaşandığını kaydediyor. (Makrizi, 1987;103)

6.7. Arz Tarafı Güçlendirilmeli

Makrizi, pahalılığın çözümünün talep değil, arz (üretim) tarafında olduğu görüşündedir. Köklü çözüm olarak fiyatları düşürecek, arz-talep dengesini sağlayacak ve dolayısıyla refahı gerçekleştirecek mal ve hizmet arzının artırılması gerekiyor.

Kendi dönemindeki fiyat artışları ile pazarın durgunluğu arasında sıklıkla bağlantı kuran Makrizi, Hicri 821 yılı olaylarıyla olarak *"fiyatlar yükseldi, pazarların durgunluğu çoğaldı, hayat durdu ve kazançları azaldı"* ifadesini kullanmaktadır (Makrizi, 1972;471).

Keza fiyatların düşmesi ile arz edilen mal miktarının azaldığını belirterek malın değerinin düşmesi sebebiyle satıcının malını önceki miktarda az etme isteğinin zayıfladığına dikkat çekmekte, devlet tarafındaki fiyatların aşağı çekilmesi sebebiyle koyun ithalatındaki arzın düştüğünü dile getirmektedir (Makrizi, 1972;40,437).

7. Sonuç

Sonuç itibariyle günümüzde devletlerin ekonomiden sorumlu kurumları, pahalılık ve enflasyonla mücadelede tüketime, parasal gelişmelere, üretime, gelire, tarım sektörüne ve ekonomi dışı süreçlere dayalı politikalar geliştirilmektedirler. Bu politikalar asırlar boyunca hemen hemen hiç değişmemektedir. Makrîzî' de benzer çözümler sunmakta ve yaşadığı Memlukler Devleti'nin bu dönemine damgasını vuran yanlış para politikasına işaret etmektedir. Ona göre yöneticiler artan harcamalarındaki açığı karşılamak için paranın ayarıyla oynamak suretiyle (*Tağşiş*) sınırsız para genişlemesini kullandılar. Nil suyunun seviyesinin düşmesi gibi doğal sebepler yanı sıra paranın ayarıyla oynanmasının sonuçları pahalılık veya enflasyon olarak kendini gösterdi. O dönemde yaşanan kıtlık ve açlık probleminin en önemli sebebini dönemin yönetici tabakasının yanlış

politikalarında gören Makrîzî, Memluk para sisteminde altın ve gümüş kuralından bakır kuralına geçişin enflasyonun en önemli sebebini oluşturduğunu düşünmektedir. Enflasyonla mücadelede temel çözümü öncelikle krize yol açan sebeplerin ortadan kaldırılmasında gören Makrîzî, para olarak altın ve gümüşe bağlı kalınmasını tavsiye etmekle birlikte rüşvet, yolsuzluk, adam kayırmacılık, devlet kurumlarındaki liyakatsiz atamalar, stokçuluk ve karaborsacılık gibi ahlaki olmayan sebepler üzerinde durmakta, maddi yapısal reformlar gibi manevi yapısal reformların önemine vurgu yapmaktadır.

8. Kaynakça

Abdulaziz, Abdulmecid (2017). Leyletün beket fiha'l-Kahireti't-tarihiyye, indema Hedeme'l-buldozeru kabre'l-makrizi ve dehese rüfetehu, https://arablite.com/2017/10/23/%D8%B9%D9%86%D8%AF%D9%85%D8%A7%D9%87-%D8%AF%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%A8%D9%84%D8%AF%D9%88%D8%B2%D8%B1-%D9%82%D8%A8%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%82%D8%B1%D9%8A%D8%B2%D9%8A-%D9%88%D8%AF%D9%87%D8%B3-%D8%B1/[17 Eylül 2024].

Ağır, A. Mesut (2021). El-Makrîzî'nin İğâse ve El-Esedî'nin et-Teysîr'ine Göre Memlûklerde Ekonomik Kriz ve Enflasyon", *Türkiyat Mecmuası*, 31/2, İstanbul Üniversitesi Yayınevi.

Akbar, Nashr&Faizin, Abdul Wahid (2019) "Al-Maqrixi's Concept Of The Determinants Of Inflation: Cross Border Analysis", *Journal of İslamic Monetary Economics and Finance*, Vol. 5, No.4 (2019).

Anthony Edo-Jacques Melits (2019). "Does the inflow of precious metals from the New World really explain the 'Great Inflation' in Renaissance Europe?", *Voxeu* 10 November 2019.

Aşur, Muhammed (1998). Ruvadü'l-iktisadi'l-Arab, Darü'l-emel, 1. Baskı, Kahire, Mısır.

Ayaz, F. Yahya & Düzenli, Aygül (2018). Makrizi ve Mısır'da Eş'ariliğin Yayılmasına Dair Tespitleri, *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Haziran 2018, Kastamonu.

Buveyli, Sekine (2015). El-Fikrü'l-iktisadi inde İbn Haldun ve'l-makrizi- Dirase Tahliliyye Mukarenetün fi Zılli'n-nazariyati'l-iktisadi'l-alemiyye, Doktora Tezi, el-Hac Lahdar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Şeriat Bölümü, Cezayir.

Dahliana, Difi (2022) Panic Buying as a Cause of Inflation: al-Maqrizi's Perspective, Al-Tijary Jurnal Ekonomi &Bisnis Islam, Vol.8, No.1, Kalimantan Timur, Indonesia:45-55.

Dünya, Şevki (1984). Alami'l-İktisadi'l-İslami, Dördüncü Kitap, İmam Muhammed bin Suud İslam Üniversitesi, Cilt 4, 1. Baskı, Mektebetü'l-Harici, Riyad, Suudi Arabistan.

Eğilmez, Mahfi (2022) Yüksek Enflasyona Karşın Piyasa Nasıl Canlı Olabiliyor? https://www.mahfiegilmez.com/2022/05/yuksek-enflasyona-karsn-piyasa-nasl_17.html

Haras, Semir (2014). El-Fikrul-ictimai ve'l-İktisadi leda'l-Makrizi, Mecelletü'l Adab ve'l-ulumu'l-ictimaiyye, Belide Üniversitesi-2 Yayınları, Sayı 11, Haziran 2014, S 44-61, Cezayir

İbn Tağriberdi, Ebu'l-Mehâsin (1992). En-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kâhire, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin, Beyrut, Lübnan.

İstanbuli, Yasin (2017). El-Fikrü'l-İktisadi fi Hadaratina: El-Makrizi Enmuzecen, https://muslims-res.com/%d8%a7%d9%84%d9%81%d9%83%d8%b1%d8%a7%d9%84%d8%a7%d9%82%d8%aa%d8%b5%d8%a7%d8%af%d9%8a%d9%91-%d9%81%d9%8a-%d8%ad%d8%b6%d8%a7%d8%b1%d8%aa%d9%86%d8%a7-%d8%a7%d9%84%d9%85%d9%82%d8%b1%d9%8a%d8%b2%d9%8a/.

Makrizi, T. Ahmed (1940). İgasetü'l-Ümme bi-Keşfi'l-Gumme, Yayına Hazırlayanlar: Muhammed Mustafa Ziyade ve Cemaleddin Muhammed eş-Şeyyal, Matbaatü lecneti't-Telif ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1940, Kahire, Mısır.

Makrizi, T. Ahmed (1972) es-Süluk li-marifeti duveli'l-muluk, Th: Dr. Said Abdulfettah Aşur, Darü'l-Kutub, 1972, Kültür ve Medya Bakanlığı, Kahire, Mısır.
Makrizi, T. Ahmed (1987) El-Mevaiz ve'l-İtibar bi-Zikri'l-Hitati ve'l-Asar, Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2. Baskı, Kahire, Mısır.
Makrizi, T. Ahmed (2007). Kitabü'l-Evzan ve'l-Ekyal'iş-Şeriyye, Tah: Sultan bin Hüleyyil bin Abdulmismar, Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, Birinci baskı, 2007, Beyrut, Lübnan.
Omeri, H. Mahmud (1996). Nazariyetü istikrari'n-Nakdi inde'l-Makrizi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yarmuk Üniversitesi, Şeriat ve İslami Çalışmalar Fakültesi, Ürdün.
Orman, S. (2015). İslami Düşünce Geleneğinde İktisadi Krizler Meselesi: Makrizi ve İğasetü'l-Umme bi Keşfi'l-Ğumme adlı Eseri. N. Eroğlu, İ. Eroğlu, H.İ. Aydın (Ed.), İktisadi Krizler ve Türkiye Ekonomisi: Prof Dr. İlker Parasız'a Armağan kitabı içinde (ss.396-429). Ankara: Orion Kitabevi.
Sebhani, A. Ubeyd (2001). El-Veciz fi'l-Fikri'l-İktisadi el-Vad'i ve'l-İslami, Darü'l-Vaili li'n-Neşri, 1.Baskı, 2001, Amman, Ürdün
Seyyid, E.F. (2003) "Makrizi", *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslam Araştırmalar Merkezi: 448-451.
Thohir, M. M. Bin. (2016). Pemikiran Imam Al-Ghazali Tentang Ekonomi Islam dalam Kitab Ihya' Ulumuddin. Iqtishoduna, 5(2), 225–242.

BEŞ FAKTÖR KİŞİLİK ANALİZİ VE İŞ PERFORMANSI HAKKINDA BİR LİTERATÜR İNCELEMESİ

A LITERATURE REVIEW ON FIVE FACTOR PERSONALITY ANALYSIS AND JOB PERFORMANCE

Görkem GELDİK*

Özet

Günümüzün hızla değişen iş dünyasında, işletmelerin rekabet avantajı elde etme ve sürdürülebilir büyüme sağlama yetenekleri, çalışanlarının performansına bağlıdır. Bu performansın temel bileşenlerinden biri de çalışanların kişilik özellikleridir. Çalışanların kişilik özellikleri, iş performansını şekillendiren kritik faktörler arasında yer alır ve bu özelliklerin doğru yönetilmesi hem bireysel hem de kurumsal başarı için vazgeçilmezdir. Bu bağlamda, kişilik analizi ile iş performansı arasındaki ilişkiyi anlamak ve bu bilgiyi işletmelerin insan kaynakları politikalarında kullanmak büyük bir önem taşımaktadır. Bu sistematik literatür taraması, beş faktörlü kişilik analizi ile iş performansı arasındaki dinamik ilişkiyi sistematik bir literatür araştırması yöntemiyle açıklamayı ve alana önemli bulgular sunmayı hedeflemektedir. Çalışma, kişilik faktörlerinin; dışa dönüklük, uyumluluk, sorumluluk ve deneyime açıklık gibi özelliklerin iş performansını nasıl etkilediğini detaylı bir şekilde ele almaktadır. Aynı zamanda, nevrotik kişilik özelliğinin iş performansı üzerinde yaratabileceği olumsuz etkiler de dikkat çekici bir şekilde vurgulanmaktadır. Bu literatür incelemesinde, sektör ve meslek farklılıklarının yanı sıra kültürel faktörlerin bu ilişkiyi nasıl şekillendirdiği de detaylı bir şekilde incelenmiştir. İş performansı değerlendirilirken kişilik özelliklerinin bütüncül olarak değerlendirilmesi gerekliliği ortaya konmuştur.

Sonuç olarak, işletmelerin insan kaynakları politikaları ve stratejileri için kritik bir kaynak olma potansiyeline sahiptir. Kişilik özellikleri ile iş performansı arasındaki ilişkinin derinlemesine anlaşılması, etkili bir insan kaynakları yönetimi için temel bir öneme sahiptir. Bu çalışma, işletmelerin insan kaynakları politikalarını daha etkili bir şekilde uygulamalarına yardımcı olmayı amaçlarken, Türkçe literatüre de mütevazı bir katkı sunmayı hedeflemektedir.

Anahtar kelimeler: *Beş Faktör Kişilik Analizi, Büyük Beşli Modeli, İş Performansı, Five Factor Model*

Abstract

In today's competitive bussiness environment, the ability of businesses to gain competitive advantage and achieve sustainable growth depends on the performance of their employees. One of the key components of performance is the personality traits of employees. Employees' personality traits are among the critical factors that shape job performance, and the proper management of these traits is indispensable for both individual and organizational success. In this context, it is

* Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İşletme, 23111101004@ismu.edu.tr, ORCİD: 0009-0005-5662-1505.

essential to comprehend the relationship between personality traits and job performance and to apply this information in human resources policies of organizations. This systematic literature review aims to elucidate the dynamic relationship between five-factor and job performance through a systematic literature review and to provide important findings to the field. The study comprehensively examines how personality factors such as extraversion, agreeableness, conscientiousness and openness to experience affect job performance. Additionally, it highlights the potential negative effect of neurotic personality traits on job performance. This literature review thoroughly investigates how sectoral and occupational differences, as well as cultural factors, shape this relationship. The necessity of evaluating personality traits holistically when assessing job performance has been established.

In conclusion, this study has the potential to be a key resource for the human resources policies and strategies of businesses. A thorough comprehension of the connection between personality qualities and work performance is essential for efficient human resource management. While aiming to assist businesses in more effectively implementing their human resources policies, this study also intends to provide a modest contribution to the Turkish literature.

Keywords: *Beş Faktör Kişilik Analizi, Büyük Beşli Modeli, İş Performansı, Five Factor Model*

1. Giriş

Günümüzde işletmeler, rekabetçi bir iş ortamında sürdürülebilir başarı elde etmek için çalışanların performansını artırmaya odaklanmaktadır. Bu amaçla çalışanların kişilik özellikleri ve iş performansı arasındaki ilişki işletmelerin insan kaynakları stratejileri ve yönetimi açısından önemli bir araştırma sahasıdır. Beş faktörlü kişilik analizi, bu ilişkiyi anlamak için yaygın olarak kullanılan bir yaklaşımdır. Beş faktörlü kişilik analizi; deneyime açıklık, sorumluluk, dışa dönüklük, uyumluluk ve nevrotiklik olmak üzere beş ana kişilik boyutta tanımlanır (McCrae ve John, 1992). Bu boyutlar, bireylerin davranışlarını ve performanslarını etkileyen temel özelliklerdir. Dolayısıyla bu beş faktörün iş performansı üzerindeki etkisi, işletme yönetiminde ve özellikle insan kaynakları yönetiminde kritik öneme sahiptir.

Bu literatür inceleme makalesi, beş faktörlü kişilik modeli ile iş performansı arasındaki ilişkiyi sistematik literatür araştırmasına dayanarak incelemeyi amaçlamaktadır. İnceleme boyunca ilgili konuda yapılan önemli araştırmaları bir araya getirerek, mevcut bulguların kapsamlı bir analizini sunulmaktadır. Bu makale, beş faktörlü kişilik özelliklerinin iş performansı üzerindeki etkilerini derinlemesine inceleyecektir.

Bu literatür çalışması, iş performansı gibi karışık bir kavramın anlaşılmasına yardımcı olurken, işletmelerin çalışan performansını artırmak için stratejiler geliştirmesine ve çalışanların performansında yaşanacak artış veya azalışların nedenlerinin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır (Barrick vd., 2001). Ayrıca bu çalışma gelecekteki araştırmalara rehberlik ederek, beş faktörlü kişilik modelinin çalışan performansını anlamadaki etkisini arttıracaktır.

2. Beş Faktör Kişilik Kuramı

Beş faktör kişilik analizi veya beş faktör modeli, insanların davranış, tutum ve düşüncelerinde görülen beş temel kişilik boyutu veya özelliğinden oluşur. Her kişilik boyutu bireylerin kişiliğini ve hayatı boyunca tecrübelerini etkilemektedir (McCrae ve John, 1992).

Beş faktör kişilik analizi veya modeli bireysel farklılıklar açısından sağlam bulgular üzerine kurulmuştur. Bu model kişilik araştırmaları için anlamlı ve kapsamlı bir çerçeve sağlarken bireysel farklılıkları sistemli bir şekilde temsil etmeyi amaçlar. Kişilik ölçümüne getirdiği ikna edici yapı sayesinde araştırmacılar için karşılaştırmalar yapmaya ve bireysel farklılıklardan yapısal çıkarımlar yapmaya imkân tanır. Beş faktör kişilik modeli günlük dildeki kişilik kavramlarının geniş bir yelpazesi kapsamaktadır. Model, doğal olarak herhangi bir dil ailesinde uzun yıllar boyunca biriken kişilik ile ilgili bilgiyi temsil eder. Bu durum beş faktörlü kişilik modelinin yaygın olarak kullanılan kişilik kavramlarıyla uyumlu ve olduğunu ve genel kabul gördüğünü açıklamaktadır. Model, farklı dillerde kullanılan kelimeler yoluyla bireylerin kişilik yapısının sınıflandırılarak kodlanabileceğini kabul eder kişiliği bu kodlar yani tanımlar üzerinden değerlendiri (McAdams, 1992).
Beş Faktör Modeli, kişilik özelliklerinin performansla olan ilişkisini anlamak için yaygın olarak kullanılmaktadır. Bu modelin 1980'lerin ortalarında yaygınlaşması, kişilik ve performans arasındaki ilişkiyi inceleyen çalışmaların sayısını artırmış ve bu alandaki araştırmaların yorumlanmasına önemli bir katkı sağlamıştır (Zell ve Lesick, 2022).
Temel boyutları 5 farklı kelime ile açıklanan beş faktör kişilik özelleri, dışa dönüklük, uyumluluk, sorumluluk, nevrotiklik ve gelişime açıklık olarak ifade edilmektedir (McCrea ve John, 1992).

1.1. Gelişime/Deneyime Açıklık (Openness to Experience): Deneyime açıklık, kişinin yeni fikirleri, deneyimleri ve maceraları keşfetmekten hoşlanma derecesini ifade eder. Bu kişiler genellikle yeniliğe ve değişime açık, esnek düşünce yapısına sahiptirler (Barrick vd., 2002). Farklı perspektifleri değerlendirme, yaratıcı çözümler bulma ve karmaşık sorunlara yeni yaklaşımlar geliştirme konularında yeteneklidirler. Diğer taraftan, bu özelliklere sahip olmayanlar genellikle alışılagelmişin dışındaki şeylerden çekinirler, değişiklikten rahatsızlık duyarlar ve rutinlerine sıkı sıkıya bağlı kalırlar (Costa vd., 1986).

1.2. Sorumluluk (Conscientiousness): Sorumluluk kişilik özelliği özenlilik, güvenilirlik ve disipline odaklanmayı ifade eder. Yüksek özenli bireyler, genellikle belirli hedefler belirler, bu hedeflere ulaşmak için iyi organize olurlar ve plan yapmaktan hoşlanırlar (Barrick vd., 2002). Öte yandan, bu özelliği düşük olanlar, yapılan işlerde yapılanmadan ve düzenli bir plan olmaksızın hareket etmeyi tercih edebilirler. Görevleri yerine getirirken erteleme eğiliminde olabilirler ve süreçlerde daha rahat bir yaklaşım benimseyebilirler. Bu özellikleriyle, sorumluluk sahibi kişiler genellikle başarıya odaklanır ve işlerinde etkili bir performans sergilerler (Barańczuk, 2019). Organizasyonlar, özenli ve sorumluluk sahibi çalışanlara güvenirler. Bu çalışanlar, işlerini düzenli ve etkili bir şekilde yerine getirerek liderlik potansiyellerini gösterebilir. Bu çalışanlar daha yüksek maaş ve daha hızlı terfi edilerek daha yüksek statü elde edebilirler (Caligiuri, 2000).

1.3. Dışa Dönüklük (Extraversion): Dışa dönük kişiliği özelliği sahibi bireylerin, sosyal becerileri güçlüdür ve bu nedenle çevresinde geniş bir arkadaş çevresine sahiptirler. Kendilerini rahatça ifade edebilme yetenekleri, sosyal etkileşimlerde başarılı olmalarını sağlar. Bu bireyler, iş ortamında etkili bir şekilde iletişim kurabilirler ve işbirliği içinde çalışmaya yatkındırlar. Grup içinde aktif olma eğilimleri vardır ve sıcak, samimi ilişkiler kurmaktan keyif alırlar (Barrick vd., 2002). Aynı zamanda, sosyal etkinliklere katılmaktan hoşlanır ve yeni insanlarla tanışmayı severler. Bu nitelikler, bireyler arasındaki kişilik çeşitliliğini anlama ve açıklama çabalarında önemli bir rol oynar. Sosyal, girişken, konuşkan, samimi, dürüst, çabuk ilişki kurabilen, cesur, iddialı, enerjik, neşeli, iyimser, eğlenmeyi seven, insan odaklı ve sevgi dolu bir yapıya sahip olmaları, bu tür kişilik özelliklerini ifade eder. Bu tip bireylerin iletişimde genellikle zorluk çekmedikleri ve çevrelerindeki kişilerle hızlı ve rahat bir şekilde ilişki kurdukları ifade edilebilir (Barańczuk, 2019).

1.4. Uyumluluk (Agreeableness): Uyumlu olma, kişinin başkalarına karşı olan tutumunu ifade eder ve sıcak, empatik ve ilgili olmaktan, düşük uca doğru gidildiğinde başkalarına ilgisizlik göstermeye kadar geniş bir yelpazeye sahiptir. Uyumlu bireyler genellikle sosyal etkileşimlerde incelikli davranışlar sergiler ve başkalarıyla uyum içinde olmaya önem verirler. Bununla birlikte, düşük uyumlu bireyler daha çok kendi çıkarlarına odaklanır ve başkalarının duygularına ya da ihtiyaçlarına fazla dikkat etmezler (Barrick vd., 2002). Uyumlu kişiler, genellikle olumsuz durumlarla başa çıkmak için sakinliklerini korurlar ve çatışma durumlarında arabuluculuk yapma eğilimindedirler. Ayrıca, çeşitli sosyal ortamlarda uyumlu davranarak etkileşimde bulunma ve işbirliği yapma konusunda yeteneklidirler. Bu kişiler genellikle barışçıl bir ortamın korunmasına katkıda bulunurlar ve çevrelerindeki insanlarla uyum içinde olmaya özen gösterirler (Cooper vd., 2013).

1.5. Nevrotiklik (Neuroticism): Nevrotik kişilik özelliklerine sahip bireyler, genellikle olumsuz düşüncelere ve duygulara eğilimlidirler. Karamsarlık, endişe, alınganlık ve gerginlik gibi duygular bu kişilerin genel yapısında belirgin özelliklerdir. Bu durum, günlük yaşamda daha fazla kaygı ve rahatsızlık hissetmelerine neden olabilir. Nevrotik kişilik özelliklerine sahip bireyler, zihinsel ve duygusal olarak daha zor bir deneyim yaşarlar. Anksiyete ve depresyon gibi belirtilerle sık sık karşılaşırlar ve duygusal dalgalanmaları kontrol etmekte zorlanabilirler. Bu durum, iş ortamında karar verme süreçlerinde hızlı tepkiler vermelerine ve işleri ertelemelerine neden olabilir (Costa ve McCrae, 1992).

2. İş Performansı

İş performansı, çalışanların işlerinin sorumluluğu olan görevlerini ifa etmesi ve örgütsel amaçlara katılım sağlamak için isteğe bağlı olarak gösterdikleri davranışların tümüdür. İş performansı, çalışanların farklı zamanlarda ve farklı durumlarda değişen performansla ilgili davranışlar sergilemesi nedeniyle oldukça çeşitli bir yapıya sahiptir. Bu çeşitlilik, araştırmalarda iş performansına etki edecek çeşitli yönlerinin incelenmesini gerektirmiştir. Bu bağlamda, iş performansıyla ilgili olarak kişilik özelliklerinin incelenmesi söz konusu olmuştur (Harzer vd., 2021). 1991 ve 1991 ile 2001 yılları arasındaki dönemdeki yapılan çalışmalar ile Büyük Beş ile iş performansı arasındaki ilişkiyi farklı şekillerde araştıracak gelecekteki çalışmaları teşvik edilmiştir (Barrick vd., 2001). Örgüt içerisinde çalışan kişinin, kişilik özelliklerinin örgütsel hedeflere ulaşmada ve genel performansta önemli olduğunu gözlemlenmiştir. Çalışan performansını anlayabilmek için kişiliği özelliklerini kullanan araştırmaların sayısı artmış ve kapsamı zamanla genişlemiştir (Bildat, 2013). Tüm bunların sonucu olarak söylenebilir ki bir çalışanın kişiliği, iş performansını belirleyen ve olumlu veya olumsuz olarak etkileyen bir faktör olarak düşünülebilir ve farklı kişilik özellikleri, bir çalışanın belirli bir iş ortamında çalışmaya uygunluğunu ve çalışmaya olan katkısının derecesini belirler (Hurtz ve Donovan, 2000).

3. Yöntem

Bu çalışmada beş faktör kişilik ile iş performansı arasındaki anlamlı ilişkiyi belirtmek ve geliştirmek adına derinlemesine sistematik bir literatür taraması gerçekleştirildi (Webster ve Watson, 2002).

Bu çalışma için yapılan arama boyunca beş faktörlü kişilik modeli, gelişime açıklık, sorumluluk, dışa dönüklük, uyumluluk, nevrotiklik, performans, iş performansı vb. anahtar kelimeler ve İngilizcedeki farklı kombinasyonları kullanıldı. Veri tabanlarında yapılan aramalarda kelimelerin kullanımı: “beş faktörlü kişilik analizi”, “büyük beşli model”, “gelişime açıklık”, “sorumluluk”,

(Webster and Watson, 2002; Günther vd., 2017)

Şekil 1: Sistematik Literatür Taraması Şeması.

Literatür taraması amacıyla ScienceDirect, ProQuest, Web Of Science ve Google Scholar veri tabanlarında “five factor personality model, big five, personality, ffm” ve “job performans” yazılarak yapılan tarama neticesinde 237 çalışmaya ulaşılmıştır. Bu çalışmalar arasından Elseiver, Sage, Emerald, Wiley yayınevleri tarafından yayınlanan çalışmaları tarayarak 63 farklı çalışmaya ulaşıldı. Ayrıca “beş faktör kişilik, büyük beşli model, kişilik özellikleri” ve iş performansı” yazarak Türkçe tarama yapıldığında ulaştığımız ilgili 43 çalışmaya ulaştık. İlgili çalışmaların incelenmesinde atıf sayılarını dikkate alarak beş faktör kişilik özelliklerinin her birini araştırma konusu edinen 12 çalışma bulunmuş ve sistematik literatür taraması yöntemiyle incelenmiştir.

Tablo 1: İncelemeye alınan olan 12 makale.

Yazar/lar	Başlık
Yiğitol, B., & Büyükmumcu, S., 2021	Covid-19 Korkusu, Kişilik Özellikleri, İş Performansı ve İşten Ayrılma Niyeti Arasındaki Yordayıcı İlişkilerin İncelenmesi
Lan, J., Wong, C.S., Zeng, G., 2021	Personality profiles for hospitality employees: Impact on job performance and satisfaction
Gülduran, Ç. A., & Şahin Perçin, N., 2020	Beş Büyük Kişilik Özelliğinin Sanal Kaytarma Davranışı ve İş Performansı Üzerindeki Etkisi: Otel İşletmelerinde Bir Araştırma
Tatar, A., Saltukoğlu, G., & Özdemir, H., 2019	An Investıgatıon Of The Relatıon Between Personalıty, Job Performance, And Job Satısfactıon Vıa Profile Analysıs
Keskin E., Gündoğan H., 2019	Beş Faktör Kişilik Özellikleri İle İş Performansı Arasındaki İlişkiler: Beş Yıldızlı Oteller Üzerine Bir Uygulama
Mahlamäki, T., Rintamäki, T. ve Rajah, E., 2019	The role of personality and motivation on key account manager job performance
He, Y., Donnellan, M. B., & Mendoza, A. M., 2019	Five-factor personality domains and job performance: A second order meta-analysis

Lado, M., & Alonso, P., 2017	The Five-Factor model and job performance in low complexity jobs: A quantitative synthesis
Awais Bhatti, M., Mohamed Battour, M., Rageh Ismail, A., & Pandiyan Sundram, V., 2014	Effects of personality traits (big five) on expatriates adjustment and job performance
Yang, C. L., & Hwang, M., 2014	Personality traits and simultaneous reciprocal influences between job performance and job satisfaction
Penney, LM, David, E. ve Witt, LA., 2011	A review of personality and performance: Identifying boundaries, contingencies, and future research directions
Yelboğa, A., 2006	Kişilik Özellikleri ve İş Performansı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi

4. Beş Faktör Kişilik Analizi ve İş Performansı Arasındaki İlişkiyi Anlamada Dört Tema

Literatür incelemesinin sonucunda beş faktör kişilik analizi ve iş performansı arasındaki ilişkiyi anlamada dört tema dikkat çekmektedir. Kişiliğe bütüncül bakış, kişilik özellikleri, sektör ve meslek farklılıkları, kültürel farklılıklar.

4.1. Beş Faktör Kişilik Analizine Bütüncül Bakış

Kişilik özellikleri, bireylerin davranışlarını etkileyen karmaşık ve çok yönlü faktörlerdir. Araştırmalar genellikle belirli bir kişilik özelliği ile iş performansı arasındaki doğrudan ilişkilere odaklanmıştır. Ancak, daha kapsamlı bir anlayış elde etmek için, iş davranışlarını açıklamak için birden fazla kişilik özelliğinin etkileşimini incelemek gerekmektedir. Bu yaklaşım, çalışan performansını daha iyi anlamamıza ve kişilik özelliklerinin iş yaşamında nasıl etkili olduğunu daha iyi anlamamıza yardımcı olabilir (Penney vd., 2011). Literatür incelemesi boyunca farklı kültürlerden yaygın bir destekte gören Beş Büyük kişilik modeli ve iş performansı arasındaki ilişkinin anlaşılması için İngilizce ve Türkçe literatür incelenmiştir (Yang vd., 2014). Bu doğrultuda kişilik faktörleri genel bir bakış açısı ile değerlendirilmiştir ve Penney vd. (2011) tarafından sunulan sonuç göz önünden bulundurulmuştur: "Uzun vadede en yüksek potansiyeli sunabilecek şey, büyük beşin yapısal doğasındaki ilerlemedir. Yani, tüm özellikleri aynı anda dikkate almak muhtemelen en büyük tahmini sağlayacaktır" (s.307). Analiz boyunca incelenen makaleler seçilirken beş faktör kişilik özelliklerinin her birini araştırma konusu edinen makalelerden seçim yapıldı. Farklı

seviyelerde ve çeşitli kişilik boyutlarında çalışanların performans seviyelerini anlamak için kişilik faktörlerinin bütüncül bir açıdan değerlendirmesi önemlidir (Lan vd., 2021).

4.2. Kişilik Faktörleri ve İş Performansı İlişkisi

Kişilik boyutu yönünden beş faktörlü analizin iş performansı hakkında olumlu bir etkisi olduğu görülmüştür (Yang ve Hwang, 2014; Yelboğa, 2006). Dışa dönüklük, uyumluluk, sorumluluk, deneyime açıklık faktörleri ve çalışan performansı arasında anlamlı ve bu kişilik özelliklerine sahip kişilerin performansında olumlu katkılar gözlemlenmiştir (Mahlamaki vd., 2019; Bhatti vd. 2014; Lan vd. 2021; Yang vd. 2014; Gülduran ve Perçin, 2020; Kesin ve Gündoğan, 2019).

Kişilik boyutları arasındaki dışa dönüklük, uyumluluk, sorumluluk, deneyime açıklık iş performansına olumlu katkı sunarken nevrotik kişilik özellerine sahip kişiler duygusal istikrarsızlık, ani duygu değişiklikleri ve kaygı bozukluklarına olan yatkınları sebebiyle iş performansını olumsuz etkilemektedir (Yiğitol ve Büyükmumcu, 2021).

4.3. Kişilik Faktörlerini Anlamada Sektör ve Meslek Farklılıkları

Kişilik faktörleri, iş performansını anlamada tutarlılık göstermektedir bununla birlikte farklı sektörlerde kişilik faktörlerinin etki derecesi çeşitlilik göstermiştir. Bir faktör diğerlerinden daha yüksek seviyede iş performansı belirleyicisi olmuştur (Lan vd. 2021). Tatar vd. 2019, araştırmasında iş performansını en yüksek seviyede etkileyen faktörü sorumluluk olarak belirmiştir. Başka bir araştırmada ise deneyime açıklık ve uyumluluk faktörleri en yüksek etken olarak belirlenmiştir (Keskin ve Gündoğan, 2019). Bir başka araştırmada dışa dönük bireyler iş performansı açısından iyi olarak değerlendirilmiştir (Bhatti vd, 2014). Bir diğer araştırmada ise en yüksek etkiye sahip bireylerin uyumlular olduğunu belirtilmiştir (Lan vd., 2021). Farklı iş sektörleri ve organizasyonlar açısından hangi kişilik faktörünün daha uygun olacağı hususunda yeni araştırmalar yapılmasına ihtiyaç bulunmaktadır (Lan vd. 2021).

Kişilik özelliklerinin iş performansıyla ilişkisine dair yapılan incelemeler genellikle, kişiler arası etkileşimin önemli olduğu işlerde uyumluluk, açıklık, nevrotiklik ve dışa dönüklük gibi özelliklerin öneminin daha yüksek olduğunu göstermiştir (Keskin ve Gündoğan, 2019; Tatar vd. 2019). Profesyonellik derecesi daha düşük veya yarı profesyonel işlerdeki bu kişilik özelliklerinin geçerlilikleri düşük düzeylerde olduğu bulunmuştur (Hurtz ve Donovan, 2000). Nevrotik kişilik özelliğinin karmaşıklık/nitelik seviyesi düşük işlerde iş performansını belirlemede daha yüksek öneme sahip olabileceği bulunmuştur (Lado ve Alonso, 2017). Çeşitli iş ve meslekler arasındaki farklılıkları kapsam içerisinde bulundurmadan genel bakış açısıyla yapılan araştırmalar, kişilik faktörlerinin olağan yapısını anlamaya katkıda bulunsa da iş performansını arttırıcı uygulamalara bir katkı sunmayacaktır. Gelecekte yapılacak çalışmalarda beş faktörlü kişilik analizi ve iş performansı arasındaki ilişkiyi incelerken mesleki farklılık göz önünde bulundurulmalıdır (Tatar vd. 2019).

4.4. Kişilik Faktörlerini Anlamada Kültürel Farklılıklar

Beş faktör kişilik analizi ile çalışanların davranışları üzerine dünya çapında yapılan araştırmalar beş faktör kişilik modelinin iyi ve tutarlı bir derecelendirme olduğunu göstermiştir (Lado ve Alonso, 2017). Ancak, beş faktörlü kişilik boyutlarının iş performansına olan etkisinin oranı farklı ülke ve kültürlerde değişiklik göstermekte olduğunu unutulmamalıdır (Lan vd. 2021). Dünya ülkelerin kültürler farklılıkları da iş performansı değerlendirmelerinde dikkate alınmalıdır. Beş faktör kişilik özellikleri arasındaki uyumluluk ve dışa dönüklük boyutları toplumcu dünya görüşüne sahip yani kolektivist bir kültürden ziyade bireyselleşmenin ön planda olduğu yani bireyci bir kültürde daha

fazla önemsenecektir. Bu sebeple kültürel farklılıkları dikkate alarak, beş faktör kişilik özelliklerinin değişik iş çevrelerindeki sonuçlarını inceleyecek araştırmalara ihtiyaç bulunmaktadır (He vd., 2019).

5. Sonuç ve Öneriler

Bu literatür taraması beş faktörlü kişilik analizi ve iş performansı arasındaki ilişki incelenmiş ve bu ilişkiyi anlamak için önemli bulguları ortaya konmuştur.

Öncelikle beş faktörlü kişilik analizinin iş performansıyla olan ilişkisine dair literatürde anlamlı sonuçlar ve genel bir destek bulunmuştur. Dışa dönüklük, uyumluluk, sorumluluk, deneyime açıklık kişilik faktörlerinin iş performansını olumlu yönde etkilemektedir ve bu özelliklere sahip kişilerin iş performansı daha yüksektir. Bununla birlikte nevrotik kişilik özelliğine sahip kişilerin iş performansının olumsuz yönde etkilendiği de bulunmuştur.

Kişilik faktörlerinin iş performansı üzerindeki etkisi sektör ve meslek farklılıkları göz önünde bulundurularak incelenmesi gerektiği çalışmamızın diğer önemli sonucudur. Farklı sektörlerde ve mesleklerde, kişilik faktörlerinin performans üzerindeki etkisinin farklılık gösterecektir. Örneğin incelemesinde belirtilen bazı araştırmalar sorumluluk, bazıları deneyime açıklık veya uyumluluk gibi faktörlerin iş performansını daha fazla etkilediğini saptanmıştır.

Literatür incelemesi neticesinde kültürel farklılıkların da iş performansı üzerindeki etkisinin olduğu çalışmanın son bulgusudur. Beş faktör kişilik modelinin iş performansına etkisinin farklı ülkelerde ve kültürlerde değişiklik gösterdiği bulunmuştur. Bu nedenle kültürel farklılıkların dikkate alınarak yapılan araştırmaların, beş faktör kişilik özelliklerinin iş performansı hakkındaki sonuçlarını daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Literatür incelemesi neticesinde ortaya çıkan bulguların işletmelerin insan kaynakları politikalarını ve stratejilerini belirlemede kritik bir rol oynayabileceği düşünmekteyiz. Kişilik özellikleri ve iş performansı arasındaki ilişkiyi anlamak, çalışanların potansiyelini en üst seviyeye çıkaracağı için işletmeler bu ilişkiyi anlamasını adına bu inceleme faydalı olacaktır.

Beş faktör kişilik özelliklerini bir bütüncül bir bakış açısı ile inceleyerek kişilik özelliklerinin birbiri ile olan ilişkisini açıklayacak araştırmalar iş performansının doğasının anlaşılmasına katkı sağlayacaktır ve bu alanda araştırmalara ihtiyaç bulunmaktadır.

Farklı meslekler ve sektörler arasındaki kişilik faktörlerinin iş performansı üzerindeki etkileri daha detaylı bir şekilde araştırılmalıdır. Belirli bir iş alanında hangi kişilik özelliklerinin daha belirleyici olduğunu anlamak çalışanların iş performansın arasındaki ilişkiyi anlamamıza katkı sağlayacaktır.
Beş faktör kişilik özelliklerinin iş performansı üzerindeki etkisi, farklı kültürlerde daha kapsamlı bir şekilde incelenmelidir. Kültürel farklılıkların iş performansına etkisi, kültürel çeşitliliği dikkate alan daha geniş kapsamlı araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

6. Kaynakça

Awais Bhatti, M., Mohamed Battour, M., Rageh Ismail, A., & Pandiyan Sundram, V. (2014). "Effects of Personality Traits (Big Five) on Expatriates Adjustment and Job Performance". *Equality, Diversity and Inclusion: An International Journal*, 33(1), 73-96.

Barańczuk, U. (2019). "The Five Factor Model of Personality and Emotion Regulation: A Meta-Analysis". *Personality and Individual Differences, 139*, 217-227.

Barrick, M. R., Stewart, G. L., & Piotrowski, M. (2002). "Personality and Job Performance: Test of the Mediating Effects of Motivation among Sales Representatives". *Journal of applied Psychology*, 87(1), 43.

Barrick, M.R., Mount, M.K., Judge, T.A. (2001), "Personality and Performance at the Beginning of the New Millennium: What Do We Know and Where Do We Go Next?", *International Journal of Selection and Assessment*.

Bildat, L. (2013). "Personality and Resources: Basic lngredients for Adapting and Coping in the Hospitality lndustries". *Current Issues of Tourism Research, 1*(1), 3-9.

Caligiuri, P. M. (2000). "The Big Five Personality Characteristics as Predictors of Expatriate's Desire to Terminate the Assignment and Supervisor-rated Performance". *Personnel psychology*, *53*(1), 67-88.

Cooper, C. A., Golden, L., & Socha, A. (2013). "The Big Five Personality Factors and Mass Politics. *Journal of Applied Social Psychology", 43*(1), 68-82.

Costa, P. T., Jr., & McCrae, R. R. (1992a). "Four Ways Five Factors are Basic". *Personality and Individual Differences*, 13, 653– 665.

Gülduran, Ç. A., & Perçin, N. Ş. (2020). "Beş Büyük Kişilik Özelliğinin Sanal Kaytarma Davranışı ve İş Performansı Üzerindeki Etkisi: Otel İşletmelerinde Bir Araştırma". *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(1), 37-56.

Harzer, C., Bezuglova, N., & Weber, M. (2021). "Incremental Validity of Character Strengths as Predictors of Job Performance Beyond General Mental Ability and the Big Five". *Frontiers in Psychology*, 12.

He, Y., Donnellan, M. B., & Mendoza, A. M. (2019). "Five-factor Personality Domains and Job Performance: A Second Order Meta-analysis." *Journal of Research in Personality*, 82, 103848.

Hurtz, G. M., & Donovan, J. J. (2000). "Personality and Job Performance: The Big Five Revisited". *Journal of applied psychology*, *85*(6), 869.

Keskin, E., & Gündoğan, H. (2019). "Beş Faktör Kişilik Özellikleri ile İş Performansı Arasındaki İlişkiler: Beş Yıldızlı Oteller Üzerine Bir Uygulama". *Journal of International Social Research*, 12(62).

Lado, M., & Alonso, P. (2017). "The Five-Factor Model and Job Performance in Low Complexity Jobs: A Quantitative Synthesis". *Revista de Psicología del Trabajo y de las Organizaciones*, 33(3), 175-182.

Lan, J., Wong, C. S., & Zeng, G. (2021). "Personality Profiles for Hospitality Employees: Impact on Job Performance and Satisfaction". *International Journal of Hospitality Management*, 98, 103018.

Mahlamäki, T., Rintamäki, T., & Rajah, E. (2019). "The Role of Personality and Motivation on Key Account Manager Job Performance". *Industrial Marketing Management*, 83, 174-184.

McAdams, D. P. (1992). "The Five-Factor Model in Personality: A Critical Appraisal". *Journal of personality*, *60*(2), 329-361.

McCrae, R. R., & John, O. P. (1992). "An introduction to the Five-factor Model and Its Applications". *Journal of Personality*, 60(2), 175-215.

Penney, L.M., David, E., Witt, L.A., 2011. "A Review of Personality and Performance: Identifying Boundaries, Contingencies, and Future Research Directions". *Hum. Resour. Manag. Rev*. 21 (4), 297–310.

Smith, M. M., Sherry, S. B., Vidovic, V., Saklofske, D. H., Stoeber, J., & Benoit, A. (2019). "Perfectionism and the Five-Factor Model of Personality: A Meta-analytic Review". *Personality and Social Psychology Review*, *23*(4), 367-390.

Tatar, A., Saltukoğlu, G., & Özdemir, H. (2019). An Investıgatıon Of The Relatıon Between Personalıty, Job Performance, And Job Satısfactıon Via Profile Analysıs.

Webster, J., Watson, R.T., 2002. "Analyzing the Past to Prepare for the Future: Writing a Literature Review". *MIS Quart*. 26 (2), xiii–xxiii.

Yang, C. L., & Hwang, M. (2014). "Personality Traits and Simultaneous Reciprocal Influences between Job Performance and Job Satisfaction". *Chinese Management Studies*, 8(1), 6-26.

Yelboğa, A. (2006). "Kişilik özellikleri ve İş Performansı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *ISGUC The Journal of Industrial Relations and Human Resources*, 8(2), 196-217.

Yiğitol, B., & Büyükmumcu, S. (2021). "Covid-19 Korkusu, Kişilik Özellikleri, İş Performansı ve İşten Ayrılma Niyeti Arasındaki Yordayıcı İlişkilerin İncelenmesi". *OPUS International Journal of Society Researches*, 17(Pandemi Özel Sayısı), 3414-3447.

Zell, E., & Lesick, T. L. (2022). "Big Five Personality Traits and Performance: A Quantitative Synthesis of 50+ Meta-analyses". *Journal of Personality*, 90(4), 559-573.

İBÂZÎ TEFSİR GELENEĞİNDE AHKÂMÜ'L-KUR'ÂN YORUMU: TEYSÎRÜ'T-TEFSÎR ÖRNEĞİ

INTERPRETATION OF AHKAM AL-QURAN IN THE TRADATION OF IBADI TAFSIR: THE EXAMPLE OF TEYSÎRÜ'T-TEFSÎR

Mahbup Zeynep EZBER*

Özet

İbâzıyye mezhebi, Hâricî fırkaları arasında günümüze ulaşan tek fırkadır. Hâricîler kadar katı fikirlere sahip olmayan mezhep, Hâricî fırkaları arasında en mutedil zümre ilan edilmektedir. Çalışmamızın konusu olan tefsirin yazarı Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyiş, İbâzî bir âlim olup, kendini hem İslâmi ilimler hem pozitif bilimlerde yetiştirmiş ve bu alanlarda çeşitli eserler telif etmiştir. Bu eserler arasında en son kaleme aldığı tefsir eseri, Teysîrü't-Tefsîr'dir. Bu çalışmada, araştırmanın hacmini büyütmemek için Teysîrü't-Tefsîr'de, bütün ahkâm konularından ziyade ibadetler ile ilgili olan âyetlerin yorumları incelenmiştir. Çalışmada, Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyiş'in temizlik, namaz, oruç, zekât ve hac konuları ile ilgili âyetler hakkındaki açıklamalarına ve hükümlerine, mezheplerle olan ihtilafları ve ittifaklarına değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *İbâzıyye, Mezhep, Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyiş, Ahkâm.*

Abstract

The Ibazıyya sect is the only one of the Khāricī sides to have survived to the present day. The sect, which does not have as rigid ideas as the Khārijites, is considered to be the most moderate group among the Khārijite sides. The author of the tafsīr that is the subject of our study, Muhammad b. Yūsuf Ettafayyish, was an Ibāzī scholar who educated himself in both Islamic sciences and positive sciences and wrote various works in these fields. Among these works, his most recent tafsīr work is Teysirü al-Tafsīr. In this study, in order not to increase the volume of the research, the interpretations of the verses related to acts of worship rather than all matters of judgments are analyzed in Teysirü al-Tafsīr. In this study, Muhammad b. Yūsuf Ettafayyish explanations and rulings on the verses related to cleanliness, prayer, fasting, zakat and pilgrimage, as well as his disagreements and alliances with the sects are mentioned.

Keywords: *Ibazıyya, Sect, Muhammad b. Yūsuf Ettafayyish, Fıqh.*

1. Giriş

Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyiş, İbâzî mezhebinin en meşhur âlimlerinden biri olup, Cezayir'de mezhebin canlanmasında aktif rol oynamıştır. Hayatı boyunca ilimle uğraşmış, toplumun ıslahının ve refahının ancak akidede öze dönüş ile sağlanacağını düşünmüştür. Toplumun refahı için çalışan ve ülkesindeki Fransız işgalinin bitmesi için mücadele eden Ettafeyyiş, bu mücadeleyi tedris

* Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Temel İslam Bilimleri, mahbup.ezber@std.izu.edu.tr, ORCİD: 0000-0003-1895-2811.

faaliyetlerine yansıtmış ve topluma bu ruhu aşılamak için gayret etmiştir. Telif ettiği eserlerde şer'i konuların yanında toplumsal birlik ve dirlik ile ilgili mesajlara da yer vermiştir. Çeşitli ilimlere olan vukufiyetiyle temayayüz eden Ettafeyyiş, müfessir ve fakih kimliği de sahiptir.

Çalışmamız, İbâzî tefsir geleneğinde ahkâm âyetlerine karşı yaklaşımın nasıl olduğunu Ettaffeyiş'in tefsir eseri üzerinden ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmada, İbâzıyye mezhebinin kısa bir tarihçesine, Muhammed b. Yûsuf'un hayatı ve ilmi kişiliğine, Teysîrü't-Tefsîr'in genel özelliklerine, Teysîrü't-Tefsîr'de ahkâm konularından ibadetler ile ilgili âyetleri nasıl yorumlandığına yer verilecektir. Ahkâm konusu geniş bir konu olduğundan ötürü, çalışmanın hacmini büyütmemek adına ahkâm konuları içinden ibadetler konusu tercih edilmiştir.

2. İbâziyye

2.1. İbâzıyye Mezhebinin Kısa Tarihçesi

İsmini kurucusu kabul edilen Abdullah b. İbâz et-Temîmî'den alan mezhep gerek dini gerek siyasi konularda katı fikirleri ve faaliyetleriyle bilinen Hâricî mezhebinin fırkalarından biri[1] olup bu fırkalar arasındaki en mutedil zümredir.[2] İbâzîler, kendilerinin Hâricî olarak değerlendirilmelerine karşı çıkmaktadırlar.[3] Ancak genel görüş, onların Hâricîler'den olduğudur.[4]

Tahkîm olayıyla zuhur eden Hâricîler[5], Hz. Ali'ye karşı savaştıkları Nehrevan ve Nuhayle Savaşları'nın ardından farklı bölgelere ayrılarak tarih sahnesinde varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bu esnada Kûfe, Basra ve Irak bölgelerinde, halife Muâviye b. Ebû Süfyân (ö. 60/680)'a karşı isyanlar düzenlemişlerdir.[6] Bu isyanların bastırılması neticesinde Kûfe Hâricîliği tamamen, Basra Hâricîliği ise kısmen sona ermiştir.[7] Kalan Hâricîler, Nâfi' b. Ezrâk (ö. 65/685)'ın liderliğinde toplanarak; Abdullah b. Saffar, Abdullah b. İbâz (ö. h.85 [?]) ve Hanzale b. Beyhes eşliğinde Basra'ya gitmiştir.[8] Nafi' gerek etrafındaki, gerek diğer bölgelerde dağınık bulunan Hâricîler'e, kendisiyle birlikte hurûc etmeyi teklif etmiş, hurûc etmek istemeyenlerin dostluklarının helal olmadığını, bu kimselerle evliliğin caiz olmadığını, kestikleri hayvanların yenilmeyeceğini, şehadetlerinin makbul olmadığını ve miraslarının helal olmadığını belirtmiştir. Bu görüşleri üzerine Necde b. Amir, Abdullah b. Saffar ve Abdullah b. İbâz ondan ayrılmıştır.[9] Böylece Hâricîler yaşadıkları bölünme neticesinde çeşitli fırkalara ayrılmışlardır. Ezârika, Necedât, Sufriyye, Acâride, İbâzıyye, Seâlibe

---

[1] İbn Hacer el-Askalânî, *Lisanü'l-Mîzân*, Ed. Abdülfettâh Ebû Gudde, 1. bs (Beyrut: Mektebü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 2002), 4/418.

[2] Muhammed Ebû Zehre, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye fi's-Siyâse ve'l-ʿakâ'id ve Târîhi'l-mezâhibi'l-fıkhiyye* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, t.y.), 73.

[3] Ali Yahyâ Ma'mer, *el-İbâzıyye Mezhebu İslâmi Mu'tedil*, 2. bs (Umman: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'd-Dîniyye, t.y.), 19.

[4] Mani' b. Hammâd el-Cüheyni, *el-Mevsûatü'l-Müyessera fi'l-edyâni ve'l-mezâhibi ve'l-ahzâbi'-muâsıra*, 4. bs (Beyrut: Dârü'n-Nedve, 1999), 1/58.

[5] Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Basri, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kübrâ*, Ed. Ali Muhammed Ömer, 1. bs (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001), 6/24-26; Âmir en-Neccâr, *el-İbâziyye ve medâ Sılatihâ bi'l-Havâric*, 1. bs (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1993), 2/241.

[6] Ebü'l-Hasen İzzüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarîh*, ed. Ebi'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, 1. bs, C. 3 (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 3/275.

[7] Ethem Ruhi Fığlalı, "Hârîcîler", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/170-171.

[8] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarîh,* 3/490-491. Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 1. bs (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018), 57.

[9] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarîh,* 3/491-492.

fırkaları, Hâricî mezhebinin yaşadığı bölünme neticesinde ortaya çıkan temel fırkalar olmakla birlikte bu fırkalar kendi içlerinde farklı farklı ayrılmaktadır.[10]

Abdullah b. İbâz, İbn Ezrâk'ın katı tutumu karşısında, kendisi gibi düşünen Hâricîler ile İbn Ezrâk'ın liderliğinden ayrılmış ve Basra'da kalmışlardır.[11] İbn İbâz liderliğinde Basra'da kalan İbâzîler, dönemin iktidarı olan Emevîler ile olumlu ilişkiler sürdürmüşler ve sakin bir dönem geçirmişlerdir.[12] İbâzîler'in bu dönemi kitmân (gizlilik) dönemi olarak adlandırılmaktadır.[13]

İbn İbâz'dan sonra mezhebin liderliğini Ebü'ş-Şa'sâ Câbir b. Zeyd (ö. h.93) üstlenmiştir. O mezhebin akidesini belirlemiş, bu sebepten ötürü "Umdetü'l-İbâzıyye, Aslü'l-Mezhep" gibi ünvanlar ile anılmıştır. Câbir, Abdilmelik b. Mervân (ö. 86/705)'ın vefatından sonra etrafındakiler ile birlikte isyan başlatmış, neticede Irak valisi Haccâc b. Yûsuf, Câbir ve beraberindeki İbâzîlerden bir kısmını Umman'a sürmüş, bir kısmını da hapse attırmıştır.[14]

Câbir b. Zeyd'den sonra mezhebin liderliğini Ebû Ubeyde Müslim b. Ebû Kerîm (ö. h. 145) üstlenmiş ve mezhebin oluşumunu kemâle erdirmiştir.[15] Dönemin halifesi Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720)'in vefatından sonra, Basra İbâzîleri yeniden isyan etmek istemiş, ancak Ebû Ubeyde, halifeler ile İbâzîlerin arasını iyi tutmak için ilk aşamada isyana öncülük etmemiştir. Ancak geniş bir kitle isyan için ayağa kalkınca, İbâzîlerin dağılmasından endişe eden Ebû Ubeyde harekete geçmiş, bir teşkilat oluşturmuş,[16] "Hameletü'l-ilm" adı altında yetiştirdiği dâîleri farklı bölgelere göndererek mezhebin Basra dışında da tanınmasını ve yayılmasını sağlamıştır. Böylece İbâzîlik Uman, Hicaz, Hadramut, Yemen ve Mağrib olmak üzere çeşitli bölgelere yayılmıştır.[17] Mezhebin dâîlerinin yaptıkları yolculuklar neticesinde, mezhebin faaliyetleri iyice güç kazanmış ve İbâzıyye, çeşitli bölgelere yayılmaya başlamıştır. Günümüzde İbâzıyye mezhebi başta Uman olmak üzere Zengibar, Libya, Tunus, Hadramut, Cezayir ve Batı Sahrâ'nın çeşitli bölgelerinde varlığını devam ettirmektedir.[18] İbâzîlerin sayısı net olarak bilinmemekle beraber yaklaşık 2-3 milyon nüfusunun olduğu tahmin edilmektedir.[19]

---

[10] Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, ed. Muhammed Füheymî, 2. bs, C. 1 (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 1/107.
[11] Ivaz Halifât, *Neş'etü'l-Hareketi'l-İbâzıyye*, 1. bs (Uman: y.y., 2002), 103.
[12] Ebü'l-Kâsım b. İbrâhîm el-Berrâdî, *el-Cevâhirü'l-Müntekât,* Ed. Ahmed b. Suûd es-Siyâbî, 1. bs (Londra: Dârü'l-Hikme, 2014), 175.
[13] Ethem Ruhi Fığlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983), 85.
[14] Halifât, *Neş'etü'l-Hareketi'l-İbâzıyye,* 101. Fığlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri,* 87.
[15] Bekîr b. Saîd A'veşt, *Dirâsât İslâmiyye fi'l-Usûli'l-İbâzıyye*, 4. bs (y.y.: y.y., 1409),21.
[16] Fığlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri,* 89.
[17] Halifât, *Neş'etü'l-Hareketi'l-İbâzıyye*, 103-109.
[18] el-Cüheyni, *el-Mevsûatü'l-Müyessera fi'l-edyâni ve'l-mezâhibi ve'l-ahzâbi'-muâsıra, 1/62*.
[19] Ethem Ruhi Fığlalı, "İbâzıyye", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/261.

3. Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyiş ve Teysîrü't Tefsîri

3.1. Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyiş'in Hayatı

Lakabı Ettafeyyiş olan âlimin tam ismi Muhammed b. Yûsuf b. Îsâ b. Sâlih b. Abdirrahmân b. İsâ b. İsmâîl'dir.[20] Muhammed b. Yûsuf, babası ve dedesi gibi meşhur İbâzî âlimlerin bulunduğu Ettafeyyiş ailesine mensup olduğu için bu lakapla anılmıştır. Berberîce olan kelime اَطّفْ-al, اِيَّ-gel, اَشْ-ye lafızlarının birleşmesiyle meydana gelmiştir.[21] Bu lakabın, ailesinin cömertliğinden ötürü verilmiş olması kaynaklarda belirtilmektedir.[22] Literatürde Atfîş, Itfeyyiş, Tafeyyiş, Itfiyyiş, Atfiyeş şekillerinde kullanılan lakabın yaygın kullanımı Ettafeyyiş'tir. Çalışmamızda âlimin ismini, bu telaffuzlar arasından Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi'nde yer aldığı şekilde kullanılmıştır.[23]

Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyiş, 1820 (h.1236) yılında Cezayir'in Gerdâye kentinin Yescen kasabasında doğmuştur.[24] Çocukluğunu doğduğu kasabada geçiren Ettafeyyiş, babasını henüz dört yaşında iken kaybetmiş, bu sebeple eğitimi ile annesi ve abisi ilgilenmiştir. Sekiz yaşında hafızlığını tamamlamış, fıkıh ve dil bilgisini abisinden öğrenmiş, ilerleyen zamanda ise İbâzî âlimler tarafından eğitim verilen Ma'hedü'l-hayât'ta öğrenimini tamamlamıştır.[25]

Eğitim ve öğretime verdiği önem ile öne çıkan âlim, bunların yanı sıra toplumu ilgilendiren meseleler ile de yakından ilgilenmiş, toplumsal olaylarda aktif rol oynamıştır. Toplumun ıslahını kendine vazife edinmiş, bu davranışı vacip olarak değerlendirmiştir. Bir toplumun çöküşünün en büyük sebebini, "Cehalet ve ilimden yoksun geleneğe sahip olmak" olarak ifade eden Ettafeyyiş, toplumun yanlışlarını tashih etme noktasında gayret göstermiştir. Ettafeyyiş'in tüm bu çabası; akidede öze dönüş ve insanları amele teşvik etmek şeklinde dışa vurmuş, bunları da irşâd, vaaz ve tedris ile gerçekleştirmiştir.[26]

Ettafeyyiş, ülkesinde yaşanan siyasi olaylar karşısında aktif rol almış, ülkesindeki Fransız işgalinin bitmesi için çaba göstermiştir. Cezayir'in siyasi kalkınmasında doğrudan bir etkiye sahip olan Ettafeyyiş, bu anlamda ülkesinin işgalden kurtulması için Cezayir'deki ulusal hareketlere katılmış, halkı görüşleri ile etkilemeyi başarmıştır.[27] Toplum için sergilediği bu davranışlar karşısında Fransızlar tarafından tutuklanan Ettafeyyiş[28], fikirlerini yaymaktan geri durmamış ve panislâmizm[29] fikrini savunmuştur. Bu düşüncesinden ötürü II. Abdülhamid tarafından madalya ve takdirname ile ödüllendirilmiştir.[30]

---

[20] Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyiş, *Şerhu Akîdetü't-Tevhîd,* Ed. Mûstafa b. Nâsır Vinten, 1. bs (Cezayir: Cem'iyyetü't-Türâs, 2001), 15.
[21] Sabri Hizmetli, "Ettafeyyiş", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/500.
[22]Muhammed b. Mûsâ Bâbâammî vd., *Mu'cemu A'lâmi'l-İbâzıyye,* 2. bs, C. 2 (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2000), 2/406.
[23] Hizmetli, "Ettafeyyiş", 11/500.
[24] Bâbâammî vd., *Mu'cemu A'lâmi'l-İbâzıyye,* 2/399.
[25] Ettafeyyiş, *Şerhu Akîdetü't-Tevhîd,* 16. Bâbâammî vd., *Mu'cemu A'lâmi'l-İbâzıyye,* 2/399.
[26] Mustafâ b. Nâsır Vinten, *Ârâü'ş-Şeyh Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyiş el-âkadiyyeti* (Gerdâye: Cem'iyyetü't-Türâs, 1996), 30-35.
[27] Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemu'l-Müfessirîn min Sadri'l-İslâm hatte'l-Asri'l-Hâdır*, 3. bs (Beyrut: Müessesetü Nüveyhızi's-Sekâfiyye, 1988), 658. Vinten, *Ârâü'ş-Şeyh Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyiş el-âkadiyyeti,* 35-36.
[28] Bekîr b. Saîd A'veşt, *Kutbu'l-Eimme el-Allâme Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyiş Hayâtuhu, Âsâruhu'l-Fikriyye ve Cihâduhu* (Umman: Mektebetü'd-Dâmirî, t.y.), 113.
[29] İslâm ülkelerinin tek bir siyasi birlik olmasını isteyen ve bu doğrultuda hareket eden akım.
[30] Hizmetli, "Ettafeyyiş", 11/500.

Ettafeyyiş, doğduğu kasaba Yescen'de 1914 (h. 1332) yılında 96 yaşında iken yakalandığı hastalık sebebiyle vefat etmiştir.[31] Bir rivayete göre Ettafeyyiş'in Fransız sömürgeciler tarafından zehirlendiğini ve bu zehirlenme sonucu vefat ettiği ileri sürülmüştür. Ancak İbâzî kaynaklara göre, bunu doğrular nitelikte bir delil bulunmamaktadır.[32]

Muhammed b. Yûsuf ilmî olarak, kendini hem İslamî ilimlerde hem pozitif bilimlerde yetiştirmiş bir âlimdir.[33] Yaşadığı bölgenin seçkin âlimlerinden ders almış, başta abisi İbrâhim b. Yûsuf olmak üzere Muhammed b. Îsâ Ezbâr, Saîd Yûsuf Addûn, Süleyman b. Îsâ Addûn, Bâbâ b. Yûnus ve Ahmed b. Dâvud'dan ilim tahsil etmiştir.[34] Keskin zekâ ve güçlü hafızaya sahip olan Ettafeyyiş'in, yaşamış olduğu olaylar ve İslâm ümmetinin içinde bulunduğu siyasi, fikri ve içtimai durum, onun içinde müceddid olma isteğini ortaya çıkarmış ve bunun için oldukça çaba göstermiştir.[35]

İlme olan düşkünlüğü sebebiyle günde en fazla dört saat uyuduğu rivayet edilen Ettafeyyiş, on altı yaşında tedris ve telif faaliyetlerine başlamıştır. Bu faaliyetler çerçevesinde çeşitli kitapları şerh etmiştir. Bunlardan bir tanesi Ebû Ya'kûb Yûsuf b. İbrâhîm el-Vercelânî (ö. 570/1175)'nin *el-ʿAdl ve'l-insâf fî maʿrifeti usûli'l-fıkh* adlı eseridir. Tefsir başta olmak üzere, hadis, fıkıh, edebiyat, dil bilimleri, astronomi, mantık gibi ilim dallarında çeşitli eserler telif etmiştir.[36] Yirmili yaşlara geldiğinde Ettafeyyiş, Mîzab vadisinin en meşhur âlimi olmuş, bir eğitim enstitüsü kurana kadar evinde dersler düzenlemiştir.[37] el-Hâc Sâlih b. Ömer, Süleyman Bâşâ el-Bârûnî, Ebû İshâk İbrâhîm Ettafeyyiş, Ebû Yekzân İbrâhîm b. Îsâ, Ettafeyyiş'in kurmuş olduğu enstitüde yetiştirdiği en meşhur öğrencilerinden ve mücahit âlimlerdendir.[38]

Fransızların uyguladıkları baskı ve yasaklar neticesinde, ilim yolculuğu yapmaya fırsat bulamayan Ettafeyyiş, hac vazifesini eda etmek için gittiği Hicaz dışında, Mîzab vadisi ve Vercelan'dan başka bölgelere gitme imkânına sahip olmamıştır.[39] Ancak güçlü haberleşme ağı sayesinde dünyanın birçok yerinden kitaplar getirten Ettafeyyiş, dönemin en ihtişamlı kütüphanesi sahip olmayı başarmıştır.[40]

Tefsir, hadis, fıkıh, edebiyat, sarf ve nahiv gibi dil bilimlerinde döneminin en meşhur âlimlerinden kabul edilen Ettafeyyiş, mezhebi tarafından "Kutb" lakabına layık görülmüş ve bu şekilde anılmıştır. Onlara göre Ettafeyyiş, ilmî, cismi, ahlaki ve toplumsal yönden kâmil bir zâttır. İbâzîler, "Sağlam kafa sağlam vücutta bulunur" sözünün karşılığının Ettafeyyiş olduğunu düşünmektedirler.[41]

---

[31] Ettafeyyiş, *Şerhu Akîdetü't-Tevhîd,* 22.
[32] Vinten, *Ârâü'ş-Şeyh Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyiş el-âkadiyyeti,* 27.
[33] Ettafeyyiş, *Şerhu Akîdetü't-Tevhîd,* 17.
[34] Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* Ed. İbrâhîm b. Muhammed Talay, C. 17. (Umman: Vizâretü't-Türâs ve's-Sekâfe, 2004), 1/ف. Bâbâammî vd., *Mu'cemu A'lâmi'l-İbâzıyye*., *Mu'cemu A'lâmi'l-İbâzıyye,* 2/399.
[35] Ettafeyyiş, *Şerhu Akîdetü't-Tevhîd,* 18. Vinten, *Ârâü'ş-Şeyh Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyiş el-âkadiyyeti,* 50.
[36] Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, C. 2, 3 (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1989), 2/236.
[37] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 1/ص-ق.
[38] Vinten, *Ârâü'ş-Şeyh Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyiş el-âkadiyyeti,* 58-60.
[39] Vinten, *Ârâü'ş-Şeyh Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyiş el-âkadiyyeti,* 28.
[40] Bâbâammî vd., *Mu'cemu A'lâmi'l-İbâzıyye*., *Mu'cemu A'lâmi'l-İbâzıyye*, 2/399.
[41] Ettafeyyiş, *Şerhu Akîdetü't-Tevhîd,* 15. A'veşt, *Kutbu'l-Eimme el-Allâme Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyiş Hayâtuhu, Âsâruhu'l-Fikriyye ve Cihâduhu,* 68-69.

3.2. Muhammed b. Yûsuf'un Eserleri

Çeşitli ilim dallarında yetkinliğe sahip olan Ettafeyyiş, başta tefsir ilmi olmak üzere pek çok alanda eserler kaleme almıştır. Ettafeyyiş'in öğrencisi Ebû Yekzân, müfessirin eserlerinin sayısı hakkında üç yüzden fazla olduğunu ifade etmekte[42] ancak kaynaklarda Ettafeyyiş'a ait yaklaşık yüz eser ismi zikredilmektedir. Bu eserlerin kimisi günümüze ulaşmış kimisi de tarih içinde kaybolmuştur.[43] Burada müfessirin belli başlı eserleri, alanlarına göre tasnif edilip aktarılacaktır:[44]

- Tefsir: Himyânü'z-Zâd ila dâri'i-me'ad, Dâ'i'l-'amel ilâ yevmi'l-emel,Teysîrü't-Tefsîr
- Tecvîd: Câmi' Harfu Verş. Telkînu't-Tâlî li-âyâti'l-mütea'li.
- Hadis: Tertîbü't-tertîb, Câmi'u'ş-şeml fî ḥadîsi hâtemi'r-rusül, Vefâ'ü'd-damâne bi-edâ'i'l-emâne.
- Siyer ve Tarih: Mesâilü's-siyer, İzâletü'l-'itirâz, Şerhu Nûniyye el-medîh, es-Sîretü'l-câmi'a, er-Risâletü'ş-Şâfiye, el-Gasûl fî Esmâi'r-Rasûl.
- Kelam: İzhâku'l-bâtıl bi'l-'ilmi'l-hâtıl, el-Cünne fî vasfi'l-cenne, Reddü 'alâ's-sufriyye ve'l-ezârika, Şerhu 'Akîdeti't-tevhîd, Şerhu me'alimü'd-dîn.
- Fıkıh ve Fıkıh Usulü: Şerhu Muhtasaru'l-'adl ve'l-insâf, Şerhu Kitâbu'n-nîl ve şifâü'l-'alîl, ez-Zehebü'l-Hâlis bi'l-'ilmi'l-kâlis, Hayya 'ala'l-felâh, Şerhu'd-De'â'im, Tertîbü Tuhfeti'l-edîb ve tahsîbu'l-kalbi'l-cedîb, İtâletü'l-Ucûr ve İzâletü'l-Fücûr.
- Arap Dili ve Edebiyatı: el-Kâfî fî't-tasrîf, Beyânü'l-beyân, Kasîdetü'l-garîb, Kasâidü'l-kutb, Kasidetü'l-mu'cizât, Kasidetü Bedr, el-Kasîdetü'l-Hicâziyye.
- Tıp, Astronomi, Mantık ve Matematik: İzâhu'l-mantık, Tuhfetü'l-hib fî asli't-tıb, Meslekü'l-Felek, Şerhu'l-Kalsâdî, Matla'i'l-melek fî fenni'l-felek.

3.3. Teysîrü't-Tefsîr'in Genel Özellikleri

Ettafeyyiş, toplumum birliğini, dirliğini ve refahını önemseyen bir âlim olması sebebiyle eserlerinde toplumu bilinçlendirmeye yönelik mesajlara yer vermiş hem topluma faydalı hem dini konularda öğretici eserler kaleme almayı öncelemiştir. Son tefsir eseri *Teysîr*'de de bunu gözlemlemek mümkündür. Nitekim İbâzî âlim A'veşt de, Ettafeyyiş'in *Teysîr*'de şer'î mevzular ve toplum ahlakıyla ilgili meseleler üzerinde yoğunlaştığını ifade etmektedir.[45]

Müfessirin son tefsir eseri, *Teysîrü't-Tefsîr* için, "Erken yaşta telif ettiğim *Himyânü'z-Zâd ila dâri'i-me'ad'*a olan rağbet azalınca ve *Dâ'i'l-'amel ilâ yevmi'l-emel'*de de tembellik gösterince hevesimi-niyetimi insanların bıkmadan okuyacakları ve razı olacakları bir tefsir eseri için harekete geçirdim" açıklamasını yapmaktadır. Eserine kısa bir mukaddime ile başlayan Ettafeyyiş, Nâfi' kıraatini benimsediğini ve Osman mushafına tabi olduğunu belirterek mukaddimeyi sonlandırmaktadır.[46]

Cezayir'de hicri 1325-1326 yılları arasında yedi cilt şeklinde ilk baskısı gerçekleştirilen tefsirin, ikinci baskısı, 1988 yılında Uman Kültür Bakanlığı tarafından on beş cilt olarak tahkiksiz şekilde

---

[42] A'veşt, *Kutbu'l-Eimme el-Allâme Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyiş Hayâtuhu, Âsâruhu'l-Fikriyye ve Cihâduhu,* 118.
[43] Bâbâammî vd., *Mu'cemu A'lâmi'l-İbâzıyye*. 2/401-404.
[44] Bâbâammî vd., *Mu'cemu A'lâmi'l-İbâzıyye*, 2/401-404.
[45] A'veşt, *Kutbu'l-Eimme el-Allâme Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyiş Hayâtuhu, Âsâruhu'l-Fikriyye ve Cihâduhu,* 161.
[46] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 1/1.

gerçekleştirilmiştir.[47] Bu çalışmada ise hicri 1425 (m.2004) yılında Uman Kültür Bakanlığı tarafından on yedi cilt olarak basılan, tahkikini Şeyh İbrâhîm Muhammed b. Talây'ın üstlendiği nüsha esas alınacaktır.

3.3.1. Teysîrü't-Tefsîr'in Rivayet Yönünden Özellikleri

Bu başlık altında Teysîr'in rivayet yönünden özellikleri ele alınacak olup Kur'ân'ın Kur'ân ile, sünnet ile, sahabe ve tâbiîn kavilleri ile tefsir edilmesinin örneklerine yer verilecektir. Çalışmamızda verilen bütün örneklere, çalışmanın hacmini büyütmemek adına kısaca değinilecektir.

- Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri: Müfessir; "*Ey iman edenler! Sözleşmeleri yerine getirin. İhramda bulunduğunuz sırada avlanmayı helâl saymamanız şartıyla, size bildirilecek olanlar dışındaki "en'âm" denen hayvanlar sizin için helâl kılınmıştır. Şüphesiz Allah dilediği gibi hükmeder*"[48] âyetinde geçen "Size bildirilecek olanlar" ifadesi ile kastedilenlerin; "*Murdar hayvan, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına kesilmiş, boğulmuş, vurularak öldürülmüş, yuvarlanıp ölmüş, boynuzlanarak öldürülmüş hayvanlarla -henüz canı çıkmadan yetişip kestiklerinizin dışında- yırtıcıların yediği hayvanlar, dikili taşlar önünde (sunaklarda) boğazlanmış hayvanlar ve fal oklarıyla paylaşmanız size haram kılındı*"[49] âyetiy açıklamaktadır.[50]
- Kur'ân'ın Sünnet ile Tefsiri: "بَلٰى مَنْ اَسْلَمَ وَجْهَهٗ لِلّٰهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهٗٓ اَجْرُهٗ عِنْدَ رَبِّهٖۚ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ" *Bilâkis, kim güzel niyet ve davranış sahibi olarak kendini Allah'a teslim ederse Rabbinin katında onun mükâfatı vardır. Öylelerine korku yoktur, onlar üzülmeyecekler"*[51] âyetinde müfessir محسن kişinin "muvahhid ve muttaki amel sahibi kişi" olduğunu beyan ettikten sonra ihsan kelimesinin tanımı ile ilgili "الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه" "İhsan; Allah'ı görür gibi ibadet etmendir" hadisini nakletmektedir.[52]
- Kur'ân'ın Sahâbe ve Tâbîin Kavli ile Tefsiri: *"İndirdiğimiz açık delillerle hidayet bilgisini gizleyenler yok mu, işte onlara hem Allah lânet eder hem lânet okuyanlar lânet eder"*[53] âyetinin tefsirinde Ettafeyyiş, lanet okuyanlar ile kastın kim olduğu konusunda gerek sahâbe gerek tâbiîn kavline yer vermektedir. Sahâbeden İbn Abbas'a göre lanet okuyanlar insanlar ve cinlerin dışındakilerdir. Tâbiînden Atâ b. Ebû Rebâh (ö. 114/732)'a göre bu kimseler insanlar ve cinler iken yine tâbiînden Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721)'e göre ise lanet okuyanlar hayvanlardır.[54]

3.3.2. Teysîrü't-Tefsîr'in Dirayet Yönünden Özellikleri

Bu başlık altında Teysîr'in, dirayet yönünden özellikleri ele alınacak olup müfessirin, kelâmî meselelere yaklaşımı, işârî yorumları ve tefsirin Arap dili ve edebiyatı yönünden özelliklerinden bahsedilecektir.

---

[47] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 1/أأ.
[48] el-Mâide 5/1.
[49] el-Mâide 5/3.
[50] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 3/445
[51] el-Bakara 2/112.
[52] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 1/226-227.
[53] el-Bakara 2/159.
[54] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 1/328.

- Kelâmî Meselelere Yaklaşım (Rü'yetullah Örneği): En'âm sûresinin 106. âyetinin tefsirinde konuyu detaylı şekilde ele alan Ettafeyyiş şu açıklamayı yapmaktadır: "Allah'ı görmek; hizalamayı, yönleri, zamanı, cisimleşmeyi, rengi, kalınlığı, inceliği, uzunluğu, genişliği gerektirir. Bu durumda hudûsu gerektirir. Bu yüzden rü'yetullahı reddetmek medihtir. Bu medih dünyada ve ahirette devam eder".[55] Müfessir âyetin tefsirinin devamında Kıyâmet sûresinin 23. âyetine yer vererek النظر kelimesinden kasıt -الانتظار beklemektir. Bu âyet Rablerinin rahmetini beklemelerine işaretter. Âyette الى öne geçmiştir, ancak manası nimettir. ناظرة الي ربها şeklinde olunca cümlenin anlamı Rabbinin nimetini beklemek olur" açıklamasını yapmaktadır.[56]
- İşârî Yorumlara Karşı Tutumu: *" O, evvel ve âhir, zâhir ve bâtındır"*[57] âyetinin tefsirinde Ettafeyyiş; اوّل ve آخر kelimelerini izah ettikten sonra "Ben hikaye olarak zikretsem bile, Kur'ân'ı tasavvuf ve uzak ihtimaller ile yorumlamaktan-tefsir etmekten Allah'a sığınırım" açıklamasını yapmakta ve işârî yoruma karşı tavrını ortaya koymaktadır.[58] Başka bir âyetin tefsirinde ise "Bu gibi işaretler ile tefsir yapmak helal değildir" diyerek, mutasavvıfların yorumlarına karşı izlediği tutumu okuyucuya bir kez daha göstermektedir.[59]
- Arap Dili ve Edebiyatı Yönünden Özellikleri: Bakara sûresinin 111. âyetinin tefsirinde " تِلْكَ اَمَانِيُّهُم – *Bu onların kuruntusudur*" cümlesini Ettafeyyiş, gramatik tahlillerden istifade ederek şu şekilde açıklamaktadır: " أَمَاني kelimesi أُمْنِيَة (kuruntu) kelimesinin çoğuludur. Kelimenin aslı udhûketun (أُضْحُوكَة) lafzının vezni gibi أُمْنُوِيَة şeklindedir. و harfi ي harfine dönüşmüş, daha sonra ي harfi idgam olmuş ve ن harfinin ötresi esreye dönüşmüştür. Bu vezin mübalağa veznidir, أَماني lafzının manası da -yalanlar- şeklindedir".[60]

3.4. Teysîrü't-Tefsîr'de Ulûmü'l-Kur'ân'a Dair Bazı Konulara Yaklaşımlar

Ulûmü'l-Kur'ân terkibi, Kur'ân'dan çıkarılan dini ilimler anlamına gelmektedir. Bu ilimler, Kur'ân'ın daha iyi anlaşılması için müfessire sunulan bir anahtar gibidir.[61] Çalışmada, Ettafeyyiş'in de tefsirinde istifade ettiği bu ilimlerin birkaçı örnekleri ile ele alınacaktır.

- Esbâb-ı Nüzûl*:* Ettafeyyiş esbâb-ı nüzûl ile ilgili rivayetlerin kaynağını kimi zaman belirtse de[62] bu konudaki genel tavrı rivayetleri kaynak zikretmeden eserine almaktır.[63] Nitekim müfessir Meryem sûresinin 77. âyetinin tefsirinde, âyetin kısa bir açıklamasını yaptıktan sonra kaynağını belirtmeden şu rivayete yer vermektedir: "Habbâb b. Eret (ö. 37/657) dedi ki: Ben demirciydim, Âs b. Vâil'den alacağım vardı. Ona gidip alacağımı istedim o da: Sen Muhammed'i inkâr etmedikçe sana olan borcumu ödemeyeceğim, dedi. Ben de: Vallahi sen ölünceye sonra da dirilinceye kadar Muhammed'i inkâr etmeyeceğim, dedim. İbn Vâil de: Muhakkak ki ben ölüp dirilirsem sen benim yanıma geldiğinde malım da çocuklarım da olacak. O zaman sana borcumu öderim, dedi. Bunun üzerine Allah bu âyeti indirmiştir."

---

[55] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 4/409.
[56] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 4/409.
[57] el-Hadîd 57/3.
[58] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 14/319.
[59] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 16/360.
[60] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 1/225.
[61] Bedrüddîn Muhammed b. Abdillah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kurân*, thk. Yûsuf Abdurrahmân el-Mera'şelî, Cemâl Hamdi ez-Zehebî, ve İbrâhîm Abdullah Kürdî, 1. bs (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990), 1/31-34..
[62] Örnek için bkz. Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 3/256, 16/263.
[63] Örnek için bkz. Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 1/370, 3/141, 152.

Müfessir Ettafeyyiş, Muhammed b. İsmâil Buhârî'nin el-Câmiu's-sahîh adlı hadis kitabında yer alan bu rivayeti[64] eserinde, kaynak belirtmeden kullanmaktadır.[65]

- İ'câzü'l-Kur'ân: Müfessir, Kur'ân'ın i'câz yönünün; belâgat, fesâhat ve gaybî haberleri zikretmesi ile gerçekleştiğini ifade etmektedir. Nitekim; Hûd sûresinin 113. âyetinin tefsirinde; "En fasih ve beliğ kişileriniz fesâhat, belâgat, hikmetli ve gaybi haberler bakımından Kur'ân'a benzeyen on sûre getirsin. Allah Kur'ân'da önce İsra sûresiyle onlara meydan okumakta ve onun tamamının benzerini getirmelerini istemektedir" açıklamasına yer vermektedir.[66] Müfessir, tehaddi âyetlerinin tefsirinde de bu üç vechi sıklıkla vurgulamaktadır.[67]
- Mecâzü'l-Kur'ân: Ettafeyyiş, Kur'ân'da mecazın varlığını kabul etmektedir. Örneğin; " يَجْعَلُونَ اَصَابِعَهُمْ فِي اٰذَانِهِمْ - *Parmaklarıyla kulaklarını tıkarlar*"[68] âyetinin tefsirinde Ettafeyyiş اَصَابِعَهُم ifadesinden kastın parmak uçları olduğunu açıklayarak âyette lugavî mecazın yapıldığını ifade etmektedir.[69] Müfessirin bu âyette mecaz türlerinden "bütünün zikredilip parçanın kastedilmesi" sanatına başvurduğu görülmektedir.
-

4. Teysîrü't-Tefsîr'de Ahkâmü'l-Kur'ân Yorumu

Ahkâmü'l-Kur'ân ile; Kur'ân'da yer alan, ahkâma veya fıkha kaynak olan, içerisinde hüküm barındıran âyetler kastedilmektedir. Bu âyetlerin sayısı hakkında kesin bir sonuca varılmamaktadır. Zira müfessirler, kendi ilmi anlayışları doğrultusunda âyetleri yorumlamakta ve âyetlerden hükümler çıkarmaktadır.[70] Nitekim Kur'ân'da sarih fıkhî/ahkâm âyetleri olduğu gibi meseller ve kıssalardan dolaylı olarak çıkarılabilecek hükümler de vardır.[71] Bu da müfessirin kendi ilmi bakış açısına bağlı bir durumdur.

Çalışmamızda incelediğimiz tefsir, sadece ahkâm âyetlerini içeren bir tefsir değildir. Ancak müellif, mezhebinin önde gelen fâkihlerinden biri olduğu için yazmış olduğu tefsirde ahkâm âyetlerini incelemek ve müfessirin, âyetleri nasıl yorumladığını ele almak, mezheplerin görüşlerinden istifade ettiği noktaları belirlemek, Ettafeyyiş'in mezheplerle ittifak ve ihtilaf ettiği noktaları tespit etmek çalışmamızın amacını oluşturmaktadır. Bu noktada çalışmamızın hacmini büyütmemek adına ahkâm konulardan sadece ibâdetler meselesine ait âyetlerin tefsirlerine değinilecektir.

4.1. İbâdetler ile İlgili Âyetlerin Yorumu

Bu başlık altında müfessir Ettafeyyiş'in temizlik, namaz, oruç, zekât ve hac ibadetleriyle ilgili âyetleri nasıl yorumladığı, hangi konularda mezheplerin görüşlerine yer verdiği ele alınacaktır.

4.1.1. Temizlik

Ettafeyyiş'in temizlik âyetleri ile ilgili yorumları, abdest, gusül, teyemmüm ve hayız başlıklarıyla ele alınacaktır.

---

[64]Araştırmamız sonucunda rivayetin kaynağı için bkz. Buhârî, "Büyû", 29 (2091).
[65] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr*, 9/92.
[66] ttafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 6/350-351.
[67] ttafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 1/40-41, 8/255.
[68] el-Bakara 2/19.
[69] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 1/30.
[70] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1. bs (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), 2/41.
[71] ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kurân,* 2/130.

Abdest: Ettafeyyiş, Mâide sûresinin 6. âyetinin tefsirinde, namaz kılmak isteyen kişinin abdest alması gerektiğini ifade etmektedir. Bir abdest ile birden fazla vakit namazı kılınabileceğini ileri süren müfessir, konuyla ilgili delil olarak Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethinde gün boyunca bir abdest ile namazlarını kıldığı rivayetini zikretmektedir. Rivayete göre Hz. Ömer Hz. Peygamber'e bu konuyla ilgili "Bugüne kadar yapmadığın bir şey yaptın" demiş, Hz. Peygamber de "Bilerek/kasten yaptım" cevabını vermiştir.[72] Âyette geçen ... وَاِنْ كُنْتُمْ مَرْضٰٓى ifadesi ve لَمْ تَجِدُوا مَاۤء ifadesinden yola çıkarak müfessir, teyemmümü abdeste bedel olarak değerlendirmektedir. Nasıl ki suyun bulunmadığı yerde abdesti olmayan kişi için teyemmüm farzsa, bu durumda müfessire göre abdestin-وضوء farz oluşu da ancak abdestsiz kimse için geçerlidir. Müfessir, bu noktada Zâhirî mezhebinin "diğer namazın vaktinin girmesi ile abdest bozulur" görüşüne eserinde yer vermekte ve bu görüşü batıl olarak kabul etmektedir.[73]

Ettafeyyiş de, Mâlikîler[74] gibi abdestin delk (ovalama) ile alınmasını savunmakta ve diğer mezheplerde böyle bir şartın olmadığını ifade etmektedir.[75] Müfessir, elleri, dirseklerde dahil olmak üzere delk ile yıkamayı, başı da üç parmağı ıslatarak mesh etmeyi yeterli görmektedir.[76] Başın mesh edileceği bölge meselesinde ise müfessir; "Şâfiî mezhebi, mesh edilmesi gereken yeri, alt sınırı esas olarak saçın birkaç kılı olarak tayin etmektedir. İmam Ebû Hanîfe'ye göre başın dörtte biri meshedilmelidir. Ancak İbâzî ve Şâfiî mezhepleri, mesh edilecek bölgede bir sınırlama yapmazlar" açıklamasını yapmaktadır.[77]

Müfessir, وَاَرْجُلَكُمْ lafzını fethalı okumakta ve tıpkı el ile yüz gibi ayaklarında yıkanması gerektiğini izah etmektedir. Bu noktada Ettafeyyiş, اِلَى الْكَعْبَيْنِ sınırlamasını, ayakların yıkanmasına delil olarak kabul etmektedir. Zira başın meshini içeren ifadede herhangi bir sınırlama yoktur.[78] Abdest âyeti olarak mâruf olan bu âyetin neredeyse her ifadesinde, mezheplerin görüşlerine yer veren Etatfeyyiş'in, kıraat farklılıklarının bulunduğu bu ifade ile ilgili mezheplerin görüşlerine yer vermemesi veya bu kıraat farklılıklarına değinmemesi dikkatlerden kaçmamaktadır.

Gusül: Ettafeyyiş cünüplük, hayız ve nifas gibi durumlarda gusül abdesti alınması gerektiğini belirttikten sonra bu abdestin nasıl yapılacağına dair bilgileri Mâide suresinin 6. âyetinin tefsirinde açıklamaktadır. Müfessir gusül abdestine ağız ve burnun yıkanmasını da dahil etmekte, kişinin avuçlarını yıkadıktan sonra ağız ve burnunu daha sonra başını yıkaması gerektiğini ifade etmektedir. Ettafeyyiş, gözlerin içinin bedenin zâhirine dahil olmadığı bu sebeple yıkanmasına lüzum olmadığı konusunda okuyucuyu bilgilendirmektedir.[79] Gusül abdestinde ağız ve burna su vermenin hükmü meselesinde ise müfessir, mezheplerin görüşlerine yer vermemektedir.

Teyemmüm: Müfessir, Mâide sûresinin 6. âyetinin son kısmında; hasta olan, su bulamayan, suyun yaranın iyileştirmesini geciktirdiği durumda olan, küçük yahut büyük hacetini giderip su bulamayan veya kadınlarla cinsi münasebette bulunup su bulamayan kişinin, bu durumlarda temiz toprağa

---

[72] Müfessirin eserine kaynağını zikretmeden aldığı bu rivayetin kaynağı için bkz. Tirmizî, "Tahâret", 45 (62).
[73] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 3/478-479.
[74] Muhammed el-Emîr el-Kebîr, *el-İklîl Şerhu Muhtasar Halîl*, Ed. Ebû'l-Fadl Abdullah es-Sâdık ve Abdulvehhâb Abdullatîf (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, t.y.), 18-19.
[75] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 3/480.
[76] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 3/480-482.
[77] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 3/481-482.
[78] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 3/482.
[79] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 3/483.

yönelmesi gerektiğini izah etmektedir.[80] Müfessire göre teyemmüm abdesti, kişinin niyet ederek bileğe kadar avuçlarını ve yüzünü mesh ederek alınmalıdır. Müfessir, elin bileklere kadar olan sınırını ise Kur'ân'da el kelimesinin mutlak anlamda geçtiği had cezası âyetinden[81] yola çıkarak koymaktadır. Müfessir, şayet bilekten başka bir sınır koyulması istenirse abdest âyetindeki gibi dirseklere kadar mesh edilebileceğini de ifade etmektedir.[82] Teyemmüm abdesti için taş veya çakıl taşı kullanımını kabul etmeyen müfessir, Ebû Hanîfe ile bu hususta ihtilaf ettiklerini açıklamaktadır.[83]

Yolu mescidden geçen cünüp kimse için Ettafeyyiş, teyemmüm yaparak mescide girmesi gerektiğini ifade etmektedir. Şayet mescidin içinde su, yol vb. varsa ve oraya ulaşmak için mescidden geçmek tek şart ise bu kimseye cünüp halde mescidden geçmesi için müfessir ruhsat verildiğini açıklamaktadır. Ettafeyyiş tefsirinde, Hanefî ve Şâfîilerin de bu görüşte olduğuna değinmektedir.[84]

Hayız: Kur'ân'da, Bakara sûresinin 222. âyetinde hayız konusundan bahsedilmektedir. Müfessir, ilgili âyetin tefsirinde, hayız kelimesinin, hayzın zamanı (ay hali) veya mekânı manasına gelebileceğini ifade etmekte ve hayız kanının ezâ olduğunu belirterek bu ezânın hayızlı kişiye yaklaşan için zarar verici olduğunu açıklamaktadır.[85] Âyetin sebeb-i nüzûlüne bu noktada yer veren müfessir, Hz. Peygamber'in ashâbına, hayızlı olan kadınlarla cinsi münasebet dışında her şeyi yapabileceklerine izin verdiği rivayeti paylaşmaktadır.[86]

Müfessir, "وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ"[87] ifadesinde, kadınların temizlenmesinin, beyaz akıntının görülmesinin ardından gerçekleşeceğini ifade etmektedir. Müfessire göre, hayızlı bir kadın, beyaz akıntı gördükten sonra su veya teyemmüm ile temizlenir ve kocasıyla cinsi münasebette bulunabilir. Ettafeyyiş, İmam Ebû Hanîfe'nin, kadının hayız kanının kesilmesiyle hayız müddetinin en üst sınırını doldurduktan sonra gusül abdesti almadan da kocasıyla cinsi münasebette bulunabileceğine hükmettiğini ifade etmektedir.[88]

Ettafeyyiş, ilk defa hayız gören kızın, hayız süresinin, en fazla on gün olabileceğini ifade etmektedir.[89] Hayız konusunda müfessir, mezheplerin görüşüne neredeyse hiç yer vermemektedir.

4.1.2. Namaz

Namaz (صلاة) kelimesi sözlükte dua anlamına gelmekte olup terim olarak; tekbirle başlayıp selam vermek ile biten, kendine özel sözleri ve fiilleri olan ibadet anlamına gelmektedir. Namazın farz olması kitap, sünnet ve icma ile sabittir.[90]

---

[80] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 3/483-484.
[81] el-Mâide 5/38.
[82] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 3/231-232.
[83] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 3/230, 483-484.
[84] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 3/228-229.
[85] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 2/44.
[86] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 2/45.
[87] el-Bakara 2/222.
[88] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 2/47.
[89] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 2/47.
[90] ez-Zühaylî, *Mevsûatü'l-Fıkhi'l-İslâmî ve'l-Kadâyâ el-Muâsıra,* 1/559.

Bu başlık altında namaz ile ilgili bütün fıkhi hükümlere değinmekten ziyade âyetlerin işaret ettiği konularda Ettafeyyiş'in bazı yorumları ele alınacaktır.

Namaz Vakitleri: Ettafeyyiş namaz vakitlerini Rûm sûresinin 17. ve 18. âyetlerini tefsir ederken okuyucuya açıklamaktadır. -فَسُبْحَانَ اللهِ حينَ تُمْسُونَ وَحينَ تُصْبِحُونَ *Akşam vaktine eriştiğinizde ve sabah kalktığınızda Allah'ı tesbih edin"* âyetinde التسبيح ile namazın kastedildiğini ifade eden müfessir, İbn Abbas'tan gelen rivayeti naklederek حين تمسون ifadesiyle akşam namazının, حين تصبحون ifadesi ile sabah namazının kastedildiğini izah etmektedir. Aynı rivayete göre 18. âyette[91] yer alan عشيا kelimesi ikindi namazını, و حين تظهرون ifadesi ile öğle namazı kastedilmektedir. Beşinci vakit ise Nûr sûresinin 58. âyetinde (وَمِنْ بَعْدِ صَلٰوةِ الْعشاء) ifade edildiği üzere yatsı namazıdır. Müfessir rivayetin metnini zikretmediği gibi kaynağını da eserinde belirtmemektedir.[92]

Müfessir ilgili âyetin tefsirinde mezhebinin muteber kabul ettiği hadis kitabından "Hz. Peygamber yağmur, bulut veya korku olmadığı halde gündüzleri öğle ve ikindi namazını, geceleri ise akşam ve yatsı namazını birleştirerek kılardı"[93] rivayetini naklederek namazların cem edilebileceğini vurgulamakta, bunu Allah tarafından Müslümanlara sağlanmış bir kolaylık olarak görmekte ancak kişinin bu işi adet haline getirmemesini tavsiye etmektedir.[94]

Namazın Farzları: Müfessir, namaz için abdestin farz olduğunu ifade etmektedir.[95] Abdestin ardından farz olan diğer husus, kıbleye yönelmektir. Müfessir, kıblenin Kâbe olduğunu ifade etmekte, herkesin doğrudan Kâbe'ye yönelmesi ve orayı görmesi pek mümkün olmadığı için, kişinin Harâm bölgesine yönelmesinin yeterli olduğunu izah etmektedir.[96]

Okunan Kur'ân'ı dinlemeyi vacip olarak değerlendiren Ettafeyyiş, imam ile namaz kılan kişinin Fâtiha sûresini imamla birlikte okuması ancak diğer sûreleri dinlemesi gerektiğini belirtmektedir.[97] Müfessir, konuyla ilgili mezheplerin görüşlerine yer vermemektedir.

Namazların Kısaltılması: "*Yeryüzünde sefere çıktığınız vakit kâfirlerin sizi gafil avlamalarından korkarsanız namazı kısaltmanızda size günah yoktur. Muhakkak ki kâfirler sizin apaçık düşmanınızdır*"[98] âyetinde Allah, namazların sefer halinde iken kısaltılabileceğine izin vermektedir. Ettafeyyiş'in eserinde yer verdiği hadise göre Hz. Peygamber, seferin sınırlarını Medine'den Zulhuleyfe'ye kadar iki fersah olacak şekilde belirlemiştir. Bu sebeple müfessir de sefer haline namazların kısaltılması, seferin iki fersah ve bu ölçüden fazla olmasına bağlıdır. Mezheplerin görüşlerine bu meselede yer veren müfessir, seferin sınırının İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'ye göre dört berid, İmam Ebû Hanîfe'ye göre altı berid olduğunu, bir beridin dört fersaha tekabül ettiğini açıklamaktadır. Okuyucu tarafından uzunluğun daha iyi anlaşılması için müfessir, bir fersahın üç mile, bir milin dört bin adıma denk olduğunu da belirtmektedir.[99]

---

[91] وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيّاً وَحينَ تُظْهِرُونَ- *Göklerde ve yerde tüm övgü O'na aittir. Gündüzün sonunda ve öğle vaktine eriştiğinizde de O'nu tesbih edin.*

[92] Araştırmamız sonucunda rivayetin kaynağı için bkz. San'ânî, *el-Musannef,* 2/11(1788).

[93] Rebi', el-Câmiu's-Sahîh, 1/59 (253). Araştırmamız sonucunda hadisin farklı kaynaktaki rivayeti için bkz. Müslim, "Salât",1628.

[94] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 8/235.

[95] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 3/478.

[96] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 1/295.

[97] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 5/264-265.

[98] en-Nisâ 4/101.

[99] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 3/320-321.

Ettafeyyiş'e göre namazın kısaltılmasından kastedilen rek'atların kısaltılmasıdır. Sefer halinde iken rek'atları kısaltmak vaciptir. Bu bağlamda müfessir, seferde iken dört rek'atlık namazın iki rek'at olarak kılınması gerektiğini ifade etmektedir. Görüşünü ise, Hz. Ömer'den nakledilen "Sefer namazı, Cuma namazı, bayram namazı Hz. Peygamber'in lisanı üzerine kısaltılmaksızın iki rek'attır"[100] rivayeti ile delillendirmektedir.[101]

Zâhirî mezhebinin görüşüne yer veren müfessir, onların âyetten, sadece korku durumların namazı kısaltabilecekleri görüşünü çıkarttıklarını belirtmekte ve bunu reddetmektedir. Korkunun olmadığı durumlarda namazın kısaltılabileceğine dair olan rivayetleri âhad olarak değerlendiren Dâvûd ez-Zâhirî'ye ise Ettafeyyiş şu şekilde cevap vermektedir: "Hadisler çoğu durumda şartın geçerli olduğunu ve kısaltmanın sınırlı olmadığını açıklamıştır. Buhâri, Müslim, Nesâi ve Tirmizî'den nakledilen hadise göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: 'Seferde emin halde bulunurken de namazı iki rek'at kılın'. Müfessir ilgili hadisin birçok kaynakta geçtiğini ifade etse de sadece dipnotta sadece Tirmizî'ye atıf yapmaktadır.[102]

4.1.3. Oruç

Türkçe'ye oruç olarak tercüme edilen صَوْم-صِيام kelimesi sözlükte; tutmak, bir şeyi yapmayı bırakmak anlamına gelmektedir. Oruç terim olarak ise fecrin doğuşundan güneşin batışına kadar orucu bozan şeylerden kişinin kendisini uzak tutarak gerçekleştirdiği ibadeti ifade etmektedir.[103]

Ettafeyyiş, oruç ibadetinin geçmiş ümmetlerde de var olduğunu belirterek; "Denilir ki oruç, Hz. Adem'den Hz. Peygamber dönemine kadar farklılığa uğramadı" açıklamasını yapmaktadır.[104] Orucun sayılı günlerde farz kılınmasını, Müslümanlar için bir kolaylık olarak gören müfessir, daha sonra sayılı günlerden kastedilen zamanın, Ramazan ayı olduğunu ifade etmektedir.[105] Ettafeyyiş, orucun başladığı vakti fecr, bittiği vakti ise akşam namazının girdiği vakit olarak açıklamaktadır.[106] Müfessir, ramazan ayının başlangıcının, hilalin görülmesiyle tayin edildiğini de tefsirinde belirtmektedir.[107]

Müfessir, hasta olanların oruç durumu ile ilgili şu açıklamayı yapmaktadır: "Hastalık nedeniyle oruç tutmak kişiye zor geliyorsa, hastalığının iyileşmesini geciktiriyor yahut zorlaştırıyorsa kişinin orucunu bozması veya oruç tutmaması caizdir. Nitekim Allah "يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا رِيدُ بِكُمُ الْعُسْر"[108] buyurmaktadır. Ancak bu hastalık Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729)'in parmak ağrısı da orucu bozmaya yeterli bir hastalıktır demesi gibi değildir. İmam Şâfiî'nin oruçlu kişinin dayanamayacak hale gelene kadar orucu için çaba göstermelidir demesi gibi de değildir. İmam Mâlik ise şiddetli göz hastalığı veya baş ağrısı olan kişinin hastalığından ötürü orucunu bozabileceğini rivayet etmiştir".[109]

---

[100] İbn Mâce, "İkametü's-salâti ve's-Sünneti fîha" ,112 (1063).
[101] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 3/322.
[102] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 3/323.
[103] ez-Zühaylî, *Mevsûatü'l-Fıkhi'l-İslâmî ve'l-Kadâyâ el-Muâsıra,* 2/298.
[104] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 1/383.
[105] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 1/390-391.
[106] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 1/401-403.
[107] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 1/410.
[108] el-Bakara 2/185.
[109] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 1/385-386.

Müfessir, iki fersahı geçen ve oruç tutmayı güçleştiren seferlerde de kişinin oruç tutmama ruhsatını kullanabileceğini ifade etmektedir. Müfessire göre sefere çıkma sebebi de ruhsatın kullanımını etkilemektedir. Şayet isyan veya günah için yola çıkılan seferde bu ruhsat kullanılamaz. Müfessir gerek sefer gerek hastalık yüzünden orucunu tutmayan yahut bozan kişilerin, bu oruçları kaza etmeleri gerektiğinden de eserinde bahsetmektedir.[110] Ancak müfessir, bu kaza oruçlarının da ramazan orucu gibi peş peşe tutulması gerektiğini ileri sürmektedir.[111] İbâzıyye mezhebinin meşhur görüşü de ruhsattan ötürü tutulmayan oruçların kazasının, Ramazan orucu gibi peş peşe tutulmasından yanadır.[112]

Oruç tutamayan kimsenin fidye vermesi gerektiğini haber veren âyetin[113], Bakara sûresinin 185. âyetiyle nesh edildiğini izah eden müfessir, fidye âyetini, kişiyi oruç tutmanın meşakkatine tedrici olarak alıştırmak için indiğini ileri sürmektedir.[114] Ancak müfessire göre yaşlılığından ötürü oruç tutamayan kimse bu âyet ile amel edip, fidye vermelidir.[115] Müfessir, hamile ve emziren kadınlar için ise bebeğin sağlığından endişe etmeleri halinde oruçlarını bozabileceklerini, fidye vermeleri gerektiğini ancak bu durum ortadan kalktıktan sonra oruçlarını kaza etmeleri gerektiğini ifade etmektedir.[116] Ettafeyyiş bu konuda İmam Ebû Hanîfe'nin ve Hasan el-Basrî'nin görüşlerine de eserinde yer vermektedir. İmam Ebû Hanîfe'ye göre göre hamile veya emziren kadın orucunu tutamadığında fidye vermez sadece kaza orucu tutar. Hasan el-Basrî'ye göre ise hamilelik, bütün hastalıklardan daha ağır bir durumdur. Bu sebepten ötürü hamile olan kadın ister kendi ister bebeğinin sağlığından endişe eder ve orucu bozar yahut oruç tutmazsa, bu oruç için fidye vermez, daha sonra bu orucu kaza eder.[117]

4.1.4. Zekât

Zekât kelimesi sözlükte artmak, arındırmak anlamına gelirken terim olarak mal sahibinin belirli bir malı bir gruba vermesini ifade etmektedir.[118] Kitap, sünnet ve icma ile farziyeti sabit olan zekât[119], Kur'ân'ın pek çok yerinde namaz ibadeti ile emredilmektedir.[120]

Tevbe sûresinin 60. âyetinde zekâtın kimlere verileceğinden haber verilmektedir. Ettafeyyiş, âyetin tefsirinde, münâfıkların kendilerini zekât verilen gruba dahil etmeleri sebebiyle Allah'ın zekât verilecek kimseleri sekiz gruba ayırdığını ileri sürmektedir. Tefsirinde gramatik tahlillerde bulunan Ettafeyyiş, "Âyette geçen ilk dört grubun (ل (مؤلفة القلوب- عاملين- مساكن- فقراء harfi cer-i ile zikredilmesi, sadakanın-zekâtın sadece bu sınıfa mahsus olduğunu bildirmektedir. Âyette ifade edilen son dört grubun (في وَفي الرِّقَابِ وَالْغَارِمينَ وَفي سَبيلِ اللهِ وَابنِ السَّبيلِ) harf-i ceri ile zikredilmesi ise; bu kimselerin daha çok ihtiyaç sahibi olmasından ötürüdür. Zira onlar mutlak temellük sahibi değildir" açıklamasında bulunmaktadır.[121] Müfessir, tefsirinde sırasıyla bu sekiz grup hakkında bilgiler vermektedir. Ettafeyyiş'e göre fakir; hiçbir şeyi olmayan, ihtiyacını gideremeyecek derecede olan kişi iken

---

[110] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 1/386-387.
[111] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 1/394.
[112] Âmir b. Ali eş-Şemmâhî, *Kitâbü'l-İzâh*, 5. bs (Uman: Vizâretü't-Türâs ve's-Sekâfe, 2005), 2/188.
[113] el-Bakara 2/184.
[114] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 1/388.
[115] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 1/389.
[116] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 1/389.
[117] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 1/390.
[118] Mevsılî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr,* 1/329.
[119] Mevsılî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr,* 1/329-330.
[120] el-Bakara 2/43, 83; en-Nisâ 4/77; el-Hac 22/78; en-Nûr 24/56.
[121] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 6/53.

miskin; yeterli olmasa da malı bulunan, aciz veya miskinliğinden dolayı hareket etmeyen kişidir.[122] Zekât memurları hakkında memurlarının yaptıkları işin karşılığında ücret alması gerektiğini ifade eden müfessir, ücretin miktarını belirtmemekle beraber memurun yorgunluğunun karşılığını alması gerektiğini ifade etmektedir. Bu bilgilerin ardından Ettafeyyiş, Hâşimîlerin ve Muttalibîlerin zekât memuru olamayacağını ifade etmektedir.[123] Müfessir, köleler hakkında, mükâteb köleye ve esirlere (fidyelerini ödemeleri için) zekât verilebileceğini açıklamaktadır.[124] Zekât verilecek diğer grup olan Allah yolunda olanlar ise müfessir tarafından, "Cihatta olanlara, zengin olsalar bile silah, erzak ve ihtiyaçları olan her şey -zekât ile- verilmelidir" şeklinde izah edilmektedir.[125] Zekâtın verileceği son grup olan yolda kalmış kişilerden kastın kim olduğunu, müfessir; "Hac, umre, ilim yolculuğu veya Allah'ın rızasını kazanmak adına yapılan herhangi bir sefer sebebiyle malından ayrılanlar" şeklinde açıklamaktadır. Müfessir, mâsiyet üzereyken yolda kalan kişinin, nasûh tövbesi yapması durumda zekâttan istifade edebileceğine dair görüşün bulunduğunu ifade etmektedir.[126]
Ettafeyyiş, İbâzıyye mezhebinde, zekâtın, âyette belirtilen sekiz grubun dışında kimseye verilmediğinden tefsirinde bahsetmektedir. Mezhep, Benî Hâşim ve Benî Muttalib'e zekât verilemeyeceğini ileri sürmektedir.[127] Ettafeyyiş, bu konuda mezhebi ile ittifak halindedir.

Ettafeyyiş'e göre zekâtı verilecek olan toprak ürünleri, mezhebini3n belirlediği altı üründür. Ancak müfessir, bu ürünleri eserinde tek tek zikretmemektedir.[128] İbâzî mezhebine göre bu ürünler; buğday, hurma, arpa, kuru üzüm, çavdar ve mısırdır.[129] Bakara sûresinin 267. âyetinin tefsirinde müfessir, Ebû Hanîfe'nin, "Toprakta yetişen her ürünün zekâtı verilmelidir" görüşünü zikrederken, onun bu görüşte isabet etmediğini ve sadece altı ürünün zekâtının verilmesi gerektiğini ifade etmektedir.[130]

4.1.5. Hac

Sözlükte "gitmek, yönelmek" anlamlarına gelen hac, terim olarak; kendine mahsus fiilleri eda etmek için belirli bir zamanda, Kâbe'yi ziyaret etmektir.[131] Farz olan hac ibadeti, Müslümanın ömründe bir defa yerine getirmekle yükümlü olduğu hacdır. Hac ibadetinin, kendine mahsus fiilleri, menâsikleri vardır. Menâsik; nüsük kelimesinin çoğulu olup, haccın farz, vacip veya sünnet olup yerine getirilmesi gereken davranışlarına denilir.[132]

-Haccın Zamanı: Müfessir, "الحَجُّ اَشْهُرٌ مَعْلومَات- *Hac bilinen aylardadır*"[133] âyetinde, bilinen aylar ifadesini, şevvâl, zilkade ve zilhicce ayının ilk on günü şeklinde açıklamaktadır.[134] Âl-i İmrân

[122] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 6/54.
[123] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 6/56.
[124] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 6/58.
[125] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 6/59.
[126] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 6/59.
[127] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 6/60.
[128] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 4/481.
[129] Ebû Tâhir İsmâîl b. Mûsâ el-Cîtâlî, *Kavâidü'l-İslâm*, thk. Abdurrahmân b. Ömer, 3. bs (Mektebetü'l-İstikâme, 1995), 2/18.
[130] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 2/176.
[131] ez-Zühaylî, *Mevsûatü'l-Fıkhi'l-İslâmî ve'l-Kadâyâ el-Muâsıra,* 3/79.
[132] Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslâm İlmihâli*, 1. bs (İstanbul: Muallim Neşriyat, 2013), 382.
[133] el-Bakara 2/197.
[134] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 1/440.

sûresinin 97. âyetinde[135] belirtilen "yolculuğa gücü yeten kimseler" ise müfessir tarafından, "erzak, binek, yol güvenliği, bedenin sağlıklı olması ve hacca giden kişinin dönene kadar ailesine yetecek mal varlığının bulunması" şartını taşıyan kimseler olarak izah edilmektedir. Hacca yaya olarak gidebilecek kimseler için müfessir, binek şartını aramamaktadır.[136] Ettafeyyiş, mezheplerin görüşlerine bu meselede yer vermektedir. Hanefî ve Şâfiî mezhepleri de İbâzî mezhebi gibi kişinin hacca güç yetirebilmesi için sağlaması gereken şartların erzak ve binek olduğunu ileri sürmektedir.[137]

İhrama Girmek ve İhramın Yasakları: Müfessir gerek kendine gerek mezhebine göre, ihrama girmek için şartın, niyet ve telbiye olduğunu izah etmekte ve diğer mezheplerin görüşlerine bu noktada yer vermektedir. Ettafeyyiş, Ebû Hanîfe'ye göre ihrama girmenin, niyet ve telbiye veya kurbanı hazırlamak ile başladığını; İmam Şâfiî'ye göre ise telbiyeye gerek olmadan sadece niyet ile ihrama girildiğini ifade etmektedir. Müfessir, hac veya umrenin ifsad edilmesi halinde bu ibadetlerin kaza edilmesi gerektiğini de açıklamakta, İmam Şâfiî ve İmam Ebû Hanîfe'nin de bu görüşte olduğunu okuyucuyla paylaşmaktadır.[138] Müfessir, "- فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِ *Hac sırasında kadına yaklaşmak, günaha sapmak ve tartışıp çekişmek yoktur*"[139] âyetinin tefsirinde ihrama girdikten sonra kişiye yasaklanan davranışları ele almaktadır. فَلَا رَفَثَ ifadesini müfessir; cimâ ve onu çağrıştıracak sözler olarak açıklamakta, وَلَا فُسُوق ifadesini ise sövmek ve kötü isimlerle insanlara seslenmek-lakap takmak olarak belirtmektedir. Müfessire göre kim hac esnasında söver, kötü bir lakapla birine seslenir yahut kebîre işlerse, bu günahından ötürü kurban kesmelidir.[140] فسوق kelimesine خروج anlamını veren müfessir, ولا فسوق ifadesini, "Şeriatın sınırından çıkmayın" şeklinde de yorumlamaktadır.[141] Âyette vurgulanan son yasak ise insanlarla tartışıp çekişmemektir. Müfessir ولا جدال ifadesi ile haccın günleri hakkında tartışmamanın kastedildiğini izah etmektedir. Ettafeyyiş, "Kim kendisi kızana ve karşısındakini kızdırana kadar tartışırsa, bunun affı için kurban kesmesi gerekir" şeklinde bir açıklamada bulunmaktadır.[142] Müfessir, ihramlı iken avlanmanın, güzel koku sürmenin ve dikişli elbiseler giymenin de yasak olduğunu okuyucuyla paylaşmaktadır.[143]

Haccın Menâsikleri: "- فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ *Arafat'tan dalga dalga indiğinizde Meş'ar-i Haram'da Allah'ı zikredin*"[144] âyetinin tefsirinde Ettafeyyiş; Arafat'ta vakfe yapmanın hükmünün vacip olduğunu ifade etmekte, bu hükmün hadis ve icmâ ile sabit olduğunu belirtmektedir.[145]

" وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ – *Beyt-i Atîk'i tavaf etsinler*"[146] âyetinin tefsirinde ise Ettafeyyiş, kastedilenin ziyaret tavafı olduğunu izah etmektedir. Müfessir, sadece Kâbe'nin tavaf edilebileceğini, Mescid-i Nebevî yahut Mescid-i Aksâ'yı tavaf etmenin haccın menâsiklerinden olmadığını açıklamaktadır.[147]

---

[135] و لِله عَلى النَاس حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ اليْهِ سَبِيلا – *Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah'ın insnalar üzerinde bir hakkıdır.*
[136] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 2/404-405.
[137] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 2/405.
[138] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 1/441-442.
[139] el-Bakara 2/197.
[140] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 1/442.
[141] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 1/443.
[142] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 1/443.
[143] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 1/443.
[144] el-Bakara 2/198.
[145] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 1/447-448.
[146] el-Hac 22/29.

Ettafeyyiş, hacıların Arafat'tan sonra ilk olarak Meş'ar-i Harâm'a ardından Müzdelife'ye gitmeleri gerektiğinden Bakara sûresinin 198. âyetinin tefsirinde bahsetmektedir. Müfessir; Meş'ar-i Harâm bölgesinin, Müzdelife'nin sonunda yer alan bir dağı kapsadığını, bu dağın isminin de Kuzah olduğunu açıklamaktadır. Ettafeyyiş, Meş'ar-i Harâm'ın, Müzdelife'nin bir bölümü olduğunu görüşünü; Hz. Peygamber'in Müzdelife'de geceleyip, sabah namazının ardından deveye binerek Meş'ar-i Harâm'a kadar geldiği ve kıbleye yönelip dua ederek, tekbir getirdiğini haber veren rivayet[148] ile desteklemektedir.[149]

Ettafeyyiş, haccın menâsiklerinden biri olan kurban kesmek ile ilgili tefsirinde şu bilgilere yer vermektedir: "Kurban, 'Bismillah Allahü Ekber' tekbirleri ile 'eyyâmü'n-nahr yani bayramın ilk üç günü kesilmelidir".[150] Müfessir, Mâide sûresinin 2. âyetinin tefsirinde Allah'ın şeâirlerinin; ihram, tavaf, sa'y, kurban kesmek ve tıraş olmak olduğunu açıklamaktadır.[151]

Şeytan taşlama faaliyeti ise müfessir tarafından, Bakara sûresinin 200. âyetinin "فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُم – *Hacca mahsus ibadetlerinizi bitirdiğinizde…*" ifadesinin tefsirinde ele alınmaktadır. Müfessir, haccın menâsiklerinden birinin de Akabe'de şeytan taşlamak olduğunu ifade etmektedir.[152] Ettafeyyiş, şeytan taşlama esnasında tekbir getirilmesini şart koşmaktadır.[153]

Kur'ân-ı Kerîm'de Safâ ve Merve tepesinden doğrudan bahsedilmekte ve mekânla ilgili, " إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللهِ – *Safâ ve Merve Allah'ın nişânelerindendir*"[154] âyeti bulunmaktadır. Ettafeyyiş, ilgili âyetin tefsirinde, bu iki tepenin, İslam dininin alâmetlerinden biri olduğundan bahsetmektedir. Aynı zamanda müfessir, Safâ ile Merve'nin de tıpkı tavaf edilen yer (Kâbe), Arafat, Müzdelife, Mina gibi haccın mekanlarından biri olduğunu açıklamaktadır.[155]

5. Sonuç

Müfessir Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyiş'in, rivayet ve dirayet yöntemlerini eserinde sıkça kullanarak yazdığı tefsiri, mezhebi bir tefsirdir. İbâzî mezhebinin fıkhî kaidelerine yer verdiği tefsirinde, diğer mezheplerin görüşlerinden istifade etmeyi ihmal etmemiştir. Ancak ahkâmın her konusu için mezheplerin görüşlerinden istifa ettiğini söylemek güçtür. Her ne kadar burada sınırlı bir şekilde ele alınsa da ahkâmın bazı konularını eserinde detaylı bir şekilde inceleyen Ettafeyyiş, bazı konularda aynı davranışı göstermemiştir. İbadetler konusunu ele aldığımız bu çalışmada, müfessirin, temizlik konusundaki âyetleri yorumlarken mezheplerin görüşlerine daha sık yer verdiği tespit edilmiştir. Bu konuda, Mâlikî, Şâfiî ve Hanefî mezhepleri ile olan benzerliklerinden eserinde bahseden müfessir, Zâhirî mezhebi ile olan ihtilafını da okuyucu ile paylaşmaktadır.

Namaz konusunu eserinde detayları ile ele alan müfessir, temizlik konusundaki kadar olmasa da mezheplerin görüşlerine bu konuda da yer vermektedir. Yine bu meselede Ettafeyyiş, Dâvûd ez-

---

[147] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 9/393-394.
[148] Beyhâki, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 5/191 (9518).
[149] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 1/449.
[150] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 9/391.
[151] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 3/447.
[152] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 1/451.
[153] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 1/455.
[154] el-Bakara 2/158.
[155] Ettafeyyiş, *Teysîru't-Tefsîr,* 1/323.

Zâhirî ile ihtilaf ettiği görüşünü açıklamaktadır. Literal okuma yahut nasların salt zâhirine odaklanması ile öne çıkan Haricî mezhebinin, günümüze ulaşan kolu İbâzıyye mezhebi, nasları yorumlama açısından Zâhirî mezhebine benzetilmekte ve Hâricî mezhebinin devamı olarak değerlendirilebilmektedir. Ancak Ettafeyyiş'in, tefsirinde, Zâhirî mezhebi ile olan görüş ayrılıklarından bahsetmesi, bu algıyı bir nebze olsun yıkmaktadır.

Oruç konusunda müfessir, kendi ve mezhebinin görüşlerini açıklayarak diğer mezheplerinin görüşlerine diğer iki konuya nazaran daha az yer vermektedir. Bu konuda Hanefîler ile olan ihtilafından bahseden müfessirin, oruç konusunda diğer mezhepler ile ayrıldığı en net nokta, kaza oruçlarının peş peşe tutulması meselesidir. Gerek kendi gerek mezhebinin meşhur görüşü bu yöndedir. Ramazan ayının orucu nasıl peş peşe tutuluyorsa kaza orucu da aynı şekilde eda edilmelidir.

Zekât konusu, müfessirin ibadetler arasında en sınırlı ele aldığı konudur. Zekât ile ilgili fıkhi hükümlerden neredeyse hiç bahsetmeyen müfessir, bu sebeple mezheplerin görüşlerine de neredeyse hiç yer vermemektedir. Ettafeyyiş, bu konuda çoğunlukla âyetlerin tefsirini yapmak ile yetinmektedir.

Sınırlı konuların ele alındığı hac meselesi ise tefsirde açıklayıcı bir şekilde müfessir tarafından ele alınmaktadır. Ettafeyyiş, haccın menâsikleri konusunda mezheplerin görüşlerinden istifade etmese de genel olarak hac konusunda mezhepler ile olan ihtilaf ve ittifaklarından eserinde bahsetmektedir. Ettafeyyiş, görüşlerini kimi zaman Kur'ân ile desteklese de çoğu zaman hadisler ve âlimlerin rivayetlerini delil olarak sunmaktadır. Bu rivayetlerin kaynakları noktasında titiz davranmayan müfessir, tefsirindeki çoğu rivayeti, kaynağını belirtmeden paylaşmaktadır. Çalışmada, bu rivayetlerin kaynakları tespit edilerek belirtilmektedir.

6. Kaynakça

Askalânî, İbn Hacer. *Lisanü'l-Mîzân*. Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 10. Cilti 1. Baskı. Beyrut: Mektebü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 2002.

A'veşt, Bekîr b. Saîd. *Dirâsât İslâmiyye fi'l-Usûli'l-İbâzıyye*. 1. Cilt. 4. Baskı. Uman: y.y., 1409. *Kutbu'l-Eimme el-Allâme Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyiş Hayâtuhu, Âsâruhu'l-Fikriyye ve Cihâduhu*. 1. Cilt. Umman: Mektebetü'd-Dâmirî, t.y.,

Bâbâammî, Muhammed b. Mûsâ, İbrahim b. Bekîr, Mustafâ b. Sâlih Bâcû, ve Mustafâ b. Muhammed Şerîfî. *Mu'cemu A'lâmi'l-İbâzıyye*. 2. Cilt. 2. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2000.

Basri, Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kübrâ*. Thk. Ali Muhammed Ömer. 11. Cilt. 1. Baskı. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001.

Berrâdî, Ebü'l-Kâsım b. İbrâhîm el-. *el-Cevâhirü'l-Müntekât*. Thk. Ahmed b. Suûd es-Siyâbî. 1. Cilt. 1. Baskı. Londra: Dârü'l-Hikme, 2014.

Beyhâki, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. 11. Cilt. 3. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslâm İlmihâli*. 1. Cilt. 1. bs. İstanbul: Muallim Neşriyat, 2013.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Takıyüddin en-Nedvî, 15. Cilt. 1. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1432/2011.

Bulut, Halil İbrahim. *İslam Mezhepleri Tarihi*. 1. Cilt. 1. Baskı. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 2. Cilt. 1. Baskı. Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.

Cîtâlî, Ebû Tâhir İsmâîl b. Mûsâ. *Kavâidü'l-İslâm*, Thk. Abdurrahmân b. Ömer, 2. Cilt. 3. Baskı. Mektebetü'l-İstikâme, 1995.
Cüheyni, Mani' b. Hammâd. *Mevsûatü'l-Müyessera fi'l-edyâni ve'l-mezâhibi ve'l-ahzâbi'-muâsıra*. 2. Cilt. 4. Baskı. Beyrut: Dârü'n-Nedve, 1999.
Ebû Zehre, Muhammed. *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye fi's-Siyâse ve'l-ʿakâ'id ve Târîhi'l-mezâhibi'l-fıkhiyye*. 1. Cilt. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, t.y.
Ettafeyyiş, Muhammed b. Yûsuf. *Şerhu Akîdetü't-Tevhîd*. Thk. Mûstafa b. Nâsır Vinten. 1. Baskı. Cezayir: Cem'iyyetü't-Türâs, 2001.
Teysîru't-Tefsîr. Ed. İbrâhîm b. Muhammed Talay. 17. Cilt. 1. Baskı. Uman: Vizâretü't-Türâs ve's-Sekâfe, 2004.
Fığlalı, Ethem Ruhi. İbâzıyye". *DİA*. 19. Cilt (İstanbul: TDV Yayınları, 1999):256-261.
Fığlalı, Ethem Ruhi. *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.
Halifât, Ivaz. *Neş'etü'l-Hareketi'l-İbâzıyye*. 1. Cilt.1. Baskı. Uman: y.y., 2002.
Hizmetli, Sabri. "Ettafeyyiş". *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995),11/500.
İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn. *el-Kâmil fi't-Tarîh*. Thk. Ebi'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. 11. Cilt.1. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
Kebîr, Muhammed el-Emîr. *el-İklîl Şerhu Muhtasar Halîl*. Thk. Ebû'l-Fadl Abdullah es-Sâdık ve Abdulvehhâb Abdullatîf. 1. Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, t.y.
Ma'mer, Ali Yahyâ. el-*İbâzıyye Mezhebu İslâmi Mu'tedil*. 2. Baskı. Uman: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'd-Dîniyye, t.y.
Mevsılî, Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. Thk. Şuayb Arnâût, Ahmed Muhammed Berhûm, ve Abdullatîf Harzullah. 4. Cilt. 1. Baskı. Şam: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
Müslim, Ebü'l- Hüseyin Müslim b.el- Haccâc, *Sâhîh-i Müslim*, thk. Yâsir Hasan, Îmâd et-Tayyâr. 1. Cilt. 2. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-Risâleti Nâşirûn, 1437/2016.
Neccâr, Âmir. *el-İbâziyye ve medâ Sılatihâ bi'l-Havâric*. 1. Cilt. 1. Baskı. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1993.
Nüveyhiz, Âdil. *Mu'cemu'l-Müfessirîn min Sadri'l-İslâm hatte'l-Asri'l-Hâdır*. 1. Cilt. 3. Baskı. Beyrut: Müessesetü Nüveyhızi's-Sekâfiyye, 1988.
San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi, *el-Musannef*. thk. Merkezi'l-Buhûsi ve Tekniyeti'l Mâlûmât. 9 Cilt. 1. Baskı. Kahire: Dârü't-Te'sîl, 1436/2015.
Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. Thk. Muhammed Füheymî. 3. Cilt. 2. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
Şemmâhî, Âmir b. Ali. *Kitâbü'l-İzâh,* 4. Cilt. 5. Baskı. Uman: Vizâretü't-Türâs ve's-Sekâfe 2005.
Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Merkezi'l-Buhûsi ve Tekniyeti'l Mâlûmât, 5. Cilt. 2. Baskı. Kahire: Dârü't-Te'sîl,1437/2016.
Vinten, Mustafâ b. Nâsır. *Ârâü'ş-Şeyh Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyiş el-âkadiyyeti*. Gerdâye: Cem'iyyetü't-Türâs, 1996.
Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müessirûn*. 3. Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, t.y.
Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillah. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kurân*. Thk. Yûsuf Abdurrahmân el-Mera'şelî, Cemâl Hamdi ez-Zehebî, ve İbrâhîm Abdullah Kürdî. 4. Cilt. 1. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990.
Zühaylî, Vehbe. *Mevsûatü'l-Fıkhi'l-İslâmî ve'l-Kadâyâ el-Muâsıra*. 14. Cilt. 3. Baskı. Şam: Dârü'l-Fikr, 2012.

TÜRKİYE'DE TUTUKLU VE HÜKÜMLÜ HAKLARINA GENEL BAKIŞ

OVERVIEW OF PRISONER AND CONVICT RIGHTS IN TÜRKİYE

Yelda YILMAZ[*], Doğukan Furkan SARITEPE[**]

Özet

Suç ve suçluluk olgusu, yalnızca suç işleyen bireylerle sınırlı kalmayıp toplumsal düzeyde geniş çaplı etkiler yaratmaktadır. Suçun nedenleri ve sonuçları, bireysel düzeyin ötesine geçerek toplumsal yapıyı, ekonomik dengeleri ve psikolojik sağlığı etkilemektedir. Bu bağlamda, suçun azaltılması ve suç işlemeyi engelleme çabalarında adli sosyal hizmetlerin rolü kritik bir önem taşımaktadır. Adli sosyal hizmet, suç işlemiş ya da suça sürüklenmiş bireylerin rehabilitasyonu ve topluma yeniden entegrasyon süreçlerinde aktif bir rol oynayarak toplumsal refahı artırmayı hedeflemektedir. Bu sürecin önemli bir bileşeni de tutuklu ve hükümlü bireylerin haklarının korunmasıdır. Tutukluluk ve hükümlülük hali, bireylerin özgürlüklerini kısıtlayarak çeşitli hak ihlallerine açık bir durum yaratmaktadır. Bu nedenle, ulusal ve uluslararası hukuk normları bu bireylerin haklarını koruma amacı taşımaktadır. Adli sosyal hizmet kapsamında ele alınan bu derleme çalışmada, suçla mücadelede toplumsal yaklaşımların önemi vurgulanmakta ve adaletin sağlanması için adil çözümlerin gerekliliğine dikkat çekilmektedir. Adalet sisteminin ve sosyal hizmetlerin suçla mücadeledeki rolünün genişletilmesi, daha adil ve etkili çözümler üretilmesi gerektiğini ortaya konmaktadır. Bu bağlamda, adli sosyal hizmetlerin kapsamlı bir şekilde ele alınması ve güçlendirilmesi hem suça konu bireylerin hem de toplumun genel refahını artırmak için gerekli bir adım olarak görülmektedir. Sonuç olarak, tutuklu ve hükümlü haklarının korunması, adalet sisteminin temel bir parçasıdır. İnsan hakları normlarına uygunluk, yalnızca bireylerin haklarını değil, aynı zamanda toplumsal adaletin sağlanmasını da güvence altına almaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Suç, Suçluluk, Tutuklu, Hükümlü, Dezavantajlı Gruplar.*

Abstract

The phenomenon of crime and criminality is not limited to individuals who commit crimes but has far-reaching effects at the societal level. The causes and consequences of crime go beyond the individual level and affect the social structure, economic balances, and psychological health. In this context, the role of forensic social services is critical in efforts to reduce crime and prevent crime. Forensic social work aims to increase social welfare by playing an active role in the rehabilitation and reintegration processes of individuals who have committed crimes or have been dragged into crime. An important component of this process is the protection of the rights of arrested and convicted individuals. The state of detention and conviction restricts the freedoms of individuals and creates a situation open to various violations of rights.

Therefore, national, and international legal norms aim to protect the rights of these individuals. In this review study, which is addressed within the scope of forensic social work, the importance of

[*]Araştırma Görevlisi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Hizmet Bölümü, yelda.yilmaz@izu.edu.tr, ORCİD: 0000-0003-0129-5130.

[**] Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa, Sosyal Hizmet Bölümü, d.saritepe@ogr.iuc.edu.tr, ORCİD: 0009-0004-6232-1026.

social approaches in the fight against crime is emphasized and the necessity of fair solutions to ensure justice is highlighted. It is revealed that the role of the justice system and social services in the fight against crime should be expanded and more fair and effective solutions should be produced. In this context, a comprehensive approach and strengthening of forensic social services is seen as a necessary step to improve the overall well-being of both individuals subject to crime and society. In conclusion, the protection of the rights of detainees and prisoners is a fundamental part of the justice system. Compliance with human rights norms guarantees not only the rights of individuals but also the provision of social justice.

Keywords: *Crime, Criminality, Detainee, Convict, Disadvantaged Groups*.

1. Suç ve Suçluluğa Genel Bir Bakış

Suç kavramı, "toplumlar tarafından belirlenen kuralların ihlali ve yasal düzenlemelere aykırı davranışlar" olarak tanımlamaktadır (Canter vd., 2011). Suçluluk ise bir kişinin suç işlemesi veya suça dahil olması durumunda ortaya çıkmaktadır (Görgülü, 2021). Ancak bazı durumlarda kişi suçlu olabilirken sorumluluk düzeyi veya suçluluk derecesi değişkenlik gösterebilmektedir (Güdek, 2016).

Suç kavramı ve suçluluk kavramları üzerinde toplumun değer yargıları, kültürel normlar, yasal düzenlemeler, etik değerler, kişilerin suç işleme eğilimleri ve suçluluk duygusu gibi pek çok farklı etken bulunmaktadır (Koçak, 2022). Ayrıca, bireyin sosyo-ekonomik durumu, eğitim düzeyi, ruh sağlığı ve çevresel etmenler de suçluluk üzerinde etkili olmaktadır (İnan vd., 2018). Bu bakış açısıyla suç ve suçluluğa yönelik yaklaşımlar, suçun ortaya çıkma nedenlerini ve suç davranışlarının toplum içerisinde nasıl ortaya çıktığını anlamaya çalışmaktadır. Bu yaklaşımlar arasında fonksiyonalist yaklaşım, sosyal organizasyonsuzluk kuramı, etiketleme kuramı ile yapısalcı ve çatışmacı yaklaşımlar ön plana çıkmaktadır (Güllü, 2014).

Fonksiyonalist yaklaşıma göre, suç toplumun belirli normlarını ve sistemlerini denetleyerek toplumsal dengeyi sağlamaktadır (Yurtlu, 2021). Sosyal organizasyonsuzluk kuramına göre suç toplumsal yapının bozulmasından kaynaklanmaktadır. Bu teori, suçun kökenini sosyal çözülmelerde aramaktadır (Cömert ve Sevim, 2017). Etiketleme kuramına göre, toplumun bireyleri veya belirli grupları "suçlu" olarak etiketlemesi, bu kişilerin suçlu davranışlarda bulunma olasılığını artırabilmektedir (Gün ve Erol, 2021). Sosyal öğrenme teorisine göre bireyler çevrelerindeki rol modellerini taklit etmekte, benimsemekte ve etkileşim halinde suç eylemini gerçekleşmektedir (Tatlıoğlu, 2021). Yapısalcı ve çatışmacı yaklaşımlar, suçun toplumsal yapının ve güç ilişkilerinin bir sonucu olduğunu savunmaktadır (Açıkgöz, 2015). Toplumsal eşitsizlikler, güç ayrımcılığı ve yapısal adaletsizlikler suçlu davranışlarını teşvik edebilmektedir.

Toplumun asayiş, güvenlik ve refahını koruyabilmek için suçluluğun önlenmesi ve azaltılması amacıyla suçla mücadele kapsamında çeşitli uygulamalar yürütülmektedir. Bu doğrultuda sunulan yaklaşımların her biri, suçun kökenlerini, nedenlerini ve etkilerini anlamak üzere suçla mücadelede politikaları oluşturmak için zemin hazırlamaktadır. Aynı zamanda suç ve suçluluğu farklı toplumsal, ekonomik ve kültürel bağlamlarda anlamlandırmaya çalışmaktadır.

2. Türk Adli Sistemi İçerisinde Tutuklu ve Hükümlüler

Türkiye'de ceza infaz sürecinin yürütülmesinde birinci dereceden Adalet Bakanlığı sorumludur. Adalet hizmetleri, Adalet Bakanlığı'na bağlı merkez teşkilatlanması içerisinde yer alan Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü tarafından yerine getirilmektedir (Apaydın ve Kaplan, 2019).

Türk adli sistemi içerisinde "tutuklu" ve "hükümlü" kavramlarının resmi tanımları 5271 sayılı Ceza Muhakemesi Kanunu çerçevesinde yapılmıştır (CMK 2/1-a ve CMK 100). Belirtilen kanuna göre tutuklu, işlediği suç nedeniyle tutuklanmış ancak henüz mahkeme kararı ile hüküm giymemiş kişiyi ifade etmektedir. Yine aynı kanuna göre, tutuklama kararı genellikle suçun niteliği, suçun işlenme şekli, delil durumu ve kaçma şüphesi gibi unsurlar gözetilerek alınmaktadır.

Tutuklu kişi, tutuklanma kararı ile hâkim karşısına çıkarılmakta ve hakkında verilen tutuklama kararının gerekçeleri bildirilmektedir. Tutuklu, bu aşamadan itibaren tutuklu bulunduğu süre boyunca yasal haklarını kullanma hakkına sahiptir (Centel, 2013). Tutuklu kişinin durumu, suçlama üzerine yürütülen soruşturma ve kovuşturma sürecindeki ilerlemelere bağlı olarak değerlendirilmektedir (Yücel, 2010). Genellikle savcı veya kolluk kuvvetlerinin üstlendiği soruşturma aşamasında suç işlendiğine dair deliller toplanmakta, şüpheliler sorgulanmakta ve suçun işlenme koşulları araştırılmaktadır (Gülcü, 2024). Kovuşturma aşaması ise soruşturma sonucunda dosyanın mahkemeye sevk edilerek yargılama sürecinin mahkeme tarafından başlatıldığı aşamadır (Ercan, 2019). Kovuşturma aşamasında suç dosyası mahkeme tarafından incelenmekte ve şüpheli hakkında iddianame düzenlenmektedir (İnci, 2017). Şüpheli, iddianamenin kendisine tebliğ edilmesiyle birlikte savunmasını hazırlamak üzere mahkeme önüne çıkmaktadır. Bu aşamada duruşmaların yapılması, tanıkların ifade vermesi, delillerin değerlendirilmesi ve savunmanın sunulması gibi farklı işlemler yürütülmektedir (Gedik, 2019). Mahkeme, tarafların savunmalarını dinleyip delilleri değerlendirerek nihai bir karar verdikten sonra eğer şüpheli suçlu bulunursa, mahkeme gerekli yaptırımı uygulamaktadır (Duran, 2013). Şüpheli/sanık hakkında yeterli delil toplanmadığında yargılama süreci serbestlikle devam edebilmektedir.

Hükümlü kavramına bakıldığında, mahkeme kararıyla suçlu bulunan ve belirli bir ceza alan kişiyi tanımlamaktadır (Özgenç ve Bayraktarlı, 2019). 5271 sayılı Kanuna göre, suçlu bulunan kişiye verilen cezalar; hapis cezası, para cezası, kamu hizmeti cezası, adli para cezası gibi farklı biçimlerde olabilmektedir. Hükümlülerin cezaları, TCK'nın ve ilgili diğer yasal düzenlemelerin belirlediği kurallar çerçevesinde infaz edilmektedir (Erdinç, 2012). Ayrıca, hükümlülerin cezalarının belirli koşullar altında kısmen veya tamamen indirilmesi, cezanın ertelenmesi veya başka bir alternatif ceza uygulanması gibi durumlar da söz konusu olabilmektedir (Güven, 2014).

2.1. Türk Adli Sistemi İçerisinde Tutuklu ve Hükümlü Hakları

Tutuklu ve hükümlülerin sahip olduğu haklar, Türk Ceza Muhakemesi Kanunu (CMK) ve diğer ilgili yasal düzenlemeler çerçevesinde belirlenmiştir (Demirdal, 2019). Bu doğrultuda ceza infaz kurumları, hükümlülerin insan onuruna yakışır bir şekilde yaşamlarını idame ettirebilmeleri amacıyla çeşitli hizmetler sunmaktadır. Genel itibariyle uygulanması esas olan tutuklu ve hükümlü haklarını aşağıdaki şekilde özetlemek mümkündür (Asma, 2002: Coyle, 2002):

Barınma hakkı: Yeterli sayıda yatak, yatak takımı, iklime uygun havalandırma ve hijyen ortamının temini, bakıma ihtiyaç duyan çocuklar için kreşler ve gündüz bakımevleri.
Beslenme hakkı: Belirlenen kalori esasına göre sağlıklı, kişilerin dini/kültürel/sağlık gereklerine, çocuklara ve emziren annelerin durumlarına uygun gıda temin edilmesi.

Sağlığa erişim hakkı: Muayene**,** tedavi olanakları, tıbbi araçlardan yararlanılması, hastalar üzerinden tıbbi deney yapılmaması, sağlık raporları ve gerektiğinde sevk edilmesi.
Psiko-sosyal yardım alma hakkı: Kişisel, ruhsal, duygusal ve sosyal sorunlarının çözümü için görevli psikolog ve sosyal hizmet uzmanlarına başvuru yapılması.
Giyim yardımı alma hakkı: İklime ve sağlığa uygun, iç-dış güvenliğin giymediği üniformalara benzemeyen giysiler giyilmesi.
Özel hayata ve aile hayatına saygı hakkı: Aile iletişimi, ziyaretler, görüşmeler, gizli yazışmalar, çocukların ve ailelerin bütünlüğünün sağlanması.
Savunma hakkı: Avukatla en çok üç kez açık görüş usulüne uygun görüşmeler yapılması.
Şikâyet hakkı: Kurum içerisindeki kutulara kapalı zarf içerisinde şikâyet bildirimi, infaz hakimliğine başvuruların yapılması, denetim organları ile görüşülmesi.
İletişim ve dış dünyayla bağlantı kurma hakkı: İdare memuru, iki infaz ve koruma memuru tarafından oluşan mektup komisyonu ile asayiş/terör/güvenlik şüphesi gözetilerek hükümlüye ulaşmadan önce belgelerin okunması, ücretleri karşılanmak koşuluyla mektup, faks ve telgraf gönderimi, idarenin kontrolündeki ücretli telefonların kullanımı.
Dini inançlara saygı hakkı: Dini ibaretlerini serbestçe yerine getirebilme, dini görevlilerince ziyaret edilmesi ve iletişim kurulması.
Cezanın infazını erteleme hakkı: Akıl hastalığı, hayati tehlike yaratacak hastalık durumları, engellilik, gebelik ve doğum, çocuğunun hastalanması, ölüm gibi kritik sebeplerin bulunması durumlarında gerçekleştirilmesi.
Eğitim hakkı: ÖSYM ve Açıköğretim sınavlarına katılma, iş ve meslek eğitimlerine katılabilme, idare tarafından düzenlenen yarışmalara, etkinliklere ve eğitimlere katılım sağlayabilme.
Ziyaretçi kabul hakkı: Haftada bir kez olmak üzere, üçü kapalı, biri açık ayda dört kez görüşmeler yapılması.
Çalışma ve sigortalı olma hakkı: Ruhsal ve bedensel sağlık durumu onaylandığı takdirde kurum içerisinde sigortalı olarak çalıştırılması.
Süreli ve süresiz yayınlardan yararlanma hakkı: Kurum güvenliğini tehlikeye düşürmeyen, müstehcen haber, yazı, fotoğraf ve yorumları kapsamayan, mahkeme kararı ile yasaklanmamış olan her türlü okumalar, kütüphaneden yararlanılması.
Radyo, TV yayınları ve internetten yararlanma hakkı: Cihaz ve kurulum bedellerini ödemek koşuluyla, denetim altında kullanılması.
Nakil hakkı: Talep doğrultusunda uygun bir ceza infaz kurumuna geçiş sağlanması.
İzin hakkı: Mazeret izni (zarar söz konusuysa), üç güne kadar özel izin, çalışma günleri içerisinde sekiz saate kadar iş arama izni.
Kişisel eşya bulundurma hakkı: Giysi, iç çamaşırı, temel kişisel bakım ürünleri, kitaplar, mektuplar gibi güvenliği ihlal etmeyen bazı kişisel eşyaların bulundurulması.
Kişisel hijyen hakkı: Temizlik ve bakım ürünlerine erişim, temiz su, banyo ve tuvalet imkânı.
Hediye kabul etme hakkı: Kesici veya delici aletler, uyuşturucu maddeler veya diğer güvenlik riski oluşturabilecek eşyalar haricinde prosedürlere uygun hediyelerin kabul edilmesi.

3. Adli Sosyal Hizmet Çerçevesinde Tutuklu ve Hükümlüler

Adli sosyal hizmet, insan hakları ve sosyal hizmet ilkelerini benimseyerek birey, aile, grup ve toplum düzeylerinde aktif rol oynamaktadır. Sosyal hizmet uygulamalarının tutuklulara ve hükümlülere yönelik amacı; bu kişilerin ceza infaz kurumunda bulundukları süre içerisinde psikolojik, sosyal ve ekonomik sorunlarının çözümüne destek olmaktır (Gönültaş, 2016).

Tutuklunun ceza infaz kuruma alınması, başka bir kuruma nakli ve hastaneye yatırılması hâlinde isteği üzerine ailesinin veya gösterdiği kişilerin bilgilendirilmesi, kurumda bulundukları süre içinde kendileri veya aileleri ile ilgili ihtiyaçlarının belirlenmesi için gerekli incelemelerin yapılması, ihtiyaçların karşılanması amacıyla resmi, özel, gönüllü kurum ve kuruluşlarla iş birliği yapılması gerek tutuklu ve hükümlülere gerekse ailelerine yönelik sosyal hizmet uygulamalarıdır (Çalış, 2022). Ceza infaz kurumlarında sunulan sosyal hizmetler kapsamında; tutuklular, hükümlüler, hükümlü annesi ile kalan çocuklar, tutuklu ve hükümlülerin aileleri ile mesleki çalışmalar yürütülmektedir (Yücel, 2016).

Son yıllarda, bireyselleştirilmiş iyileştirme sistemi (BİS) ve denetimli serbestlik alanlarında da sosyal hizmet uzmanlarının etkin rol oynadığı görülmektedir. Bireyselleştirilmiş iyileştirme sistemi 2014 yılından itibaren ceza infaz kurumlarında uygulanmaya başlanan bir modeldir (Demir, 2020). Bu sistemle birlikte tutuklu ve hükümlülerin risk ve ihtiyaç durumlarının değerlendirilmesinin yanı sıra kişiye özgü bireysel görüşmeler tanımlanarak müdahale programları oluşturulmaktadır (Aras, 2022). Yapılan görüşmelerde bireysel özellikler, suç geçmişi, aile yapısı, madde kullanımı ve psikiyatrik durumları gibi kişiye özgü nitelikler kapsamlı bir şekilde ele alınmaktadır.

Denetimli serbestlik ise şüpheli, sanık veya hükümlünün toplum içinde denetim ve takibinin yapıldığı alternatif bir ceza infaz sistemidir (Apaydın ve Kaplan, 2019). Bu modelde bireyselleştirilmiş iyileştirme sisteminin olanaklarından yararlanılmaktadır. Birey odaklı olması ve toplum içerisinde ıslahı savunması açısından iyi hal kapsamındaki bireylere uygulanmaktadır (Yavuz, 2012). Denetimli serbestlik sürecinde sosyal hizmet, hükümlülerin suç işleme eğilimlerini azaltmayı, topluma yeniden entegrasyonlarını desteklemeyi ve daha sağlıklı bir yaşam tarzına geçişlerini kolaylaştırmayı amaçlamaktadır (Eryalçın ve Birinci, 2021). Aynı zamanda, hükümlülerin aileleriyle ilişkilerini güçlendirmeye çalışılmakta, desteklenmekte ve toplumun hükümlülere karşı olumlu bir tutum geliştirmesine yardımcı olunmaktadır (Bulgurcu, 2023).

3.1. Dezavantajlı Gruplar ve Adli Sosyal Hizmet

Adli sosyal hizmet, toplumda dezavantajlı durumda olan bireylerin ve grupların ihtiyaçlarını karşılamayı amaçlayan bir alanı kapsamaktadır (Güdek, 2016). Bahsi geçen gruplar arasında sosyo-ekonomik düzeyi düşük olan bireyler, etnik veya kültürel açıdan dezavantajlı gruplar, engelliler, madde bağımlıları, ruhsal problemleri bulunan bireyler, kadınlar, çocuklar, gençler ve yaşlılar bulunmaktadır (Doğan, 2020). Adli sosyal hizmet, bu grupların adalet sistemine erişimini arttırarak adil bir sistem oluşturmayı hedeflemektedir.

Dezavantajlı gruplara mensup bireyler, suç işleme eğiliminde veya halihazırda suç işlemiş durumda olabilmektedir (Işıklı, 2018). Adli sosyal hizmet, bu bireylerin rehabilitasyonunu destekleyerek suça neden olan faktörlerle başa çıkmalarına yardımcı olmakta ve topluma yeniden entegrasyon süreçlerini güçlendirmektedir (Karaağaç ve Var, 2021). Bu grupta yer alan bireyler genellikle ekonomik, sosyal veya psikolojik açıdan destek ihtiyacı duymaktadır. Adli sosyal hizmet, bu gruplara yönelik kapsayıcı hizmetler sunarak gereksinimlerinin karşılanmasını sağlamaktadır.

4. Sonuç

Tutuklu ve hükümlü haklarının korunması, adil bir ceza adalet sisteminin önemli yapı taşlarından birisidir. Her bireyin temel insan haklarına saygı gösterilmesi, demokratik bir toplumun işleyişi bakımından hayati öneme sahiptir. Bu haklar, suçlu veya suçsuz herkesin adil yargılanma, değer görme ve kişisel dokunulmazlık gibi temel haklara sahip olduğunu vurgulamaktadır. Tutuklu ve hükümlü haklarının korunması, yalnızca bu bireylerin değil aynı zamanda toplumun da güvenliğini

sağlamaktadır. Adil bir yargılama süreci, adalete olan güveni arttırmaktadır. Bu hakların sağlanması, toplumun demokratik değerlerini güçlendirmekte ve hukukun üstünlüğünün korunmasına katkı sağlamaktadır.

Tutuklu ve hükümlülerin haklarının korunması aynı zamanda topluma kazandırılmaları için de önemli bir husustur. Rehabilitasyon ve yeniden uyum süreçlerinde hakların korunması, topluma dönüş sürecini kolaylaştırmakta ve tekrar suç işleme riskini azaltmaktadır. Adli politikaların önemli bir bileşeni, suçun önlenmesine odaklanan uzun vadeli stratejilerin geliştirilmesidir. Bu stratejiler; eğitim, istihdam fırsatları, sosyal hizmet sunumu ve toplumsal katılımı teşvik etmek gibi önleyici önlemleri içermektedir. Bu şekilde, suçun kökenlerine yönelik müdahaleler, suç oranlarının azaltılmasına ve toplumun daha güvenli bir yer haline gelmesine yardımcı olmaktadır.

Tutuklu ve hükümlülere yönelik sosyal politikaları, toplumun her kesiminin adil bir düzende ve insani şekilde yaşama hakkını korumanın, güvence altına almanın ve desteklemenin temsili olarak görmek mümkündür. Sonuç olarak, tutuklu ve hükümlü haklarının korunması adil, eşitlikçi ve güvenli bir toplumun oluşturulmasında önem arz etmektedir.

5. Kaynakça

Açıkgöz, R. (2015). Yoksulluk ve Suç: Doğrusal Olmayan Bir İlişki. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, *25*(1), 251-266.

Apaydın, C. & Kaplan, H. (2019). Ceza İnfaz Sistemi ve Denetimli Serbestlik. *İstanbul Aydın Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, *5*(2), 185-207.

Aras, B. (2022). Hükümlü ve Tutukluların Nakil Esasları ve Güncel Sorunlar. *Ankara Barosu Dergisi*, *80*(4), 223-282.

Asma, T. (2002). Tutuklu-Hükümlü Hakları ve Sosyal Hizmetler. *Değişen Türkiye'de İnsan Hakları Açısından Sosyal Hizmetler, SHU Derneği Genel Merkezi: Yayın*, (006).

Bulgurcu, H. S. (2023). Damgalama Yaklaşımı ve Onarıcı Adalet Bağlamında Denetimli Serbestlik. *Olgu Sosyoloji Dergisi*, *2*(1), 9-19.

Canter, D. V., Dönmez, A., Başer, I. Ç., & Güler, M. (2011). *Suç psikolojisi* (Vol. 1). İmge Kitabevi.

Centel, N. (2013). Tutuklama Uygulamasında Sorunlar. *Journal of Istanbul University Law Faculty*, *71*(1), 193-206.

Coyle, A. (2002). Cezaevi yönetimine insan haklarını göz önüne alan bir yaklaşım. *Yayınlayan: Uluslararası Cezaevi Araştırmaları Merkezi, Londra*.

Cömert, Ö. & Sevim, Y. (2017). Çocuk ve Suç İlişkisinin Sosyolojik Suç Kuramları ile İncelenmesi. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6 (1), 29-40.

Çalış, N. (2022). İnsan Hakları ve Hukuk Bağlamında Adalet Sisteminin Sosyal Boyutu: Adli Sosyal Hizmet. *The Journal of Social Science*, *6*(11), 107-124.

Demir, B. (2020). Dünya'da ve Türkiye'de Adli Sosyal Hizmet Uygulamalarına Genel Bakış. *Adli Bilimler Dergisi*, *19*(2), 21-28.

Demirdal, M. B. (2019). İnsan Haklarının Temellendirilmesine Yardımcı Bir Kavram: Adalet İlkeleri. *İnsan Hakları Yıllığı*, *37*, 1-35.

Doğan, H. (Ed.). (2020). *Sosyal hizmette dezavantajlı/risk altındaki gruplar*. Nika Yayınevi.

Duran, D. (2013). Şüphelinin İfadesinin Alınması (Cmk Md. 147-Yakalama, Gözaltına Alma ve İfade Alma Yönetmeliği Md. 23). *İzmir Barosu Dergisi*, 190.

Ercan, M. S. (2019). Kovuşturma Evresinde Sanığın Hakları. *İstanbul Medipol Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, *6*(1), 181-198.

Erdinç, A. G. B. (2012). İdari Yaptırımların Kavramsal Çerçevesi ve Cezai Yaptırımlarla Karşılaştırılması. *Ankara Barosu Dergisi*, (2), 239-276.

Eryalçın, T., & Birinci, M. (2021). Türkiye ve Avrupa'da Denetimli Serbestlik Sisteminin Yönetim Yapısı. *Sosyal Çalışma Dergisi*, *5*(2), 171-182.

Gedik, D. (2019). Ceza Muhakemesinde Hâkimin Delilleri Değerlendirme Serbestliği (CMK M. 217). *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Prof. Dr. Durmuş Tezcan'a Armağan*, *21*, 913-963.

Gönültaş, M. B. (2016). Adli Sosyal Hizmet: Adalet Mekanizmasındaki Yeri ve Önemi. *Adli Sosyal Hizmet Yaklaşım ve Müdahale (1-12). Ankara. Nobel Yayın Evi*.

Görgülü, T. (2021). Suç ve Suçlu Davranışına Kuramsal Bir Bakış: Psikolojik Bakış Açısıyla Adli Sistemde Psikolojik Değerlendirme ve Uygulamaları. *Akademik Açı*, *1*(1), 59-70.

Güdek, U. S. K. (2016). *Suçluluk ve Suç Davranışı Adli Sosyal Çalışma*. Nobel Tıp Kitabevi.

Gülcü, B. B. (2024). Soruşturma Evresinin Tanımı, İşlevi, Özellikleri, Ülkemizdeki Tarihçesi. *International Anatolia Academic Online Journal Social Sciences Journal*, *10*(1), 89-101.

Güllü, İ. (2014). Suç Olgusuna Teorik ve Eleştirel bir Yaklaşım. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, *2014*(3), 104-107.

Gün, E., & Erol, P. Ö. (2023). Etiketleme Kuramı Perspektifinden Toplum ve İyileştirme Temelli Bir Ceza İnfaz Sistemi Olarak Denetimli Serbestlik. *Toplum ve Sosyal Hizmet*, *34*(1), 111-132.

Güven, A. Ç. (2014). 6493 Sayılı Kanun'da İdari ve Cezai Sorumluluk. *Ankara Barosu Dergileri*, *72*(3).

Işıklı, E. İ. (Ed.). (2018). *Dezavantajlı Gruplar Üzerine Araştırmalar*. Akademisyen Kitabevi.

İnan, S., Yıldızhan, E., & Öncü, F. (2018). İnsana Yönelik Ciddi Suç İşleyen Adli Psikiyatri Olgularının Hastalık Öyküleri, Sosyodemografik ve Suç Özellikleri. *Türk Psikiyatri Dergisi*, *29*(4), 258-68.

İnci, Z. Ö. (2017). Şüpheli ve Sanığa Rağmen Bir Ceza Muhakemesi Hukuku Mu? Şüpheli ve Sanığın Ceza Muhakemesi İşlemlerine Katlanma Yükümlülüğü ve Bu Yükümlülüğün Sınırları Hakkında Düşünceler. *Hacettepe Hukuk Fakültesi Dergisi*, *7*(2), 119-168.

Karaağaç, H., & Var, E. Ç. (2021). Adli Psikiyatrik Alanda Sosyal Hizmet Uzmanlarının Rol ve İşlevleri. *Tıbbi Sosyal Hizmet Dergisi*, (18), 125-141.

Koçak, S. (2022). Hortikültürel Terapinin Adli Sosyal Hizmet/Suç Alanında Kullanımı. *Toplum ve Sosyal Hizmet*, *33*(2), 635-652.

Özgenç, İ., & Bayraktarlı, İ. Y. (2019). İnfaz Kurumlarındaki Hükümlü Sayısındaki Artış Sorunu ve Çözüm Önerisi. *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, *23*(1), 129-139.

Tatlıoğlu, S. S. (2021). Öğrenmeye Sosyal-Bilişsel Bir Bakış: Albert Bandura. *Sosyoloji Notları*, *5*(1), 15-30.

TBMM, CMK, (2004, 4 Aralık), Resmî Gazete (Sayı: 5271).

Yavuz, H. A. (2012). Denetimli Serbestliğin Türk Ceza Adalet Sistemindeki Tarihsel Gelişim Süreci. *TBB Dergisi*, *100*, 317-342.

Yurtlu, F. (2021). Suç Teorisi Bakımından İhmali Suçların Yapısı. *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, *25*(3), 581-638.

Yücel, M. T. (2010). Tutuklama Paradoksu. *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, (91), 291-9.

Yücel, M. T. (2016). Adli Sosyal Hizmet Anlayışında Gerçekçi Yaklaşım. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, *65*(4), 3715-3734.

FİLİSTİNLİ BİR MÜFESSİR: "MUHAMMED İZZET DERVEZE" VE BEYTÜLMAKDİS AYETLERİNE YAKLAŞIMI

A PALESTINIAN COMMENTATOR: "MUHAMMAD IZZAT DERVEZE" AND HIS APPROACH TO THE VERSES OF BAYTULMAKDIS

Abdulhamit TÜRK*

Özet

Osmanlı Devlet'inin son dönemlerinde Filistin'in Nablus kentinde dünyaya gelen M. İzzet Derveze, eğitim ve öğretim hayatına burada başlamıştır. Maddi imkansızlıklar nedeniyle üniversiteye gidememiş, ailesine yardım etmek amacıyla Posta ve Telgraf teşkilatında memuriyet hayatına başlamıştır. Yaşadığı çevrenin sorunlarından habersiz olmamakla birlikte, gençliğinden itibaren siyasete ilgi duymuş ve aktif olarak bu sahada rol almıştır. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin bilhassa Araplara karşı yanlış politikaları yüzünden, Arap milliyetçiliğine yönelmiş ve bağımsız Arap Devletleri düşüncesini savunmuştur. Bu çerçevede bazı cemiyet ve partilerin kuruculuğunu yaparken birçoğuna da üye olarak katılmıştır. 1947 yılında İsrail Devleti'nin kurulmasından sonra, kendisinde hasıl olan hastalıklar sebebiyle siyasetten -tamamen olmasa da- uzaklaşmış ve kendini ilme vermiştir. İlim sahasında siyasetten tarihe, edebiyattan siyer ve tefsire birçok eser kaleme ele alan Derveze, bu alanda da kendini kanıtlamıştır. Muhammed İzzet Derveze'nin mezkûr makalede ele alınmasının sebebi ise; kendisinin Filistinli olmasıdır. Beytülmakdis ile ilgili ayetleri Filistinli bir alimin gözünden okumak ve bölge insanının Beytülmakdis'e bakış açısının gözler önüne serilmesi amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimer: *M. İzzet Derveze, Beytülmakdis, Kur'an, Tefsir*.

Abstract

M. İzzet Derveze, who was born in Nablus, Palestine, in the last periods of the Ottoman Empire, started his education life there. He could not go to university due to financial difficulties, and started his career as a civil servant in the Post and Telegraph Organization in order to help his family. He was not unaware of the problems of the environment he lived in, he was interested in politics since his youth and took an active role in this field. Because of the wrong policies of the Committee of Union and Progress, especially against the Arabs, he turned to Arab nationalism and defended the idea of independent Arab States. In this context, while he was the founder of some societies and parties, he also participated in many of them as a member. After the establishment of the State of Israel in 1947, he distanced himself from politics-although not completely-due to his illnesses and devoted himself to science. Derveze, who wrote many works in the field of science, from politics to history, from literature to poetry and commentary, has proven himself in this field as well. The reason why Muhammed İzzet Derveze is discussed in the article is that he is a Palestinian. Also it is aimed to read the verses about Beytülmakdis from the eyes of a Palestinian scholar and to reveal the perspective of the people of the region towards Beytülmakdis.

Keywords: *M. İzzet Derveze, Bayt Al-Maqdis, Kur'an, Tafsir*.

---

*Yüksek Lisans Öğrencisi, Mardin Artuklu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Kudüs ve Filistin ÇUAM, abdulhamit.amidi@gmail.com, ORCİD: 0009-0005-7868-7978.

1. Giriş

Yüce Allah'ın, hakkında Kur'an-ı Kerim'de çokça ayet indirdiği, Hz. Muhammed (sav)'in miraca yükseldiği ve hadislerinde değerini belirttiği Beytülmakdis şehri, Müslümanlar açısından her zaman önemli olmuş ve kutsal kabul edilmiştir. Allah'ın ve Resulünün şehri bu denli övmeleri, dolayısıyla müfessir ve muhaddislerin bu minvalde Kur'an ayetlerine ve hadislere yaklaşmasına sebep olmuştur. İster dirayet ister rivayet ve bunların dışında (içtimaî, Mezhebî/Kelamî, İşarî, Bilimsel) kalan bütün tefsir metotlarında, müfessirler var olan ayetler hakkında konuşmuş ve şehrin Müslümanlar için önemine değinmişlerdir. Bunlarında ötesinde farklı bölgelerden İslam alimleri, bizzat şehre gelip yerleşerek, eserler kaleme almış ve yukarda bilirtilen tekniklerle Kur'an ayetlerini yorumlayıp görüşlerine delil bulmaya çalışmışlardır.

Filistin siyasetinde genç yaşlarından itibaren aktif olarak yer alan Muhammed İzzet Derveze, bölgede Yahudi Devleti'nin kurulmasıyla birlikte kendini daha çok ilme adamıştır.

Bu dönemde Tefsiru'l-Hadis adlı 12 ciltlik bir eser kaleme alan Derveze, farklı bir metod kullanmış ve nüzul sırasına göre bir tefsir yazmıştır. Ona göre tefsir, okunmak için yazılmış bir Mushaf değil, ilmi bir çalışmadır. Filistin bölgesinde yaşanmış olan mücadeleye yakından şahit olmakla birlikte, bu mücadelede bizzat aktif olarak rol almış olduğundan ötürü, Beytülmakdis ile ilgili Kur'an'da geçen ayetlere yaklaşımı daha fazla önem arz etmektedir.

Şunu da eklemenin faydası olacaktır: Başlıkta Kudüs yerine Beytülmakdis kullanılmasının nedeni, Derveze'nin tefsirinde şehir için Kudüs yerine Beytülmakdis ismini kullanmasıdır.

2. Muhammed İzzet Derveze Hayatı ve Eserleri

2.1. Hayatı

Tam adı Ebû Zuheyr Muhammed İzzet b. Abdulhâdi b. Derviş b. İbrahim b. Hasan olan Derveze'nin Künyesi ise Ebû Zuheyr (Zuheyr'in babası)'dir. Nesebi, Muhammed İzzet b. Abdulhâdi b. Derviş b. İbrahim b. Hasan Derveze'dir.[1] 1887 (H. 1305) yılının haziran ayında Nablus'ta dünyaya gelen İzzet Derveze[2], 1984 yılının (H. 1404) temmuz ayında Şam'da vefat etmiştir.[3] M. İzzet Derveze, Ürdün'ün doğusunda bulunan Aclun sancağının Kefrence köyünde meskûn, "el-Ferihat" adlı bir Arap aşiretine mensuptur. Ferihat aşireti, 11. asrın başlarında Nablus'a yerleşmiş olan, bulunduğu bölgede halen bilinen ve tanınan, meşhur Arap aşiretlerinden biridir. Derveze'nin dedesi de babası da kumaş ticareti ve dokumacılıkla meşgul olmuşlardır. Derveze, dedesinden "Derveze" lakabının terzilik yapmak manasına gelen "diraze" kelime kökünden türemiş bir sıfat olduğu şeklindeki izahı dinlediğini aktarmıştır.

İlk, orta ve lise eğitimini Nablus'ta tamamlayan Muhammed İzzet Derveze, maddi sıkıntılar sebebiyle üniversiteye gidememiştir. Ailesinin yaşadığı ekonomik sıkıntılardan ötürü 18 yaşındayken iş hayatına atılmış ve Osmanlı Posta ve Telgraf teşkilatında çalışmaya başlamıştır.

---

[1] Abdulhakim Ocak, İzzet Derveze'ye Göre Kur'an'da Kadın, Pamukkale Üniversitesi SBE, Denizli, 2021, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) s. 4; Ekrem Demir, Muhammed İzzet Derveze'nin Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara, 2006, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) s. 14.

[2] İzzet Derveze, *Osmanlı Filistininde Bir Posta Memuru*, Çev. Ali Benli, Klasik Yayınları, İstanbul, 2007, s. 3

[3] Mehmet Yolcu, "Ebu Zuheyr Muhammed İzzet Derweze Hayatı, Mücadelesi ve Başlıca Eserleri", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Güz 2013/4(2), s. 62.

1906- 1918 yılları arasında Posta ve Telgraf teşkilatının değişik kademelerinde memur, müdür ve müfettiş olarak çalışmıştır. Memuriyet hayatının sona ermesinin sebebi, 1937 yılında yaşanan Filistin ayaklanmasında aktif rol almasıdır. Üniversiteye gitmemesine rağmen ilmi çalışmalarına devam etmiş olan Derveze, üniversiteye giden arkadaşlarıyla tatillerde sohbet ederek, ilim halkalarına katılmaya özen göstererek ve eline geçen her kitap okuyup ondan faydalanmaya çalışarak kendini geliştirmeye çalışmıştır. 'Medresetu'n-Nehceti'l- Vataniyye' adlı okul ile İdaretu'l-Ewkafi'l-İslamiyye'de müdürlük yapmış olan Muhammed İzzet Derveze, yukarıda belirttilen Filistin ayaklanmasına oynadığı rol sebebiyle memuriyet hayatı son bulmuş ve bir daha memuriyete dönememiştir.

İki defa evlilik yapmış olan Muhammed İzzet Derveze[4], ilk evliliğini amcası Kasım'ın kızı Fatıma ile 1907 yılında yapmıştır. Bu evlilikten Zuheyr, Selma, Necah ve Redine adlı çocukları olmuştur. 1938 yılında eşi Fatıma'nın Şam'da ölmesinden sonra sekiz yıl yalnız yaşayan Derveze, 1946 yılında Enis et-Temimi'nin kızı Laika ile evlenmiş ancak bu evlilikten hiç çocuğu olmamıştır.

Arap milliyetçiliğini savunan Muhammed İzzet Derveze, II. Meşrutiyetin ilanından sonra İttihat ve Terakki Cemiyetinin Nablus şubesine üye olmuş, fakat cemiyetin Araplara yönelik yanlış siyaseti sebebiyle üyelikten çıkarak Arap milletinin faydasına olduğunu düşündüğü her faaliyete bizzat katılmıştır. Yirminci yüzyılın başlarından itibaren Osmanlının Arap vilayetleri olan Şam, Irak, Mısır ve Hicaz bölgelerinde ortaya çıkan yenilikçi hareketleri büyük ölçüde benimseyen M. Derveze, bu amaçla bir çok kişi ile görüşmüştür. Bu bağlamda Hürriyet ve İtilaf Fırkası, Islahat Hareketi (Beyrut), el- Lâmerkeziyye Partisi (Kahire) ve el-Fetât Örgütü (Şam) ile yakın temas içinde olmuştur. Cemal Paşa'nın baskısından ve nefret uyandıran siyasetinden bunalması hasebiyle, bunun alternatifi olabilecek her çözüme sıcak bakacak noktaya gelmiştir. Bu sebeple Şerif Hüseyin ve çocuklarının İngilizlerle temasını, onların kendisine fikir, metot, silah ve maddi yardım sözü olduğunu bildiği halde, Arapların hürriyet, adalet ve siyaset açısından özgürleşmesi adına bir umut olması hasebiyle bu isyan hareketine sempatiyle bakmış, onların başarı ve zaferleriyle bir hayli sevinmiştir. Filistinli olması hasebiyle, Filistin'i ilgilendiren her meseleyle yakından ilgilenmiştir. İttihat ve Terakki Cemiyetinin kötü faaliyetleri sebebiyle Nablus'ta "Muhalif İtilaf Partisine" geçerek sekreterlik görevine getirilir. Kimisinde kurucu kimisinde sadece üye olarak yer aldığı bazı cemiyetleri şöyle sıralayabiliriz:

- 1911, Nablus'ta Arap İlim Cemiyeti'nde üyelik ve sekreterlik,
- 1914-1920, Merkezsizlik (ellâ-Merkeziyye) Partisi (Kahire) üyeliği ve sekreterliği,
- 1921-1932, Kudus'te Arap-Filistin Kongresi üyelik ve sekreterliği,
- Suriye Umumi Kongresi üyeliği, Anayasa danışmanlığı,
- Arap Bağımsızlık Partisi kurucu üyeliği, Arap-Filistin Cemiyeti kurucu üyeliği,
- 1936'da Filistin Yüksek Arap Kurulunda, Bağımsızlık Partisi temsilciliği.[5]

1933 yılında Yafa şehrinde İngilizler aleyhinde düzenlenen gösterilerde başından yaralanır. Filistin Direnişini yönlendirdiği ve propaganda yaptığı iddiasıyla Fransızlar tarafından tutuklanır ve 5 yıl

[4] Ekrem Demir, Muhammed İzzet Derveze'nin Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara, 2006, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) s. 12.
[5] Mehmet Yolcu, "Ebu Zuheyr Muhammed İzzet Derweze Hayatı, Mücadelesi ve Başlıca Eserleri", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Güz 2013/4(2), s. 66.

hapse mahkûm edilir. Ama kendisi, hapiste Kur'an okur ve onu ezberler. Her fırsatta İslam ve Kur'an araştırmaları yaparak bu zor ve sıkıntılı zamanlarını değerlendirir. 16 ay kaldığı Şam hapishanesinde Kur'an-ı baştan sona ezberler. Bu esnada Kur'anî mesajın yeniden nasıl canlandırabileceğini ve hayata hâkim hale getirebileceği üzerine yoğun bir çalışma içine girmiştir. Bu Mahkûmiyetinin on altı ayını Şam'da "el-Mezze" ve "el-Kal'a" hapishanelerinde geçirdikten sonra 1940'ta Fransa'nın savaştaki hezimetinin ardından serbest bırakılır.[6]

Filistin'de işgal güçlerince gördüğü baskı sebebiyle birkaç arkadaşıyla beraber 1941 yılında Türkiye'ye gelmek zorunda kalan Derveze, Türkiye'de sırasıyla -1945 yılına kadar- İstanbul, Bursa ve Aydında 4 yıl 2 ay kalır. 12 cilt olan meşhur eseri et-Tefsîrü'l-Hadîs'i bu yıllarda kaleme alır. 1945 yılında Filistin'e geri döner. Aktif siyasî mücadelesini 1948′de İsrail Devleti'nin kuruluşuna kadar devam ettiren Muhammed İzzet Derveze, bu tarihten sonra yaşadığı bazı sağlık sorunlarının da etkisiyle, kendisini araştırma ve yazmaya verir ve mücadelesini bu alana kaydırır.[7]
Siyasi ve ilmi yönden oldukça hareketli bir hayat süren Muhammed İzzet Derveze, Şam'da hapis yattığı süre içerisinde işitme kaybı rahatsızlığı yaşamıştır. 1980 yılında iki gözünden de rahatsızlanan Derveze, bu rahatsızlığından dört yıl sonra yani 1984 tarihinde vefat etmiştir.[8]

2.2. Eserleri[9]

Muhammed İzzet Derveze'nin, Siyer, Tefsir, Arap Devletleri tarihi, Filistin Sorunu, Edebiyat gibi alanlarla ilgili yayınlanmış 52 eseri bulunmaktadır. Konudan sapmamak adına burada sadece eserlerin isimleri verilecek ve aralarında önemli görülenler hakkında kısaca bilgi verilecektir.

2.2.1. Kur'ân ve Tefsirle İlgili Eserleri

1. Et-Tefsîrü'l-hadîs: Derveze'nin nüzûl sırasına göre kaleme almış olduğu tefsiridir. 12 cilt halinde yazılmıştır. En önemli özelliği alanında ilk olmasıdır.
2. 'Asru'n-Nebî 'Aleyhisselam ve bietühu Kable'l-İslam Müktebisun mine'l-Kur'ân: Bu eser Siretü'r-Rasûl ile Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir.
3. Siretü'r-Rasul Müktebisun mine'l-Kur'ân.
4. ed-Dustûru'l-Kur'ânî ve's-Sünnetü'n-Nebeviyye.
5. el-Kur'ân ve'l-Yehûd (Kur'ân ve Yahudiler): İsminden de anlaşıldığı üzere eser Kur'ân çerçevesinde Yahudileri ele alıyor.
6. el-Kur'ân ve'l-Mer'e (Kur'an ve Kadın).

---

[6] Zekeriya Kurşun, "Derveze, Muhammed İzzet", *DİA*, Cilt. IX, s. 197; Fırgat Işık, Kur'an'ın Hitabi Oluşunun Üslup Özellikleri Açısından Değerlendirilmesi-M. İzzet Derveze (v.1984) Örneği-, İstanbul Üniversitesi SBE, İstanbul, 2019, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 39.

[7] Mehmet Yolcu, "Ebu Zuheyr Muhammed İzzet Derweze Hayatı, Mücadelesi ve Başlıca Eserleri", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Güz 2013/4(2), s. 68.

[8] Abdulhakim Ocak, İzzet Derveze'ye Göre Kur'an'da Kadın, Pamukkale Üniversitesi SBE, Denizli, 2021, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) s. 7; Ferit Dinçer, Muhammed İzzet Ed-Derveze'nin Et-Tefsiru'l-Hadîs Eserinde Cihâd Kavramının Tefsiri, İnönü Üniversitesi SBE, Malatya, 2015, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) s. 6.

[9] Ekrem Demir, Muhammed İzzet Derveze'nin Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara, 2006, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) s.25-32; Büşra Mutlu, Seyyid Kutup ve İzzet Derveze'nin Tefsirlerinde Mekki ve Medeni Sureler Bağlamında Kur'an Kıssaları, On Dokuz Mayıs Üniversitesi SBE, Samsun, 2019, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 16-17; Abdulhakim Ocak, İzzet Derveze'ye Göre Kur'an'da Kadın, Pamukkale Üniversitesi SBE, Denizli, 2021, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) s.8-12; Belek Japarakunov, Muhammed İzzet Derveze'nin "Asru'n-Nebi ve Siretu'r-Resul" Adlı Eserlerinin Tefsir Yönü, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara, 2009, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) s. 6-10.

7. el-Mer’e fi’l- Kur’ân ve’s-Sünne: Eser Kur'ân ve sünnet çizgisinde kadın konusunu ele almıştır. Aslında Derveze tefsirinde kadın ile ilgili âyetleri tefsir ederken yaptığı açıklamaları düzenli ve başlıklar halinde söz konusu bu eserde toplamıştır
8. el- Kur’ân ve’l-Mübeşşirûn (Kur’ân ve Misyonerler)
9. el-Kur’ân ve’l-Mülhidûn: Eser, “Kur’ân Cevap Veriyor” adıyla Türkçeye çevrilmiştir.
10. el- Kur’ân’ü’l-Mecîd
11. el- Kur’ân ve Dımâmu’l-ictimâ‘î (Kur’ân ve Sosyal Güvence).
12. el-Cihadu fî Sebilillahi fi’l- Kur’ân ve’l-Hadis: Eser, “Allah Yolunda Cihad” adıyla Türkçeye kazandırılmıştır.

2.2.2. Tarihle İlgili Eserleri

1. Durûsu’t-Tarihi’l-Kadim
2. Durûsu’t-Tarihu’l-Mutavassıt ve’l-Hadis
3. Muhtasaru Tarîhi’l-Arab ve’l-İslâm
4. Tarihu’l-‘Arab ve’l-İslâm
5. Durûsu’t-Tarihi’l-Arabî
6. Tarîhu’l-Cinsi’l-Arabî fî Muhtelifi’l-Etvâr ve’l-Edvâr ve’l-Aktâr min Akdemi’l- Ezmine
7. Tarîhu Benî İsrail min Esfarihim
8. el-Arab ve’l-Urûbe fî Hıkbeti’t-Tegallübi’t-Türkî min sene 250 hicriyye ilâ sene 1336 (Hicrî 3. Asırdan Osmanlı devletinin sonuna kadar olan dönemi anlatır).
9. Urûbetü Mısr fi’t-Tarih ve Ba’de’l-Fethi’l-İslâmî, Lecnetü’t-Telif ve’n-Nesri’l- Kavmiyye.

2.2.3. Edebiyatla İlgili Eserleri

1. Rivâyetu vüfûdu’n-Nu’mân ilâ Kisrâ Anûsirvân.
2. Rivâyetu’s-Simsâr ve Sahibu’l-Arz.
3. Rivayetu Abdurrahman ed-Dahil
4. Ahiru Mülûki’l-Arab fi’l-Endülüs

2.2.4. Güncel/Siyasal Eeserleri

1. El-Kadiyyetu’l-Filistiniyye
2. Fî Sebîli Kadiyyeti Filistin ve’l-Vahdeti’l-Arabiyye ve min vahyi’n-Nükbeti ve fî Sebîli Müalecetiha
3. El -‘Udvanu’l - İsrâ’iliyyi’l - Kadî m ve’l - ‘Udvanü’s-Sihyoniyyi’l – Hadîs, I-II
4. Me’sâtu Filistin
5. Cihâdu’l-Filistîniyyîn
6. El-Vahdetü’l-Arabiyye
7. El-Cuzûru’ l-Kadime li Sulûki ve Ahlâki ve Ahdâsi Benî İsrail ve’ l-Y ahûdve’lİstidrâdiilâ mâ Neşibe min Sırâi beynehüm ve beyne’l-Arab,
8. Kıssatü’l-Gazveti’l-Filistiniyye/Kıssatü’l-Kazvi’ s-Sihyûnîyye
9. Ibretun min Tarihi Filistini’l-Kadim
10. Meşâkilü’l-Âlemi’l-Arabîyye el-İktisadiyye ve’l-İctimaiyye ve’s-Siyasiyye
11. Kıssatü’l-Gazveti’ s-Sihyoniyye
12. Neşetü’l-Hareketi’l-Arabiyyeti’l-Hadîse (Çağdaş Arap Hareketinin Yeniden Doğuşu)
13. Safahâtun Maglûta ve Mühmele min Tarihi’l-Kadiyyeti’l-Filistîniyye.
14. Er-Risale. Eser, 1920-30’lu yıllarda Filistin davası ile ilgili toplantılarda verdiği bazı konferanslara ait bir kitapçıktır.

15. Tescilât ve Müzekkirât. Eser, 1932-1982 yılları arası hatıraları ve gözlemleri ile ilgili Hamsetun ve Tis'ûne Âmen fi'l-Hayât (95 yıllık hayatım) adı verilen bu eser Tescilâtve Müzekkirât (Belgeler ve Hatıralar) adıyla 8 cilt olarak tamamlanmıştır.

3. Kur'an-ı Kerim'de Geçen Beytül Makdis ile İlgili Ayetler

Kur'an-ı Kerimde -doğrudan ve dolaylı olarak- Beytülmakdis'ten söz edilen 21 ayet bulunmaktadır. Bu ayetleri şöyle sıralayabiliriz:

- "Bir gece, kendisine bazı âyetlerimizi gösterelim diye kulunu Mescid-i Harâm'dan çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah eksikliklerden münezzehtir. O, gerçekten her şeyi işitmekte ve görmektedir." (Kur'an, İsrâ, 17/1).

- "İyilik ederseniz kendinize iyilik etmiş olursunuz, kötülük yaparsanız yine kendinize yapmış olursunuz. İkinci bozgunculuğun zamanı gelince, yüzünüzü kara etsinler, daha önce girdikleri gibi yine mescide (Beyt-i Makdis'e) girsinler ve ellerine geçirdikleri her şeyi yerle bir etsinler diye (üzerinize yine düşmanlarınızı gönderdik.)" (Kur'an, İsrâ, 17/7).

- "Hani Mûsâ kavmine demişti ki: "Ey kavmim! Allah'ın, üzerinizdeki nimetini hatırlayın. Hani içinizden peygamberler çıkarmıştı. Sizi hükümdarlar kılmıştır ve (diğer) toplumlardan hiçbirine vermediğini size vermişti." (Kur'an, Mâide, 5/20).

- "Ey kavmim! Allah'ın size yazdığı kutsal toprağa girin. Sakın ardınıza dönmeyin. Yoksa ziyana uğrayanlar olursunuz." (Kur'an, Mâide, 5/21).

- "Dediler ki: "Ey Mûsâ! O (dediğin) topraklarda gayet güçlü, zorba bir millet var. Onlar oradan çıkmadıkça biz oraya asla giremeyiz. Eğer oradan çıkarlarsa biz de gireriz." (Kur'an, Mâide, 5/22).

- "Korkanların içinden Allah'ın kendilerine nimet verdiği iki adam şöyle demişti: "Onların üzerine kapıdan girin. Oraya girdiniz mi artık siz kuşkusuz galiplersiniz. Eğer mü'minler iseniz yalnızca Allah'a tevekkül edin." (Kur'an, Mâide, 5/23).

- "Dediler ki: "Ey Mûsa! Onlar orada bulundukça biz oraya asla girmeyeceğiz. Sen ve Rabbin gidin onlarla savaşın. Biz burada oturacağız." (Kur'an, Mâide, 5/24).

- "Mûsa, "Ey Rabbim! Ben ancak kendime ve kardeşime söz geçirebilirim. Artık bizimle, o yoldan çıkmışların arasını ayır" dedi. (Kur'an, Mâide, 5/25).

- “Allah şöyle dedi: “O halde orası onlara kırk yıl haram kılınmıştır. Bu süre içinde yeryüzünde şaşkın şaşkın dönüp dolaşacaklar. Artık böyle yoldan çıkmış kavme üzülme.” (Kur’an, Mâide, 5/26).

- “Onu (Hz. İbrahim) da Lût’u da kurtarıp herkes için bereketli kıldığımız yere ulaştırdık.” (Kur’an, Enbiyâ, 21/71).

- “Süleyman’ın hizmetine de güçlü esen rüzgârı verdik. Rüzgâr, onun emriyle içinde bereketler yarattığımız yere eser giderdi. Biz, her şeyi hakkıyla bileniz.” (Kur’an, Enbiyâ, 21/81).

- “Bereketli kıldığımız beldeler ile onlar arasında birbirini gören birçok yerleşim yeri oluşturduk ve bunlar arasında seyahati uygun konaklara ayırdık. “Oralarda geceleri, gündüzleri güven içinde seyahat edin” dedik.” (Kur’an, Sebe, 34/18).

- “Bunun üzerine rabbi ona hüsnükabul gösterdi ve onu güzel bir şekilde yetiştirdi. Zekeriyyâ’yı da onun bakımı ile görevlendirdi. Zekeriyyâ onun bulunduğu yere, mâbeddeki odaya her girdiğinde yanında (yeni) bir rızık bulur ve “Ey Meryem! Bu sana nereden?” diye sorar, o da “Allah tarafından” cevabını verirdi. Kuşkusuz Allah dilediğine sayısız rızık verir.” (Kur’an, Âl-i İmrân, 3/37).

- “O mâbedde durmuş namaz kılarken melekler ona şöyle seslendiler: “Allah’ın bir kelimesini tasdik edici, efendi, iffetli ve sâlih kullardan bir peygamber olarak Yahyâ’yı Allah sana müjdeliyor.” (Kur’an, Âl-i İmrân, 3/39).

- “Hor görülüp ezilmekte olan o kavmi de (İsrâiloğulları) içini bereketlerle doldurduğumuz ülkenin doğu taraflarına ve batı taraflarına (tamamına) mirasçı kıldık. Sabırlarına karşılık rabbinin İsrâiloğulları’na verdiği güzel söz yerine geldi. Firavun ve kavminin yapmakta olduklarını ve yetiştirdikleri bahçeleri de helâk ettik.” (Kur’an, A’râf, 7/137).

- “Bunun üzerine Zekeriyyâ, mâbedden kavminin karşısına çıkarak onlara, özel bir işaret diliyle, “Sabah akşam Allah’ı tenzih edin” dedi.” (Kur’an, Meryem, 19/11).

- “Allah’ın mescidlerinde O’nun adının anılmasına engel olan ve onların harap olması için çalışandan daha zalim kim olabilir? Aslında bunların oralara ancak korka korka girmeleri gerekir. Böyleleri için dünyada rezillik var, âhirette de onlar için büyük azap vardır.” (Kur’an, Bakara, 2/114).

- “Meryem oğlu ile annesini de bir mûcize yaptık; ikisini de kalmaya elverişli, kaynak suyu bulunan yüksekçe bir yere yerleştirdik.” (Kur’an, Mü’minun, 23/50).[10]

- “Tin ve Zeytine andolsun, Sina Dağı’na andolsun.” (Kur’an, Tîn, 95/1-2).

4. Muhammed İzzet Derveze’nin Beytül Makdis Ayetlerine Yaklaşımı

Muhammed İzzet Derveze, İsra suresi 1. Ayeti hakkında şöyle bir yaklaşım sergiler: İsra olayının bedensel mi yoksa ruhsal mı gerçekleştiği rivayetleri detaylıca anlattıktan sonra, İsra ve miraç olaylarının peygamber uykuda ve rüya halinde gerçekleştiğini belirtmektedir. Bununla beraber Derveze, bu olayı bir mucize olmaktan öte peygambere verilmiş bir ikram olarak görmektedir. Bir diğer nokta ise: ayetin sadece İsra olayından söz ettiğini ancak miraç olayından söz etmediğini belirtmektedir.[11] Yine Derveze’ye göre, İsra suresi 2-8 ayetlerinde b u ayetlerde İsriloğulları'nın taşkınlıkları, bozgunculukları, döneklikleri ve aldatmalan sebebiyle başlarına gelen bir kısım tarihi olaylara işaret edilmekte, onlar hakkındaki Allah'ın sosyolojik ve kozmolojik kanunu açıklanmaktadır ki Kur’an kıssalarının amacı bunlardan dersler çıkarmaktır.

Yolculuk esnasında yaşlı bir kadının peygamberimizle görüşmesi, Peygamber’in semada Hz. Musa ile görüşmesi ve namazı 5 vakte indirilmesi, Peygamber’in karnının yarılması, Allah’ın görülmesi gibi miraçta vuku bulan olayları tuhaf gören İzzet Derveze, bunları tamamen reddetmemekle birlikte akıl ile idrak ve maddi bakış açısıyla mukayese etmenin imkânsız olduğunu ifade etmektedir.[12]

Muhammed İzzet Derveze, Mâide suresi 20, 21, 22, 23, 24, 25 ve 26. Ayetler hakkında şöyle bir yaklaşım sergiler: bu ayetler grubu Hz. Musa’nın İsrail oğullarını Mısır’dan çıkardıktan sonra sergiledikleri tavırlar üzerine gelmiştir. Buradaki amaç Müslümanların bu tavırlardan dersler çıkarmaları ve kendilerine çeki düzen vermeleridir.[13]

Derveze, Enbiyâ suresi 71. Ayet hakkında şöyle söyler: Bu ayette kendinden önceki ayetler grubu gibi Araplara öğüt vermek amacıyla inmiştir. Çünkü Hz. İbrahim’in kavmi de putlara tapmış ve hataya düşmüştür. Bu ayetin bir diğer özelliği ise: ilk defa Hz. Lut’un Hz. İbrahim ile kurtarılıp Allah’ın mübarek kıldığı yer olan Filistin topraklarına girdiğinden söz edilmesidir.[14] 81. Ayet hakkında ise şöyle bir yaklaşım sergiler: buradan çıkarılacak ders, içtihat meselesidir. Bir hâkim/alim hakkında nas bulunmayan konularda içtihat edebilir ve bu içtihadı caizidir.

---

[10] https://www.davamizkudus.org/ayethadis/kudus-ile-ilgili-ayetler/.
[11] Muhammed İzzet Derveze, *Derveze Tefsiri,* s. 1330-1332.
[12] İzzet Derveze, *Et-Tefsirü’l-Hadis,* Cilt: 1, Çev. Şaban Karataş, Ahmet Çelen, Mehmet Çelen, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 272-273.
[13] İzzet Derveze, *Et-Tefsirü’l-Hadis,* Cilt: 7, Çev. Mehmet Baydaş, Ramazan Yıldırım, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 83-87.
[14] İzzet Derveze, *Et-Tefsirü’l-Hadis,* Cilt: 4, Çev. Muharrem Önder, Vahdettin İnce Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 155-156.

Âl-i İmrân suresi 37 ve 39. Ayetlerde anlatılan konunun Hz. Meryem kısası olduğundan söz edildiğini uzun uzadıya anlatan yazar, Hz. İsa'nın doğumu ve göğe kaldırılma meselesinden de söz eder.[15]

İzzet Derveze, A'râf suresi 37. Ayet hakkında şöyle bir yorum yapar: "Hor görülüp ezilmekte olan o kavmi de (İsrâiloğulları) içini bereketlerle doldurduğumuz ülkenin doğu taraflarına ve batı taraflarına (tamamına) mirasçı kıldık" ayetine dayanarak Yahudilerin Filistin'in miras bırakıldığını Kur'an'ın tescil ettiği iddialarına karşı Müslümanları uyanık olmaya çağırır ve Maide suresi 21. Ayetini örnek gösterir: "Ey Kavmim, Allah'ın size yazdığı, nasip ettiği kutsal toprağa girin, arkanıza dönmeyin, yoksa kaybedersiniz." Ayet açıkça onların sabretmelerinden ve Allah'ın kelamına uyduklarından ötürü bu sonuca ulaştıklarını bildirir. Allah, Yahudileri azapla, devletlerini yıkmakla muamele edeceğini, kıyamet gününe kadar kendi adına yemin etmiştir. A'raf 167. Ayeti buna en güzel örnektir.[16]

Meryem suresi 11. Ayette Hz. Zekeriya'nın, Allah'tan Hz. Yahya'nın doğması haberini alması sonrası susma orucu tutması ve mabetten çıktıktan sonra işaret diliyle halkına Allah'ı sabah akşam anmalarını söylediği anlatılır.

Bakara suresi 114. Ayetinde anlatılan olayı kıble değişikliği ile ilişkilendiren Derveze, bunun Yahudilere bir cevap niteliğinde olduğunu belirtmektedir.[17]

Mü'minun suresi 50. Ayetinde Hz. İsa ve annesi Meryem'den ve kimsenin ona dokunmadan Hz. İsa'yı doğurması mucizesinden söz edilir. Güvenli yerin ise, Ka'bu'l Ahbar'a ve bazı tabiinlere nispet edildiğine göre Ramela (Filistin'de bir yer) veya Beytü'l-Makdis de bulunan yeşil ve sulak bir yerdir.[18]

Derveze, Tin suresi 1 ve 2. Ayetler hakkında değişik görüşler olduğunu söyledikten sonra şöyle söyler: Bize göre Tin ve Zeytûn ile eski zamanlardan beri incir ve zeytin bağları ile tanınmakta olan Filistin'e işaret edilmek isteniyor olabilir. Bu Kur'an'ın ilk dinleyicilerinin de bildiği bir durumdu. Öyle ki İsa (a) ve ondan önce bazı peygamberler Filistin'e peygamber olarak gönderilmişlerdir. (Bu şekilde) Allah'ın yemin ettiği isimlerde (sonraki iki ayetle birlikte) bir tenasüp söz konusudur. Zira, Allah risalet ve vahyi ile şereflendirdiği üç bölgenin adına yemin etmiştir. Bunlar, Mekke, Filistin ve Tûr-î Sîna'dır.[19]

---

[15] İzzet Derveze, *Et-Tefsirü'l-Hadis,* Cilt: 5, Çev. Vahdettin İnce, Mustafa Altınkaya, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 441-447.
[16] İzzet Derveze, *Et-Tefsirü'l-Hadis,* Cilt: 1, Çev. Şaban Karataş, Ahmet Çelen, Mehmet Çelen, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 518-519.
[17] Muhammed İzzet Derveze, *Derveze Tefsiri,* s. 89.
[18] İzzet Derveze, *Et-Tefsirü'l-Hadis,* Cilt: 4, Çev. Muharrem Önder, Vahdettin İnce, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 191.
[19] İzzet Derveze, *Et-Tefsirü'l-Hadis,* Cilt: 1, Çev. Şaban Karataş, Ahmet Çelen, Mehmet Çelen, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 327-328.

5. Sonuç

Muhammed İzzet Derveze, gençliğinden itibaren çevresine karşı duyarsız kalmamış ve halkının faydasına olduğunu düşündüğü her siyasi yapılanmaya girmekten geri durmamıştır. Ailesinin maddi imkansızlığından ötürü eğitim hayatına devam edemeyen Derveze, kendini yetiştirmeyi bilmiş ve değeri bilinen bir alim/aydın olmuştur. Filistin mücadelesinde oynadığı aktif rol sebebiyle Fransızlar tarafından hapse atılmış ve bu sebeple kendisinde çeşitli rahatsızlıklar vuku bulmuştur. Hapis hayatında karakteri değişmiş sakin bir kişilik edinmiştir. Osmanlı Devleti'nin İttihat ve Terakki Cemiyeti tarafından yönetilmesi ile Arapçılık düşüncesini benimseyen Muhammed İzzet Derveze, bu düşüncesini hayata geçirmek için mücadele etmekten geri durmamıştır. Osmanlı'nın yıkılması sonrası Filistin'in İngiliz ve Yahudi işgalinden kurtulması için mücadelesine devam etmiş bu sahada çeşitli eserler kaleme almıştır. Kaleme aldığı eserler arasında siyaset dışında edebiyat ve tarih gibi konularda yer almıştır. Yaşamının çeşitli dönemlerinde kimisinde kuruculuk kimisinde sadece üyelik yaptığı siyasal parti ve cemiyetlerde faaliyetlerde bulunmuş kimilerinde genel sekreterlik yapmıştır. Memuriyet hayatına genç yaşta başlayan Derveze, çeşitli okullarda müdürlük görevinde de bulunmuştur. Yaşamının bir dönemini siyasi yasaklı geçiren Derveze, 1941 ile 1945 yılları arasında Türkiye'de yaşamıştır.

1947 yılında İsrail Devleti'nin kurulması ile aktif siyasi hayatından çekilen Muhammed İzzet Derveze, kendisini bu dönemden sonra özellikle ilmi yönde çalışmalara ve yazmaya vermiştir. Kur'an ve siyerle ilgili önemli eserler kaleme alan Derveze'nin eserleri birçok defa ödüllere layık görülmüştür.

Et-Tefsiru'l-Hadis adlı eserinde sureleri nüzul sırasına göre düzenleyen ve ayetleri ayet ve hadislerle tefsir eden Derveze, bu metodu ilk kullanan kişidir. Filistinli olması hasebiyle Kudüs'ten söz ederken Beytülmakdis ismini özellikle kullanması, bölge halkının şehir hakkındaki düşüncesini yansıttığından ötürü önemli bir noktadır. Onun gözünden gördüğümüz kadarıyla, Filistin halkı Beytülmakdis'i sahiplenmiş ve şehir için çetin bir mücadele vermiştir. Burada tespit edilen birinci nokta Beytülmakdis isminin kullanımı iken ikinci nokta ayetleri yorumlarken Kitab-ı Mukaddes'ten faydalanmasıdır. Bu duruma sıkça başvurmakta ve bunda bir beis görmemektedir.

6. Kaynakça

Alphan, Abdulhalim, *Muhammed İzzet ed-Derveze' et-Tefsiru'l-Hadîs Adlı Eserinde Nüzûl Sebepleri*, Dicle Üniversitesi SBE, Diyarbakır, 2011, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Buba, Fatih, *Ayetlerin Nüzul Zamanlarının Tespitinde Blachere ve Derveze'nin Mukayesesi,* Ankara Üniversitesi SBE, Ankara, 2020, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Demir, Ekrem, *Muhammed İzzet Derveze'nin Kur'an-ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi,* Ankara Üniversitesi SBE, Ankara, 2006, (Yayımmamış Doktora Tezi).

Derveze, M. İzzet, *Allah Yolunda Cihad*, Çev. Ali Aslan, Ekin Yayınları, İstanbul, 2020.

Derveze, M. İzzet, *Kur'an'ı Anlamada Usul / Kur'anü'l Mecid*, Çev. Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul, 2021.

Derveze, M. İzzet, *Osmanlı Filistin'inde Bir Posta Memuru*, Çev. Benli, Ali, Klasik Yayınları, İstanbul, 2007.

Derveze, M. İzzet, *Et-Tefsirü'l Hadis*, Çev. Şaban Karataş, Ahmet Çelen, Mehmet Çelen, Ekrem Demir, Muharrem Önder, Vahdettin İnce, Mustafa Altınkaya, Mehmet Baydaş, Ramazan Yıldırım, Düşün Yayınları, İstanbul, 2014.

Dinçeri, Ferit, *Muhammed İzzet Ed-Derveze' Et-Tefsiru'l-Hadîs Eserinde Cihâd Kavramının Tefsiri,* İnönü Üniversitesi SBE, Malatya, 2015, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Ergin, Özge; *Muhammed İzzet Derveze'nin Tefsirinde Nesh*, Gazi Üniversitesi SBE, Ankara, 2010, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Mutlu, Büşra, *Seyyid Kutup ve İzzet Derveze'nin Tefsirlerinde Mekki ve Medeni Sureler Bağlamında Kur'an Kıssaları*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE, Samsun, 2019, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Işık, Fırgat, *Kur'an'ı Hitabi Oluşunu Üslup Özellikleri Açısından Değerlendirmesi-M. İzzet Derveze (v. 1984) Örneği*-, İstanbul Üniversitesi SBE, İstanbul, 2019, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Japarakunov, Belek, Muhammed İzzet Derveze'nin "Asru'n-Nebi ve Siretu'r-Resul" Adlı Eserlerinin Tefsir Yönü, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara, 2009, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Kurşun, Zekeriya, "Derveze, Muhammed İzzet", TDV İslam Ansiklopedisi (DİA), (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), Cilt. IX, 187-188.

Okumuş, Mesut, *Muhammed İzzet Derveze ve Tefsirdeki Metodu*, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara, 1994, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Yolcu, Mehmet, "Ebu Zuheyr Muhammed İzzet Derweze Hayatı, Mücadelesi ve Başlıca Eserleri", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Güz 2013/4(2).

http://isamveri.org/pdfdrg/D03583/2013_4_2/2013_2_YOLCUM.pdf.

https://www.haksozhaber.net/dervezenin-tefsir-metoduyla-ilgili-bir-calisma-33285h.htm.

https://www.davamizkudus.org/ayethadis/kudus-ile-ilgili-ayetler/.

ÜTOPYA VE MODERN ŞEHİRCİLİK: THOMAS MORE'UN İDEAL TOPLUM TASAVVURUNUN ŞEHİR PLANLAMASINA ETKİLERİ

UTOPIA AND MODERN URBAN PLANNING: THE INFLUENCE OF THOMAS MORE'S IDEAL SOCIETY CONCEPT ON CITY PLANNING

Musa Talat YETİMOĞLU*

Özet

Bu çalışmada, Thomas More'un "Ütopya" adlı eseri, Platon'un "Devlet" ve Fârâbî'nin "el-Medînetü'l-Fâzıla" adlı eserleriyle karşılaştırılarak, ütopya kavramının tarihsel ve felsefi boyutları incelenmiştir. Ütopya'nın şehircilik anlayışı, sosyal adalet ve eşitlik temelleri üzerine kurulmuş olup, toplumsal refahı artırmayı hedefleyen bir yapı sunmaktadır. Aynı zamanda, More'un ütopyasının Batı ve İslam medeniyetleri arasındaki etkileşimlerin bir ürünü olduğu vurgulanmıştır. Çalışma, ütopyaların toplumsal düzenin idealize edilmiş halleri olduğunu ve bu düzenlerin modern şehircilik anlayışına katkı sağladığını göstermektedir.

Anahtar Kavramlar: *Ütopya, Şehircilik, Sosyal Adalet, Eşitlik, Thomas More, Platon, Fârâbî*

Abstract

This study examines Thomas More's "Utopia" in comparison with Plato's "Republic" and Fârâbî's "The Virtuous City," exploring the historical and philosophical dimensions of the utopia concept. Utopia's urban planning is based on social justice and equality, aiming to enhance societal welfare. Additionally, the study highlights that More's utopia is a product of the interactions between Western and Islamic civilizations. The study demonstrates that utopias represent idealized versions of social order and have contributed to modern urban planning concepts.

Keywords: *Utopia, Urban Planning, Social Justice, Equality, Thomas More, Plato, Fârâbî*

1. Giriş

Thomas More'un 1516 yılında yayımlanan "Ütopya" adlı eseri, Batı edebiyatında ve felsefesinde derin izler bırakan bir klasik olarak kabul edilmektedir. More, bu eserde, hayali bir ada devleti üzerinden ideal bir toplum tasavvuru sunarak, dönemin toplumsal ve ekonomik sorunlarına bir çözüm önerisi getirmiştir. Ütopya'da, mülkiyetin ortak olduğu, adaletin ve eşitliğin ön planda tutulduğu, herkesin emeğinin karşılığını aldığı bir toplum düzeni anlatılmaktadır. Ancak, More'un eseri sadece bir toplumsal eleştiri ve ideal toplum tasavvuru olarak değil, aynı zamanda Batı ve İslam medeniyetleri arasındaki düşünsel etkileşimlerin bir yansıması olarak da değerlendirilebilir.

* Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi Kent Çalışmaları ve Yönetimi Anabilim Dalı, myetimoglu@marun.edu.tr ORCİD: 0009-0006-4962-0691.

Bu çalışma, Thomas More'un "Ütopya" adlı eserini, tarihsel bağlamı, ütopya kavramının gelişimi, eser üzerindeki diğer ütopya ve distopya eserlerinin etkileri ve şehircilik anlayışı gibi birçok açıdan ele alarak incelemektedir. Bunun yanı sıra, Ütopya'nın Batı düşüncesi üzerindeki etkileri ve İslam medeniyeti ile olan entelektüel etkileşimleri de analiz edilmektedir.

Bu bağlamda, More'un eserinin sadece döneminin sosyal ve politik eleştirilerini içermekle kalmadığı, aynı zamanda evrensel değerler ve ideal toplum arayışlarının bir ürünü olduğu ortaya konulacaktır.

Bu çalışmanın amacı, Thomas More'un "Ütopya" adlı eserinin hem Batı hem de İslam düşüncesi üzerindeki etkilerini ve bu iki büyük medeniyet arasındaki entelektüel alışverişin eser üzerindeki izlerini derinlemesine incelemektir. Ütopya, bu bağlamda, tarihsel ve felsefi bir perspektiften ele alınarak, ideal toplum tasavvurunun hem geçmişteki hem de günümüzdeki yansımaları üzerinde durulacaktır. Eserin, Batı ve İslam medeniyetleri arasındaki etkileşimlerin bir ürünü olarak nasıl şekillendiği ve bu iki düşünce geleneği arasındaki kesişim noktasını nasıl temsil ettiği açıklanacaktır.

2. Ütopya Kavramının Tanımı ve Tarihsel Bağlamı

Ütopya kavramı, insanlık tarihi boyunca düşünürler ve şehir plancıları tarafından ideal toplum ve yaşam alanlarının tasavvuru olarak ele alınmıştır. Kavramın kökenleri, eski çağlara ve kadim medeniyetlerin düşünce dünyasına kadar uzanır. Eski Yunan'da, özellikle Platon'un *Devlet* adlı eserinde ideal devletin tasarımı ile başlayan ütopya düşüncesi, sonraki dönemlerde hem Batı hem de Doğu düşünce dünyasında çeşitli şekillerde ele alınmıştır. Platon'un eserinde ortaya koyduğu ideal devlet anlayışı, toplumsal düzenin adalet ve erdem temelinde şekillendiği bir toplum tasavvurunu içerir. Bu bakımdan, ütopya kavramı yalnızca bir düşünsel tasarım değil, aynı zamanda toplumsal, ekonomik ve politik sorunlara çözüm önerisi olarak da görülmektedir.[1]

Ütopya, terim olarak Thomas More'un 1516 yılında yazdığı *Utopia* adlı eseri ile popüler hale gelmiştir. Bu eserde More, ideal bir toplum düzenini anlatmak amacıyla hayali bir ada devleti tasvir eder. More'un ütopyası, 16. yüzyıl İngiltere'sinin toplumsal ve ekonomik sorunlarına bir tepki olarak şekillenmiş ve o dönemde var olan adaletsizliklere alternatif bir çözüm önerisi sunmuştur[2] Dolayısıyla, ütopya kavramı, tarihsel bağlamda ele alındığında, her dönemde ideal bir toplumun nasıl olması gerektiği üzerine yapılan tartışmaların ve arayışların bir ürünü olarak karşımıza çıkar.

2.1. Ütopya Kavramının Tarihsel Gelişimi

Ütopya kavramı, tarih boyunca farklı kültür ve medeniyetlerde çeşitli şekillerde ele alınmıştır. Eski Yunan düşünürlerinden itibaren, ideal toplum ve yönetim biçimleri üzerine yapılan tartışmalar, bu kavramın tarihsel gelişiminin önemli bir parçasıdır. Platon'un *Devlet* adlı eseri, ütopya düşüncesinin Batı'daki en eski örneklerinden biridir. Bu eserde Platon, erdem ve adaletin hâkim olduğu, filozof kralların yönettiği ideal bir devlet tasavvuru sunar.[3]

---

[1] Platon, *Devlet* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995), 45-50.
[2] Thomas More, *Ütopya*, Çev. Mina Urgan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 20-25.
[3] Platon, *Devlet*, 89-90.

Bu ütopya, daha sonra Batı felsefesi üzerinde derin bir etki bırakmış ve ideal toplum tasavvurlarının temelini oluşturmuştur.

Doğu düşünce dünyasında ise Farabi'nin *El-Medinetü'l-Fazıla* adlı eseri, İslâm medeniyetinin zirve dönemindeki ideal toplumu betimler. Farabi, bu eserinde erdemli bir toplumun nasıl olması gerektiğini tartışır ve İslâm toplumunun ahlaki, sosyal ve yönetsel ilkelerini ideal bir devlet tasarımı ile birleştirir.[4] Farabi'nin ütopyası, sadece teorik bir tasarım olarak değil, aynı zamanda dönemin sosyal ve politik sorunlarına bir çözüm önerisi olarak da görülür.

16'ncı yüzyılda Thomas More, *Utopia* adlı eseri ile Batı'da ütopya kavramına yeni bir boyut kazandırmıştır. More'un ütopyası, İngiltere'deki toplumsal eşitsizlikler ve adaletsizliklere karşı bir tepki olarak şekillenmiş ve dönemin eleştirisini içeren bir sosyal reform önerisi sunmuştur. More'un ütopyasında, ortak mülkiyet, toplumsal adalet ve yönetsel eşitlik gibi kavramlar ön plana çıkar. Bu eser, ütopya kavramının sadece ideal toplumun tasavvuru değil, aynı zamanda mevcut düzenin eleştirisi ve reform çağrısı olarak da kullanılabileceğini gösterir.[5]

2.2. Ütopyaların Ortak Temaları ve İlkeleri

Ütopyalar, tarih boyunca çeşitli düşünürler tarafından ideal toplum ve devlet düzenlerini tarif etmek için kullanılmıştır. Bu ütopyaların ortak noktaları, toplumsal adaletin, eşitliğin ve ahlaki değerlerin ön planda tutulduğu bir yaşam biçimini tasvir etmeleridir. Platon'un *Devlet* adlı eserinde olduğu gibi, bu ütopyalar genellikle erdem ve adaletin hâkim olduğu bir toplum düzeni öngörür. Platon, filozof kralların yönettiği, erdemli bir toplumun nasıl inşa edileceğini anlatırken, bireysel çıkarların değil, ortak iyiliğin ön planda tutulduğu bir sistem önerir.[6]

Thomas More'un *Ütopya* adlı eserinde ise adalet ve eşitlik ilkeleri daha somut bir şekilde ele alınır. Ütopya'da, bireysel mülkiyet yerine ortak mülkiyetin benimsendiği, herkesin eşit olduğu ve adaletin temel ilke olarak kabul edildiği bir toplum düzeni tarif edilir. More, yasaların basit ve herkes için anlaşılır olmasını vurgular, böylece herkesin aynı yasalara tabi olduğu bir düzen oluşturur.[7]

Bu yaklaşım, Platon'un ideal devlet anlayışına benzer bir şekilde, toplumsal barış ve refahın sağlanmasını amaçlar. Platon'un *Devlet* adlı eserinde ortaya koyduğu ideal devlet modeli, adaletin ve erdemin toplumun temeli olduğu bir yapıyı öngörür. Platon'a göre, toplumun huzuru ve refahı, her bireyin yeteneklerine uygun bir şekilde işbölümü yapması ve bu şekilde topluma katkıda bulunmasıyla sağlanır. Bu düzen, herkesin kendi rolünü en iyi şekilde yerine getirdiği bir harmoni yaratır. Benzer şekilde, More'un *Ütopya*'sında da, bireylerin ortak bir amaca yönelik olarak uyum içinde çalışmaları ve toplumsal refahın sağlanması için adaletin ve eşitliğin merkezde olduğu bir yapı önerilir. More, toplumda sınıf farklılıklarını ortadan kaldırarak, herkesin eşit şekilde refahtan yararlanabileceği bir düzeni tasvir eder. Bu ütopyacı yaklaşım, toplumsal çatışmaları en aza indirgemeyi ve herkesin ortak mülkiyet altında bir arada uyum içinde yaşamasını hedefler. More'un bu modeli, bireylerin kendilerini topluma adadıkları, erdemli bir yaşam sürdükleri ve toplumsal barışın sürdürüldüğü bir toplum tasavvuru sunar. Platon'un ideal devleti gibi, bu düzen de bireylerin en iyi yaşamlarını sürdürebilmeleri için toplumsal yapıyı bir bütün olarak iyileştirmeyi amaçlar.

---

[4] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, Çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), 110-115.
[5] Thomas More, *Ütopya*, 45-47.
[6] Platon, *Devlet*, 85-90.
[7] Thomas More, *Ütopya*, 48.

Her iki düşünürün de önerdiği bu sistemler, toplumun ortak çıkarlarını ön planda tutarak bireylerin uyum içinde yaşamalarını ve toplumsal refahın kalıcı olmasını hedefler.

Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-Fâzıla* adlı eserinde de benzer bir ideal toplum tasavvuru görülür. Fârâbî, erdemli bir toplumun bireylerin ahlaki değerler çerçevesinde eğitilmesi ve toplumsal adaletin sağlanması ile mümkün olacağını savunur. Onun ütopyasında, toplumun her bireyi, ortak iyiliği gözeten ve adaletli bir yaşam sürmeyi amaçlayan erdemli insanlar olarak yetiştirilir.[8]

Fârâbî'nin bu görüşleri, Platon ve More'un eserleriyle birçok yönden paralellik gösterir. Fârâbî, "El-Medînetü'l-Fâzıla" adlı eserinde, erdemli bir toplumun nasıl olması gerektiğini detaylı bir şekilde tartışır ve bu toplumun merkezinde adalet, ahlak ve bilgelik gibi erdemlerin yer alması gerektiğini savunur. Platon'un *Devlet* eserinde olduğu gibi, Fârâbî de toplumsal düzenin sağlanabilmesi için bireylerin yeteneklerine ve erdemlerine uygun roller üstlenmeleri gerektiğini vurgular. Platon'un ideal devleti gibi, Fârâbî'nin erdemli şehri de toplumun her bireyinin en iyi şekilde gelişmesini ve bu gelişimin toplumun genel refahına katkıda bulunmasını amaçlar.

Fârâbî'nin düşüncesinde, erdemli bir toplumun varlığı, bilge yöneticiler tarafından yönetilmesine bağlıdır; bu yöneticiler, toplumun hem ahlaki hem de entelektüel gelişimini sağlayarak toplumsal barış ve adaleti temin ederler. Bu yaklaşım, More'un *Ütopya*'sında da görülmektedir. More, ideal toplumunda, tüm vatandaşların ortak iyilik için çalıştığı ve adaletin temel alındığı bir düzen tasvir eder. Her iki düşünür de, toplumun erdemli bireyler tarafından yönetilmesi gerektiğini ve bu yönetim sayesinde toplumsal huzur ve refahın sağlanabileceğini savunur.

Bu bağlamda, Fârâbî'nin erdemli toplum anlayışı, Platon ve More'un idealleriyle örtüşmekte, toplumun en iyi şekilde işlemesi için ahlaki ve entelektüel erdemlerin temel alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu üç düşünür de, bireylerin ve toplumun mutluluğunun, adaletin ve erdemin egemen olduğu bir yapıda mümkün olduğunu dile getirmiştir.

Ütopyaların bir diğer ortak teması, yöneticilerin adaletli ve bilge kişilerden seçilmesi gerektiği düşüncesidir. Hem Platon hem de Fârâbî, toplumun en bilgili ve erdemli bireylerinin yönetici olmasını savunur. More da benzer şekilde, yasaların adil ve bilge kişiler tarafından uygulanmasını öngörür. Bu ütopyalar, yöneticilerin bireysel çıkarlar yerine, toplumun genel refahını gözetmesi gerektiği ilkesine dayanmaktadır.

Sonuç olarak, ütopyalar, adalet, eşitlik ve erdem gibi evrensel değerler etrafında şekillenen ideal toplum tasavvurlarıdır. Bu eserler, toplumsal düzenin nasıl olması gerektiğine dair farklı perspektifler sunsa da, ortak amaçları, bireylerin mutluluğunu ve toplumun refahını sağlamaktır.

2.3. Ütopya Kavramının Eleştirisi

2.3.1. Ütopyacılığın Sınırlamaları

Ütopyacılığın temel eleştirilerinden biri, bu düşünce sisteminin gerçekçi olup olmadığı ve uygulanabilirliği üzerine odaklanır. Ütopyalar, ideal bir toplumun tasavvurunu sunarken, çoğu zaman bu ideallerin pratikte ne kadar uygulanabilir olduğu konusunda tartışmalar yaratır. Örneğin, Thomas More'un *Ütopya* adlı eseri, mükemmel bir toplumu tarif ederken, bireysel özgürlüklerin

[8] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 110-115.

kısıtlanması ve toplumsal yaşamın sıkı bir düzenlemeye tabi tutulması gerektiğini öne sürer. Ancak, bu tür bir toplumsal düzenin gerçek hayatta uygulanabilirliği konusunda ciddi soru işaretleri vardır. Gerçek hayatta, bireylerin çeşitliliği, kişisel tercihleri ve özgürlükleri, ütopyacı bir toplumun katı kuralları ile çatışabilir.[9]

Buna ek olarak, ütopyalar sıklıkla totaliter rejimlere ilham vermiştir. İdeal bir toplum yaratma arzusu, zaman zaman bireysel özgürlüklerin feda edilmesine, toplumsal kontrolün artmasına ve otoriter yönetimlerin meşrulaştırılmasına yol açmıştır. Bu bağlamda, ütopyacı düşünceler, özellikle 20. yüzyılda yaşanan totaliter rejimlerde belirgin bir şekilde kendini göstermiştir. Örneğin, Sovyetler Birliği'nde Lenin ve Stalin gibi liderlerin ütopyacı idealleri, sonunda bireylerin özgürlüklerinin ciddi şekilde kısıtlandığı totaliter bir sisteme dönüşmüştür.[10]

Ütopyacılığın bu sınırlamaları, ideal toplum arayışının potansiyel tehlikelerine dikkat çeker ve bu tür düşüncelerin eleştirel bir gözle değerlendirilmesi gerektiğini vurgular.

2.3.2. Distopya Kavramı

Ütopyacılığın eleştirisi bağlamında, distopya kavramı da önemli bir yer tutar. Distopyalar, ütopyacı ideallerin yanlış uygulandığı veya kötüye kullanıldığı durumlarda ortaya çıkabilecek sorunları tasvir eder. George Orwell'in *1984* ve Aldous Huxley'in *Brave New World* gibi distopya eserleri, ütopyacı düşüncelerin nasıl distopik sonuçlara yol açabileceğini etkili bir şekilde gösterir. Bu eserler, ütopyacı ideallerin insan doğasına aykırı olduğunu, bireylerin özgürlüklerini kısıtladığını ve toplumsal kontrolün artmasına neden olduğunu vurgular.[11]

Distopyalar, genellikle mükemmel bir toplum yaratma arzusunun, bireylerin hak ve özgürlüklerini feda etme pahasına gerçekleştirilebileceğini öne sürer. Ütopyalar, toplumsal düzen ve refahı artırmayı amaçlarken, distopyalar bu düzenin bireyler üzerinde baskı kuran bir yapıya dönüşebileceğini gösterir. Bu bağlamda, distopyalar, ütopyacı ideallerin risklerini ve sınırlamalarını gözler önüne serer ve bu ideallerin pratikte nasıl bozulabileceğini ele alır. Ütopya ve distopya kavramları, toplumların gelecekte nasıl şekillendirilebileceğine dair farklı bakış açıları sunar; ancak distopyalar, ütopyacı düşüncenin eleştirel bir değerlendirmesini yaparak, bu tür ideallerin uygulanabilirliğini sorgular.[12]

3. Ütopya'nın Batı Düşüncesine Etkileri

3.1. Rönesans, Hümanizm ve Reformasyon

Thomas More'un *Ütopya* adlı eseri, Batı düşüncesinde Rönesans, Hümanizm ve Reformasyon hareketleri üzerinde derin etkiler bırakmıştır. *Ütopya*, 16. yüzyılın önemli entelektüel akımlarından biri olan Hümanizm'in temel ilkelerini yansıtır. More, insanın doğasında iyilik olduğunu ve insanın akıl yoluyla kusursuz bir toplum kurabileceğini savunur. Bu düşünce, Orta Çağ'ın karanlık dünyasına bir başkaldırı niteliğindedir. Rönesans'ın insana olan inancı ve aklın üstünlüğü, *Ütopya*'da güçlü bir şekilde vurgulanır.[13]

---

[9] Thomas More, *Ütopya*, 64-66.
[10] George Orwell, *1984*, Çev. Celâl Üster, (İstanbul: Can Yayınları, 2014), 102-104.
[11] Aldous Huxley, *Brave New World*, Çev. Ümit Tosun, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2015), 85-87.
[12] Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, (New York: Basic Books, 1974), 290-295.
[13] Richard Marius, *Thomas More: A Biography* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984), 64-67.

Reformasyon süreci ise, *Ütopya*'nın dolaylı olarak etkilediği bir başka önemli dönemeçtir. More, eseriyle Kilise'nin ve toplumun mevcut durumuna eleştiriler getirir. Her ne kadar Reformasyon'a karşı çıksa da, *Ütopya*'daki toplumsal eleştiriler, Reformasyon'un ortaya çıkışını hazırlayan düşünsel ortamı beslemiştir. More'un bu eserdeki eleştirileri, kilisenin ve toplumun reformdan geçirilmesi gerektiğine dair tartışmaları güçlendirmiştir.[14]

3.2. Modern Şehircilik Üzerine Etkiler

More'un *Ütopya*'sı, yalnızca edebi ve felsefi bir eser olarak değil, aynı zamanda modern şehircilik anlayışına da ilham kaynağı olmuştur. Ebenezer Howard'ın "Yarının Bahçe Kentleri" kavramı, *Ütopya*'daki şehir planlaması fikirlerinden esinlenmiştir. Howard, modern kentleşmenin sorunlarına bir çözüm olarak, yeşil alanlarla çevrili ve insanların doğayla iç içe yaşadığı bahçe kentleri tasarlamıştır. Bu tasarım, More'un ideal şehirlerinde olduğu gibi hem sosyal refahı hem de çevreyi korumayı amaçlar.[15]

Le Corbusier'nin modern şehir planlaması üzerine geliştirdiği fikirler de, More'un *Ütopya*'sındaki ideal şehir anlayışından etkilenmiştir. Le Corbusier, şehirlerin düzenlenmesi ve insan ihtiyaçlarına göre planlanması gerektiğini savunur. *Ütopya*'da olduğu gibi, Le Corbusier'nin şehirlerinde de her şey insanların refahını artırmak için tasarlanmıştır. Bu yaklaşım, günümüz şehir planlamasında da etkisini sürdürmekte ve şehirlerin daha yaşanabilir hale getirilmesi için kullanılan bir model olarak varlığını korumaktadır[16]

Bu bağlamda, Thomas More'un *Ütopya*'sı, sadece bir felsefi metin olarak kalmamış, aynı zamanda modern şehircilik anlayışını şekillendiren temel metinlerden biri haline gelmiştir. *Ütopya*'da tasvir edilen şehir yapısı, düzeni ve toplumsal yaşam, sadece döneminin sosyal ve ekonomik sorunlarına bir yanıt olarak değil, aynı zamanda geleceğin şehir planlaması için de bir model olarak değerlendirilmiştir. Bu model, şehirlerin düzenlenmesinde bireylerin ihtiyaçlarına odaklanan bir yaklaşımı öne çıkarır. Şehirlerin yapısının sosyal adaleti, refahı ve eşitliği sağlamak üzere nasıl tasarlanabileceği, *Ütopya*'da ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.

Ütopya'nın modern şehircilik üzerindeki etkisi, Ebenezer Howard'ın bahçe kentlerinden Le Corbusier'nin modern şehir tasarımlarına kadar uzanır. Howard'ın "Yarının Bahçe Kentleri" kavramı, *Ütopya*'daki yeşil alanların ve tarım alanlarının şehir yaşamına entegre edilmesi fikrinden esinlenmiştir. Bu bağlamda, Howard'ın tasavvuru, *Ütopya*'da önerilen sosyal refah ve çevresel sürdürülebilirlik anlayışını yansıtır. Aynı şekilde, Le Corbusier'nin modern şehircilik anlayışında da, More'un ideal şehir yapısının izlerini görmek mümkündür. Le Corbusier, şehirlerin düzenlenmesinde işlevselliği ve insan merkezli tasarımı öne çıkarırken, More'un toplumsal refahı önceliklendiren şehir tasarımını modern bir bağlama taşır.

More'un *Ütopya*'sı, bu çok yönlü etkisiyle, şehirlerin sadece fiziksel yapısını değil, aynı zamanda sosyal dokusunu da şekillendiren bir referans noktası haline gelmiştir. *Ütopya*'nın ideal şehir tasavvuru, sadece fiziksel mekanların düzenlenmesiyle sınırlı kalmayıp, toplumsal ilişkilerin ve bireylerin mutluluğunun nasıl sağlanacağı üzerine de yoğunlaşır. Bu nedenle, *Ütopya*'nın şehircilik

---

[14] a.mlf, 68-70.
[15] Ebenezer Howard, *Garden Cities of To-morrow* (London: S. Sonnenschein & Co., Ltd., 1902), 32-35.
[16] Le Corbusier, *The City of To-morrow and Its Planning*, Çev. Frederick Etchells (New York: Dover Publications, 1987), 85-89.

anlayışı, günümüz şehir planlamasında da geçerliliğini koruyan bir model olarak karşımıza çıkar. Modern şehirlerin planlanmasında *Ütopya*'nın önerdiği ilkelerden ilham alınması, onun zamansız bir eser olarak kabul edilmesine neden olmuştur. More'un eserinin bu evrensel niteliği, onu sadece edebiyat ve felsefe tarihinde değil, aynı zamanda şehircilik ve sosyal bilimler alanında da vazgeçilmez bir kaynak haline getirmiştir.

4. Thomas More ve Ütopya

Thomas More, 1516 yılında yayımlanan *Ütopya* adlı eseriyle ütopya kavramını edebiyat ve felsefe dünyasına kazandırmıştır. *Ütopya*, hayali bir ada devleti olan Ütopya'da geçen bir ideal toplumun tasviridir. More, bu eserinde dönemin İngiltere'sinde mevcut olan toplumsal ve ekonomik sorunlara bir tepki olarak ideal bir toplum düzeni sunar. Eserin temel karakteri Raphael Hythloday, More'un bu hayali toplumunu detaylarıyla anlatır.[17]

More'un eseri, bir seyahat anlatısı formatında kaleme alınmıştır. Raphael Hythloday, adalet, mülkiyet, yönetim ve ahlaki değerler gibi konularda Ütopya'daki yaşam biçimini detaylı bir şekilde anlatır. Hythloday, İngiltere'deki adaletsizlikleri eleştirirken, Ütopya'da herkesin ortak mülkiyete sahip olduğu, yasaların basit ve adil olduğu, toplumun eşitlik ve erdem temelinde şekillendiği bir düzeni tarif eder. More, bu eserinde sadece mevcut düzenin eleştirisini yapmakla kalmaz, aynı zamanda ideal bir toplumun nasıl olması gerektiğine dair kapsamlı bir öneri sunar.[18]

Eserin dikkat çeken yönlerinden biri, More'un Hristiyanlık ve ahlaki değerler üzerine yaptığı vurgulardır. Ütopya'da yasalar, adaletin sağlanması ve toplumsal refahın korunması amacıyla uygulanır. More, bu yasaların basit ve anlaşılır olmasını, herkesin eşit şekilde yararlanmasını sağlar. Ütopya'da, bireysel mülkiyet yerine ortak mülkiyet esastır ve bu durum, toplumsal barış ve adaletin temelini oluşturur. Bu yapı, More'un eserinde, dönemin İngiltere'sindeki mülkiyet ve adalet sistemine yönelik eleştirilerini yansıtır.[19]

Ayrıca, Ütopya'da yaşayan halkın çalışma düzeni ve sosyal hayatı da dikkat çekicidir. Halk, günün belirli saatlerini çalışmaya, kalan zamanı ise dinlenme ve kişisel gelişime ayırır. Eğitim ve bilimsel gelişmeler toplumda büyük bir önem taşır. Ütopya'da bilim ve eğitim, insanların erdemli bir yaşam sürmesini sağlamak amacıyla düzenlenmiştir.[20]

Ütopya'da, toplumsal yaşamın düzeni, bireylerin hem fiziksel hem de entelektüel ihtiyaçlarını karşılamak üzerine kurulmuştur. Her birey, toplumun genel refahına katkıda bulunmak için çalışırken, aynı zamanda kişisel gelişimlerine de zaman ayırır. Bu denge, More'un ideal toplum anlayışının temel taşlarından biridir. Toplumun ortak iyiliği için bireysel mülkiyetin yerine ortak mülkiyetin benimsenmesi, toplumsal adaletin sağlanmasını ve herkesin refahtan eşit şekilde yararlanmasını mümkün kılar. More, Ütopya'da, bireylerin mutluluğunu, toplumsal barış ve düzenin teminatı olarak görür ve bu nedenle yasalar basit, adil ve herkesin yararına olacak şekilde tasarlanmıştır.

---

[17] Richard Marius, *Thomas More: A Biography*, 64.
[18] Thomas More, *Ütopya*, 45-46.
[19] a.mlf, 60-62.
[20] a.mlf, 65.

Thomas More, *Ütopya* adlı eserinde, başka ülkelerde var olan eski teknik ve malzemeleri tarif ederken, aynı zamanda kendi ülkesinin ulaştığı yeni teknolojik seviyeyi de vurgulamıştır. Ancak, bu teknolojilerin nerede üretildiği veya bu bilginin kaynağının nereden geldiği konusunda ayrıntılı bir bilgi sunmamaktadır. Bu durum, More'un eserinde, Batı dünyasının bilimsel ve teknolojik gelişiminde İslam dünyasının rolüne doğrudan değinilmediğini, ancak bu etkilerin varlığının örtük olarak kabul edildiğini göstermektedir. Avrupa'nın Rönesans dönemi boyunca kazandığı bilimsel ve teknolojik birikimin büyük ölçüde İslam dünyasından aktarılan bilgiler üzerine inşa edildiği bilinmektedir. Bu bağlamda, Thomas More'un *Ütopya*'sı, döneminin sosyal, ekonomik ve politik problemlerine çözüm arayışı içinde bir düşünce akımı olarak değerlendirilebilir.[21]

More'un yaklaşımı, Platon'un *Devlet* eserinde ve Farabi'nin *el-Medinetü'l-Fazıla* adlı eserinde olduğu gibi, yaşadığı dönemin sorunlarına yönelik bir durum tespiti yaparak başlamaktadır. More, eserinde dönemin sosyal adaletsizliklerine ve ekonomik eşitsizliklerine bir tepki olarak, ideal bir toplumun nasıl olması gerektiğine dair bir model önerisi sunmaktadır. Bu süreçte, More'un eseri, sadece Batı dünyasında değil, aynı zamanda İslam medeniyetinde de görülen bir gelenek olan, düşünceyi sorun çözme aracı olarak kullanma pratiğinin bir devamı olarak görülebilir. More, tıpkı Platon ve Farabi gibi, toplumun düzenlenmesi ve iyileştirilmesi için filozofların rehberliğine başvurmaktadır. Ancak, eserinde İslam dünyasının bilimsel ve felsefi birikiminden ne ölçüde yararlandığına dair doğrudan bir ifade bulunmamakla birlikte, bu birikimin etkilerini dolaylı yoldan gözlemlemek mümkündür.

Bu durum, Batı dünyasında Rönesans döneminde gelişen ve İslam dünyasının entelektüel mirasını devralarak ilerleyen düşünsel hareketlerin, Avrupa'nın bilim ve teknolojideki ilerlemelerinde oynadığı rolü vurgular. More, eserinde, bu gelişmeleri değerlendirirken, Batı dünyasının o dönemdeki teknolojik ve bilimsel kazanımlarını öne çıkarsa da, bu kazanımların kökenlerini ve İslam dünyası ile olan entelektüel etkileşimleri detaylandırmamaktadır. Bu da, More'un yaşadığı dönemin düşünce dünyasında, Batı'nın bilim ve teknoloji alanındaki gelişiminde İslam dünyasının katkılarının yeterince takdir edilmediğine işaret etmektedir. Ancak, eserinin satır aralarında, bu katkıların varlığına dair ipuçları bulmak mümkündür.

Thomas More'un *Ütopya* adlı eseri, Batı düşünce dünyasında ideal toplum kavramının şekillenmesine büyük katkıda bulunmuştur. Bu eser, sadece döneminde değil, daha sonraki yüzyıllarda da birçok düşünür ve şehir plancısı için bir referans noktası olmuştur. *Ütopya*, yalnızca bir edebi eser olarak değil, aynı zamanda sosyal eleştirilerin ve ideal toplum tasavvurlarının şekillenmesinde merkezi bir rol oynamıştır. Özellikle, More'un *Ütopya*'sı, klasik öğrenimden ve Yeni Dünya'nın keşfinin sunduğu imkanlardan ilham alarak, eksik ve yetersiz insanlardan mükemmel bir topluluk oluşturmanın yollarını aramıştır. Bu bağlamda, More'un çalışması, insan doğasının rasyonel çıkarlarına dayalı olarak, toplumsal yapıyı daha üretken ve uyumlu hale getirme potansiyelini keşfetmeye yönelik bir girişim olarak değerlendirilmiştir. Bu eser, ideal bir toplumun felsefi temellerini atarken, aynı zamanda 16. yüzyıldan itibaren Batı'daki sosyal ve politik düşünce üzerinde derin bir etki bırakmıştır. Eser üzerine yapılan çalışmalar, *Ütopya*'nın sonraki dönemlerde, özellikle de Rönesans ve Aydınlanma dönemlerinde, ütopyacı düşünce geleneğini besleyen önemli bir kaynak olduğunu göstermektedir.[22]

---

[21] Thomas More, *Utopia,* 20.

[22] J. C. Davis, "Thomas More's Utopia: Sources, Legacy and Interpretation," in *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, Ed. Gregory Claeys (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 28-50.

4.1. Diğer Ütopya ve Distopya Eserleri

Thomas More'un *Ütopya* adlı eseri, ütopya kavramının literatürdeki en erken ve en etkili örneklerinden biridir. Bu eser, ideal bir toplumun nasıl olması gerektiğine dair kapsamlı bir tasavvur sunar. Ancak, ütopya kavramı sadece Thomas More ile sınırlı kalmamış, modern edebiyatta da geniş yer bulmuştur. Bu bağlamda, *Ütopya*'yı diğer önemli ütopya ve distopya eserleriyle karşılaştırarak, ütopya ve distopya kavramlarının modern dünyadaki yansımalarını tartışmak yerinde olacaktır.

George Orwell'in *1984* adlı eseri, ütopyacı ideallerin nasıl distopik bir yapıya dönüşebileceğini çarpıcı bir şekilde ortaya koyar. *1984*, bireylerin sürekli izlenmesi, düşünce özgürlüğünün ortadan kaldırılması ve devletin totaliter kontrolü altında olan bir toplum tasvir eder. Orwell'in distopyası, More'un *Ütopya*'sında öne çıkan ideal toplum tasavvuruna karşın, ütopyacı ideallerin yanlış uygulanması durumunda nasıl bir distopik cehennem yaratılabileceğini gösterir. *1984,* toplumun genel iyiliği için bireysel özgürlüklerin feda edilmesi gerektiği düşüncesinin, bireyler üzerinde nasıl bir baskı aracına dönüşebileceğini ve totaliter rejimlerin meşruiyet kazanmasına nasıl hizmet edebileceğini ele alır.[23]

Benzer şekilde, Aldous Huxley'in *Brave New World* adlı eseri de ütopyacı ideallerin distopik sonuçlarına dikkat çeker. Huxley'in eseri, teknolojinin ve bilimsel ilerlemenin bir toplumun kontrol altına alınmasında nasıl kullanılabileceğini ve bireylerin kimliklerinin nasıl yok edilebileceğini tasvir eder. *Brave New World*'de, More'un *Ütopya*'sında önerilen sosyal düzen ve refahın, bireylerin kişisel hak ve özgürlüklerini yok eden bir sistem haline gelebileceği vurgulanır. Huxley, ütopyacı bir düzenin, bireylerin mutluluğunu ve toplumsal barışı sağlamak yerine, bireyleri mekanik bir yaşam tarzına mahkûm edebileceği eleştirisini getirir.[24]

Bu karşılaştırmalar, Thomas More'un *Ütopya*'sını, modern edebiyatın en etkili distopya eserleriyle birlikte ele alarak, ütopya ve distopya kavramlarının toplumsal ve politik yansımalarını ortaya koyar. Her ne kadar More'un *Ütopya*'sı ideal bir toplum tasavvurunu sunarken, Orwell ve Huxley'in eserleri bu ideallerin yanlış yorumlanması durumunda nasıl bir toplumsal felakete yol açabileceğini gösterir. Ütopya ve distopya kavramları, toplumların gelecekte nasıl şekillendirilebileceğine dair hem umut verici hem de uyarıcı bakış açıları sunar. Bu bağlamda, ütopyaların sunmuş olduğu ideal toplum modelleri, bireylerin özgürlükleri ve devletin rolü hakkında önemli tartışmaları beraberinde getirirken, distopyalar bu ideallerin uygulanabilirliğine dair eleştirel bir perspektif sunar.[25]

5. Ütopya ve Şehircilik Anlayışı

5.1. Ütopya'daki Şehirlerin Fiziksel ve Sosyal Yapısı

Thomas More'un *Ütopya* adlı eserinde, şehirlerin düzeni ve yerleşimi, ideal toplum düzeni için hayati bir rol oynar. More, *Ütopya*'da her şehrin belirli bir düzen ve mesafeyle inşa edilmesi gerektiğini vurgular. Şehirler arasındaki mesafe, en az 24 mil olarak belirlenmiştir, böylece bir kişi yürüyerek bir günde bir şehirden diğerine ulaşabilir. Bu düzenleme, şehirlerin hem birbirine yakın hem de bağımsız olmasını sağlar. More'un tasarımına göre, her şehir kendi kendine yetebilecek

[23] George Orwell, *1984*, 45-47.
[24] Aldous Huxley, *Brave New World*, 60-62.
[25] Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, 300-305.

şekilde düzenlenmiştir; bu durum, şehirlerin kendine yeterliliğini ve tarım alanlarının etkin kullanımını da beraberinde getirir. Tarlalar, şehrin ihtiyaçları doğrultusunda düzenlenir ve bu tarlaların ortasında, çiftlik evleri yer alır. Bu çiftlik evleri, tarımsal üretimin ve sosyal yaşamın bir parçası olarak önemli bir rol oynar.[26]

Thomas More'un *Ütopya* eserinde şehirlerin planlanması hem toplumsal düzenin hem de bireylerin yaşam kalitesinin korunması için merkezi bir öneme sahiptir. More, şehirlerin düzenli ve ölçülü bir şekilde inşa edilmesi gerektiğini savunur, bu sayede şehirler hem birbirine yeterince yakın olacak hem de bağımsız bir yapıya sahip olacaktır. Şehirler arasındaki mesafenin 24 mil olarak belirlenmesi, insanların günlük yaşamlarında şehirler arasında kolayca seyahat edebilmesini sağlarken, her şehrin kendi kendine yetebilecek şekilde düzenlenmesi, şehirlerin sürdürülebilirliğini ve tarım alanlarının etkin kullanılmasını garanti altına alır. More'un bu yaklaşımı, tarımsal üretimin ve sosyal yaşamın şehir yapısında nasıl dengelendiğini gösterir; tarlaların ortasında yer alan çiftlik evleri hem üretimin merkezi hem de toplumsal yaşamın bir parçası olarak işlev görür. Bu tasarım, ideal bir toplumun hem ekonomik açıdan kendine yetebilir olmasını hem de bireylerin ihtiyaçlarını en iyi şekilde karşılamayı amaçlayan bir yapının nasıl oluşturulabileceğine dair bir model sunar.

More'un şehircilik anlayışında, sosyal adalet ve eşitlik ilkeleri ön plandadır. *Ütopya*'da, bireysel mülkiyet yerine ortak mülkiyet esastır, bu durum, toplumsal refahın adil bir şekilde dağıtılmasını sağlar. Yönetim, toplumun her bir bireyini aynı ölçüde yararlandırır ve her yurttaş, emeğinin karşılığını alır. Bu düzen, toplumsal huzurun ve refahın korunması için kritik bir önem taşır. Şehirlerin fiziksel düzenlemesi, aynı zamanda sosyal düzenin ve adaletin bir yansımasıdır. Tüm şehirlerde aynı dil konuşulur, aynı töreler, kurumlar ve yasalar geçerlidir. Bu durum, *Ütopya*'nın toplumsal yapısının ne kadar homojen olduğunu ve sosyal eşitliğin sağlanmasına ne kadar önem verildiğini gösterir.[27]

Thomas More'un *Ütopya*'sındaki şehircilik anlayışı, toplumsal adalet ve eşitlik ilkeleri üzerine kuruludur. More, bireysel mülkiyet yerine ortak mülkiyetin benimsenmesini savunarak, bu durumun toplumsal refahın adil bir şekilde dağıtılmasını sağladığını vurgular. Şehirlerin fiziksel düzenlemesi, aynı zamanda toplumsal düzenin ve adaletin bir yansımasıdır; her birey emeğinin karşılığını alır ve toplumun tüm üyeleri aynı hak ve fırsatlardan yararlanır. Ütopya'da, dil, töreler, kurumlar ve yasalar gibi unsurların homojenliği, toplumsal eşitliğin ne denli önemsendiğini gösterir. Bu yapı, toplumsal huzurun ve refahın sürdürülebilirliğini güvence altına alırken, ideal toplumun nasıl olması gerektiğine dair güçlü bir model sunar.

More'un ütopyasında, her bireyin toplum için çalışması ve bu katkının adil bir şekilde değerlendirilmesi gerektiği vurgulanır. Bu, sadece bireylerin refahı için değil, aynı zamanda toplumsal bütünlüğün korunması için de önemlidir. Şehirlerin planlaması, bireylerin fiziksel ve sosyal ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde yapılmıştır. Eğitim ve sağlık hizmetleri gibi temel ihtiyaçlar, herkesin kolayca erişebileceği mesafede bulunur. Bu durum, şehirde yaşayan bireylerin günlük yaşamlarını kolaylaştırır ve zamanlarını verimli bir şekilde kullanmalarını sağlar. More'un şehircilik anlayışı, bireylerin ve toplumun genel refahını artırmayı amaçlayan bir yapı sunar.[28]

---

[26] Thomas More, *Ütopya*, 14-16.
[27] a.mlf, 11-13.
[28] a.mlf, 7-9.

5.2. Ütopya'da Din ve Vicdan: Toplumsal Düzenin Temel Dinamikleri

Thomas More'un "Ütopya" adlı eserinde, din ve vicdan kıstaslarının ele alınması önemli bir yer tutar. Eserin çeşitli kısımlarında bu hususlar derinlemesine tartışılmakta olup, özellikle kardinal ile yapılan konuşmalar bu bağlamda dikkate değerdir. More, "Ütopya"da dinin ve vicdanın, toplumsal düzenin temeli olarak nasıl ele alınması gerektiğini detaylandırır. O, adaletin ve toplumsal düzenin sağlanmasında, dini ilkelerin ve vicdani değerlere dayalı bir yönetim anlayışının önemine vurgu yapar. Bu bağlamda, More'un kardinal ile yaptığı konuşmalar, dönemin sosyal ve dini yapısına yönelik eleştirileri ve önerileri içermektedir. More, Ütopya'da, dinin ve vicdanın yalnızca bireysel bir mesele olmadığını, aynı zamanda toplumsal barışın ve adaletin sağlanmasında merkezi bir rol oynadığını ifade eder. Din ve vicdan kıstaslarının, yasaların ve yönetim sisteminin şekillendirilmesinde belirleyici unsurlar olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunur.

Kardinalin evindeki söz özgürlüğünden yararlanarak dedim ki*:*

> *"Bu sizi hiç şaşırtmamalı. Ölüm cezası böylesi durumlarda hem haksız hem yararsızdır. Öldürmek hırsızlığı cezalandırmak için çok ağır, hırsızlığı önlemek içinse çok hafif bir cezadır. Her çalan ölümü hak etmedikten başka, açlıktan ölmemek için çalan adama en korkunç işkenceleri de yapsanız yine çalar. Bu konuda İngiltere'nin ve daha birçok memleketin adaleti, öğrencileri yetiştirecek yerde, döven kötü öğretmenlere benziyor. Hırsızlara en ağır cezaları verecek yerde, toplumun bütün üyelerine yaşama olanaklarını sağlasanız ve kimse kellesi pahasına çalmak zorunda kalmasa daha iyi olmaz mı?"*

Halkın yoksulluğa düşmesinin baş nedeni aristokratların çokluğudur. Oysa nedir suçları bu insanların? Çalışmaya can attıkları halde, kendilerine iş verecek kimseyi bulamamak. Korkarım İngiltere'nin daha çok çekeceği var bu yürekler acısı yolsuzluklar yüzünden. Şimdiye kadar hayvan besleyiciler fiyatları yalnız sattıkları yerde yükseltebildiler. Ama satın aldıkları yerde hayvan azalma ve çoğalmalarına vakit bırakılmazsa, İngiltere'nin hayvan sayısı farkına varılmadan azalır ve memleket korkunç bir kıtlığa düşer sonunda. Böylece bir avuç vicdansızın cimriliği yüzünden adanıza zenginlik getirmesi gereken şey yoksulluk getiriyor.[29]

> *"Ben şuna inanıyorum ki,"* dedim, *"toplum her insana eşit bir güvenlik sağlamadığı sürece, bir insanı para çaldığı için öldürmek doğru değildir. Diyeceksiniz ki, toplum ölüm cezasını verirken beş on para çalmanın değil adaletin ve yasaların öcünü almaktadır. Ben de buna karşı bu ilkeyi söyleyeceğim: Summum jus summa injuria (Aşırı doğruluk aşırı haksızlık getirir). Yasa koyanın aklı o kadar yanılmaz, o kadar kesin midir ki, buyruğunu dinlemeyen kılıcı hak etsin? Yasa bütün suçları bir kaba koyacak, çalmakla öldürmeyi aynı gözle görecek kadar katı ve duygusuz değildir. Doğruluk boş bir laf değilse, bu iki suç arasında dağlar kadar ayrılık vardır"*[30]

Tanrı öldürmeyi yasak etmiş, bizse birkaç para için adam asıyoruz, olacak şey mi bu? Musa'nın yasası bile, köleler ve katı yürekliler için konmuş olan bu korkutma ve öç alma yasası bile bir şey çalmayı ölümle cezalandırmıyor: "Öldürmeyeceksin"[31] Bizse Tanrı'yı baba sayan, rahmete,

---

[29] Thomas More, *Utopia*, 23-25.

[30] a.mlf, 26-27.

[31] Kitab-ı Mukaddes, Çıkış, 20:13.

merhamete dayanan İsa yasası altında daha az insanca davranmak, dilediğimiz zaman insan kardeşimizin kanına girmek hakkını nasıl verebiliriz kendimize?[32]

Thomas More'da n anlıyoruz ki o sadece Hristiyanlığı ya da İncil'i değil aynı zamanda Tevrat'ı da biliyor. Kitabın bütününden anlıyoruz ki Kur'an-ı Kerim'i de biliyor. Vurguladığı, önemsediği konu şu; suç ve cezada ölçü. Verdiği hükümlerin kendisinden önceki dönem yani Avrupa'nın Katolik Kilisesi etkisi altında olduğu dönemdekinden farklı olduğunu ve bu farklılığın Kur'an'a ve İslâm'a çok yakın düştüğünü göreceğiz.[33] Kur'an-ı Kerim'de ise şu şekilde buyrulmuştur: "Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı..."[34]

Ütopya'da yasalar sayıca çok azdır. Yönetim bütün yurttaşları aynı ölçüde yararlandırır. Herkes değerinin karşılığını görür. Ortak zenginlik öyle eşitçe dağıtılır ki, herkes bütün yaşama kolaylıklarına bol bol kavuşur.

Tanrı öldürmeyi yasak etmiş, bizse birkaç para için adam asıyoruz, olacak şey mi bu?

Musa'nın yasası bile, köleler ve katı yürekliler için konmuş olan bu korkutma ve öç alma yasası bile bir şey çalmayı ölümle cezalandırmıyor. Bizse Tanrı'yı baba sayan, rahmete, merhamete dayanan İsa yasası altında daha az insanca davranmak, dilediğimiz zaman insan kardeşimizin kanına girmek hakkını nasıl verebiliriz kendimize?

> *Thomas More'dan anlıyoruz ki o sadece Hristiyanlığı ya da İncil'i değil aynı zamanda Tevrat'ı da biliyor. Kitabın bütününden anlıyoruz ki Kur'an-ı Kerim'i de biliyor. Vurguladığı, önemsediği konu şu; suç ve cezada ölçü. Verdiği hükümlerin kendisinden önceki dönem yani Avrupa'nın Katolik Kilisesi etkisi altında olduğu dönemdekinden farklı olduğunu ve bu farklılığın Kur'an'a ve İslâm'a çok yakın düştüğünü göreceğiz.*

Ütopyada yasalar sayıca çok azdır. Yönetim bütün yurttaşları aynı ölçüde yararlandırır. Herkes değerinin karşılığını görür. Ortak zenginlik öyle eşitçe dağıtılır ki, herkes bütün yaşama kolaylıklarına bol bol kavuşur. Başka her yerde 'senin benim' ilkesiyle, karmaşık olduğu kadar da kötülüğe elverişli bir toplum düzeni kurulmuştur. Binlerce yasa çıkarılır, yine de ne herkes ev sahibi olur ne kimsenin mülkü korunabilir ne de başkasınınkinden kolayca ayrılabilir. Her gün sürüyle açılan ve bir türlü bitmek bilmeyen davalara bakın. Buradaki yaklaşım her ne kadar kendisinden söz edilmiyor olsa da tarif, Farabî'nin cahil şehir tarifine uyuyor.

> *Utopia adasının 54 büyük ve güzel şehri vardır. Hepsinde aynı dil konuşulur. Aynı töreler, aynı kurumlar, aynı yasalar yürürlüktedir. 54 şehrin hepsi aynı plan gereğince kurulmuştur ve hepsinde bölge özelliklerine göre biçimlenen aynı devlet yapısı vardır. Şehirlerin arası en az 24 mildir ve yürüyerek bir günde birinden öbürüne gidilir. Her yıl, her şehirden üç yaşlı başlı, bilge kişi gelip Amaurote'de toplanır ve memleket işlerine bakar. Amaurote adanın başkentidir. Çünkü orta yerdedir ve herkesin kolayca toplanmasına elverişlidir. Her şehrin tarım için şehrin uzaklığıyla orantılıdır. Hiçbir şehir yasanın çizdiği sınırları artırma hevesine düşmez. Halk kendini toprağın sahibi*

[32] Thomas More, *Utopia*, 28-29.

[33] a.mlf, 30-31.

[34] Bakara Suresi, 2:178.

değil çiftçisi, işçisi diye görür. Tarlaların ortasında her türlü tarım aracıyla donatılmış çiftlik evleri vardır. Bu evlerde her mevsimde, şehrin nöbet sırasıyla yolladığı işçi orduları oturur. Her çiftçi birliğinde kadın erkek en az 40 kişi ve iki köle vardır. Her topluluğun başında birer aile babası ve anası olarak, aklı başında, ölçülü bir kadınla bir erkek bulunur. Her 30 çiftçi ya da aile birliği bir philarch tarafından yönetilir. Her yıl, her birlikten 20 çiftçi şehre döner. Bunlar iki yıllık tarım nöbetini bitirmiş olanlardır. Bunların yerine 20 kişi tarım ödevi yapmaya gelir. Yeni gelenler, çiftlikte bir yıl çalışmış olanlardan ders görür, toprağı işlemesini öğrenir ve ertesi yıl kendileri de başkalarını yetiştirir. Böylece çiftçinin toptan acemi olması önlenir ve halkın yiyeceği bilgisizlik, görgüsüzlük yüzünden tehlikeye düşmez.[35]

Thomas More'un şehirler ve şehirler arasındaki mesafelerle ilgili yaptığı yorumlar oldukça dikkat çekicidir. Bu yorumlar, şehirlerin düzeni ve tarım alanlarının yerleşimi üzerine önemli ipuçları sunmaktadır:

- Şehirler arasındaki mesafe en az 24 mildir ve bu mesafe, yürüyerek bir günde bir şehirden diğerine ulaşılacak şekilde belirlenmiştir. Bu durum, "Göz veya Yürüme Mesafesi" olarak adlandırılabilir.
- Her şehrin tarım alanları, şehrin büyüklüğü ve ihtiyaçlarıyla orantılı olarak düzenlenmiştir. Bu, tarım alanlarının kendine yeterliliğini ifade eder.
- Tarlaların ortasında, her türlü tarım aracıyla donatılmış çiftlik evleri yer alır. Bu evler, mezralar veya mezra evleri olarak tanımlanabilir.
- Her 30 çiftçi ya da aile birliği, bir philarch tarafından yönetilir.
- Her yıl, her birlikten 20 çiftçi şehre döner ve yeni çiftçilerle yer değiştirilir.[36]

Bu tarifler üç önemli noktayı hatırlatır:

1. Kur'an-ı Kerim'de Sebe Suresi: More'un tarifleri, Sebe Suresi'nde köyler, kentler ve evler hakkında yapılan tariflerle örtüşmektedir. Sebe Suresi'nde şu şekilde buyrulmuştur: "Andolsun, Sebe' (halkı) için, oturdukları yerde bir ayet vardı: Sağ ve soldan iki bahçe. 'Rabbinizin rızkından yiyin ve O'na şükredin. Güzel bir şehir ve bağışlayan bir Rab.' Ama onlar yüz çevirdiler, Biz de üzerlerine Arim selini gönderdik ve onların iki bahçesini, acı meyveli, ılgın ağacı ve içinde biraz da sedir ağacı bulunan iki bahçeye çevirdik. İşte Biz onları nankörlüklerinden dolayı böyle cezalandırdık; Biz hiç nankörden başkasını cezalandırır mıyız? Onlarla aralarına, bereket verdiğimiz şehirler arasında birbirine görünür birçok şehir kurduk ve orada gidiş-geliş takdir ettik: 'Oralarda geceleri ve gündüzleri güven içinde dolaşın.' Ama onlar, 'Rabbimiz! Seferlerimizin arasını uzaklaştır.' dediler ve nefislerine zulmettiler. Biz de onları masallara çevirdik ve onları darmadağın ettik. Şüphesiz bunda, çok sabreden ve çok şükreden herkes için ibretler vardır."[37]

   Bu tarif, Anadolu'da hüküm sürmüş önemli bir medeniyet olan Luviler'in kurdukları köy ve kentler için de geçerlidir. Luvi medeniyetinde köyler ve kentler arasındaki mesafeler, tarım

[35] Thomas More, *Utopia,* 40.

[36] a.mlf, 34-40.

[37] Sebe Suresi, 34:15-19.

alanları ile çevrili olup, More'un tariflerine benzer şekilde düzenlenmiştir. Bu bağlamda, Thomas More'un ideal şehirler ya da köyler silsilesine dair tarifinin, Kur'an-ı Kerim'den mi, İncil ya da Tevrat'tan mı esinlendiği belirsizdir. Ancak bu örtüşme, bu konuda yapılan analizlerin önemini vurgulamaktadır.

2. Thomas More, evleri, köyleri ya da kentleri tarif ederken adeta bir cennet portresi çizmektedir:

   "Şehirliler bahçelerine büyük bir önem verirler. Üzümler, meyveler, çiçekler ve türlü bitkiler yetiştirirler. Şehrin mahalleleri arasında en bakımlı bahçeyi kimler yapacak diye bir yarışma vardır. Utopialılar, şehrin genel planını Utopus'un yaptığını söylerler. Ancak bu devlet kurucusu, tasarladığı bütün yapıları ve güzel yerleştirmeleri bitirememiş ve bir insan ömrünü aşan bu işleri kendinden sonraki kuşaklara bırakmıştır."[38]

3. Sonra yönetim görevlileri ve çeşitli ölçekler vermektedir. Bütünüyle bu tarifleri buraya dâhil etmemiz mümkün değil ancak şu ifadeler dikkate değerdir:

   "Otuz aile her yıl, eski dilde syphogrant, yeni dilde philarch denilen bir baş seçerler. On syphogrant, yani 300 aile, eski dilde tranibore, yeni dilde baş philarch denilen birisinin buyruğu altındadır"[39]. Şehrin dörde bölünmüş olması, başkanın zorbalığa kaçmadığı sürece ömür boyu yerinde kalabileceği ve üç günde bir, gerekirse daha sık görüşmelerin yapıldığı belirtilmektedir. Yurttaşlar arasında nadiren çıkan anlaşmazlıklara hızlıca çare bulunur. Kamuyu ilgilendiren işler, kurultayda üç gün tartışıldıktan sonra karara bağlanır.[40]

Bu ifadeler, seçimlerin aksatılmadan yapılması ve konuların tartışılması gerektiğini, ayrıca sorunlara çözüm üretilmesinin üç gün içinde tamamlanması gerektiğini ifade eder. Bu modelin bir benzerini İslâm dünyasında, özellikle Medine'de inşa edilen modelde bulabiliriz. Cami, İslâm toplumunda problemlerin konuşulduğu ve çözüldüğü yer olarak işlev görmüştür. Haftada en az bir günün, yani Cuma gününün, bütün Müslümanların bir araya geldiği, herkesin kendine ait olan meselesini arz ettiği ve çözüm aradığı bir modelin, İslâmiyet'in doğuşundan bin yıl sonra Thomas More'un eserinde benzer bir tarzda çözüme kavuşturulmaya çalışıldığını ve uygulanmaya çalışılan bir model olduğunu görebiliriz.[41]

> *Syphograntların başlıca ve hemen hemen tek görevi, kimsenin aylaklığa, tembelliğe düşmemesini ve herkesin zanaatını canla kadar koşu hayvanları gibi işe sarıldıklarını da sanmamalı. Böyle yorucu bir hayat, ruh için de beden için de işkenceden ve kölelikten beterdir. Oysa Utopia'da n başka yerlerde işçinin yürekler acısı durumu budur. Utopialılar günün ve gecenin yirmi dört saatini eşit parçalara bölmüşlerdir. Yirmi dört saatin yalnız altı saati işe ayrılmıştır: Üç saat öğleden önce yemeğe kadar; üç saat de iki saatlik dinlenmeden sonra, akşam yemeğine kadar. Akşam saat sekizde yatarlar ve tam sekiz saati uykuya verirler. Bizim öğle dediğimiz saat onlar için birdir. Çalışma, uyku ve yemek saatleri dışındaki zamanı herkes istediği gibi kullanabilir. Bu*

[38] Thomas More, Utopia, 45-46.

[39] a.mlf, 47.

[40] A.mlf, 48-49.

[41] a.mlf, 50-51.

saatler hayhuyla, aylaklıkla geçmez, Utopialılar işlerini uğraşlarını değiştirerek dinlenirler. Bu da gerçekten güzel bir kurum sayesinde başarılır. Her sabah gün doğmadan, serbest ders saatleri vardır. Yalnız bilim yolunu seçenler bu derslere girmek zorundadırlar. Ama başka herkes, kadın erkek, hangi zanaattan olursa olsun, bu derslere katılabilirler. Halk bu derslere seve seve gider, zanaatına ve zevkine uygun bir öğrenim kolunu izler. Birçokları serbest saatlerde yine kendi işlerinde çalışmayı tercih ederler; böyleleri soyut bilgiden hoşlanmayanlardır. Kimse onlara engel olmaz; üstelik devlete yararlı oldukları için saygı bile görürler. Akşam yemekten sonra Utopialılar yazın bahçelerde, kışın yemek yedikleri kapalı yerlerde bir saat türlü eğlenceler düzenlerler. Ya çalgı çalıp türkü söylerler ya da görüşüp tartışırlar. Zar, iskambil gibi budalaca ve zararlı kumar oyunlarının hiçbirini bilmezler.

Ütopyada, günün 24 saatinin nasıl değerlendirileceği, hangi bölümünün hangi iş için ayrılacağı belirtilmiştir. Burada bir İslâmi yaklaşımda bundan farklı olanın bütün bir günün mevsimine bağlı olarak sürekli dönüşen namaz saatleriyle ayarlandığını belirtmemiz gerekir.

Elçiler, rahipler, traniboreler ve eskiden brazanes, bugünse adamus denilen şehir başkanı da bu okumuş kişiler arasından seçilir. Halkın üst yanı hiç aylak kalmaz, yararlı işlerde çalışır, az zamanda bol ve kusursuz işler çıkaracak şekilde yönetilir. Utopia'da her şey düzenli ve bakımlı olduğu için iş azalır. Utopia halkı bizdekinden çok daha az çalışır.

Thomas More'un tarifinde eğitimin önemi ve liyakatli insanların uygun görevlere getirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Utopia'nın da düzeni, bizim de hayal ettiğimiz İslâm kenti ya da ideal kent diyebileceğimiz modelini/örneğini Medine'den alan, inşa etmeyi planladığımız ve tasarladığımız kentlerin bir tarifin yapmaktadır. Bu tarif, insanların zamanı çoktur bu köyde ve kentte çünkü insanlar çok iyi planlanmış bu köy ve kentlerde bütün işlerini yürüme mesafesinde halledebilirler. Yani bir çocuk okuluna giderken, bir yetişkin işine giderken ve bir yaşlı sağlık hizmeti almak için hastaneye giderken bunu yürüme mesafesindeki bir alanda gerçekleştirir. Dolayısıyla böyle bir köyde ve kentte zaman bugün yaşadığımız kaos ortamında olduğu gibi yetersiz değildir; boldur ve bereketlidir.

Utopia'da şehir, ailelerden meydana gelir. Çoğu ailede ise, akrabalar bir araya toplanmıştır. Evlenme çağına gelen genç kızlar, evlenip kocalarının evine giderler. Ama bütün erkek çocuklar kendi ailelerinde kalır ve bu ailenin en yaşlı erkeğinin sözünden çıkmazlar. Ailenin başı bunarsa, yaş bakımından hemen sonra gelen, onun yerini tutar. Köydekiler bir yana, her şehirde altı bin aile vardır. Bir ailede on üç, on dört yaşlarında çocukların, hiçbir zaman ondan az ve on altıdan çok olmamasına dikkat edilir. Bir şehirde nüfus gerektiğinden çok artarsa, bu şehirde oturanların bazıları, daha az nüfusu olan başka şehirlere aktarılır. Eğer bütün adada nüfus artarsa, o zaman her şehirden birtakım yurttaşlar seçilir. Bunlar, boş toprakları olan bir yerde, Utopia yasalarına uygun yeni bir şehir kurarlar. Orada oturan köy halkı, canları isterse bu yeni şehri kuranlara katılır, onlarla otururlar. Böyle birleşip beraber oturanlar, aynı hayatı sürmeye kolayca alışırlar ve her iki tarafın da yararına olur bu. Çünkü

Utopialılar, yasalarıyla bu işi öyle bir düzenlerler ki, o zamana kadar şehirlerin de köylerin de işine yaramayan toprak, şimdi her ikisi için de bereketli olur.[42]

Burada *bereket* kelimesi çok önemlidir, zira *bereket* kelimesi, Sebe Suresi'nde ve başka surelerde ve ayetlerde kritik bir kavram olarak vurgulanmaktadır. Şöyle izah edebiliriz: Eğer siz, size tarif edilen şekliyle konutlar, köyler, kentler kurarsanız ve bu köy, kent ve ülkeler için koyulmuş kriterler ve umdelere uygun yaşarsanız; yani emirlere uyar, yasaklardan kaçınırsanız, bulunduğunuz yerin bereketli kılınacağı vaadi söz konusudur.

Bereket kavramı, başka surelerde de önemli bir yer tutmaktadır. Örneğin, A'raf Suresi'nde şu şekilde buyrulmuştur: *"Eğer o ülkeler halkı iman edip sakınsalardı, elbette onların üstüne gökten ve yerden bereketler açardık. Fakat yalanladılar, biz de onları kazandıkları (günahlar) sebebiyle yakalayıverdik."*[43]

Ayrıca, Enbiya Suresi'nde de bereket kavramı şöyle geçer: *"Biz onları bereket verdiğimiz memleketlerde, türlü milletlere ayırdık. Onlara hem rızık olarak güzel şeyler verdik hem de onları yarattıklarımız üzerine üstün kıldık."*[44]

Bereket kavramı ilerleyen bölümlerde kullanılacağı için şimdilik bu kadarla yetiniyoruz.

Gelelim yine Ütopyalıların birlikte yaşamalarına. Her şehir, dört eşit bölge ya da mahalleye bölünmüştür. Her mahallenin ortasında, içinde her çeşit eşya bulunan bir pazaryeri vardır.

Thomas More, mahalleleri şehri bölümlere ayırarak ve mahallenin ortasında bulunması gereken pazarı yerleştirerek bir Medine tarifi yapmaktadır.

Bir şeyden yoksun kalmayacağına güveni olan da ne diye bunun gereğinden fazlasını istesin? Herkes bilir ki, bütün canlı varlıklarda açgözlülüğün nedeni ya korku ya da yoksulluktur. İnsanda ise, bazen yalnız kendini beğenmişlikten gelir açgözlülük. Çünkü faydasız ve boş şeyleri gösterişle ortaya serip, başkalarından üstün geçinmeyi şanlı bir iş sayar insanlar. Utopialılar arasında böyle kötü huyların yeri yoktur. Tarihin belki başka dönemlerinde yaşamış olmasına rağmen bu tarif, bize hem Medine modelini hem de bizim ideal modelimizi hatırlatmaktadır. İnsanları harcamaya ve yatırıma yönlendiren gelecekle ilgili umutlarıdır. Tasarrufa ve hatta belki cimriliğe kadar götüren ise duydukları güvensizlik ve endişedir. Modern ekonominin anlattığı, tarif ettiği de budur. Dolayısıyla bu endişeler ve korkular elimine edilir, eman ve emniyet sağlanırsa bütün bunlara ihtiyaç kalmayacaktır.

Utopialılar yemeklerde sayılarına göre üç ya da üçten fazla masa kullanırlar. Erkekler duvardan yana otururlar, kadınlar karşılarındadır. Birdenbire yemeği bırakmalarını gerektiren bir durum olursa, kimseyi rahatsız etmeden kalkıp çocukların odasına girebilirler.

---

[42] Thomas More, Utopia, (ilk yayın; 1516), Der. Ralph M. Adams (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 50.

[43] A'raf Suresi, 7:96.

[44] Enbiya Suresi, 21:71.

Bizim çocukluğumuzda da benzer bir hiyerarşik düzen vardı. Önce çocuklar doyurulur, sonra erkekler ve kadınlar. Çünkü hane halkı sayısı o dönem kırktı. Bu silsilenin ya da sofranın adı şuydu; uşak sofrası, yiğit sofrası, kadın sofrası. Thomas More'un da bahsettiği bizde de geleneksel olarak var olan ve ihya edilmesini düşündüğümüz yemek adabı ve oturma düzeni, ailenin büyüklerinin masada/sofrada nereye oturacaklarını da belirler. Bu onlara olan saygının ve eğitim-öğretim çağında olanların da bunu görerek öğrenmesi ve buna uygun davranmasını sağlamaktır. Bu aynı zamanda bir sevgi ve saygı hiyerarşisidir.

> *Dinsel ilkelerin özeti şudur: 'Ruh ölümsüzdür: İyiliğimizi isteyen Tanrı onu mutlu olmak için yaratmıştır. Ölümden sonra iyilik de kötülük de karşılığını gereğince görür.' Bunlar dinin değişmez dogmaları olmakla beraber, Utopialılar insanın akıl yoluyla da onlara varacağı kanısındadırlar. Erdem, Utopialılara göre, yaradılışa uygun yaşamaktadır. Tanrı insanı yaratırken başka bir yol düşünmemiştir onun için. Yaradılışın ittiği yana giden insan, sevgilerinde ve nefretlerinde aklın sesini duyan insandır. Akılsa, önce varlığı ve sağlığı borçlu olduğumuz yüce Tanrı'yı sevmeye yöneltir bizi. Sonra da gamsız kasavetsiz yaşamasını öğretir ve kardeşlerimiz olan başka insanlarla sevincimizi paylaşma isteğini verir bize.*

Bu paragraflarda tarif edilen ruhun ölümsüzlüğü ve aklın kullanımı, daha sonra ise fıtrata uygun yaşamak gerektiği, bizim de vurguladığımız, başka konularda da üzerinde duracağımız önemli ilkelerdir. Bunun buradaki fıtrata uygun yaşama yaklaşımının bizim bu düşüncemiz ve yaklaşımımızla da örtüştüğünü, İslâm kentinin ya da İslâm toplumunun temel ilkelerine yakın oluğunu da belirtmeliyiz.

5.3. Platon, Farabi ve More'un Ütopya Tasavvurlarının Karşılaştırılması

Platon'un *Devlet* adlı eserinde ortaya koyduğu ideal devlet modeli, Farabi'nin *el-Medinetü'l-Fazıla*'sı ve Thomas More'un *Ütopya*'sı arasında belirgin paralellikler bulunmaktadır. Platon, ideal bir devletin ancak adalet ve erdem üzerine kurulduğunda başarılı olabileceğini savunur. Platon'un ideal devleti, toplumsal sınıfların hiyerarşik bir düzen içerisinde, filozof-krallar tarafından yönetilmesi gerektiğini öne sürer. Bu yapı, toplumun her bireyinin yeteneklerine uygun roller üstlenmesi ve bu rolleri en iyi şekilde yerine getirmesi gerektiği fikrine dayanır. Platon'un bu anlayışı, bireylerin ve devletin en yüksek erdemi olan adaleti sağlamaya yönelik çabalarını vurgular.[45]

Farabi ise, İslam düşünce geleneği çerçevesinde erdemli bir toplum tasavvurunu geliştirir. *el-Medinetü'l-Fazıla* adlı eserinde, Platon'un ideal devlet anlayışını İslam felsefesi ile birleştirerek, faziletli bir toplumun nasıl kurulması gerektiğini tartışır. Farabi'nin erdemli toplumu, bilgeliğin, adaletin ve ahlakın egemen olduğu bir yapıya dayanır. Farabi, toplumu yöneten kişilerin bilge ve erdemli olması gerektiğini, ancak bu şekilde toplumsal düzenin sağlanabileceğini savunur. Bu anlayış, Platon'un filozof-krallar fikri ile paralellik gösterir, ancak Farabi, bu erdemli yapıyı İslam'ın ahlaki ve dini ilkeleri ile destekler.[46]

Thomas More, *Ütopya*'sında Platon ve Farabi'nin bu ideal toplum tasavvurlarını kendi dönemi ve kültürel bağlamı içinde yeniden yorumlar. More, toplumsal adaletin sağlanması için bireysel

---

[45] Platon, *Devlet,* 4-7.
[46] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* 10-12.

mülkiyeti reddeder ve ortak mülkiyetin toplumsal barışın anahtarı olduğunu savunur. Platon ve Farabi'den farklı olarak, More'un ütopyasında sınıfsız bir toplum modeli öne çıkar ve her bireyin toplumsal refah için eşit katkıda bulunması gerektiği vurgulanır. Bu durum, More'un sosyal adalet anlayışını, Platon ve Farabi'nin erdem temelli yaklaşımlarıyla birleştirir. Bu üç düşünürün ütopya tasavvurları, toplumun en iyi şekilde işlemesi için adaletin, erdemin ve eşitliğin vazgeçilmez unsurlar olduğunu göstermektedir.[47]

Bu karşılaştırmaların ardından, Platon, Farabi ve Thomas More'un ütopya tasavvurlarının, ideal toplum anlayışının evrensel ilkelerini yansıttığını söylemek mümkündür. Her üç düşünür de toplumsal düzenin adalet, erdem ve eşitlik temelleri üzerine inşa edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır, ancak bunu yaparken kendi tarihsel bağlamlarından ve felsefi yaklaşımlarından etkilenmişlerdir. Platon'un sınıflara dayalı hiyerarşik düzeni, Farabi'nin İslami erdem devleti anlayışı ve More'un sınıfsız, ortak mülkiyete dayalı toplum modeli, her biri kendi zamanının sosyal, politik ve dini koşullarına yanıt verirken, aynı zamanda ideal bir toplumun nasıl olması gerektiğine dair evrensel sorulara da ışık tutmaktadır. Bu bağlamda, bu eserler, sadece kendi dönemlerinin düşünsel ürünleri olarak değil, aynı zamanda toplumsal adaletin ve ideal devletin evrensel ilkelerini arayan her dönemin okuyucusu için de değerli rehberlerdir.

5.4. İslâm Medeniyeti ve Batı Düşüncesi Arasındaki Etkileşimler

İslam medeniyeti ve Batı düşüncesi arasındaki etkileşimler, özellikle Rönesans dönemi ile büyük bir ivme kazanmıştır. İslam dünyasının bilim, felsefe ve sanat alanında biriktirdiği entelektüel miras, Batı'nın kendi rönesansını ve aydınlanma süreçlerini şekillendirmede önemli bir rol oynamıştır. Özellikle Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi filozoflar, Batı düşüncesinde derin izler bırakmış ve Avrupa'nın düşünce dünyasına önemli katkılar sağlamıştır. Bu etkileşim, Platon'un ve Aristoteles'in eserlerinin İslam dünyasında korunup Batı'ya aktarılması ile daha da güçlenmiştir.[48]

Thomas More'un *Ütopya* adlı eserinde bu etkileşimlerin izlerini görmek mümkündür. Batı düşüncesinin Platon ve Aristoteles gibi klasik düşünürlerden aldığı ilham, İslam dünyasının özellikle Farabi aracılığıyla geliştirdiği erdemli toplum tasavvurlarıyla birleşmiş ve More'un ütopyasında bir araya gelmiştir. *Ütopya*, bu anlamda, Batı ve İslam düşünce geleneklerinin kesiştiği bir noktada durur. More'un, Platon ve Farabi'den esinlenerek geliştirdiği ideal toplum modeli, dönemin toplumsal ve ekonomik sorunlarına bir çözüm önerisi olarak ortaya çıkmıştır.[49]

Bu etkileşimler, Batı'nın düşünce dünyasında İslam'ın bıraktığı derin izleri ve Rönesans döneminde İslam filozoflarının Batı üzerindeki katkılarını net bir şekilde ortaya koymaktadır. Thomas More'un *Ütopya* adlı eseri, bu bağlamda sadece Batı felsefesinin bir ürünü olarak değil, aynı zamanda İslam düşüncesinin Batı'daki yankılarının bir yansıması olarak değerlendirilebilir. *Ütopya*, Platon ve Aristoteles'in eserlerinin İslam filozofları tarafından korunup yorumlanması ve bu birikimin Batı'ya aktarılması sürecinin bir sonucu olarak hem Batı hem de İslam dünyasının düşünsel miraslarını bir araya getiren bir eserdir. Bu eser, bu iki büyük düşünce geleneğinin insanlığın ortak sorunlarına yönelik evrensel çözüm arayışlarını yansıtan bir ütopya tasavvuru sunar. Dolayısıyla, *Ütopya*

---

[47] Thomas More, *Ütopya*, 13-15.
[48] a.mlf, 7-9; George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West: With Special Reference to Scholasticism*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990), 64-66.
[49] Platon, *Devlet*, 4-7.

sadece edebi ve felsefi bir eser olarak değil, aynı zamanda iki medeniyetin kesişme noktasında duran ve evrensel değerlere dayalı bir toplumsal model sunan bir yapıttır.

6. Sonuç

Thomas More'un *"Ütopya"* adlı eseri, Batı düşünce tarihinin en önemli metinlerinden biri olarak, ideal toplum kavramını hem edebi hem de felsefi bir boyutta ele almıştır. Bu eser, 16. yüzyıl İngiltere'sindeki toplumsal, ekonomik ve politik sorunlara bir eleştiri niteliği taşırken, aynı zamanda insan doğasının ve toplumun en iyi nasıl organize edilebileceği üzerine derin düşünceler sunar. More'un "Ütopya"sı, yalnızca bir hayal ürünü değil, mevcut düzenin eleştirisini ve toplumsal reform arayışlarını ifade eden bir yapıdır. Bu bağlamda, eser, dönemin adaletsizliklerine ve toplumsal eşitsizliklerine karşı alternatif bir model olarak ortaya çıkmıştır.

"Ütopya," tarih boyunca farklı medeniyetlerde ortaya konulan ideal toplum arayışlarının bir devamı niteliğindedir. Platon'un *"Devlet"* adlı eseriyle başlayan bu düşünsel geleneğin izlerini, Farabi'nin *"el-Medinetü'l-Fazıla"* adlı eserinde ve More'un "Ütopya"sında görmek mümkündür. Platon'un ideal devlet tasavvuru, erdem ve adaletin toplumun temel yapı taşları olması gerektiğini savunurken, Farabi bu anlayışı İslam felsefesiyle birleştirerek erdemli bir toplumun nasıl inşa edilebileceğini tartışmıştır. Thomas More ise, bu geleneği kendi kültürel ve tarihsel bağlamında yeniden yorumlamış, ortak mülkiyet, toplumsal adalet ve eşitlik gibi kavramları ön plana çıkararak sınıfsız bir toplum modeli sunmuştur.

More'un "Ütopya"sı, sadece Batı felsefesi ve edebiyatı üzerinde değil, aynı zamanda modern şehircilik ve sosyal düşünce üzerinde de derin izler bırakmıştır. Eserde tasvir edilen şehir düzenlemeleri, sosyal adaletin nasıl sağlanabileceği üzerine geliştirilen düşünceler, modern kentleşme anlayışına ilham vermiştir. Ebenezer Howard'ın bahçe kentleri ve Le Corbusier'nin modern şehir planlaması gibi fikirler, More'un ütopyasında yer alan şehir tasavvurlarından etkilenmiştir. Bu durum, More'un eserinin, ideal toplum arayışının sadece teorik bir çerçevede kalmadığını, aynı zamanda pratikte uygulanabilir modeller sunduğunu göstermektedir.

Ütopya, ayrıca, Batı ve İslam dünyası arasındaki entelektüel etkileşimlerin de bir yansımasıdır. İslam medeniyetinin bilim, felsefe ve sanat alanındaki birikimi, Batı'nın Rönesans ve Aydınlanma dönemlerindeki gelişmelerinde önemli bir rol oynamıştır. More'un eserinde Platon ve Aristoteles gibi klasik Yunan düşünürlerinin yanı sıra Farabi gibi İslam filozoflarının etkilerini görmek mümkündür. Bu etkileşim, More'un ütopyasında ideal toplum tasavvuru için Batı ve İslam düşünce geleneklerini bir araya getiren bir sentez yaratmıştır.

Sonuç olarak, Thomas More'un *"Ütopya"* adlı eseri, ideal toplum arayışlarının evrensel bir ifadesi olarak değerlendirilebilir. Eser, dönemin sosyal, ekonomik ve politik koşullarına yönelik eleştiriler sunarken, aynı zamanda evrensel değerlere dayalı bir toplumsal model önerir. *"Ütopya",* Platon ve Farabi gibi büyük düşünürlerin mirasını devam ettirirken, modern dünyada da geçerliliğini koruyan, toplumsal adalet ve eşitlik gibi evrensel ilkeleri vurgulayan zamansız bir yapıttır. Bu nedenle, "*Ütopya,"* hem tarihsel hem de çağdaş bir perspektiften bakıldığında, toplumların ideal bir düzen arayışına ışık tutan bir rehber olmaya devam etmektedir.

7. Kaynakça

Davis, J. C. "Thomas More's Utopia: Sources, Legacy and Interpretation." The Cambridge Companion to Utopian Literature. Der. Gregory Claeys. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Fârâbî, Ebu Nasr. *el-Medînetü'l-Fâzıla*. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.

Howard, Ebenezer. *Garden Cities of To-morrow*. London: S. Sonnenschein & Co., Ltd., 1902.

Huxley, Aldous. *Brave New World*. Çev. Ümit Tosun. İstanbul: İthaki Yayınları, 2015.

Le Corbusier. *The City of To-morrow and Its Planning*. Çev. Frederick Etchells. New York: Dover Publications, 1987.

Makdisi, George. *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West: With Special Reference to Scholasticism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.

Marius, Richard. *Thomas More: A Biography*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984.

More, Thomas. *Utopia*. İlk Yayın; 1516. Der. Ralph M. Adams. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

More, Thomas. *Ütopya*. Çev. Mina Urgan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

Nozick, Robert. *Anarchy*, State, and Utopia. New York: Basic Books, 1974.

Orwell, George. *1984*. Çev. Celâl Üster. İstanbul: Can Yayınları, 2014.

Platon. *Devlet.* Çev. Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995.

ÇAĞDAŞ UYGUR KİMLİĞİNİN İNŞASINDA CEDİTÇİLİK DÜŞÜNCESİNİN ETKİSİ

THE IMPACT OF JADIDISM THOUGHT ON THE FORMATION OF CONTEMPORARY UYGHUR IDENTITY

İbrahim KAŞGAR*

Özet

Bu çalışma, 19. yüzyılda Batılıların sömürgesi haline gelen İslam dünyasında Cemaleddin Afgâni, Muhammed Abduh, Reşit Rıza gibi şahsiyetlerin öncülüğünde dinde tecdid ve ıslahat hareketi olarak ortaya çıkan ve daha sonra İsmail Gaspıralı gibi Tatar Türklerinin etkisiyle eğitim reformuna ve siyasi düşünceye dönüşen Ceditçilik düşüncesinin Çağdaş Uygur kimliğinin inşasındaki rolünü incelemektedir. Ceditçilik, Batı tarzı yenileşme hareketi olarak Osmanlı mekteplerinde başlamış, daha sonra Rusya'daki Türklerin okullarında dilde, eğitimde ve siyasi düşüncede reform yapma amacı taşımıştır. Tatar ve Türkistan Ceditçiliği, Rus işgali altındaki Türk topluluklarında millî ve dînî kimlik şuurunu koruma, dil ve eğitim reformları yapma ve nihayetinde millî bağımsızlığı elde etme gayesi gütmüştür. Ceditçilik kısa sürede Kazan'dan Sovyet işgalindeki Batı Türkistan'ın farklı bölgelerine yayılmıştır. Bu süreçte Tatar Ceditçiliğinin etkisi Uygur Türklerine de ulaşarak onların dini, siyasi, eğitim ve edebiyat sahasındaki kimlik oluşumunda önemli bir rol oynamıştır. İstanbul, Kazan ve Rusya arasında ticaretle uğraşan Musabay ailesi gibi büyük tüccar ailelerinin desteğiyle Uygur Ceditçiliği, İstanbul, Kazan, Ufa gibi şehirlerde eğitim gören veya ziyarette bulunan Abdulkadir Dâmolla, Sabit Dâmolla ve Üç Efendi (Mesut Sabri Baykozi, Muhammed Emin Buğra, İsa Yusuf Alptekin) gibi isimlerin önderliğinde, dini ve siyasi düşüncede yenileşme, millî kimlik arayışı ve millî bağımsızlık mücadelesi olarak şekillenmiştir. Ceditçiliğin etkisi Kutluk Şevki, Abdulhâlık Uygur gibi şairlerin şiirlerinde de bariz görülmüştür. Makale, Çağdaş Uygur kimliğinin oluşumunda Ceditçiliğin etkisini tespit etmeye çalışmakla birlikte Sovyet ve Çin yönetimlerinin Türklük kimliğini zayıflatma ve Uygur etnik kimliğini öne çıkarma çabalarına da dikkat çekmektedir. Sonuç olarak, Ceditçilik düşüncesi, Uygur Türklerinin hem Türk kimliğinin pekişmesinde hem de çağdaş "Uygur" kimliğinin inşasında merkezi bir rol oynamıştır.

Anahtar Kelimeler: *Uygur, Ceditçilik, Türkçülük, Milliyetçilik, Kimlik*

Abstract

This study examines the role of Jadidism, a movement of religious innovation and correction that emerged in the Western-ruled Islamic world in the 1800s, in the formation of Contemporary Uyghur identity. Jadidism first began in Ottoman schools and later in Turkish schools in Russia, aiming to reform language, education, and political thought. Tatar and Turkestan Jadidism, on the other hand, aimed to preserve a sense of national and religious identity in Russian-occupied Turkic communities, carry out language and educational reforms, and eventually achieve national independence. Jadidism spread rapidly from Kazan to Soviet-occupied West Turkestan. In the

* Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi İslam ve Türk Felsefesi, 23040401084@ismu.edu.tr, ORCİD: 0009-0004-0700-6816.

process, the influence of Tatar Jadidism reached the Uyghur Turks and played an important role in their religious, political, educational, and literary identity formation. With the support of large merchant families, Uyghur Jadidism took shape as a search for innovation in religious and political thought, national identity, and the struggle for independence under the leadership of pioneers who studied or visited cities such as Istanbul, Kazan, and Ufa. Jadidism's influence was also evident in the poetry of poets such as Kutluk Shawki and Abdulhâlik Uyghur. While attempting to determine the influence of Jadidism in the formation of contemporary Uyghur identity, the article also draws attention to the efforts of the Soviet and Chinese regimes to weaken the Turkish identity and emphasize the Uyghur ethnic identity. In conclusion, the idea of Jadidism has played a central role in strengthening both the Turkic identity of Uyghur Turks and the formation of a contemporary "Uyghur" identity.

Keywords: *Uyghur, Jadidism, Turkism/Turanism, Nationalism, Identity.*

1. Giriş

Ceditçilik, Türkistan'da yaşayan insanları ekonomik, sosyal ve kültürel sahada eğitmek, toplumda sosyo-kültürel reformlar yapmak ve nihayet millî özgürlük fikirlerini teşvik etmek amacıyla, Rus sömürgeciliğine karşı millî bir hareket olma özelliği taşıyan bir akımdır.[1] Nadir Devlet, Ceditçiliğin Türk millî bilincinin gelişimi ve Türk halklarının bağımsızlık mücadelelerinde önemli fikri etkisi olmuş bir hareket olarak nitelendirilebileceğini söyler.[2] Ebubekir Güngör'e göre Türkistan aydınlarının çoğunluğunun desteklediği Ceditçilik, ilk önce kültürel bir yenileşme hareketi olarak ortaya çıkmış ve daha sonra Türkistan halkının ortak değerlerini oluşturan İslam-Türk temalarının dahil olması sonucu siyasi yönü, kültürel yönünden daha ağır basan bir yenilik hareketi halini almıştır.[3] Ceditçilik kavramı Arapça "cedid" kelimesinden türetilmiştir. "cedid" kelimesi Arapçada eskinin zıddı olan "yeni" anlamına gelmektedir.[4] "Ceditçilik" Türkçeye sözlük anlamıyla "Yenilikçilik" olarak çevrilmektedir. Aynı kökten türetilmiş olan "tecdid" yenilemek, "teceddüd" ise yenilenmek manasındadır. Tecdîd, bir işi ya da bir şeyi ciddiyetle ve bir yöntemle yeniden ve aslına uygun biçimde yenileme faaliyetini ifade eder. Tecdidi gerçekleştiren kimseye de "müceddid" denir.[5] Müceddid veya Türkçedeki kullanımıyla ceditçi kelimesi bir şeyin bozulmuş halini düzeltme (ıslah) ve eskinin belirli özelliklerini tekrar canlandırma (ihya) çabasında bulunan kişi anlamına gelir. Buradaki "yenileme/tecdid" bir şeyi yoktan yeniden ortaya koymak değildir. Eskimiş olan bir şeyi yenileyerek aslını, ilk halini yeniden ortaya koyma demektir. Mesela paslanmak bir şeyin ilk görüntüsünü örter, çirkin gösterir. Tecdid ise onun paslarını silip atmak ve ilk halindeki gibi göstermektir. Yani İslam'ın asli safiyetiyle yeniden ortaya konulmasına tecdid denir.[6] "Cedid" kavramının Türk-Tatar ceditçileri arasında ne zaman kullanılmaya başlandığı tam olarak bilinmiyorsa da, bu kavramı ilk kullananlardan birinin Şehâbeddin Mercâni (1818-1889) olduğu bilinmektedir. O cedid kavramını Tatar ceditçiliğinin başlatıcısı olarak kabul edilen

[1] Begali Kasımov, *Millî Uyanış*, Çev. Fatma Açık (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2009), 10-15.
[2] Nadir Devlet, *İsmail Bey Gaspıralı* (Ankara: Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 1990), 9.
[3] Ebubekir Güngör, *Orta Asya'da Fikri Akımlar* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kırgız-Türk Manas Üniversitesi, 2008), 129.
[4] İbrahim Maraş, *İdil-Ural Türklerinde Cedidcilik (Yenilikçilik) Hareketi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2000), 10.
[5] Tahsin Görgün, "Tecdid", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt:40, İstanbul, 2011, 234-239.
[6] Maraş, *İdil-Ural Türklerinde Cedidcilik (Yenilikçilik) Hareketi*, 10.

Abdunnâsır Kursâvi (ö.1812) için kullanmıştır. Mercani'nin kullanımında cedid kavramı, ihya ve ıslah anlamını da ihtiva etmektedir.
Tecdid kavramıyla daha çok dini düşüncedeki ıslah ve ihya hareketleri ifade edilirken;7 Ceditçilik kavramıyla 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı mekteplerinde eğitim öğretimde Batı tarzı yenileşme hareketi olarak ortaya çıkmış olan, kısa süre sonra Rusya sınırları içerisinde yaşayan Türklerin mekteplerinde de Usûl-i Cedit olarak kendini gösteren eğitim reformu ve siyasi düşüncedeki yeni bir akım ifade edilmektedir.[8]

Bu çalışmada kullanıldığı bağlamda Ceditçilik; Türkistan'daki usul-i cedit okullarında Türk toplumlarını sömürgeciliğe karşı millî ve dînî kimlik şuuruyla eğitmeyi amaçlayan, milliyetçilik ve Türkçülük çizgisinde ilerleyen, toplumda eğitim alanında reformlar yapmak suretiyle nihayet millî bağımsızlığı elde etme gayesi güden, millî bir uyanış hareketi olma özelliği taşıyan bir düşünce akımıdır.

Ceditçilik düşüncesi 19.yy sonu ve 20.yy başlarında Kaşgariye devletinin yıkılmasından itibaren Çin işgali altında kalmış Uygur Türklerini hem dini düşüncede hem eğitim ve edebiyat sahasında hem de siyasi düşüncede etkilemeye başlamıştır. İşgal altındaki Uygur Türkleri için gerek o dönemde mevcut olan geleneksel medreseler, gerek işgalden sonra Çinlilerin açtıkları 学堂(Xue Tang)'lar veya İngiliz misyonerlerinin açtığı misyoner okulları, dini ve millî kimliğin muhafazası ve millî bağımsızlık için tatmin edici olmamıştır.[9] Bu dönemde İstanbul'da Jön Türkler ve İttihatçıların temsil ettiği millîyetçi, meşrutiyetçi, anayasacı düşünce ile birlikte Kazan, Ufa, Orenburg gibi bölgelerde Türkçü, İslamcı çizgisinde ilerleyen Ceditçilik düşüncesi Türkistan'ın farklı bölgelerine hızla yayılmaya başlamıştı. Bu bölgelerde yayılan düşüncelerden etkilenen İstanbul ve Kazan'da eğitim görmüş Uygur Türklerinin alim, aydın, şair ve edebiyatçılarının fikrî önderliği ile İstanbul, Kazan, Rusya ve Türkistan'ın farklı bölgelerinde ticaret yapan iş adamlarının desteği sayesinde Doğu Türkistan'da klasik eğitim metoduyla ders veren geleneksel medreseler yerine Usul-i Cedit okulları açılmaya başlamıştır. Bu okullarda ilerleyen zamanlarda İstanbul, Kazan gibi bölgelerden öğretmenler davet edilerek eğitim verilmiştir.[10]

Ceditçi okullarda tahsil görerek Ceditçilik düşüncesini tevarüs eden Uygur Türklerinin dini düşüncesi Cemaleddin Afgâni (1838-1897), Muhammed Abduh (1849-1905) , Reşit Rıza (1865-1935), Musa Cârullah (1875-1949) gibi düşünürlerin çizgisinde; kimlik anlayışı millîyetçilik, Türkçülük düşüncesi etrafında; siyasi düşüncesi meşrutiyetçi, cumhuriyetçi, anayasacı anlayış çerçevesinde teşekkül etmiş; edebi dünyası ise Abdullah Tukay gibi Ceditçi şairlerin şiirleriyle şekillenmiştir.[11]

Ceditçiliğin Kazan ve Türkistan bölgesindeki etkisi hakkında çalışmalar bulunsa da bu düşüncenin Uygur Türklerine olan etkisi Türkçe literatürde pek çalışılmamıştır. Bu çalışmada, ceditçilik

---

[7] Tahsin Görgün, "Tecdid".
[8] Taha Akyol, "Cedîdcilik", *TDV İslâm Ansiklopedisi,* Cilt: 7, İstanbul, 1993, 211-213.
[9] Rehmetulla Hesen / رەخمىتۇللا ھەسەن , "Mingo Başlaridiki Uyghurlarning Jedid Maarip Islahat Heriketi / مىنگوباشلىرىدىكى ئۇيغۇرلارنىڭ جەدىد مائارىپ ئىسلاھات *Shincang İctimai Penler Tetqiqatı Jurnili/ شىنجاڭ ئىجتىمائى پەنلەر تەتقىقاتى ژۇرنىلى* , 1 (2014), 70-82.
[10] Abdureşit Jelil Qarluq, "Uygur Yenileşme Sürecindeki İstanbul Ekolü ve Onun Bazı Temsilcileri Üzerine," *Türk Kültürü Araştırmaları Dergisi, 2/2* (2009), 290-328.
[11]Alimcan İnayet, "Doğu Türkistan'da Ceditçilik Hareketi ve Bu Hareketin Önemli Temsilcileri," *Düşünce Dünyasında Türkiz Siyaset ve Kültür Dergisi,* 17 (2012): 199-214.

düşüncesinin Uygur Türklerinde temsil gücü yüksek şahsiyetler üzerinden dini, siyasi, edebiyat ve eğitim alanlarındaki etkilerini incelemek amaçlanmaktadır. Çalışmada birincil kaynak olarak Uygur ceditçilerinin ulaşılabilen eserleri, dergi yazıları ve şiirlerinin bir kısmı ile söz konusu dönemde yayınlanan dergi, gazetelerin temsil gücü yüksek olanları esas alınmıştır. İkincil kaynak olarak Uygurca, Türkçe ve Çince makale, kitaplardan istifade edilmiştir.

2. Ceditçiliğin Ortaya Çıktığı Tarihî ve Fikrî Zemin

İslam düşünce tarihi açısından 19. ve 20. yüzyıl bir dönüm noktası olarak bilinmektedir. Bu yüzyıllarda Batı dünyasında yeni felsefi ve bilimsel çerçeveler sayesinde gelişen teknik ilerlemeler ve İslam dünyasının büyük bir kısmının Batılılar tarafından işgal edilmesi Müslümanlara kendi klasik İslam düşüncesinden şüphe ettirmekle kalmayıp kendilerinin geri kalmalarının sebebinin klasik düşünce yöntemi ve eğitim metodu olduğunu düşündürmüştür. Bunun sonucunda Müslümanlar "Biz neden geri kaldık?" sorusunu kendilerine sormaya başlamıştır. Bu zor durumdan kurtulmak için İslam dünyasında bir yenilik arayışı söz konusu olmuştur. Bu dönemde ilk defa cedid (yeni) ile kadim (eski)'in mukayesesi yapılmaya başlanmıştır. Batının ortaya koyduğu yeniliğe yönelik İslam dünyasında üç yaklaşım ve üç tavır ortaya çıkmıştır. İlk yaklaşım klasik İslam düşüncesinden ümidini tamamen keserek tamamıyla Batı düşüncesinin ortaya koyduğu bilimsel çerçeveye entegre olmayı bir çıkış yolu olarak görüp Batı dünyasında ortaya çıkan yeni adına ne varsa onun ikame edilmesini istemektedir. Diğer bir yaklaşım Batı dünyasında ortaya çıkan her türlü düşünce ve yönteme karşı çıkarak bir karşı tavır belirlemiş ve "cedid"i mevcut dünya resmini hiç dikkate almadan kadim düşünceyi yorumlarıyla birlikte olduğu haliyle devam ettirmeyi arzulamıştır. Üçüncü bir yaklaşım ise Batı düşüncesine ve Batı dünyasındaki yeniliklere rağmen kendi varlığını sürdürebileceğini iddia eden ve klasik İslam düşüncesini yeniden tenkidi bir şekilde ele alıp ta'dil ederek kadim düşünce birikimini mevcut yeni bilgi birikimiyle ve toplumsal değerlerle uyumlu bir şekilde, tutarlı ve anlamlı bir biçimde ortaya koymayı amaçlamaktadır.[12] Üçüncü yaklaşımı benimseyenler içerisinde Batının "cedid"ine karşılık kendi "cedid"ini ortaya koyma çabasında bulunarak kadimden cedide anlamlı bir geçiş sağlamayı hedefleyenler oluştur. Bunlar İslam dünyasının farklı bölgelerinde dini düşüncede, eğitim metodunda ve İslam siyaset düşüncesinde ciddi bir yenilik (cedid) ortaya koymuştur. Mısır'da Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, Reşid Rıza gibi isimlerin "İslam birliği" fikri; Osmanlı'da Jön Türkler ve İttihatçıların savunduğu anayasa (nizâmât-ı esâsiyye), meşrutiyet, şûrâ-yı ümmet (parlamento) fikirleri İslam dünyasındaki buhrana ve kimlik krizine karşı çözüm olarak ortaya konulan siyasi düşünceler olarak karşımıza çıkmaktadır.[13] Osmanlının 19. ve 20. yüzyılda takipettiği üç tarz siyaseti de (Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük) bu arayışın bir neticesi olarak okunabilir.[14]

İslam dünyasındaki bu yenilik (cedid) arayışı Rus işgalindeki Türk toplumlarında da Ceditçilik düşüncesi veya hareketi olarak zuhur etmiştir. İlk olarak Rusların hakimiyeti altında yaşamakta olan Tatar Türklerinde başlangıçta Abdünnasır Kursavi, Şehabeddin Mercani gibi alimler tarafından dini düşüncede yenilik (tecdid), ihya ve ıslah olarak ortaya koyulan bu düşünce daha sonra İsmail Gaspıralı'nın 1884'te Bahçesaray'da açtığı Usul-i Cedit (yeni metot) okullarıyla yeni eğitim metodu haline gelmiştir. Gaspıralı'dan sonra Ceditçilik öncelikle eğitim sahasında reformlar yapmak

[12] Bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Yeni Bir Tahkîk İçin: Tağyîr, Ta'dîl, ve Tebrîd Arasında Nazarî Bilimlerde Yeni Arayışlar" *İslam Düşünce Atlası* (Erişim 30 Mart 2024).
[13] Bkz. Süleyman Güder, "Batı'nın Meydan Okuması Karşısında İslam Siyaset Düşüncesinde Arayış Çabaları." *İslam Düşünce Atlası* (Erişim 30 Mart 2024).
[14] Bkz. Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset* (İstanbul: Salon Yayınları, 2016).

suretiyle dini ve millî kimliği koruyacak millî bir eğitim sistemi inşa etmeyi amaçlayan, nihayetinde Rus sömürgeciliğine karşı millî bir uyanış hareketi haline gelen bir akıma dönüşmüştür. Adeeb Khalid'e göre Ceditçiler, eğitimi toplumun değişim ve dönüşüm sürecinin en temel aracı olarak değerlendirmiş ve bu nedenle, eğitimi milli kimlik inşasında ve milli bağımsızlık mücadelesinde merkezi bir konuma yerleştirmeye çalışmıştır.[15]

Ceditçilik kısa bir zamanda Kazan'dan Türkistan'ın farklı bölgelerine yayılmıştır. Türkistan'daki hanlıkların[16] Çarlık Rusyası tarafından işgal edilmesi ve giderek artan Hristiyanlaştırma, Ruslaştırma politikaları Müslüman Türklerde millî kimlik arayışına sebep olmuştur. Zamanla siyasi hedeflere yönelen Ceditçilik hareketi, Rus işgalindeki Türk toplumlarının siyasî düşüncesinin yönünü belirleyen ve istiklâl mücadelelerinin fikrî altyapısını hazırlayan bir akım haline gelmiştir.[17]

1905-1917 yılları arasında Türkistan ceditçilik hareketi önemli ilerlemeler kaydetmiştir. Bu dönemde ceditçiler, siyasi ve kültürel alandaki projelerini hayata geçirme ve tartışma fırsatı bulmuşlardır. Basın-yayın, tarih yazıcılığı ve eğitim alanlarında etkin faaliyetlerde bulunmanın yanı sıra, Rusya'nın siyasi yapısında da kendilerini göstermişlerdir. Ancak 1917'de Bolşeviklerin müdahalesiyle ceditçiler ağır bir darbe almış ve Bolşevikler güçlendikçe, ceditçilerin faaliyetlerini sınırlamışlardır. Bu süreçte ceditçilere ait gazete ve dergilerin kapatılması, onların sesinin iyice kısılmasına neden olmuş, Stalin'in iktidara gelmesiyle sesleri neredeyse kesilmiştir.[18] Ceditçiler Stalin'in Ceditçilere karşı uyguladığı temizlik operasyonuna kadar Kazan ve Türkistan'da Gaspıralı'nın *"Dilde Birlik, Fikirde Birlik, İşte Birlik"* sloganıyla Türkçülük ve İslamcılık düşüncesi çerçevesinde kendine özgü bir matbuat oluşturarak Müslüman Türk birliği oluşturma teşebbüsünde bulunmuşlardır. "Tercüman" (1883-1918) gazetesine benzer gazetelerle Osmanlı'dan Doğu Türkistan'a kadar tüm Türk toplumlarının okuyup anlayabileceği bir ortak Türk dili oluşturularak "Dilde Birlik" sağlanmıştır. "Şura" (1908-1917) benzeri dergilerle de birçok Türk aydın ve alimde Ceditçilik düşüncesi etrafında "Fikirde Birlik" de hemen hemen sağlanmıştır.[19] "İşte Birlik" ise Ceditçilerin Türk toplumlarının millî bağımsızlığına yönelik siyasi girişimleri ile somutlaşmıştır.

3. Uygurlarda Ceditçilik Düşüncesinin Yayılışı ve Türk Kimliğinin İnşası

Ceditçilik düşüncesi, 1877'den beri Çin işgali altında kalmış ve bir arayış içinde olan Uygur Türkleri için de bir çıkış yolu olarak görülmüştür. İstanbul, Kazan, Ufa, Orenburg gibi bölgelerde eğitim görmüş ulema ve aydınlarla birlikte bu bölgelerde ticaretle uğraşan iş adamlarının desteği sayesinde Usul-i Cedit okulları 19.yüzyılın sonlarından itibaren açılmaya başlamıştır. Bu

---

[15] Adeeb Khalid, "Ceditçilik ve Orta Asya'daki Yeni Kimliklerin Ayrıntılarına Giriş", Çev. Müfit Balabanlılar. *Türkler* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları 2002), 18/638.

[16] Hokand Hanlığı (1710-1876), Hîve Hanlığı (1510-1920), Buhara Emirliği (1785 – 1920).

[17] 1905 Ekim manifestosundan sonra Ceditçilik, siyasi düşünce ve siyasi pozisyon olarak kendini göstermeye başlamıştır. Çarlık Rusya'sının 1905'ten sonra meşruti bir yönetime geçilmesinin ardından kısmen de olsa Duma'ya (Çarlık Rusyası'nda 1905-1917 yılları arasında etkin olan yasama meclisi) girme haklarına erişen Müslüman Türk temsilciler bu fırsattan yararlanmak isteyerek 1905-1917 yıllarında siyasî faaliyetlerde de bulunmuşlardır. Ancak bazılarının sosyalist siyasî hareketler içinde yer alması, bir taraftan Kadîmcilerin (Gelenekçiler/Muhafazakârlar) onları dinsizlikle suçlamasına, diğer taraftan Çarlık idaresinin de kendilerine karşı harekete geçmesine sebep olmuştur. Bkz. A. Ahat Andican, *Cedidizm'den Bağımsızlığa Hariçte: Türkistan Mücadelesi* (İstanbul: Emre Yayınevi, 2003), 70.

[18] Ahmet Kanlıdere, *İdil-Ural ve Türkistan'da Fikir Hareketleri* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2021), 183.

[19] Bkz. Gülcennet Öztürk, "Türkistan'da Ceditçilik ve Basın Faaliyetleri" *İletişim Çalışmaları Dergisi* 2/1 (2016), 95-115.

okullardaki hoca ve öğrenciler sayesinde Ceditçilik düşüncesi, Uygur Türklerinin dini, siyasi, eğitim ve edebiyat sahasındaki alim ve aydınlarını etkileyerek çağdaş Uygur kimliğinin oluşumunda ciddi bir rol oynamıştır.

3.1. Eğitim, Edebiyat ve Yayın Alanındaki Temsilcileri ve Türk Kimliğinin İnşasına Etkileri

Uygurlarda Ceditçiliğin yayılmasında Musabay Ailesi, Muhitiler Ailesi gibi Uygur millî burjuvazisinin öncüleri denilebilecek büyük tüccarlar ve iş adamları sadece ticaret ve sanayileşme alanında öncülük etmekle kalmamış, eğitim ve siyaset alanında da maddi desteğiyle etkili olmuştur.[20] Doğu Türkistan'da ilk usul-i cedit okullarını (penny mektep, yeñiçe mektep) açanlar Musabay ailesidir (Bahavudunbay, Hüseyinbay). Bahavudunbay 1870'li yıllarda Kazan'daki tahsilini tamamlayıp memleketine dönerken yanında Kazanlı üç öğretmeni götürmüş ve bunları Gulca'daki Beytullah Medresesi'nde istihdam etmiştir. 1875 yılında ise müstakil bir okul açmıştır. Bu okulda dini ilimlerin yansıra edebiyat, hesap, coğrafya, tarih gibi dersler okutulmuştur. Musabay ise 1885 yılında kendi köyünde "Hüseyniye Mektebi" (1889) adında bir okul açmıştır.[21] Bu okuldaki öğretmenlerin çoğu İstanbul ve Kazan gibi şehirlerde okumuş Uygur Türkleri ya da oralardan davet edilmiş kişilerdir. Bunların içerisinde İttihat Terakki'den Ahmet Kemal İlkul[22] da vardır. Musabay kardeşler daha sonra Kaşgar ve Gulca'da buna benzer birçok okulun açılmasını sağlamışlardır.[23]

Ceditçiliğin yayılmasında zikre değer bir diğer aile de Muhitiler ailesidir (Mhasut Muhiti, Mahmut Muhiti, Musul Muhiti). Bu aileden Mahsut Muhiti, Sovyet Rusya, Kazan, Ufa gibi şehirlerde ticaretle uğraştığı esnada Ceditçi Tatar aydınlarından etkilenmiş ve memleketine dönünce büyük avlulu evini okula çevirerek Kazan'dakine benzer şekilde Usul-i Cedit okulu olarak "Mahsudiye Mektebi"ni (1914) açmıştır. Ancak açılan okullarda Usul-i Cedit tarzında öğretmenlik yapabilecek kimseleri bulamayınca 1913 yılında Kazan'a giderek Ceditçi Tatar aydınlarını davet ederek Doğu Türkistan'da öğretmenlik yapmasını sağlamıştır. 1929-1931 yıllarında tekrar Moskova, Taşkent gibi şehirlere gittiğinde Ceditçiliğin siyasi kisveye bürünerek millî kimlik inşasına koyulduğunu ve millî bağımsızlık için siyasi faaliyetlerde bulunduğunu görmüştür. Mahsud Muhitinin siyasi düşüncesinde bu bir dönüm noktası olmuş ve memlekete döndüğünde Usul-i Cedit okullarında eğitim gören talebelerle ve iki kardeşiyle birlikte millî istiklal için ayaklanarak siyasi faaliyete adım atmıştır.

Uygurlardan Ceditçilik düşüncesinin eğitim ve edebiyat alanındaki temsilcilerinin içerisinde zikredilmesi gereken bir diğer şahsiyet ise Doğu Türkistan Millî marşının yazarı, şair ve eğitimci,

---

[20] Qarluk, "Uygur Yenileşme Sürecindeki İstanbul Ekolü ve Onun Bazı Temsilcileri Üzerine", *Türk Kültürü Araştırmaları Dergisi,* 295.

[21] Bu okulun müfredatı, Kazan'daki usul-i cedit okullarına ve İstanbul'daki modern okullara benzemekte olup "Ana Dil" (Türkçe), "Nahşa" (Müzik), "Hesab" (Matematik), "Tabiat" (Fizik), "Tarih", "Coğrafya", "Tenterbiye" (Spor), "Şifahiye" (Sağlık Bilgileri), "Resim", "Tecvid", "Arap-Fars Dili", "Rus Dili" gibi dersler bulunmaktadır.

[22] Ahmet Kemal ilkul 1916-1920 yılları arasında doğu Türkistan'da öğretmenlik yapmıştır. Ancak daha sonra Çinin baskıları nedeniyle Doğu Türkistan'dan uzaklaştırılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Kemal İlkul, *Çin Türkistan Hatıraları Şanghay Hatıraları*, Haz. Yusuf Gedikli (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1999).

[23] Qarluk, "Uygur Yenileşme Sürecindeki İstanbul Ekolü ve Onun Bazı Temsilcileri Üzerine", *Türk Kültürü Araştırmaları Dergisi,* 307-310. İnayet, "Doğu Türkistan'da Ceditçilik Hareketi ve Bu Hareketin Önemli Temsilcileri", 199-201. Abdureşit Jelil Qarluk , "穆萨巴耶夫家族对新疆社会现代化的贡献初探 / Musabeyefu jiazu dui Xinjiang shehui xiandaihuade gongxian chutan" (Musabayuf Ailesinin Xinjiang Toplumsal Yenileşmesine Katkıları Üzerine), *民族研究文集/Minzu Yanjiu Wenji(Etnik Çalışmalar Antolojisi),* 中央民族大学出版社 /Zhongyangminzudaxue chubanshe (Merkezî Millîyetler Universitesi Yayınevi), 2007, Beijing/Pekin.

Mehmet Ali Tevfiktir (1901-1937). İlk ve orta eğitimini Doğu Türkistan'daki ilk usul-i cedid okulu sayılan "Hüseyiniye Mektebi"nde almış, sonra Taşkent ve Kırım üzerinden İstanbul'a gitmiştir. 1929 yılında İstanbul'daki Darü'l-Fünun'da eğitime başlamıştır. 1933 yılında Kaşgar'da "Doğu Türkistan İslam Cumhuriyeti"nin kurulması üzerine üyesi olduğu "Türk Gençleri Birliği"nden 12 kişi ile Doğu Türkistan'a dönmüştür. Memlekete döndükten sonra bütün gücünü eğitim işlerine vermiştir. Kız çocuklarının okula gönderilmediği o dönemde kızlar için bir mektep bile açmıştır. İstanbul'da gördüğü Türk eğitim sistemini yeni açtığı okullarda aynen uygulamıştır. Mehmet Ali Tevfik'in eğitim alanında yaptığı yenilik ise kurmuş olduğu izciler grubudur. O izciler grubuyla izci liderleri yetiştirmiştir. Bu liderler daha sonraki millî inkılaplarda önemli rol oynamıştır. O öğrencileriyle şehir şehir gezerek modern eğitimin önemini, millî bağımsızlığın ve kalkınmanın temeli olduğunu şiirle anlatmıştır.[24] Onun bu bağlamdaki en meşhur şiiri "Biz Muallim" şiirdir. O bu şiirinde geleneksel medreseleri ve bazı tasavvuf tarikatlarıyla beraber din olarak yerleşen âdetleri "hurafeler" ve bunları savunan mollaları "zalimler" ifadesini kullanarak sert bir şekilde eleştirmiştir:

Hurafelerde bıraktı ezdi zalimler	*خۇراپاتتا قالدۇرۇپ ئەزدى زالىملار*
Gözlerimiz kör, çok kötü olduk[25]	*كۆزلىرىمىز قارىغۇ كۆپ ناچار بولدۇق*

Şiirin devamında modern fen bilimlerini de öğretecek yeni bir eğitimin (Usul-i Cedit) benimsenmesi gerektiğini "saadet yolu" olarak vaz' etmektedir. Ayrıca fen bilimleriyle donatılmış eğitimin sağlam bir temel oluşturacağını düşünmektedir:

Bizim yürüdüğümüz yol saadet yolu	*بىزنىڭ ماڭغان يولىمىز سائادەت يولى*
Biz vatanın yeni açmış çiçeği	*ۋەتەننىڭ يېڭىدىن ئېچىلغان گۈلى*
Okutacağız evladı yeni fen ile	*ئوقۇتىمىز ئەۋلادنى يېڭى پەن بىلەن*
Sağlam olsun mektebin atılmış temeli[26]	*پۇختا بولسۇن مەكتەپنىڭ بېسىلغان ھۇلى*

Tevfik Efendi'nin şiirlerinde Batıda ortaya çıkan teknik ilerlemeye hayranlık, İslam dünyasında hâkim olan yenilmişlik ve geri kalmışlık psikolojisiyle yakınmalar bariz olarak görülmektedir. Özellikle "Okudu, Aştı" şiirindeki şu mısralar Tevfik efendinin bu düşüncesini yansıtmaktadır:

Okudu aştı başkaları bizden ey kıymetliler.	*ئوقۇدى ئاشتى باشقىلار بىزدىن ئەي قەدىردانلار*
Gördüğümüzden onların cehdini, kaynar vicdanlar	*كۆرگەچكە ئۇلارنىڭ ئىجتىھاتىنى قاينار ۋىجدانلار*
Havada şahin gibi cevelan eder başka milletler	*ھاۋادا لاچىندەك جەۋلان قىلۇرلەر باشقا مىللەتلەر*
Kaldık biz onlardan çok geri, düşünün ümmetler [27]	*قالدۇق بىز ئۇلاردىن بەكمۇ ئارقىدا، ئويلا ئىممەتلەر*

---

[24] İnayet, "Doğu Türkistan'da Ceditçilik Hareketi ve Bu Hareketin Önemli Temsilcileri." *Düşünce Dünyasında Türkiz Siyaset ve Kültür Dergisi,* 208-209. Qarluk, "Uygur Yenileşme Sürecindeki İstanbul Ekolü ve Onun Bazı Temsilcileri Üzerine", 312-318. Yalqun Rozi/يالقۇن روزى , "Meshhur Maaripchi Memteli (Tevpiq) Ependi we uning İjadiyet Alahidiligi heqqide/مەشھۇر مائارىپچى مەمتىلى (تەۋپىق) ئەپەندى ۋە ئۇنىڭ ئىجادىيەت ئالاھىدىلىكى ھەققىدە *Shincang Universiteti İlmi Jurnili Pelsepe-Ijtimai Pen Qismi/شىنجاڭ ئۇنىۋېرسىتېتى ئىلمى ژۇرنىلى پەلسەپە-ئىجتىمائى پەن قىسمى*, 2 (1977) 12-21.

[25] Haci Akhmet - Tursun Niyaz - Tursun Zeridin/ هاجى ئەخمەت - تۇرسۇن زىيرىددىن - تۇرسۇن نىياز , *Saman Yoli/سامان يولى* , (Urumçi: Shinjiang Helq Nashriyati/ شىنجاڭ خەلق نەشرىياتى , ئۈرۈمچى: 1993), 141.

[26] Haci Akhmet - Tursun Niyaz - Tursun Zeridin/ هاجى ئەخمەت - تۇرسۇن زىيرىددىن - تۇرسۇن نىياز , *Saman Yoli/ سامان يولى*,, 141.

[27] Haci Akhmet - Tursun Niyaz - Tursun Zeridin/ هاجى ئەخمەت - تۇرسۇن زىيرىددىن - تۇرسۇن نىياز , *Saman Yoli/ سامان يولى* , 140.

İstanbul'da Cumhuriyetçi, anayasacı düşünceden etkilenen Tevfik Efendi bu mısralarda bilimin ilerlemesini engelleyen iki sebebin birinin Çin'in militarist, istibdat hakimiyeti olduğunu kastetmekte, bir diğerinin de dini hurafelere bağlı kalmak olduğunu ifade etmekte ve kınamaktadır. Bununla beraber o dönemde baş gösteren millî istiklal için ayaklanmalara ümitle bakmakta ve bu fırsatın değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır:

يەمىرىلمەكتە دەۋرى ئىستبدات	*Devriliyor devri istibdat*
خۇراپاتلىقتىن بولغىن سەن ئازاد	*Hurafelerden ol sen âzad*
بىلگىن غەنىيمەت ئالتۇن چاغلارنى	*Bil ganîmet (bu) altın fırsatı*
قىل ئىرپان بىلەن يۇرتۇڭنى ئابات	*Eyle irfan ile yurdunu âbat*[28]

Memleketin ilerlemesinin (terakki) ancak eğitimle olacağına inanan Tevfik Efendi şiirlerinde bir taraftan "Vatan için terakki isteriz / Arzumuz ilerlesin maarif" diye haykırırken diğer taraftan muhafazakâr mollaları ve çoktan çürümüş dini atmosferi ciddi bir şekilde kınamaktadır:

Öğretmez bize hak kelamı bilen alimler	*ئۆگەتمەس بىزگە ھەق كالامنى بىلگەن ئالملەر*
Ahlakı üç paraya satan bizim zalimler	*ئەخلاقنى پۇچەك پۇلغا ساتقاي بىزنىڭ زالملار*
Rüşvetin olduğu yere aç kurt gibi nefessiz koşarlar	*رىشۋە بار يەرگە ئاچ قاشقىر كەبى دەمسىز چاپارلەر*
Başında sarık, elinde tesbih, haktan kaçarlar [29]	*بېشىدا سەللە، قولىدا تەسبىھ، ھەقتىن قاچارلەر*

20.yy. başlarında Ceditçilik düşüncesi ve Türk kimliğinin inşasında önemli rol oynayan bir diğer önemli şahsiyet de gazeteci yazar ve şair Kutluk Şevki'dir. Kutluk Şevki (1876-1938) Mısır Ezher'de okumuş, ardından da İstanbul'da ilim tahsil etmiştir. 1918 yılında "ئاڭ/Añ" (Şuur) gazetesini, 1933 ve 1934 yıllarında "Şark-ı Türkistan Hayatı", "Erkin Türkistan" ve "Yeñi Hayat" gazetelerini çıkarmış, bu gazetelerde kendisi de "Şevki" mahlasıyla şiir ve yazılar yazmıştır. "Şark-ı Türkistan Hayatı" gazetesinin künyesinde İsmail Gaspıralı'nın çıkardığı Tercüman Gazetesinin sloganı olan "*Dilde, işte ve fikirde birlik*" sloganının kullanılması dikkate değerdir.[30] Kutluk Şevki anadilin muhafazasına çok önem vermiş ve Türk kimliğinin inşasında Türkçenin muhafaza edilmesinin kaçınılmaz olduğunu vurgulamıştır. Editörlüğünü yaptığı gazetelerin diline baktığımız zaman, Ceditçilerin bütün Türk dünyası için oluşturmak istediği ortak Türkçenin özellikleri yoğun olarak görülür. Bu dergi ve gazetelerin dili olan ortak Türkçe, birçok Türk lehçelerine (Çağatay Uygur Türkçesi, Türkiye Türkçesi, Tatar Türkçesi, Özbek Türkçesi) ait unsurlardan oluşturulmuş karma dil özelliği göstermektedir.[31] Onun Türkçeye olan sevgisi ve hassasiyetini şu mısralardan görebiliriz:

Anadili bilen kişiye hürmet edesim gelir	*ئانا تىل بىلگەن كىشىنىڭ ئىززىتىنى قىلغۇم كېلۈر،*
Anadili ağzından altın verip alasım gelir	*ئانا تىلنى ئاغزىدىن ئالتۇن بېرىپ ئالغۇم كېلۈر.*
(...)	
Ey Anadil bize sen geçmiş büyüklerden nişânsın	*ئەي ئانا تىل بىزگە سەن ئوتكەن ئۇلۇغلاردىن نىشان*

---

[28] Haci Akhmet - Tursun Niyaz - Tursun Zeridin / هاجى ئەخمەت - تۇرسۇن زېرىددىن - تۇرسۇن نىياز/ *Saman Yoli* / *سامان يولى* , 145.

[29] Haci Akhmet - Tursun Niyaz - Tursun Zeridin/ هاجى ئەخمەت - تۇرسۇن زېرىددىن - تۇرسۇن نىياز/ *Saman Yoli* / *سامان يولى* , 140.

[30] *Sherqi Türkistan Hayati Geziti*/*شەرقى تۈركستان ھياتى گېزىتى*, (21Eylül.1933), 1.

[31] Emincan Ehmedi Utuq vd., *Uyghur Edebiyati Tarihi*/*ئۇيغۇر ئەدەبىياتى تارىخى* (Urumçi/ئۈرۈمچى: Milletler Neshriyati/مىللەتلەر نەشرىياتى, 2006) C.3, 278-279

3.2. Dini, Siyasi Alandaki Temsilcileri ve Türk Kimliğinin İnşasına Etkileri

Doğu Türkistan'da "ilk ıslahatçı", "ceditçi" olarak tanınmış Abdulkadir Dâmolla[33] (1862-1924) hem İslam dünyasında ortaya çıkan dinde tecdid düşüncesinden hem de Kazan başta olmak üzere Türkistan'ın farklı bölgelerinde yayılmaya başlayan Ceditçilik düşüncesinden doğrudan etkilenmiş bir zattır. Ceditçilik düşüncesinin önemli fikri yayını haline gelen Şura dergisinde yayınlanan "Edebi Bir Musâhebe" adlı makalesinden onun Buhara'daki klasik usul tahsilinden pek memnun kalmadığı, usul-i cedit tarzı eğitime meylettiği, kimlerden etkilendiği açıkça dile getirilmektedir:

> *"Buhara'daki anlayıştan zehirlenmiş akıl ve fikrimin şifa bulmasının diğer bir sebebi büyük âlimlerden İbn Teymiye, İbnul Kayyum el Cevzi, Cemaleddin Afgani, Şeyh Muhammed Abduh ve Reşid Riza hazretlerinin eserlerini mütaala ve mülahaza etmek ve şu anki "Tercüman", "Vakit", "Şura" gibi faydalı gazete ve dergileri takip etmek oldu.", "Bu faydalı eserleri okuyan insanın vicdanı eski olandan yüz çevirir ıslahat ve terakki yolundan dönmez"*[34]

Bu satırlardan Abdulkadir Dâmolla'nın hem İslam dünyasında dînî tecdid'in önemli fikir babalarının eserlerinden ve İsmail Gaspıralı'nın takipçilerinin başlatmış olduğu Ceditçilik düşüncesinden Buhara'da bulunduğu sırada derinden etkilendiği anlaşılmaktadır.

Abdulkadir Dâmolla usul-i cedit okullarında okutulmak üzere birçok alanda ders kitapları hazırlamıştır.[35] Dâmolla, yaşamı boyunca hem muhafazakâr ulemaya karşı fikri mücadele etmiş hem de İngiliz misyonerlerine karşı direniş göstermiştir. 1924'te dönemin kadimci (muhafazakâr) ulemaları tarafından Ceditçi düşüncesi ve yaptığı faaliyetler nedeniyle zındık olarak görülmüş ve muhafazakâr ulemaların işbirliğiyle kendi müezzini tarafından şehit edilmiştir.[36]

Uygurların siyasi düşüncesinin temellerini atan Sabit Dâmolla (1883-1941), ilk Uygur Ceditçi âlimlerinden Abdulkadir Dâmolla'nın talebesidir. Kaşgar Hanlık Medresesinde Usul-i Cedit ile eğitim görmüş, hocası gibi "dâmolla" (büyük hoca) unvanıyla şöhret bulmuştur. Abdulkadir Dâmolla şehit edildikten kısa bir müddet sonra İslam coğrafyasındaki Müslüman toplumların dini ve siyasi atmosferini gözlemlemek ve hac ziyaretini eda etmek için yolculuğa çıkmıştır. 1930'da başladığı yolculuk sırasında İslam dünyasının birçok yerindeki Müslüman düşünür ve aydınlarla görüşmesi onun dini ve siyasi düşüncesinin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Bu yolculuğunda Mûsâ Cârullah, Abdürreşid İbrâhim[37] gibi Orta Asyalı ilim ve fikir adamlarıyla ve

---

[32] Haci Akhmet - Tursun Niyaz - Tursun Zeridin/ هاجى ئەخمەت - تۇرسۇن زېرىدىن - تۇرسۇن نىياز , *Saman Yoli/سامان يولى* , 47-48.

[33] Tam adı Abdülkādir b. Abdilvâris Dâmolla el-Kâşgarî'dir. Lakabı olan Dâmolla kelimesi "Büyük Hoca" anlamına gelmekte olup kendisi bu unvanla şöhret bulmuştur.

[34] Abdulkadir Dâmolla, "Edebi Bir Musahebe", *Şura Dergisi* 12 (1916), 302-303.

[35] "Akaid-i Zaruriye" "Akaid Cevheriye", "Mütalaa-i Hidayet", "İbadet-i İslamiye", "Talim-i Sebiyan", "İlm-i Coğrafya", "Tahsil-i Hesab", "Tecvid-i Türki", "Miftahu'l-edeb li-fehmi kelâmi'l-ʿArab", "Bidayet'üs-Sarf", "Bidayet'ün nahiv"vb. Bkz. Abdulla Talip/ئابدۇللاھ تالىپ, *Uyghur Maarip Tarihidin Oçeriklar/ ئۇيغۇر مائارىپ تارىخىدىن بۇچېركلار*, (Urumçi: Shincang Helq Neşriyati/ ئۇرۇمچى: شىنجاڭ خەلق نەشرىياتى , 1998), 111. Emincan Ehmedi Utuq vd., *Uyghur Edebiyati Tarihi/ئۇيغۇر ئەدەبىياتى تارىخى*(Urumçi/ئۇرۇمچى: Milletler Neshriyati/مىللەتلەر نەشرىياتى, 2006) C.3, 263.

[36] Bkz. Yalqun Rozi/يالقۇن روزى ,"20. Esirdiki Tunji İslahatçi/ئەسىردىكى تۇنجى ئىسلاھاتچى.20", *Shincang Madaniyiti Jurnili / شىنجاڭ مەدەنىيىتى ژۇرنىلى* 5 (2010), 23-45.

[37] Mustafa İsmet Uzun, "Abdürreşid İbrahim," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt:1, İstanbul, 1988, 295-297.

Hindistan müftüsü Kifâyetullah Dıhlevî ve diğer Hint ulemasıyla da sohbet, istişarelerde bulunmuştur. Özellikle Mısır ziyaretinde Reşîd Rızâ'nın fikirlerinden etkilenerek Müslümanların bid'at ve hurafelerle kuşatıldığından yakınmış, bu durumu İslâm dünyasındaki durgunluğun ve sefaletin esas sebepleri arasında göstermiştir. Bundan dolayı ilmî çalışmalarını dini konulara ayırmıştır. Arapça, Farsça ve Türkçeyi iyi derecede bilen Sabit Dâmolla "Rûşen Beyân Türkî Tefsîr-i Kur'ân"[38] adıyla Kuran-ı Kerim'i Uygur Türkçesiyle tercüme ve tefsir etmeye başlamıştır. Bir siyer kitabı olarak da "Şirin Kelam"ı[39] yayınlamıştır. Bunların dışında "Akaid-i Cevheriye", Şerḥu'l-Elfiyye,[40] el-Ḳaṣîdetü's-seniyye fi'l-ʿaḳāʾidi's-sünniyye",[41] "İslam Kanunu"[42], gibi eserler de kaleme almıştır.[43]

Sabit Dâmolla, Selef'in tevhid akîdesini temel alarak, topluluğun içine düştüğü durum hakkında özeleştiri yapılması gerektiğini vurgulamıştır. Ceditçiliğin etkisiyle geleneksel eğitim sistemine karşı çıkmış ve medreseler için yeni ders müfredatının oluşturulması gerektiğini savunmuştur. Diğer taraftan da Afgani, Abduh çizgisinde ilerleyen modern selefilik[44] çizgisindeki düşüncesini yaymaya çalışmıştır.[45]

Sabit Dâmolla memlekete döndükten sonra ilmi çalışmalarının yanı sıra yurt dışında etkilendiği siyasi atmosferin neticesinde Mehmet Emin Buğra'nın kurduğu İstiklal Teşkilatına üye olarak Uygur Türklerinin millî istiklâli için siyasi faaliyetlere adım atmıştır. 1933'te kurulmuş olan olan Doğu Türkistan İslam Cumhuriyetinin devlet armasında yer alan 4 temel ilkenin (İslamiyet, azadiyet, adalet, uhuvvet) belirlenmesinde ve anayasanın muhtevasının şekillenmesinde katkısı olmuştur. Uygurların siyasi düşüncesini temsil eden bu 4 temel ilke devletin vazgeçilmez ilkeleri olarak belirlenmiş ve devlet yıkıldıktan sonra da takip edilmeye çalışılmıştır. Bu 4 ilkeye bakıldığında "uhuvvet" ve "âzadiet" Fransız ihtilalinde esas alınan "kardeşlik" ve "özgürlük" ilkesine tekabül etmektedir. "İslamiyet" ve "adalet" ise İslam siyaset düşüncesinin vazgeçilmez kavramlarındandır. Dikkate değer bir taraf da Doğu Türkistan İslam Cumhuriyetinin bu 4 temel

---

[38] Uygur Türkçesi'yle yazılan bu eser tamamlanmışsa da yalnız 30. cüzün tefsiri basılmıştır.

[39] Şîrin Kelâm. Tercüme Hâl-i Muhammed aleyhisselâm (Cidde 1405/1985). Yine Uygur Türkçesi'yle kaleme alınmış olup içerik bakımından muhtemelen ortak kaynaklar kullanmaları sebebiyle Tatar ulemâsından San'âtullah Bikpolat'ın Hz. Muhammed adlı eseriyle (Kazan 1914) büyük benzerlik göstermektedir.

[40] Bu eser İbn Mâlik et-Tâî'ni'nin el-Elfiyye'sinin şerhidir. Müellifin el-Ḳaṣîdetü's-seniyye fi'l-ʿaḳāʾidi's-sünniyye adlı eseriyle bir arada basılmıştır (Cidde 1403/1983).

[41] Bu manzum eserini bizzat müellif şerhetmiş ve hâşiye yazmış, üçü bir arada basılmıştır (Cidde 1403/1983).

[42] Bu eserin şimdilik mevcudiyeti ve muhtevası hakkında bilgi yoktur.

[43] Qarluk, "Uygur Yenileşme Sürecindeki İstanbul Ekolü ve Onun Bazı Temsilcileri Üzerine", 305-307.

[44] Modern Selefilik, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, bazı Müslüman düşünürler tarafından ıslah ve tecdit çalışmalarına ağırlık vererek Kur'an ve Sünnet'e dönüşü teşvik eden ve taklitten uzaklaşmayı vurgulayan bir akıma tekabül etmektedir. Modern selefilik, Selefîliğin daha geniş çevrelerce tartışılmasına olanak sağlamıştır. Özellikle, İslam dünyasının birçok bölgesinin Batılı güçler tarafından işgal edilmesi ve sömürgeleştirilmesi, bu durumun sebepleri ve çıkış yolları üzerine derin sorgulamaları ve fikir arayışlarını beraberinde getirmiştir. İslam alimleri, daha sonraki dönemlerde, özellikle ikinci klasik döneminde dinde ortaya çıkan müktesebatı hurafeler ve yanlış anlayışlar olarak eleştirmiş, taklidin yaygınlaştığını ve ilk kaynakların yerine ikinci klasik dönemde fıkıhçıların, kelamcıların ve bazı müfessirlerin kişisel görüşlerinin ön plana çıktığını belirtmişlerdir. Bu nedenle, yeniden İslam'ın özüne dönülmesi gerektiğini vurgulamışlardır. Bu düşünceler, kısmen İbn Teymiyye'nin görüşleriyle uyumlu olduğu için, reformist alimler tarafından Selefîlikle ilişkilendirilmiştir. Muhammed Abduh, M. Reşîd Rızâ gibi düşünürler, dinin geleneksel yorumlardan arındırılması gerektiğini savunmuşlar ve aynı zamanda Batı'nın bilimsel ve teknik ilerlemesinden etkilenerek eğitim, yönetim ve siyasette modernleşmeyi desteklemişlerdir. Ayrıca bkz. M. Sait Özervarlı, "Selefiyye," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: 36, 2009, İstanbul, 399-402.

[45] Nur Ahmet Kurban, "Dâmolla, Sâbit," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Gözden Geçirilmiş 2. Basım, Cilt: Ek-1, Ankara, 2020, 307-309.

ilkesine Fransız ihtilalinin sloganlarındaki “eşitlik” ilkesinin alınmamasıdır. Eşitlik yerine İslam siyaset düşüncesinin ilkesi olan “adalet” yerleştirilmiştir. Amblemin sağ ve sol köşelerinde “Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder. Allah size ne güzel öğütler veriyor. Şüphesiz Allah her şeyi işitmekte, her şeyi görmektedir”[46] ayeti yazmaktadır. Alt kısmında ise “Yaşasın büyük vatanımız Türkistan âzatlığı. Kutlu olsun İslam hakimiyeti” yazmaktadır. Doğu Türkistan İslam Cumhuriyetinin anayasası da o zaman oluşturulmuştur. Hem Doğu Türkistan’ın amblemi hem de anayasasının muhtevasına bakıldığında Sabit Dâmolla başta olmak üzere Ceditçi alim ve aydınların Fransız ihtilalini tetikleyen siyasi düşünceden Osmanlıda İttihat Terakki’nin tevarüs ettiği şekliyle etkilenerek İslam siyaset düşüncesinden de taviz vermeden kendine özgün anayasacı, meşrutiyetçi, cumhuriyetçi, İslamcı siyasi düşünce geliştirdiği görülebilir.

Resim 1: 1933'te kurulan Doğu Türkistan İslam Cumhuriyeti'nin amblemi.

Doğu Türkistan İslam Cumhuriyetinin yıkılmasından sonra özellikle “Üç Efendi” olarak bilinen Mesut Sabri Baykozi (1887-1952), İsa Yusuf Alptekin (1901-1995), Muhammed Emin Buğra (1901-1965) gibi şahsiyetlerin hem Çin’de hem Urumçi’de yaptığı yayın faaliyetleri siyasi düşüncenin ve millî kimliğin oluşmasında etkili olmuştur. Üç Efendinin yaşça büyüğü Mesut Sabri Baykozi olup ilk eğitimini memleketi Gulca’da tamamladıktan sonra Lise ve üniversite eğitimi için ailesi tarafından 1904 yılında İstanbul'a gönderilmiştir. İstanbul'da 10 yıl kalan Baykozi bu süre zarfında İttihatçıların da tesiriyle milliyetçilikle tanışmış, millî şuuru gelişmiştir. Osmanlıda bu döneme damgasını vuran Türkçülük akımından ciddi bir şekilde etkilenmiştir. Gulca’ya döndükten sonra Bahavudun Bay gibi iş adamlarının da desteğini alarak Turancılık fikrini yansıtacak şekilde "Mekteb-i Turaniye" ismiyle bir mektep açmıştır. Daha sonra "Dernek Okullar" adı altında birçok okul açarak milliyetçilik çizgisinde yeni bir nesil yetiştirmeyi amaçlamıştır. Bir taraftan kendisi okullarda ders verirken diğer taraftan "Dernek"te seminerler düzenleyerek halkta millî şuur aşılamaya çalışmıştır.[47] Bu okullarda Türkçülük düşüncesiyle yetişenler ve yetiştirenler 1933’te kurulacak olan “Doğu Türkistan İslam Cumhuriyeti”ni “Uyguristan” gibi ulus kimliğiyle değil, Türk kimliğini yansıtacak şekilde “Türkistan” kaydıyla kurulmasını sağlamıştır. Mesut Sabri, Doğu Türkistan İslam Cumhuriyetinin yıkılmasından sonra da Çin komünist partisine (中国共产党) direnen Çin milliyetçi partisinin (中国国民党) merkezi 重庆 (Chong qing) şehrine giderek

[46] Kur’an Yolu (Erişim 30 Mart 2024), Nisâ 4/58.

[47] Ayrıca o dönemde Kafkas cephesinde (1914-1918) esir düşen ve Sibirya'ya sürülen Osmanlı askerleri Uygur bölgesine sığınmaya başladığında Mesut Sabri bunlara sahip çıkarak memleketlerine dönmesini sağlamıştır. Bazılarına ise Gulca'da kalarak okullarda öğretmenlik yapmasını teklif etmiştir. Bazı subaylar teklifi kabul ederek bu okullarda İstanbul tarzı ders vermeye başlamıştır. Bu okullarda gençler Türk milliyetçiliği düşüncesi ile yetiştirilmiştir. Ancak bu durum 1927’ye kadar sürebilmiştir. Bkz. Qarluk, “Uygur Yenileşme Sürecindeki İstanbul Ekolü ve Onun Bazı Temsilcileri Üzerine”, 319-320.

Türkçülük düşüncesi ve Uygur Türklerinin yüksek millî muhtariyetinin elde edilmesi[48] yönünde siyasi faaliyetlerine devam etmiştir. Baykozi 1935 tarihinde Çin milliyetçi parti (中国国民党) yönetiminin 5. kurultayında Uygur Türklerini temsilen Merkez Komite üyesi, daha sonra Devlet Konsey üyeliğine seçilmiştir. O bu siyasi konumunu fırsat bilerek Uygur bölgesinin (Doğu Türkistan) 1877'de 左宗棠 (Zuo Zung Tang) tarafından işgal edildiğinde icad edilmiş olan新疆 (Xin jiang/Sincan)[49] adıyla değil, aslına uygun "Türkistan" adıyla kabul edilmesi gerektiği, yerli halkın ise Çinlilerin yakıştırdığı farklı isimlendirmelerle değil, "Türk" adıyla kabul edilmesi gerektiğini belirterek yasa önerilerinde bulunmuştur. Diğer taraftan Çince, Uygurca dergiler yayınlayarak Uygur halkının durumu ve Uygur aydınlarının siyasi tutumunu Çin kamuoyuna duyurmaya çalışmıştır. Üç efendinin bir diğeri ise siyasetçi fikir adamı İsa Yusuf Alptekin (1901-1995)'dir. Kâşgar'da doğmuş olan Alptekin, Çin okulu olarak bilinen 学堂 (Xue Tang)' da[50] eğitim almıştır. Çince bilmesi ve 学堂 (Xue Tang)'dan mezun olması nedeniyle çeşitli memuriyet görevlerinde bulunmuştur. 1926 yılında Sovyetler'e giderek Çinin Andican konsolosluğunda kâtip olarak çalışmıştır. Bu sırada Ceditçi millî mücadele taraftarlarıyla bağlantı kurmuş, Doğu Türkistanlı milliyetçilerle iş birliği yapmaya çalışmıştır. İsa Yusuf Alptekin Uygurların millî bağımsızlık meselesini diplomatik yollarla çözmeye çalışan biri olmuştur. Bu amaçla Çinin merkezinde dergiler çıkararak Doğu Türkistan'ın muhtariyet (özerklik) haklarını elde etmeye çalışmıştır. 1936'da ise Çin Millet Meclisi üyeliğine seçilmiştir. Daha sonra Mesut Sabri Baykozi'nin başkatibi olarak Urumçi'de görev yapmaya başlayacaktır.[51]

Üç efendinin üçüncüsü ise siyasetçi âlim ve fikir adamı Muhammed Emin Buğra (1901-1965)'dır. Doğu Türkistan'ın Hoten şehrinde bir ailede dünyaya gelen Buğra, dini eğitimini memleketindeki medreselerde tamamladıktan sonra bölgede saygın bir nüfuza sahip olarak müderrislik yapmıştır. O dönemde Doğu Türkistan'da yeni gelişmeye başlayan Ceditçilik faaliyetlerine aktif olarak katılmıştır. Türkiye'den gelen öğretmenlerle sürekli iletişim içerisinde olmuş, Türkiye Türkçesi'yle yazılan eserlere hayatının erken dönemlerinde erişmiş ve istifade etmiştir. Arapça ve Farsçayı iyi derecede bilmesi itibariyle yurt dışına gidip gelenler aracılığıyla Türkçe, Farsça ve Arapça gazete,

---

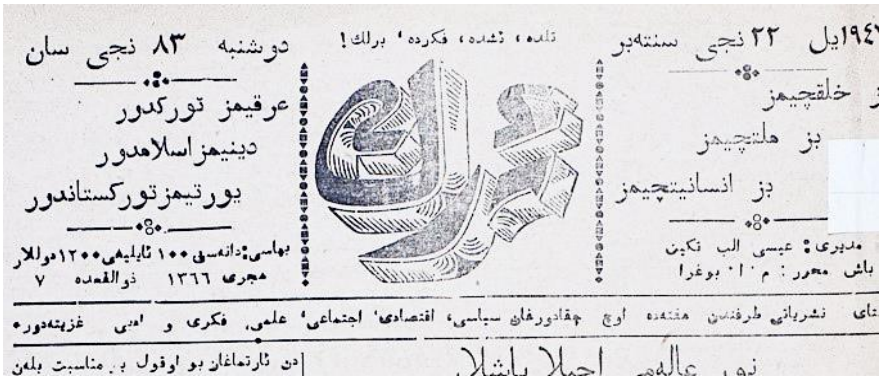
[48] Muhtariyet: Adem-i merkeziyettir. Merkeziyetçilik mefhumunun muhalifi olarak gözükür. Merkeziyetin karşısında bulunan siyasî adem-i merkeziyette bir devletin, ülkesi içinde yaşayan muhtelif camialara sadece kendilerini idare hususunda değil, aynı zamanda az veya çok geniş ölçüde kendi kanunlarını yapmak ve kendilerine mahsus mahkemelere sahip olmak konusunda da imkân ve yetki tanıyan bir sistemdir. Bir nevi federalizme benzemektedir. Bkz. A. Selçuk Özçelik, "İdari Muhtariyet", *Journal of Istanbul University Law Faculty* 32/1 (Temmuz 2011), 3-17.

[49] 新疆(xin jiang): Yeni bölge, yeni toprak anlamında olup Çin generali左宗棠(Zuo Zung Tang)ın 1877'de Yakup Beg'in günümüzdeki Doğu Türkistan sınırları içerisinde kurmuş olduğu ve Osmanlı Sultanı Abdülaziz (1861-1876)'e biyat ederek Osmanlı topraklarının bir parçası haline getirmiş olduğu Kaşgariye devletini yıkarak işgal ettikten sonra bölgeye verdiği isimdir. Günümüzde de Doğu Türkistan bu isimle anılmaktadır. Çince okunuş telaffuzundan hareketle Türkçeye "Sincan" olarak çevrilmesi literatürde Doğu Türkistan'ın asıl isminin Türkçe "Sincan" olarak anlaşılmasına sebep olmuştur.

[50] 1877'de Kaşgariye devleti yıkılıp Çin-Mançu İmparatorluğunun hakimiyetine girdikten 7 sene sonra 1884'ten itibaren Doğu Türkistan'ın farklı bölgelerinde geleneksel dini medreselere alternatif olarak açılmaya başlanan Çin okullarına 学堂(Xue Tang) denilmektedir. Bu okullarda Çince eğitim verilmekte ve dini ve millî kimliği zayıf şahsiyetler yetiştirmeyi amaçlamaktadır. 学堂(Xue Tang)'a gidenler mezun olduktan sonra önemli mevkilerde memur olabilmektedir. Daha sonra İngiliz Hristiyan misyonerlerin okulları ve Usul-i Cedit okulları açıldıktan sonra etkisi azalmaya başlamıştır. Bkz. Luo Shaowen/罗绍文, *"杨增新统治时期的新疆教育/ yangzengxin tongzhi shiqi de xinjiang jiaoyu (Yang Zengxin döneminde Sincan'da Eğitim")*, 西北史地/xibei shi di (Kuzeybatı Tarihi ve Coğrafyası), 49 (1993), 5-8.

[51] Ömer Kul, "Alptekin, İsa Yusuf," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Gözden Geçirilmiş 2. Basım, Cilt: Ek-1, Ankara, 2020, 88-89.

dergi ve kitaplar temin ederek dünyadaki gelişmelerden haberdar olmuştur. Bu sayede dinî ilimlerin yanı sıra tarih, siyaset ve edebiyat gibi alanlarda kendini yetiştirmiş ve önemli eserler kaleme almıştır. Daha sonra Ceditçi Abdulkadir Dâmolla'nın talebesi Sâbit Dâmolla ile tanışması hayatında önemli bir dönüm noktası olmuş ve Sabit Dâmolla ile yaptığı görüşmeler neticesinde Hoten'e dönerek millî bağımsızlık amacıyla teşkilat kurarak millî ayaklanmayı organize etmeye başlamıştır. Daha sonra Doğu Türkistan İslam Cumhuriyetinin (1933) kuruluşunda önemli rol oynamıştır. Bu cumhuriyet yıkıldıktan sonra yurt dışına yaptığı ziyaretler esnasında İsa Yusuf Alptekin ile 1939'da Kâbil'de karşılaşmış, bu tarihten sonra Doğu Türkistan millî bağımsızlık mücadelesini Alptekin'le birlikte ortak bir siyasi düşünce ve ortak Türk kimliği çerçevesinde Çin'in merkezinde diplomatik yollarla devam ettirmiştir.[52] Çin'de bulunduğu sırada Uygurların Türk kimliği Çin akademisinde tartışmaya açılmış ve Türk olmadığına dair iddialar ortaya atılmıştır. Buna karşın Muhammed Emin Buğra Uygurların Türk olduğunu ortaya koyan makaleler yazarak Çin akademisine meydan okumuştur.[53]


دوشنبه ۸۳ نجی سان

عرقیمز تورکدور
دینیمز اسلامدور
یورتیمز تورکستاندور

بهاسی: دانه‌سی ۱۰۰ تایلیغی ۱۲۰۰ مولالار
مجری ۱۳٦٦ ذوالقعده ۷

تلده، تشده، فکرده، برلك!

۱۹٤۷یل ۲۲ نجی سنته‌بر

خلقچیمز
بز ملتچیمز
بز انسانیتچیمز

مدیری: عیسی الب تکین
باش محرر: م. ا. بوغرا

نشریاتی طرفدن هفته‌ده اوچ چقادورغان سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، علمی، فکری و ادبی غزیته‌دور.

ادن ثارتماغان بو اوقول بر مناسبت بلن

نور عالمی احیلا باشلا

Resim 2: Erk Gazetesi, 22 Eylül 1947, 73. Sayı.

Yolları bir şekilde kesişen bu üç efendi 1945'te Mesut Sabri'nin Doğu Türkistan'a Çin milliyetçi parti (中国国民党) yönetimi tarafından ilk Uygur vali olarak atandığında diğer iki efendi de (İsa Yusuf Alptekin, Muhammed Emin Buğra) farklı görevlerle Mesut Sabri ile Doğu Türkistan'ın siyasi merkezi Urumçi'ye gelmiştir. Üç efendi bu fırsattan yararlanarak siyasi fikirlerini yayabilmek, dini ve millî kimliği inşa edebilmek için resmî basın yayın organları tesis etmiştir. İsa Yusuf Alptekin müdürlüğe, Muhammed Emin Buğra ise baş editör olarak ilk kez "Altay Neşriyatı"nı kurmuşlardır. Daha sonra "Erk Gazetesi'ni çıkarmaya başlamıştır. Bu dergi ve gazeteler tamamen Türkçülük çizgisinde ilerlemiştir. Altay dergisinin muhtevasına ve Erk Gazetesi'nin sloganlarına bakıldığında İslamcı, Milliyetçi, Halkçı bir siyasi düşünce takip ettiği ve ana vatanı Türkistan olan Müslüman Türk kimliği inşa etmeyi amaçladığı görülmektedir.

Erk Gazetesi'nin ilk sayfasının sağ üst köşesinde "Biz Halkçıyız, Biz Milletçiyiz, Biz İnsaniyetçiyiz" sloganı; "Erk" yazısının üstünde İsmail Gaspıralı'nın "Dilde, İşte, Fikirde Birlik!" sloganı; sol yukarı köşesinde ise "Irkımız Türktür, dinimiz İslamdır, yurdumuz Türkistan'dır"

[52] Nur Ahmet Kurban, "Buğra, Mehmet Emin," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Gözden Geçirilmiş 2. Basım, Cilt: Ek-1, Ankara, 2020, 213-215.

[53] Muhammed Emin Buğra, *Muhammed Emin Bughra Eserliri Tallanmilar / مۇھەممەد ئەمىن بۇغرا ئەسەرلىرى تاللانمىلار* , nşr. Abdujelil Turan/ئابدۇجېلىل تۇران (İstanbul: Taklimakan Uyghur Nashriyati/تەكلىماكان ئۇيغۇر نەشرىياتى (2015), 271-317.

sloganları yer almaktadır. Üç Efendi'nin yol arkadaşı tarihçi Polat Kadiri tarafından yazılan Altay neşriyatının 1947'de çıkardığı, "Erk Şiarı" adlı kitapçığında bu slogandaki "Halkçıyız" ifadesinden kastın halkın yönetimi anlamına gelen "demokrasi" olduğu hakkında izahat bulunmaktadır.[54] Polat Kadiri bu kitapçığında söz konusu gazete ve dergilerle inşa edilmek istenen Türk kimliği hakkında şunları söyler:

> *"Bizim millet adımız Türk'tür(...) Uygur da gerçek millet adımız değildir. Bir boyun adıdır. (...) Irkı Türk olan bu tek milletin içine Kazak, Tatar, Özbek, Kırgız, Tarançi, Tacik, Türkmen, Uygur vb. 30'dan fazla boy dahildir. Bunların dili bir, kanı bir, tarihi birdir. Dünyada bir milyon kadar Türk vardır. Bunların çoğu bizim bulunduğum Doğu Türkistan'da, Sovyet yönetimi altındaki Orta Asya'da, İran'da, Afganistan'da ve Türkiye'de yaşıyorlar. Yurdumuzda yaşayan Türkler genel Türk milletinin bir parçasıdır. Demek ki, biz tarihten beri Türküz. Ta sonuna kadar Türk olarak geçeceğiz".*[55]

4. Uygur Kimliğinin İnşası ve Uyarlanışı

"Uygur" kelimesine en erken Bilge Kağan Yazıtlarında rastlanmıştır[56]. Ancak Uygurların etnik kökeninin Orta Asya'nın tarih öncesi dönemlerine kadar uzandığı bir gerçektir. Uygurlar, Büyük Hun İmparatorluğundan Göktürk Kağanlığına kadar bu devletlerin idaresi altında farklı boy ve oymaklardan oluşan Türkî kavimlerle birlikte yaşamışlardır. Göktürk Devleti döneminde Karluk ve Basmil oymaklarıyla ittifak kurarak Göktürk devletini yıkmayı amaçlayan Uygurlar hedeflerine ulaşmış, daha sonra Karluklar ve Basmiller üzerinden de galip gelerek "Uygur Kağanlığı" adı altında kendi devletlerini kurmuşlardır. Uygur Kağanlığı yıkıldıktan sonra Doğu Türkistan ve çevresine dağılan Uygurlar, Doğu Türkistan'ın farklı bölgelerinde kurdukları krallıklarda bile "Kansu Uygur Krallığı", "İdikut Uygur Devleti" gibi bölge ismi yanında "Uygur" ismini kullanarak saltanatlarını sürdürmüştür. Ancak Karahanlıların İslamiyet'i kabul etmesi ve fetih hareketleriyle birlikte Müslümanlıktan ibaret dinî kimlik millî kimliğin yerini alır. Böylelikle "Uygur" kimliği ve kelimesi bile zamanla kullanımdan kalkmıştır. Sadece Kansu bölgesinde Budist Sarı Uygurları ifade etmek için kullanılır hale gelmiştir.[57] 16.yüzyılın başlarında "Uygur" kelimesinin en son kullanımı Mirza Hayder Koragan'ın Tarih-i Reşidi adlı eserinde "Sarı Uygurlar"dan bahsederken kullanmıştır.[58]

Uygurlar Karahanlılardan sonra 20. yüzyılın başına kadar kendilerini modern anlamda etnik açıdan sınırlanmış bir millet kavramı mahiyetinde "Uygur" olarak tanımlamamışlardır. Karahanlıların İslamiyet'i kabul etmesinden sonra Müslümanlık kimliğinde eriyen Uygurlar kendilerini 20.yüzyıla kadar genellikle "Müslüman", "Türk" veya yaşadıkları bölgelere göre "Kaşgarlı", "Buharalı", "Taşkentli" gibi yurt kimliğiyle tanıtmışlardır. Ya da Doğu Türkistan'ın kuzeyindeki Uygurlara "Tarançi" (tarımcı), güneyindekilere Altı şehirli veya "Sart" (tüccar) denilmiştir. Erken dönem Çin

---

[54] Polat Kâdiri, *Erk Şiarı* (Urumçi: Altay Neşriyatı, 1947).
[55] Polat Kâdiri, *Erk Şiarı* (Uurmçi: Altay Neşriyatı,1947), 12-13.
[56] Mehmet Ölmez, *Orhun-Uygur Hanlığı Dönemi Moğulistan'daki Eski Türk Yazıtları* (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2012), 130.
[57] Ayrıntılı bilgi için bkz. Ömerjan Nuri / نۇمەرجان نۇرى , "Uyghurche Manbalardaki 'Uyghur' Nami / ئۇيغۇرچە مەنبەلەردىكى ئۇيغۇر نامى", *Ana Yurt Jurnali / ئانا يۇرت ژۇرنىلى* 4 (2014), 58-63.
[58] Mirza Muhammad Haydar Köragan / مىرزا مۇھەممەد ھەيدەر كۆرەگان, *Tarihi Reşidi / تارىخى رەشىدى* (Shinjang Haliq Nashriyati, 2007) C.3 . 763-766.

kaynaklarında Uygurları ifade etmek için "缠回qian hui", "缠头 qian tou" gibi farklı kelimeler kullanılmıştır. Ancak 19. ve 20.yüzyılda Uygur Türklerinin sarığına gönderme yapılan "缠头/qian tou" (sarıklı kafa) adlandırması daha çok meşhur olmuştur.[59]

20. yüzyılın başlarına doğru ortaya çıkan yeni tarihsel koşullar millî kimliğin yeni koşullar altında yeniden düşünülmesini zorunlu kılmıştır. Bu dönemde Ceditçi aydınlar tarafından Uygur kimliği yeniden gündeme getirilmiş ve dillendirilmeye başlanmıştır. 19. yüzyılın başında, Sovyetlerin Türkistan coğrafyasındaki Türkleri etnik gruplara ayırma çabaları, öncelikle Sovyet Rusya'sındaki Uygurlar arasında, daha sonra ise Doğu Türkistan'daki Uygurlar arasında etkisini göstermiştir. Bu süreç, Çağdaş Uygur kimliğinin inşasında önemli bir dönüm noktası olmuştur.

4.1. Sovyet'te Uygur Kimliğinin İnşası

İlk olarak Sovyet Rusya'sındaki Uygurlarda Tatar Ceditçilerin etkisiyle bir kimlik arayışı söz konusu olmuştur. Sovyet'te yaşamakta olan Uygur ceditçi aydın Nazar Hoca Abdussamed ilk olarak Ceditçilerin dergilerinden biri olan Şura dergisinde yazdığı yazılarda kendisine "ئۇيغۇر بالىسى/Uygur Balası" mahlasını kullanmıştır. [60] Onun bilinçli olarak bu mahlası kullanması Uygur kimliğinin millî etnik bir kimlik olarak benimsenmesine meyilli olduğunun göstergesiydi. O Almuta'da yayınlanan "Yoruk Sahiller" [61] dergisinde yazdığı makalesinde şöyle ifadelere yer verir:

> "Biz Uygur evlatları, özellikle Tarançi Türkleri kendi ata ecdanlarımızın tarihini, millî kahramanlarımızın biyografilerini iyi bilmiyoruz. Millî tarihi iyi bilmediğimiz için dost düşmanı ayrıt edemiyoruz. (...) Millî tarihi bilmek mutlak lazımdır. Lakin bugüne kadar Uygur Milli tarihi hakkıyla araştırılmamıştır." Aynı makalede yine Uygur kimliğinin unutulduğundan yakınarak şöyle der: "Tarihte 'Uygur' olarak anıldıktan sonra şimdi adsız kalmış Çînî Türkistan Türklerinin şimdiki durumu çok acınası ve biçare bir haldedir. (...) Yerli Türk'ten 'Sen kimsin?' diye sorarsan 'Ben Müslümanım' diye cevap verir. 'Yok ben dinini sormadım.' dediğinde 'Ben Çento'yum' der. Kazak Kırgızlara karışmış yerliler de 'Biz Sart'ız' derler. Demek ki onlar kendilerinin kim olduklarını bile bilmiyorlar. İşte bu cehalettir."[62]

1921'e gelindiğinde Sovyetlerde yaşayan Uygurların ilk kurultayı Taşkent'te gerçekleşmiştir. Zamanında Sovyet Uygurlarının dâhisi olarak tanınan Abdullah Rozi Bakiyev, kullanımdan kalkmış olan "Uygur" isminin tarihteki Uygur atalarına nisbetle, Doğu Türkistan bölgesinde yaşayan Türk topluluğuna resmi bir etnik millî kimlik adı olarak verilmesini önermiştir. O kurultayda çok net bir dille şunları söyler:

> "Tarihte ve günümüzde Kaşgarlı, Turfanlı, Tarançi gibi ayrı ayrı milletler yoktur. Bilakis 'Uygur' diye tek millet vardır. Kaşgar, Turfan bunlar şehir adlarıdır. Uygur

---

[59] Bkz. Erkin Ekrem / ئەركىن ئەكرەم, Chentu - Khitay Manbalarida Hazirqi Zaman Uyghur Kimligining Shakillinish Jaryani / چەنتۇ - خىتاي مەنبەلىرىدە ھازىرقى زامان ئۇيغۇر كىملىكىنىڭ شەكىللىنىش جەريانى, *Ana Yurt Jurnali / ئانا يۇرت ژۇرنلى* 4 (2014), 41-58.

[60] Eset Sulaiman / ئەسەت سۇلايمان, Tatar Jadidchilik Harikiti va uning Uyghurlar Yurtigha Körsatkan Taseri/ تاتار جەدىدچىلىك ھەرىكىتى ۋە ئۇنىڭ ئۇيغۇرلار يۇرتىغا كۆرسەتكەن تەسىرى, *Ana Yurt Jurnali / ئانا يۇرت ژۇرنلى* 2 (2013), 102.

[61] Eset Sulaiman / ئەسەت سۇلايمان, Tatar Jadidchilik Harikiti va uning Uyghurlar Yurtigha Körsatkan Taseri/ تاتار جەدىدچىلىك ھەرىكىتى ۋە ئۇنىڭ ئۇيغۇرلار يۇرتىغا كۆرسەتكەن تەسىرى, 89.

[62] Eset Sulaiman / ئەسەت سۇلايمان, Tatar Jadidchilik Harikiti va uning Uyghurlar Yurtigha Körsatkan Taseri/ تاتار جەدىدچىلىك ھەرىكىتى ۋە ئۇنىڭ ئۇيغۇرلار يۇرتىغا كۆرسەتكەن تەسىرى, 95.

diyarında böyle şehir adları çoktur. Böyle ayrı ayrı şehir adları ayrı ayrı milletleri teşkil edemez. Gerçeğe bakıldığında da Uygur denilen millî kimliğimize uygun olarak hepimize ortak olan Uygur dilinden ibaret tek ortak dil var."

Abdullah Rozi Bakiyev başta olmak üzere birkaç vekilin desteğiyle bu kurultayda bu tarîhî "Uygur" kimliği, Doğu Türkistan kökenli Uygurlar için etnik kimlik olarak SSCB tarafından kabul edilmiştir. Bununla beraber Tarançi ve Kaşgar lehçesi esas alınarak çağdaş Uygurcanın oluşturulması için dil çalışmaları da hız kazanmıştır. Çağdaş Uygur Türkçesi ilk olarak Sovyetlerde yaşayan 500 binden 700 bine yakın Uygurlar arasında kabul edilmiştir. Doğu Türkistan'da ise Uygur kimliği ve çağdaş Uygur dili sonraları yaygınlaşacaktır.[63]

4.2. Uygur Kimliğinin Doğu Türkistan'da Uyarlanışı

Sovyetlerdeki Uygurlar arasında inşa edilen Çağdaş Uygur kimliği ve Çağdaş Uygur Türkçesi Doğu Türkistan'daki Uygurları da etkilemeye başlamıştır. İlk olarak Uygur şairi Abdulhâlık Uygur (1901-1933) "Uygur" mahlasıyla şiirler yazmaya başlamış ve bu mahlasla tanınmıştır. Kullandığı "Uygur" mahlası onun tarihi, kültürel ve siyasi düşüncesinin bir telkini, millî şuur ve millî kimliğin bir tezahürü olarak belirmektedir. Abdulhâlık Uygur çağdaş Uygur edebiyatında milliyetçi halk şairi olarak bilinir. O Muhiti ailesinin açtığı "Mahsudiye Mektebi"nde Mahmut Muhiti'nin getirdiği Ceditçi Tatar aydını Ali İbrahimov'dan ders almıştır. Daha sonra Şemey (Simplatniski)'e giderek orada Rusça öğrenmiştir. Onu derinden etkileyen Ceditçi Tatar millî şairi Abdullah Tukay'ın (ö.1913) şiirleri olmuştur. Şahsi kitaplığında Türkiye'de yayımlanmış dergilerin ve Ceditçilerin önemli fikri dergisi olan "Şura Dergisi"nin birçok sayısı bulunmuştur. Bu tür dergi ve kitapların onun millî kimlik bilincinin ve milliyetçiliğinin oluşmasında önemli payı olmuştur. Abdulhâlık Uygur'un şiirlerine bakıldığında Milliyetçilik ve millî kimlik vurgusunun hâkim olduğu açıkça görülebilir. Onun meşhur şiirlerinden "Uyan" şiiri buna örnek olarak verilebilir:

Ey fakir Uygur uyan, uykun yeter. *ئەي پېقىر ئۇيغۇر ئويغان*
Sende mal yok, şimdi gitse can gider. *سەندە مال يوق، ئەمدى كەتسە جان كېتەر*
Bu ölümden kendini kurtaramazsan, *بۇ ئۆلۈمدىن ئۆزۈڭنى قۇتقۇزمساڭ*
Ah, senin halin beter, halin beter. *ئاڭ سېنىڭ ھالىڭ خەتەر ھالىڭ خەتەر*

Hem düşünce olarak hem eğitimde Çeditçiliği benimseyen Abdulhâlık Uygur, şiirlerinde dönemin kadimci muhafazakâr mutaassıp mollalarını kınamakta ve Ceditçiliği benimseyenlere yöneltilen yaftalara sözlere içten yakınmaktadır. "Gazap ve Zâr", "Vicdan Azabı" gibi şiirlerinde bu haykırışı açıkça dile getirilmiştir:

Fen yoluna yürüsek göz açıp, cedit diye lanetler *پەنگە ماڭساق كۆز ئېچىپ، جەدىت دەپ قاغىشۇر،*
Bu ahmak devirde ateş olup yanarım ben *بۇ ھاماقەت دەۋردە ئاتەش بولۇپ يانارمەن*
(...)
İlim-fenden bîhaber, bastı gaflet havf-hatar *ئىلىم -پەندىن يوق خەۋەر، باستى غەپلەت خەۋپ-خەتەر،*
Halimiz köleden beter, nasıl dayanırım ben *ھالىمىز قۇلدىن بەتتەر، قانداق چىدار تۇرارمەن؟*

[63] Eset Sulaiman / ئەسەت سۇلايمان, Tatar Jadidchilik Harikiti va uning Uyghurlar Yurtigha Körsatkan Taseri/ تاتار جەددىچىلىك ھەرىكىتى ۋە ئۇنىڭ ئۇيغۇرلار يۇرتىغا كۆرسەتكەن تەسىرى, 96-98.

1930'da Doğu Türkistan'a Çin valisi olarak atanan 盛世才(Sheng Shi Cai) 1934 yılında resmi ve yasal olarak Müslüman, Türk, Tarançi, 缠头 Qian Tou vb. kimliklerle ya da yurt kimlikleriyle anılagelen yerli ahaliyi ortak millî ad olarak "Uygur" adıyla anmayı yasallaştırmıştır. "Uygur" kelimesinin Çince yazılışı da yeniden gündeme gelmiş, farklı sözcükler önerilmiş ve en son telaffuz olarak benzetilerek维吾尔(Wei wu er) şeklinde belirlenmiştir.[64] "Uygur" kimliği resmi olarak belirlendikten sonra Soyvetlerde oluşturulan Çağdaş Uygur Türkçesi de zamanla kullanıma sokulmuştur. 1949'da Çin Komünist partisinin(中国共产党) iktidara gelmesiyle Uygurların Türk kimliği kaybolmaya yüz tutmuş, Türk kimliğinden arınmış Uygur kimliği vurgulanır olmuştur. Çin hükümetinin "Türk", "Türkistan" ibarelerine olan rahatsızlığından dolayı Uygur bölgesi için "Doğu Türkistan" ibaresinin kullanılması da yasaklanarak "新疆Xin jiang (Sincan)" adlandırmasının kullanılması yasallaştırılmıştır. Çin komünist partisinin (中国共产党) günümüze kadar Doğu Türkistan'da yaptığı asimilasyon politikaları neticesinde artık "Uygur" kimliği de zayıflatılmakta ve Çinceye nispetle "民口汉 / Çin Dilli Uygur"[65], Çin devletine nispetle "Çin Uygur'u جوڭگولۇق ئۇيغۇر" gibi yeni kimlikler inşa edilemeye çalışılmaktadır. Bu durum Uygur Türklerinin Türk, Müslüman ve Uygur kimliklerinin hızlı bir şekilde eriyip Çinlileşmesine sebep olmaktadır.

5. Sonuç

Ceditçilik düşüncesi 19.yüzyılda Batılıların sömürgesi haline gelen İslam dünyasında ortaya çıkan dini düşüncede tecdid, ihya ve ıslahat hareketleriyle filizlenip daha sonra Tatar Türklerinin etkisiyle eğitim reformuna ve siyasi düşünceye dönüşen bir düşünce akımıdır. Ceditçilik, başlangıçta hem dinî hem fenni bilimlerin yeni bir metotla okutulduğu Usul-i Cedit okullarıyla toplumun eğitim seviyesini yükseltmeyi amaçlayan bir eğitim reform hareketi niteliğinde başlamış olsa da zamanla Türk toplumlarını sömürgeciliğe karşı millî ve dînî kimlik şuuruyla eğitmeyi amaçlayan, Milliyetçilik ve Türkçülük çizgisinde ilerleyen, toplumda dil ve eğitim alanında reformlar yapmak suretiyle nihayet millî bağımsızlığı elde etme gayesi güden bir akıma dönüşmüştür. Ceditçiliğin tarihi ve fikri zemini ise öncelikle Batı işgaline uğramış İslam dünyasının kendilerine sordukları "Biz neden geri kaldık da onlar daha çok ilerledi?" sorusuna cevap olarak bir arayış içine giren Müslümanların söz konusu "ilerleyen"lere yönelik oluşturdukları "Batıya rağmen" / "Kadimle itidalli irtibat" / "Ta'dil" tavrının neticesi olarak şekillenmiştir. Rus işgaline uğramış Türk toplumlarında da benzer koşullar benzer soruları ve benzer tavırları doğurmuş, neticede Ceditçilik ortaya çıkmıştır.

Ceditçilik kısa bir zamanda Çin işgaline uğramış Uygur Türkleri içerisinde de etkisini göstermeye başlamıştır. Aynı konulardan muzdarip olan Uygur Türkleri de Usul-i Cedit okullarını kendilerine bir çıkış yolu olarak görmüş ve Ceditçilerin siyasi düşünce ve millî görüşünü de tevarüs ederek millî istiklal için millî bir kimlik inşasının kaçınılmaz olduğunun farkına varmışlardır.

Karahanlıların İslamiyet'i kabul etmesinden itibaren zamanla Müslümanlık kimliğinde eriyen Uygur Türkleri öncelikle Türk kimliğini ön plana çıkartmaya başlamıştır. Ceditçi okullarda eğitim gören Uygur Türklerinin dini düşünceleri C. Afgâni, M. Abduh, R. Rıza gibi düşünürlerin fikirleri

---

[64] Bkz. Erkin Ekrem / ئەركىن ئەكرەم, Chentu-Khitay Manbalarida Hazirqi Zaman Uyghur Kimligining Shakillinish Jaryani / چەنتۇ - خىتاي مەنبەلىردە ھازىرقى زامان ئۇيغۇر كىملىكىنىڭ شەكىللىنىش جەريانى, 41-58.

[65] "民口汉/Ming Kou Han" (Çin Dilli Uygurlar) olarak nitelendirilen bu grubun çoğunun Uygurca okuma yazması yoktur veya zayıftır. Bazıları Uygur Türkçesini zorlanarak konuşabilmektedir.

doğrultusunda; kimlik anlayışları milliyetçilik ve Türkçülük ekseninde; siyasi düşünceleri ise meşrutiyetçi, cumhuriyetçi ve anayasacı perspektiflerle şekillenmiştir. Ceditçilik düşüncesi edebiyat alanında da Uygur şairleri tarafından sıkça dillendirilmiştir.

Ceditçiliğin etkisi Uygur Türklerinde sadece Türk kimliğini perçinlemekle kalmamış aynı zamanda etnik ulus kimliğinin oluşmasında da büyük rol oynamıştır. 19. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan yeni tarihsel koşullar millî kimliğin yeni koşullar altında yeniden düşünülmesini zorunlu kılmıştır. Bu dönemde Ceditçi aydınlar tarafından Uygur kimliği yeniden gündeme getirilmiş ve buna yönelik teşebbüsler de Ceditçiler tarafından bu dönemde ortaya çıkmıştır. 20. yüzyılın başlarında ilk olarak Sovyet Rusya'sında Türkologlar tarafından Uygurların tarihi araştırılmaya başlamış ve bir ulus tarihi yazımı için temeller atılmıştır. Bununla beraber Çağdaş Uygur dili, grameri ve imla kuralları oluşturulmuştur. 1934'ten sonra, Çin valisi 盛世才(Sheng Shi Cai), Doğu Türkistan'da yaşayan halkın ortak millî kimliğinin "Uygur" olmasını yasallaştırmıştır. Bu durum, Çağdaş Uygur kimliğinin ve Çağdaş Uygur Türkçesinin Doğu Türkistan'da yaygınlaşmasında önemli rol oynamıştır. Bu süreçten sonra Türklük kimliği zamanla silikleşerek Uygur kimliği ön plana çıkarılmaya çalışılmış, hatta Çinli akademisyenlerce Uygurların Türklük kimliği tartışılmaya başlamıştır. 1949'da Çin Komünist Partisi'nin iktidara gelmesiyle Uygur kimliği tamamıyla Türklük kimliğinden arındırılmaya çalışmıştır. Günümüzde ise Uygur kimliği de zayıflatılarak 民口汉Min Kou Han (Han dilli Uygurlar), "Çin Uyguru جوڭگولۇق ئۇيغۇر" gibi yeni tür melez kimlikler ortaya çıkarılmaya çalışılmaktadır.

Bu çalışma, Uygur toplumundaki Ceditçilik düşüncesinin etkilerinin fikri temellerini ortaya çıkarmaya çalışmakla beraber aynı zamanda Ceditçilik düşüncesinin Uygur Türklerinde farklı alanlardaki etkilerini takip etmeye yönelik bir giriş niteliğindedir. Uygur Türklerinde Ceditçilik düşüncesinin dini, siyasi, eğitim ve edebiyat alanlarındaki etkileri henüz yeterince araştırılmamış olup daha derinlemesine ve kapsamlı bir şekilde incelenmesi gerekmektedir. Bu alanlarda kalem oynatan Uygur âlim, siyasetçi, eğitimci, edebiyatçı, şair ve yazarların dönemin dergi, gazete vb. matbuâtında yayımlanan şiir, yazı, vaaz ve tebliğleri gün yüzüne çıkarılarak dakik bir inceleme ile araştırılmayı beklemektedir.

6. Kaynakça

Akçura, Yusuf. *Üç Tarz-ı Siyaset*. İstanbul: Salon Yayınları, 2016.

Andican, A. Ahat. *Cedidizm'den Bağımsızlığa Hariçte: Türkistan Mücadelesi*. İstanbul: Emre Yayınevi, 2003.

Buğra, Muhammed Emin. *Muhammed Emin Bughra Eserliri Tallanmilar / مۇھەممەد ئەمىن بۇغرا ئەسەرلىرى تاللانمىلا*. Nşr. Abdujelil Turan /. ئابدۇجىبل تۇران İstanbul: Taklimakan Uyghur Nashriyati ئىستانبۇل: تەكلىماكان ئۇيغۇر نەشرىياتى , 2015/

Dâmolla, Abdulkadir. "Edebi Bir Musahebe." *Şura Dergisi* 12 (1916): 302-303.

Devlet, Nadir. *İsmail Bey Gaspıralı*. Ankara: Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 1990.

Ekrem, Erkin / ئەركىن ئەكرەم. "Chentu - Khitay Manbalarida Hazirqi Zaman Uyghur Kimligining Shakillinish Jaryani / چەنتۇ - خىتاي مەنبەلىردە ھازىرقى زامان ئۇيغۇر كىملىكىنىڭ شەكىللىنىش جەريانى. *Ana Yurt Jurnali* /58-41 ,(2014) 4 *ئانا يۇرت ژۇرنىلى*.

Fazlıoğlu, İhsan. "Yeni Bir Tahkîk İçin: Tağyîr, Ta'dîl, ve Tebrîd Arasında Nazarî Bilimlerde Yeni Arayışlar". *İslam Düşünce Atlası*. https://islamdusunceatlasi.org/tadil-tebdil-ve-tagyir-arasinda-nazariakli-ilimlerde-yeni-arayislar [30 Mart 2024].

Görgün, Tahsin. "Tecdid". *TDV İslâm Ansiklopedisi.* Cilt:40, İstanbul, 2011, 234-239.

Güder, Süleyman. "Batı'nın Meydan Okuması Karşısında İslam Siyaset Düşüncesinde Arayış Çabaları." *İslam Düşünce Atlası*. https://islamdusunceatlasi.org/ batinin-meydan-okumasi-karsisinda-islam-siyaset-dusuncesinde-arayis-cabalari [30 Mart 2024].

Güngör, Ebubekir. *Orta Asya'da Fikri Akımlar.* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kırgız-Türk Manas Üniversitesi, 2008.

Haci, Ahmet. - Niyaz, Tursun - Zeridin, Tursun/ هاجى ئەخمەت - تۇرسۇن زىرىددىن - تۇرسۇن نىيا. *Saman Yoli /سامان يولى.* Urumçi: Shinjiang Helq Nashriyati/1993 ,ئۇرۇمچى: شىنجاڭ خەلق نەشرىياتى

Hesen, Rehmetulla / . رەخمىتۇللا ھەسەن "Mingo Başlaridiki Uyghurlarning Jedid Maarip Islahat Heriketi / مىنگوباشلىرىدىكى ئۇيغۇرلارنىڭ جەدىد مائارىپ ئىسلاھات " *Shincang İctimai Penler Tetqiqatı Jurnili /* 82-70 ,(2014) 1 . *شىنجاڭ ئىجتىمائى پەنلەر تەتقىقاتى ژۇرنىلى.*

İlkul, Ahmet Kemal. *Çin Türkistan Hatıraları Şanghay Hatıraları*, Haz. Yusuf Gedikli. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1999.

İnayet, Alimcan. "Doğu Türkistan'da Ceditçilik Hareketi ve Bu Hareketin Önemli Temsilcileri." *Düşünce Dünyasında Türkiz Siyaset ve Kültür Dergisi* 17 (2012), 199-214.

Kâdiri, Polat. *Erk Şiarı*. Uurmçi: Altay Neşriyatı, 1947.

Kanlıdere, Ahmet. *İdil-Ural ve Türkistan'da Fikir Hareketleri Dini Islahçılık ve Ceditçilik*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2021.

Kasımov, Begali. *Millî Uyanış*. Çev. Fatma Açık. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2009.

Khalid, Adeeb. "Ceditçilik ve Orta Asya'daki Yeni Kimliklerin Ayrıntılarına Giriş." Çev: Müfit Balabanlılar. *Türkler*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, sayfa 18/638.

Köregan, Mirza Muhammad Haydar / مىرزا مۇھەممەد ھەيدەر كۆرەگان. *Tarihi Reşidi / . تارىخى رەشىدى* Shinjang Haliq Nashriyati, 2007.

Kul, Ömer. "Alptekin, İsa Yusuf." *TDV İslâm Ansiklopedisi.* Gözden Geçirilmiş 2. Basım, Cilt: Ek-1, Ankara, 2020, 88-89.

Kurban, Nur Ahmet. "Buğra, Mehmet Emin." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Gözden Geçirilmiş 2. Basım, Cilt: Ek-1, Ankara, 2020, 213-215.

Kurban, Nur Ahmet. "Dâmolla, Sâbit." *TDV İslâm Ansiklopedisi.* Gözden Geçirilmiş 2. Basım, Cilt: Ek-1, Ankara, 2020, 307-309.

Maraş, İbrahim. *İdil-Ural Türklerinde Cedidcilik (Yenilikçilik) Hareketi*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2000.

Nuri, Ömerjan / ئۆمەرجان نۇرى. "Uyghurche Manbalardaki 'Uyghur' Nami / ئۇيغۇرچە مەنبەلەردىكى ئۇيغۇر نامى." Ana Yurt Jurnali / 63-58 ,(2014) 4 *يۇرت ژۇرنىلى.*

Ölmez, Mehmet. *Orhun-Uygur Hanlığı Dönemi Moğulistan'daki Eski Türk Yazıtları*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2012.

Özervarlı, M. Sait. "Selefiyye." *TDV İslâm Ansiklopedisi.* Cilt: 36, 2009, İstanbul, 399-402.

Özçelik, A. Selçuk. "İdari Muhtariyet". *Journal of Istanbul University Law Faculty* 32/1 (Temmuz 2011), 3-17.

Öztürk, Gülcennet. "Türkistan'da Ceditçilik ve Basın Faaliyetleri". *İletişim Çalışmaları Dergisi*. 2/1 (2016), 95-115.

Qarluq, Abdureşit Jelil. "Uygur Yenileşme Sürecindeki İstanbul Ekolü ve Onun Bazı Temsilcileri Üzerine." *Türk Kültürü Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2009), 290-328.

Qarluq, Abdureşit Jelil. "穆萨巴耶夫家族对新疆社会现代化的贡献初探 / Musabayefu jiazu dui Xinjiang shehui xiandaihuade gongxian chutan (Musabayuf Ailesinin Xinjiang Toplumsal Yenileşmesine Katkıları Üzerine)."*民族研究文集 / Minzu yanjiu wenji (Etnik Çalışmalar Antolojisi).* Beijing: 中央民族大学出版社 / Zhongyang minzu daxue chubanshe (Merkezi Milliyetler Üniversitesi Yayinevi), 2007.

Rozi, Yalqun / يالقۇن روزى. "Meshhur Maaripchi Memteli (Tevpiq) Ependi we uning İjadiyet Alahidiliği heqqide/." مەشھۇر مائارىپچى مەمتىلى (تەۋپىق) ئەپەندى ۋە ئۇنىڭ ئىجادىيەت ئالاھىدىلىكى ھەققىدە *Shincang Universiteti İlmi Jurnili Pelsepe-Ijtimai Pen Qismi/ شىنجاڭ ئۇنىۋېرسىتېتى ئىلمى ژۇرنىلى پەلسەپە-ئىجتىمائى پەن قىسمى* 2 (1977), 12-21.

Rozi, Yalqun /.20", يالقۇن روزى Esirdiki Tunji İslahatçi/20.,"ئەسىردىكى تۇنجى ئىسلاھاتچى *Shincang Madaniyiti Jurnili /* 5 (2010), 23-45 *شىنجاڭ مەدەنىيىتى ژۇرنىلى*.

Shaowen, Luo. /罗绍文. *"杨增新统治时期的**新疆教育**/yangzengxin tongzhi shiqi de xinjiang jiaoyu (Yang Zengxin döneminde Sincan'da Eğitim)"* **西北史地**/xibei shi di (Kuzeybatı Tarihi ve Coğrafyası) 49 (1993), 5-8.

Sherqi Türkistan Hayati Geziti/ 21) ,*شەرقى تۈركىستان ھايات گېزىتى* Eylül 1933), 1.

Sulaiman, Eset / .ئەسەت سۇلايمان "Tatar Jadidchilik Harikiti va uning Uyghurlar Yurtigha Körsatkan Taseri / .”تاتار جەددىچىلىك ھەرىكىتى ۋە ئۇنىڭ ئۇيغۇرلار يۇرتىغا كۆرسەتكەن تەسىرى *Ana Yurt Jurnali / ئانا يۇرت ژۇرنىلى* 2 (2013), 74- 110.

Utuq, Emincan Ehmedi vd. *Uyghur Edebiyati Tarihi/. ئۇيغۇر ئەدەبىياتى تارىخى* Urumçi/:ئۈرۈمچى Milletler Neshriyati/2006 ,مىللەتلەر نەشرىياتى.

Uzun, Mustafa İsmet. "Abdürreşid İbrahim." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Cilt:1, İstanbul, 1988, 295-297.

TÜRKİYE'DEKİ MODERN BELEDİYE BİNALARININ GELİŞİMİNİN, KAMUSAL MİMARİ KÜLTÜR KAVRAMI ÜZERİNDEN İNCELENMESİNE YÖNELİK BİR ÖNERİ

A PROPOSAL TO EXAMINE THE DEVELOPMENT OF MODERN MUNICIPAL BUILDINGS IN TÜRKİYE THROUGH THE CONCEPT OF PUBLIC ARCHITECTURAL CULTURE

Fehminaz Sueda KURT*

Özet

Kültür, tarihten bu yana ulus-devlet ilişkisinin ortaklaşa taşıdığı somut ve soyut tüm değerleri ifade etmektedir. Tarihsel akış içerisinde kültürün uğradığı çeşitli kırılmalar, devlet ve millet ilişkisini etkileyerek, ortaya çıkan kültürel değerleri de dönüştürmektedir. Bir toplumun yapısını anlamada kültürel değerlerin somut ve soyut bağlamda okunması ve bu değerlerin tarihle olan ilişkisi önemli bir referans olmaktadır. Toplumsal yapının anlaşılmasında en önemli somut değerlerin başında mimari kültür gelmektedir.

Dünya tarihinde yaşanan önemli olaylar, tüm toplumları etkileyerek, pek çok alanda dönüşümlere yol açmıştır. Özellikle son iki yüz yılda gerçekleşen; Sanayi Devrimi, II. Dünya Savaşı ve Enformasyon Devrimi olarak ifade edebileceğimiz üç önemli tarihsel kırılma; ekonomiyi, devletleri, devlet-millet ilişkilerini, siyasi aktörleri, yönetim sistemlerini, toplumsal hayatı ve mimari kültürü de etkilemiştir.

Mimari kültürde, Antik Çağlardan günümüze kadar dönüşerek gelmiş kentler, toplumsal hayatın ve uygarlığın temsili olarak kabul edilmiştir. Sanayi Devrimi ile yeniden düzenlenen kentler, fiziksel olarak gelişmiş, insanların birlikte yaşama mecburiyeti, aynı zamanda yerel yönetim ihtiyacını da doğurmuştur. Yerel yönetimlerin faaliyetlerini ortaya koyan belediye binaları, kentlerin oluşumuyla birlikte insanlık tarihinin de gelişimine paralel bir şekilde ilerlemiştir.

Kamu ve devlet ilişkisinin gözlemlenebileceği belediyeler, yerel vilayetlerin idaresi, temsili ve halkın katılımını ifade ederek önemli bir kamusal yapı türü olarak belirginlik gösterir. Değişen tarihi kırılmalarla özellikle, Sanayi Devrimi'nden günümüze kadar, belediye binaları ve halk arasında çeşitli kavramsal ve yapısal dönüşümler olmuştur. Dünya genelinde değişen egemen güç, ekonomik, kültürel vb. durumlar belediye yönetim sisteminde, devlet-kamu ilişkilerinde ve belediye binalarının biçimsel dönüşümünde etkili olmuştur.

Bu çalışmanın amacı; Türkiye'deki Modern belediye binalarının gelişiminin, kamusal mimari kültür kavramı üzerinden analiz etmede bir öneri sunmaktır.

* Doktora Öğrencisi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, 504020211011@ogrenci.ogu.edu.tr, ORCİD: 0000-0003-1700-8212.

Çalışmada, kamu mimarlık kültürü anlamsal bir düzleme oturtularak, seçilen belediye binalarının, genel örnekler ve özel örneklerdeki tarihsel süreç dönüşümlerinin anlamsal ve biçimsel dönüşümlerinin neler olduğu tablolar ile açıklanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Belediye Binaları, Kamusal Alan, Kamu Kavramı, Kamusal Mimarlık, Tarihi Süreç Analizi*

Abstract

Culture refers to all the concrete and abstract values that the nation-state relationship has carried together since history. Various fractures in culture throughout history affect the state-nation relationship and transform the resulting cultural values. In understanding the structure of a society, reading cultural values in concrete and abstract contexts and the relationship of these values with history are important references. Architectural culture is one of the most important concrete values in understanding social structure.

Important events in world history have affected all societies and led to transformations in many areas. Three important historical fractures, which we can express as the Industrial Revolution, World War II and the Information Revolution, which have taken place especially in the last two hundred years, have also affected the economy, states, state-nation relations, political actors, management systems, social life and architectural culture.

In architectural culture, cities that have transformed from ancient times to the present day have been accepted as the representation of social life and civilization. Cities that were reorganized with the Industrial Revolution developed physically, and the necessity of people to live together also created the need for local government. Municipal buildings, which reveal the activities of local governments, have progressed parallel to the development of human history along with the formation of cities.

Municipalities, where the public and state relations can be observed, are an important type of public structure by expressing the administration, representation and public participation of local provinces. With changing historical ruptures, especially from the Industrial Revolution to the present day, there have been various conceptual and structural transformations between municipal buildings and the public. Changing dominant power, economic, cultural etc. situations around the world have been effective in the municipal administration system, state- public relations and the formal transformation of municipal buildings.

The purpose of this study is to present a proposal for analyzing the development of modern municipal buildings in Türkiye through the concept of public architectural culture. In the study, the semantic and formal transformations of the historical process transformations of selected municipal buildings in general examples and special examples will be tried to be explained by placing public architectural culture on a semantic plane.

Keywords: *Municipal Buildings, Public Space, Public Concept, Public Architecture, Historical Process Analysis.*

1. Giriş

Antik Çağ'dan günümüze toplumsal yaşam önemli olmuştur. İlkel insandan günümüze kadar mekân ve toplumsal yaşam çeşitli dönüşümler geçirmiştir. Tarım faaliyetleri ile başlayan yerleşik yaşam, medenileşmeyi beraberinde getirirken, ticari faaliyetler ve bunun gerektirdiği hukuk da toplumsal hayatın bir düzen içinde yürümesini gerektirmiştir. Zamanla şehirlerin doğması, tarihi akış içinde kentlerin oluşmasına evrilmiştir. Kentlerin gelişmesiyle paralel olarak doğup, gelişen; anlamsal ve biçimsel dönüşüme uğrayan kavramların başında gelen kamusal alan ve bununla ilişkili olan kamusal kültür de önemlidir. (Özdemir, 2011).

Toplumsal yaşantı, toplumsal yaşantının unsurları ve kültürel etmenler, tüm coğrafyalarda kendine has ve benzer şekillerde gelişirken, son iki yüz yıllık süreçte dünya tarihinde yaşanan önemli tarihi kırılma anlarının tüm dünyayı birlikte etkilediği; ekonomi, siyasi, kültürel, yönetim vb. pek çok alanı dönüştürdüğü görülmektedir. Özellikle Antik Çağlarda doğan kamu ve kamusal alan henüz net bir şekilde ortaya koyulmasa da feodalizmin yıkılmasına önemli bir zemin oluşturmuştur. 17. ve 18. yy'de önemlilik gösteren kamusal alan, 19. yy'de kapitalist ekonomik sistemin etkisi ile yeniden dönüşüme uğramıştır (Çalışkan, 2014). II. Dünya Savaşı ve günümüzü kapsayan Enformasyon Devrimi ile devam eden dönüşümler, yaşanan tarihi süreçlerin, tarihi süreçlerde terk edilen ya da sürdürülen durumların neler olduğunu da gözlemlemeye imkân vermektedir. Tüm toplumları etkileyen bu olaylar ile bireysel ve toplumsal hayat, ulus ve devletler, ekonomik hayat, sosyal sınıflar, devletler ve dünya genelindeki egemen güçler dengesi derinden dönüşerek değişmiştir. Son iki yüz yıllık süreçte yaşanan değişimler ile yönetim sistemleri, devletler, devlet-kamu ilişkileri ve kentler de anlamsal ve biçimsel dönüşüme uğramıştır. İnsanlık tarihiyle birlikte gelişen ve dönüşen kentler, devletlerin kültürünü, yönetim biçimlerini ve kültürün en önemli taşıyıcısı olan kamusal yapıları da dönüştürmüştür.

Enformasyon Devrimi ile hızla yayılan küreselleşme etkileri yerel yönetimler ve onların hizmet verdiği yerel yönetim binaları olan belediye binalarını; yaşanılan tüm tarihsel süreçlerin ve süreçlerin etkilediği dönüşümlerin görülebildiği, önemli yapı türleri haline getirmiştir. Bu çerçevede, belediye binalarının, bulunduğumuz yüzyılın kamu mimarlık kültürünü anlamamızda bizler için önemli birer kaynak olduğu söylenebilir (Yaylı, 2012).

Yerel yönetimlerin, tarihsel dönüşümler ve mimarlık kültürü ile ilişkinin ortaya konması disiplinler arası çalışmaların gerekliliğini ortaya koymaktadır. Yapılan çalışmalarda genel olarak hissedilen eksiklik; konunun tarih, kamu yönetimi ve mimarlık alanlarını birlikte kapsayan şekilde ele alınmamasıdır. Belediye binalarını tekil örneklerle mimari açıdan değerlendiren, tarihi yapıların kaybolmaması kaygısı ile ele alan ve çalışmaları tarihsel kesitlerle sunan pek çok tez bulunmaktadır. Bu bağlamda; Serpil Seyfi, Ahmet Bayhan; Emre Kolay, Yasemin Avcı gibi isimlerin önemli çalışmaları bulunmaktadır. Serpil Seyfi ve Ahmet Bayhan'ın "Samsun'da Bir Batılılaşma Örneği: Eski Belediye Sarayı" adlı çalışması, tekil olarak yapılan bir inceleme olup, çalışmada farklı disiplinler ile ilişkilendirme eksik bulunmuştur. Yasemin Avcı'nın çalışması karşılaştırmalı olarak farklı vilayetleri ortaya koyması ve belediye binalarının yanında teşkilatın kurulum aşamasını ortaya koyması bakımından önemlidir. Bunun yanında Emre Kolay'ın Tanzimat Dönemi'nde yapılan tüm belediye yapılarını ortaya koyduğu çalışma oldukça önemli olup, tarihi

yapıların kaybolmadan ortaya konulması bakış açısıyla hazırlanmıştır.[1] Bununla birlikte belediye binalarını özellikle Ankara bağlamında Neoliberal politikalarla beraber ele alan Bülent Batuman'ın çalışmaları da önemlidir.[2] Yapılan çalışmaların tek boyutlu oluşu, tarihsel ve mimari özelliklerin ortaya çıkarılması kaygısı ile hazırlanması, belediye yapılarının bugün ile kuracağı bağ hakkında bir fikir vermemesi önemli bir literal eksiklik olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu çalışmanın amacı; Türkiye'deki Modern belediye binalarının gelişiminin, kamusal mimari kültür kavramı üzerinden analiz etmede bir öneri sunmaktır. Çalışmada, kamu mimarlık kültürü, anlamsal bir düzleme oturtularak, belediye binaları örnekleri üzerinden tarihsel süreçlerin kamusal mimari kültürü anlamsal ve biçimsel olarak ortaya konulacaktır. Tarihsel süreçte yaşanan kırılmalar dikkate alınarak, kamu mimarlık kültüründeki farklı zamanlarda ortaya çıkan aynı il belediye yapılarının, tarihsel süreçte nasıl dönüşüm sergilediği ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Çalışma, kapsam olarak üç ille sınırlı tutulmuş olup bu iller; Ankara, İzmir ve Bursa olarak belirlenmiştir. Büyükşehir olarak belirlenen üç il, aynı zamanda belediye bina tasarımlarında da önem verilen iller olmuştur. Söz konusu illerin, belediye binalarının hazırlanılmasında yarışma süreçlerinin uygulanması ve güncel mimari kültürü yansıtan önemli çalışmaların gözlemlenme ihtimali, bu seçimi gerekli kılmıştır. Bunun yanında Tanzimat Dönemi'nden günümüze gelen geleneksel konut şeklinde tasarlamış iki tarihi yapının Bursa ve Ankara'da bulunması illerin seçiminde önemli olmuştur.

Mimarlık kültürü, anlamsal ve biçimsel olarak, doğduğu günden 21. yy'e kadar yaşadığı tarihi kırılma anları ile sürdürdüğü ve terk ettiği tutumlardan ibaret olmaktadır. Bu yaklaşım çalışmanın yöntemini oluşturmaktadır. Çalışmada ortaya konulacak olan çeşitli illerdeki belediye binalarının Tanzimat Dönemi'nden Cumhuriyet'in kurulması ve günümüze kadar geçirdiği dönüşümler genel olarak ifade edilirken, bir ilin belediye binaları üzerinde Tanzimat Dönemi'nden günümüze kadar oluşan mimari kültür dönüşümünün görülebileceği bir öneri ortaya konularak mimari kültürdeki dönüşümler anlamsal ve biçimsel unsurları ile ortaya konulacaktır.

2. Kamusal Alan, Kamusal Mimari Kültür ve Yerel Yönetimler

Mimaride, kamu kavramı kelime kökeni olarak; eski Türkçe'de kamag, kamuğ kelimesinden gelmiş ve tüm, hepsi, toplamak gibi anlamlarda kullanılmıştır. Toplumu ifade eden kavram, zamanla sivil yapıların dışında, devlet denetiminin olmadığı kamusal alanları oluşturmuştur.

Özellikle ilk şehirlerin oluşmasıyla birlikte oluşan; pazar yerleri, ibadet yerleri, sosyalleşme alanları vb. kamusal alanlar, tüm kültürlerde ortak alanlar olarak belirginlik gösterir. Kamusal alanların temel özellikleri, bütün vatandaşlara açık olmak ve devlet denetiminden uzak olmaktır (Gözler, 2017).

Kamusal alan ve kamusal yapı kavramları birbirleri ile ilişkili olarak kullanılmakta olup, kavramların oluşumunda bazı anlamsal dönüşümler görülmektedir. Toplumun oluşturduğu, kamusal

[1] Emre Kolay'ın çalışması: "Osmanlı Yerel Yönetim Sisteminin Mimari Alana Yansıması: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Belediye Binaları", Yasemin Avcı'nın çalışması: "Tanzimat Döneminde Osmanlı Belediyeciliği Üzerine Karşılaştırmalı Analizler".

[2] Bülent Batuman'ın "Kentin Suretleri" ve "Milletin Mimarisi" adlı kitapları belediye binalarını ve belediyeciliği siyasi bağlamda da ele alarak günümüz kent politikaları ile ilişkilendiren önemli kaynaklar olarak gösterilebilir.

alanlar zamanla, fiziki yapıları da içinde barındırabilmektedir. Kamusal yapı olarak ifade edilen bu yapılar, devlet eliyle yapılan yapılar olarak anlam dönüşümüne uğramıştır. Bu yapılar; bazen vatandaşların tümüne bazen belirli bir zümrenin kullanımına sunulan devlet yapıları olarak ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede, külliye, cami, hükümet konakları, belediye binaları, tren garları vb. kamusal yapılar devlet eliyle yapılarak tarihsel süreçte dönüşüme uğramıştır (Sağlam, Öztürk, & Kaçar, 2019). Kamusal yapıların, devlet denetiminin olması ya da olmaması tarihsel süreçte değişkenlik gösterirken, toplum için yapılma özelliği değişmemiştir. Topluluk halinde yaşama kültürü ise belirli hukuk kurallarının olmasını zorunlu kılmıştır. Bu durum kamu yönetimi kavramını açığa çıkarırken, özellikle Sanayi Devrimi ile tüm dünyada gelişen kent kültürü, kamusal alan, kamusal yapı düzenlemeleri ve organizasyonunu gerektirerek yerel yönetimlerin varlığını mecburi bırakmıştır.

Kamusal alanda bulunan kamusal yapılar şehrin sosyal ve ticari faaliyetleri ile ilişkili olup değişen tarihi kırılmalarda yeni mimari ile şekillenen canlı bir dönüşümü de barındırmaktadır. Kamusal alan; yaşanan sosyal ortamlardaki açık, yarı açık alanları ya da kapalı yapıları ifade edebildiği gibi günümüzde aynı zamanda kapalı ve var olmayan fakat halkın beraber iletişimini sağlayabilen sosyal medya gibi sanal ortamları da ifade edebilir. Bu durum kavramsal ve biçimsel olarak kamusal alanın sürekli dönüşen canlı bir kavram olduğunu gösterir. Kamu ile devletin, kamusal alanın, kamusal yapının ve tüm bunların tarihi süreçlerde geçirdiği anlamsal ve biçimsel dönüşümler; çalışmada kamusal mimari kültür olarak ifade edilmiştir. Kamusal mimari kültürün incelenmesi, kamusal yapıların anlamsal ve biçimsel olarak değişimlerinde terk ettiği ve sürdürdüğü durumların neler olduğunu da ortaya koyabilecektir.

2.1. Osmanlı'dan Günümüze Kamusal Mimari Kültür

Türkiye'de gelişen kamusal mimari kültür, Osmanlı'dan günümüze kadar çeşitli dönüşümler geçirmiştir. Tarihsel süreçte yaşanan siyasi, kültürel, ekonomik vb. dönüşümler; toplumsal hayatı değiştirirken, kamusal alan ve kamusal yapı kültürünü de değiştirmiştir.

Beylikler Dönemi'nden, devletin kuruluş dönemine geçen Osmanlı Devleti, yerleşik kültüre geçiş ile toplumsal mekân kültürünü de geliştirmiştir. Antik Yunan, Roma, Selçuklularda görülen toplumsal hayat, Osmanlı Devleti'nde de benzer şekilde gelişmiştir. Organik şekilde gelişen şehirlerde, merkezde ticaret ve ibadet yapıları bulunmakta, bu kamusal alanlarda toplumsal hayatın geliştiği görülmektedir. Merkezin dışında ise sivil yapılar konumlanmaktadır (Mardin, 2024).

Osmanlı Devleti'nin mimarlık tarihinde Klasik Dönem olarak adlandırılan dönemde, pekçok kamusal yapının oluştuğu görülmektedir. Külliye, cami, medrese, arasta vb. pekçok yapının yanında, meyhane, pazar yeri, hamam ve Resim 1'de görüldüğü gibi kahvehaneler, sosyalleşme amaçlı olarak ortaya çıkmıştır (SANKIR, 2010).

Resim 1: Eski İstanbul Kahvehanesi, (Ekinci, 2024).

Klasik Dönem'de kamusal alanın merkezini oluşturan ticaret yerleri ve camiler aynı zamanda toplumsal buluşma alanları olarak belirginlik göstermektedir. Tanzimat Dönemi ile kamusal alan ve kamusal yapılarda görülen farklılıklar, mimari kültürü de etkilemiştir.

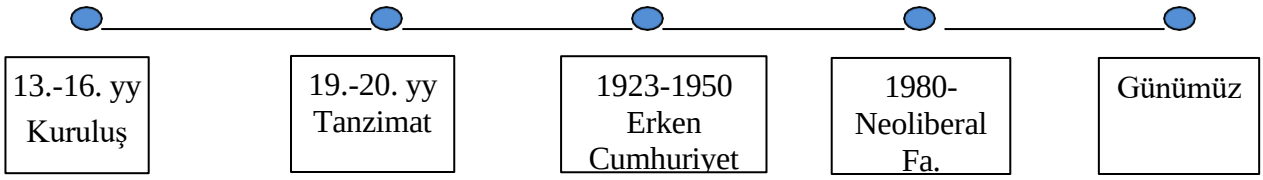
19. yy'da Tanzimat Dönemi imar faaliyetleri olarak adlandırılan kamusal yapı ve kamusal site alanları, şehir merkezlerindeki kamusal hayatın camilerden, devlet yapılarına doğru kaymasına neden olmuştur. Bu dönemde merkezden Anadolu'ya uzanan pekçok vilayette eğitim yapıları, sağlık yapıları, cezaevi, hükümet konakları gibi kamusal yapılar yapılırken, bu yapılar birbirleri ile bağlantılı şekilde çözülerek, hükümet meydanları ile bütünsel bir kamusal alan oluşturulmaya çalışılmıştır (Avcı, 2017).

Osmanlı Devleti'nin yıkılmasının ardından kurulan Türkiye Cumhuriyeti ile mimari kültür, mimarinin ideolojik olarak kullanılması, kamusal hayatın devlet eliyle oluşturularak yeni bir toplumun oluşması hedeflenmiştir. Ulus-devlet ilişkisi ile şekillenen yeni kent planlamaları, halk evleri, belediye yapıları, gazinolar, parklar yapılarak yeni bir mimari kültürün yeni bir kamusal hayat oluşturması beklenmiştir (Nalbant, 2016).

Tüm dünyanın etkilendiği küreselleşme sürecinde ise kamusal yapılar, kamusal alan ve toplumsal hayatın oldukça farklılaştığı görülmektedir. Ulus devletlerin etkisinin azaldığı, ekonomi temelli tüketim kültürünün oluştuğu, uluslararası şirketlerin etkinleştiği bu süreçte kentler ve kamusal mimari kültür de dönüşmüştür. Kentler marka kentlere dönüşmüş, kamusal alan ve yapılar tüketim odaklı kültürün yapıları olan AVM, havaalanları, fuar alanları olarak belirginlik gösterirken, kentlerin alt ve üst yapı gelişiminde belediyelerin önemli bir görev üstlendiği görülmektedir (Batuman, 2019).

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan günümüze kadar kamusal alan ve kamusal yapıların dönüşerek çeşitli anlamsal ve biçimsel dönüşümler yaşadığı görülmektedir. Şekil 1'de ifade edilen Osmanlı Devleti'nden günümüze kadar görülen kamusal alan, kamusal yapı ve kamusal kültür dönüşümünde önemli tarihsel kırılma anları görülmektedir. Kuruluş döneminde görülen kamusal yapılarda organik toplumsal oluşum belirginlik gösterirken Tanzimat Dönemi imar faaliyetlerinde devlet eliyle kamusal yapıların yapıldığı görülmektedir. Erken Cumhuriyet Dönemi'nde yeni bir ulusun oluşumunda yeni bir kamusal mimari önem kazanmıştır. 1980 sonrasında kentlerde görülen Neoliberal faaliyetler kamusal alan kültürünü ve yapılarını oldukça değiştirmiştir. Marka kentlerin

ortaya çıkması ile alt ve üst yapı hizmetleri önem kazanmış kamusal yönetimde önemli görevleri olan belediyelerin de ön plana çıkması sağlanmıştır.



Şekil 1: Osmanlı Devleti'nden günümüze kadar dönüşen kamusal alan ve kamusal yapıların tarihsel sürecinde önemli kırılmalar.

1980 yılı sonrasında günümüzde kamusal alan ve kamusal yapıların küreselleşmenin etkisinde kaldığı görülmektedir. Gelecekte olacağı düşünülen çevre sorunları, pandemiler, kaynakların sınırlılığı toplumsal hayatın ve bireysel yaşamın değişimleri gibi konuların kamusal alan ve kamusal yapıları etkileyeceği düşünülmektedir.

3. Türkiye'de Belediye Binalarının Gelişimi ve Dönüşümü

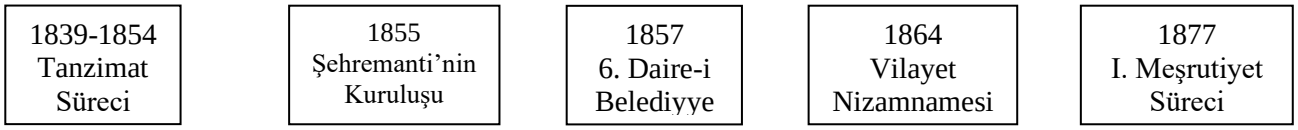
Sanayi Devrimi ile tüm dünyada başlayan köyden kente göç, kentlerin nüfusunun artmasına, toplumsal yapının oluşmasına neden olmuştur. Toplumsal yaşantının idame ettirilmesi, kentlerin fiziki ihtiyaçlarının giderilmesi ile kentlerin hizmet sistemlerinin yönetilmesi ihtiyacı yerel yönetimlerin de doğmasına neden olmuştur (Çamaş, 2000).

Türkiye'de Tanzimat Dönemi ile başlayan yerel yönetimlerin kuruluş süreci, günümüze kadar çeşitli evreler geçirerek gelişmiştir. Tanzimat Dönemi'nde gerçekleştirilen idari yenilikler, merkez ve taşrada pekçok yeni kamusal yapının ve kamusal alanın oluşmasını sağlamıştır. Bu dönemde yenileşen mimari ile yeni bir kamu- devlet ilişkisi de oluşmuştur. Bu çerçevede, şehirleşme ile ilgili önemli adımlar atılmış, özellikle ilk olarak İstanbul'da kurulan belediye teşkilatı, yerel yönetimlerin gelişmesinde başlangıç olmuştur (Otyakmaz, 2021).

Tanzimat Dönemi'nden günümüze kadar belediye binalarının ve belediye yapıının gelişerek dönüştüğü söylenebilir. Tarihsel olarak önemli kırılma anları ile; Tanzimat Dönemi, Cumhuriyet Dönemi, Neoliberal faaliyetler ve küreselleşme süreci ile belediye yapılarındaki gelişim ve dönüşümler, toplumsal yapı, değişen kamu- devlet ilişkisi ve gelecekteki toplumsal yaşantı hakkında önemli bilgiler verebilecektir.

3.1. Türkiye'de Yerel Yönetimlerin Tarihçesi ve Belediye Binalarının Oluşumu

Türkiye'de yerel yönetimlerin tarihçesi, Osmanlı Devleti'nin Tanzimat süreci ile başlamaktadır. Tanzimat Dönemi ile merkezde başlayan bakanlık binalarının kurulması, şehircilik denemeleri, hükümet meydanları, kamusal yapılardan oluşturulan kamusal siteler ile kamu ve devlet ilişkisi yeniden düzenlenmiştir. Bunun yanında kullanılan mimari de Batı tarzında Neoklasik üslup olarak belirginlik gösterir.



Şekil 2: Yerel Yönetimlerin Gelişim Şeması

Merkezde yapılan bakanlık binaları, taşrada hükümet konağı olarak kendini gösterirken, şehirlerdeki kamusal yönetim ve şehir idaresi için de belediye teşkilatı oluşturulur. Yerel yönetimlerin gelişim aşamalarına bakıldığında Şekil 2'de görüldüğü gibi, şehirleşmenin başlangıcının ardından, 1855 yılında kurulan Şehremaneti ile ilk yerel yönetim yapılanması gerçekleştirilmiştir. Ardından 1857 ve 1858 yıllarında çıkarılan kanunlar ile çeşitli düzenlemeler yapılmış ve Resim 2'de görüldüğü gibi ilk modern belediye binası olan Altıncı Daire-i Belediyye 1857 yılında kurulmuştur (Kolay, 2023).

Resim 2: Altıncı Daire-i Belediyye, Beyoğlu Belediyesi.

Vilayet Nizamnamelerinin düzenlenmesi ile çeşitli gelişen yerel yönetim yapısı, 1877 yılında tüzel kişiliğine kavuşmuştur. 1877 ile başlayan taşra imar faaliyetlerinde Anadolu'da pek çok vilayette hükümet konağı, eğitim yapısı, cezaevi vb. kamusal yapılar yapılırken, belediye binaları, 1923'te Cumhuriyet'in ilânı sonrasındaki 1929 yılı ekonomik buhranın etkisi ile yapılamamıştır. 1930 yılında "1580 sayılı belediye kanunu ile her şehir ve kasabada bir belediye teşkilatı kurulacaktır." (Resmî Gazete, 1930). Belediye Kanunu ile yeniden belediye binalarının yapımı hızlanmıştır (Sadioğlu, Özacit, & Ömürgönülşen, 2005).

4. Türkiye'de Belediye Binalarının Değişimini Etkileyen Tarihi Sürecin Değerlendirilmesi

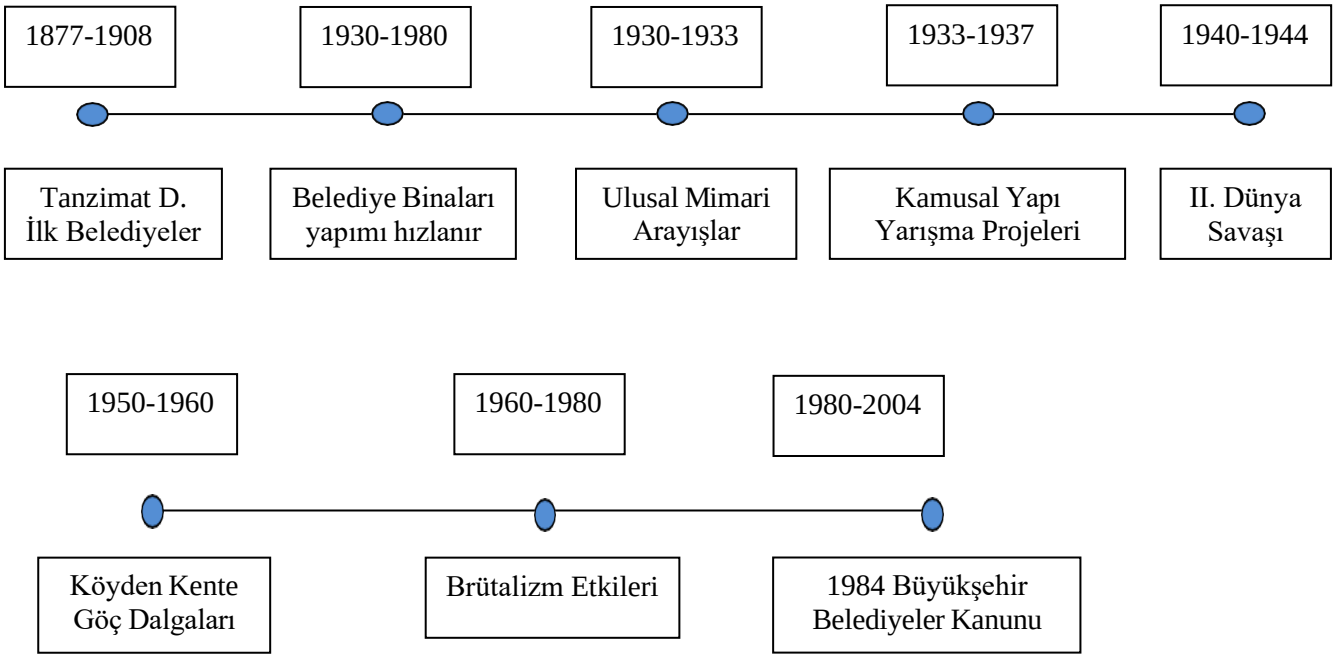
Dünya tarihinde yaşanan önemli olaylar, tüm toplumları etkileyerek, pek çok alanda dönüşüme yol açmıştır. Son iki yüz yılı kapsayan ve birbiri ile irtibatlı şekilde bugünü doğuran önemli olaylar; Sanayi Devrimi, II. Dünya Savaşı ve Enformasyon Devrimi olarak ifade edebilir. Bu olaylar; ekonomiyi, devletleri, devlet-millet ilişkilerini, siyasi aktörleri, yönetim sistemlerini, toplumsal

hayatı ve mimari kültürü de etkilemiştir. Antik Çağlardan günümüze kadar dönüşerek gelmiş kentler, toplumsal hayatın ve uygarlığın temsili olarak kabul edilmiştir. Toplumsal yaşamla beraber gelişen yerel yönetimler ve yerel yönetim binalarının da tarihte pek çok alanı etkileyen önemli kırılma anlarından etkilenerek değişime uğradığı söylenebilir.

Kamu ve devlet ilişkisinin gözlemlenebileceği belediye faaliyetleri ve belediye binaları, yerel vilayetlerin idaresi, temsili ve halkın katılımını ifade ederek önemli bir kamusal yapı türü olarak belirginlik gösterir. Değişen tarihi kırılmalarla Sanayi Devrimi'nden günümüze kadar, belediye binaları ve halk arasında çeşitli kavramsal ve yapısal dönüşümler olmuştur. Dünya genelinde değişen egemen güç, ekonomik, kültürel vb. durumlar belediye yönetim sisteminde, devlet-kamu ilişkilerinde ve belediye binalarının biçimsel dönüşümünde etkili olmuştur.

Egemen gücün sahip olduğu ideolojinin yansıtıldığı kamusal yapılar, 19. yy'de Neoklasik üslup ile belirginlik gösterip, mimari kurgu, cephe kurgusun ve anıtsal öğelerle imparatorlukların gücünü yansıtan simgesel araçlara dönüşmüştür. Son iki yüz yılda yaşanan kırılmalar ve özellikle küreselleşmeni etkisi, dünya genelinde egemen olan ekonomik yapı ise günümüz kamusal yapılarını oldukça değiştirmiştir.1877 sonrasında tüzel kişiliklerini kazanan belediyeler, 1930-1980 yılları aralığında her şehir ve kasabada kurulumunu sağlamaya çalışarak daha da genişlemiştir.

Türkiye tarihinde yaşanan önemli ekonomik, sosyolojik, kültürel olaylar, mimarlık kültürünü de yakından etkilemiştir. Özellikle 1930-1980 yılları arasında yaşanan önemli tarihi kırılmalar, kamusal mimari kültürü anlamada ve belediye binalarının değişimini incelemede bizler için önemli rol oynamaktadır. Bu süreçte yaşanan önemli tarihi süreçler Şekil 3'te ifade edilmeye çalışılmıştır.

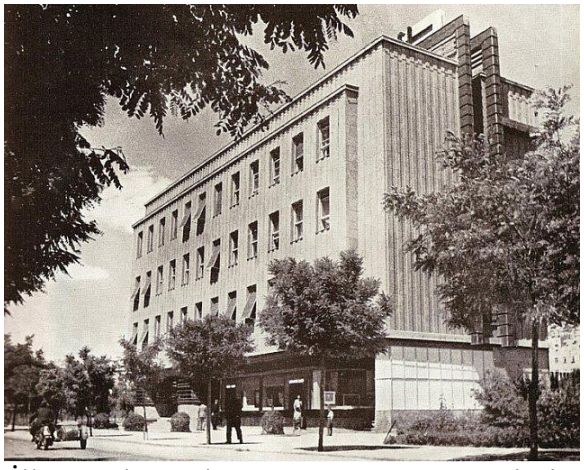


Şekil 3: 1930-1980 yılları arasında mimari kültür ve belediye binalarını etkileyen bazı tarihi kırılmalar.

Erken Cumhuriyet Dönemi'nden önce, Tanzimat Dönemi'nde başlayan şehirleşme faaliyetleri ile ilk belediye teşkilatı kurulmuş ve ilk belediye binaları yapılmıştır. Bu dönemde kamusal yapılar, kamusal alanların oluşmasında merkez konumundadır. Mimari özellik olarak Şekil4'te Şehremaneti'nin açılışında görüldüğü gibi, egemen gücün otoritesini ve yenileşen devlet imajını destekleyen Neoklasik üslup yoğunluktadır.

Resim 3: Şehremaneti'nin Açılışı ve Ön Cephede Neoklasik Üslup Öğeleri, Büyük İstanbul Tarihi.

Osmanlı Devleti'nin yıkılması ve yeni bir devletin kurulması ile Erken Cumhuriyet Dönemi olarak ifade edebileceğimiz 1930-1933 yılları arasında ulusal mimari arayışlar hız kazanır. 1930 yılında her şehirde belediye teşkilatı kurulması ile ilgili çıkan kanun da belediye binaların yapımını hızlandırır. Osmanlı'nın son döneminde yoğunlaşan modern mimari arayışları ve Neoklasik üslup yerini Türk Modernizmi doğrultusunda kendini yeni arayışlara bırakır. Bu çerçevede; yerli mimarların etkisi, özellikle Şekil3'te ifade edilen 1933-1937 yılları arasında kamusal yapılarda yarışmalar düzenlenir ve bu yıldan itibaren kamusal yapıları ve özelinde belediye binalarının işlev ve görünüşlerinde yeni bir üslup görülmeye başlar (Paç, 2023).



Resim 4: Ankara İller Bankası Binası, 1935 Yarışma Projesi, Mimarlık Dergisi.

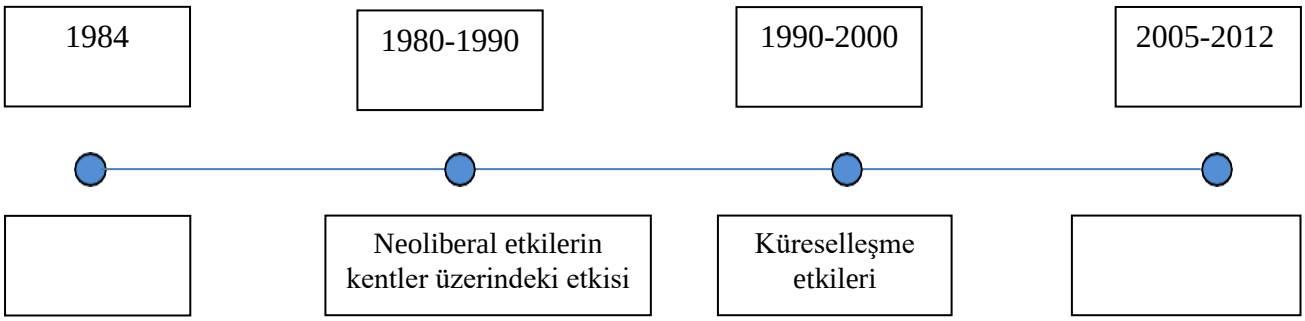
Resim 4'te görülen İller Bankası binası, 1935 yılında düzenlenen yarışma projesi ile Seyfi Arkan tarafından hazırlanmıştır. İşlevsel, yalın bir cephesi bulunan yapı, Türk Modernist yaklaşımının öncülerinden olmuştur (Cengizkan, 2015).

1940-1944 yılları arasında gerçekleşen II. Dünya Savaşı ve ardından gerçekleşen ekonomik kriz, yaşanan köyden kente göç dalgaları, kent düzenlemelerini zorlaştırmış, yerel yönetimlerin ve belediye binalarının ihtiyaçlarının kapsamını da değiştirmiştir. Kentlerde yaşanan alt ve üst yapı sorunları, konut ihtiyacı, hizmetin sürdürülme gereklilikleri belediye teşkilatının yeniden düzenlenmesini sağlamıştır. Ayrıca mimaride kullanılan beton, cam gibi yeni malzemeler, belediye binalarının görsellerini de değiştirmiştir. Resim 5'te 1953 yılında yapılan belediye binası görülmektedir.

Resim 5: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Binası.

Şekil 4'te görülen tarihi sürecin kırılmalarına bakıldığında; 1984 yılında çıkan büyükşehir belediyeler kanunu ile İstanbul, Ankara, İzmir büyükşehir olmuş ve devamında 13 il daha büyükşehir olarak belediye teşkilatı güçlenirken yeni belediye binaları yapılmıştır (Sadioğlu, Özacit, & Ömürgönülşen, 2005).

1980-1990 yılından günümüze tüm dünya kentlerinde etkisini gösteren uluslararası şirketlerin faaliyetleri ve kentler üzerine olan etkisi kamu-devlet ilişkilerini ve belediye faaliyetleri ile belediyelerin mimarisini de oldukça etkilemiştir.



Şekil 4: 1980- 2012 yılları arasında belediye teşkilatı ve binalarını etkileyen tarihi süreçler.

Neoliberal etkiler, küreselleşmenin de hızlanmasını sağlamıştır. Küreselleşme ile artan iletişim ve ulaşım sistemleri, aynı zamanda tüketim kültürünün de artmasına neden olmuştur. Tüketim, iletişim, ulaşım bunlara bağlı olarak artan ekonomi ve mekânsal büyümeler 2000'li yıllardaki önemli yansımaları ifade etmektedir. Bu çerçevede tüketim unsuru haline gelen kentler, marka yapılar da belirginlik gösterir. Belediye yapılarında da cepheler, oldukça saydam, güncel malzemelerin denendiği görsellere dönüşmüştür (Batuman, 2014).

Resim 6: Ankara Büyükşehir Belediyesi Binası.

Türkerler Holding 2000'li yıllardan sonra etkisini artıran küreselleşme, Türkiye'de değişen siyasi iktidar, değişen kentsel politikalar 21.yy Türkiye Mimarlığında belediye binalarını da dönüştürmeye devam etmiştir.

5. Türkiye'deki Modern Belediye Binalarının Gelişiminin, Kamusal Mimari Kültür Kavramı Üzerinden İncelenmesine Yönelik Öneri

Türkiye'de modern belediye binalarının gelişim sürecinin ilk adımı, Osmanlı Devleti'nde Tanzimat Dönemi'nden sonra, Şehremaneti' nin kuruluşu ile başlamaktadır. Ortaya koyulan pek çok nizamname ile düzenlenmeye çalışılan belediye teşkilatı, Cumhuriyet'in kurulmasından sonra tek bir kanun çevresinde toplanmıştır. Kamusal mimari kültürün bir unsuru olan belediye teşkilat yapısı, değişip geliştikçe mimari üslubu, yapıların işlevini, sosyal donatılarını ve ilerleyen tarihsel süreçte çeşitli ek donatıların varlığının gerekliliğini de ortaya koymuştur. İfade edilen biçimsel unsurlar değişen tarihi şartlarla farklılıklara uğrarken aynı zamanda kavramsal dönüşümleri de beraberinde getirmiştir.

6. Modern Belediye Binalarının Gelişim Sürecinin Tarihsel Süreçle İlişkisinin Değerlendirilmesine Bir Öneri

Tarihi süreçle ilişkili şekilde dönüşüp gelişen belediye binaları, yapıldığı ilk andan günümüze kadar, yaşanılan kamusal mimari kültürün geçirdiği evrelerin işaretlerini taşımaktadır. Yaşanan

savaşlar, ekonomik krizler, yönetim biçimi değişikliği, değişen ve dönüşen teknolojik imkanların belediye binalarını dönüştürdüğü söylenebilir.
Dönüşümleri incelenecek olan belediye binaları, biçimsel unsur olarak; mimari üslup ve anlamsal ilişki içinde ilişki kurularak ifade edilecektir.

Tablo 1: Ankara İli Belediye Binalarının Dönüşüm Sürecinin Biçim-Anlam İlişkisi

Tarihi kırılma süreç aralıkları	**Ankara belediye binaları**	**Mimari üslup ve vurgulanan öğe**	**Biçim ve Anlam İlişkisi**
1854-1930		Geleneksel Konut Mimarisi	Geleneksellik
1930-1984		Modern Mimari etkileri- Sade cephe, pencere ritmi	İşlevsellik
1990-2024		Küreselleşme Etkileri	Şeffaflık

Tablo 1'de ilk sütunda ifade edildiği gibi tarihi kırılma süreçleri; Şehremaneti'nin kuruluşu olan 1854 yılı ile Erken Cumhuriyet Dönemi olan 1930 yıl aralığı olarak ifade edilmiştir. 1866 yılında yapılan ilk belediye yapısı, mevcut geleneksel dokuya uyumlu şekilde, geleneksel konut şeklinde yapılmıştır. Biçim olarak Osmanlı kamu mimarlık kültüründe Tanzimat Dönemi imar faaliyetlerine kadar yaygın olan konakların, devlet dairesi olarak kullanılmasına uyulmuştur. Biçimsel olarak gelenekselliğin vurgusunu yapan yapı, ilerleyen yıllarda farklı biçimlere evrilmiştir.

1930-1984 yılları aralığında, belediye teşkilatı kanun olarak tek çatı altında toparlanması ve sonrasında büyükşehir belediyeler kanunu çıkması ile önemlilik kazanmıştır. 1940 yılında yapılan ikinci yapıda işlevsellik ve sade bir cephe görülmektedir. Yapının sadeliğinde dönem ekonomik krizi ile Modernizmin işlevsellik yaklaşımının etkisinin olduğu söylenebilir.

1990 küresel etkilerin belediye binalarında görülmeye başladığı yılların başlangıcıdır. 2005 yılında ise belediye kanununa yerel özerklik ifadesinin eklendiği yıldır. 1990'dan günümüze uzanan Neoliberal etkilerin artması, yerel özerklik ile birleşerek devlet otoritesini zayıflatmıştır. Bu çerçevede üçüncü belediye binasının cephesindeki şeffaf yüzeyin, diğer yapılardaki dolu yüzeylerin sabit, otoriter erk algısını dönüştüren bir etki oluşturduğu söylenebilir.

Tablo 2: İzmir İli Belediye Binalarının Dönüşüm Sürecinin Biçim-Anlam İlişkisi

Tarihi kırılma süreç aralıkları	**İzmir belediye binaları**	**Mimari üslup ve vurgulanan öğe**	**Biçim ve Anlam İlişkisi**
1854-1930		Neoklasik Mimari	Erk, Otorite
1930-1984		Modern Mimari etkileri- Sade cephe, pencere ritmi	İşlevsellik
1990-2024		Küreselleşme Etkileri	Şeffaflık, sürdürülebilirlik, teknolojik sistemler

Tablo 2'de İzmir belediye binaları tablolaştırılmıştır. Birinci belediye binası, bulunduğu tarihi aralıklarda etkin olan Neoklasik üslubu yansıtmaktadır. Yapının mimari etkilerindeki simetrinin otoriter bir devlet etkisi oluşturduğu söylenebilir. 1966 yılında yapılan ikinci belediye binasında aynı ritimde tekrar eden pencereler ve zemin kattaki yüksek kolonlu giriş mahalleri ile Modern mimari etkileri görüldüğü söylenebilir. Üçüncü yapı, Konak Belediye binası olarak tasarlanmış bir projedir. İkinci yapının pencerelerinden esinlenilen düşey etkilerin yanında yoğun bir şeffaf etki bulunmaktadır. Cephe ve çatı sisteminde bulunan ve binaya sürdürülür etki veren sistemlerin ise yeniliği vurguladığı söylenebilir.

Tablo 3: Bursa İli Belediye Binalarının Dönüşüm Sürecinin Biçim-Anlam İlişkisi

Tarihi kırılma süreç aralıkları	**Bursa belediye binaları**	**Mimari üslup ve vurgulanan öğe**	**Biçim ve Anlam İlişkisi**
1854-1930		Geleneksel Konut Mimarisi	Geleneksellik
1930-1984	-	-	-
1990-2024		Küreselleşme Etkileri	Şeffaflık, teknolojik sistemler

Tablo 3'te Bursa İli belediye binaları tablolaştırılmıştır. Birinci belediye binası, Şehremaneti'nin yapımından sonra merkez dışında yapılan ilk belediye binasıdır. Mevcut dokuya uyum sağlayan yapı geleneksel konut mimarisi şeklinde tasarlanmış ve uzun yıllar hizmet vermiştir. 2011 yılında yapılan ikinci belediye binası, biçimsel olarak şeffaf bir cephe etkisinin yanında, projenin kendi elektriğini kendisinin ürettiği, atık ısı ile ısıtma ve soğutma yapabilen şekilde tasarlanarak teknolojik sistemlerin kullanımı konusunda öncü bir vazife üstlenmiştir (Merdim, 2011).

Modern belediye binalarının gelişim sürecinin tarihsel süreçle ilişkisinin değerlendirilmesinde üç büyükşehrin belediye binaları, tablolarda gösterilen tarihi süreç aralıklarında incelenmiştir. Belirtilen 1854-1930 yılları aralığında yapılan belediye binaları; geleneksel dokuya uyum sağlayarak geleneksel konut şeklinde tasarlanarak hizmet vermiş, yalnızca İzmir belediye binasında Neoklasik etkiler görülmüştür. 1930-1984 yılları aralığında, Ankara ve İzmir belediye yapılarında Cumhuriyet sonrası görülen Türk Modernizmi etkileri görülmüştür. İşlevselliğin ön planda tutulduğu yapılarda yeni yapı malzemeler kullanılmaya başlarken, yapı kullanımında işlevsellik ön plana çıkmıştır. 1990 yılından günümüze uzanan tarih aralığında kamu yapılarında, küreselleşme etkileri görülmektedir. Ankara, İzmir ve Bursa belediye binalarında, şeffaf cepheler ve yeni yapı malzemeleri kullanılırken, teknolojik sistemlerin kullanımına da önem verilmiştir.

Bu çerçevede tarihi kırılmaların, kamu mimarlık kültürünü biçimsel ve anlamsal olarak etkilediği ve dönüştürdüğü söylenebilir.

7. Sonuç

Kültür, tarihten günümüze taşınan somut ve soyut tüm değerleri ifade etmektedir. Bir toplumun yapısını, anlamada kültürel değerlerin somut ve soyut bağlamda okunması ve bu değerlerin tarihle olan ilişkisi önemli bir referans olmaktadır. Toplumsal yapının anlaşılmasında en önemli somut değerlerin başında mimari kültür gelmektedir. Mimari kültürün en önemli taşıyıcıların başında kamusal yapılar gelmektedir.

Kamusal mimari kültürü belediye binaları üzerinden oluşum, değişim ve dönüşüm süreçlerini incelemeye çalışan bu çalışmada, bir öneri olarak tarihi kırılmaların belediye binalarının dönüşümündeki etkisi incelenmiştir. Belediye binalarının belirlenen tarihi kırılma süreçlerinde, mimari üslup ve vurgulanan öğe ile biçim ve anlam ilişkisi vurgulanmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede, kapsam olarak belirlenen Ankara, İzmir ve Bursa illerinin, üç kırılma sürecinde üçer belediye binaları, kamusal mimari kültür çerçevesinde incelenmiştir. Buna göre 1854-1930 yılları aralığında; Ankara ve Bursa mimari özellik olarak geleneksel konut şeklinde yapılarak bulunduğu bölgeye uyumlanan yapılar olmuştur. Bu durum yapıların biçim ve anlam ilişkisinde gelenekselliğin vurgulanmasını ortaya çıkarmıştır. İzmir belediye binasında ise Neoklasik mimari üslup görülürken, biçim ve anlam ilişkisi ilgili mimari üslubun ortaya çıkardığı erk ve otorite olmuştur. 1930 ve 1984 yılları aralığında Ankara ve İzmir belediye binalarının mimari üslubunda Türk modernizminin ve sadeleşmenin etkileri görülürken anlam biçim ilişkisi olarak işlevselliğin belirginlik kazandığı söylenebilir. 1990 yılından günümüze uzanan aralıkta Ankara, Bursa ve proje aşamasında olan İzmir belediye binası mimari özelliklerinde küreselleşme etkileri görülmektedir. Şeffaf yüzeyler ile sürdürülür özellikler kazandıran teknolojik eklemelerin bulunması anlam biçim ilişkisi olarak şeffaf denetlenir bir devletin simgelendiğini ifade edebilir.

Bu çerçevede; kamu mimarlık kültüründeki değişimler tarihsel süreçler ile ilişkili olarak belediye yapılarında analiz edilmeye çalışılmıştır. Sonuçları daha sağlıklı olması için daha çok sayıda örneğin incelenmesi gerekmektedir. Bunun yanında, mimari özellik, işlevsellik, sosyal donatı, ek yapılar, yapının şehirle kurduğu ilişki gibi özelliklerin de incelenmesi daha isabetli sonuçlar çıkaracaktır.

8. Kaynakça

Avcı, Y. (2017). *Osmanlı Hükümet Konakları: Tanzimat Döneminde Kent Mekanında Devletin Erki ve Temsili*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Batuman, B. (2014). "Toplumcu Bir Belediyecilik Modeli:"Yeni Belediyecilik Hareketi 1973-1977". *Mülkiye Dergisi*, 223-241.

Batuman, B. (2019). *Kentin Suretleri*. İstanbul: Dipnot.

Cengizkan, M. (2015). Moderne Yönelik Yeni Bir Yıkım Tehdidi Daha: Seyfi Arkan'ın İller Bankası Binası. Mimarlık.

Çalışkan, O. (2014). "Kamusal Alan Bağlamında Ağ Toplumu ve Yeni Kamusal Alan Arayışı". *Maltepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 41-62.

Çamaş, E. (2000). Geçmişten Günümüze Kamu Yönetim-Belediye Hizmet Binalarının Mimari Değişimi, İTÜ Fen Bilimleri Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Ekinci, E. B. (2024, 09 24). Osmanlılar Devrinde Bir Halk Klübü: Kahvehaneler. https://www.ekrembugraekinci.com.

Gözler, K. (2017). “Devlet” Kelimesi Üzerine Bir Deneme”. *Türkiye Günlüğü*, 5-9.
Kolay, E. (2023). “Osmanlı Belediye Binalarının İlk Örneği: Altıncı Daire-i Belediye Binası”. *Palmet Dergisi*, 28-52.
Küçükçekmece Belediyesi Yeni Hizmet Binası. (2014). 08 14, 2024 tarihinde Arkiv: https://www.arkiv.com.tr/proje/kucukcekmece-belediyesi-yeni-hizmet-binasi/2351.
Mardin, Ş. (2024). *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*. İstanbul: İletişim.
Merdim, E. (2011). Bursa Büyükşehir Belediyesi’nin Yeni Hizmet Binası. 09 20, 2024 tarihinde Arkitera: https://www.arkitera.com.
Nalbant, M. (2016). “Türkiye’de Kentsel Mekânlarda Kamusal Alanın Konumu: Tarihsel Perspektiften Bir Değerlendirme”, *Akademik İzdüşüm Dergisi*, 12-27.
Otyakmaz, M. A. (2021). “Belediye Binaları Tasarımının Osmanlı Modernleşmesi ve Günümüzdeki Gelişim Sürecine Yönelik Bir Değerlendirme”. *International Journal of Mardin Studies*, 68-81.
Özdemir, Ü. A. (2011). “Kültür Bağlamında Kent ve Mekânsal Örgütlenme”, *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, 66-68.
Paç, D. G. (2023). “Yıkılan Kamu Binaları: Ulusal Yarışma Belleğinin Süreksizliği”. *Journal of Architecture, Arts and Heritage*, 27-40.
Resmî Gazete, 1930, 4 14.
Sadioğlu, U., Özacit, İ., & Ömürgönülşen, U. (2005). “Yeni Büyükşehir Belediyesi Modeli: Türkiye’de Değişen/Değişmeyen Merkezileşme ve Adem-i Merkezileşme Politikaları”. *Yasama*, 70-90.
Sağlam, A. İ., Öztürk, A. Ç., & Kaçar, A. D. (2019). “Türkiye'de Kamusal Mekânın Gelişimi”. *ATA Planlama ve Tasarım Dergisi*, 48-60.
Sankır, H. (2010). “Osmanlı İmparatorluğu’nda Kamusallığın Oluşumu Sürecinde Kahvehanelerin Rolü Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme”. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları*, 185-210.
Yaylı, H. (2012). “Küreselleşmenin Kentler Üzerine Etkisi: İstanbul Örneği”. *Sosyal Ekonomik Araştırmalar Dergisi.* Cilt: 12, *Sayı: 24, 331-356.*

TANZİMAT SONRASI TOPLUMSAL DEĞİŞİMDE AYDIN FİGÜRLERİ: AHMET CEVDET PAŞA VE TORUNU RAHİBE ZÜBEYDE İSMET HANIM ÖRNEĞİ

INTELLECTUAL FIGURES IN POST-TANZIMAT SOCIAL CHANGE: THE EXAMPLE OF AHMET CEVDET PASHA AND HIS GRANDDAUGHTER SISTER ZÜBEYDE ISMET HANIM

Bürhan Mustafa BÜYÜKARSLAN*

Özet

Tanzimat Dönemi; 3 Kasım 1839 senesinde Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun ilanından 1876 senesine kadar olan dönemin adıdır. 1839 senesinden Mustafa Reşit Paşa'nın öncülüğünde başlayan Tanzimat Dönemi, 1876 senesinde Mithat Paşa'nın öncülüğünde gerçekleştirilen anayasal rejime geçişle sona ermiştir. Terim olarak Tanzimat, Türk idarî, siyasî, sosyal ve iktisadî hayatında bütüncül bir yeniden yapılanmayı ve değişmeyi ifade etmektedir. Ahmet Cevdet Paşa, XIX. asrın Osmanlı Devleti'nin idarî, siyasî, kültürel ve ilmî hayatında etkili olmuş önemli bir devlet adamı olmakla birlikte ilmî veçhesiyle de ön planda olan bir şahsiyettir. Yaşadığı dönemin önemli ilim adamlarından birisi olan Ahmet Cevdet Paşa, hukukçu, mütefekkir, eğitimci, tarihçi, sosyolog ve edip nitelikleri ile muasırlarının arasında parlayan bir kişiliğe sahiptir. Bu çalışmanın amacı Tanzimat'ın etkisi ile modern toplum oluşum sürecinde Ahmet Cevdet Paşa'yı ve torunu Rahibe Zübeyde İsmet Hanım'ı incelemektir. Bununla birlikte bu çalışma, Tanzimat Dönemi'nin geleneksel aile yapısına sahip Ahmet Cevdet Paşa'nın torununun rahibeye dönüşmesindeki etkisini de gösterecektir. Araştırma, nitel araştırma yöntemlerinden doküman inceleme şeklinde yapılmıştır. Osmanlı askerî saha başta olmak üzere birçok alanda gerilemiş, bu sebeple ilerleme kaydettiği düşünülen Batı'yı örnek almak istemiştir. Bu örnek alma durumu sadece askerî sahada kalmamış, Tanzimat ile açılan Batılı misyoner okullara, batıya öykünen devlet ricâli başta olmak üzere batıcı münevverler evlatlarını göndermiştir. Bu okullara gönderilen Osmanlı'nın öz evlatları mankurtlaştırılmış, Batı'nın Hristiyanlaştırma ve uydusu olma görevlerinde çalıştırılmış ve böylece bu örnek alma durumu kültür emperyalizmine dönüşmüştür. Bu kültür emperyalizminin bir sonucu olarak Ahmet Cevdet Paşa'nın torunu din değiştirerek Rahibe olmuştur.

Zübeyde İsmet Hanım'ın bu değişimi, eğitim sisteminin önemini göstermektedir; kişi, her ne kadar kendi dinine, kültürüne ve ailesine sahip çıkarsa çıksın içinde bulunduğu devletin ve toplumun eğitim sistemi, neslinin kaderini belirleyecektir. Eğitim sisteminin haricinde bir diğer dikkat çeken husus ise sevgidir; Zübeyde İsmet Hanım Dame de Sion'da hocalarını seviyor, hocaları da onu seviyordur. Bu bağ, Zübeyde İsmet Hanım'ın Batı'nın kültür emperyalizmine kapılmasını sağlamıştır.

Anahtar Kelimeler: *Tanzimat, Ahmet Cevdet Paşa, Fatma Aliye, Rahibe Zübeyde İsmet.*

---

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Tarih ve Medeniyet Araştırmaları Anabilim Dalı, buyukarslan.burhan@std.izu.edu.tr, ORCİD: 0000-0003-3500-2594.

Abstract

The Tanzimat Era, spanning from the promulgation of the Edict of Gülhane on November 3, 1839, to 1876, marked a period of significant transformation within the Ottoman Empire. Initiated by Mustafa Reşit Pasha, the Tanzimat reforms aimed at a comprehensive modernization of the empire's administrative, political, social, and economic systems. The era culminated in the adoption of a constitutional monarchy in 1876 under the leadership of Mithat Pasha. Ahmet Cevdet Pasha, a prominent statesman and intellectual of the 19th century, played a pivotal role in shaping the Ottoman Empire during this period. His contributions extended to various fields, including administration, politics, culture, and science. As a leading intellectual of his time, Ahmet Cevdet Pasha made significant contributions to various fields, including law, philosophy, education, history, sociology, and literature. This study examines the lives of Ahmet Cevdet Pasha and his granddaughter, Sister Zübeyde İsmet, within the framework of the Tanzimat reforms, a period of profound social and political change in the Ottoman Empire. The research delves into the complex factors that influenced Zübeyde İsmet's decision to become a Catholic nun, despite her upbringing in a traditional Ottoman family. By employing a qualitative research design, this study offers insights into the interplay between personal experiences and broader historical forces in shaping individual lives. The Ottoman Empire, experiencing decline in various fields, particularly in the military, sought to emulate the perceived progress of the West. This imitation extended beyond the military sphere, as the Tanzimat reforms led to the establishment of Western missionary schools and the sending of Ottoman elites, including statesmen, to the West for education. These Ottoman students, exposed to Western values and institutions, underwent a process of acculturation, adopting aspects of Western culture. The case of Zübeyde İsmet Hanım, the granddaughter of Ahmet Cevdet Pasha and a convert to Christianity, highlights the significant role of education in shaping individual identities. Her decision to become a nun suggests that even individuals deeply rooted in their own cultural and religious traditions can be influenced by the educational systems and societal values of the countries in which they are educated. Beyond the influence of education, the significance of personal relationships should also be considered. Zübeyde İsmet Hanım's strong bonds with her teachers at the Dame de Sion school played a crucial role in her embrace of Western culture.

Keywords: *Tanzimat Reforms, Ahmet Cevdet Pasha, Fatma Aliye, Sister Zübeyde İsmet.*

1. Giriş

Tanzimat Dönemi; 3 Kasım 1839 senesinde Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun ilanından 1876 senesine kadar olan dönemin adıdır.[1] 1839 senesinden Mustafa Reşit Paşa'nın öncülüğünde başlayan Tanzimat Dönemi, 1876 senesinde Mithat Paşa'nın öncülüğünde gerçekleştirilen anayasal rejime geçişle sona ermiştir. Terim olarak Tanzimat, Türk idarî, siyasî, sosyal ve iktisadî hayatında bütüncül bir yeniden yapılanmayı ve değişmeyi ifade etmektedir. Sözlük manası olarak Tanzimat; "Nizamlama", "düzenleme", "yapılanma", ve "reorganizasyon" manalarına gelmektedir.[2] Sultan I. Abdülmecid'in (1839-1861) imzaladığı Gülhane Hatt-ı Hümayunu, önceki sultanların

[1] Tanzimat Dönemi'nin başlangıcını II. Mahmut ve III. Selim'e kadar götürenler de bulunmaktadır. Bkz. Enver Ziya Karal. *Tanzimat'tan Evvel Garplılaşma Hareketleri, Tanzimat I*. (İstanbul: Maarif Matbaası, 1940), 13-14. Bununla birlikte dönemi II. Meşrutiyet (1908) ile sınırlayanlar da vardır. Bkz. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *Tanzimat'ta İctimaî Hayat, Tanzimat I.,* (İstanbul: Maarif Matbaası, 1940), 1.

[2] Bilal Eryılmaz, *Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992), 91-92.

fermanlarından farklı olarak, Osmanlı Devleti'nin yönetim ve toplum hayatında dikkat çekici değişimlerin ilham, hareket ve güç kaynağı olmuştur. Ondan sonra yapılacak olan ıslahatlara temel olmuştur. Gülhane Hattı, ilk bakışta Osmanlı Devleti'nin sahip olduğu geleneğe bir uygunluk göstermektedir. Üç yüz yıldan beri tahta çıkan her sultan, tebaasına âdil bir yönetim vadetmiş ve "adâletname" adı verilen bir takım hatt-ı hümayunlar ilan etmiştir. Ancak Tanzimat Fermanı, önceki fermanlara nazaran birçok yeni esas getirmiştir. Bunlar; Devletin idaresinde kökten değişimlere sebep olacak niteliktedir.[3] Osmanlı Tanzimat Hareketi'nin meydana getirdiği kültür aktarımı ise önemi bakımından siyasî aktarıma denktir.[4] Bu çalışmanın amacı Tanzimat'ın etkisi ile modern toplum oluşum sürecinde Ahmet Cevdet Paşa'yı, aile hayatını ve torunu Rahibe Zübeyde İsmet Hanım'ın değişim ve dönüşüm sürecini incelemektir. Araştırma, nitel araştırma yöntemlerinden doküman inceleme şeklinde yapılmıştır. Demiryürek, Cezmi özelinde yapmış olduğu çalışmada İsmet Hanım'a değinmiştir. Fakat alanda, süreci Tanzimat'ın öncesinden alarak Ahmet Cevdet Paşa'yı, aile hayatını, Tanzimat'ın dönüştürücü etkisi ile İsmet Hanım'ın ve Tanzimat sonrası değişen aile yapısının değişim sürecini inceleyen herhangi müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Bu çalışmanın, akademik sahada bir boşluğu dolduracağı düşünülmektedir.

2. Tanzimat'ın İlanını Doğuran Süreç

Ümit Burnu'nun keşfi ve Avrupa'nın sömürü politikaları sebebi ile Avrupa'da sermaye temerküzü oluşmuştur. Anadolu ise Doğu ve Batı arasındaki ticarî bir köprü olma fonksiyonunu kaybetmiştir. Bu durum Osmanlı'nın ucuz bir pazar olmasına ve ekonomik krizler yaşamasına sebebiyet vermiştir.[5] Anadolu'nun geleneksel ticaret yollarının önemini yitirmesiyle birlikte bölgede ekonomik faaliyetler gerilemiş ve işsizlik oranları artmıştır. Avrupa'da yaşanan sanayi devrimiyle birlikte ham maddeye olan talep hızla yükselmiş, bu durum Avrupalı tüccarlar için yeni pazarlar arayışını tetiklemiştir. Osmanlı toprakları, Avrupa'da düşük satın alma gücüne sahip olan paraların yüksek değer kazanması nedeniyle, Avrupalı tüccarlar için cazip bir ham madde kaynağı haline gelmiştir. Bu durum, Osmanlı ekonomisini dışa bağımlı hale getirerek, sanayi ürünlerinin ithalatı ve ham madde ihracatı arasındaki dengesizliği derinleştirmiştir. Osmanlı Devleti, ekonomik darboğaz yaşayarak çeşitli alanlarda krizlerle karşı karşıya kalmış ve bu durum, devleti zorunlu olarak ekonomik politikalarda kısıtlayıcı ve merkeziyetçi tedbirlere yöneltmiştir.[6] Osmanlı Devleti, 19. yüzyılda ekonomik zayıflamaya başlamasıyla birlikte, yerli üretimi korumak amacıyla yabancı tüccarlara yönelik çeşitli kısıtlamalar getirmiş ve tekel sistemini güçlendirmeye çalışmıştır. Ancak bu korumacı politikalar, özellikle İngiltere gibi yükselen sanayi güçlerinin serbest ticaret ilkelerine aykırı bulunarak, uluslararası ilişkilerde gerginliklere yol açmıştır. İngiltere, Osmanlı Devleti'nin zayıflığından faydalanarak, ekonomik ve siyasî baskılar uygulamış ve kendi çıkarlarına uygun ticari anlaşmalar imzalamaya zorlamıştır. 1838 yılında İngiltere ve Fransa ile 1840'ta İspanya ve Hollanda ile ticaret anlaşması imzalanmış, böylece devletin ekonomik bağımsızlığı giderek sınırlanmıştır. Yabancı tüccarlar ayrıcalıklara sahip olmuş ve Osmanlı ekonomisi üzerindeki etkileri artmıştır.[7] İngiltere ile yapılan bu anlaşma sonucu; Avrupa, Osmanlı'nın hayatına; siyasî, sosyal ve ekonomik alanlarda müdahale etmeye başlamıştır. Böylece yabancıların, devletin yönetiminde etkisi artmış ve Osmanlı'nın Avrupa'dan borç para almasının da yolu açılmıştır. Gülhâne Hatt-ı Hümâyunu (1839), 1838'de imzalanan anlaşmanın bir sonucu olmakla birlikte 1856 Osmanlı ıslahat

[3] Halil İnalcık, "Sened 1 İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu" *Belleten*, C. 28, S. 112 (1964): 611.
[4] Muhammed Harb, *el-Musakkafûn ve's-Sulta, Turkiya Nemûzecen*, (Kahire: Dâru'l-Beşir, 2017), 35-36.
[5] İsmail Cem, *Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi*, (İstanbul: Cem Yayınları, 1997), 103-108.
[6] Cem, *Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi*, 161-164.
[7] Cem, *Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi*, 239-241.

fermanı için bir basamak olmuştur. Bu iki ferman, Osmanlı'nın kimliğinin resmî olarak değişmesine neden olmuştur. Bir başka ifade ile Osmanlı globalleşmiş ve Batı, devlet üzerinde tüm baskısını uygulamıştır. Osmanlı Tanzimat Hareketi, ilki 1839'da ikincisi 1856'da olmak üzere iki ferman ilanını beraberinde getirmiştir. Bu hareketin resmî esası, işletilen Avrupa ve İngiliz sermayesini, Avrupalıların devletteki mülkiyetini ve Osmanlı sınırları içerisinde güvenliğini garanti altına almak olmuştur. Bu gelişme, çift kültürlü olmanın yolunu açmış ve Batı kültürüne, İstanbul'da İslâm kültürünün merkezine yerleşme fırsatı vermiştir.[8] Osmanlı Devleti, XIX. yüzyılın ikinci çeyreğinde, içeride ve dışarıda yaşadığı sıkıntıları atlatabilmek için Avrupa'yı birçok alanda örnek alma ihtiyacı duymuştur.[9] Tanzimat Fermanı'nın ilanının temel nedenleri arasında, Mısır sorunu nedeniyle artan Avrupalı devletlerin müdahaleleri ve Rusya'nın Ortodoks tebaayı bahane ederek Osmanlı'ya uyguladığı baskılar da bulunmaktadır. Batılı devletlerin hem Osmanlı'nın varlığını sürdürmesini sağlamak hem de Hristiyan tebaaya yönelik eşitlik vaatleri, Osmanlı'yı köklü reformlara gitmeye zorlamış ve 1839'da Tanzimat Dönemi'nin başlamasına yol açmıştır.[10] Mustafa Reşit Paşa, Avrupa'daki tecrübeleri sayesinde Batılı devletlerin istediği türde bir ıslahatın Osmanlı Devleti için gerekli olduğuna inanmıştır. Bu doğrultuda İngiliz elçisi Lord Stratford Canning gibi devlet adamlarıyla görüşerek Tanzimat Fermanı'nı hazırlama sürecinde dış destek almıştır.[11] Mısır sorunu nedeniyle Batılı devletlerin desteğini almak isteyen Osmanlı Devleti, Reşit Paşa önderliğinde Tanzimat Fermanı'nı ilan etmiştir. Ferman hem Müslümanlar hem de gayrimüslimler arasında farklı tepkiler uyandırmıştır. Müslümanlar, özellikle gayrimüslimlere tanınan haklardan memnun olmamışken, Balkanlardaki gayrimüslimler ise bu fermanı büyük bir umutla karşılamışlardır.[12] Tanzimat Fermanı, padişahın mutlak yetkilerini sınırlayarak halkın haklarına daha fazla yer vermeyi amaçlayan bir fermandır. Aslında tam anlamıyla bir anayasa veya kanun olmaktan ziyade, bu yönde atılacak adımların bir sözü niteliğindedir.[13] Tanzimat Fermanı, padişahın fermanın hükümlerine uyacağını taahhüt etmesi ve devletin temel sorunlarına çözüm bulmak için gerekli tüm tedbirleri alacağını belirtmesiyle öne çıkmaktadır. Bu ferman, bozulan devlet düzenini yeniden kurmayı amaçlayan önemli bir adım olmuştur.[14] Tanzimat ile Osmanlı Devleti'nde yönetim sistemi köklü değişikliklere uğramıştır. Merkezî otoritenin güçlenmesiyle yerel yöneticilerin ayrıcalıkları azaltılarak devlet, tüm topraklarda tek bir otorite olarak kendisini göstermeye başlamıştır.[15] Tanzimat Fermanı, insanların can, mal ve namus güvencelerini hukuk çerçevesinde sağlamayı amaçlamıştır. Ancak, gayrimüslimlere tanınan eşitlik maddesi nedeniyle Müslümanlar arasında tepkilere yol açmıştır. Ferman, aslında yönetici sınıfın kendi çıkarlarını güvence altına almasına ve yeni bir bürokrasi sınıfının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu yeni sınıf, hükümdara hizmet etmek yerine devleti kendi çıkarları doğrultusunda yönetmeye başlamıştır.[16] Tanzimat Fermanı,

---

[8] Cem, *Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi*, 257; Tanzimat Fermanı'nın tam metni için ayrıca bkz. "Tanzimat Fermanı", Türkiye Büyük Millet Meclisi, Düstûr, https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/67 [24.11.2022].

[9] Eryılmaz, *Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme*, 93.

[10] Muzaffer Sencer, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Tanzimat Sonrası Siyasal ve Yönetsel Gelişmeler" *TODAİE Amme İdaresi Dergisi*, C. 17, S. 3 (1984): 46-47.

[11] Detaylı bilgi için bkz. Lord Statford Poole, *Lord Statford Canning'in Türkiye Anıları*, Çev. Can Yücel, (Ankara: Yurt Yayınları, 1988), 89.

[12] Halil İnalcık, "Tanzimat'ın Uygulaması ve Sosyal Tepkiler", *Belleten*, C. 28, S. 12 (1964): 623.

[13] Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 1978), 208.

[14] Eryılmaz, *Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme*, 98. Ayrıca bkz. Hıfzı Veldet. *Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat, Tanzimat I,* (İstanbul: Maarif Matbaası, 1940), 167, 141.

[15] Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, "Tanzimat: Modernleşme Arayışı ve Siyasal Değişme", *Türk Siyasal Hayatının Gelişimi*, (İstanbul: Beta, 1986), 15.

[16] Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1990), 238; Ayrıca bkz. Sencer, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Tanzimat Sonrası Siyasal ve Yönetsel Gelişmeler", 47.

Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasının ardından karışan askerî sistemi düzenlemek ve mültezimlerin keyfi vergi toplamalarına son vermek amacıyla vergi sistemi de dahil olmak üzere birçok alanda reform yapmayı hedeflemiştir.[17] Tanzimat Fermanı, Osmanlı Devleti'nin bağımsızlığını dış tehditlere açık hale getirmiş, Batılı devletler devletin iç işlerine karışarak nüfuzlarını artırmaya çalışmışlardır.[18]

3. Tanzimat Dönemi Ahlak Reformları: Fermanın İzleri

II. Mahmud'un oğlu Abdülmecid devletin başına geçince, Batı'ya yönelim, Osmanlı Devleti'nin sosyal ve kültürel bağlamda resmî siyaseti olmuştur. 1839 senesinde Abdülmecid Osmanlı Devleti'nin düzeninin Gülhâne Hatt-ı Hümâyunu olarak bilinen ferman uyarınca olacağının ilan edilmesi emrini vermiştir. Gülhâne Hatt-ı Hümâyunu, Osmanlı'da devlet işlerinin Avrupa üslûbu üzere olan Tanzimat hareketinin temelidir. Bu durum seçkin Osmanlı münevverleri arasında fikrî yönden çatışma meydana getirmiştir. Yapılan tartışmalar Avrupa kanunlarının geçerli olması yerine İslâm Şeriatı'nın hüküm sürmesinin zarurî olduğu ve Gülhâne Hatt-ı Hümâyunu'nun geçerli kıldığı Avrupa kânunlarının İslâm Şeriatı'nın bentlerinin yerine geçmesi arasında gidip gelmiştir.[19] Gülhâne Hatt-ı Hümâyunu Osmanlıca olarak yayınlanmış, fakat yanında Avrupa kültürünün dili olan Fransızca tercümesi de yer almıştır. Fransızca, Osmanlı'nın Batı'ya yöneliş dili olmuş, böylece Fransızca zarurî olarak Fransa'nın kültür, fikir ve tarzını da Osmanlı münevverlerine taşımıştır.[20] Fransızca, Osmanlı münevverleri arasında Batı bilimlerinin kademe kademe genişlemesinin aleti olmuştur. Bu gelişme doğrudan doğruya en çok faydası olan bilimlerle başlamıştır. Osmanlı, Fransa'ya Fransız akademilerinde ve enstitülerinde eğitim almaları için talebeler göndermiştir.[21] Bu durum Osmanlı münevverlerinin geleneksel İslâmî eğitimden uzaklaşmasına, Avrupa tarzı eğitime ve Batı kültürüne yönelmelerini teşvik edici olmuştur.[22] İkinci dil Arapçayken münevverlerin, sultanı ve Osmanlı sarayını örnek almaları nedeni ile ikinci dil artık Fransızca olmuştur. Fars edebiyatı örnek alınırken Fransız edebiyatı örnek alınmaya başlanmıştır. Abdülmecid'in tahta çıkışıyla Tanzimat dönemindeki Batı etkisi, toplumun üst tabakasının dolayısı ile münevverlerin Batı'ya yönelişini sağlamış ve kıyafetler, evlerin, sarayların, bahçe ve park düzenlemeleri, dekorasyon ve mimarî Avrupa tarzı olmaya başlamıştır. Bu benzeme yönelimi sadece dış görünüşte kalmamış, Osmanlı münevverleri Fransız ihtilalinden de etkilenmişlerdir. Bu etkilenme en çok Napolyon'un anayasasındaki mülkiyet ve Batılı manada özgürlük kavramı meselesinde yoğunlaşmıştır. Bütün bunlar Osmanlı münevverinin yeni fikrî yapısının temeli olmuştur. Ardından da Osmanlı münevverleri bu doğrultuda devleti tanzim etmeye başlamışlardır.[23] Osmanlı düşünce tarihinde mihenk taşı olan ilk resmî gazete 1831 yılında çıkarılmıştır. William Churchill de 1840

---

[17] Abdurrahman Şeref Efendi, *Tarih Musahabeleri,* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985), 45-46.
[18] Eryılmaz, *Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme*, 106.
[19] Ziya Nur Aksun, *Osmanlı Tarihi*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1982), 3/247.
[20] Mahiyeti itibari ile Gülhâne Hatt-ı Hümâyunu 1789'da Paris'te ilan edilen 17 maddelik İnsan Hakları Beyannâmesi'nin yarım asır sonra yapılmış eksik bir taklidi ve kaba bir taslağı idi. Bkz. Osman Nuri Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, (İstanbul: Eser Matbaası, 1977), 411.
[21] Bu durum 1854-1856 yıllarındaki Kırım Savaşı sırasında Osmanlı-Fransız-İngiliz iş birliğinin bir neticesi idi. Aksun, *Osmanlı Tarihi,* 3/356-357.
[22] Zorunlu olarak edebiyat, sanat ve fikir alanlarında değişiklikler meydana gelmiştir. Bkz. Behçet Necatigil, *Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü*, (İstanbul: Varlık Yayınları, 1978), 21; Nihat Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971), 2/1069; Robert Manteran, *Târihu'd-Devleti'l-Osmaniyye,* Çev. Beşîr Sibâî. (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1993), 2/465; Franz Babinger, *Osmanlı Tarihi Yazarları ve Eserleri,* Çev. Coşkun Üçok. (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1992), 403-404.
[23] Harb, *el-Musakkafûn ve's-Sulta, Turkiya Nemûzecen,* 32-33.

yılında resmî olmayan bir gazete çıkartmıştır. Böylece Osmanlı münevverini yetiştirmenin temeli atılmıştır. Sürülen ya da devlet otoritesine karşı oldukları için kendileri giden gurbetteki batı yanlılarının yayınları, İstanbul'a ve Anadolu'ya ulaşma imkânı bulmuştur.[24] Abdülaziz ise Avrupa'da diplomasi hareketleri gerçekleştirmiş ve Fransa'yı ziyaret etmiştir. III. Napolyon ile görüşmeler yapmış ve Londra, Berlin ve Viyana'yı da ziyaret etmiştir. Sultanlar Müslümanların işini gözetmek maksadı ile İstanbul'da kalmış, fetih harici ülke dışına çıkmamış, hatta Hac için bile olsa İstanbul'u terk etmemişlerdir. Fakat Abdülaziz'in ziyaretleri bir ilki ifade etmiştir. Bu ziyaretler zihinleri harekete geçirmek için yeni bir safha olmuştur. Batı'ya güçlü bir yönelişin açık bir işaretidir. Ortak bir hedefe sahip olan Batılı aydınlar ile Batıcı Osmanlı münevverlerinin bağlarını güçlendirmiştir. Bu hedef, Osmanlı devletinin batılılaşması ve Avrupa tarzı düşüncenin Osmanlı'nın mukadderatını otoritesi altına alması olmuştur. Böylece Osmanlı münevverleri, Avrupa desteğini elde etmiştir.[25] Tanzimat eski Osmanlı medrese sistemine denk fakat ona ters bir eğitim sistemini yerleştirmenin yolunu açmıştır.[26] İlk lise sistemi eğitim, 1868 senesinde Galatasaray'da açılmıştır. Burada eğitim Fransızca ile yapılmıştır. Artık burası görevli münevverleri yetiştiren bir kuluçka makinası olmuştur. Ardından hızlı bir şekilde Fransız kökenli okullar ve fakülteler açılmıştır. Bunların çoğunda Katolik rahip ve rahibeler yöneticilik yapmıştır. Bu okullar, azınlıklar ve bazı Türkler tarafından ilgi görmüştür. Müşir Fuat Paşa, sekiz çocuğunu İstanbul Kadıköy Saint Jozef okuluna göndermiş ve bunu yapan ilk Osmanlı olmuştur. Diğer Osmanlı aileler o'na uyarak çocuklarını azınlıkların okullarına ve yabancı okullara göndermişlerdir. Saint Jozef okulunda Müslüman öğrencilerin sayısı, 1890'da %15 iken bu oran 1911'de %56, 1926'da %51, 1931'de %64, 1939'da %76'ya çıkmıştır.[27] 1897 senesinde Osmanlı tebaası gayr-i müslimlerin idaresinde eğitimin çeşitli kademelerinde 6-7 bin arası okulun bulunduğu ve bu okullarda yarım milyona yakın talebenin eğitim aldığı tahmin edilmektedir.[28] Gayri Müslimlere ait bu okullarda onların müfredatına göre yetişen birçok öğrenci, İslâmî ve millî değerlerle bağdaşmayan düşüncelere sahip olarak mezun olmuşlardır.[29] Böylece eğitimde çifte bir uygulamaya başlanmıştır; Müslümanlar için esas olan Osmanlı türü bir eğitim, bir de mekteplerde Avrupa tarzı sunulan eğitim. Evlatlarının eğitimi için Osmanlı münevverleri bu okullara akın etmişlerdir.[30]Amerika Birleşik Devletleri de Avrupa heyetlerine karşılık, Batı kültürüne, Amerikan ve Batı siyaset kurumlarına hizmet etmek üzere yarışa katılmıştır. Hristiyanlaştırma da Amerika'nın hedeflerindendir. Bu sebeple Amerika, 1863 senesinde Robert Koleji'ni açmış kolejin masraflarını, Rothschild ailesine mensup Christopher Rhinelander karşılamıştır. New York'lu tüccar ölene kadar masrafları karşılamış, öldükten sonra ise malının beşte birini miras olarak okula bırakmıştır. Robert Koleji'nin desteklenmesi için Amerika'da 1864 yılında New York'ta idare meclisi kurulmuştur. Dünya Hristiyan Öğrenciler Birliği, bu Amerikan Koleji önderliğinde özel kongreler gerçekleştirmiş, kongrelerde İslâm dünyasında Hristiyanlık eğitiminin durumu ve İslâm üniversitelerinin gelişmesi hakkında araştırmalar yapılmıştır. Koleji yöneten heyet, İstanbul'daki Amerikan ve İngiliz konsoloslarından ve Osmanlı Devleti'nde bulunan Hristiyan azınlıkların önde gelenlerinden oluşturulmuştur. İlk müdürü ise misyoner bir Hristiyan olan Hamlin'dir.[31] 18.

---

[24] Mehmet Emin Gerger, *Tanzimattan Avrupa Topluluğuna Türkiye*, (İstanbul: İnkılap Yayınları, 1989), 138.
[25] Manteran, *Târihu'd-Devleti'l-Osmaniyye*, 2/466.
[26] Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, 425; Yaşar Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 68.
[27] Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, 777.
[28] Bilal Eryılmaz, *Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi*, (İstanbul: Alternatif Üniversite, 1992), 81.
[29] Hasan Gümüşoğlu, *Modernizm'in İnanç Hayatına Etkileri ve Jön Türklük*, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2012), 60.
[30] Harb, *el-Musakkafûn ve's-Sulta, Turkiya Nemûzecen*, 35.
[31] Hüda Derviş, "Alâkatu Türkiye Bi'l-Yehûdî ve İsrail ve Eseruhâ Alâ'l-Bilâdi'l-Arabiyye (1648-1999)" (Yayımlanmamış Doktora Tezi. Zegazîk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000), 433-434.

yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti'nin Batılı devletlere karşı yaşadığı yenilgiler, devletin gerilediğini düşünen bir kesim ortaya çıkarmıştır.[32] Osmanlı Devleti'nin Batı karşısındaki askerî yenilgileri ve Batı'ya göre gerilemesi, Batı'nın üstünlüğünü güçlü ordularına bağlayan Osmanlı Devleti'ni, Batılılaşma yoluna sevk ederek ilk reformlarını askerî alanda gerçekleştirmesine neden olmuştur.[33] Osmanlı Devleti, sadece askerî alandaki ıslahatlarla başarılı olamayınca, diğer kurumları ve düşünce yapısını da Batı'ya benzetmeye çalışmıştır. Ancak bu çabalar da yeterli olamayınca, sosyal hayata kadar uzanan kapsamlı bir Batılılaşma süreci başlamıştır.[34] Fransız İhtilali, Osmanlı Devleti'nin Batılılaşma sürecini hızlandırmış ve devletin Batı medeniyetini örnek almasına önemli bir katkı sağlamıştır.[35] Tanzimat Fermanı'nın hazırlanmasındaki amaçlardan birisi, nihâî olarak, Osmanlı tebaasının aynı medenî haklardan istifade ettiği, vatandaşlığı kendiliğinden veren ve dinî ilişkilere dayanmayan bir Osmanlı Milleti inşa etmektir. Gülhane Hattı, bütün Osmanlı Devleti tebaasına, eşitlik esasına göre muamele edileceğini taahhüt etmiştir.[36] Tanzimat Dönemi'nin dikkat çekici özelliği, "Batı taklitçiliği" olmuştur. Osmanlı Münevverlerinin çoğu Batı'ya hayranlık hissetmiş ve Avrupa'yı kendi milletleri ile kıyaslamış, oradaki kurum, kuruluşları ve hayat tarzını üstün görmüşlerdir.[37] Osmanlı Devleti'nin Batılılaşma süreciyle birlikte, sadece askerî ve idarî yapı değil, günlük yaşamın her alanı da Batı kültürüyle şekillenmiştir. Giyimden mimariye, sosyal ilişkilerden para kullanımına kadar tüm alanlarda Batılılaşma gözlemlenmiştir.[38] Tanzimat ıslahatları, toplumun geniş katılımını sağlamadan yukarıdan dayatıldığı için sürdürülebilir olmamıştır.[39] Osmanlı'daki Batılılaşma hareketleri, aydınlar (münevverler) ile padişahın ortak çabalarıyla gerçekleştirilmiştir.[40] Tanzimat'la Osmanlı toplumunda, Batı'ya yönelik seçkin bir kültür ile geleneksel İslam kültürüne bağlı halk kültürü arasında derin bir uçurum oluşmuştur. Saray ve bürokraside yoğunlaşan Batılı değerler, toplumun büyük bir kısmından kopuk bir elit sınıfın ortaya çıkmasına neden olmuştur.[41] Batılılaşma ile Osmanlı toplumunda din temelli ortak payda zayıflamış, aydınlar ile halk arasında derin bir güvensizlik oluşmuştur. Mardin'in de belirttiği gibi, bu dönem aydınları halktan kopuk, halkın da kendilerinden şüphe ettiği bir konuma gelmiştir.[42] Tanzimat ve sonrasında ortaya çıkan aydınlar, saray ve bürokratlarla sınırlı bir çevrede kalmış, geniş halk kitleleriyle etkili bir iletişim kuramamıştır.[43] Tanzimat aydınları, fikirlerini geniş kitlelere ulaştıramamış, sadece dar bir bürokrasi çevresinde kalmıştır.[44] Bu sebeple, kendi tarihinden ve insanından kopan Türk Münevverinin kaderi "suya nakışlar çizmek" ten öteye gidememiştir.[45]

---

[32] Niyazi Usta, "Osmanlıda Siyaset Sosyolojisi Tarihçesine Kısa Bir Bakış", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* S. 15 (2001): 61.

[33] Ercüment Kuran, *Türkiye'nin Batılılaşma ve Milli Meseleleri*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 21. Ayrıca bkz. Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 153-154; Erol Güngör, *Dünden Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1990), 101-102; Cemil Meriç, *Kırk Ambar*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1980), 277-278. Ayrıca bkz. Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), 10.

[34] Kuran, *Türkiye'nin Batılılaşma ve Milli Meseleleri,* 21-22.

[35] Cemil Meriç, *Bu Ülke*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1995), 133.

[36] Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, 9, 26; Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Çev. Metin Kıratlı, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1996), 107-108.

[37] Kuran, *Türkiye'nin Batılılaşma ve Milli Meseleleri,* 23.

[38] Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 11, 13.

[39] Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kurumları ve Türkiye Gerçeği*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985), 357.

[40] Orhan Türkdoğan, *Sosyal Şiddet ve Türkiye Gerçeği*, (Ankara: Mayaş Yayınları, 1985), 51.

[41] Kadir Canatan, *Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 58.

[42] Şerif Mardin. *Türkiye'de Din ve Siyaset*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1993), 282.

[43] Türkdoğan, *Sosyal Şiddet ve Türkiye Gerçeği*, 49.

[44] Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1993), 28.

[45] Meriç, *Bu Ülke*, 163.

Tanzimat sonrası aydınlar, Batılı değerleri benimseyerek dinsel bağlardan kopmuş ve bireysel bir yaşam felsefesi benimsemişlerdir. Bu durum, onları halktan tamamen uzaklaştırarak, materyalist bir dünya görüşüne sahip, elit bir zümre haline getirmiştir.[46] Osmanlı Münevverlerinin eli ile Batı, Osmanlı'da bir "Kültür Uydusu" oluşturmuştur.[47] Güngör, Türk aydınını şöyle tasvir etmiştir:

> *Babasının borcunu yüklenemeyecek kadar âciz olduğu için mirası reddeden ve aradaki verâseti inkâr eden evlad. Avrupalı'nın nefretinden kurtulabilmek için, üstün olan tarafımızı, yani milletimizin tarihini reddetiler. Mesela İçtihad dergisinde çıkan makaleler Avrupalı'nın merhametini kazanmak için yazılmış bir dilekçe gibidir: Babamız sadece size değil, bize de çok eziyetler etti. Ama şimdi biz onu elbirliğiyle öldürdük ve sizi kendimize baba yaptık. Ne isterseniz yapmaya hazırız, yeter ki bizi evlatlığa kabul edin.*[48]

Osmanlı'daki modernleşme hareketlerinin temelinde, Batılı düşünürlerin (özellikle Comte gibi) etkisiyle devlet kurumlarının laikleştirilmesi ve hukukun herkese eşit uygulanması hedeflenmiştir.[49] Modernleşme olgusu, Osmanlı toplumunda hâkim olan dinin tartışılmasını, değişikliğe uğramasını birlikte getirmiştir.[50] Batılılaşma çabaları, Osmanlı toplumunda İslam'ın etkisini azaltarak toplumsal yapıyı derinden değiştirmiştir. Ancak bu dönüşüm, Osmanlı'yı yarı sömürge bir konuma düşürmekten öteye gidememiştir.[51] Tanzimat ve Gülhane Fermanları, Batılı güçlerin baskısıyla kabul edilerek Osmanlı Devleti'nin egemenliğini sınırlandırmış ve azınlıklara önemli ayrıcalıklar tanımıştır.[52] Harb, Tanzimat'ın eğitim sistemini Batılılaştırarak Osmanlı gençliğini kendi kültüründen uzaklaştırdığını savunmuş ve Servet-i Fünuncuların Batı kültürünü yaymak için kurdukları dergiyle, Osmanlı'ya düşman yetiştirdiğini, Romantizm'den etkilenerek din düşmanlığına kadar varan fikirleri savunduklarını iddia etmiştir.[53] Ahmet Cevdet Paşa, iç politika hakkında şu ifadelerde bulunmuştur; *"*Asrın politikası ise herkes kendi tarafını kayırmak ve memurîn içinde taraflarını çoğaltmak hususlarından ibaret idi. Devleti bir selamet yola ulaştırmak vazifesini bırakıp kendi menfaatlerini düşünüyorlardı."[54] Batılı devletler, Osmanlı'da kendi çıkarlarına hizmet edecek kişileri iktidara getirmek için siyasî entrikalar düzenlemişlerdir. Örneğin, Fransa, Reşit Paşa'nın zayıflamasıyla birlikte kendi destekçisi olan diğer devlet adamlarını iktidara getirmeye çalışmıştır.[55] Ahmet Cevdet Paşa, mezkûr dönemi anlatırken Devlet ricâlinin baskıları sonucu ilan edilen Tanzimat Fermanı'nın etkilerinden bahsetmiş ve şu ifadelerde bulunmuştur; "Aba ve ecdadımızın kanıyle kazanılmış olan hukuk-ı mukaddese-i milliyemizi bugün ga'ib ettik. Milleti-i islamiye millet-i hâkime iken böyle bir haktan mahrum kaldı. Ehl-i İslâm'a bu bir ağlayacak ve matem edecek gündür." Çünkü Müslüman tebaa ve gayri müslim tebaa artık müsavi olmuştur. Gayri müslimler sevinç içerisindedir. Fakat patrikler ve ileri gelen ruhbanlar Tanzimat'tan hoşnut olmamışlardır. Rumlar ise şu ifadelerde bulunmuşlardır; "Devlet bizi yahudilerle beraber etti. Biz

---

[46] Türkdoğan, *Sosyal Şiddet ve Türkiye Gerçeği*, 56-57.
[47] Türkdoğan, *Sosyal Şiddet ve Türkiye Gerçeği*, 69; Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 266; İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yılı*, (İstanbul: Hil Yayınları, 1995), 204.
[48] Erol Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1993), 71.
[49] Türkdoğan, *Sosyal Şiddet ve Türkiye Gerçeği*, 52.
[50] Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yılı*, 9; Ayrıca bkz. Türkdoğan, *Sosyal Şiddet ve Türkiye Gerçeği*, 178.
[51] Canatan, *Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme,* 63.
[52] Güngör, Dünden Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik, 91-92; Ayrıca bkz. Canatan, *Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme,* 61-62.
[53] Harb, *el-Musakkafûn ve's-Sulta, Turkiya Nemûzecen*, 35-37.
[54] Ahmet Cevdet Paşa, *Tezâkir*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991), 1/87; Ayrıca bkz. 2/15; 2/86; 2/19.
[55] Ahmet Cevdet Paşa, *Tezâkir*, 1/20-21.

İslam'ın teveffukuna razı idik." Bununla birlikte Devlet ricâlinin yüz ifadelerinden bahsederken; "Ancak bizim ziyy-i İslâm'da (Görünüşü Müslüman olan) birtakım çelebilerin yüzlerinde eser-i beşaşet (Sevinç, mutluluk) görülüyordu." Devlet adamları, halk tarafından eleştirilmelerine rağmen yabancı devletlerin takdirini kazanmıştır. Özellikle İngiliz, Fransız ve Avusturya elçileri, yeni devlet adamlarının önceki yönetimlere göre daha başarılı olduğunu belirtmişlerdir. Devlet adamları, Tanzimat Fermanı'nın bazı maddelerini kasıtlı olarak belirsiz bırakarak, Batılıların ve Müslümanların birbirlerinden farklı anlamlandırmalarını sağlamışlardır.[56]

4. Ahmet Cevdet Paşa

Osmanlı'nın 19. yüzyıldaki idarî, siyasî, kültürel ve ilmî hayatında etkili olmuş bir devlet adamıdır. Aynı zamanda hukukçu, tarihçi, sosyolog ve mütefekkir olarak da öne çıkmış; Osmanlı tarihçiliğine yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Tarih felsefesi ve metodolojisiyle klasik tarihçilerden farklı bir akımın öncüsü olmuş, eserleri her dönemde takdir toplamıştır.[57] Tarihçiliğinin yanı sıra hukukçu kimliğiyle de tanınmıştır. En önemli çalışması, Mecelle'nin hazırlanmasındaki rolüdür; İslam hukukunu Batı'nın şekli prensipleriyle birleştirerek şer-i ilkelere bağlı bir hukuk kitabı oluşturmuştur. Tanzimat Dönemi'nin önde gelen isimlerinden olan Paşa, Türk-İslam dünyasının saygın bir ilim ve devlet adamı olarak Osmanlı'da önemli görevler üstlenmiş ve siyasete yön vermiştir.[58] 1823 yılında Bulgaristan'ın Lofça kasabasında doğmuştur. Asıl adı Ahmet'tir; "Cevdet" mahlasını İstanbul'da eğitim alırken Şair Süleyman Fehmi Efendi vermiştir. Babası İsmail Ağa, annesi ise Ayşe Sümbül Hanım'dır. İlk eğitimini Lofça'da aldıktan sonra, İslami ilimlerde ilerleyip müsevvidlik yapmıştır. 1839'da 17 yaşında İstanbul'a giderek medrese eğitimine devam etmiş, çeşitli ilimlerde geniş bir eğitim almıştır. Farsça ve Mesnevi dersleri alarak Mesnevihanlık icazeti kazanmıştır.[59] Aldığı ilim tahsilinin yanı sıra Kuşadalı İbrahim Efendi'den tasavvuf dersleri almış, edebiyat ve tasavvuf alanında birtakım eserler kaleme almaya başlamıştır. Genç yaşta ilmî icazet alan Paşa, Fatih ve Dülgeroğlu camilerinde dersler vermiştir. 1843'te Hamidiye Medresesi imtihanını kazanarak maaş bağlanmış, 1844'te ise Premedi'de kadı olarak devlet görevine başlamıştır. 1845'te İstanbul Müdderisliği Ruusu'nu kazanmış ve Sadrazam Reşit Paşa, kanunları hazırlamak için o'ndan İslâmî danışmanlık istemiştir. Meşihat Kurumu, Ahmet Cevdet Efendi'yi görevlendirince Sadrazam Reşit Paşa o'nu daha iyi tanıyıp beğenmiştir. 1848'de Bükreş'te Keçecizade Fuat Paşa'ya bir emir iletmek üzere gitmiş, 1849'da Hareket-i Hariç rütbesi almıştır. 1850'de Meclis-i Marif-i Umumiye üyeliği ve Dârü'l-muallimîn müdürlüğü görevine getirilmiştir. Fuat Paşa ile Bursa kaplıcalarında Kavaid-i Osmaniye'yi hazırlamış, 1851'de Encümen-i Daniş azalığına seçilip, tekrar kaleme aldığı eseri Sultan Abdülmecid'e sunarak Hareket-i altmışlı derecesine yükselmiştir. 1853'te, 1774-1826 Osmanlı tarihini yazmakla görevlendirilmiş ve bir yıl içinde bu tarihin üç cildini tamamlayarak sultana sunmuş ve Müsille-i Süleymaniye derecesine yükselmiştir. 1852'de Fuat Paşa ile Mısır'a gitmiş, 1855'te Vakanüvis olarak atanmış ve bu görevini 1865'e kadar sürdürmüştür. Siyasî olayları anlatan "Tezakir-i Cevdet" adlı eseri de

---

[56] Ahmet Cevdet Paşa, *Tezâkir*, 2/68-74.

[57] Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 215-218; Osman Keskioğlu, "Ahmet Cevdet Paşa Hayatı ve Eserleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 14 (1966): 221-222; Kemal Sözen, "Ahmet Cevdet Paşa'nın Tarihçiliğimize Getirdiği Yeniliklerin Felsefi Tahlili". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 9, S. 6 (2002); 11-12.

[58] Keskioğlu, "Ahmet Cevdet Paşa Hayatı ve Eserleri", 221-222; Yusuf Halaçoğlu ve Mehmet Akif Aydın, "Cevdet Paşa", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/443-450; Şefaettin Şevercan, "Ahmet Cevdet Paşa'nın Tarihçiliği", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 8, S. 7 (1990): 227.

[59] Keskioğlu, "Ahmet Cevdet Paşa Hayatı ve Eserleri", 221-222; Halaçoğlu ve Aydın, "Cevdet Paşa", 7/443.

yazmıştır. Devlet kademelerinde ilerledikçe ilmî alanda da yükselmiş; 1856'da Galata, 1857'de Mekke ve 1861'de İstanbul kadılığı görevine getirilmiştir. 1857'de Sadrazam Kıbrıslı Mehmet Paşa ile Rumeli'yi denetlemiş, 1861'de İşkodra'daki isyanı bastırmak için "Memuriyet-i Fevkalade" ile görevlendirilmiştir. 1863'te Anadolu Kazaskerliği ve Bosna Eyaletini denetleme görevine atanmış ve reformlar gerçekleştirmiştir. Bosna'daki başarıları nedeniyle ikinci rütbeden Nişan-ı Osmanî ile ödüllendirilmiştir. 1864'te Kozan'da altı ay ıslahat çalışmaları yapmıştır.[60] 1862'de Şeyhülislam olmaya aday gösterilmiş ancak karşılaştığı entrikalar nedeniyle bu göreve getirilememiştir. İlmiye sınıfından mülkiyeye geçirilmiş ve 1866'da kazaskerlik makamının vezarete dönüştürülmesiyle 'paşa' unvanını almıştır. Ardından Halep valisi olarak görevlendirilmiştir. 1867'de Adliye Nazırı olmuş ve modern adliye sistemi kurmak için çalışmıştır. Hanefi fıkhına dayalı yeni bir kanun kitabı hazırlamak üzere kurulan Mecelle-i Ahkâm-ı 'Âliye Cemiyeti'ne başkanlık etmiştir. Paşa, Mecelle'nin ilk dört cildini tamamladıktan sonra görevden alınarak Bursa valisi yapılmıştır. Bir süre sonra bu görevden alınmış ve Mecelle komisyonunun başına Gerdan kıran Ömer Efendi getirilmiştir. Ancak altıncı cilt büyük eleştiriler alınca, yeniden komisyona başkan olmuştur. Mecelle çalışmalarında birkaç kez daha görevden alınıp geri getirildikten sonra, 1873'te Şuray-ı Devlet üyesi, Evkaf ve Maarif nazırı olmuştur. Maarif nazırlığı döneminde eğitim sisteminde reformlar yapmış, modern bir ilkokul açmış ve Dâru'l-Muallimîn'i yeniden düzenlemiştir.[61] Maarif Nazırı olarak görev yaptığı dönemde eğitim sistemine büyük önem vermiştir. Muallimlerden oluşan bir komisyonla birlikte ilkokuldan üniversiteye kadar geniş kapsamlı ders müfredatları ve kitaplar hazırlatmıştır. Kendisi de "Kavaid-i Türkiye", "Miyar-ı Sedâd" ve "Âdab-ı Sedâd" adlı ders kitaplarının yanı sıra "Kısas-ı Enbiya" adlı kitabının bir bölümünü bu dönemde yazmıştır. Daha sonra Şuray-ı Devlet reis yardımcılığı, Yanya valiliği, tekrar Maarif ve Adliye nazırlıkları gibi önemli görevlerde bulunmuştur. Adliye nazırlığı döneminde ticaret mahkemelerini Adliye Nezaretine bağlamıştır. Ancak 1876'da Rumeli teftişi göreviyle görevden uzaklaştırılmıştır. Suriye Valisi olarak atansa da göreve başlamadan önce Maarif Nazırı olarak görevlendirilmiş ve Mecelle çalışmalarını tamamlamıştır. Dâhiliye Nazırlığı, Ticaret ve Ziraat Nazırlığı gibi farklı bakanlıklarda da görev yapmış, bir süre de vekâleten Sadrazamlık yapmıştır. Adliye Nazırlığına defalarca getirilmiş, ancak siyasî entrikalar nedeniyle görevden alınmıştır. Son yıllarını ilmî çalışmalara ayırarak "Tarih-i Cevdet" gibi önemli bir tarih eserini kaleme almıştır. 26 Mayıs 1895 senesinde İstanbul Bebek'teki yalısında vefat etmiş, Fatih Sultan Mehmet Türbesi haziresine defnedilmiştir.[62] Sadece bir devlet adamı değil, aynı zamanda çok yönlü bir bilim insanı ve yazar olarak da tanınmıştır. "Tarih-i Cevdet", "Tezâkir", "Ma'ruzât", "Kırım ve Kafkas Tarihi", "Belağat-ı Osmaniye", "Kavâid-i Osmaniye", "Divançe-i Cevdet", "Mecelle-i Ahkâmı Adliye", "Kısas-ı Enbiya" ve "Tevarih-i Hulefâ" gibi birçok eser kaleme almıştır. Bu eserlerde Osmanlı tarihi, İslam tarihi, edebiyat, dil bilgisi ve siyaset gibi konuları ele almıştır. Özellikle "Mecelle-i Ahkâmı Adliye", İslam hukukunun modern bir kod haline getirilmesi açısından büyük önem taşır. Eserlerinin büyük bir kısmı, dönemin eğitim sisteminde kullanılmıştır.[63] Osmanlı'nın geleneksel değerleriyle Batı'nın modernleşme anlayışı arasında bir denge kurmaya çalışan önemli bir devlet adamı ve düşünür olmuştur. Batılılaşmanın körü körüne taklit edilmesine karşı çıkarak ve Osmanlı kurumlarının İslâmî kökenlerini koruyarak modernize edilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu amaçla,

---

[60] Mehmet Şakir Ülkütaşır. *Cevdet Paşa, Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri*, (Ankara: Doğuş Yayınları, 1945), 18-25; Halaçoğlu ve Aydın, "Cevdet Paşa", 7/444-445.

[61] Keskioğlu, "Ahmet Cevdet Paşa Hayatı ve Eserleri", 223; Halaçoğlu ve Aydın, "Cevdet Paşa", 7/443-444.

[62] Keskioğlu, "Ahmet Cevdet Paşa Hayatı ve Eserleri", 221-225; Şevercan, "Ahmet Cevdet Paşa'nın Tarihçiliği", 227-228; Halaçoğlu ve Aydın, "Cevdet Paşa", 7/443-449.

[63] Veli Ertan, *Ahmet Cevdet Paşa Hayatı ve Eserleri,* (Ankara: Hilal Yayınları, 1962), 22-24; Keskioğlu, "Ahmet Cevdet Paşa Hayatı ve Eserleri", 227; Halaçoğlu ve Aydın, "Cevdet Paşa", 7/448-449.

hukuk, eğitim ve tarih gibi alanlarda birçok eser vermiş, özellikle "Mecelle-i Ahkâmı Adliye" adlı eseriyle İslam hukukunun modern bir kod haline getirilmesine öncülük etmiştir. Hem İslam medeniyetine hem de Batı'nın bilimsel ve teknik gelişmelerine hâkim olması sayesinde, Osmanlı Devleti'nin yaşadığı çöküşü önleme amacıyla önemli reformlar yapmaya çalışmıştır.[64] Tarihçilikte hem İslam dünyasının geleneksel tarihçilik anlayışını hem de Batı'nın bilimsel tarihçilik yaklaşımını bir araya getirmiştir. Tarihin sadece olayların sıralanışından ibaret olmadığını, aynı zamanda bu olayların nedenlerini ve sonuçlarını anlamaya çalışmanın da önemli olduğunu savunmuştur. Paşa'ya göre, tarihçinin görevi sadece olayları kaydetmek değil, aynı zamanda bu olaylardan ders çıkararak geleceğe ışık tutmaktır. Devletlerin ayakta kalabilmesi için tarihin önemine vurgu yapan Paşa, eserlerinde sadece siyasî olayları değil, ekonomik ve sosyal faktörleri de analiz ederek bir tarih felsefesi oluşturmuştur.[65] Tarihçilikte İbn Haldun'un etkisi altında kalarak, Osmanlı tarihini hem İslam tarihçiliği hem de Batı'nın bilimsel tarihçilik anlayışı çerçevesinde incelemiştir. Osmanlı Devleti'nin yükseliş ve düşüş dönemlerini İbn Haldun'un "beş tavır" teorisiyle açıklamış, devletin yaşadığı sorunların temel nedenini genişleyen sınırlar ve yönetimdeki zafiyetler olarak görmüştür. Batı tarihçiliğinin önemini vurgulamış, Osmanlı tarihini anlamak için Batı tarihini de iyi bilmenin gerekliliğini savunmuştur. Ancak Batı'nın zamanlama ölçülerinin İslam tarihi için uygun olmadığını belirterek, İslam'ın tarihi kendi şartlarına göre şekillendirdiğini ifade etmiştir.[66] Aile kurumunu toplumun temel taşı olarak görmüş, İslam dininin kadını ve aileyi koruduğuna inanmıştır. Geleneksel bir aile yapısının savunucusu olmasına rağmen, modernleşmeye karşı olmadığını belirtmiştir. Paşa'ya göre, aile, bireyin hem dinî hem de sosyal hayatında önemli bir role sahiptir.[67] Paşa, üç çocuk babasıdır. Kızlarından biri olan Fatma Aliye, Osmanlı'nın ilk kadın yazarlarından biri olarak tanınırken, diğer kızı Emine Semiyye ise kadın ve eğitim konularında önemli çalışmalara imza atmış bir öğretmendir.[68] Emine Semiyye, ablası gibi babasının evinde özel eğitim almış, daha sonra da Avrupa'da psikoloji ve sosyoloji eğitimi görmüştür. Türkiye'ye döndükten sonra öğretmenlik, müfettişlik ve hemşirelik gibi çeşitli görevlerde bulunmuştur.[69] Paşa, uzun yıllar bürokrasi ve ilmiye mesleğinde çalışırken kiraladığı konak ve yalılarda yaşamıştır. II. Abdülhamid döneminde nâzırlık payesi alarak mevkisinde yükselmiş ve gelirinde artış olmuştur. Bu yükselişle birlikte çalışanlarının sayısı da artmış, konağı adeta bir orta ölçekli kamu dairesine dönüşmüştür.[70] Paşa'nın eşi Adviye Râbia Hanım'a yazdığı mektuplar, onun nasıl bir baba olduğunu göstermiştir. Ortaylı, bu mektupları ağırbaşlı ama muhabbet dolu olarak tanımlamıştır.[71] Eşine olan hislerini mektuplarında açıkça ifade etmemiş, ancak Adviye Hanım'ın mektuplarını yüzüne gözüne sürdüğünü söyleyerek özlemini dile getirmiştir.[72] Paşa, görevlerini eksiksiz yerine getirirken ailesini de ihmal etmemiştir. Evinden iki hafta haber alamayınca telgraf çeker, cevap aldığında ise "Yeniden dünyaya gelmiş gibi sevindim. Bir daha böyle üzüntüler yaşamamak için her hafta en azından küçük bir pusula yazmalısınız efendim," demiştir. Mektuplarından, eşi Adviye Hanım'ın yazı yazmayı ileriki yaşlarında öğrendiği anlaşılmaktadır. İşi yoğun olmasına rağmen ailesi ile

---

[64] Şevercan, "Ahmet Cevdet Paşa'nın Tarihçiliği", 227-228; Ebül'ula Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, (İstanbul: İÜ Hukuk Fakültesi, 1946), 213-226.

[65] Mükrimin Halil Yinanç, *Tanzimattan Meşrutiyete Kadar Bizde Tarihçilik*, (İstanbul: MFV Kitapları, 1940), 576; Veli Ertan, *Değerli Türk Âlimi Büyük Hukukçu Tarihçi Ahmet Cevdet Paşa*, (Ankara: Türk Yurdu Yayınları, 1966), 23.

[66] Şevercan, "Ahmet Cevdet Paşa'nın Tarihçiliği", 228-229; Sözen, "Ahmet Cevdet Paşa'nın Tarihçiliğimize Getirdiği Yeniliklerin Felsefi Tahlili", 14-15.

[67] Mustafa Gündüz, *Eğitimci Yönüyle Ahmed Cevdet Paşa*, (Ankara: Doğ Batı Yayınları, 2015), 170-172.

[68] Ahmet Cihan, *Ahmet Cevdet Paşa'nın Aile Mektupları*, (İstanbul: Gökkubbe Yayınları, 2007), 45.

[69] Kadriye Kaymaz, *Gölgedeki Kalem: Emine Semiye,* (İstanbul: Küre Yayınları, 2009), 28, 62.

[70] Cihan, *Ahmet Cevdet Paşa'nın Aile Mektupları*, 45-46.

[71] Gündüz, *Eğitimci Yönüyle Ahmed Cevdet Paşa*, 172.

[72] Cihan, *Ahmet Cevdet Paşa'nın Aile Mektupları*, 46.

ilgilenmekten geri durmamış görev başındayken, eşi, Emine Sümeyye Hanım'a hamile olduğu ve yazdığı pusulada yorgun olduğunu belirttikten sonra Paşa, "Senin bir parçan nâmizaç olduğundan dolayı pek keder ettim Allah bilir ki senin böyle azıcık rahatsızlığın için bağrım hun oluyor" demiştir. Adviye Hanım, kıskanç bir karaktere sahip olarak bilinmiştir. Paşa'nın uzun süren Bosna görevi nedeniyle etrafta dedikodular yayılmıştır. Adviye Hanım, Paşa'nın görevini merkeze aldırması için ısrar etmiş, ancak Paşa, "Burada kadın değil, kadın gibi nazik erkeklerin bile yaşaması zordur" şeklinde cevap vermiştir. Adviye Hanım'ın mektupları günümüzde sadece kısmen mevcuttur, bu çıkarımlar Paşa'nın yazdığı mektuplardan elde edilmiştir.[73] İstanbul dışında olduğunda aile ve ev yönetimini eşi Adviye Hanım'a bırakmış, ancak uzakta olsa bile sürekli tavsiyelerde bulunmuş ve son sözü her zaman eşine bırakmıştır.[74] Yazları Boğaz'daki yalılarında, kışları ise İstanbul'daki konaklarında yaşamışlardır.[75] Sadece ailesiyle değil, yakın akrabalarıyla ve on beş kişilik bir hizmetli kadrosuyla birlikte yaşamıştır.[76] Kütükoğlu'na göre aile fertleri hariç maiyeti otuz kişiyi geçmektedir.[77] Ahmet Mithat Efendi'nin eserine göre çocuklar ve hizmetliler için özel öğretmenler bulunmaktadır. Bu öğretmenlerden biri de Lofçalı Hacı İbrahim Şevki'dir, konağında öğrencilere de yer vermiştir.[78] Misafir perver ve akrabalarını himaye etmeyi seven biridir.[79] Ahmet Mithat Efendi'nin belirttiği üzere konağın yaşamı, Tanzimat sonrası dönemdeki kültürel ortamı yansıtarak, okuma yazmaya ve bilgi edinmeye önem veren bir atmosfer sunmaktadır. Fatma Aliye de bu ortamın etkisiyle edebiyata yönelmiştir.[80] Osmanlı'da çocuk eğitimi geleneksel olarak kadınların sorumluluğundayken, Tanzimat ile bu durum değişmiş ve batılı eğitim anlayışı benimsenmiştir. Paşa gibi babalar, çocuklarının eğitimine daha fazla önem vermiştir.[81] Konaktaki herkesin eğitimine önem vermiş, özel hocalar tutarak onların gelişimine katkıda bulunmuştur.[82] Kızlarının özellikle Fransızca dahil yabancı dil öğrenmelerine ve edebiyata ilgi duymalarına önem vermiştir. Fatma Aliye de babasının bu çabalarından bahsederek o'na minnettar olduğunu belirtmiştir.[83] Oğlu Ali Sedat'ın eğitimine de önem vermiş, Ali Sedat altı yaşında Kur'an'ı hatmettiğinde, eşine özel bir Kur'an-ı Kerim almasını veya kendi Kur'an'ını oğluna vermesini söylemiştir.[84] Oğlunun eğitimi ve fiziksel gelişimiyle özel olarak ilgilenmiş, yazdığı mektuplardan yazma becerisini ölçmüştür.[85] Hem oğlunun okuma ihtiyacı için eşi Adviye Hanım'a telkinlerde bulunmuş hem de evinde bulundurduğu kitaplarının korunması için Adviye Hanım ile istişareler etmiştir.[86] Kızı Fatma Aliye'nin eğitimi ile ilgilenirken devrinde kızına sağladığı eğitim seviyesi gibi bir eğitim seviyesi bir kız çocuğuna sağlanması pek mümkün değildir.[87] Evlatlarının hayatlarının geri kalan kısımlarında da sürekli yönlendirmelerde bulunmuş ve eğitimlerini takip

---

[73] Mübahat Kütükoğlu, "Cevdet Paşa ve Aile İçi Münasebetleri", *Ahmet Cevdet Paşa Semineri Bildirileri*, 27-28 Mayıs 1985, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1986): 199-210.
[74] Ahmet Şimşirgil ve Ekrem Buğra Ekinci, *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle*, (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2016), 46.
[75] Kütükoğlu, "Cevdet Paşa ve Aile İçi Münasebetleri", 216.
[76] Cihan, *Ahmet Cevdet Paşa'nın Aile Mektupları*, 47.
[77] Kütükoğlu, "Cevdet Paşa ve Aile İçi Münasebetleri", 214.
[78] Ahmet Mithat Efendi, *Fatma Aliye Bir Kadın Yazarın Doğuşu*, (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2011), 39-61.
[79] Kütükoğlu, "Cevdet Paşa ve Aile İçi Münasebetleri", 204.
[80] Ahmet Mithat Efendi, *Fatma Aliye Bir Kadın Yazarın Doğuşu*, 19.
[81] Gündüz, *Eğitimci Yönüyle Ahmed Cevdet Paşa*, 174.
[82] Kütükoğlu, "Cevdet Paşa ve Aile İçi Münasebetleri", 203.
[83] Gündüz, *Eğitimci Yönüyle Ahmed Cevdet Paşa,* 180.
[84] Kütükoğlu, "Cevdet Paşa ve Aile İçi Münasebetleri", 203.
[85] Cihan, *Ahmet Cevdet Paşa'nın Aile Mektupları*, 46.
[86] Gündüz, *Eğitimci Yönüyle Ahmed Cevdet Paşa,* 183.
[87] Kütükoğlu, "Cevdet Paşa ve Aile İçi Münasebetleri", 204.

etmiştir. Eğitim ve babalık yapma noktasında dinî ve geleneksel bir çizgiyi tercih etmiştir.[88] Ahmet Cevdet Paşa'nın ailesi, saray çevrelerinde kabul görmüştür. Kızı Fatma Aliye Hanım, iyi bir eğitim alarak hem ülke içinde hem de Avrupa'da tanınmıştır. II. Abdülhamid tarafından sarayda yabancılarla ilgilenmekle görevlendirilmiştir.[89] Ali Sedat ise özellikle mantık alanında önemli çalışmalara imza atmıştır. Batıdaki yeni mantık akımlarını ilk kez Türkçeye kazandıran "Mîzânü'l-Ukûl" adlı eseriyle tanınmıştır. Bu eserini, babasının kendisine atfetmiş olduğu bir mantık kitabına karşılık olarak yazmıştır.[90] Üç çocuğu olmuş fakat oğlu Muhittin Bey hakkında pek bilgi bulunmamaktadır.[91] Paşa, oğluna olan muhabbetini, oğlunun oğluna yani Muhittin'e de göstermiştir.[92] Mehmet Muhittin Bey 1879 yılında Şam'da dünyaya gelmiştir ve annesinin adı Pervin Hanım'dır. Ayrıca Ali Sedat Bey'in Pervin Hanım ile olan izdivacından Azime ve Zeynep Sünbül adında iki tane de kızı vardır.[93] Paşa, sadece çocuklarının eğitimiyle değil, onların mutluluğu için de çaba göstermiş, görev yaptığı yerlerden ailesine hediyeler göndermiştir.[94] Paşa sadece ailesine karşı cömert değil, bütün yakınlarına da hediyeler ve para göndermiştir.[95] Paşa'nın eşine ve çocuklarına yazdığı mektuplar, o'nun örnek bir aile babası olduğunu göstermektedir. Eşine saygı duyan ve çocuklarına şefkatli bir baba olan Paşa, İslâm ahlakına uygun bir aile hayatı yaşamıştır.[96]

5. Fatma Aliye Hanım ve Kızı Rahibe Zübeyde İsmet

Fatma Aliye Hanım, 22 Ekim 1862'de İstanbul'da dünyaya gelmiştir. Ünlü devlet adamı Ahmet Cevdet Paşa'nın kızıdır. Küçük yaştan itibaren eğitime büyük önem veren ailesi sayesinde çok iyi bir eğitim almış, farklı kültürlerle tanışma fırsatı bulmuştur. Babasının sayesinde saray çevrelerinde yer almış ve Sultan II. Abdülhamid Han'ın yaveri Faik Paşa ile evlenmiştir.[97] 1890 senesinde Volonte adında Fransızca bir romanın çevirisini yapmış ve münevver kimliğini oluşturan yazarlık kariyeri başlamıştır.[98] Fatma Aliye, Georges Ohnet'in "Merâm" adlı romanını Türkçe'ye çevirmiştir. Bu çeviriyle tanınan yazar, "Bir Kadın" takma adını kullanarak eserini imzalamış ve bu nedenle "Mütercime-i Merâm" (Merâm'ın Tercümanı) olarak anılmıştır. Kendi adıyla imza atmadığı için de "görünmez çevirmen" olarak nitelendirilmiştir.[99] Fatma Aliye, 1891'de Ahmet Mithat Efendi ile birlikte yazdığı "Hayal ve Hakikat" romanıyla edebiyat dünyasına adım atmış, 1892'de yayınladığı "Muhadarat" romanıyla ise Türkiye'de kitabı basılan ilk kadın roman yazarı olmuştur.[100] 1895 ve 1908 seneleri arasında Hanımlara Mahsus Gazete'de yazarlık yapmıştır.[101] Hanımlara Mahsus'da

---

[88] Gündüz, *Eğitimci Yönüyle Ahmed Cevdet Paşa,* 180-183.
[89] Kütükoğlu, "Cevdet Paşa ve Aile İçi Münasebetleri", 219-220.
[90] Necati Öner, "Ali Sedad", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/442.
[91] Kütükoğlu, "Cevdet Paşa ve Aile İçi Münasebetleri", 220.
[92] Ahmet Semih Mümtaz, *Eski İstanbul Konakları*, (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2011), 145-146.
[93] Şevki Nezihi Aykut, *Ahmet Cevdet Paşa Hayatı, Eserleri, Tarihçiliği Hakkında Yapılan Araştırma ve İncelemeler,* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018), 189-190.
[94] Gündüz, *Eğitimci Yönüyle Ahmed Cevdet Paşa,* 176.
[95] Kütükoğlu, "Cevdet Paşa ve Aile İçi Münasebetleri", 207-208.
[96] Gündüz, *Eğitimci Yönüyle Ahmed Cevdet Paşa,* 48, 184.
[97] Emel Aşa, "Fatma Aliye Hanım", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/261-262; Ayrıca bkz. Güven Taneri Uluköse, *Fatma Aliye,* (İstanbul: Cinius, 2013), 14-42.
[98] Uluköse, *Fatma Aliye,* 43-44.
[99] Ayşe Karadağ, "Çeviri Tarihimizde "Gözle Görülür" Bir Mütercüme: Fatma Aliye Hanım". *CÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 37, S. 2 (2013): 12-13.
[100] Uluköse, *Fatma Aliye,* 62.
[101] Suraiya Faroqhi, Ed. Suad Joseph. "Women In The Ottoman World: Mid-18th to 20th Century". *Encyclopaedia of Women and Islamic Cultures*. Boston: Brill, Volume 1 (2003): 160.

21, Tercüman-ı Hakikat'de 11, Servet-i Fünun Mecmuası, Mahasin, İnkılab ve Ümmet Gazetelerinde 5 makalesi yayınlanmış üretken bir yazardır.[102] 1893'te Fatma Aliye'nin eserleri, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki "World Colombian Exposition Woman's Library" tarafından fark edilmiş ve kendisinden biyografik bilgiler istenmiştir. Eserleri farklı dillere çevrilerek Batı'da da büyük ilgi görmüştür.[103] Tarih yazıcılığına düşünsel katkıda bulunmuş, "Tarih-i Osmaniye'nin Bir Devre-i Mühimmesi-Kosova Zaferi ve Ankara Hezimeti" adlı eseri tarih sahasındaki ilk eseri olmuştur. Babası gibi İbn Haldûn'un tarih yazımından etkilenmiştir.[104] Paşa'nın vefatının ardından "Ahmet Cevdet Paşa ve Zamanı (1913)" adlı eserin ilk cildini kaleme almıştır. Sadece edebiyatla değil, felsefe ve İslam tarihiyle de ilgilenmiştir. "Terâcim-i Ahvâl-i Felâsife" gibi eserleriyle felsefe alanında öncü olmuş, "Namdarân-ı Zenân-ı İslâmiyân" gibi eserleriyle de İslam kadınlarına dair çalışmalar yapmıştır. Bu yönüyle hem ilk kadın felsefeci hem de derin bir iman sahibi bir yazar olarak bilinmiştir. Fatma Aliye, "Hilâl-i Ahmer" gibi derneklerde aktif rol almış, çeşitli platformlarda yaptığı konuşmalarla toplumsal hayata katkı sağlamıştır.[105] Fatma Aliye'nin biyografisini kaleme alan Ahmet Mithat Efendi, o'nun "Münevver" hüvviyetinin yapı taşlarından biri olmuştur.[106] 1894 senesinde, İslâm ve kadın hakları meselesini tartışmalar şeklinde bahse alan "Nisvân-ı İslâm" eserini kaleme almış, kitabında, ecnebi kadınlara İslâmî değerlerin ve ilkelerin dikkat çektiği Osmanlı kadın figürünü anlatmıştır.[107] Julyar, "Doğu ve Batı Kadınları" adlı eserinde İslâm'a hakaret etmiş, Fatma Aliye de Fransız gazetelerine gönderdiği mektupla Julyar'a ciddi ve ağır bir eleştiride bulunmuştur.[108] Kadının tahsilinde İslâmcı ve gelenekçi bir yaklaşımı kabul eden Fatma Aliye Hanım için eğitimli bir kadın; iyi bir eş ve iyi bir anne olmalıdır. Anne, iyi bir eğitime sahip olduğu zaman, yetiştireceği çocuklar da iyi yetişmiş, eğitimli çocuklar olacaktır.[109] 1915 senesine kadar aktif bir şekilde yazım hayatına devam etmiş ancak bu seneden sonra yazı işlerinden uzaklaşmıştır. Hangi sebeple yazım hayatına son verdiği ile ilgili muhtelif rivayetler bulunmaktadır; Aşa, "Özellikle 1885 yılında yakalandığı hastalığın bu yıllarda daha fazlalaşması ve kızı İsmet Hanım'ın tanassur ederek Türkiye'den ayrılması o'nu çok yıpratır" demiştir.[110] Kızıltan ise; "Yazarın son yıllarındaki en büyük üzüntüsü Notre Dame de Sion'u bitiren küçük kızı Zübeyde İsmet'in 1927 yılında ortadan kaybolması" demiştir.[111]

Aşa'nın bir diğer ifadesine göre ise,

---

[102] Uluköse, *Fatma Aliye*, 111.
[103] Selma Atabek, "İlk Roman Yazan, İlk Çeviri Yapan, İlk Felsefe Kitabını Yazan Kadın Yazarımız Fatma Aliye Hanım". *Bütün Dünya Dergisi*, S.7 (2002): 134.
[104] Aliye Mataracı, "Fatma Aliye Hanım's Contributions to History Writing". International Relations and Diplomacy C. 4, S. 8 (2016): 505-506.
[105] Uluköse, *Fatma Aliye*, 109, 105-110, 55-57.
[106] Nevzat Özkan, "İlk Kadın Romancımız Fatma Aliye'nin Yetiştiği Sosyal ve Kültürel Ortam". *Söylem Filoloji Dergisi*, C. 2, S. 4 (2017): 191.
[107] Atabek, "İlk Roman Yazan, İlk Çeviri Yapan, İlk Felsefe Kitabını Yazan Kadın Yazarımız Fatma Aliye Hanım", 133.
[108] Gizem Parsova ve İbrahim Biri, "Tanzimat Dönemi Aydınlarından Fatma Aliye", *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 68 (2018): 135.
[109] Şahika Karaca, "Fatma Aliye Hanım'ın Türk Kadın Haklarının Düşünsel Temellerine Katkıları". *Karadeniz Araştırmaları Dergisi*, C. 31, S. 31 (2011): 97-100.
[110] Emel Aşa, "Fatma Aliye Hanım: Hayatı-Eserleri-Fikirleri" (Yayımlanmamış Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993), 38.
[111] Fatma Aliye Hanım, *Fatma Aliye Hanım, Yaşamı-Sanatı-Yapıtları ve Nisvân-ı İslâm*, Haz. Mübeccel Kızıltan, (İstanbul: Mutlu Yayınları, 1993), 29.

Notre Dame de Sion mezunu, küçük kızı Zübeyde İsmet hanımın ailesinden ayrılarak katolik rahibesi olmasıyla sonuçlanan maceranın ve bu konu etrafında devrin gazetelerine akseden haberlerin kendisini şiddetle sarstığı, yayımlanan mektuplarından anlaşılan Fatma Aliye Hanım, bu acıyla İstanbul'da vefat etti ve Feriköy Mezarlığı'na defnedildi.[112]

Fatma Aliye Hanım'ın dört kızından biri olan Zübeyde İsmet,[113] özel öğretmenlerden aldığı eğitim sonrasında Notre Dame de Sion özel okulunda öğrenim hayatına devam etmiştir. Okul yıllarında Hristiyanlığa olan ilgisi giderek artmış ve bu durum, çevresinde çeşitli dedikodulara yol açmıştır. Okul hayatını tamamlayan İsmet, maddî bağımsızlığını kazanmak gerekçesiyle önce Dame de Sion'da annesinden gizli bir şekilde Fransızca dersi vermiş, ardından Hristiyan olduğuna dair çıkan dedikodular nedeni ile ailesi Dame de Sion'da ders vermesini engellemiştir. İsmet ise çareyi İzmir'e taşınmakta bulmuştur. Ancak asıl amacı ailesinden uzaklaşmaktır. Fakat maddî bağımsızlığını kazanmak için gittiğini ve Temmuz 1924-Eylül 1924 tarihleri arasında geçirdiği hastalığı bahane ederek İzmir'in havasının kendisine iyi geleceğini ifade etmiştir. İsmet, İzmir'e gittiğinde bir müddet Dame de Sion'da ikamet etmiş ve Selanik Bankası'nda çalışmıştır. Bir süre sonra ikamet ettiği Dame de Sion'dan ayrılmış ve bir ev kiralamıştır. Ancak evi kiralarken ev sahibine kim olduğunu söylememiş ve ailesinin karşı çıktığı bir Bulgar ile evlenmek üzere para biriktirmek için çalıştığını ifade etmiştir. Ayrıca gerekli miktarda birikimi sağlayınca Marsilya'ya gideceğini de eklemiştir. İsmet, Marsilya'dan birileri ile mektuplaşırken, Marsilya'dan gelen beş bin Franklık bir çek İsmet'e verilmesi için Fransız Konsolosluğu'na gönderilmiştir. İsmet, Marsilya'ya gitmek için evraklarını hazırlamış, İzmir Kasaba ve Çevresi Demiryolları Şirketi'nde çalışan arkadaşları ise İstanbul'a gitmek üzere Bandırma'ya bilet aldığını zannetmişlerdir. Araştırmaları sonucu İsmet'in Marsilya'ya gittiğini öğrenen Fatma Aliye, bulunması için Marsilya Polisi ile iletişime geçmiştir. İsmet, İzmir'den ayrıldıktan sonra İzmir'de ikamet ettiği adresine iki mektup gelmiş, ancak ev sahibi Mehmed Ali Bey, İsmet'in adresini bilmediği için mektupları gönderememiş ve okuduktan sonra yırtıp atmıştır. Bu mektuplardan biri, İsmet'in ablası Nimet'tendir ve mektubunda İsmet'e yurtdışına birlikte kaçmayı teklif etmiştir. Bu sebeple ev sahibi, İsmet hakkında bilgi edinmek için kendisine ulaşan Fatma Aliye'ye, İsmet'in yurtdışına kaçacağı bilgisine sahip olan Nimet ile konuşmasını tavsiye etmiştir. İsmet'in kaybolması nedeni ile İzmir Polisi de soruşturma başlatmıştır. Fakat çeşitli kişi ve kurumların sağladığı desteklerle İngiltere ve Fransa'ya giden İsmet, ailesiyle olan bağlarını tamamen koparmıştır. Fakat bir süre sonra Fatma Aliye'nin, kendisini hasta babasına bakması için çağırdığını ifade eden bir mektup yazmış ve Fatma Aliye de babası hastayken kendisini Ada'ya gönderdiğini, ablası Nimet'i de iki buçuk ay süre ile Moda'ya gönderdiğini söyleyerek ithamları kabul etmemiştir. Kızının din değiştirdiği ve rahibe olduğu yönünde çıkan haberleri araştıran Fatma Aliye, İstanbul Notre Dame de Sion Mektebinin Baş Rahibesi Marie Constantine ile iletişimi kesmemiştir. Constantine, Fatma Aliye'yi sürekli olarak İsmet'in din değiştirmediğine sadece çalışmak ve güzel bir hayat yaşamak için gittiğine dair ikna etmeye çalışsa da daha sonra ortaya çıkan rahibe kıyafetiyle çekilmiş olduğu fotoğraflar, din değiştirdiği ile ilgili iddiaları doğrulamıştır. İsmet ile annesi arasında İsmet'in sürekli eve dönmesini telkin ettiği, kendisinin kısıtlayıcı biri olmadığı daha güzel işlerde çalışıp daha rahat bir hayat yaşayabileceği, hatta yalvardığı birtakım yazışmalar gerçekleşmiş, ancak bu iletişim, kısa süreli ve yüzeysel kalmıştır.[114] Yazışmalar sırasında İzmir havasının iyi gelmediği için İzmir'den ayrıldığını, bu

[112] Aşa, "Fatma Aliye Hanım", 12/261-262.

[113] Fatma Aliye Hanım 1879 yılında II. Abdülhamid'in yâverlerinden Kolağası Fâik Bey'le evlenmiş ve bu evlilikten Hatice, Ayşe, Nimet ve Zübeyde İsmet adlarında dört kızı olmuştur. Bkz. Aşa, "Fatma Aliye Hanım", 12/261.

[114] Yazışmalar için bkz. Mübeccel Kızıltan ve Tülay Gençtürk, *Atatürk Kitaplığı Fatma Aliye Hanım evrakı Kataloğu I,* İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kütüphane ve Müzeler

sebeple İspanyol Fası'na gideceğini ifade etmiş, ancak Fatma Aliye, kızına yazdığı mektubunda çöl havasının iyi gelmeyeceğini ve bir çöle gitmesinin başka bir niyeti olduğunu ancak bunu açıklamaktan çekindiğini ifade etmiştir. Fatma Aliye, Constantine'den İsmet'in yerini öğrenmesini istermiş, Baş Rahibe de bir dostu vasıtası ile Paris'te olduğunu Madame La Baronne de Boys'un yanında kaldığını ve çocuk bakıcılığı yaptığını öğrenmiştir. Kendisinden alınan bu haberden sonra İsmet, kız kardeşi Nimet'e Madame La Baronne'nin yanından ayrıldığını Rouen'ye yerleştiğini ancak ailesi ile haberleşmek istemediği için adresini vermek istemediğini yazmıştır. İstanbul'da İsmet'in din değiştirdiğine dair dedikodular yine duyulmaya başlanmış, bu durumun ardından dedikodulardan rahatsız olan Fatma Aliye'nin Constantine'e ısrarları üzerine İsmet, nezaket ifadeleri içeren bir mektup yazmış ve mektubunda Fransa'ya gideceğini ifade etmiştir. Fatma Aliye'nin araştırmaları devam etmiş ve on beş ay kadar sonra Fransa'da Monsieur Guilbert'in evinde hizmetli olarak çalıştığına dair Guilbert'in tanıyan birinden Fransızca bir mektup gelmiştir. Constantine'in İsmet ile annesiyle mektuplaşması gerektiğine dair konuşmasından sonra İsmet, annesine Fransa'ya gideceğini söylediği mektubu ile olumlu bir tavır göstermiş olsa da daha sonra herhangi bir girişimde bulunmamış olmalı ki tüm çabalara rağmen ailesinden tamamen ayrılarak izini kaybettirmiştir. Annesi Fatma Aliye ve babası Faik Bey, kızlarına kavuşma umudunu gerçekleştiremeden hayatlarını kaybetmişlerdir. 1976 senesinde Tunus'ta görev yaptığı Katolik rahibelikten emekli olan İsmet, memleketi İstanbul'a dönmüştür. Kış aylarını Notre Dame de Sion'da, yaz aylarını ise Büyükada'da yeğeniyle birlikte geçirmiştir. Annesinden miras kalan öğrenme tutkusuyla hayatının son yıllarında İbranice öğrenimine başlamış ve Kur'an-ı Kerim ile hadisleri incelemiştir. Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olarak 27 Temmuz 1992'de hayata gözlerini yummuştur.[115] İsmet'in 1984 yılında Marsilya'ya gittiğini ve vefat edene kadar orada yaşadığını ifade eden Kızıltan'ın[116] aksine Meriç, İsmet ile 1987-1988 yılları arasında İstanbul'daki St. Antoine Kilisesi'nde düzenlenen bir konferansta karşılaştığını belirtmiştir:

> *Ablası Nimet'in aksine İsmet, Dame de Sion sörlerini seviyordu, Dame de Sion sörleri de İsmet'i. Padre Luce adlı bir zat benimle daha yakinen tanışmak istediğini, nasıl bir eğitimden geçerek İslâmî kimliğimin oluştuğunu merak etiğini söyledi ve bir konferans vermek üzere beni St. Antoine Kilisesi'ne davet etti. St. Antoine Kilisesi malum Beyoğlu'nda, Galatasaray'da. Orada birçok rahibenin huzurunda içimdeki cennete yolculuk serüvenimi etraflıca anlattım. Konuşmam bittikten sonra aşağı yukarı 65 yaşlarında orta boylu, beyaz yüzlü, başında rahibe şeklinde arkadan başörtüsü bağlanmış, üzerinde rahibelerin son dönemlerde benimsemiş oldukları kıyafetlerden olan bir hanım yaklaştı ve hayret ettiğim bir Türkçe ile, Ben Ahmet Cevdet Paşa'nın torunu İsmet Hanım'ım dedi. Bunu duyunca ben hayretlere düştüm, çok memnun olduğumu ifade ettim. O da ben de sizi tanıdığıma çok memnun oldum. Sizi bir gün Dame de Sion'a davet etmek istiyorum, ben şimdi oradayım dedi. Ben de Hay hay, memnuniyetle dedim. Hemen bunun arkasından ilave etti. Yalnız bana lütfen neden Hristiyan olduğumu sormayın, ben sizi tanımak istiyorum ama dedi. Ben de peki, rica ederim dedim. Dame de Sion'a bana verilen günde gittim. Orada da sohbet ettik. Beni izzet ü ikramla ağırladılar ve orada gezdirdiler. Sonra İsmet Hanım bana Türkiye Cumhuriyeti'ne ait olan ve üzerinde Cevdet Paşa'nın resminin bulunduğu bir pul hediye*

Müdürlüğü, 1993, 21-28; Mübeccel Kızıltan, "Gizemli Bir Öykünün Peşinde", *Toplumsal Tarih*, C. 3, S. 16 (1995): 13-20.

[115] Kızıltan, "Gizemli Bir Öykünün Peşinde", 13-21.

[116] Kızıltan, "Gizemli Bir Öykünün Peşinde", 20.

etti. İsmet Hanım'ı bir daha görmedim. Ama onunla ilgili bir haber öğrendim bir Yahudi madamdan. Bir gün Büyük Ada'dan ayrılmış İsmet Hanım, motora binerken denize düşmüş, zor kurtarmışlar kendisini. Bu kadar. Benim İsmet Hanım hakkındaki bilgim bu. Yalnız şunu biliyorum, Dame de Sion'da okuyor. Dame de Sion'u bitirdikten sonra Cezayir'e gidiyor ve Cezayir'de bir manastıra girip rahibelik yolunu tamamlayıp dönüyor. Hakkındaki bilgim bundan ibaret.[117]

Fatma Aliye, kızına hitaben kaleme aldığı satırlarda, bir Türk kızının daha önce görülmemiş bir eyleme girişmesinin hem ailesine hem de millete büyük bir ihanet teşkil ettiğini vurgulamıştır.[118] Bu durumun, sadece kızının kişisel hayatını değil, aynı zamanda İstanbul'daki Dame de Sion gibi yabancı eğitim kurumlarının itibarını da zedeleyeceğini ima etmiştir. Benzer şekilde, Constantine'e yazdığı 12 Şubat 1928 tarihli mektubunda da kızının kaybolmasının, bu tür okulların genel algısını olumsuz yönde etkileyebileceğini örneklerle açıklayarak, kızının geri dönmesi için aracı olmasını talep etmiştir:

Bursa'daki Amerikan Kız Mektebi'nde dört İslam kızının mektep tarafından Protestanlığa iknaından dolayı gazetelerde uzun makalâttan başka Bursa'ya heyet-i tahkikiyye giderek mektep kapatılmış, müdire ve muallimeleri aleyhine dava açılmış. Bursa'daki Amerikan Ana Mektebi de seddolunmuştur. Dinler serbest olmakla birlikte başka dinde bulunanlara diğer dine teşvik ve iknaya çalışmak her memlekette memnu olduğu malumdur. Şimdi de gazeteler İzmir'deki Dame de Sion Mektebi'nde üç İslam kızının Katolikliğe teşvik edildiği meselesiyle meşgul olmakta. O mektep hakkında da tahkikata başlanacağını yazmaktadırlar.[119]

Fatma Aliye'nin Constantine'e yazdığı bu mektup, Osmanlı coğrafyasındaki yabancı eğitim kurumlarının yalnızca eğitim vermekle kalmayıp, aynı zamanda misyonerlik faaliyetleri için de kullanıldığını ortaya koymuştur. Bu durum, İsmet'in yaşadığı problemin tek bir vak'a olmadığını, dönemin yabancı eğitim kurumlarında sıkça karşılaşılan bir durum olduğunu da göstermiştir.[120]

6. Sonuç

Osmanlı askerî saha başta olmak üzere birçok iç meselede Batı'ya göre gerileme kaydetmiş, bu sebeple ilerleme kaydettiği düşünülen Batı'yı örnek almak istemiştir. Ancak bu örnek alma durumu sadece askerî sahada kalmamış, Tanzimat ile açılan Batılı misyoner okullarına liyakatsiz ve batıya öykünen devlet ricâli başta olmak üzere batıcı münevverler evlatlarını göndermiş, bu okullara gönderilen Osmanlı'nın öz evlatları mankurtlaştırılmış, Batı'nın Hristiyanlaştırma ve uydusu olma görevlerinde çalıştırılmış ve bu örnek alma durumu kültür emperyalizmine dönüşmüştür. Bu kültür emperyalizminin bir sonucu olarak Ahmet Cevdet Paşa'nın torunu din değiştirerek Rahibe olmuştur. Paşa'nın torunu İsmet Hanım'ın bu değişimi, eğitim sisteminin önemini göstermektedir. Paşa örneğinde olduğu gibi kişi, her ne kadar kendi dinine, kültürüne ve ailesine sahip çıkarsa çıksın içinde bulunduğu devletin ve toplumun eğitim sistemi, evlatlarının ve torunlarının kaderini

---

[117] "Fatma Aliye'nin kızı Rahibe İsmet", GZT Nihayet, https://www.gzt.com/nihayet/fatma-aliyenin-kizi-rahibe-ismet-3578894 [12.08.2024].
[118] Kızıltan, "Gizemli Bir Öykünün Peşinde", 16.
[119] Kızıltan, "Gizemli Bir Öykünün Peşinde", 18.
[120] Meral Demiryürek, "İmparatorluğun Kayıp Nesli: Cezmi Vakası", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S. 70 (2021): 301-302.

belirleyecektir. Eğitim sisteminin haricinde bir diğer dikkat çeken husus ise sevgidir; İsmet Hanım Dame de Sion'da hocalarını seviyor, hocaları da onu seviyordur. Bu bağ, İsmet Hanım'ın Batı'nın kültür emperyalizmine kapılmasını sağlamıştır.

7. Kaynakça

"Fatma Aliye'nin kızı Rahibe İsmet", GZT Nihayet, https://www.gzt.com/nihayet/fatma-aliyenin-kizi-rahibe-ismet-3578894 [12.08.2024].

"Tanzimat Fermanı", Türkiye Büyük Millet Meclisi, Düstûr, https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/67 [24.11.2022].

Abdurrahman Şeref Efendi. *Tarih Musahabeleri,* Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985.

Ahmet Cevdet Paşa. *Tezâkir*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991.

Ahmet Mithat Efendi. *Fatma Aliye Bir Kadın Yazarın Doğuşu*, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2011.

Aksun, Ziya Nur. *Osmanlı Tarihi*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1982.

Aşa, Emel. "Fatma Aliye Hanım: Hayatı-Eserleri-Fikirleri", Yayımlanmamış Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993.

Aşa, Emel. "Fatma Aliye Hanım", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/261-262.

Atabek, Selma. *"*İlk Roman Yazan, İlk Çeviri Yapan, İlk Felsefe Kitabını Yazan Kadın Yazarımız Fatma Aliye Hanım*". Bütün Dünya Dergisi*, S. 7 (2002): 131-134.

Aykut, Şevki Nezihi. *Ahmet Cevdet Paşa Hayatı, Eserleri, Tarihçiliği Hakkında Yapılan Araştırma ve İncelemeler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.

Babinger, Franz. *Osmanlı Tarihi Yazarları ve Eserleri,* Çev. Coşkun Üçok. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1992.

Banarlı, Nihat Sami. *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971.

Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 1978.

Canatan, Kadir. *Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Cem, İsmail. *Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi*, İstanbul: Cem Yayınları, 1997.

Cihan, Ahmet. *Ahmet Cevdet Paşa'nın Aile Mektupları.* İstanbul: Gökkubbe Yayınları, 2007.

Demiryürek, Meral. "İmparatorluğun Kayıp Nesli: Cezmi Vakası", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S. 70 (2021): 295-315.

Derviş, Hüda. "Alâkatu Türkiye Bi'l-Yehûdî ve İsrail ve Eseruhâ Alâ'l-Bilâdi'l-Arabiyye (1648-1999)" Yayımlanmamış Doktora Tezi. Zegazîk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.

Ergin, Osman Nuri. *Türk Maarif Tarihi*, İstanbul: Eser Matbaası, 1977.

Ertan, Veli. *Ahmet Cevdet Paşa Hayatı ve Eserleri, Hayatı ve Eserleri*. Ankara: Hilal Yayınları, 1962.

Ertan, Veli. *Değerli Türk Âlimi Büyük Hukukçu Tarihçi Ahmet Cevdet Paşa.* Ankara: Türk Yurdu Yayınları, 1966.

Eryılmaz, Bilal. *Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi*, İstanbul: Alternatif Üniversite, 1992.

Eryılmaz, Bilal. *Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme,* İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.

Faroqhi, Suraiya; Ed. Suad Joseph. "Women In The Ottoman World: Mid-18th to 20th Century". *Encyclopaedia of Women and Islamic Cultures.* Volume 1 (2003): 153-163. Boston: Brill.

Fatma Aliye Hanım, *Fatma Aliye Hanım, Yaşamı-Sanatı-Yapıtları ve Nisvân-ı İslâm,* haz. Mübeccel Kızıltan, İstanbul: Mutlu Yayınları, 1993.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri. *Tanzimat'ta İctimaî Hayat*, *Tanzimat I.*, İstanbul: Maarif Matbaası, 1940.

Gerger, Mehmet Emin. *Tanzimattan Avrupa Topluluğuna Türkiye*, İstanbul: İnkılap Yayınları, 1989.
Gümüşoğlu, Hasan. *Modernizm'in İnanç Hayatına Etkileri ve Jön Türklük*, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2012.
Gündüz, Mustafa. "Ahmed Cevdet Paşa", https://turkmaarifansiklopedisi.org.tr/ahmed-cevdet-pasa#yazar-1 [26.08.2024].
Gündüz, Mustafa. *Eğitimci Yönüyle Ahmed Cevdet Paşa*, Ankara: Doğ Batı Yayınları, 2015.
Güngör, Erol. *Dünden Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik,* İstanbul: Ötüken Yayınları, 1990.
Güngör, Erol. *Türk Kültürü ve Milliyetçilik,* İstanbul: Ötüken Yayınları, 1993.
Halaçoğlu, Yusuf ve Aydın, Mehmet Akif. "Cevdet Paşa", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/443-450.
Harb, Muhammed. *el-Musakkafûn ve's-Sulta, Turkiya Nemûzecen*. Kahire: Dâru'l-Beşir, 2017.
İnalcık, Halil. *"*Sened 1 İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu*" Belleten*, C. 28, S. 112 (1964): 603-622.
İnalcık, Halil. "Tanzimat'ın Uygulaması ve Sosyal Tepkiler*", Belleten*, C. 28, S.12 (1964): 623-690.
Kalaycıoğlu, Ersin ve Sarıbay, Ali Yaşar. *"*Tanzimat: Modernleşme Arayışı ve Siyasal Değişme*"*, *Türk Siyasal Hayatının Gelişimi*, İstanbul: Beta, 1986.
Karaca, Şahika. *"*Fatma Aliye Hanım'ın Türk Kadın Haklarının Düşünsel Temellerine Katkıları*". Karadeniz Araştırmaları Dergisi,* C. 31, S. 31 (2011): 93-110.
Karadağ, Ayşe. *"*Çeviri Tarihimizde "Gözle Görülür" Bir Mütercüme: Fatma Aliye Hanım". *CÜ Sosyal Bilimler Dergisi,* C. 37, S. 2 (2013): 1-16.
Karal, Enver Ziya. *Tanzimat'tan Evvel Garplılaşma Hareketleri, Tanzimat I.* İstanbul: Maarif Matbaası, 1940.
Kaymaz, Kadriye. *Gölgedeki Kalem: Emine Semiye*, İstanbul: Küre Yayınları, 2009.
Keskioğlu, Osman. *"*Ahmet Cevdet Paşa Hayatı ve Eserleri*". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 14 (1966): 221-234
Kızıltan, Mübeccel ve Gençtürk, Tülay. *Atatürk Kitaplığı Fatma Aliye Hanım evrakı Kataloğu I,* İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü, 1993.
Kızıltan, Mübeccel. "Gizemli Bir Öykünün Peşinde", *Toplumsal Tarih*, C. 3, S. 16 (1995): 13-21.
Kongar, Emre. *Toplumsal Değişme Kurumları ve Türkiye Gerçeği,* İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985.
Kuran, Ercüment. *Türkiye'nin Batılılaşma ve Milli Meseleleri,* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
Kütükoğlu, Mübahat. "Cevdet Paşa ve Aile İçi Münasebetleri", *Ahmet Cevdet Paşa Semineri Bildirileri*, 27-28 Mayıs 1985, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1986, 99-222.
Lewis, Bernard. *Modern Türkiye'nin Doğuşu,* Çev. Metin Kıratlı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1996.
Manteran, Robert. *Târihu'd-Devleti'l-Osmaniyye*, Çev. Beşîr Sibâî. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1993.
Mardin, Ebül'ula. *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*. İstanbul: İÜ Hukuk Fakültesi, 1946.
Mardin, Şerif. *Türk Modernleşmesi,* İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.
Mardin, Şerif. *Türkiye'de Din ve Siyaset,* İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.
Mardin, Şerif. *Türkiye'de Toplum ve Siyaset,* İstanbul: İletişim Yayınları, 1990.
Mardin, Şerif. *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu,* İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
Mataracı, Aliye. *"*Fatma Aliye Hanım's Contributions to History Writing*". International Relations and Diplomacy,* C. 4, S. 8 (2016): 502-507.

Meriç, Cemil. *Bu Ülke,* İstanbul: İletişim Yayınları, 1995.
Meriç, Cemil. *Kırk Ambar,* İstanbul: Ötüken Yayınları, 1980.
Meriç, Cemil. *Sosyoloji Notları ve Konferanslar,* İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.
Mümtaz, Ahmet Semih. *Eski İstanbul Konakları*, İstanbul: Kurtuba Kitap, 2011.
Necatigil, Behçet. *Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü*, İstanbul: Varlık Yayınları, 1978.
Ortaylı, İlber. *İmparatorluğun En Uzun Yılı,* İstanbul: Hil Yayınları, 1995.
Öner, Necati. "Ali Sedad", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/442.
Özkan, Nevzat. "İlk Kadın Romancımız Fatma Aliye'nin Yetiştiği Sosyal ve Kültürel Ortam". *Söylem Filoloji Dergisi,* C.2, S. 4 (2017): 16-28.
Parsova, Gizem ve Biri, İbrahim. "Tanzimat Dönemi Aydınlarından Fatma Aliye", *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 68 (2018): 124-139.
Poole, Lord Statford. *Lord Statford Canning'in Türkiye Anıları*, Çev., Can Yücel, Ankara: Yurt yayınları, 1988.
Sarıkaya, Yaşar. *Medreseler ve Modernleşme*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
Sencer, Muzaffer. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Tanzimat Sonrası Siyasal ve Yönetsel Gelişmeler" *TODAİE Amme İdaresi Dergisi,* C. 17, S. 3 (1984): 46-71.
Sözen, Kemal. *"*Ahmet Cevdet Paşa'nın Tarihçiliğimize Getirdiği Yeniliklerin Felsefi Tahlili*"*. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 9, S. 6 (2002): 11-20.
Şevercan, Şefaettin. "Ahmet Cevdet Paşa'nın Tarihçiliği". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 8/7 (1990): 227-234.
Şimşirgil, Ahmet ve Ekinci, Ekrem Buğra. *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2016.
Türkdoğan, Orhan. *Sosyal Şiddet ve Türkiye Gerçeği,* Ankara: Mayaş Yayınları, 1985.
Uluköse, Güven Taneri. *Fatma Aliye*. İstanbul: Cinius, 2013.
Usta, Niyazi. *"*Osmanlıda Siyaset Sosyolojisi Tarihçesine Kısa Bir Bakış*", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* S. 15 (2001): 61-74.
Ülkütaşır, Mehmet Şakir. *Cevdet Paşa, Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri*. Ankara: Doğuş Yayınları, 1945.
Veldet, Hıfzı. *Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat, Tanzimat I*, İstanbul: Maarif Matbaası, 1940.
Yinanç, Mükrimin Halil. *Tanzimattan Meşrutiyete Kadar Bizde Tarihçilik*. İstanbul: MFV Kitapları, 1940.

Ekler

Resim 1: Ahmed Cevdet Paşa.
Kaynak: Mustafa Gündüz, "Ahmed Cevdet Paşa", https://turkmaarif ansiklopedisi.org.tr/ahmed-cevdet-pasa#yazar-1 [26.08.2024].

Resim 2: Ahmet Cevdet Paşa'nın Torunu Rahibe Zübeyde İsmet Hanım Son Yıllarında.
Kaynak: Mübeccel Kızıltan, "Gizemli Bir Öykünün Peşinde", *Toplumsal Tarih*, C. 3, S. 16 (1995): 20.

OSMANLI'DA CORCİ ZEYDAN'IN ESERLERİ ÜZERİNE YASAKLAR VE SANSÜR: BİR ARŞİV ÇALIŞMASI

AN ARCHIVAL INVESTIGATION INTO THE IMPOSITION OF BANS AND CENSORSHIP ON THE WORKS OF JURJI ZAYDAN DURING THE OTTOMAN ERA

Bürhan Mustafa BÜYÜKARSLAN*

Özet

Pozitivist ve seküler bir tarih okuma yöntemi benimseyen Zeydan, Târîhu't-Temeddüni'l-İslâmî adlı eserinde İsrâiliyat çalışmalarına öncelik vermiştir. Sédillot, Kremer ve Goldziher gibi oryantalistlerin görüşlerine yer veren Zeydan, bu temel üzerine Arap kaynaklarından elde ettiği bulguları ve modern şark hayatına dair gözlemlerini eklemiştir. Ancak, bu çalışması, Şiblî Nu'mânî, Ahmed Ömer el-İskenderî ve Luvîs Şeyho tarafından İsrâiliyat'a verdiği önem ve metodolojik farklılık nedeniyle eleştirilere maruz kalmıştır. Jön Türkleri desteklemesi sebebiyle Meşrutiyetin ilan edilişine kadar Osmanlı'ya girişi engellenmiştir. Bu çalışmanın amacı, Corcî Zeydan'ın eserleri hakkında Osmanlı Arşivleri'nde bulunan resmî yasaklama kararlarını incelemektir. Bu çalışma nitel araştırma yönteminden doküman incelemesi yoluyla gerçekleştirilmiştir. Fransa'nın Leon şehrinden Kırşehir'de bulunan Fransız Papazlarına gönderilen Târih-i Umûmî/et-Târîhu'l-Âm'ın neşri ve dağıtımı engellenmiş, Târîhu't-Temeddüni'l-İslâmî, Halep Portekiz konsolosuna teslim edilmemiş ve Fetâtu Ğassân'ın Osmanlı topraklarına girişi ve neşri yasaklanmıştır. Bir devletin kendisini var eden medeniyeti, eleştirmek doğal karşılanabilir. Ancak Zeydan örneğinde olduğu gibi bir devletin kendisini var eden medeniyeti, yine kendisinin uydurma gördüğü rivayetler üzerinden başka bir medeniyetin düşüncesini esas alarak yok etmeye çalışmak, yasaklamalarla karşılaşmaya sebebiyet verebilir. Ayrıca Batı'nın Zeydan üzerindeki etkisini anlamak için, Van Dcyk'ın, Sédillot'un, Goldziher'ın ve La Civilizaçáo Árabe adlı kitabın yazarı Gustave Le Bon'un, Araplara, Türklere ve İslâm'a karşı tutumlarının araştırılması tavsiye edilir. Bununla birlikte Zeydan'ı anlamak ve dönemi anlamlandırmak için Nahda ve Tanzimat'ın kültürel iklimini, Makdisî'nin The Age of Coexistance kitabında ortaya koyduğu gibi, bütün Yakın Doğu halklarının daimî bir müzakere süreci içinde yönetilme arayışını anlamaya çalışmalı; milliyetçiliğin, sosyalizmin ve liberalizmin Osmanlı coğrafyasında nasıl etkiler uyandırdığı dikkate alınmalıdır. Pozitivizmin 19. yüzyılın ortalarından itibaren özellikle Britanya ve Fransa sömürgeciliğinin Sosyal Darwinizm, ırksallaştırma ve medeniyet teorileri üzerinden Doğu Akdeniz'den Hint alt kıtasına kadar uzanan kuşakta toplumlar, iktidarlar ve entelektüeller üzerinde yönlendirici etki edinme politikalarını gözetmeli; pozitivizm ile Batı'nın bilimine karşı bilimsel bir dille karşılık verme çabası anlaşılmaya çalışılmalıdır.

Anahtar Kelimeler: *Corci Zeydan, Osmanlı Arşivi, Oryantalizm, Aydınlanma, Arap Rönesansı.*

*Doktora Öğrencisi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Tarih ve Medeniyet Araştırmaları Anabilim Dalı, buyukarslan.burhan@std.izu.edu.tr, ORCİD: 0000-0003-3500-2594.

Abstract

Adopting a positivist and secular approach to reading history, Zeydan prioritized Israelite studies in his work titled 'Târîhu't-Temeddüni'l-İslâmî'. Incorporating the views of Orientalists such as Sédillot, Kremer, and Goldziher, Zeydan built upon this foundation by adding findings from Arabic sources and his observations of modern Oriental life. However, this work was criticized by Shibli Numani, Ahmed Omar al-Iskandari, and Louis Cheyho due to its emphasis on Israelite studies and methodological differences. Due to his support for the Young Turks, Jurji Zaydan was prevented from entering the Ottoman Empire until the declaration of the Constitutional Monarchy. The aim of this study is to examine the official ban decisions regarding Jurji Zaydan's works that are found in the Ottoman Archives. This study was conducted using a qualitative research method through document analysis. The publication and distribution of 'Târih-i Umûmî/et-Târîhu'l-Âm', which was sent to French priests in Kırşehir from the city of Lyon in France, was prevented. 'Târîhu't-Temeddüni'l-İslâmî' was not delivered to the Portuguese consul in Aleppo, and the entry and publication of 'Fetâtu Ğassân' into the Ottoman territories were prohibited. It is understandable that a civilization which has given birth to a state may be subject to criticism. However, as seen in the case of Zeydan, attempting to destroy a civilization that has given birth to a state by adopting the ideas of another civilization based on fabricated narratives, as the state itself deems them to be, can lead to prohibitions. In order to understand the Western influence on Zeydan, it is recommended to examine the attitudes of Van Dyck, Sédillot, Goldziher, and Gustave Le Bon, the author of "La Civilizaçáo Árabe", towards Arabs, Turks, and Islam. To fully understand Zeydan and the period in which he lived, it is essential to examine the cultural climate of the Nahda and Tanzimat periods, as well as the constant search for governance through a continuous process of negotiation among all Near Eastern peoples, as presented by Makdisi in "The Age of Coexistence." Additionally, one must consider the impact of nationalism, socialism, and liberalism on the Ottoman geography. The guiding influence of Positivism on policies aimed at shaping societies, powers, and intellectuals across a broad spectrum from the Eastern Mediterranean to the Indian subcontinent, especially within the framework of 19th-century British and French colonialism, should be explored through the lens of Social Darwinism, racialization, and theories of civilization. Moreover, the attempt to respond to Western science with a scientific discourse of its own should be understood within the context of Positivism.

Keywords: *Jurji Zaydan, Ottoman Archives, Orientalism, Enlightenment, Arab Renaissance.*

1. Giriş

Corcî b. Habîb Zeydân (1861-1914) çağdaş Arap rönesansını gerçekleştiren gayretli, sabırlı, hırslı şahsiyetlerden biridir.[1] Maddî imkânsızlık ve savunduğu fikirler nedeni ile düzenli bir eğitim alamamış olmasına rağmen kendisini yetiştirmiştir.[2] Tarih, edebiyat ve Arap filolojisi alanlarında birtakım eserler kaleme alan Zeydan,[3] almış olduğu Batı tarzı eğitimlerin ve yapmış olduğu seyahatlerin yanı sıra Nöldeke, Marsilius, Goldziher, William Right, Macdonald, Krachovsky, Gustave Le Bon, Van Dcyk ve Sédillot gibi oryantalistlerden etkilenmiş ve düşünce dünyasını bu

[1] Enver Cündî, *Corci Zeydan Münşiü'l-Hilal*, (Kahire: Mektebetü'l-Ancilo el-Mısriyye, t.s.), 71; Ayrıca bkz. Thomas Philipp, *Gurgi Zaidan his life and thought*, (Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1979), 30.
[2] Muhammed Abdülganî Hasan, *Corci Zeydan*, (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Amme, 1970), 119; Philipp, *Gurgi Zaidan*, 11-15, 34-35.
[3] Hasan, *Corci Zeydan*, 9-10.

doğrultuda şekillendirmiştir.[4] Bu birikimleri nedeni ile İslâm tarihini incelerken Batı metodolojisine uygun bir okuma üslubu edinmiştir.[5] Fransız şarkiyatçı ve matematik âlimi Sédillot, Avusturyalı şarkiyatçı Kremer, Yahudi asıllı Macar şarkiyatçı Goldziher ve diğer Avrupalı şarkiyatçıların eserlerini esas alarak, Arap kaynaklarından bazı eklemeler yaparak ve modern şark hayatına dair bilgiler ekleyerek kaleme aldığı Târîhu't-Temeddüni'l-İslâmî eserine[6] Şiblî Nu'mânî, Ahmed Ömer el-İskenderî ve Luvîs Şeyho gibi isimler tenkitlerde bulunmuştur.[7] Çıkarttığı Hilal Dergisi vefat etmeden önce Güney ve Kuzey Amerika, Kanada, Küba, Meksika, Honduras, Salvador, Brezilya, Şili, Arjantin, Bağdat, Basra, Java, Kerbela, Doğu Hindistan, Cezayir, Beyrut, Dımeşk, Halep ve Trablus'da okuyucu kitlesine kavuşmuş, vefat ettikten sonra ise Çin, Avusturalya, Yeni Zelanda ve pek çok Avrupa ülkesinde okuyucu bulmuştur.[8] Osmanlı topraklarına Meşrutiyet'ten sonra girebilen Zeydan,[9] Meşrutiyet'ten önce Osmanlı'ya girişi yasaklandığı gibi eserlerinin de dağıtılması ve okunması yasaklanmıştır. Bu doğrultuda Osmanlı Devleti yasaklama kararları almış ve uygulamıştır.[10] Bu çalışmanın amacı, Zeydan'ın eserleri hakkında Osmanlı Arşivi'nde bulunan resmî yasaklama kararlarını incelemektir. Bu çalışma nitel araştırma yönteminden doküman incelemesi yoluyla gerçekleştirilmiştir. Zeydan'ın eserleri hakkında Osmanlı Devleti'nin vermiş olduğu bu resmî kararları inceleyen herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Bu sebeple literatürde bir boşluğu dolduracağı düşünülmektedir.

2. Modernleşme Sürecinde Bir Entelektüel: Corci Zeydan

Ortodoks bir Hristiyan olan Zeydan, aslen Lübnanlı olup 14 Kasım 1861 tarihinde Beyrut'ta fakir bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir.[11] İlerleyen yıllarda Mısır'a giderek hayatına orada devam etmiş,[12] Avrupa'da meydana gelen kalkınmayı esas almış ve Arap aydınlanma hareketinin öncülerinden olmuştur. Çok yönlü biri olan Zeydan, bu özelliklerini ortak bir hedefte; aydınlanma hareketini gerçekleştirmede birleştirmiştir. Çalışmalarıyla yazar, gazeteci, gezgin, mütefekkir ve romancı sıfatlarına sahip olan Zeydan, beş yaşına geldiğinde 19. asrın ilkokullarına benzeyen geniş bir koridordan oluşan bir mektebin müdürü olan Papaz muallim İlyas'ın öğrencisi olmuştur. Papaz

---

[4] Şevki Ebû Halil, *Corci Zeydan fi'l-Mîzan*, (Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1983), 17.

[5] Muharrem Çelebi, "Corci Zeydan", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/69-71; Baron Carra de Vaux, *Müfekkirü'l-İslâm,* Çev. Âdil Züaytir, (Beyrut: Dâru'l-Muttehideti lin'Neşr, 1979), 114; Hasan, *Corci Zeydan*, 67-76.

[6] Ignatij Julianovič Kračkovskij, "Circî Zeydan", *İA*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964), 3/194-195.

[7] Çelebi, "Corci Zeydan", 8/70; Tenkitler için ayrıca bkz. Şiblî Numânî, *İntiḳādü Kütübi Corcî Zeydân*, (Kahire: Durretu'l-Ğuvvas, 2019).

[8] Hasan, *Corci Zeydan*, 113; Philipp, *Gurgi Zaidan,* 40.

[9] Muharrem Çelebi, "Corci Zeydan", 8/69.

[10] BOA, DH.MKT. / 364 – 74; BOA, DH.MKT. / 783 – 65; BOA, HR.TH.. / 208 – 87; BOA, HR.TH.. / 299 – 72; BOA, MF.MKT. / 268 – 10.

[11] Nezîr Abbûd, Corcî *Zeydân Hayatuhu A'mâluhu mâ Ḳîle fîh*, (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1983), 11; Mârûn Abbûd, Edebu'l-'Arab, (Beyrut: Dâru's-Sakâfe, 1960), 438; Hasan, *Corci Zeydan*, 7; Corci Zeydan, *Mısru'l-Osmaniyye Ev Târihu Mısr fî Ahdi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, (Zekazik: Merkezi Dirâseti'l-Asyaviyye, 2001), 5; Şevki Ebû Halil, *Corci Zeydan fi'l-Mîzan*, 15; Muhammed Kürd Ali, *el-Muʿâsırûn*, (Dımaşk: Dâru Ebû Bekr, 1980), 143; Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmiʿ fî Târîḫi'l-Edebi'l-ʿArabî*, (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1986), 2/191; Yûsuf İlyân Serkîs, *Muʿcemü'l-Maṭbûʿâti'l-ʿArabiyye ve'l-Muʿarrebe*, (Kahire: Matbatu Serkîs bi'Mısır, 1928-30), 1/985; Thomas Philipp, *Gurgi Zaidan*, 11; John Haywood. *Modern Arabic Literature 1800-1970,* (London: Lund Humphries, 1971), 133; Ömer Rızâ Kehhâle, Zeydan'ın doğum tarihi için Aralık demiştir. Bkz. Ömer Rızâ Kehhâle, *Muʿcemü'l-Müʾellifîn Terâcimü Muṣannifi'l-Kütübi'l-ʿArabiyye*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.s), 3/125; Baron Carra de Vaux, Zeydan'ın Suriye doğumlu olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Baron Carra de Vaux, *Müfekkirü'l-İslâm,* 114.

[12] Hayruddîn Ziriklî, *el-ʿAlâm Kamus-u Terâcîm*, (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1996), 2/117; Hasan, *Corci Zeydan*, 7.

İlyas'ın eğitim ve öğretim metodu, Mezmurları dinletme üzerinedir. Talebelerine dönemin yaygın uygulaması olan falaka cezası da vermiştir. Zeydan, öğrenim görmüş olduğu bu okulda Mezmurları okumayı öğrenmiştir. Zeydan, yazılarını kültürlü, orta düzeyde ve sıradan bir okuyucunun anlayacağı, sanat, dil ve tarih konularında insanların kabul edebileceği üslupta ayrıntılara inerek kaleme almıştır. O'nun yazılarında anlam ve kelime sessiz bir şekilde okuyucunun içine sirayet etmiştir. Babası Habib, oğlunu eğitim görmüş olduğu bu ilkokulun ardından seçkin Hristiyanların yönettiği bir öğretim kurumu olan Şavvam medresesine kaydetmiştir.[13]

Zeydan, Şavvam medresesinde Fransızca, matematik ve gramer öğrendikten sonra muallim Zâhir'in okuluna gitmiş ve iki sene eğitim almıştır. Şevvam ve Muallim Zâhir okullarını 1866-1872 seneleri arasında altı senede bitirdiğinde on bir yaşına gelmiştir.[14] Ardından babasının lokantasında çalışmaya başlamıştır. Babasının yanında çalışırken İngilizce öğrenmek için akşam okuluna gitmiştir.[15] Ancak Habib, oğlunun İngilizce öğrenmesinden rahatsız olmuş, bir Avrupalı gibi yemeği çatal ve bıçakla yemesinden çekinmiş ve "artık bir Avrupalı gibi giyinir" diyerek serzenişte bulunmuştur. On beş yaşındayken muallim Uzun Mesud'un medresesinde İngilizceyi öğrenmiş, biyografi kaynaklarına göre ise beş ay gibi kısa bir süre içerisinde bu öğrenimini tamamlamıştır. İngilizce öğreniminin ardından Arapça-İngilizce bir sözlük yazmaya başlamış, bu sözlük çalışmasında İngilizce alfabenin E harfine kadar gelmiştir. Bu girişimi, yazarlığı sürecinde göstermiş olduğu üretkenliğin derecesini ve ileride kültür dünyasında bir değer olacak olan Zeydan'ın nasıl bu kadar çok yönlü bir kültüre sahip olduğunu göstermiştir.[16]

1881'de Amerikan Protestan Fakültesi'ne girmiştir. Bu okul 1866 yılında Beyrut'ta Amerikalı Misyonerler tarafından kurulmuş, kısa sürede Arap entelektüel hayatın merkezi haline gelmiştir. Yakup Sarruf, Faris Nemr ve Şiblî Şumeyl gibi isimler Arap Uyanışı'nın (Arap Rönesansı'nın) önemli figürlerinden olup, Kolej'in ilk mezunları arasındadır. Arap Milli hareketindeki "ilk organize girişim", tamamı kolej mezunu olan bir gruba dayandırılmıştır.[17] Fakat Zeydan, bir talebe gösterisi nedeniyle okuldan uzaklaştırmıştır. Uzaklaştırılmış olmasına rağmen fakültede görmüş olduğu tıp ilmi ile ilgili derslerden faydalanarak eczacılık diploması almıştır. 1883 senesinde ise Göz Hekimliği eğitimi almak üzere Kahire'de bulunan Kasru'l-Aynî Tıp Medresesi'ne gitmiş, fakat maddî imkânsızlık nedeni ile eğitimine devam edememiştir. Bu merhaleden sonra ise Arap filolojisi, edebiyat ve tarih gibi konulara yönelmiş,[18] 1884'te Kahire'de yayınlanan "Zaman" gazetesinde işe başlamıştır.[19] Osmanlılara ve Türklere karşı olan öfkesi nedeni ile Beyrut'u terk ederek Mısır'a gitmiştir.[20] 1882'de ise İngilizlerin Mısır'ı tamamen işgal etmesinin ardından kültür

---

[13] Zeydan, *Mısru'l-Osmaniyye,* 5; Hasan, *Corci Zeydan,* 7-8, 16-20, 139-152.
[14] Zeydan, *Mısru'l-Osmaniyye*, 6; Hasan, *Corci Zeydan*, 8; Nezîr Abbûd*, Corcî Zeydân,* 16-17; Mârûn Abbûd, *Edebu'l-'Arab*, 15.
[15] Zeydan, *Mısru'l-Osmaniyye*, 6; Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmiʿ fî Târîḫi'l-Edebi'l-ʿArabî*, 2/191.
[16] Hasan, *Corci Zeydan*, 22-23; Zeydan, *Mısru'l-Osmaniyye*, 6; Haywood. *Modern Arabic Literature,* 133.
[17] Thomas Philipp, *The Autobiography of Jurji Zaidan*, (Washington: Three Continents Press, 1990), 3.
[18] Hasan, *Corci Zeydan*, 9-10; Zeydan, *Mısru'l-Osmaniyye*, 6; Muhammed Kürd Ali, *el-Muʿâsırûn*, 143; Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmiʿ fî Târîḫi'l-Edebi'l-ʿArabî*, 2/191; Yûsuf İlyân Serkîs, *Muʿcem*, 1/985; Kehhâle, *Muʿcemü'l-Müʾellifîn,* 3/125; Nezîr Abbûd, Corcî *Zeydân,* 19-22; Hamdi Sakkût, *Kamusu'l-Edebi'l- Arabiyyi'l-Hadîs*, (Ürdün: Daru'ş-Şark, 2007), 162-163; Philipp, *Gurgi Zaidan*, 18-21; Ayrıca bkz. Juile Scott Meisami ve Paul Starkey, *Encyclopedia of Arabic Literature*, (London: Routledge, 1998), 823.
[19] Hasan, *Corci Zeydan*, 10; Zeydan, *Mısru'l-Osmaniyye*, 6-7; Yûsuf İlyân Serkîs, *Muʿcem*, 1/985; Hamdi Sakkût, *Kamus,* 162-163; Reşid Yusuf Ataullah, *Tarihü'l-âdâbi'l-Arabiyye*, (Beyrut: Müessesetu İzzeddin, 1985), 2/393; Enver Cündî, *Corci Zeydan Münşiü'l-Hilal*, 64.
[20] Zeydan, *Mısru'l-Osmaniyye*, 6-7.

ve düşünce sahasında etkisini göstereceği İskenderiye'ye geçmiştir. 1884'te Zaman gazetesinde çalışırken İngilizler, Gordon Paşa'yı Sudan Milli Hareketi'nden ve Zeydan'ın 'Düşmanlar' ve 'İsyancılar' olarak tanımladığı Mehdi ve Mehdi'nin taraftarlarından kurtarmak üzere Lord Welsly komutasında, komutanlarının çoğunun seçkin İngilizlerden oluşturulduğu yedi bin kişilik askerî bir birliği Sudan'a göndermiş, Zeydan da bu askerî birlikte tercüman olarak İngiliz istihbarat görevlileriyle beraber çalışmıştır. On ay sonra İngiliz birliğiyle beraber Sudan'dan dönmüştür.[21] Mısır'da bulunan İngiliz yetkililer, Zeydan'ı üstün hizmetleri nedeniyle üç İngiliz madalyası ile ödüllendirmiştir. 1885'te vatanına dönmüş ancak tarihçiler bu dönüşün sebebini tespit edememiştir. Aynı sene Arap ilim dünyasının ileri gelenlerinden Dr. Yakup Sarruf ve Dr. Faris Nemr gibi isimlerin kurmuş olduğu, kurucuları arasında oryantalist Van Dcyk'in de olduğu, kuruluşu üzerinden daha üç sene geçmemiş iken "Şark Bilim Kurulu"na üye olarak seçilmiştir. Bu kurulun diğer üyeleri ise Şeyh İbrahim Yazıcı, İbrahim Havrânî ve Selim Butros Bostanî'dir.[22] Zeydan, kurula gerekli katkılarda bulunabilmek için İbranice ve Süryaniceyi de dil haznesine eklemiş, böylece doğu dillerinden İbranice ve Arapçaya, Avrupa dillerinden ise Fransızca ve İngilizceye hâkim hale gelmiştir.[23]

1886 Yılında Zeydan, Beyrut'ta ilk olarak "Elfâzu'l-Arabiyye ve'l-Felsefiyyeti'l-Lüğaviyye" adlı kitabını yayınlamış, kitabını yayınladığı yaz döneminde 47 yaşında seyahat amaçlı olarak İngiltere ve İsviçre'ye gitmiştir.[24] Avrupa'ya ilk seyahati 1888 senesinin başlarında olmuştur. Bu seyahatinin dönüşünde Muktataf Dergisi'nde çalışmaya başlamış, ardından iki sene Rum Ortodoks topluluğuna ait Ubeydiyye medresesinde müdür olarak çalışmıştır.[25] 1908 senesinde Osmanlı'da meydana gelen inkılabın ardından İstanbul'a gitme fırsatı bulmuştur. 1910'da ise Suriye ve Beyrut'u ziyaret etmiş, yaptığı bu ziyaretlerden sonra birtakım makaleler kaleme almıştır. Hilal Dergisi'nin on dokuzuncu sayısında yayınlanan bu makalelerinde, İttihat ve Terakki'nin İstanbul'da kurmuş olduğu anayasa hükümeti hakkında kötü zan besleyerek yanlış fikirlere sahip olan Araplara bazı öğütlerde bulunmuş, bu olumsuz düşüncelere sahip olanların hükümete karşı sabırlı olmalarını ve hükümetin vaatlerini gerçekleştirmesini beklemeleri gerektiğini nasihat etmiştir.[26] 1912'de Avrupa'ya gitmiş ve uzun bir müddet geri dönmemiştir. Bu ziyaretinin ardından "Corci Zeydan'ın Avrupa Seyahati 1912" adlı eserini yazmış ve kitabı, sahibi olduğu Hilal Dergisi tarafından vefatından dokuz sene sonra 1923 senesinde yayınlanmıştır. Aydınlanma bağlamında gerçekleştirdiği bu seyahatinin amacı, doğulu okuyucunun kalkınması sürecinde, Batı medeniyetine meydan okuma noktasında ihtiyaç duyduğu malumatları aktarmaktır.[27] Bazı tartışmalara konu olan Kahire Üniversitesi'ndeki

---

[21] Hasan, *Corci Zeydan*, 10-11; Zeydan, *Mısru'l-Osmaniyye*, 6-7; Hamdi Sakkût, *Kamus,* 162-163; Muhammed Kürd Ali, *el-Muʿâsırûn*, 143; Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmiʿ fî Târîḫi'l-Edebi'l-ʿArabî*, 2/191; Yûsuf İlyân Serkîs, *Muʿcem*, 1/985; Kehhâle, *Muʿcemü'l-Müʾellifîn,* 3/125; Şevki Ebû Halil, *Corci Zeydan fi'l-Mîzan*, 16; Philipp, *Gurgi Zaidan,* 24.

[22] Zeydan, *Mısru'l-Osmaniyye*, 7; Hasan, *Corci Zeydan*, 11.

[23] Hasan, *Corci Zeydan*, 11; Zeydan, *Mısru'l-Osmaniyye*, 7; İbranice ve Süryanice öğrendiğine dair bkz. Yûsuf İlyân Serkîs, *Muʿcem*, 1/985; Muhammed Kürd Ali, *el-Muʿâsırûn*, 143; Kehhâle, *Muʿcemü'l-Müʾellifîn,* 3/125.

[24] Hasan, *Corci Zeydan*, 39; Zeydan, *Mısru'l-Osmaniyye*, 8.

[25] Hasan, *Corci Zeydan*, 12-13, 112; Zeydan, *Mısru'l-Osmaniyye*, 9; Nezîr Abbûd, Corcî *Zeydân,* 25; Sakkût, *Kamus,* 162-163; Haywood, *Modern Arabic Literature,* 134; Philipp, *Gurgi Zaidan,* 26-27; Cündî, *Corci Zeydan Münşiü'l-Hilal*, 8.

[26] Hasan, *Corci Zeydan*, 39; Zeydan, *Mısru'l-Osmaniyye*, 8; Ayrıca bkz. Muhammed Harb, *Rıhletu Corci Zeydân ilâ'l-Âsitâne â'm 1909*, (Kahire: Dâru'l-Hilâl, 2004).

[27] Zeydan, *Mısru'l-Osmaniyye*, 8-9; Hasan, *Corci Zeydan*, 12-13, 35-44, 112, 173-178; Şevki Ebû Halil, *Corci Zeydan fi'l-Mîzan*, 17; Philipp, *Gurgi Zaidan,* 26-27, 29; Nezîr Abbûd, Corcî *Zeydân,* 25; Sakkût, *Kamus,* 162-163; Haywood, *Modern Arabic Literature,* 134; Cündî, *Corci Zeydan Münşiü'l-Hilal*, 8; Muharrem Çelebi, "Corci Zeydan", 8/69; Ayrıca bkz. Harb, *Rıhletu Corci Zeydân ilâ'l-Âsitâne â'm 1909*; Yusuf Halaçoğlu, *Facts on the relocation of armenians (1914-1918),* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2002), 28-29; Mehmet Maksudoğlu, *Osmanlı tarihi: 1299-1922*, (İstanbul:

öğretim üyeliği görevinden alındıktan kısa bir süre sonra 21 Temmuz 1914'te Kahire'de vefat etmiştir.[28]

Çelebi'ye göre Arap edebiyatında yeni akımın mühim şahsiyetlerinden biri ve iyi bir gazeteci olan Zeydan, hususen tarih, Sami dilleri ve karşılaştırmalı dil bilimi konularında Batı metoduna uygun eserler kaleme almıştır. Eserlerinde ise şarkiyatçıların İslâm'a bakışlarının etkileri açık bir surette görülmüştür. Kültürel bir uyanış gerçekleştirmek için Batı kültürünü Araplara aktarmayı hedeflemiştir. Bu doğrultuda İslâm ve Arap tarihini şarkiyatçıların bakış açısıyla inceleyip tahlil etmiştir. İlk İslâm tarihçilerinin vakaları sadece nakletmekle yetinip bu olayların altında yatan nedenleri araştırmadıklarını ifade ederek onları tenkit eden Zeydan'a göre bir milletin gerçek tarihi, savaş ve fetihler tarihi değil, kültür ve medeniyet tarihidir.[29] İslâm kaynaklarını yetersiz görmesine mukabil İslâm tarihçilerinin itibar etmedikleri İsrâiliyat'ı[30] güvenilir bir kaynak olarak görmüştür. Bütün bu yaklaşımlarını Arap halklarına aktarmak için eğitici romanlar da kaleme almıştır. Zeydan, din faktörünü dikkate almamıştır. O'na göre din, sosyal uyumu sağlayan faktörlerden sadece bir tanesidir. Bu sebeple İslâm'ın uygarlık tarihine dair kitabında bile dinî tarihle değil, dinî dayanışmayla ve Arapların kazandıkları kültürel ve ilmî başarıyla ilgilenmiştir. İslâm uygarlığının İran ve Bizans'tan alındığına dair görüşlere karşı çıkmakla beraber şarkiyatçıların yaptığı gibi Zeydan da İslâm'ın temelinde Yahudi ve Hıristiyan kültürünü aramıştır. Bir Hıristiyan olarak modern toplumda ve tarihin yorumunda belirleyici faktörün bilim olması gerektiğini savunmuştur. Araplar arasında millî şuur ve kimlik için dine değil, ortak tarih, dil ve kültüre önem vermiştir.[31] Thomas Philipp'in ifadesine göre Zeydan, Arap okuyucular arasında laik edebiyat zevkinin gelişmesine büyük bir katkıda bulunmuştur.[32] Taha Hüseyin'e göre Zeydan, çağdaş Arap rönesansını gerçekleştiren üç gayretli, sabırlı ve hırslı şahsiyetten biridir. Diğer iki şahsiyet ise Muhammed Abduh ve Kasım Emin'dir.[33] Zeydan'a göre Arap kimliğinin en büyük dayanağı Arapçadır.[34] Nitekim Araplar, fethettikleri yerlere Arapçayı götürmüşlerdir. Suriye-Mısır merkezli

---

Boğaziçi Yayınları, 1999), 231-234; Muhammed Harb, *Müzekkirâtu Abdilhamid*, (Dımeşk: Dâru'l-Kalem), 1996; Rus şarkiyatçı Kračkovskij, Zeydan'ı gerçek bir tarihçi olmasa da Arap dünyasını Batı yöntemleriyle inceleyen ve Arapları kendi kültürleriyle ilgilenmeye teşvik eden bir yazar olarak değerlendirmiştir. Bkz. Kračkovskij, "Circî Zeydan", 3/194-195.

[28] Muharrem Çelebi, "Corci Zeydan", 8/69; Sakkût, *Kamus,* 162-163; Ziriklî, *el-'Alâm Kamus-u Terâcîm*, 2/117; Enîs Makdisî, *el-Funûnu'l-Edebiyye ve A'lâmuhâ*, (Beyrut: Dâru'l-'Ilm li'l-Melâyîn, 1980), 515; Ayrıca bkz. Şevki Ebû Halil, *Corci Zeydan fî'l-Mîzan*, 17; Corci Zeydan'ın ölüm tarihi hakkında Rus şarkiyatçı Ignatij Julianovič Kračkovskij, İslâm Ansiklopedisi'nde Temmuz tarihi yerine ağustos tarihini vermektedir. Bkz. Kračkovskij, "Circî Zeydan", 3/194; Ölüm tarihini Temmuz olarak veren bir diğer kaynak için bkz. Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fî Târîḫi'l-Edebi'l-'Arabî*, 2/192; Ömer Rızâ Kehhâle, Zeydan'ın ölüm tarihi hakkında Eylül demektedir. Bkz. Kehhâle, *Mu'cemü'l-Mü'ellifîn,* 3/125; Hasan, Zeydan'ın ölüm tarihi için 22 Temmuz demektedir. Bkz. Hasan, *Corci Zeydan*, 205.

[29] Çelebi, "Corci Zeydan", 8/69; Ayrıca bkz. Baron Carra de Vaux, *Müfekkirü'l-İslâm*, 114; Hasan, *Corci Zeydan*, 67-76.

[30] Yahudilik ve Hristiyanlık'tan İslâm kaynaklarına geçtiği kabul edilen bilgiler için kullanılan terim. Bkz. İbrahim Hatiboğlu, "İsrâiliyat", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/195.

[31] Çelebi, "Corci Zeydan", 8/70.

[32] Philipp, *Gurgi Zaidan,* 223.

[33] Cündî, *Corci Zeydan Münşiü'l-Hilal,* 71.

[34] Corci Zeydan ve arkadaşları Mısır'da batılılaşma sürecine birçok katkıda bulunurken, aynı zamanda Zeydan, Mısır milliyetçiliğine katkıda bulunan bir lider olarak ortaya çıkmıştır. Bkz. Meisami ve Starkey, *Encyclopedia of Arabic Literature*, 823. Zeydan için "Arap Dili ve Kültürü" milleti tanımladığı ve kapsadığı için en önemli ifadelerden biri olmuştur. Bkz. Philipp, *The Autobiography of Jurji Zaidan,* 11; Zeydan, kendisi ile röportaj yapmak üzere Mısır'a gelen Rus asıllı oryantalistlerden Agnatyus Krachovsky ile görüşmüş, röportajda bir oryantalistin Suriye Arapçası ile konuşuyor olması Zeydan'ı son derece duygulandırmış, bunu; milletinin ve Arap dilinin büyüklüğüne bir delil saymış

bir milliyetçilik üzerinde durmuş, uygarlığın merkezi olan Mısır ile Suriye arasında doğal bir sınır mevcut olmayıp İslâm öncesinden beri her iki ülkenin de tek bir ülke halinde olduğunu savunmuştur. Kur'an-ı Kerim'in Arapçayı koruma noktasındaki katkıları nedeniyle Kur'an'a önem veren Zeydan'ın hedefi, Arap dili ile İslâm kültürünün yükselmesi değildir. Asıl ulaşmayı arzuladığı Batı uygarlığıdır ve o'na göre bu uygarlığa geçişin Arap kimliğine bir zararı yoktur. Böylece dine dayalı olmayan bir Panarabizm'in temelini atmıştır. Fakat bunu siyasî bir harekete dönüştürmemiştir. Osmanlı'nın hâkimiyetinden yana olan Zeydan, Meşrûtiyet'i ve İttihat ve Terakki'yi desteklemiş, 1908'den sonra da bu desteğini daha da arttırmıştır. Zeydan, Osmanlı Devleti'nin yıkılması durumunda Avrupa'nın etkisinin artacağından endişelenmiş, Meşrûtiyet'in batılıların siyasî emellerine engel olacağını savunmuştur. Osmanlı Devleti'nin Türkleştirme politikasına sahip olmadığını ve Arapların kendi kültürlerini özgürce yaşadıklarını ifade eden Zeydan, Arapların, Osmanlı Devleti'nde daha fazla siyasî hak talep etmelerine de karşı çıkmıştır.[35]

3. Modernleşme ve Aydınlanma Arasında: Corci Zeydan'ın Eserleri

Fakir bir ailenin çocuğu olması nedeniyle düzenli ve sağlıklı bir eğitim ve öğretim alamamış olmasına rağmen ilme olan tutkusu nedeniyle kendisini yetiştiren Zeydan,[36] kurucusu olduğu Hilal Dergisi'nde genellikle tarih, sosyal hayat, tarihî roman, dil ve edebiyat alanlarında 22 sene boyunca birçok makale kaleme almış,[37] kırka yakın da kitap yazmıştır. Kendisinden önce hiç kalem oynatılmamış olan iki konuda eser vermiştir. Bu konular: sırasıyla 1886 ve 1889'da yayınlanan Elfâzu'l-Arabiyyeti ve'l-Felsefiyyetü'l-Lüğaviyye ve Genel Masonluk Tarihi adlı kitaplarıdır. Zeydan, yazılarında kolay bir üslup kullanmış, romanlarında kaynak zikretmiş, eserlerini yazarken akılcı bir düzenleme yapmıştır. Konuların sıralanışı, benzer konuları bir araya toplama ve düzenleme gibi başlıca konularda Avrupalı araştırmacıların metodunu örnek almıştır. Bu durum da üretken bir yazar olmasını sağlamıştır.[38] Bütün bu maddeler, Tarihu't-Temeddüni'l-İslâmî ve Tarihu Âdâbi'l-Lüğati'l-Arabiyye isimli eserinde kendisini göstermiştir. Bir örnek olarak düzen konusu, Tarihu't-Temeddüni'l-İslâmî adlı eserde İslâm ordusunun düzeni meselesi işlenirken bölüm başlıkları peş peşe şu şekildedir: Ordu ve Orduya Bağlı Birimler, Bizans Ordusu, Arap Ordusu, Arap Ordusunun Düzeni, İslâm'da Yabancı Ordu, Ordu Divanı, Ordunun Verileri, Ordunun Sayısı, Bayrak ve Sancak. Türkler ve İranlılar özelinde doğululular, Zeydan'a büyük bir ilgi göstermişlerdir. Tarihu't-Temeddüni'l-İslâmî adındaki eseri 1827 senesinde İstanbul'da beş cilt olarak Medeniyeti İslâmiye Tarihi adı ile Türkçeye tercüme edilmiştir. Türklerin, Zeydan'a göstermiş oldukları ilgi, Türk tarihçi Muallim Cevdet'in açık bir şekilde Zeydan'ı takdir etmesi ve Süleyman Dağ'ın 1981 senesinde İstanbul'da basılan Mahmut Esad'ın İslâm Tarihi adındaki eserine yazdığı önsözdeki ifadeleri bu durumu açık bir şekilde göstermiştir. Fakat İranlıların, Azerî, Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti Türklerinin Zeydan'ın tarihî romanlarına göstermiş olduğu teveccüh daha çok dikkat

---

ve röportaj esnasında kendisini tutamayarak ağlamıştır. Krachovsky, bu olaya dair hatırasına "Arapça Yazma Eserler" isimli çalışmasında yer vermiştir. Bkz. Hasan, *Corci Zeydan,* 176-177.

[35] Çelebi, "Corci Zeydan", 8/70; Ayrıca bkz. Hasan, *Corci Zeydan,* 163-171; Zeydan'ı anlamak ve dönemi anlamlandırmak için Nahda ve Tanzimat'ın kültürel iklimi, Makdisî'nin The Age of Coexistance kitabında ortaya koyduğu gibi, bütün Yakın Doğu halklarının daimî bir müzakere süreci içinde yönetilme arayışı anlamaya çalışılmalıdır. Bkz. Ussama Makdisi, *Age of Coexistence: The Ecumenical Frame and The Making of The Modern Arab World*. Oakland, (CA: University of California Press, 2019).

[36] Kračkovskij, "Circî Zeydan", 3/194-195; Ayrıca bkz. Hasan, *Corci Zeydan,* 119; Philipp, *Gurgi Zaidan,* 11-15, 34-35.

[37] Ziriklî, *el-'Alâm Kamus-u Terâcîm*, 2/117; Ayrıca bkz. Hasan, *Corci Zeydan,* 113; Philipp, *Gurgi Zaidan,* 40.

[38] Zeydan, *Mısru'l-Osmaniyye*, 12; Ayrıca bkz. Hasan, *Corci Zeydan,* 176-177.

çekmiştir. Zeydan'ın Türkçeye ve Farsçaya tercüme edilen eserleri bu ilginin boyutunu göstermiştir.[39]

Zeydan'ın eserleri ise şunlardır: Elfâzu'l-Arabiyyeti ve'l-Felsefiyyetü'l-Lüğaviyye, karşılaştırmalı dil bilimi kurallarının Arapça'ya uygulamasına dair olan eserin ikinci baskısı Felsefiyyetü'l-Lüğaviyye ve'l-Elfâzü'l-Arabiyye adıyla yayınlanmıştır.[40] Târihu İngiltere Münzü Neş'etihâ İlâ Hâzihi'l-Eyyâm, Kračkovskij'in ifadesine göre bu eser büyük bir başarı gösterememiştir.[41] Târihu Mısra'l-Hadîs ve'l-Fethi'l-İslâmî ilâ'l-Ân maa Fezleketin fî Târîh-i Mısra'l-Kadîm, Bu kitap, Emîn b. Hasan el-Hulvânî el-Medenî tarafından Nebşü'l-Hezeyân min Târîhi Corcî Zeydân adlı bir risâle ile tenkit edilmiş, Zeydan da bu tenkite cevap olarak Reddun Rennân 'alâ Nebşi'l-Hezeyân adlı bir eser yazmıştır.[42] Kračkovskij'in ifadesine göre bu eser de büyük bir başarı gösterememiştir. Târîhu'l-Mâsûniyyeti'l-Âm, Kračkovskij'in ifadesine göre bu eser de büyük bir başarı gösterememiştir.[43] Azrâu Kureyş, eseri Yusuf Tabşî, el-Burhân fî İntikâdî Rivâyeti 'Azrâ'i Kureyş adlı kitabı ile tenkit etmiştir.[44] et-Târîhu'l-Âm Münzü'l-Halîkati ilâ Hâzihî'l-Eyyâm/İlâ'l-ân ve Muhtasaru Coğrâfiyyeti Mısır, Kračkovskij'in ifadesine göre her iki eser de büyük bir başarı gösterememiştir. el-Memlûkü'r-Râşid, Reddu Renan alâ Nebşi'l-Hezeyan, İstibdâdu'l-Memâlik, Cihâdu'l-Muhibbîn, Esîru'l-Mütemehdî, Armanosa el-Mısriyye, Hulâsatu Târîhu'l-Yunan ve'r-Rûman, Kračkovskij'in ifadesine göre bu eser de büyük bir başarı gösterememiştir.[45]

el-Bulğa fî Usûli'l-Luğa, Fetâtu Ğassân, 17 Ramazan, İlmu'l-Firâseti'l-Hadîs, Ğâdetu Kerbelâ, Haccâc b. Yûsuf, Bünâtü'n-Nahdati'l-Arabiyye, Kitâbu'l-Hilâl, Terâcümü Meşâhiri'ş-Şark fî'l-Karni't-Tâsii Aşer, Târihu'l-Luğati-l Arabiyyeti Bi'tibâri Ennehâ Kâinun Hayyun Tâmmun Hâdıun Li Kânûni'l-İrtikâ, Fethu'l-Endülüs, Şarl ve Abdurrahman, Ebû Müslim Horasânî ve Târîhu't-Temeddüni'l-İslâmî, bu eser, tarih sahasındaki en önemli çalışmalarından biridir. Bu esere dair Hindistanlı âlim ve tarihçi Şiblî Nu'mânî'nin el-Menar dergisinde yayınladığı tenkidi, Ahmed Ömer el-İskenderî'nin Târihu'l-'Arab Kable'l-İslâm ve Târihu Âdâbi'l-Lugati'l-'Arabiyye'ye, Luvîs Şeyho'nun da Târihu Âdâbi'l-Lugati'l-'Arabiyye ve Tabakâtu'l-Ümem'e yaptığı tenkitlerle birlikte yayınlanmıştır.[46] Ayrıca Şiblî Nu'mânî'nin el-Menar'da yayınlamış olduğu tenkitleri Mehmet Akif Ersoy Türkçeye tercüme etmiş ve Sebîlü'r-Reşâd dergisinde yayınlamıştır.[47] Rus şarkiyatçı Kračkovskij'in ifadesine göre bu eser, Sédillot, Kremer, Goldziher ve diğer Avrupalı şarkiyatçıların eserleri esas tutularak, Arap kaynaklarından bazı eklemeler yapılarak ve modern şark hayatına dair bilgiler ekleyerek kaleme alınmıştır. Dördüncü cildi, D. S. Margoliouth tarafından İngilizceye

---

[39] Eserlerinin ilgili dillere çevirileri için bkz. Zeydan, *Mısru'l-Osmaniyye*, 12-15; Çelebi, "Corci Zeydan", 8/71; Corci Zeydan, *İslâm Uygarlıkları Tarihi*, Çev. Necdet Gök, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004).

[40] Çelebi, "Corci Zeydan", 8/70.

[41] Kračkovskij, "Circî Zeydan" 3/194-195.

[42] Çelebi, "Corci Zeydan", 8/70. Ayrıca bkz. Emîn b. Hasan el-Hulvânî el-Medenî, *Nebşü'l-Hezeyân min Târîhi Corcî Zeydân,* (Medine: Mektebetu İbn Kayyım, 1989); Zeydan'ın kitaplarına yapılan tenkitler için ayrıca bkz. Hasan, *Corci Zeydan*, 127-137.

[43] Kračkovskij, "Circî Zeydan", 3/194-195.

[44] Çelebi, "Corci Zeydan", 8/71.

[45] Kračkovskij, "Circî Zeydan", 3/194-195.

[46] Çelebi, "Corci Zeydan", 8/70; Tenkitler için ayrıca bkz. Şiblî Numânî, *İntiḳādü Kütübi Corcî Zeydân*, (Kahire: Durretu'l-Ğuvvas), 2019.

[47] Bu tenkit yazısı, Zeki Megamiz tarafından Medeniyeti İslâmiyye Tarihi (Târîhu't-Temeddüni'l-İslâmî) adıyla tercüme edip, yayınladığı (1328/1913) eser ile aynı yıl içerisinde yayınlanmıştır. Bkz. Mehmet Akif Ersoy, *Mehmed Akif Ersoy Külliyatı*, haz. İsmail Hakkı Şengüler, (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2000), 5/311-348.

tercüme edilmiştir.[48] Ayrıca kitap, Zeydan'ın sekülerizm yorumlarını ve Arap kimliği araştırmalarını öncelemiştir.[49] Ensâbu'l-Arabi'l-Kudemâ, Araplar'da anaerkil (mâderşahî) aile yapısının ve totemizmin varlığına inananlara reddiye olarak yazılmıştır.[50] Kračkovskij'in ifadesine göre bu eser de büyük bir başarı gösterememiştir.[51]
Abbâse Uhtu'r-Reşîd, el-Emîn ve'l-Me'mûn, Muhammed Ali ve el-Arabu Kable'l-İslâm, Târîhu't-Temeddüni'l-İslâmî adlı esere zeyl olarak yazılmış ve Hüseyin Mûnis tarafından notlar ve yeni kaynaklar ilâve edilerek yeni baskısı yapılmıştır. Ahmed Ömer el-İskenderî ise İntikâdü Kitâbî Târihi'l-'Arab Kable'l-İslâm adlı bir risale ile eseri tenkit etmiştir.[52] Arûsu Fergana, Abdurrahman Nâsır, Târihu'l-Cündi'l-Osmânî Münzü Nüşûi'd-Devleti'l-Osmâniyyeti İlâ'l-Yevm, el-İnkılâbu'l-Osmânî ve Mısru'l-Osmâniyye ev Târîhu Mısr fî Ahdi'l-Osmâniyye mine'l-Fethi'l-Osmânî sene 923 h. 1517 m. ilâ'l-Hamleti'l-Fransiyyeti 1213 h. 1798 m. Mısru'l-Osmâniyye adlı kitap, müellifin el yazısı ile yazılmış fotokopi nüsha, Kahire Üniversitesi Kütüphanesi, El yazması bölümü, no: 75, F. 3002'de bulunmaktadır. El yazma nüshanın kapağında geçtiği üzere kendi ifadesiyle Zeydan, eseri Mısır Üniversitesi'nde İslam Tarihi derslerinde okutmak için yazmıştır. Hilâl Dergisi'nin 1899 Şubat sayısındaki çağrısı üzerine 1908 senesinde Mısır (Kahire) Üniversitesi kurulmuş, İslâm Tarihi derslerini okutması için ise Zeydan önerilmiştir. Derste Osmanlı Mısır'ı konusunun ele alınması kararlaştırılmıştır. Zeydan da mezkûr kitabı kaleme almış, üniversiteye sunmuş ve bu kitabı nedeni ile ödüllendirilmiştir. Fakat üniversitenin öğretim yılı başlamadan önce "Kamuoyunun düşüncesi itibariyle İslâm Tarihi'ni Müslüman olmayan bir kişinin okutması kabul edilemez" gerekçesi ile Zeydan'ın bu dersi okutmasına ihtiyaç duyulmamıştır. Zeydan, bu durumu Hilâl Dergisi'nin 19. cildinin 177. sayfasında "Hayatını, Arap dünyasının çocuklarına hizmet etmeye vakfetmiş bir kimse olarak bu amaca hizmet etmeyi sevdiği için bu dersi okutmayı kabul ettiği" yorumunu yapmıştır. O'na göre Arap Tarihi, Müslüman ve Hristiyan Arapların hepsi için ortak bir fikir oluşumundan meydana gelmiştir. Zeydan, üniversite tarafından dışlanmasının ardından 1911 senesinde kitabını üniversiteye bırakmıştır.[53]

Tabakâtu'l-Ümem Evi's-Selâsilu'l-Beşeriyye, Luvîs Şeyho bu eseri tenkit etmiştir.[54] Acâibu'l-Halk, Fetâtu'l-Kayravân, Salahuddin ve Mekâidu'l-Haşşâşîn ve Târîhu Âdâbi'l-Lüğati'l-Arabiyye, Kračkovskij'in ifadesine göre önem bakımından diğer eserlerinden farklı olmayan bu eseri de Batı metodolojisine göre kaleme alınmış ve kitap, İslâm kültür tarihine dair bio-bibliyografik eseriyle tanınan Alman şarkiyatçısı ve Türkoloğu Brockelmann ve diğer şarkiyatçılar örnek alınarak telif edilmiştir. Bu eserinde Mısır yazmalarından da istifade etmiş ve bu şekilde Avrupa ilim alemine yeni bilgiler temin etmiştir. Ancak bu eseri de tenkitten azade değildir. Dördüncü cildi, Avrupalı tarihçiler için büyük bir öneme sahiptir. 19. Yüzyıl Arap edebiyatını bütünüyle konu edindiği için alanda kaynak olarak kullanılabilen değerli eserlerdendir.[55] Ayrıca Zeydan, bu eserde Arap edebiyatını başlangıcından itibaren bir bütün olarak ele almıştır.[56] Şeceretu'd-Dürr, Muhtârâtu Corci Zeydan, Hilâl Dergisinde yayınlanan makalelerinden seçmeleri içerir. Rıhletu Corci Zeydân ilâ

[48] Kračkovskij, "Circî Zeydan", 3/194-195.
[49] Philipp, *The Autobiography of Jurji Zaidan*, 13.
[50] Çelebi, "Corci Zeydan", 8/70.
[51] Kračkovskij, "Circî Zeydan", 3/194-195.
[52] Çelebi, "Corci Zeydan", 8/70.
[53] Hasan, *Corci Zeydan*, 47-48.
[54] Çelebi, "Corci Zeydan", 8/70.
[55] Kračkovskij, "Circî Zeydan", 3/194-195.
[56] Târîhu Âdâbi'l-Lüğati'l-Arabiyye hakkında geniş bilgi için bkz. Hasan, *Corci Zeydan*, 87-94.

Avrupa ‘âm 1912.[57] 1912 senesinde Corci Zeydan, Avrupa’ya uzun bir ziyaret gerçekleştirmiştir. Zeydan, bu ziyaretlerinin ardından Rıhletu Corci Zeydân ilâ Avrupa ‘âm 1912 adlı eserini kaleme almıştır. Bu kitap, Zeydan’ın sahibi olduğu Hilâl Dergisi tarafından vefatından dokuz sene sonra 1923 yılında yayınlanmıştır.[58] Rıhletu Corci Zeydân ilâ’l-Âsitâne (İstanbul) â’m 1909. Zeydan, İstanbul’a yaptığı seyahatini Hilal Dergisi’nde dağınık olarak neşretmiş ve daha sonra bölümlere ayırarak yayınlamıştır. Harb da bu seyahatnameyi toparlamış ve 2004 senesinde yayınlamıştır.[59]

4. Yasaklanan Düşünce: Osmanlı’nın Corci Zeydan’a Karşı Tutumu

Zeydan, Jön Türkleri destekleyen siyasî tavrı sebebiyle Osmanlı’ya ancak Meşrutiyet’ten sonra giriş yapabilmiştir.[60] Yasaklanan kitapları ile ilgili Osmanlı Arşivi’nde şu belgeler bulunmaktadır:

Fransa'nın Leon şehrinden Kırşehir'de Fransız papazlarına gönderilen Tarihi Umumî’nin zararlı görüldüğünden dağıtımının engellenmesi ve Mısır'da Corci Zeydan tarafından basılan "Târîhu’t-Temeddüni’l-İslâmî" adlı eserin münderecatı zararlı bulunduğundan Halep Portekiz konsolosuna teslimi veya teslim edilmemesi hususunda olunacak muamelenin Hariciye Nezareti'ne sorulduğuna dair belgelerin[61] transkripsiyonu:

Belge 1:

Bihi
Posta ve Telgrâf Nezâreti
Mektûbî Kalemi
Dâhiliye Nezâret-i Celilesine

Devletlû Efendim Hazretleri
Frânsa’nın Lion şehrinden beş pâket derûnunda ta’ahhüdlü olarak kırşehrinde Frânsız pâpâslarına gönderilen on sekiz ‘aded târih-i ‘umûmi muhteviyâtında Nebiy-i zîşân efendimiz hazretleriyle Din-i Mübîn-i İslam’ın suret-i zuhûruna ve rûm ili kıt’asına dâir mütâla’ât-ı muzire ve gayri muhike münderic olduğu Adana Baş Müdîrîyetlerinden alınân şifre telgrâfnâme de bildirilmesiyle rûm ili-yi şâhâne hakkında mütâla’ât-ı muzirre ve sâire’yi hâvî olân ve peygâmber-i zişân ‘aleyhinde fıkârâtı şâmil bulunân matbu‘âtın kat’a i’tâsı caiz olamayacağından usûl ve nizamı dairesinde mahrecine i’adesi cevaben tebliğ idilmiş olduğu berâ-yı ma’lûmât ma’ruzundan ol bâbda emr ü ferman hazret-i men lehü’l emrindir Fî 16 Receb 321 sene ve fî 25 Eylül 319 sene
Telgrâf ve Posta Nâzırı.[62]

---

[57] Eserlerin tam listesi için bkz. Zeydan, *Mısru’l-Osmaniyye*, 31-33; Hasan, *Corci Zeydan*, 229-236; Philipp, *Gurgi Zaidan*, 223-239; Yûsuf İlyân Serkîs, *Muʿcem*, 1/985; Ömer Rızâ Kehhâle, *el-Müstedrek*, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985), 167; Ziriklî, *el-ʻAlâm Kamus-u Terâcîm*, 2/117; Abdulmuhsin Taha Bedr, *Tatavvuru’r-Rivâyeti’l-ʻArabiyyeti’l-Ḥadîse fî Mısr (1870-1938)*. (Kahire: Dâru’l-Meârif, 1983), 99-100; Şevki Ebû Halil, *Corci Zeydan fi’l-Mîzan*, 18-20; Eserleri ve Edebî Usulü için ayrıca bkz. Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmiʿ fî Târîḫi’l-Edebi’l-ʿArabî*, 2/192-194. Muhtelif araştırmacıların, düşünürlerin ve edebiyatçıların Corci Zeydan ve eserleri hakkındaki görüşleri için bkz. Hasan, *Corci Zeydan*, 221-228.

[58] Hasan, *Corci Zeydan*, 39-40.

[59] Bkz. Muhammed Harb, *Rıhletu Corci Zeydân ilâ’l-Âsitâne â’m 1909*, (Kahire: Dâru’l-Hilâl, 2004).

[60] Muharrem Çelebi, “Corci Zeydan”, 8/69; Ayrıca bkz. Philipp, *Gurgi Zaidan,* 30.

[61] BOA, DH.MKT. / 783 – 65.

[62] BOA, DH.MKT. / 783 – 65, v. 1.

Belge 2:

Dâhiliye Mektûbi Kalemi
Hâriciye Nezâret-i Celilesine

Frânsa'nın Lion şehrinden beş pâket derûnunda ta'ahhüdlü olarak kırşehrinde Fransız pâpâslarına gönderilen on sekiz 'aded târihi-i 'umumi mûhteviyâtında Nebiy-i zîşân efendimiz hazretleriyle Dîn-i Mübin-i İslâm'ın suret-i zuhuruna ve Rûm İli kıt'asına dâir mütâla'at-ı muzire ve gayr-ı muhike münderiç olduğu Adana bâş müdiriyetine bildirmesiyle bunu matbû'atın i'tâsı kat'an câiz olamayacağından usûl ve nizâmı dâiresinde mahrecine iâdesi cevaben tebliğ olunduğu posta ve telgrâf nezâret-i 'aliyyesinden alınan tezkire de izbâr kılınmışdır mezâhib ve edyan ve peygamberân-ı zişân bi'l cümle milel-i mütemeddine indinde vâcibü'l ihtirâm olmak cihetiyle nebiy-i muhteremimiz efendimiz hazretleriyle din-i mübîn-i islam hakkında mütâla'at-ı müzireyi muhteva olan bir kitab da nesh-i 'adidesinin irsâliyle memalik-i islamiye de intişârına vesâtat hidmet itmek şu vecibü'l ihtirâmı muhil olmağla berâber tehyic-i efkârının mûcib olacağından dini ta'arruz iden bu misillü kütüb-ü müzirrenin memalik-i şâhâneye sevk ve irsâline ve ecnebi posta ile nakil ve isâle meydan virilmemek üzere icâb idenlere vesâyâ-yı lazime ifasına himem. 11 Teşrin-i Evvel 319 Sene.[63]

Belge 3:

Bihi
Bâb-ı 'Âli
Dâire-i Hâriciye
Mektûbi Kalemi
Dâhiliye Nezâret-i Celilesine

Devletlû Efendim Hazretleri

Fransa'nın Lion şehrinde beş pâket derûnunda ta'ahhüdlü olarak kırşehirinde Fransız pâpâslarına gönderilen on sekiz 'aded târih-i 'umuminin Din-i Mübin-i islam'ın ve Rum ili kıt'ası hakkında mutâla'ât-ı sahifeyi hâvi olduğından bahisle dine ta'arruz iden bu misüllü kitab-ı müzirrenin memalik-i şâhâneye sevk ve irsâline ve ahirin postalarıyla nakil ve isâline meydân virilmesi ifadesini şâmil varid olan 7 Şa'ban Sene 321 tarihlü ve altı yüz yetmiş sekiz numrolu tezkire-i 'aliye-i asifâneleri mutâlâa güzar-ı acizi olarak fransa sefaretine tebliğât-ı lazime icra idilmiş olmağla emr ü ferman hazret-i men lehu'l emrindir Fî 24 Şa'ban 321 sene fi 1 teşrin sâni 319 sene
Hariciye nâzırı.[64]

Belge 4:

Dâhiliye Mektûbi Kalemi
Posta ve telgrâf Nezâret-i 'aliyyesine

Frânsa'nın Lion şehrinde beş pâket derûnunda ta'ahhüdlü olarak Kırşehrinde Fransa papaslarına gönderilen on sekiz 'aded târih-i umumi'nin beni zişân efendimiz hazretleriyle Din-i Mübin-i İslam ve Rum ili kıt'ası hakkında mutâla'ât-ı sahîfe'yi hâvi olduğunda Adana Bâş Müdiriyetine bildirilmesiyle bunların mahrece i'adesi cevaben yazıldığı tevârüd iden 25 Eylül Sene 309 târirhli ve beş yüz dokuz numrolu tezkire-i 'aliyyelerinde iş'ar olunmasına ve peygamberân-ı zişân bi'l-cümle milel mütemeddine indinde vâcibü'l ihtirâm olmak cihetiyle beni muhteremimiz Efendimiz hazretleriyle Din-i Mübin-i İslam hakkında mutâla'ât-ı muzireyi hâvi olan bir kitabın irsâliyle Memalik-i İslamiye de intişârına vesâtet ve hidmet idene şu vecibe-i ihtirâm muhill olmağla beraber

[63] BOA, DH.MKT. / 783 – 65, v. 4 Sağ.
[64] BOA, DH.MKT. / 783 – 65, v. 5.

tehyiç-i efkâri de mucib olmasına binaen bu misillü kütüb-ü muzire'nin memalik-i şâhâneye sevk ve irsâline ve ecnebi postalarıyla nakil ve isâline meydân virilmemek üzere icâb idenlere vesâyâ icrâsı lüzum Hariciye nezâret-i celilesine yazılmışdır cevâbı hâvi bugün alınân tezkire de Frânsa Sefâretine icrâ-yı tebliğât olunduğunda bildirilmiş olmağla beray-ı ma'lumât beyan-ı keyfiyet ibtidâ kılıdı ol bâbda. 17 Kanun-i Evvel sene 319.[65]

Belge 5:

Me'murîn-i ecnebiyle nâme vürûd iderek mevki'en ve külliyen intişâri rehin cevaz olamayân evrâk ve resâil-i müzirrenin derece-i mazeretlerinin Hâriciye Nezâret-i Celilesi canibinden sâhiblerine tefhimiyle evrâk ve resâil'in kendilerine i'tâsından sarf-ı nazar kılınmış o misillü evrâk ve resâilin mazerâtının mürsel-i ilahice dahi tasdik ve i'tirâf olunması kâidesini de mûcib olacağının emr ü ferman hümâyun-u cenâb-ı mülükâne iktizâyı 'âlisinden bulundığı.[66]

Belge 6:

Posta ve Telgrâf Nezâreti
Mektûbi Kalemi
Dâhiliye Nezâret-i Celilesine

Devletlû Efendim Hazretleri

Frânsa'nın Lion şehrinde beş pâket derûnunda ta'ahhüdlü olarak kırşehrinde frânsız pâpâslarına gönderilen ve mündericâtı Nebiyy-i zişân efendimiz hazretleriyle Din-i Mübin-i İslam ve rûm ili kıt'ası hakkında mutâlaât-ı sahifeyi mütezımmın olan târih-i 'umumi hakkında sevk iden arz ve iş'ar çâkeranem üzerine şeref-vârid olan dokuz yüz üç numrolu ve 21 Kânun-i Evvel Sene 319 târihli ve tezkire-i aliyye-i cenâb-ı nezâret-penahilerinde peygâmberân-ı zişân bi'l cümle milel-i mütemeddine indinde vâcib'ul ihtirâm olmak cihetiyle Nebiy-i muhteremimiz efendimiz hazretleriyle din-i mübin-i islam hakkında mütâlaat-ı müzirre'yi hâvi olan bir kitâbın irsâline memalik-i İslamiye'de intişârine vesâtet ve hidmet itmek şu veciben ihtirâmı mahal olmakla berâber tehyiç-ı efkâri de mucib olmasına binâen bu misillü kitab-ı müzirrenin memalik-i şâhâneye sevk ve irsâline ve ecnebi postalarıyla nakil ve isâline meydan virilmemek üzere icâb edenlere vesâyâ icrası luzumu Hâriciye Nezâret-i Celilesine yazılarak nezâret-i müşârun ileyhaca Fransa sefaretine icra-yı tebligât olacağını emr ü iş'âr buyurulmasıyla keyfiyet Adana bâş müdiriyetine iş'âr olunmuşdır Haleb bâş müdiriyetinden bu kerre alınan bir kıt'a şifre telgrâfnâme de Mısır da Corci Zeydân tarafından 'arabça "Târîhu't-Temeddüni'l-İslâmî" nâmıyla te'lîf olunub cüz-i evvel ve sânisi ta'ahhüdlü olarak haleb portugâl konsolosuna kelân(gelen) ve mündericâtı diyânete ve siyâsete müteallik bir tâkım makâlât ile Beytullah'ın ve Hazret-i 'Ömer'in ve rum meliki Hirâkl'ın ve Şarl Mârtel ile 'arabların muhârebesi gibi bir çok resimleri hâvi iki kıt'a risâle'nin mahaline virilüb virilmemesi istifsâr olunmağla bunun iş'ar-ı ahire değin tevkifi mahaline tebliğ idilmiş ise de mezkûr risâlelerin konsolos nâmına olmasına ve mündericatına nazaran icabının emr ü ebna buyurulması istid'asına cür'et olunur ol bâbda emr ü ferman hazret-i men lehu'l emrindir fi 1 Zilka'de 321 sene ve Fi 6 Kanun-u sâni sene 319

Telgraf ve posta nazırı.[67]

---

[65] BOA, DH.MKT. / 783 – 65, v. 8 Sağ.
[66] BOA, DH.MKT. / 783 – 65, v. 9.
[67] BOA, DH.MKT. / 783 – 65, v. 10.

Belge 7:

Posta ve Telgrâf Nezareti
Mektûbi Kalemi
Müst'aceldir
Dâhiliye Nezâret-i Celilesine

Devletlû Efendim Hazretleri
Mısır'da Côrcî Zeydân tarafından 'arabca "Târîhu't-Temeddüni'l-İslâmî" nâmıyla te'lîf cüz-i evvel ve sânisi ta'ahhüdlü olarak Haleb pôrtugâl Konsolosuna gelmiş ve müntericâtı diyânete ve siyâsete müte'allik bir tâkım makâlât ile Beytullah'ın ve Hazret-i Ömer'ın ve Rum Meliki Hirakl'ın ve Şarl Martel ile 'Arabların muharebesi gibi bir çok resimleri muhteva bulunmuş olan iki kıt'a risâlenin mahaline virilüb virilmemesini müste'zin yedi yüz yirmi bir numrolu ve 6 Kânun-i Sâni Sene 319 târihli tezkire-i çâkeranem emr-i cevabisi henüz şeref-vürud itmemiş ve bunların târih-i vürudları Eskişehir olacağından bahisle olunacak mua'mele bu kerre de Haleb bâş müdiriyetinden alınan telgrafnâme de izbâr olunmuş olmasına göre ilerü de bir güne müşkilâta tasâruf olunmamak üzere bu bâbda ki irade-yi aliyye-i Asifâneleri ehemmiyetle muntazar olmağla ol bâbda emr ü ferman hazret-i men lehu'l emrindir. Fi 19 Zi'lhicce Sene 321 ve Fi 23 Şubat Sene 319.
Telgraf ve Posta Nazırı.[68]

Belge 8:

Dâhiliye Mektûbi Kalemi
Hâriciye Nezâret-i Celilesine

Mısır'da Corci Zeydan tarafından 'arabça (Târîhu't-Temeddüni'l-İslâmî) nâmıyla te'lif olunub cüz-i evvel ve sânisi ta'ahhüdlü olarak Haleb Portugal konsolosuna gönderilen ve müntericâtı diyânete ve siyâsete müteallik bir tâkım makâlât-ı müzire ile ve rum meliki Hirakl'ın ve Şarl Martel ile 'arabların muhâberesi gibi bir çok resimleri hâvi bulunan iki kıt'a risâlenin mahaline virilüb virilmemesi Haleb Baş müdiriyetinden istifsâr olunmasıyla iş'ar-ı ahire değin tevkifi mahaline tebliğ kılınmış ise de mezkur risâleler konsolos nâmına olmasına ve müntericatına nazaran icabının ebnası posta ve telgrâf nezâret-i 'aliyyesinden gelen tezkire de de izbâr kılınmışdır me'murin-i ecnebiye nâmına vürûd iden mevku'an ve külliyen intişârı rehin cevâz olamayan evrâk-ı muzirenin derece-i mazeretlerinin nezâret-i celile-i asâfânelerince sahiblerine tefhimiyle evrak ve resâil de kendülerine i'tasında sarf-ı nazar kılınmış o misillü evrâk ve resâilin mazerâtının Mürsel-i ilahice dahi tasdik ve i'tirâf olunması fâidesini mucib olacağı makam-ı nezâret-i 'aciziden 28 Kânun-ı Evvel Sene 304 târihinde tebliğ idilmiş olan irâde-i seniyye-i cenâb-ı hilâfet penâhi iktiza-yı 'alisinden bulunduğu nezâret-i müşarun ileyha ile cereyân iden muharebeden anlaşılmasına ve ol bâbda ki irâde-i Seniyye-i Hazret-i Padişahi hükm-ü celilinin bâb-ı 'ali'ce nezâret-i celile-i asâfânelerine de tebliğ idilmiş olacağı ta'bii bulunmasına resâil-i mezkure hakkında dahi hüküm emr ü ferman hümayun-u cenâb-o mülükâne vechile ifâsı muktezasıyla neticenin nezâret-i müşârun ileyhima'ya ma'lumat virilmek üzere ibnâsı hususuna himem aliyye-i dâverin de derkâr buyurulmak bâbında
Nazaran diyanete ve siyâsete dai mazeret olacak münderecâtı ve tahdiş-i ezhan istilzâm idecek tasâviri muhteva olan. Fî 24 Kânun-ı Sâni Sene 319.[69]

Dâhiliye Mektûbi Kalemi

[68] BOA, DH.MKT. / 783 – 65, v. 12.
[69] BOA, DH.MKT. / 783 – 65, v. 15 Sağ.

Mısır'da Corci Zeydan tarafından 'arabça (Târîhu't-Temeddüni'l-İslâmî) nâmıyla te'lif olunub cüz-i evvel ve sânisi haleb portugal konsolosluğuna gönderilen ve mündericâtı diyanete ve siyâsete müteallik bir tâkım makalat-ı müzirre ile rum meliki Hirakl ve Şarl Martel ile 'arabların muhârebesi gibi ba'zı tasâviri havi bulunan iki kıt'a rısâlenin iş'ar-ı ahire kadar tevkifi mahaline tebliğ eylediği beyanıyla vârid olan 6 Kanun-i Sâni 319 sene târihli ve yedi yüz yirmi bir numrolu tezkire-i 'aliyyelerinde istihâr-ı muâ'mele buyurulmuşdur me'murin-i ecnebiye nâmına vürûd iderek mevki'en ve külliyen intişârı rehin cevâz olamayan evrâk resâil-i muzirenin derece-i mazeretlerinin hariciye nezâret-i celilesi cânibinde sâhiblerine tefhimiyle evrâk ve resâilin kendülerine i'tasından sarf-ı nazar kılınmış o misillü evrâk ve resâil-i mazerâtının Mürsel-i ileyhimce dahi tasdik ve i'tiraf olunması fâidesini mucib olacağını ikdamca şeref-sadır olub nezâret-i 'aliyyelerine de tebliğ idilmiş olan emr ü ferman-ı hümayun cenâb-ı mülükâne mukteza-yı münifinde bulunmasına mebni mezkur resâil hakkında hüküm irade-i seniyye-i hazret-i padişahi de tevfiken ifası mukteza-yı nazaret-i müşarun ileyha'ya yazıldığıdan nezâret-i 'aliyyelerince de ana göre icra-yı icabına himem atufileri masrûf buyurulmak babında
Diyaneten ve siyasete daî mazeret dai
Mazeret olacak mündericâtı ve tahdiş-i ezhan istilzam idecek tasaviri muhteva olan.[70]

Corci Zeydan isimli müellifin Mısır'da bastırılan et-Târîhu'l-Âm isimli kitabı zararlı görüldüğünden, Memalik-i Şahane'ye men'i idhali hususunun ilgililere tebliği ile alakalı belgelerin[71] transkripsiyonu:

Belge 1:

Dâhiliye Mektûbî Kalemi Müsvedâtına Mahsus Varakadır
Hicâz Yemen Trâblusgarb Bingâzi rüsumat-ı telgraf ve posta
Zabtiye şehir-i emâneti matbu'ât-ı dahiliye

Corci Zaydan nâm müe'llifin eseri olub bin sekiz yüz doksan sene-i miladiyesinde mısır'da tab' idilmiş olan "Et-Târihü'l âm" nâm kitâbın münderecat-ı muzirresine mebni memalik-i şâhânenin aksâm-ı sâiresine men' idhali lazım gelerek icâb idenlere icrâ-yı tebligât olundığından
Takayyüdât-ı ciddiye ve kâmile ifâsıyla ve intişârına asla meydân virilmemesi ve idhâl olunmuşlarının toplatdırılarak imsâs bâbında
İdhaline aslameydan virilmemesi babında.

Matbu'ât-ı Dahiliye
Matbu'at-ı dâhiliye idare-yi 'aliyyesince de mua'mele ifâsı saire İşbu mezkûr i'ta kılındı

Ma'arif-i Nezaret-i Celilesine
Corci Zeydân nâm mü'ellifin eseri olub bin sekiz yüz doksân sene-i milâdisinde mısır da Tab' idilmiş olan " Et-Târihü'l 'Âm " nâmında ki kitâbın ekser mündericatı hilaf-ı hakikat olduktan başka ba'zı enbiya-yı 'izâm hazret-i 'aleyhine fıkarât-ı tecavüz-kârâneyi dahi muhteva olub edeben ve diyaneten intişâri gayr-i caiz bulunduğundan bahisle bunun memalik-i şâhânenin aksâm-ı sâiresine men' idhâl ve intişârı ve mekâtibda tedrise meydan virilmemesi vilayet-i ma'arif müdirliğinin ifâdesine atfen suriye vilayet-i celilesine alınan 13 mart sene 311 târihlü tahrirât da

[70] BOA, DH.MKT. / 783 – 65, v. 15 Sol.
[71] BOA, DH.MKT. / 364 – 74.

iş'ar olarak mucebince lazım gelenlere ifâsı tebliğât idilmiş oldığından nezâret-i Celilelerince de iktizasının ifâsına himem. 6 nisân sene 311.[72]

Belge 2:

Suriye Vilâyeti
Mektubi Kalemi

Dâhiliye Nezâret-i Celilesine

Devletlû Efendim Hazretleri
Corci Zeydan nâm mü'ellifin eseri olub Mısır'da bin sekiz yüz doksan sene-i milâdiyesinde tab' idilmiş olan (et-târihü'l 'âm) nâm kitâbın ekser mündericâtı hilâf-ı hakikat oldukdan mâ'ada ba'zı enbiya-yı 'izâm 'aleyhine fıkârat-ı tecâvüz -kârâneyi dahi hâvi bulunduğuna binâen edeben ve diyaneten intişâri gayri câiz bulunduğunda bunun men'-i imrâr ve intişârı ve mekâtib de tedrisine meydan virilmemesi hususunda icâb iden vilâyat ve evliye'ye yazıldığı vilâyet-i ma'arif müdirliği ifâdesiyle berâ-yı ma'lumât 'arz olunur ol babda emr ü ferman hazret-i men lehu'l emrindir. Fi 28 Ramazan Sene 312 ve Fi 13 Mart sene 311.
Suriye Valisi Yaver Ekrem.[73]

Corci Zeydan'ın eseri olan et-Târîhu'l-Âm adlı kitabın memlekete sokulması ve neşri yasaklandığından ilgililerce gerekenin yapılmasına dair belgelerin[74] transkripsiyonu:

Suriye Vilâyeti
Mektubi Kalemi

Ma'arif-i Nezâret-i Celilesine

Devletlû Efendim Hazretleri
Corci Zeydân nâm mü'ellifin eseri olub Mısır'da bin sekiz yüz doksân sene-i milâdiyesinde tab' idilmiş olan (Et-Târihü'l 'âm) nâm kitâbın ekser mündericâtı hilâf-ı hakikat olduktan ma'adâ ba'zı enbiyâ-yı izâm aleyhine fıkarat-ı tecâvüz-kârâne'yi dâhi hâvi bulunduğuna binâ'en edeben ve diyaneten intişâri gayr-ı câiz bulunduğundan bunun men'-i imrâr ve intişârı ve mekatib de tedrisine meydan virilmemesi hususuna icâb iden ve vilâyat ve evliye'ye yazıldığı vilayet-i ma'arif müdirliği ifâdesiyle berâ-yi ma'lumât 'arz olunur ol bâbda hazret-i men lehü'l emrindir. Fî 28 Ramazan Sene 312 ve Fî 13 Mârt sene 311.
Suriye Vâlisi Yaver-i Ekrem.[75]

[72] BOA, DH.MKT. / 364 – 74, v. 2 Sağ.
[73] BOA, DH.MKT. / 364 – 74, v. 3.
[74] BOA, MF.MKT. / 268 – 10.
[75] BOA, MF.MKT. / 268 – 10, v. 1.

Belge 2:

Bâb-ı ‘Âlî
Dâire-i Umûr-u Dâhiliye
Mektubi Kalemi

Maârif-i Nezâret-i Celilesine

Devletlû Efendim Hazretleri
Corci Zeydân nâm mü’ellifin eseri olub bin sekiz yüz doksân sene-i miladiyesinde mısır da tab’ idilmiş olan “Et-Târihü’l-‘Âm” nâmında ki kitâbın ekser-i mündericâtı hilâf-ı hakikat olduktan başka ba’zı enbiyâ-yı izâm hazerâtı ‘aleyhine fıkarât-ı tecavüz-kârâneyi dahi muhteva olub edeben ve diyâneten intişârı gayrı câiz bulunduğundan bahisle bunun Memalik-i şâhâne’nin aksâm-ı sâiresine men’ idhâl ve intişârı ve mekâtib de tedrisine meydân virilmemesi ve vilâyat-ı ma’ârif-i müdirliğinin ifâdesine atfen Suriye Vilayet-i Celilesinden alınân 13 Mârt Sene (1)311 târihlü tahrîrâtda iş’âr olarak mûcebince lâzım gelenlere îfâ-yı tebligât idilmiş olduğından nezâret-i celilelerince de ihtidâbının îfâsına himem ‘Aliyye-i Âsefânelerinde der-kâr buyurulmak bâbında emr ü fermân hazret-i men lehu’l emrindir. Fî 25 Şevvâl Sene (1)312 ve Fî 8 Nisân Sene (1)311
Nazar-ı Umûr-u Dâhiliye.[76]

Belge 3:
Dâhiliye Nezâret-i Celilesinin işbu Tezkiresiyle suriye vilayet-i celilesinin merbut tahrirâtında mevzu’ bahis olan “Et-Târihü’l ‘Âm” nâm ‘arabca kitâbın men’ intişâri hususunun rusûmât emânet-i celilesiyle posta ve telgraf nezâret-i aliyyesine ve ta’mîmen ma’arif müdirlerine tebliğ ve iş’ar buyurulması bâbında emr ü ferman hazreti men lehü’l emrindir. Fî 11 Zilkâde 312 sene ve fî 25 nisân 311 sene.[77]

Belge 4:

Ma’arif-i ‘umumiye nezâret-i mektubi kalemi müsevvedâtına mahsus varakadır

Et-Tarihu’l- Âm unvanlı kitabın men-i duhul ve intişârı hakkında
Rusûmât-ı Emânet-i Celilesine ve Telgraf ve posta nezâret-i ‘aliyyesine ve bi’l cümle ma’arif müdirlerine ve bi’l tasarruf Suriye ma’arif müdirine
Corci Zeydân nâm kimsenin eseri olub bin sekiz yüz doksan sene-i milâdisinde mısırda tab’ idilmiş olan “Et-Tarihü’l ‘Âm ‘unvanlı kitabın ekser mündericatı hilâf-ı hakikat olduktan başka ba’zı enbiya-yı izâm aleyhine fıkarat-ı tecâvüz-kârâneyi de hâvi bulunduğuna binâen edeben ve diyaneten intişâri gayr-ı câiz görüldüğünden ve sairen canibü’l valayı ve vilayetinde iş’ar olunmuş ve dahiliye nezâret-i celilesinden vârid olan tezkire de dahi kitab-ı mezkurun men’-i duhûl ve intişârı lazım gelenlere tebliğ olacağı beyanıyla ifâ-yı muktezası bildirilmiş olacağından zikr olunan kitab hakkında postahanelerce takayyüdât-ı mütemeddine icrâsı olub Âli vâla-yı nezaret penâhilerine ma’lumat i’tası encümen teftiş ve mu’ayenden İfade olunmağın ol babda
Ma’arif müdirlerine ambar Olmağla encümen teftiş ve muayenelerinde ahvâline bu babda bi’l cümle ma’arif müdirlerine tebliğat lazım icrası ifade ve ol vechle tebliğ madde olunmuş olduğundan orada takayyüdat-ı mütemeddine ifası himem olumuş. 29 nisân sene 311.[78]

[76] BOA, MF.MKT. / 268 – 10, v. 3.
[77] BOA, MF.MKT. / 268 – 10, v. 4.
[78] BOA, MF.MKT. / 268 – 10, v. 6 Sağ.

Mısır'da Corci Zeydan tarafından Arapça Târîhu't-Temeddüni'l-İslâmî ismiyle basılıp Haleb Portekiz konsolosuna gönderilen dini ve siyasi içerikli iki adet risalenin zararlı görüldüğü için sahiplerine teslim edilmeyeceğine dair belgenin[79] transkripsiyonu:

Belge 1:

Bâb-ı 'Âli
Dâire-i Umûr-u Dâhiliye
Mektûbi Kalemi

Hâriciye Nezâret-i Celilesine

Devletlû Efendim Hazretleri
Mısır'da Corci Zeydân tarafından 'Arabca "Târîhu't-Temeddüni'l-İslâmî" nâmıyla te'lif olunub cüz'-i evvel ve sânisi ta'ahhüdlü olarak Haleb Portugâl konsolosuna gönderilen ve mündericâtı diyânete ve siyâsete müte'allik bir tâkım makâlât-ı muzire ile rum meliki hirakl'ın ve Şarl Martel ile 'arabların muhârebesi gibi bir çok resimleri hâvi bulunan iki kıt'a risâlenin mahaline virilüb virmemesi Haleb Bâş müdiriyetinden istifsâr olunmasıyla iş'âr-ı ahire değin tevkifi mahaline tebliğ kılınmış ise de mezkur risâleler konsolos nâmına olunmasına ve mündericatına nazaran icabının ibnâsı Posta ve telgrâf nezâret-i 'aliyyesinden gelen tezkire de izbar kılınmışdır me'murin-i ecnebiyle nâmına vürûd eden mevku'en ve külliyen intişârı rehin cevâz olamayan evrâk-ı muzirenin derece-i mazeretlerinin nezâret-i celile-i asâfânelerince sâhiblerine tefhimiyle evrâk ve resâilin kendülerine İ'tâsından sarf-ı nazar kılınmış o misillü evrak ve resâilin mazarâtının mürsel-i ilahice dahi tasdik ve i'tiraf olunmuş fâidesini mucib olacağı makâm-ı nezâret-i 'âcizi'den 28 Kânun-i Evvel Sene 314 tarihinde tebliğ idilmiş olan irade-i seniyye-i cenâb-ı hilâfet-penahi iktizâ 'alisinden bulduğu nezâret-i müşârun ileyha ile cereyân iden muhâyededen anlaşılmasına ve ol bâbda ki irâde-i seniyye-i hazret-i pâdişâhi hükm-ü celilinin bâb-ı 'âlice nezâret-i celile-i asâfânelerine de tebliğ idilmiş olacağı ta'bii bulunmasına nazaran diyâneten ve siyâsete dâimi mazarrat olacak mündericâtı ve tahdiş-i ezhân İstilzâm idecek tasâviri muhtevâ olan resâil-i mezkure hakkında dahi hüküm emr ü ferman hümayun-u cenâb-ı mülükâne vechile ifâyı muktezasıyla neticenin Nezâret-i müşârun ileyhaya ma'lumât virilmek üzere ibnâsı hususuna himem-i 'aliyye-i dâverileri der-kâr buyurulmak babında emr ü ferman hazreti men lehü'l emrindir. Fî 21 Zilhicce Sene 321 ve Fi 25 Şubat Sene 319 Sene.
Nâzır-ı Umur-u Dâhiliye.[80]

Mısır'da el-Ahbar gazetesi Müdürü İbrahim Berkan tarafından Nazmü'l-Melali'l-Kabeti'l-Amal adıyla yayınlanan manzume, Corci Zeydan tarafından Fetâtu Ğassân ismiyle çıkan risale ve Kıbrıs'ta çıkan Kıbrıs gazetesinin muzır nüshalarının Memalik-i Şahane'ye girişlerinin engellenmesine dair belgenin[81] transkripsiyonu:

Belge 1:

Bihi

Bâb-ı 'Âli
Dâire-i Nezâret-i Dahiliye

[79] BOA, HR.TH.. / 299 – 72.
[80] BOA, HR.TH.. / 299 – 72, v. 1.
[81] BOA, HR.TH.. / 208 – 87.

Hâriciye Nezâret-i Celilesine

Devletlû Efendim Hazretleri

Mısır'da El-Ahbâr gazetesi müdiri İbrahim Berkân tarafından Nazmü'l-Leâli'l-Kabetü'l-Âmâl nâmıyla neşr olunân manzûme'nin ve Mısır'da Corci Zeydân tarafından "Fetâtü Gassân" ismiyle çıkân risâlenin ve Kıbrısda tab' idilen Kıbrıs Gazetesinin iki yüz seksen dört numrolu nüshasının men'-i idhâli lazım gelerek keyfiyet-i icâb iden devâir ve vilâyâta bildirildi nezâret-i celile-i âsaf-ânelerince de iktizasının ifâsı bâbında emr ü fermân hazreti men lehü'l emrindir. Fi 22 Şevval sene 315 ve Fi 3 Mart sene 314.

Nâzır-ı Umur-u Dâhiliye.[82]

5. Belgelerin Muhteviyatı

Zeydan'ın eserleri hakkında Osmanlı Arşivi'nde bulunan yasaklama kararlarının içerikleri şu şekildedir:

Fransa'nın Lyon kentinden Kırşehir'deki Fransız Papazlarına gönderilmek üzere yola çıkan beş paket içerisinde, İslam'ın ortaya çıkışı, Hz. Muhammed (s.a.a.v) ve Doğu Roma İmparatorluğu hakkında yanıltıcı, zararlı ve dayanaksız içerikli on sekiz adet et-Târîh-i 'Umûmî (Genel Tarih) adlı eser, Adana Başmüdürlüğü'nün istihbarat çalışmaları sayesinde tespit edilmiştir. Bu materyallerin ülkeye girişine izin verilmemiş ve iade süreci başlatılmıştır.[83] Et-Târih-i 'Umûmî hakkında tüm dinler, peygamberler ve medeniyetler saygı görmeye layıktır. Hz. Muhammed ve İslam hakkında zararlı görüşler içeren bir kitabın basımının yasaklanmaması ve İslam ülkelerinde dağıtılması, bu saygıyı ihlal etmekle kalmayacak, aynı zamanda toplumsal huzursuzluklara neden olacaktır. Bu nedenle, bu tür zararlı kitapların Osmanlı'ya getirilmesi ve dağıtılması engellenmeli ifadeleri yer almaktadır.[84] Bir diğer belgede ise et-Târîh-i 'Ûmûmî hakkında "dine saldıran" ifadesi bulunmaktadır.[85] Benzer ifadeler geçen bir sonraki belgede et-Târîh-i 'Ûmûmî, saygısızlıkla vasıflandırılmış ve ayrıca herkesin ihtiramda bulunduğu peygambere saygı gösterilmesi gerektiği için İslam dinini aşağılayan bu tür kitapların yayılması hem saygısızlıktır hem de toplumsal huzursuzluklara neden olabilir denilmiştir.[86]

Bir sonraki belgede ise yerel veya genel olarak yayılması halinde birtakım zararlara yol açabilecek tehlikeli belgelerin mazereti ne olursa olsun sahiplerine teslim edilmekten vazgeçildiği, bu durumun padişahın emriyle belirlendiği ve Dışişleri Bakanlığı'nın bu konuda gerekli incelemeleri yaptığı ve kararını verdiği ifade edilmiştir.[87] Ardından gelen belgede ise Halep'ten gelen bir şifreli telgrafta, Târîhu't-Temedduni'l-İslâmî (İslam Medeniyeti Tarihi) adlı kitabın ilk iki cildinin Halep'teki Portekiz konsolosluğuna gönderildiği belirtilmiştir. Bu kitapta din ve siyaset konularında bazı makaleler, Kâbe, Hz. Ömer, Bizans İmparatoru Herakleios ve Şarl Martel ile Araplar arasındaki savaş gibi konularda resimler olduğu ifade edilmiştir. Bu kitapların Osmanlı'ya getirilmesi uygun olup olmadığı konusunda görüş alınmak üzere, bu konuda karar verilinceye kadar bu kitapların durdurulması istenmiştir.[88] Ardından cevap gelmediği, bu sebeple durumun Eskişehir'e bildirildiği,

[82] BOA, HR.TH.. / 208 – 87, v. 1.
[83] BOA, DH.MKT. / 783 – 65, v. 1.
[84] BOA, DH.MKT. / 783 – 65, v. 4 Sağ.
[85] BOA, DH.MKT. / 783 – 65, v. 5.
[86] BOA, DH.MKT. / 783 – 65, v. 8 Sağ.
[87] BOA, DH.MKT. / 783 – 65, v. 9.
[88] BOA, DH.MKT. / 783 – 65, v. 10.

Halep'ten gelen bir telgrafla da teyit edildiği ve bu konuda daha sonra sorun yaşamamak için bu konudaki karar emri beklendiği ifade edilmiştir.[89]

Bir sonraki belgede ise İslam Medeniyeti Tarihi adlı kitabın dinî ve siyasî olarak zararlı olduğu vurgulanmıştır.[90] Hemen ardından gelen belgede de yabancı memurlara ait olup içeriği tamamen yayımlanması sakıncalı olan bu tür zararlı kitap ve yazılarla ilgili olarak, Dışişleri Bakanlığı bu kitapların sahiplerine neden zararlı olduklarını bildirerek, böylece kitapların kendilerine teslim edilmesinden vazgeçilmesi sağlanabileceği düşünülmüştür. Bu konuda padişah tarafından bir emir verilmiş ve Dışişleri Bakanlığı'na bu emri uygulaması talimatı verildiği ifade edilmiştir.[91] Et-Târihü'l-Âm (Genel Tarih) adlı kitabın zararlı içeriği nedeniyle, Osmanlı'ya girişinin yasaklanması ve daha önce getirilmiş olanların toplanarak imha edilmesi için gerekli tüm önlemlerin alınması kararlaştırılmıştır. Kitabın büyük bir kısmı gerçek dışı bilgiler içermekte ve bazı peygamberlere saygısızlık içeren ifadeler barındırmaktadır. Bu nedenle, bu kitabın ahlakî ve dinî değerlere aykırı olduğu gerekçesiyle Osmanlı'ya sokulması, yayılması ve okutulması yasaklanmıştır. Bu konuda daha önce Maarif Müdürlüğü'nden Suriye Valiliğine gönderilen bir yazıda da bu durum belirtilmiştir. Bu nedenle, ilgili tüm birimlerin bu karara uyması gerektiği ifade edilmiştir.[92] Bir diğer belgede ise et-Târihü'l 'Âm isimli kitabın basılması ve dağıtılması yasaklanmalı ve okullarda okutulmamalıdır. Bu konuda gerekli emir ve talimatın verilmesi için ilgili valiliğe, makamlara ve eğitim müdürlüğüne yazı yazıldığı bildirilmiştir.[93]

Ardından gelen belgede Osmanlı Devleti'nin tüm topraklarına sokulması, dağıtılması ve okullarda okutulması yasaklanmıştır. Bu konuda daha önce Suriye Vilayeti'nden alınan bir yazı ile ilgili kurumlara gerekli bildirimlerde bulunulmuştur. İlgili bakanlığın bu konuda gerekeni yapması emredildiği ifade edilmiştir.[94] İçişleri Bakanlığı'nın Suriye'den gelen yazışmalarda bahsi geçen Genel Tarih adlı kitabın yayımının yasaklanması konusunda, Gümrük Müdürlüğü, Posta ve Telgraf Genel Müdürlüğü'ne ve tüm il/ilçe eğitim müdürlüklerine bildirilmesi ve gerekli işlemlerin yapılması emredilmiştir.[95] Gümrük, Posta ve Telgraf Genel Müdürlüğü'ne, tüm il/ilçe eğitim müdürlüklerine ve özellikle Suriye'deki eğitim müdürüne, Genel Tarih adlı kitabın gerçek dışı bilgiler içermesi ve bazı peygamberlere hakaret etmesi nedeniyle yayımının yasaklandığı bildirilmiştir. Bu kararın tüm ilgili mercilere tebliğ edildiği ve posta idarelerinin bu kitapla ilgili gerekli önlemleri alması gerektiği belirtilmiştir. Eğitim Bakanlığı da bu konuda tüm müfettiş ve denetçilere gerekli talimatları vermiştir.[96]

İslam Medeniyeti Tarihi adlı kitabın Osmanlı'ya girişinin yasaklanıp yasaklanmayacağı konusunda Halep Valiliği'nden bilgi istenmiş ve kitapların gelmesi bir süreliğine durdurulmuştur. Daha sonra bu kitapların konsolos adına olduğu ve içeriğinin incelenmesi gerektiği gerekçesiyle Posta ve Telgraf Nezareti'nden gelen bir yazı üzerine durum yeniden değerlendirilmiştir. Yabancı memurlar adına gelen ve içeriği tamamen yayımlanması sakıncalı olan bu tür zararlı belgelerle ilgili olarak, daha önce de benzer bir durumda, bu belgelerin sahiplerine neden zararlı olduğu açıklanarak

[89] BOA, DH.MKT. / 783 – 65, v. 12.
[90] BOA, DH.MKT. / 783 – 65, v. 15 Sağ.
[91] BOA, DH.MKT. / 783 – 65, v. 15 Sol.
[92] BOA, DH.MKT. / 364 – 74, v. 2 Sağ.
[93] BOA, DH.MKT. / 364 – 74, v. 3; BOA, MF.MKT. / 268 – 10, v. 1.
[94] BOA, MF.MKT. / 268 – 10, v. 3.
[95] BOA, MF.MKT. / 268 – 10, v. 4.
[96] BOA, MF.MKT. / 268 – 10, v. 6 Sağ.

belgelerin kendilerine verilmesinden vazgeçilmesi yönünde bir karar alınmıştır. Padişah tarafından da bu konuda bir emir verilmiş ve ilgili bakanlığa bu emri uygulaması talimatı verilmiştir. Bu durumda da aynı şekilde hareket edilmesi gerektiği, dine ve siyasete zarar verebilecek içerikli ve insanların düşüncelerini karıştıracak resimler içeren bu kitapla ilgili olarak da gerekli kararın verilmesi ve ilgili bakanlığa bildirilmesi gerektiği ifade edilmiştir.[97] Son belgede ise Fetâtü Gassân adıyla yayımlanan risalenin Osmanlı'ya girişi yasaklanmıştır. Bu durum, ilgili tüm dairelere ve vilayetlere bildirilmiş olup, ilgili bakanlığın da bu konuda gerekli emirleri verdiği dile getirilmiştir.[98]

6. Sonuç

Fransa'nın Leon şehrinden Kırşehir'de bulunan Fransız Papazlarına gönderilen Târih-i Umûmî/et-Târîhu'l-Âm'ın neşri ve dağıtımı engellenmiş, Târîhu't-Temeddüni'l-İslâmî, Halep Portekiz konsolosuna teslim edilmemiş ve Fetâtu Ğassân'ın Osmanlı topraklarına girişi ve neşri yasaklanmıştır. Herhangi bir devletin kendisini var eden medeniyeti, eleştirmek doğal karşılanabilir. Ancak Zeydan örneğinde olduğu gibi bir devletin kendisini var eden medeniyeti, yine kendisinin uydurma gördüğü rivayetler üzerinden başka bir medeniyetin düşüncesini esas alarak yok etmeye çalışmak, yasaklamalarla karşılaşmaya sebebiyet vereceği söylenebilir.

Zeydan hakkındaki arşiv belgeleri, ilk defa bu çalışma ile incelenmiştir. Zeydan, dine dayalı olmayan bir Panarabizm'in temellerini atmıştır. Osmanlı'nın hâkimiyetini destekleyen Zeydan, Osmanlı'nın yıkılması durumunda Avrupa'nın etkisinin artacağından endişe duymuş ve Meşrutiyet'in Batılıların siyasî emellerine engel olacağını savunmuştur. Osmanlı'nın Türkleştirme politikası gütmediğini ve Arapların kendi kültürlerini özgürce yaşadıklarını ifade etmiştir. Ayrıca, Arapların Osmanlı'dan daha fazla siyasî hak talep etmelerine karşı çıkmıştır. Bu bağlamda Zeydan'ı anlamak ve dönemi anlamlandırmak için Nahda ve Tanzimat'ın kültürel iklimini, Makdisî'nin The Age of Coexistance kitabında ortaya koyduğu gibi, bütün Yakın Doğu halklarının daimî bir müzakere süreci içinde yönetilme arayışını anlamaya çalışmalı; milliyetçiliğin, sosyalizmin ve liberalizmin Osmanlı coğrafyasında nasıl etkiler uyandırdığı dikkate alınmalıdır.

Pozitivizmin 19. yüzyılın ortalarından itibaren özellikle Britanya ve Fransa sömürgeciliğinin Sosyal Darwinizm, ırksallaştırma ve medeniyet teorileri üzerinden Doğu Akdeniz'den Hint alt kıtasına kadar uzanan kuşakta toplumlar, iktidarlar ve entelektüeller üzerinde yönlendirici etki edinme politikalarını gözetmeli; pozitivizm ile Batı'nın bilimine karşı bilimsel bir dille karşılık verme çabası anlaşılmaya çalışılmalıdır. Bununla birlikte Batı'nın Zeydan üzerindeki etkisini anlamak için, Van Dcyk'ın, Sédillot'un, Goldziher'ın ve La Civilizaçáo Árabe adlı kitabın yazarı Gustave Le Bon'un, Araplara, Türklere ve İslâm'a karşı tutumlarının araştırılması tavsiye edilir.

7. Kaynakça

Abbûd, Mârûn. *Edebu'l-'Arab*, Beyrut: Dâru's-Sakâfe, 1960.
Abbûd, Nezîr. *Corcî Zeydân Hayatuhu A'mâluhu mâ Ḳîle fîh*, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1983.
Baron Carra de Vaux, *Müfekkirü'l-İslâm*, Çev. Âdil Züaytir, Beyrut: Dâru'l-Muttehideti lin'Neşr, 1979.

[97] BOA, HR.TH.. / 299 – 72, v. 1.
[98] BOA, HR.TH.. / 208 – 87, v. 1.

Bedr, Abdulmuhsin Taha. *Tatavvuru'r-Rivâyeti'l-'Arabiyyeti'l-Ḥadîs e fî Mısr (1870-1938).* Kahire: Dâru'l-Meârif, 1983.
BOA, DH.MKT. / 364 – 74.
BOA, DH.MKT. / 783 – 65.
BOA, HR.TH.. / 208 – 87.
BOA, HR.TH.. / 299 – 72.
BOA, MF.MKT. / 268 – 10.
Cündî, Enver. *Corci Zeydan Münşiü'l-Hilal*, Kahire: Mektebetü'l-Ancilo el-Mısriyye, t.s.
Çelebi, Muharrem, "Corci Zeydan", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/69-71
Emîn b. Hasan el-Hulvânî el-Medenî, *Nebşü'l-Hezeyân min Târîhi Corcî Zeydân*, Medine: Mektebetu İbn Kayyım, 1989.
Ersoy, Mehmet Akif, *Mehmed Akif Ersoy Külliyatı*, Haz. İsmail Hakkı Şengüler, İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2000.
Halaçoğlu, Yusuf. *Facts on the Relocation of Armenians (1914-1918)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2002.
Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmiʿ fî Târîḫi'l-Edebi'l-ʿArabî*, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1986.
Harb, Muhammed. *Müzekkirâtu Abdilhamid*, Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1996.
Harb, Muhammed. *Rıhletu Corci Zeydân ilâ'l-Âsitâne â'm 1909*, Kahire: Dâru'l-Hilâl, 2004.
Hatiboğlu, İbrahim. "İsrâiliyat", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/195-199.
Haywood, John. *Modern Arabic Literature 1800-1970.* London: Lund Humphries. 1971.
Ignatij Julianovič Kračkovskij, "Circî Zeydan", *İA*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964), 3/194-195.
Kehhâle, Ömer Rızâ. *el-Müstedrek*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406/1985.
Kehhâle, Ömer Rızâ. *Muʿcemü'l-Müʾellifîn Terâcimü Muṣannifi'l-Kütübi'l-ʿArabiyye*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.s.
Makdisî, Enîs, *el-Funûnu'l-Edebiyye ve A'lâmuhâ*, Beyrut: Dâru'l-'Ilm li'l-Melâyîn, 1980.
Makdisi, Ussama. *Age of Coexistence: The Ecumenical Frame and The Making of The Modern Arab World*. Oakland, CA: University of California Press, 2019.
Maksudoğlu, Mehmet. *Osmanlı Tarihi: 1299-1922*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1999.
Meisami, Juile Scott ve Starkey, Paul. *Encyclopedia of Arabic Literature*, London: Routledge, 1998.
Muhammed Abdülganî Hasan, *Corci Zeydan*, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Amme, 1970.
Muhammed Kürd Ali, *el-Muʿâsırûn*, Dımaşk: Dâru Ebû Bekr, 1401/1980.
Philipp, Thomas. *Gurgi Zaidan his life and thought*, Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1979.
Philipp, Thomas. *The Autobiography of Jurji Zaidan*, Washington: Three Continents Press, 1990.
Reşid Yusuf Ataullah, *Tarihü'l-âdâbi'l-Arabiyye*, thk. Ali Necib Atavi, Beyrut: Müessesetu İzzeddin, 1985.
Sakkût, Hamdi. *Kamusu'l-Edebi'l- Arabiyyi'l-Hadîs*, Ürdün: Daru'ş-Şark, 2007.
Serkîs, Yûsuf İlyân. *Muʿcemü'l-Maṭbûʿâti'l-ʿArabiyye ve'l-Muʿarrebe*, Kahire: Matbatu Serkîs bi'Mısır, 1928-30.
Şevki Ebû Halil, *Corci Zeydan fi'l-Mîzan*, Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1983.
Şiblî Numânî, *İntiḳādü Kütübi Corcî Zeydân*, Kahire: Durretu'l-Ğuvvas, 2019.
Zeydan, Corci. *İslâm Uygarlıkları Tarihi*, Çev. Necdet Gök, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
Zeydan, Corci. *Mısru'l-Osmaniyye Ev Târihu Mısr fî Ahdi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, Zekazik: Merkezi Dirâseti'l-Asyaviyye, 2001.
Ziriklî, Hayruddîn. *el-'Alâm Kamus-u Terâcîm*, Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1996.

KÜLTÜR İŞ BİRLİĞİNDEN TÜRK BİRLİĞİNE: TÜRK DEVLETLERİ TEŞKİLATI VE TÜRKİYE

FROM CULTURAL COOPERATION TO TURKISH UNION: THE ORGANIZATION OF TURKIC STATES AND TÜRKİYE

Mehmet Tarık COPUR*

Özet

Anarşi içinde bulunan uluslararası ilişkiler arenasında devletlerin hedeflerine ulaşmak için uyguladığı müttefiklik tarih boyunca hep önemli bir strateji olmuştur. Özellikle büyük küresel hedefleri olan devletler için diğer devletlerle müttefiklik kurmak kaçınılmaz bir dış politikadır. 21. yüzyılın çok kutuplu uluslararası siyasetinde Türkiye de bu amaçla kendisine müttefik arayışına girmiştir. İbn-i Haldun'un asabiyet teorisine uygun olarak Türkiye kendisiyle benzer kimlik ve değerleri paylaşan Türk Cumhuriyetlerini doğal bir müttefik olarak görmektedir. Bu nedenle Soğuk Savaş'ın ardından Türk Cumhuriyetleri'nin ulusal bağımsızlıklarını ilan etmeleriyle Türkiye ve Türkistan arasında uzun süredir kopuk olan ilişkiler hızlıca yeniden oluşturulmuştur. Bu tarihten itibaren Türkiye ve Türk Cumhuriyetleri arasındaki siyasi, ekonomik ve kültürel ilişkiler hızla geliştirilmiştir. Gelişen ilişkiler neticesinde Türk Devletleri Teşkilatı kurulmuştur. Bu teşkilat Avrasya'nın istikrarı ve refahı için önemli bir potansiyel barındırmaktadır. Ayrıca Çin'in, Asya Kaplanları'nın ve diğer bazı Asya devletlerinin kalkınma hamleleri neticesinde 21. yüzyılın bir Asya yüzyılı olacağı öngörülmektedir. Dünya siyasetinde ve ekonomisinde Asya'nın önemi her geçen gün artarken Türk Devletleri Teşkilatı da bu gelişimden payını almaktadır. Türk Devletleri Teşkilatı Antik İpek Yolu'nun büyük bir kısmının dahil olduğu Türkistan bölgesini kapsamaktadır ve bu bölge Avrasya ticareti için oldukça önemli bir jeopolitiğe sahiptir. Kuşak ve Yol Projesi'nin rotasında Çin ve Avrupa'yı birbirine bağlayan bir köprü vazifesi gören Türk Devletleri Teşkilatı Asya'nın yükselişiyle beraber dünya siyasetinde önemini arttıracaktır. Teşkilat Türk dış politikasında öncelikli bir yer almaktadır. Bu nedenle Türkiye ve Türk Devletleri Teşkilatı arasındaki iş birliğinin tanıtılması gerekli olmuştur. Bu çalışma bu sebeple yazılmıştır. Çalışmanın amacı, Türk Devletleri Teşkilatı'nın Türk dış politikasında ve uluslararası ilişkiler nezdinde potansiyel önemini ölçmektir. Türkiye'nin küresel hedeflerine ulaşması yolunda Türk Devletleri Teşkilatı gelecekte daha büyük bir rol oynayacaktır cümlesi çalışmanın hipotezini oluşturmaktadır. Çalışmada dört bölüm bulunmaktadır. Birinci bölümde küreselleşme ve devletlerin birlik arayışlarına değinilecektir. İkinci bölümde İbn-i Haldun'un asabiyet teorisi ve bu teorinin Türk Devletleri Teşkilatıyla olan ilişkisi açıklanacaktır. Üçüncü bölümde Türk Devletleri Teşkilatı'nın tarihi anlatılacaktır. Dördüncü bölümde teşkilatın gelecekteki potansiyel önemi değerlendirilecektir. Sonuç kısmında ise tavsiyeler yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Türk Dış Politikası, Türk Devletleri Teşkilatı, Birlik, Asabiyet Teorisi, Uluslararası İlişkiler.*

---

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Millî Savunma Üniversitesi Atatürk Stratejik Araştırmalar Enstitüsü (ATASAREN) Uluslararası İlişkiler ve Bölgesel Çalışmalar Ana Bilim Dalı, mtarikc@outlook.com, ORCID: 0000-0001-9361-3962.

Abstract

In the anarchic international relations arena, alliances have always been an important strategy throughout history for states to achieve their goals. Especially for states with big global goals, forming alliances with other states is an inevitable foreign policy. In the multipolar international politics of the 21st century, Türkiye has also sought allies for this purpose. In accordance with Ibn Khaldun's Theory of Asabiyyah, Türkiye sees the Turkic Republics that share similar identities and values as natural allies. For this reason, after the Cold War, when the Turkic Republics declared their national independence, relations between Türkiye and Turkistan, which had been broken for a long time, were quickly reestablished. Since that date, political, economic and cultural relations between Türkiye and the Turkic Republics have developed rapidly. As a result of these developing relations, the Organization of Turkic States was established. This organization holds significant potential for the stability and prosperity of Eurasia. In addition, it is predicted that the 21st century will be an Asian century as a result of the development moves of China, the Asian Tigers and some other Asian states. As the importance of Asia in world politics and economy increases day by day, the Organization of Turkic States also receives its share of this development. The Organization of Turkic States covers the Turkistan region, which includes a large part of the Ancient Silk Road, and this region has a very important geopolitics for Eurasian trade. The Organization of Turkic States, which acts as a bridge connecting China and Europe on the route of the Belt and Road Project, will increase its importance in world politics with the rise of Asia. The Organization has a priority in Turkish foreign policy. For this reason, it has become necessary to introduce the cooperation between Türkiye and the Organization of Turkic States. This study was written for this reason. The aim of the study is to measure the potential importance of the Organization of Turkic States in Turkish foreign policy and international relations. The sentence "The Organization of Turkic States will play a greater role in the future in Türkiye's pursuit of global goals" constitutes the hypothesis of the study. There are four sections in the study. The first section will address globalization and states' search for unity. In the second section, Ibn Khaldun's Theory of Asabiyyah and its relationship with the Organization of Turkic States will be explained. In the third section, the history of the Organization of Turkic States will be explained. In the fourth section, the potential importance of the organization in the future will be evaluated. The conclusion section includes recommendations.

Keywords: *Turkish Foreign Policy, Organization of Turkic States, Union, Theory of Asabiyyah, International Relations.*

1. Giriş

Realist teoriye göre uluslararası ilişkiler bir anarşi içerisindedir. Devletler kendi içlerinde bir hiyerarşi ve düzene sahipken uluslararası toplumda böylesi bir hiyerarşi ve düzen mevcut değildir. Bu nedenle her aktör kendi var oluşunu devam ettirmek ve çıkarlarını savunmak zorundadır. Dünya siyaseti boyunca vahşi orman kanunlarının işlediği uluslararası ilişkiler arenasında zayıf olanlar tarihe gömülürken güçlüler var olmaya devam etmiştir. Bu nedenle uluslararası ilişkilerde güç devletler için en önemli elementtir. Uluslararası ilişkiler arenası ise devletlerin hayatta kalmak ve güvenliklerini sağlamak için güç maksimizasyonu meydanı olmuştur. 21. yüzyıl uluslararası ilişkiler arenasında devletler kendi güçlerini maksimize etmek için ulusal kapasitelerini arttırma ve de kendi kimliğine yakın diğer devletlerle siyasi, ekonomik ve askeri alanlarda sıkı iş birlikleri kurmaktadır.

2. Küreselleşmenin Bir Gereği: Birlik

Bulunduğumuz yüzyılda dünya küçülmüştür. Günümüzden 200 yıl önce Pekin'den İstanbul'a aylar süren yolculuk artık birkaç saat içinde tamamlanmaktadır. Kaliforniya'daki bir insan canlı bir şekilde Cibuti'deki bir olayı izleyebilmektedir. Buna küreselleşme denilmektedir. Bu küreselleşmenin bir sonucu olarak dünya siyasetinde küresel güçler ortaya çıkmıştır. ABD, Rusya, Çin gibi kapasitesi yüksek güçlü ülkeler küresel siyaseti büyük oranda şekillendirmektedir. Bu küresel güçler diğer ulus devletlere kıyasla çok daha yüksek somut güce (ing. Tangible Power) sahiptir. Daha yüksek nüfus, yeraltı ve yerüstü kaynakları, askeri teknoloji, nükleer bilim, istihbarat ağı, finans ve para gibi elementler somut güce örnek verilebilir ve diğer ulus devletler bu küresel güçlerin sahip olduğu somut güçle rekabet edememektedir. Ayrıca 20. yüzyılda bu küresel güçler, kendilerine ayrıcalıklı bir Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi sistemi inşa etmişlerdir. Sahip oldukları veto yetkisi ile uluslararası hukuk tarafından dokunulmaz bir hale gelmektedirler. Birkaç küresel gücün çıkarları doğrultusunda şekillenen dünya siyasetinde bu oligarşiye karşı çıkan bölgesel güçler de vardır. Bunlardan birisi Türkiye'dir. Türkiye kendi bölgesel nüfuz alanını oluşturmuş ve küresel güçler gibi hegemonyasını kendi ulusal sınırlarının dışına taşırabilmiştir. Her ne kadar bölgesel bir güç olsa da bir küresel güce kıyasla sahip olduğu hegemonya çok daha kısıtlıdır. Ancak Türkiye heyecanını kaybetmeyen bir ülkedir. Dış politikada göreli kazanç (ing. Relative Gain) prensibine riayet ederek Soğuk Savaş sürecini tamamlayan Türkiye Cumhuriyeti, oyun kurucu olmak idealinden, tarihte bir dönem hegemon güçler olan Avusturya, İspanya gibi ülkelerin aksine hiçbir zaman vazgeçmemiştir.[1]

20. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılmasının ardından bir ulus devlet olarak varlığına devam eden Türkiye, İkinci Dünya Savaşı'nda ve Soğuk Savaş dönemlerinde kapasitesinin farkında olarak hareket etmiş ve bir müddet gücünü kendi içinde yoğunlaştırmıştır. Bu dönem için hasta adamın dinlenmesi denilebilir. Soğuk Savaş'ın bitmesi ve 2000'li yıllarda ülkenin iç yapısında istikrarlı bir siyasi havanın yakalanmasıyla Türkiye yeniden dünya siyasetinde etki sahibi olmak için girişimler yapmaya başlayan bir ülke konumuna gelmiştir. Lakin Türkiye'nin sahip olduğu mevcut ulusal kapasitesi, hedeflediği küresel idealleri için yeterli olmamaktadır. Bu durumda Türkiye için iki seçenek vardır. Birinci seçenek kendi ulusal kapasitesini arttırmaktır. Lakin Türkiye bunu yaparken aynı zamanda küresel güçler de kendi kapasitelerini arttıracaklardır. Yani sıfır toplamlı bir oyunda yalnızca kendi kapasitenizi arttırmanız öne geçmeniz için çoğu zaman yeterli olmamaktadır. Türkiye'nin izleyebileceği ikinci seçenek ise, diğer güçlerle oluşturulacak bir müttefikliktir. Bireysel olarak küresel güçlerle mücadele edemeyen devletler, kapasitelerini birleştirdiklerinde küresel güçlerle mücadele etme olasılıkları da artmaktadır. Tıpkı Avrupalı devletler tek tek küresel güç olamazken Avrupa Birliği çatısı altında küresel bir güce dönüşmeleri gibidir. Türkiye uluslararası ilişkilerde bir oyun kurucu olma hedefindeyse, Avrupa Birliği örneğindeki gibi bir oluşumla ihtiyacı olan kapasiteyi sağlama olasılığı çok daha yüksektir.

3. İbn-i Haldun'un Asabiyet Teorisi

16. yüzyılın en aydın insanlarından birisi olan İbn-i Haldun, Mukaddime adlı eserinde Asabiyet Teorisini ortaya atmaktadır. Bu teoriye göre benzer kültüre, dile, geçmişe, yani kimliğe sahip olan fertler ve toplumlar birbirleriyle daha kolay birleşim sağlamaktadır ve dışarıdaki düşmanlara karşı

[1] Mehmet Mert Çam, "Türkiye'nin Büyük Stratejisi?" *Türk Devletleri Teşkilatı ve Türkiye'nin Rolü, Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Sempozyumu*, Bildiri Tam Metin Kitabı, Cilt 3, (Ed. Fatih Sansar, Aygül Uçar, Aytekin Doğan), Elazığ: Asos Yayınevi, 2022, 412-417.

daha güçlü bir mücadele verme yetisine sahip olmaktadır. Bu teoriden yola çıkarak uluslararası ilişkilerde devletler uzun soluklu bir müttefiklik planlıyorsa kendi kimliklerine benzer diğer devletlerle iş birliği yapmalıdır. O halde Türkiye diğer devletlerle bir blok oluşturmak ve kalıcı bir müttefiklik inşa etmek için önce kendi kimliğini iyi anlamalıdır. Türkiye kimliğinin en ağır basan iki elementi vardır. Bunlar Türklük ve Müslümanlıktır. O halde Türkiye için İbn-i Haldun'un Asabiyet teorisine en uygun aktörler hiç şüphesiz hem Türk hem de Müslüman kimliğine sahip olan Türk Cumhuriyetleri'nden başkası değildir. Bu düşünce ile 19. ve 20. yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Türk birliği fikri ve girişimlerini görmek mümkündür. Lakin resmi olarak herhangi bir birleşim sağlanamamıştır. 21. yüzyıl Türkiye'sinde ise bu girişimin devam ettiğini ve ilk adımlarının atıldığı görülmektedir.

Avrupa Birliği'nin basit bir kömür-çelik iş birliği ile başlayan öyküsü gibi Türk Devletleri Teşkilatı da başlangıçta dil ve kültür iş birliği gibi basit bir amaçla 2009 yılında Azerbaycan'ın Nahçıvan'da kurulmuştur. Türk Devletleri Teşkilatı iş birliğinin ekonomi, siyaset ve hatta askeri müttefiklik alanlarına sıçramasıyla büyük Türk Birliği idealine evrimleşebilecek bir uluslararası örgüt ve küresel güçlerle rekabet edebilecek kapasiteye ulaşma potansiyeline sahiptir.

4. Türk Devletleri Teşkilatı'nın Tarihçesi

Soğuk Savaş döneminde Türkiye Cumhuriyeti ile Orta Asya bölgesindeki Türk Cumhuriyetleri farklı yollara ayrılmıştır. Türkiye dış politikada daha çok Liberal Batı Bloğu olan NATO ile ortak hareket ederken, Türk Cumhuriyetler Doğu Bloğu olan Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği (SSCB) egemenliğinde varlığını devam ettirmiştir. Böylece iki kutuplu Soğuk Savaş döneminde Türkiye ile Türk Cumhuriyetler karşıt bloklarda yer almıştır. Bu nedenle uzun bir müddet ekonomik, siyasi ve kültürel ilişkiler kurulma imkânı bulunamamıştır. 1991 yılında SSCB'nin dağılmasıyla Türk Cumhuriyetler bağımsızlıklarını ilan etmiştir. Türk Cumhuriyetlerini ilk tanıyan ülke ise Türkiye olmuştur. Bu tarihten itibaren Türkiye ile Türk Cumhuriyetleri arasında ilişkiler geliştirilmeye başlanmıştır. Her ne kadar ilişkiler kurulmuş olsa da 1990'lı yıllarda Sovyet döneminin etkisinden yenice çıkmış olan Türk Cumhuriyetler uluslararası sisteme entegre olmakta zorlanmışlardır ve bu nedenle Türkiye ve Türk Cumhuriyetleri arasındaki iş birliği istenilen düzeye ulaşamamıştır.[2] Bu dönemde Türkiye'nin Türk Cumhuriyetleri'ne yönelik dış politikasında bazı önemli adımlar atılmıştır. Türkiye, Türk Cumhuriyetleri'nin egemenliklerini kuvvetlendirme, ticari ve ekonomik bağımsızlaşmalarını destekleme, bölgedeki Türk halklarının Sovyet anlayışı yerine tarihi kimlik ve benliklerini yeniden edinmelerine yönelik girişimler gerçekleştirmiştir.[3]

Bölgesel iş birliği sinyallerini veren en önemli girişim olarak Türkiye ve Türk Cumhuriyetleri'nin devlet başkanlarının bir araya geldiği Türkçe Konuşan Devletler Devlet Başkanları Zirveleri'dir. 1992'de başlayan ve Azerbaycan, Özbekistan, Kırgızistan, Kazakistan, Türkmenistan ve Türkiye'de düzenlenen 10 zirve neticesinde ilişkiler geliştirilmiştir. Bu zirvelerde ekonomi, kültür ve siyaset alanında iş birlikleri ele alınmıştır. Ekonomi alanında; ulaşımın geliştirilmesi, İpek Yolu'nun yeniden canlandırılması, petrol ve doğalgaz boru hatlarının Türkiye üzerinden küresel pazara

[2] M. Aydın, *Türkiye'nin Orta Asya Politikaları*. (Ed. M. Aydın & Ç. Erhan), Beş Deniz Havzasında Türkiye. Siyasal Kitabevi. 2006, 3-5; Mehmet Seyfettin Erol, *Avrasya'nın Değişen Jeopolitiği: Yeni Büyük Oyun*, 2. Baskı, Barış Kitap. 2011. 44-45.
[3] M. Aydın, *Türkiye'nin Orta Asya Politikaları*, 7-8.

bağlanması, ortak banka ve ortak sigorta şirketlerinin kurulması konuları ele alınmıştır.[4] Kültür alanında; Türk dünyasının uluslararası topluma tanıtılması, enstitü ve üniversite gibi ortak eğitim kurumlarının kurulması hedeflenmiştir. Bunun neticesinde Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi ve Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi kurulmuştur. Siyaset alanında; Dağlık Karabağ sorununun çözümü, terör ve uyuşturucu kaçakçılığı ile mücadele konusunda iş birliği planlanmıştır.[5] Gelişen ilişkiler ve kurulan ortaklıklar neticesinde 3 Ekim 2009 yılında Nahçıvan Zirvesi'nde Nahçıvan Anlaşması'yla Türk Devletleri Teşkilatı (önceki adıyla Türk Konseyi) kurulmuştur. Böylece Soğuk Savaş dönemi boyunca birbirine uzak kalan Türk Devletleri, Türk Devletleri Teşkilatı çatısı altında yeniden bir araya gelmiştir. Bu dönemde önceki iş birlikleri daha öteye taşınmıştır. TÜRKSOY'UN etkisinin arttırılması, Türk devletleri arasında kamu ve özel sektör iş birliğinin geliştirilmesi, Türk Tarihi Ortak Ders Kitabı'nın hazırlanması, Türk Bilimsel Araştırma Fonu kurulması, Uluslararası Türk Televizyon Kanalı'nın açılması gibi birçok mesele karara bağlanmıştır.[6] Türk devletlerinin devlet başkanları ve bakanları iş birliğini geliştirmek ve gelecek vizyonunu belirlemek için daha sık bir araya gelmeye başlamıştır. Bu gelişmeler gerçekleşirken 12 Kasım 2021 tarihinde yayınlanan Türk Dünyası 2040 Vizyonu belgesi ile Türk Devletleri Teşkilatı hedeflerini açıklamıştır.[7] Belgede ekonomik, siyasi, sosyal ve kültürel alanlarda yapılacak girişimlerden bahsedilmektedir. Hedeflerin gerçekleştirilmesi durumunda ulusüstü bir örgüt olan Avrupa Birliği ile benzerliklere sahip olan bir Türk Devletleri Teşkilatı'nın ortaya çıkması muhtemeldir.

5. Türk Devletleri Teşkilatı'nın Gelecekteki Potansiyeli

Türk Devletleri Teşkilatı, yayınladığı 2040 Vizyonunda hedeflediği politikaları gerçekleştirmesi durumunda Avrasya bölgesinde yeni bir blok oluşturma ve siyasi dengeleri değiştirme potansiyeline sahiptir. Batıda Avrupa Birliği, doğuda Çin, kuzeyde Rusya ve güneyde Hindistan hegemonyasının olduğu Avrasya'da bir orta blok olarak Türk Devletleri Teşkilatı bölgenin siyasi ve ekonomik istikrarı için oldukça önemli bir rol sahibi olacaktır. Yakın zamanda, Türklerin IMF'si olarak anılan Türk Yatırım Fonu'nun kurulması neticesinde Türk dünyasının finansal bağımsızlık ve gelişiminde önemli bir adım atılmıştır. 2040 Vizyonunda hedeflenen ortak pazar, ticarette yerel para birimlerinin kullanılması, özel ve kamu sektörlerinde iş birliğinin arttırılması gibi politikaların hayata geçirilmesiyle Türk Devletleri Teşkilatı, BRICS'in altıncı üyesi olma potansiyeline sahip güçlü bir ekonomik yapıya dönüşme olasılığına sahiptir. 21. yüzyılın Asya Yüzyılı olduğu ve refahın batıdan doğuya doğru kaydığı bir yüzyıl olarak nitelendirilmektedir.[8] Asya, dünya ekonomisi ve teknolojisi için oldukça önemli bir yer haline gelmiştir. Refahın batıdan doğuya doğru kayması hiç şüphesiz Türk Devletleri'ni de etkilemektedir. Özellikle Çin'in Kuşak ve Yol Girişimi Türk dünyasını yakından ilgilendiren bir projedir. Orta Asya bölgesinden geçen proje bölgedeki Türk devletlerinin dünya siyasetindeki ve uluslararası ticaretteki önemini arttıracaktır.

---

[4] G. Turan, & İ. Turan, "Türkiye'nin Diğer Türk Cumhuriyetleri ile İlişkileri", *Türk Dış Politikasının Analizi*, (Ed. Faruk Sönmezoğlu), Der Yayınları. 2004, 766-767.

[5] A. Amirbek, A. Anuarbekuly, & K. Makhanov, Türk Dili Konuşan Ülkeler Entegrasyonu: Tarihsel Geçmişi ve Kurumsallaşması, *ANKASAM Bölgesel Araştırmalar Dergisi*, 1(3), 2017, 174-178.

[6] A.g.e., 179; D. Kıdırali, "Uluslararası Türk Akademisi", (Ed. M. T. Demirtepe & M. Yılmaz), *Türk Cumhuriyetleri ve Toplulukları Yıllığı*, 2013, SFN Televizyon Tanıtım Tasarım Yayıncılık, 2015, 580.

[7] "Türk Dünyası 2040 Vizyonu", https://turkicstates.org/tr/haberler/turk-dunyasi-2040-vizyonu_2396, Türk Devletleri Teşkilatı [12.08.2024].

[8] "Asya Yüzyılı", https://www.setav.org/asya-yuzyili-kusak-ve-yol-girisimi/SETA, [12.08.2024].

Türk Devletleri Teşkilatı'nın (TDT) gelecekteki potansiyelini Türk Devletleri'nin çıkarları açısından ele almak da mümkündür. Türk Devletleri Teşkilatı'nın en güçlü üyesi ve öncüsü olan Türkiye açısından bakıldığında TDT, Türkiye'nin enerji ihtiyacını karşılamada oldukça önemli bir organizasyondur. Teşkilatın üyeleri olan Kazakistan, Özbekistan ve Azerbaycan'ın yer altı kaynakları açısından önemli ölçüde rezervleri bulunmaktadır. Kazakistan kurşun, krom, demir, arsenik gibi endüstriyel üretimde önemli kullanım alanları olan madenler bakımından çok zengindir. Özbekistan nükleer teknoloji ve enerji üretiminde oldukça önemli olan uranyum açısından zengindir. Azerbaycan petrol ve doğal gaz gibi hem sivil hem de askeri alanda oldukça ihtiyaç duyulan iki enerji kaynağı bakımından zengindir.[9] Türkiye'nin ise cari açığında en büyük yeri enerji ithalatı kaplamaktadır.[10] Teşkilat Türkiye'nin enerji ihtiyacını karşılayacağı gibi Türk Cumhuriyetleri ise sahip oldukları enerji ve yeraltı kaynaklarını Türkiye üzerinden kolayca Avrupa pazarına ulaştırabileceklerdir.

Türk Devletleri Teşkilatı siyasi, ekonomik ve kültürel alanlarda iş birliğini yeterli düzeye ulaştırması durumunda Avrasya bölgesinde ve hatta küresel seviyede söz sahibi olabilecek siyasi ve ekonomik bir gücün oluşması muhtemeldir. Küresel düzeyde Türk Dünyası'nın etkisini arttıracak girişimler de hali hazırda mevcuttur. 2018 yılında Türk Devletleri Teşkilatı, Birleşmiş Milletlerin yedinci resmi dili olarak Türkçe'nin dahil edilmesi hususunda girişim başlatmıştır.[11] Kısacası Türk Devletleri Teşkilatı 2040 Vizyonunu gerçekleştirmesi durumunda sahip olacağı ekonomik kapasitesi, 153 milyondan fazla nüfusu, 4,2 milyon km² yüzölçümü, siyasi ve kültürel gücüyle dünya siyasetinde önemli bir yer kaplayacak ve küresel düzeyde etkili bir aktör olacaktır.[12]

6. Sonuç Yerine: Ne Yapmalı?

Türk Devletleri Teşkilatı entegrasyon programına istikrarlı bir şekilde devam etmelidir. Türk Devletleri Teşkilatı'nın entegrasyonu Avrupa Birliği'nin geçirdiği süreçten farklı olabilir. Farklı sorunlar ve meseleler nedeniyle süreç yavaşlayabilir. Özellikle bölgede tek yapılı bir birleşimin gerçekleşmesini istemeyen bölgesel ve küresel güçler entegrasyon sürecini yavaşlatma girişimlerinde bulunabilirler. Bu gibi durumların süreci etkilememesi için Türkiye ile Türk Cumhuriyetleri devlet başkanlarının sık sık bir araya gelmesi ve süreci takip etmesi hayati bir öneme sahiptir. Ayrıca böylesi bir entegrasyon süreci başladıktan sonra iş birliği alanlarının diğer alanlara sıçraması (İng. Spillover Efect) söz konusudur. Bu da ilerleyen süreçte ortak bir askeri teşkilatın kurulmasını sağlayabilir. Her ne kadar Türk Devletleri Teşkilatı'nın 2040 Vizyon'u belgesinde kolektif bir savunma sistemi ve güvenlik alanında iş birliği meseleleri geçmese de Türk Devletleri Teşkilatı hedeflediği mevcut programlarını gerçekleştirdikten sonra NATO gibi bir askeri organizasyona ihtiyaç duyacaktır. Çünkü Orta Asya bölgesinde Afganistan gibi istikrar konusunda sorunlar yaşayan ve terör, uyuşturucu ve göç sorunlarına neden olan ülkeler vardır. Bu ülkelerde istikrarın sağlanması meselesi, ulusal çıkarlarını takip eden Rusya ve ABD ya da dünya sorunlarında işlevsiz kalan Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'ne bırakılamayacağı tarihi

---

[9] E. Aydilek, "Türk Devletleri Teşkilatının Siyasi ve Ekonomik Potansiyeli", *Uluslararası Yönetim Akademisi Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 3, 2022, 721.

[10] H. Sarıtaş, A. Genç, T. Avcı, "Türkiye'de Enerji İthalatı, Cari Açık ve Büyüme İlişkisi: VAR ve Granger Nedensellik Analizi", *Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt 14, Sayı 2, 2018, 181.

[11] "Türkçe BM Dili Olsun", https://www.yenisafak.com/gundem/turkce-bm-dili-olsun-3394363, Yeni Şafak, [12.08. 2024].

[12] E. Aydilek, Türk Devletleri Teşkilatının Siyasi ve Ekonomik Potansiyeli, *Uluslararası Yönetim Akademisi Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 3, 2022, 722.

örnekler neticesinde anlaşılmıştır. BMGK Filistin'de İsrail'in savaş suçlarına, Doğu Türkistan'da Çin'in Uygurlara yönelik soykırımına ve daha birçok çatışma ve krizde vetolar nedeniyle etkisiz kalmıştır. BMGK'nın yapısı ve daimî üyeleri Soğuk Savaş dönemindeki çift kutuplu sisteme uygun olarak şekillenmiştir. Dolayısıyla 21. yüzyılın çok kutuplu uluslararası sisteminde işlevsiz kalmaktadır. Buna ek olarak Hindistan, Almanya, Japonya ve Brezilya gibi yükselen yeni aktörler, BMGK'da bir reform ihtiyacı olduğunu dile getirmektedirler.[13] Türk Devletleri Teşkilatı'nın askeri bir ittifak ayağının oluşması bölgede istikrarın ve güvenin tesis edilmesi için ihtiyaç duyulan bir adım olacaktır. Böylesi bir gelişme Avrasya'nın ticaretini, lojistiğini ve enerji yollarını daha güvenli hale getirecektir. Ayrıca Türk Devletleri Teşkilatı'nın bir alt organı olarak kurulabilecek ortak bir askeri teşkilat; Almanya, Japonya, Hindistan, Brezilya ve Türkiye'nin başını çektiği Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi reform taleplerini güçlendirecektir.

Ancak Türk Devletleri Teşkilatı'nın sahip olduğu bu potansiyel elbette kendileri için ayrıcalıklı bir avantaj sağlayan ve mevcut statükoyu korumak isteyen BMGK'nın beş daimî üye için potansiyel bir tehdit olarak algılanabilmektedir. Türk Devletleri Teşkilatı'nın okların hedefi haline gelmesinden kaçınmak ve temkinli bir şekilde entegrasyonunu gerçekleştirmek için askeri iş birliği konusunun çok daha dikkatli bir şekilde ilerletilmesi gerekmektedir. Bu durumda batı ile doğu arasındaki rekabeti bölgede sessizce devam edecek bir entegrasyon süreci için denge politikası olarak kullanılması daha uygun olacaktır. Özellikle ABD'nin Asya kıtasında Çin ve Rusya'ya karşı Hindistan'a ek okyanus ötesinden bir dengeleme (İng. Offshore balancing) gücü olarak Türk Devletleri Teşkilatı'nı desteklemesi olasılıklar içerisindedir. Okyanus ötesi dengeleme politikasına benzer bir politika ABD'nin Soğuk Savaş döneminde Sovyetlere karşı jeopolitik bir strateji olarak kullandığı çevreleme politikasında (İng. Containment policy) görülmektedir. Soğuk Savaş'taki durum gibi küresel güçlerin arasındaki çıkar çatışmalarından yararlanılarak Türk Devletleri Teşkilatı entegrasyonunun sağlamlaştırılması ve hızlandırılması mümkündür. Türk Devletleri Teşkilatı'nın entegrasyon süreci yalnızca Türkiye ve Türk Cumhuriyetleri'nin politikalarıyla değil, bölgesel gelişmeler ve küresel aktörlerin politikaları neticesinde yavaşlamakta ya da hızlanmaktadır. Bu nedenle Türk Dünyası tarafından küresel güçlerin dış politikasına yansıyacak iç dinamikleri ve Asya kıtasındaki bölgesel değişmeler çok iyi analiz edilmeli ve Türk Dünyası entegrasyonu için mevcut statükoda en uygun adımlar dikkatle atılmalıdır.

7. Kaynakça

"Asya Yüzyılı: Kuşak ve Yol Girişimi", https://www.setav.org/asya-yuzyili-kusak-ve-yol-girisimi/, SETA, [12.08.2024].

"Joint G4 Statement by Brazil, Germany, India, and Japan, delivered by H.E. Ambassador YAMAZAKI Kazuyuki, Permanent Representative of Japan to the United Nations, at the Informal Meeting of the General Assembly on the Intergovernmental Negotiations on Security Council Reform", https://www.un.emb-japan.go.jp/itpr_en/yamazaki021624. html, [12.08.2024].

[13] Joint G4 Statement by Brazil, Germany, India, and Japan, delivered by H.E. Ambassador Yamazaki Kazuyuki, Permanent Representative of Japan to the United Nations, at the Informal Meeting of the General Assembly on the Intergovernmental Negotiations on Security Council Reform https://www.un.embjapan.go.jp/itpr_en/yamazaki021624 .html [12.08.2024].

"Türk Dünyası 2040 Vizyonu", https://turkicstates.org/tr/haberler/turk-dunyasi-2040-vizyonu_2396 Türk Devletleri Teşkilatı [12.08.2024].
"Türkçe BM Dili Olsun", https://www.yenisafak.com/gundem/turkce-bm-dili-olsun-3394363 , Yeni Şafak, [12.08.2024]
Amirbek, A., Anuarbekuly, A., & Makhanov K., Türk Dili Konuşan Ülkeler Entegrasyonu: Tarihsel Geçmişi ve Kurumsallaşması. *ANKASAM Bölgesel Araştırmalar Dergisi*, *1*(3), 2017. 174-178.
Aydın, M., "Türkiye'nin Orta Asya politikaları", *Beş Deniz Havzasında Türkiye,* (Ed. M. Aydın & Ç. Erhan), Siyasal Kitabevi. 2006, 1-24.
Aydilek, E., "Türk Devletleri Teşkilatının Siyasi ve Ekonomik Potansiyeli", *Uluslararası Yönetim Akademisi Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 3, 2022, 716-728.
Çam, Mehmet Mert, "Türkiye'nin Büyük Stratejisi?" *Türk Devletleri Teşkilatı ve Türkiye'nin Rolü, Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Sempozyumu*, Bildiri Tam Metin Kitabı, Cilt: 3, (Ed. Fatih Sansar, Aygül Uçar, Aytekin Doğan), Elazığ: Asos Yayınevi, 2022, 412-417.
Erol, M. S., Avrasya'nın Değişen Jeopolitiği: Yeni Büyük Oyun, 2. Baskı, Barış Kitap, 2011, 93-96.
Kıdırali, D., "Uluslararası Türk Akademisi", (Ed. M. T. Demirtepe & M. Yılmaz), Türk Cumhuriyetleri ve Toplulukları Yıllığı 2013. SFN Televizyon Tanıtım Tasarım Yayıncılık. 2015.
Sarıtaş, H., Genç, A., Avcı, T., "Türkiye'de Enerji İthalatı, Cari Açık ve Büyüme İlişkisi: VAR ve Granger Nedensellik Analizi", *Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 2, 2018, 181-200.
Turan, G., & Turan, İ., "Türkiye'nin Diğer Türk Cumhuriyetleri ile İlişkileri", *Türk Dış Politikasının Analizi,* (Ed. F. Sönmezoğlu), Der Yayınları, 2004, 766-767.

DUYGUSAL ZEKA VE LİDERLİK ARASINDAKİ İLİŞKİYİ ELE ALAN ÇALIŞMALARA YÖNELİK SİSTEMATİK BİR LİTERATÜR İNCELEMESİ

A SYSTEMATIC LITERATURE REVIEW OF STUDIES ON THE RELATIONSHIP BETWEEN EMOTIONAL INTELLIGENCE AND LEADERSHIP

Elif Büşra SÖYLEMEZ*

Özet

Sistematik literatür taraması yapılan bu çalışmanın amacı duygusal zekâ ile liderlik stilleri arasındaki ilişkiye yönelik literatürü araştırmaktır. Ayrıca duygusal zekanın liderlik alanında nasıl bir etki mekanizması oluşturduğuna dair sistematik bir analiz gerçekleştirmek hedeflenmektedir. Bu alanda yayınlanan makaleleri bulmak için Science Direct, Microsoft Academic Search (Semantic Scholar) ve Google Scholar veri tabanları kullanılmıştır. Makalelerin seçilmesi için çeşitli arama kriterleri uygulanmıştır. Bu amaçla uluslararası alanda İngilizce yayın yapan dergilerden belirlenen anahtar kelimeler ile uyumlu bilimsel makaleler incelenerek analiz edilmiştir. Toplamda taranan iki yüz elli makale içerisinden yirmi beş makale titizlikle seçilerek sistematik olarak gözden geçirilmiştir. Sonuç olarak etkili liderliğin anahtarının duygusal zekâ olduğunu bu alanda kullanılan en yaygın yetkinliklerin ise öz yönetim ve öz farkındalık olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Özellikle duygusal zekâ boyutları içerisinde en az çalışma yapılan alanlar ise empati ve sosyal beceriler (iletişim, ikna, çatışma yönetimi, işbirliği, ekip çalışması, ilişki kurma) olduğu fark edilmiştir. Akademisyenlerin bu alanlarda uzun soluklu nitel ve nicel metotların birleşimini sentez olarak kullanabilecekleri çeşitli sektörel çalışmaların yapılması önemli bir ihtiyaç gibi görünmektedir.Ayrıca literatür güven odaklı ilişkiler kuran liderlerin çalışan memnuniyeti ve performansının artmasında önemli katkılar sunduğunu göstermektedir.Bu bilgiler ışığında gelecekte başarılı olmak isteyen liderler için duygusal zekanın beş elementini içeren zengin içerikli akademik hazırlık programları geliştirilebilir.İşletmelerde yöneticiler ve çalışanlar için hizmet içi programlar tasarlanarak bu alana yönelik bir farkındalık oluşturulmasına bu çalışma yardımcı olabilir. Bu çalışma zaman kısıtlamasını aşacak şekilde farklı sektörlerin merkeze alındığı ve duygusal zekanın alt başlıklarının liderlik stilleri üzerine etkisini derinlemesine inceleyen akademik çalışmalar üretilmesi için rehberlik edebilir.

Anahtar Kelimeler: *Duygusal Zekâ, Liderlik, 21.yy Yetkinlikleri, Yönetim, 21. yy Becerileri.*

Abstract

The aim of this study, which is based on a systematic literature review, is to investigate the literature on the relationship between emotional intelligence and leadership styles. The goal is to conduct a systematic analysis of how emotional intelligence forms a mechanism of influence in the field of leadership. To find the articles published in this area, the databases Science Direct, Microsoft Academic Search (Semantic Scholar), and Google Scholar were used. Various search

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Medeniyet Üniversitesi İşletme Bölümü, busra.soylemez@medeniyet.edu.tr, ORCİD: 0009-0006-4131-8607.

criteria were applied to select the articles. In this regard, scientific articles published in English in international journals and compatible with the identified keywords were examined and analyzed. Out of a total of 250 articles reviewed, 25 articles were meticulously selected and systematically reviewed. As a result, it was concluded that the key to effective leadership is emotional intelligence, with the most commonly used competencies in this field being self-management and self-awareness. It was particularly noted that the least studied areas within the dimensions of emotional intelligence are empathy and social skills (communication, persuasion, conflict management, cooperation, teamwork, relationship-building). It seems that various sectoral studies, where academics can use a synthesis of long-term qualitative and quantitative methods in these areas, are a significant need. Additionally, the literature shows that leaders who build trust-focused relationships make important contributions to increasing employee satisfaction and performance. In light of this information, rich academic preparation programs including the five elements of emotional intelligence can be developed for future leaders who want to succeed. This study could help create awareness in this area by designing in-service programs for managers and employees in businesses. This study can also guide the production of academic studies that deeply examine the effects of the subtopics of emotional intelligence on leadership styles, centering on different sectors beyond the time limitations.

Keywords: *Emotional Intelligence (EI), Leadership, 21st Century Skills, Management, 21st Century Competency*

1. Giriş

İnsanlar benzer amaçları, fikirleri ve değerleri olan kişilerle hayata karşı daha paylaşımcı ve güçlü olabilmek için birlikte yaşamaktadır. Bu gerçekleşirken mevcut grubun içerisinde diğerlerine rehberlik edecek lider kişilerin olması kaçınılmazdır. Bu noktada liderlerin kendi duygularını düzenleyebilmeleri rehberlik ettikleri takipçilerini etkilemektedir (Gardner ve Stough, 2002). Günümüzde değişen koşullara bağlı olarak liderlerin sahip olması gereken beceriler de değişmektedir. Duygular, kuruluşların ve çalışanlarının başarısında giderek daha önemli bir rol oynamaktadır.

Duygular davranışların şekillenmesine öncülük etmektedir. Duygular insanları harekete geçirip eylemlerine rehberlik eder. Örgütsel açıdan bakıldığında çalışanların duygularını anlamaları, uyandırmaları ve bunları örgütsel hedefler doğrultusunda yönetmeleri önemlidir (Titrek, 2007:100). Duyguları yöneten çalışanlara ulaşmak için duygularını yönetebilen bir liderin çalışanlara rehberlik etmesi önem kazanmaktadır. Yarının liderleri için en büyük zorluk, liderlik etmek için duygusal zekayı kullanabilmeleridir (Cooper ve Sawaf, 1997). Duygusal zekâ teorisinin savunucuları, yüksek duygusal zekaya sahip liderlerin kişisel başarıyı ve yüksek performanslı liderliği olumlu yönde etkileyen etkili liderlik davranışları sergilediğini ileri sürmektedir (Reyes -Dominguez, 2008; Webb, 2005).

Bu çalışma son dokuz yıllık süreçte duygusal zekâ ve liderlik stilleri arasındaki bağlantıyı incelemektedir. Bilimsel makalelerin bu bağlantıya hangi açıdan yaklaştıklarını, çalışan ve yöneticilerin bu süreçte nasıl etkilendiklerini, duygusal zekanın farklı liderlik stillerinde oluşturduğu etki ve etkileşime değinerek literatüre ve liderlere örnek teşkil etmesi açısından önemlidir. Ülkemizde uygulanan çeşitli liderlik stillerinin farklı sektörlerde gözlemlemek mümkündür. Herhangi bir takım yahut grup çalışmasında lidere denk gelmek olasıdır. Bu noktada özellikle işletmelerde liderlik vasfına sahip yöneticiler yahut çalışanlara referans olabilecek

yayınların son 9 yıllık süreçte taranarak analiz edilmesine yönelik bu konuda kaynak teşkil edecek yayınların azlığı bu çalışmayı önemli hale getirmektedir.

Duygusal zekanın liderlik stillerine yönelik etkilerinin uluslararası alanda yapılan çalışmalar incelenerek bağlantısını ve ilişkisini analiz eden sınırlı sayıda çalışmalara ulaşılabilmektedir. Dolayısıyla bu çalışma duygusal zekâ ve liderlik stilleri arasındaki bağlantıyı uluslararası makaleler üzerinden analiz edip sentezleyerek iki değişken arasındaki önemi ve işletmelerde uygulanabilirliğini ortaya koyması açısından önemli katkılar sağlayarak bu alanda gerek akademik çalışma yapacak olan akademisyenlere gerek sahada aktif olarak liderlik vasfına sahip olan yönetici ve çalışanlara işletmelerinde uygulayabilecekleri etkili bir rehber olacaktır.

Çalışma dört bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde giriş, ikinci bölümde çalışmada sistematik literatür taraması gerçekleştirirken izlenilen metodoloji paylaşılmıştır. Çalışmanın üçüncü bölümünde duygusal zekâ ve liderlik kavramlarının önemi ayrıntılı şekilde verilmiştir. Ardından çeşitli açılardan ele alınan konular liderlik ile duygusal zekâ bağlamında vurgulanmıştır. Dördüncü bölümde ise sonuç ve önerilere yer verilmiştir.

2. Literatür Taramasının Metodolojisi

Duygusal zekâ ve liderlik arasındaki ilişki üzerine yapılan çalışmaların literatür taramasını gerçekleştirirken ilk olarak duygusal zekâ ardından liderlik kavramlarının kısa tanımı ile başlanmaktadır. Duygusal zekâ kavramının ortaya çıkmasında teorik bir arka plan aktarılarak ardından duygusal zekayı oluşturan alt elementlerin önemine değinilmektedir. Duygusal zekayı oluşturan alt elementler dört grupta incelenmektedir. Bunlar öz yönetim, öz farkındalık, sosyal farkındalık ve ilişki yönetimidir (Goleman, 1996, 1998).

Bu literatür taraması çalışması seçilmiş olan 25 bilimsel makalenin duygusal zekâ ve liderlik stilleri arasındaki bağlantısını anlamlandırmak için bir çaba ortaya koymaktadır. 25 makalenin ele aldığı başlıklar göz önünde bulundurularak genel bir değerlendirme gerçekleştirilmiştir. Yapılan sistematik literatür taraması ile geçmiş ve mevcut bazı çalışmalarda yer alan kısıtlar ile gelecekte gerçekleşecek olan araştırma yöntemlerine dair öneriler sunulmaktadır. Literatür taraması gelecekte üzerinde durulması gereken araştırma olasılıklarına yer vererek sonuçlandırılmaktadır.

İnceleme amacıyla yapılan bu sistematik literatür taramasının şekillenme süreci Mart 2023 ile Mayıs 2023 tarihleri arasındaki 3 aylık dönemde gerçekleştirilmiştir. Literatür taramasını kaliteli ve verimli şekilde gerçekleştirmek için aşağıda yer alan uluslararası çevrimiçi bibliyografik veri tabanlarına başvurulmuştur.

- ScienceDirect
- Microsoft Academic Search (Semantic Scholar)
- Google Scholar

Kullanılan arama kelimeleri İngilizce olarak yazılmıştır. Sadece İngilizce dilinde yazılmış yabancı dergilerde yayımlanmış yayınlar ile arama sınırlı tutulmuştur. 2016 yılından 2024 yılına kadar olan çeşitli sektörleri ele alan yabancı makaleler taranmıştır. Bu yıl aralığı seçilmesinde güncelliği yakalamak ve yakın zamanda yapılan çalışmalarda benzerlik ve farklılıkları tespit ederek yeni

çalışmalara ışık tutacak bir öngörüde bulunmak hedeflenmektedir. Arama esnasında odaklanılan kelimeler;

"Emotional Intelligence", "Leadership", "21st Century Skills"," Management","Management and Emotional Intelligence", " Emotional Intelligence and Leadership" olmuştur.

Kullanılan arama kelimelerinin hepsi İngilizce olarak yazılmıştır. Duygusal Zekâ ve Liderlik konusu arasındaki ilişkiyi ele alan bilimsel yayınları belirlemek için derin sistematik literatür taramasından faydalanılmıştır (Jones ve Gatrell, 2014; Webster ve Watson, 2002).

Bu yaklaşıma göre ilk olarak dergi veri tabanlarında belli anahtar kelimeler tarandıktan sonra belirli kriterleri taşıyan makaleler seçilmiş, seçilen yayınların başlıkları, özetleri ve tam metinlerine bakılarak duygusal zekâ ve liderlik konusunda olanları seçmek için hızlı bir tarama gerçekleştirilerek seçilen yayınların tam metni okunarak analiz etme süreci gerçekleştirilmiştir. Nitelikli yayınlar incelenmek için ayrılırken ilgisiz olan yayınlar elimine edilerek duygusal zekâ ve liderlik konulu 25 makalenin ayrıntılı bir analize bırakılması sağlanmıştır. Ardından seçilmiş olan yayınların metinlerinin tam hali detaylı şekilde okunarak analiz edilme sürecine girilmiştir.

25 yayının detaylı şekilde incelenmesi gerçekleştirilmiştir. Bu literatür taramasının amacı, duygusal zekâ ve liderlik arasında ilişki kuran araştırmaların kapsamlı bir analizi ile özetini sunmaktır. Gelecekte gerçekleştirilecek olan çalışmalar için çeşitli öneriler ile sona ermektedir. Son 9 yıldaki duygusal zekâ ve liderlik arasındaki ilişkilere dayanan süreç incelenmiştir.

Tablo 1: Sistematik literatür taraması için yayın seçim kriterleri

250 Makale	**150 Makale**	**100 Makale**	**50 Makale**	**25 Makale**
2016-2024 yılları arasında ilgili anahtar 5 kelimeye göre İngilizce yayımlanan başlık ve bazı makalelerin özetlerine bakılarak genel inceleme yapılmıştır.	2016-2024 yılları arasında duygusal zekâ ve liderlik arasında bağlantı kuran İngilizce yayınlanmış makaleler	2016-2024 yılları arasında gerçekleşen çalışmalarda duygusal zekâ ve liderlik konusunu bir arada ele almayan sağlık, mühendislik ve turizm sektörlerine yönelik teknik çalışmalar dahil edilmemiştir	2016-2024 yılları arasında gerçekleşen duygusal zekâ ve liderlik bağlantılı konferans sonuçları,kitap bölümleri, seminer bildirileri, kısa notlar dahil edilmemiştir.	2016-2024 yılları arasında gerçekleşen duygusal zekâ ve liderlik bağlantılı İngilizce yayımlanan 25 makale ele alınmıştır.

3. Duygusal Zekâ ve Liderlik Üzerine Literatür Taraması

3.1. Duygusal Zekâ

Duygusal zekâ (EI), insan performansına ve kariyer gelişimine katkıda bulunan değerli bir varlık olarak kuruluşlarda yaygın bir ilgi görmüştür (Joseph ve Newman, 2010; Kunnanatt, 2008). Duygusal zekâ, kendinizin ve başkalarının duygularını anlama, düzenleme ve yönetme yeteneğidir (Goleman, 1998; Mayer ve Salovey, 1995).

Duygusal zekanın (EI), başkalarının duygularını okuyarak, onlara nasıl tepki verileceğini anlayarak ve uygun şekilde davranarak etkili kişiler arası ilişkilere katkıda bulunduğuna yaygın olarak inanılmaktadır (Miao, vd., 2017). Mutluluk, kaygı, öfke ve korku gibi ortak duyguların günlük yaşamlarımız üzerinde büyük etkisi vardır (Goleman, 1996). Ayrıca bu duygulardan kaynaklanan eylemler duygusal zekadan etkilenir. Duygularını yönetmede iyi olan insanlar genellikle olumsuz tepki veren insanlardan daha yüksek duygusal zekaya sahiptir (Goleman, 1998).

Duygusal zekâ yetkinlikleri özellikle kendi kendini yöneten takımlar için önemlidir; burada üyeleri yönlendirme, uyum sağlama, takım üye davranışlarını izleme, takımın yönünü düzeltme ve üyeleri etkileme gibi faaliyetler paylaşılır. Başarılı takımlar için duygusal zekanın önemine dair bazı araştırmalar bulunmaktadır ve bu araştırmalar, "takım üyelerinin duygusal zekasının takımın başarısı ve işlevselliğini belirlemede kilit bir rol oynadığını" sonucuna varmaktadır (Luca ve Tarricone, 2011, s. 375). Duygusal zekâ Goleman'a göre beş temel sosyal ve duygusal nitelikten oluşmaktadır (Goleman, 2015: 389). Bunlar öz farkındalık, öz yönetim, motivasyon, empati ve sosyal becerilerdir. Bu becerilerin liderlik ile bağlantısı oldukça büyük ve önemli bir yere sahiptir.

Öz farkındalığı yüksek bir lider, ne hissettiğini bilen, duygu ve eylemlerinin etrafındakileri etkileyebileceğini anlayan kişidir. Kendini tanıyan liderler aynı zamanda kendi güçlü ve zayıf yönleri hakkında da net bir anlayışa sahiptir. Kendini kontrol edebilen liderlerin başkalarına kaba davranma, aceleci veya duygusal kararlar alma veya kendi değerlerinden taviz verme olasılığı daha düşüktür. Kendini kontrol eden bir lider kendisinin ve eylemlerinin de kontrolünü sağlar. Kendi kendini motive eden bir lider, sürekli olarak hedeflerin peşinde koşan ve yaptığı işin kalitesi için yüksek standartlar koyan kişidir. (Kuşaklı, 2008)

Kendi kendini motive eden liderler genellikle iyimserdir ve her zaman karşılaştıkları durumların olumlu yönlerini ararlar.
Empatik bir lider, kendisini başka birinin yerine koyabilen kişidir. Ekip üyelerinin gelişmesine yardımcı olur, yapıcı geri bildirim sağlar ve şikayetlerini dinler. Empatik liderler ekip üyelerinden saygı ve sadakat beklerler. İyi sosyal becerilere sahip liderler genellikle iyi iletişim becerilerine de sahiptir. İyi haberleri de kötü haberleri de kabul etmeyi bilirler. Güçlü kişilerarası becerilere sahip liderler genellikle ekip üyelerinin desteğini kazanabilir ve yeni görevlere katılma konusunda onlara ilham verebilir (Goleman, 2019).

3.2. Liderlik

Liderlik, bir kişinin güç, yetki, sorumluluk ve başkalarına ilham verme ve belirli bir yolda rehberlik etme yeteneğini kazandığı süreci içerir. Bu bağlamda farklı liderlik tarzları devreye girmektedir. Hepsi belirli bir hedefe ulaşmayı amaçlamaktadır, ancak başarıya götüren liderlik tarzı seçilen yola bağlı olarak farklılık gösterir. Benzer şekilde liderler, vizyoner hedefler belirleme, bu hedeflere nasıl ulaşılacağını eleştirel bir şekilde analiz etme, pratik ve yürütülebilir stratejiler geliştirme ve teşvik edilen ekip bağlılığını arttırma yeteneklerini kullanabilirler (Dugan, 2017). Liderler

örgütlerde önemli bir rol oynarlar. Katılım, yetkilendirme ve etkili yönetim çabalarıyla kültürü etkileyebilirler (Fenitra, vd., 2022).

Mevcut araştırmalar, bir kuruluşta mevcut olan liderlik tarzının, çalışanlar açısından olumlu veya olumsuz sonuçlar için bir katalizör görevi gördüğünü göstermektedir (Lian ve Tui, 2012). Bu görevlerin her biri, liderlere belirlenen hedefleri takip etme konusunda rehberlik eden farklı yaklaşımlarla gerçekleştirilir. Altı temel liderlik tarzı vardır: otoriter, demokratik, laissez-faire, işlemsel, dönüşümcü ve karizmatik (Gandolfi ve Stone, 2017). Liderlik tarzı seçiminin kişisel ideoloji, kişilik özellikleri, duygusal zekâ ve örgütsel gereksinimler gibi çeşitli faktörlerden etkilendiği ileri sürülmektedir (Gandolfi ve Stone, 2017). Sadece zekaya ve teknik becerilere güvenmenin başarılı liderlik için yeterli olmadığı savunulmaktadır. Daha ziyade duygusal ve kültürel zekâ, etkili liderlikle doğrudan olumlu bir ilişki göstermektedir (Solomon ve Steyn, 2017).

Duygusal zekâ üzerine bugüne kadar yapılan araştırmalar liderlerin ortaya çıkışına ve liderlik davranışlarına yoğun olarak odaklanmıştır (Kellett, Humphrey ve Sleeth, 2006, Walter ve Bruch, 2007). Duygusal zekanın duygusal algı kısmında farkındalığı yüksek olan liderler, başkalarının duygularını okuma yeteneğine sahiptir (Mayer, vd., 2016). Bu sayede empatik bağlar lider ve takipçileri arasında oluşabilir.

Özellikle, duygusal zekâ hem kişilerarası hem de kişisel becerilerle ilgilenir. Benzer şekilde etkili liderlik, genellikle içsel özellikler tarafından belirlenen hem kişilerarası hem de kişilerarası becerilerde ustalaşmayı gerektirir. Bu faktörler birlikte belirli bir liderlik tarzının seçilmesine ve uygulanmasına katkıda bulunur, ancak odak noktası örgütsel ve kurumsal gerekliliklerden duygusal zekanın önemine kaymıştır (McColl-Kennedy ve Anderson, 2002).

Akademik literatür, liderlerin duygusal zekâsı ile liderlik durumu konusunda gerçekleştirilen çalışmalarda bulunan ilişkiyi devamlı olarak desteklemektedir. Bu ilişki yalnızca şirket performansını arttırmak ile kalmamaktadır. Aynı zamanda çalışan memnuniyetini ve genel performansı da etkilemektedir. Çeşitli çalışmalar iki değişken arasında duygusal zekâ ile liderlik tarzı doğrudan pozitif bir ilişki olduğunu göstermiştir. Liderin başarısı ve etkili liderliği üzerinde duygusal zekanın önemli bir etkisi vardır; yetkinliğe ve olumlu sonuçlara katkıda bulunur (Goleman, 1998). Sürekli olarak yüksek duygusal zekaya sahip liderlerin daha iyi iş bağlılığı, daha yüksek performans, daha düşük stres ve daha düşük işten ayrılma oranları geliştirdikleri gözlenmektedir (Gardner ve Stough, 2002).

3.3. Liderlik Stillerini Etkileyen Duygusal Zekâ

Duygusal zekaya sahip liderler özellikle insan merkezli bir yaklaşıma değer verirler ve bu hem liderler hem de çalışanlar için iş tatminini etkiler. Duygusal zekâ, liderlik tarzlarını etkiler ve etkileşimlerdeki liderlik davranışlarını geliştirir (Dabke, 2016).

Tutarlı sonuçlar, duygusal zekanın liderlik tarzını ve ekip performansı sonuçlarını doğrudan etkilediğini ve dolayısıyla başarılı liderlik için kritik bir faktör olduğunu göstermektedir (Miao, vd., 2018). Etkili duygu yönetimi sağlıklı bir şirket atmosferine katkıda bulunur (Majeed ve Jamshed, 2021). Ancak yöneticiler çoğu zaman çalışanların davranışını doğrudan etkileyen duygusal zekadan etkilenen belirli bir liderlik tarzına göre hareket ederler (Gardner ve Stough, 2002).

Literatür, liderlik tarzı ile duygusal zekâ arasındaki doğrudan ilişkiye vurgu yaparak, duygusal zekaya sahip liderlerin dönüşümcü liderlik sergileme eğiliminde olduğunu göstermektedir (Mekpor ve Dartey-Baah, 2017).

İncelenen literatür sonucu elde edilen içgörüleri duygusal zekâ ve liderlik arasındaki ilişkiyi ele alma açısından belli sorular literatür taramasını şekillendirmede yardımcı oldu. Bunlar; Etkili bir liderlik için hangi duygusal zekâ becerileri gereklidir? Liderler için duygusal zekâ becerilerini geliştirmeye yönelik yapılan çalışmalar nasıl ilerlemiştir?

Duygusal zekâ ile liderlerin etkinliği arasındaki ilişki literatür taraması sırasında araştırılmaya çalışılmıştır. Her çalışma, değişen derecelerde, etkili bir lider tarafından kullanılması gerektiğine inanılan duygusal zekâ yeterliliklerini destekleyici bir yol haritası çizmektedir (bkz. Tablo 2).

İncelenen yirmi beş makale içerisinde her makale muhakkak bu konuya az da olsa değinmiş olup daha çok liderlik ve duygusal zekâ arasındaki bağlantıyı ele alan 8 makale (bkz. Tablo 2, çalışmalar 1, 3, 5, 12, 14, 16, 17 ve 18) bulunmaktadır. 13 makale ise daha çok çeşitli liderlik stilleri üzerinde duygusal zekanın etkisini merkeze almıştır (bkz. Tablo 2, çalışmalar (4, 6, 7, 9, 10, 11, 13, 15, 21, 22, 23, 24 ve 25).

Sekiz çalışmada (bkz. Tablo 2, çalışmalar 2, 3, 5, 7, 8, 9, 22, ve 23), liderlerin duygusal zekasının çalışanlar, takipçileri açısından iş performansı, takım çalışması, iş tatmini, iş yeri deneyimi, işe bağlılık üzerinde olumlu etkilerine dair kanıtlar sunulmaktadır. Makaleler, çalışanları olumlu yönde en fazla etkileyen duygusal zekanın belirli yönlerini belirlemeye çalışmaktadır.

Bunlar arasında liderin başkalarının duygularını anlama, liderin takipçilerinde görülen istenmeyen duyguları yeniden düzenlemelerine yardımcı olma becerisi, liderin kendi duygularını düzenleme becerisi ve kişinin kişisel farkındalığını artırarak iletişimde şeffaf bir yol izlemesi yer alıyordu.

Birkaç çalışma, çalışanların duygusal becerilerinin, liderlerinin duygusal zekasından etkilendiğini göstermektedir. Sy ve ark. (2005), lider olumlu bir ruh hali sergilediğinde liderin grubunun daha olumlu bir ruh hali yaşadığını bulmuştur. Dasborough ve Ashkanasy (2002) liderler ve takipçileri arasındaki bağ samimi olarak algılandığında olumlu duyguların arttığını bulmuşlardır. Duygusal zekanın olumlu etkisi aynı zamanda ekip üyelerinin özgüvenini ve grup kimliğini de güçlendirebilmektedir (Druskat ve Wolff, 2001).

Üç makale (bkz. Tablo 2, çalışmalar 10,12 ve 15) dönüşümcü liderlik ve duygusal zekâ arasındaki ilişkiyi araştırmaktadır. Referans verilen tüm çalışmalar dönüşümcü liderliğin güçlü ve anlamlı bir bağlantı ile duygusal zekayla bağlantılı olduğunu gösteriirken, farklı makaleler bir çalışmada iyi olma hali ve psikolojik güvenlik, diğerinde ise öz yönetim gibi bazı duygusal zekâ alanlarıyla diğerlerine göre daha güçlü bir korelasyona değinmektedir.

Liderlik esas olarak başkalarıyla birlikte çalışmak ve onları güçlendirmekle ilgilidir. Birbirinizi tanımak ve güven oluşturmak ilk başta çok çaba gerektirir. Bu başarıldığında, çok daha iyi işbirliği yapabilecek ve liderliği daha geniş bir alana yayma imkanı bulunacaktır. Duygusal zekâ her türlü liderlik stili için ve insan ilişkileri için oldukça önemli ve geliştirilmesi gereken bir alandır.

Tablo 2: Yönetim alanında duygusal zekâ ve liderlik konusunda incelenen 25 makale detayı

Sıra No.	Yazar	Makale Adı	Yıl	Dergi Adı	Yayınevi
1	Sidra Munawar, Hummaira Qudsia Yousaf, Muneeb Ahmed, Sumaira Rehman	The impact of emotional intelligence, servant leadership, and psychological safety on employee's innovative behavior with the moderating effect of task interdependence in Lahore, Pakistan	2023	Current Psychology	Springer
2	John A. Lehner	Teamwork, Emotional Intelligence, and the Skills Organizations Need Now	2020	Critical Librarianships	Emerald
3	Di Zhao, Wenjun Cai	When does emotional intelligence (EI) benefit team-member exchange? The cross-level moderating role of EI-based leader-member exchange differentiation	2021	Career Development International	Emerald
4	Matilda Obeng Kyereh & Anthony Addai Amoah&Alfred Kuranchie	• Do Emotional Intelligence, Cognitive Intelligence and Social Intelligence Modulate Leadership Qualities?	2022	International Journal of Social Sciences and Educational Studies	International Journal of Social Sciences and Educational Studies
5	Bradley G. Winton	Emotional intelligence congruence: The influence of leader and follower emotional abilities on job satisfaction	2021	Leadership & Organization Development Journal	Emerald
	Abed Al-Fatah	The influence of	2019	Journal of Public	

6	Karasneh, Enas Ali Al-Momani	emotional intelligence on leadership styles: A profile of executives in ASEZA organization		Afairs	Wiley
7	Christopher K. Gransberry	How Emotional Intelligence Promotes Leadership and Management Practices	2021	Public Organization Review	Springer
8	Bella Thomas, S. Senith, A. Alfred Kirubaraj, S. R. Jino Ramson	Does management graduates' emotional intelligence competencies predict their work performance? Insights from Artificial Neural Network Study	2022	Materials Today: Proceedings	Elsevier
9	Dania Abu Awwad, BAS (DR) (Hons), Sarah Jayne Lewis, PhD, Stuart Mackay, PhD and John Robinson, BSc	-Examining the Relationship between Emotional Intelligence, Leadership Attributes and Workplace Experience of Australian Chief Radiographers	2020	Journal of Medical Imaging and Radiation Sciences	Elsevier
10	Iqra Shamshad & Muhammad Kamran Naqi Khan	Emotional intelligence, transformational leadership, self-efficacy for well-being: A longitudinal study using sequential mediation	2020	Journal of Public Affairs	Wiley
11	Peter Halliwell, Rebecca Mitchell, Brendan Boyle	Interrelations between enhanced emotional intelligence, leadership self-efficacy and task-oriented leadership behaviour–a leadership Leadership coaching study	2021	Leadership & Organization Development Journal	Emerald
12	Rida Blaik Hourani, David R. Litz & Scott Parkman	Linking emotional intelligence to professional leadership	2020	Internetional Journal Of	Taylor Francis Group

		performance standards		Leadership In Education	
13	Talat Islam and Arooba Chaudhary, Hafiz Fawad Ali	A bitter pill to swallow: the model of despotic leadership, bullying behavior, emotional intelligence and well-being	2023	European Journal of Training and Development	Emerald
14	Wei Hua Duan, Muhammad Asif, Nik Hasnaa Nik Mahmood and Wan Normeza Wan Zakaria	Emotional intelligence and high-performance leadership of women leaders: the mediating role of organization culture	2021	Management Research Review	Emerald
15	Desiree H. van Dun, Maneesh Kumar	Social enablers of Industry 4.0 technology adoption: transformational leadership and emotional intelligence	2022	International Journal of Operations & Production Management	Emerald
16	Surajit Saha, Roshni Das, Weng Marc Lim, Satish Kumar, Ashish	Emotional intelligence and leadership: insights for leading by feeling in the future of work	2021	● International Journal of Manpower	Emerald
17	Marie T. Dasborough, Neal M. Ashkanasy, Ronald H. Humphrey, P.D. Harms, Marcus Credé, Dustin Wood	Does leadership still not need emotional intelligence? Continuing “The Great EI Debate	2021	The Leadership Quarterly	Elsevier
18	Saad M. Alotaibi, Muslim Amin, Jonathan Winterton	Does emotional intelligence and empowering leadership affect psychological empowerment and	2020	Leadership & Organization Development Journal	Emerald

		work engagement?			
19	Bassem E. Maamar, Joelle F. Majdalani	Emotional intelligence, leadership style and organizational climate	2016	International Journal Of Organizational Analysis	Emerald
20	Mohammed Issah	Change Leadership: The Role of Emotional Intelligence	2020	Sage Open	SAGE
21	Junjun Chen and Wei Guo	Emotional intelligence can make a difference: The impact of principals' emotional intelligence on teaching strategy mediated by instructional leadership	2020	Sage Journals	SAGE
22	Priyanka Jain and Taranjeet Duggal	Transformational leadership, organizational commitment, emotional intelligence and job autonomy	2018	Management Research Review	Emerald
23	Peter Edelman, Daan Van Knippenberg	Emotional intelligence, management of subordinate's emotions, and leadership effectiveness	2018	Leadership& Organization Development Journal	Emerald
24	Mushtaq A. Lone& Aashiq Hussian Lone	Does Emotional Intelligence Predict Leadership Effectiveness? An Exploration in Non-Western Context	2017	South Asian Journal of Human Journals	SAGE
25	Chao Miao, Ronald H. Humphrey, Shanshan Qian	Emotional intelligence and authentic leadership: a meta-analysis	2018	Leadership& Organization Development Journal	Emerald

4. Sonuç ve Öneriler

Yapılan bu sistemik inceleme, ile liderlik ve duygusal zekâ arasındaki ilişki merkeze alınarak liderlik stilleri ile bağlantısı incelenmiştir. Bu çalışma sayesinde akademisyenlere ileride yapılacak yeni çalışmalar için projeksiyon tutma ve yöneticiler ile çalışanlara liderlik ve duygusal zekâ konusunda farkındalık kazandırarak yeni çalışmaların uygulanması konusunda bir yol haritası olma işlevi görebileceği düşünülmektedir.

Duygusal zekanın başkalarının ve kişinin kendi duygularını anlama, yönetebilme ve düzenleyebilme becerisi anlamına gelmesiyle birlikte liderliğin de kişilerin aslında duygularını hareketlendirerek rehberlik etme becerisi olması iki kavramı ortak merkezde buluşturmaktadır. Başarılı bir liderlik için duygusal zekâ seviyesinin yüksek olması tek ölçüt olmasa bile önemi günden güne artarak devam etmekte olan bir alandır.

Liderler bulundukları ortamın iklimini ve kültürünü değiştirme ve dönüştürme gücüne sahiptirler. Bunun olumlu olarak ilerlemesi için liderlerin duygusal zekâ konusunda kendini belli bir beceri ve yetkinlik seviyesine ulaştırması gerekmektedir. Liderlerin sadece teknik becerilere güvenmeleri sürdürülebilir ve güçlü bir liderlik için yeterli değildir.

Liderlerin en çok zorlandıkları konunun duygularını yönetme olduğu sonucuna varan bir yüzyılda yaşarken hem kişisel hem de kişiler arası becerilerin düzenlenmesinde aktif rol oynayan duygusal zekâ hayatın merkezinde yer almaktadır.

Bu çalışmada liderlik gelişimi ve duygusal zekâya ilişkin literatürün incelenmesi, 25 makalenin uluslararası, sistematik bir incelemesinden oluşmaktadır. Araştırma incelemesi ortaya çıkan şu sorular tarafından yönlendirilmiştir:

Etkili liderlik için gerekli olan belirli duygusal zekâ becerileri ve yeterlilikleri var mı? Liderler için duygusal zekâ yeterliliklerini geliştirmeye yönelik çabalar nelerdir?

Dikkat çekici bir şekilde, bu yeterliliklerden tüm çalışmalarda en sık bahsedilenler: öz farkındalık ve öz yönetim olmuştur. Duygusal zekanın çeşitli alt boyutları bulunmaktadır. Bunlar içerisinde en az çalışma yapılan alanlar ise empati ve sosyal beceriler (iletişim, ikna, çatışma yönetimi, işbirliği, ekip çalışması, ilişki kurma) olduğu fark edilmiştir. Akademisyenlerin bu alanlarda uzun soluklu nitel ve nicel metotların birleşimini sentez olarak kullanabilecekleri çeşitli sektörel çalışmaların yapılması önemli bir ihtiyaç gibi görünmektedir. Yapılan çalışmalar genellikle farklı sektörlerde olmakla beraber uzun süreli bir araştırma imkânı ve niteliksel çalışmaların sayısı azdır. Gelecek çalışmalarda empati başlığı özelinde farklı sektörlerde çalışmaların geliştirilmesi ve uzun soluklu nitel çalışmalara yer verilmesi önerilmektedir.

Güven odaklı ilişkiler kuran liderlerin takipçileri ile daha kuvvetli bağlar kurması sonucu çalışan memnuniyeti ve iş performansında olumlu bir artış olduğu çalışmalarda ortaya çıkmıştır. Yüksek duygusal zekaya sahip liderlerin duygularını en iyi kontrol edebilme becerisine sahip olduğu fark edilmiştir. Olumlu etkili liderlik davranışları sergileyerek takipçileri tarafından kolayca benimsenen

genellikle hizmetkar ama daha çok dönüşümcü liderlik stilini ortaya koyan liderler olduğu görülmektedir.

Takım üyelerinin duygusal zekasının hem bireysel hem de takım özelinde özgüvenin artışına ve grup kimliğinin net şekilde oluşmasına olumlu destek olduğu görülmektedir. Etkili ve sağlıklı bir çalışma atmosferi oluşumuna takımların ve takım üyelerinin arasında duygusal zekâsı yüksek kişilerin bulunması büyük derecede etkili olmaktadır.

Duygusal zekâ ile dönüşümcü liderlik arasında kuvvetli bir bağlantı vardır. Dönüşümcü liderliğin temel yönleri (güven oluşturmak, teşvik etmek, koçluk yapmak), kişisel farkındalık, sosyal farkındalık ve duygu yönetimi duygusal zekanın alt bileşenleri ile örtüşmektedir. Dönüşümcü liderlik stilinin etkin olduğu çalışma ortamlarında stres ve işten ayrılma oranlarında azalma görülmektedir. Bunda en etkili olan kısım ise duygusal zekâsı yüksek liderlerin dönüşümcü liderlik tarzı ile bağ kurması ve kendi duygularını düzenleme becerisiyle kişisel farkındalığını artırarak iletişimde şeffaf bir yol izleme becerisini aktif tutabilme yetkinliğidir.

Bu çalışma sonucunda verilecek birtakım öneriler;

- Farklı sektörlerin merkeze alındığı ve duygusal zekanın alt başlıklarının liderlik stilleri üzerine etkisini derinlemesine inceleme üzerine akademik çalışmaların yapılması önemli olabilir. Her sektörün duygusal zekaya yaklaşımı ve alt boyutlarını ele alışı farklı olacağı için bu her sektör için aydınlatıcı olacaktır.
- Empati ve sosyal beceriler başlığını ele alan farklı sektörlerde gerçekleşecek derinlikli nitel çalışmalara yönelmek kıymetli olacaktır. 21.yy yetkinlikleri içerisinde aranan başlıklardan olan empati ve sosyal beceriler (iletişim, ikna, çatışma yönetimi, işbirliği, ekip çalışması, ilişki kurma) her kişinin teknik becerilerden daha evvel halletmesi gereken bir konu olarak gündemde yer almaktadır.
- Cinsiyet ve duygusal zekâ etkisinin çalışma performansına etkisi üzerine yapılacak yeni çalışmalara odaklanmak kıymetlidir. Kadınların bulunduğu ortamlarda duygusal zekâ oranının daha yüksek olması üzerine yapılan çalışmaların sayısı kısıtlıdır. Bu konuda daha çok değişken üzerinden farklı sektörlerde çalışmalar yapılarak cinsiyetin duygusal zekâ ve etkili liderlik üzerinde etkisi daha detaylı ortaya konulmalıdır. Bu sayede günümüzde kadın liderlerin daha aktif ve verimli yol alması ve girişimler oluştururken izlemeleri gereken yol haritası daha belirgin hale gelebilecektir.
- Farklı coğrafi bölgeler ve kültürlerde liderlik ve duygusal zekâ arasındaki ilişki düzenleyici bir etkiye sahip olabileceği için bu çalışmaların çeşitli zaman ve mekanlarda gerçekleştirilmesi ve kıyas edilmesi kıymetli olacak bilimsel veriler elde etmeyi sağlayacaktır.
- Özellikle iş dünyasında liderlik ve duygusal zekâ ile ilgili pratik anlamda verimlilik ve kalite artıracak uygulamalar özellikle işletmelerin insan kaynakları birimi tarafından eğitim ve geliştirme ağırlıklı programlar hazırlanarak çalışanların duygusal zekâ alanlarına yatırım yapılmasına olanak verilebilir.
- Günümüzde etkin bir mekanizma olan oyunlaştırma mekanizmasının aktif olarak kullanılacağı ve çalışma atmosferinde liderlik sürecini duygusal zekaya uygun parametrelere uyumlu hale getirme süreçlerine yönelik eğitim programları denenebilir.
- İşletmelerde liderlik vasfı taşıyan kişilerin özellikle empati ve öz kontrol alanlarında teorik ve pratik anlamda kendisini geliştirmesine yönelik bir çalışma ortamı oluşturulması için

farklı sektörlerde gözlem yapılabilir. Kısa süreli iş gözlemleme liderlik ve duygusal zekâ arasındaki bağı oyunlaştırma mekanizması ile yöneten işletmelerin keşfedilmesi için imkân sağlanabilir.

Bu derlemedeki çalışmalar duygusal zekâ ile liderlik stilleri arasındaki ilişkiyi tanımlamamıza olanak sağlarken, bunların bazı sınırlamaları bulunmaktadır.

- Çalışmalar belli coğrafi bölgeler ve kültürleri ele almaktadır. Zaman kısıtlaması detaylı bir süreç yönetimini zorlaştırmıştır. Sadece 25 makale incelenmiş ve daha geniş bir örneklem seçilememiştir.
- Faydalanılan veri tabanları sınırlıdır. Başka dergilerde yer alan makalelere yer vermeyi atlamış olma ihtimalimiz oldukça yüksektir. Yalnızca 25 çalışma detaylı incelenmiştir. Elde edilen sonuç ve önerilerin doğrulanması için çalışmaların daha kapsamlı bir şekilde gözden geçirilmesi gerekmektedir.
- Özellikle bilim dilinin uluslararası alanda İngilizce olması ve kendi ülkemizin kültürü dışında liderlik ve duygusal zekâ arasındaki ilişkiye nasıl yaklaşıldığını fark edebilmek adına İngilizce yayınlanmış olan farklı ülkelere yönelik çalışmalara bu incelemede yer verilmiştir. İleri çalışmalarda Türkçe yayınlanan çalışmalarda göz önüne alınarak kültürel bağlamın bu konuya etkisi ayrıca incelenebilir.

Genel olarak baktığımızda ise bu çalışma ile duygusal zekanın birçok yönünün giderek liderlerin sahip olması gereken en önemli beceriler arasında yer aldığının ve alacağının fark edildiğini gözlemlemiş olduk. Bu noktada yeni çalışmaların önünün açık olduğu ve gerekli olduğu fark edilmiştir.

5. Kaynakça

Alotaibi, S. M., Amin, M., & Winterton, J. (2020). "Does Emotional Intelligence and Empowering Leadership Affect Psychological Empowerment and Work Engagement?". *Leadership & Organization Development Journal*, 41(8), 971-991.

Awwad, D. A., Lewis, S. J., Mackay, S., & Robinson, J. (2020). "Examining the Relationship Between Emotional Intelligence, Leadership Attributes and Workplace Experience of Australian Chief Radiographers". *Journal of Medical Imaging and Radiation Sciences*, 51(2), 256-263.

Blaik Hourani, R., Litz, D. R., & Parkman, S. (2023). "Linking Emotional Intelligence to Professional Leadership Performance Standards". *International Journal of Leadership in Education*, 26(6), 1005-1036.

Chen, J., & Guo, W. (2020). "Emotional Intelligence Can Make a Difference: The Impact of Principals' Emotional Intelligence on Teaching Strategy Mediated by Instructional Leadership". *Educational Management Administration & Leadership*, 48(1), 82-105.

Cooper, R. K., & Sawaf, A. (1997). Executive EQ: Emotional Intelligence in Leadership and Organizations (pp. 230–239). New York, NY: Grosset/Putnam.

Dabke, D. (2016). "Impact of Leader's Emotional Intelligence and Transformational Behavior on Perceived Leadership Effectiveness: A Multiple Source View". *Business Perspectives and Research*, 4 (1), 27–40.

Dasborough, M. T., Ashkanasy, N. M., Humphrey, R. H., Harms, P. D., Credé, M., & Wood, D. (2022). "Does Leadership Still Not Need Emotional Intelligence? Continuing "The Great EI Debate" ". *The Leadership Quarterly*, 33(6), 101539.

Dasborough, M.T. and Ashkanasy, N.M. (2002), "Emotion and Attribution of Intentionality in Leader– Member Relationships", *The Leadership Quarterly*, Vol. 13 No. 5, pp. 615-634.

Druskat, V.U. and Wolff, S.B. (2001), "Building the Emotional Intelligence of Groups", *Harvard Business Review*, Vol. 79 No. 3, pp. 80-90.

Duan, W. H., Asif, M., Nik Mahmood, N. H., & Wan Zakaria, W. N. (2023). "Emotional Intelligence and High-Performance Leadership of Women Leaders: The Mediating Role of Organization Culture". *Management Research Review*, 46(1), 100-115.

Dugan, J. P. (2017). Leadership Theory: Cultivating Critical Perspectives. John Wiley & Sons

Edelman, P., & van Knippenberg, D. (2018). "Emotional Intelligence, Management of Subordinate's Emotions, and Leadership Effectiveness". *Leadership & Organization Development Journal*, 39(5), 592-607.

Fenitra, R.M., Abbas, A., Ekowati, D. and Suhairidi, F. (2022), "Strategic Intent and Strategic Leadership: A Review Perspective for Post-Covid Tourism and Hospitality Industry Recovery", in Mohanty, 50.P., Sharma, A., Kennell, J. and Hassan, A.B. (Eds), The Emerald Handbook of Destination Recovery in Tourism and Hospitality, pp. 23-44, Emerald Group Publishing Gardner, L., & Stough, C. (2002). *Examining the Relationship Between Leadership and Emotional Intelligence in Senior Level Managers. Leadership & Organization Development Journal*, 23(2),68–78.

Gandolfi, F., & Stone, S. (2017). "The Emergence of Leadership Styles: A Clarified Categorization". *Revista de Management Comparat International*, 18(1), 18.

Gardner, L., & Stough, C. (2002). "Examining the Relationship Between Leadership and Emotional Intelligence in Senior Level Managers". *Leadership & Organization Development Journal*, 23(2), 68-78.

Goleman, D. (1996). "Emotional Intelligence. Why It Can Matter More Than IQ". *Learning*, 24(6),49–50.

Goleman, D. (1998). *Working with Emotional Intelligence*. Bantam

Goleman, D. (2015). *İşbaşında Duygusal Zekâ*, Çev. Balkara H., Varlık Yayınları, İstanbul.

Goleman, D. (2019). *Emotional Intelligence and Leadership*, Harvard Business Review Press.

Webster, J., Watson, R.T., "Analyzing the Past to Prepare for the Future", *Writing a Literature Review*. MIS Q. 26(2), xiii–xxiii (2002).

Gransberry, C. K. (2022). "How Emotional Intelligence Promotes Leadership and Management Practices". *Public Organization Review*, 22(4), 935-948.

Halliwell, P., Mitchell, R., & Boyle, B. (2021). "Interrelations Between Enhanced Emotional Intelligence, Leadership Self-Efficacy and Task-Oriented Leadership Behaviour–a Leadership Coaching Study". *Leadership & Organization Development Journal*, 43(1), 39-56.

Islam, T., Chaudhary, A., & Ali, H. F. (2024). "A Bitter Pill to Swallow: The Model of Despotic Leadership, Bullying Behavior, Emotional Intelligence and Well-Being". *European Journal of Training and Development*, 48(1/2), 280-299.

Issah, M. (2018). "Change Leadership: The Role of Emotional Intelligence". *Sage Open*, 8(3), 2158244018800910.

Jain, P., & Duggal, T. (2018). "Transformational Leadership, Organizational Commitment, Emotional Intelligence and Job Autonomy: Empirical Analysis on the Moderating and Mediating Variables". *Management Research Review*, 41(9), 1033-1046.

Jones, O., & Gatrell, C. (2014). "The Future of Writing and Reviewing for IJMR". *International Journal of Management Reviews*, 16(3), 249-264.

Joseph, D.L. and Newman, D.A. (2010), "Emotional Intelligence: An Integrative Meta-Analysis and Cascading Model", *Journal of Applied Psychology*, Vol. 95 No. 1, pp. 54-78.

Karasneh, A. A. F., & Al-Momani, E. A. (2020). "The Influence of Emotional Intelligence on Leadership Styles: A Profile of Executives in ASEZA Organization". *Journal of Public Affairs*, 20(3), e2069.

Kellett, J. B., Humphrey, R. H., & Sleeth, R. G. (2006). "Empathy and the Emergence of Task and Relations Leaders". *Leadership Quarterly*, 17, 146–162.

Kunnanatt, J.T. (2008), "Emotional Intelligence: Theory and Description", *Career Development International*, Vol. 13 No. 7, pp. 614-629.

Kuşaklı, B. Y. (2008). Yönetici Hemşirelerin Duygusal Zekâ Yetenekleri ve Liderlik Davranışları Master's Thesis, Marmara Universitesi, Istanbul.

Kyereh, M. O., Addai-Amoah, A. K., & Kuranchie, A. (2022). "Do Emotional Intelligence, Cognitive Intelligence and Social Intelligence Modulate Leadership Qualities?". *International Journal of Social Sciences & Educational Studies*, 9(4), 98.

Lehner, J. A. (2020). Teamwork, Emotional Intelligence, and the Skills Organizations Need Now. In Critical Librarianship (pp. 143-156). Emerald Publishing Limited.

Lian, L.K. and Tui, G.L. (2012), "Leadership Styles and Organizational Citizenship Behaviour: The Mediating Effect of Subordinates' Competence and Downward Influence Tactics", *Journal of Applied Business and Economics*, Vol. 13 No. 2, pp. 59-96.

Lone, M. A., & Lone, A. H. (2018). "Does Emotional Intelligence Predict Leadership Effectiveness? An Exploration in Non-Western Context". *South Asian Journal of Human Resources Management*, 5(1), 28-39.

Luca, J., & Tarricone, P. (2011). Does Emotional Intelligence Affect Successful Teamwork? Retrieved from http://ro.ecu.edu.au/ecuworks/4834.

Maamari, B. E., & Majdalani, J. F. (2017). "Emotional Intelligence, Leadership Style and Organizational Climate". *International Journal of Organizational Analysis*, 25(2), 327-345.

Majeed, N., & Jamshed, S. (2021). "Nursing Turnover Intentions: The Role of Leader Emotional Intelligence and Team Culture". *Journal of Nursing Management*, 29(2), 229-239.

Mayer, J. D., & Salovey, P. (1995). "Emotional Intelligence and the Construction and Regulation of Feelings". *Applied & Preventive Psychology*, 4(3), 197–208.

McColl-Kennedy, J. R., & Anderson, R. D. (2002). "Impact of Leadership Style and Emotions on Subordinate Performance". *The Leadership Quarterly*, 13(5), 545–559.

Mekpor, B., & Dartey-Baah, K. (2017). "Leadership Styles and Employees' Voluntary Work Behaviors in the Ghanaian Banking Sector". *Leadership & Organization Development Journal*, 38(1), 74-88.

Miao, C., Humphrey, R. H., & Qian, S. (2018). "Emotional Intelligence and Authentic Leadership: A Meta-Analysis". *Leadership & Organization Development Journal*, 39(5), 679–690.

Miao, C., Humphrey, R.H. and Qian, S. (2017), "Are the Emotionally Intelligent Good Citizens or Counterproductive? A Meta-Analysis of Emotional Intelligence and Its Relationships with Organizational Citizenship Behavior and Counterproductive Work Behavior", *Personality and Individual Differences*, Vol. 116, pp. 144-156.

Munawar, S., Yousaf, H. Q., Ahmed, M., & Rehman, S. (2024). "The impact of Emotional Intelligence, Servant Leadership, and Psychological Safety on Employee's Innovative Behavior with the Moderating Effect of Task Interdependence in Lahore, Pakistan". *Current Psychology*, 43(9), 8186-8199.

Reyes-Dominguez, P. (2008), *The Relationship between Emotional Intelligence and Leadership on Organizational Excellence*, TX AandM University-Kingsville.

Saha, S., Das, R., Lim, W. M., Kumar, S., Malik, A., & Chillakuri, B. (2023). "Emotional Intelligence and Leadership: Insights for Leading by Feeling in the Future of Work". *International Journal of Manpower*, 44(4), 671-701.

Shamshad, I., & Naqi Khan, M. K. (2022). "Emotional Intelligence, Transformational Leadership, Self-Efficacy for Well-Being: A Longitudinal Study Using Sequential Mediation". *Journal of Public Affairs*, 22(3), e2506.

Solomon, A., & Steyn, R. (2017). "Leadership Styles: The Role of Cultural Intelligence". *SA Journal of Industrial Psychology*, 43(1), 1-12.

Sy, T., Tram, S., & O'hara, L. A. (2006). "Relation of Employee and Manager Emotional Intelligence to Job Satisfaction and Performance". *Journal of Vocational Behavior*, 68(3), 461-473.

Thomas, B., Senith, S., Kirubaraj, A. A., & Ramson, S. J. (2022). Does Management Graduates' Emotional Intelligence Competencies Predict Their Work Performance? Insights from Artificial Neural Network Study. Materials Today: Proceedings, 58, 466-472.

Titrek, O. (2007). *IQ'dan EQ'ya Duyguyları Zekice Yönetme*, Pegem Yayıncılık, Ankara.

Van Dun, D. H., & Kumar, M. (2023). "Social Enablers of Industry 4.0 Technology Adoption: Transformational Leadership and Emotional Intelligence". *International Journal of Operations & Production Management*, 43(13), 152-182.

Zhao, D., & Cai, W. (2021). "When Does Emotional Intelligence (EI) Benefit Team-Member Exchange? The Cross-Level Moderating Role of EI-Based Leader-Member Exchange Differentiation". *Career Development International*, 26(3), 391-414.

Walter, F., & Bruch, H. (2007). Investigating the Emotional Basis of Charismatic Leader- Ship: The Role of Leaders' Positive Mood and Emotional Intelligence. In N. M. Ashkanasy, & W. J. Zerbe (Vol. Eds.), Research on Emotion in Organizations: Vol. 3. C. E. J. ha¨rtel, 58 February Academy of Management Perspectives (pp. 55–85). Amsterdam, NL: Elsevier.

Webb, S. (2005). *Examining Emotional Intelligence and Leadership*. University of South Florida.

Winton, B. G. (2022). "Emotional Intelligence Congruence: The Influence of Leader and Follower Emotional Abilities on Job Satisfaction". *Leadership & Organization Development Journal*, 43(5), 788-801.

كفاءة الأسواق المالية من المنظور التقليدي والإسلامي (دراسة نظرية تحليلية)

GELENEKSEL VE İSLAMİ PERSPEKTİFİNDEN ETKİN FİNANSAL PİYASALAR (TEORİK VE ANALİTİK BİR ÇALIŞMA)

فاطيمة الزهرة لوكريز *

ملخص

هدفت هذه الدراسة إلى محاولة ابراز الجوانب التي تتميز بها الكفاءة في السوق المالية الاسلامية على نظيرتها التقليدية مع بيان ومعرفة الأحكام الشرعية المتعلقة بكفاءة هذه السوق ومدى مساهمتها في زيادة قدرة الأسواق المالية على تسعير الأوراق المالية بعدالة مع الإشارة الى الآليات التي يمكن تطبيقها للحد من الممارسات التي قد تغير مسار السوق المالية الإسلامية وتعيق دورها الاقتصادي والاجتماعي. وللإجابة على الإشكالية وتحقيق أهداف البحث تم اعتماد المنهج الوصفي التحليلي المعزز بأسلوب الاستقراء و الاستنباط من خلال وصف وتحليل الاطار النظري للسوق المالي الكفؤ من المنظور التقليدي والإسلامي وعرض الأحكام الشرعية التي تحكم السوق الاسلامي وتنظمه لكي يكون أكثر كفاءة ، و قد تم الوصول إلى مجموعة من النتائج أهمها : ضرورة توفير المعلومات الصحيحة لجميع المتعاملين بشكل دقيق وفي الوقت نفسه مما ينعكس على ظهورها بشكل سريع وعادل في أسعار الأوراق المالية وهذا يستلزم تحقيق مجموعة من المتطلبات وتطبيق العديد من الأحكام الشرعية وأوصت الدراسة بضرورة تكثيف وتوحيد الجهود سواء من الناحية الشرعية أو القانونية أو التقنية من أجل الوصول الى سوق مالي إسلامي ذو كفاءة عالية.

الكلمات المفتاحية: *السوق المالي الاسلامي الكفؤ، المعلومات، متطلبات الكفاءة، أنواع الكفاءة، الكفاءة الشرعية.*

Özet

Bu çalışma, İslami finans piyasasının verimliliğini, geleneksel piyasalarla karşılaştırmalı olarak incelemeyi, bu verimlilikle ilgili şer'i hükümlerin açıklanmasını ve İslami piyasaların menkul kıymetleri adil bir şekilde fiyatlandırma kabiliyetini artırmadaki rolünü ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ayrıca, İslami finans piyasasının gidişatını değiştirebilecek ve ekonomik ve sosyal rolünü engelleyebilecek uygulamaları sınırlandırmak için uygulanabilecek mekanizmalar da tartışılmaktadır. Araştırmanın sorunsalına yanıt bulmak ve hedeflerine ulaşmak amacıyla, etkin finansal piyasa kavramının teorik çerçevesi geleneksel ve İslami perspektiften tanımlanmış ve analiz edilmiştir. Aynı zamanda, İslami piyasaları daha verimli hale getirmek için bu piyasaları yöneten şer'i hükümlere yer verilmiştir. Çalışmada, tümevarım ve tümdengelim yöntemleri ile desteklenen tanımlayıcı analitik bir yaklaşım benimsenmiştir. Elde edilen başlıca sonuçlardan biri, tüm piyasa katılımcılarına doğru bilgilerin eksiksiz, aynı anda ve zamanında sağlanması gerektiğidir. Bu, menkul kıymet fiyatlarına adil ve hızlı bir şekilde yansıyacak ve piyasaların şeffaflığını artıracaktır. Bu hedeflere ulaşmak için çeşitli gereksinimlerin yerine getirilmesi ve birçok şer'i hükmün uygulanması gerektiği sonucuna varılmıştır. Çalışma ayrıca, İslami finans piyasasının yüksek verimliliğe ulaşması için şer'i, hukuki ve teknik açıdan çabaların yoğunlaştırılması ve birleştirilmesi gerektiği yönünde önerilerde bulunmaktadır.

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi İslam İktisadı ve Hukuku, loukriz.fatima@std.izu.edu.tr, ORCID: 0009-0007-7388-5988.

Anahtar Kelimeler: *Etkin İslami Finans Piyasası, Bilgiler, Yeterlilik Gereksinimleri, Yeterlilik Türleri, Şer'i Yeterlilik.*

1. المقدمة

تمثل أسواق الأوراق المالية قاعدة رئيسية ومتطلب أساسي من متطلبات النمو الاقتصادي إذ لا يمكن لأي اقتصاد أن يحقق نتائج ملموسة دون رواج هذا السوق، فهي الوسيلة الفعالة لتحريك المدخرات إلى قنوات الاستثمار، وبقدر كفاءة هذه الوظيفة وملائمة الأوراق المالية لحاجات السوق بقدر ما يكون تخصيص الموارد أكثر فعالية.

والاقتصاد الإسلامي كغيره من الاقتصاديات بحاجة لتفعيل دور الأسواق المالية خصوصا بعد تزايد حجم نشاط المؤسسات الاقتصادية التي تلتزم بالعمل بأحكام الشريعة الإسلامية، وحاجة هذه الأخيرة لمصادر تمويل، فكفاءة السوق المالية الاسلامية لها تأثير على المؤسسات الاقتصادية وعلى الاقتصاد ككل. لذلك وجب تحديد الاطار العام والنظري لكيفية تقييم أداء كفاءة السوق المالية الاسلامية سواء من حيث الأدوات التي يتم اصدارها وتداولها أومن حيث الضوابط والأحكام الشرعية التي تحكمها وضرورة التزام السوق المالي الاسلامي بها.

1.1. أهمية الدراسة

يستمد الموضوع أهميته من الدور الذي تلعبه سوق الأوراق المالية في عملية التنمية، والمساهمة الاقتصادية في تمويل الاقتصاد و إتاحة فرص للاستثمار و تحقيق عوائد مالية كما تبرز أهمية الموضوع في المكانة المهمة التي أصبح يحتلها سوق الأوراق المالية الإسلامية في العالم اليوم وخاصة بعد تعدد الأزمات المالية العالمية في السنوات الأخيرة ومنه تحديد مفهوم السوق الكفؤ من المنظور الاسلامي و ابراز الضوابط التي تحكمه مع ابراز أهم الفروقات بينه وبين الكفاءة من المنظور التقليدي موضوع ذو أهمية بالغة خاصة في ظل تطور الصناعة المالية الاسلامية و تطور منتجاتها.

2.1. إشكالية البحث

يستقطب التمويل اهتمام العديد من الاقتصاديين لارتباطه الوثيق بالتنمية في شقيها الاقتصادي والاجتماعي ، ويعتبر ايجاد السبيل الأمثل للتمويل تحدي كبير يواجه أي اقتصاد، وتمثل الأسواق المالية قاعدة رئيسية ومحركا للنمو الاقتصادي المعاصر من خلال ما توفره من مصادر التمويل لمختلف الأنشطة الاقتصادية ولكي تقوم السوق المالية بدورها الفعال لابد أ ن تكون ذات كفاءة عالية ومنه لمعيار الكفاءة وزن مهم في أدبيات الأسواق المالية، ونظرا للاهتمام التي أصبحت تحظى به الصناعة المالية الاسلامية عموما والسوق المالية الاسلامية خصوصا تبرز لنا الاشكالية الرئيسية التالية: متى يمكن القول أن الأسواق المالية الاسلامية ذات كفاءة عالية وما لذي يميزها على نظيرتها التقليدية؟

تتفرع عن الاشكالية السابقة عدة تساؤلات فرعية نلخصها فيمايلي:

- ما المقصود بكفاءة السوق المالية وماهي خصائص هذا السوق ومميزاته؟
- هل كل ما يتعلق بالكفاءة في السوق المالي من مفاهيم وآليات يمكن أن ينطبق على السوق المالي الاسلامي؟

3.1. حدود البحث

يتحدد مجال هذا البحث في دراسة كفاءة السوق المالية الاسلامية ونظيرتها التقليدية بتناول أبرز الجوانب النظرية التي تخص الموضوع سواء من حيث تحديد المفاهيم النظرية أو من حيث التطرق إلى الضوابط والآليات التي من شأنها أن تساهم في رفع وتحسين أداء كفاءة الأسواق المالية الاسلامية وكذا الآليات التي يمكن أن تحد من تشوه المسار الحقيقي لهذه السوق.

4.1. أهداف البحث

تهدف هذه الدراسة إلى بيان الخصائص المطلوب توفرها في السوق المالية الاسلامية لتكون قوية الكفاءة مع توضيح الضوابط والأحكام الشرعية التي تحكم السوق وكيف يمكن الحد من الممارسات اللاأخلاقية التي قد تعيق الدور الاقتصادي والاجتماعي لهذه السوق.

5.1. فرضيات البحث

يستند البحث إلى فرضية رئيسية مفادها أن الكفاءة في السوق المالي الاسلامي تكون أكثر قوة وفعالية إذا تم الالتزام وتطبيق الضوابط الشرعية التي تحكمه.

6.1. منهج البحث

للإجابة على اشكالية البحث ولتحقيق أهداف الدراسة تم استخدام المنهج الوصفي كأسلوب مناسب لإبراز مختلف المفاهيم المتعلقة بأدبيات الدراسة، ولإعطاء صورة واضحة عن الموضوع وأبعاده المختلفة من خلال توضيح المفاهيم المتعلقة بكفاءة الأسواق المالية من حيث الأنواع، المستويات والمتطلبات، والمنهج الاستقرائي لعرض الأحكام الشرعية التي تحكم السوق الاسلامي بشكل عام وبيان أثر الالتزام بها على كفاءة الاسواق المالية الاسلامية.

7.1. الدراسات السابقة

- إينال، فوزي، أهمية الصناعة المالية الإسلامية في زيادة كفاءة الأسواق المالية، الجزائر، رسالة دكتوراه في العلوم الاقتصادية، جامعة الجزائر 3، 2020-2021. هدفت هذه الدراسة إلى إبراز الدور الكبير الذي تقدمه الصناعة المالية الإسلامية من أجل دعم كفاءة الأسواق المالية للقيام بوظائفها الاقتصادية، من خلال دراسة تجربة كفاءة السوق المالية الماليزية، ومحاولة الاستفادة منها في الجزائر من أجل تفعيل وتنشيط سوقها المالية. خلصت الدراسة الى مجموعة من النتائج أهمها: أن الصناعة المالية الاسلامية وما تتميز به من مبادئ يمكنها من رفع مستوى وكفاءة السوق المالية كونها تبتعد عن الغش والغرر والمجازفات الهدامة التي تؤثر سلبا على تخصيص أمثل للموارد ومنه وجود سوق مالية ملتزمة بضوابط الشريعة الاسلامية سينعكس حتما بالايجاب على نشاطها وكفاءتها.
- عبدلي، حنان، دور الهندسة المالية في تحقيق كفاءة الأسواق المالية في ظل التوجه العالمي نحو الصناعة المالية الإسلامية، دراسة عينة من الأسواق الناشئة، الجزائر، أطروحة دكتوراه علوم في العلوم الاقتصادية، تخصص تحليل اقتصادي، جامعة الجزائر3، 2017-2018. هدفت الدراسة الى إبراز الدور الذي تساهم به الهندسة المالية في تحقيق كفاءة الأسواق المالية، في ظل التوجه العالمي نحو الصناعة المالية الإسلامية، وتمثلت عينة الدراسة في السوق المالية الماليزية والإندونيسية ومؤشر داو جونز للدول الناشئة خلال الفترة 2010 -2017 ، اعتمدت الدراسة على المنهج الاستنباطي في وصف وتحليل الاطار النظري و المنهج الاستقرائي لاختبار كفاءة مؤشرات الأسواق التقليدية والاسلامية، وخلصت الدراسة الى مجموعة من النتائج أهمها أن المؤشر المالي الإسلامي لكل من السوق المالية الماليزية والإندونيسية أقل تقلبا من نظيره التقليدي، وكلاهما يتصفان بالكفاءة.
- سلطان، مونية، كفاءة الأسواق المالية الناشئة ودورها في الاقتصاد الوطني، الجزائر، أطروحة دكتوراه،كلية العلوم الاقصادية والتجارية وعلوم التسيير، قسم العلوم الاقصادية، جامعة محمد خيضر(بسكرة)،2015/2014.من بين ما توصلت إليه هذه الدراسة هو أن لماليزيا سوقا مالية تقليدية وأخرى إسلامية يتم التعامل فيها بأدوات إسلامية وهي الصكوك، وتعتبر الأكثر تداولا من غيرها من الأدوات التقليدية، كما خلصت الدراسة أن أهم المؤشرات التي تعرف بها درجة كفاءة السوق في ماليزيا هي الرسملة السوقية وعدد الشركات المدرجة والسيولة وأن ماليزيا سوقها متطورة لكنها لا تتصف بالكفاءة التامة، بل تسعى جاهدة إليها لأن لها دورا كبيرا في الاقتصاد.
- كتاف، شافية، دور الأدوات المالية الإسلامية في تنشيط وتطوير السوق المالية الإسلامية، دراسة تطبيقية لتجارب بعض الأسواق المالية العربية والإسلامية، الجزائر، أطروحة دكتوراه في العلوم الاقتصادية، جامعة فرحات عباس (سطيف) ،2013-2014. تناولت الدراسة دور وأهمية الأدوات المالية الاسلامية المتوافقة مع الشريعة الاسلامية في تنشيط السوق المالية الاسلامية، حيث خلصت الدراسة الى أن انشاء سوق مالية ذو كفاءة يرتبط بوجود الأدوات التي تنضبط بالضوابط الشرعية، إصدارا وتداولا ، كما تبين أيضا أن نجاح هذه السوق، وتطورها يعتمد اعتمادا وثيقا على الأدوات المالية الإسلامية المتداولة فيها، ومن خلال دراسة تطبيقية لتجارب بعض الأسواق المالية العربية، والإسلامية، فقد خلصت نتائج الدراسة أن السوق المالية الإسلامية ينبغي أن تلتزم بالضوابط الشرعية والأخلاقية لتكون أكثر كفاءة ونجاحا.
- بن اعمر، بن حاسين، وآخرون، كفاءة الأسواق المالية في الدول النامية دراسة حالة بورصة السعودية، عمان، تونس، المغرب، مجلة أداء المؤسسات الجزائرية، ع 2، 2012. هدفت الدراسة إلى تسليط الضوء على أدبيات كفاءة أسواق رأس المال في الدول النامية وتوضيح أساليب قياس فرضية السوق الكفء وكذا أهمية ودور المعلومات في كفاءة السوق، ليتم بعد ذلك تقييم كفاءة

أسواق المال في كل من بورصة عمان، السعودية، تونس والمغرب في ضوء تلك الأدبيات باستعمال اختبارات الجذور الأحادية واختبارات التكامل المتزامن من أجل دراسة العلاقة بين أسعار الأسهم في المدى الطويل.
- بن الضب، عبد الله، كفاءة الأسواق المالية وتكاملها -دراسة قياسية بالبورصات العربية (الأردن، الكويت، المغرب، مصر) خلال الفترة 2001-2009، الجزائر، رسالة ماجستير، جامعة قاصدي مرباح، (ورقلة) ،2010-2011. هدفت هذه الدراسة إلى اختبار كفاءة الأسواق المالية العربية وتكاملها في كل من الأردن والكويت ومصر والمغرب خلال الفترة 2001-2009، وخلصت الدراسة إلى أن الأسواق العربية الأربعة لا تتسم بالكفاءة المعلوماتية عند المستوى الضعيف كما أن أسعار الأسهم في هذ الأسواق ترتبط مع بعضها البعض بصفة طردية وقوية مما يشير الى إمكانية التكامل بين البورصات العربية.

8.1. الاضافة العلمية للدراسة

على الرغم من تعدد وتنوع الدراسات التي تناولت الكفاءة في السوق المالية عموما والسوق الاسلامية خصوصا إلا أن أغلب الدراسات اهتمت بدراسة كفاءة السوق المالية من خلال دراسة المؤشرات المالية مع التركيز على تجارب بعض الدول أو من خلال ربطها بالهندسة المالية الاسلامية اذ لم تحدد هذه الدراسات بدقة أوجه الاختلاف والتشابه بين مفهوم السوق الكفؤ من المنظور الاسلامي ونظيره التقليدي كما أنها لم توضح الآليات التي يمكن أن تحقق وترفع من كفاءة الأسواق المالية.

لذلك **تأتي** هذه الدراسة مكملة لما تم تناوله في الدراسات السابقة من خلال التطرق إلى الإطار النظري والتحليلي لكفاءة الأسواق المالية من المنظور التقليدي والإسلامي وبيان بالتفصيل أهم الفروقات بينهما مع بيان دور المبادئ والقيم الأخلاقية الإسلامية وعلاقتها بكفاءة الأسواق المالية وابراز كيفية الوصول الى سوق مالية اسلامية كفؤة منضبطة بشكل فعلي بضوابط الشريعة.

9.1. خطة البحث

اقتضى تحليل الاشكالية المحورية لهذه الدراسة، بعد المقدمة، أن يكون في محورين وخاتمة.
- كفاءة السوق المالية من منظور تقليدي.
- الكفاءة في السوق المالية الاسلامية.

2. كفاءة السوق المالية من منظور تقليدي

يرتبط مفهوم الكفاءة في السوق المالية بقدرة وسرعة السوق على عكس المعلومات الضرورية للمستثمرين، إذ أن المبدأ الذي تقوم عليه السوق الكفؤة، هو الانعكاس السريع للمعلومات التي ترد إلى السوق على سعر الورقة المالية، ومن خلال هذا الجزء سنتعرف على مفهوم الكفاءة في سوق الأوراق المالية، خصائص ومقومات هذا السوق، وأهم أنواعه.

1.2. تعريف كفاءة السوق المالية وخصائصها

1.2.2. تعريف كفاءة السوق المالية

- **لغة:**
- **الكفاءة** هي المماثلة في القوة والشرف ومنه الكفاءة في العمل هي القدرة على العمل وحسن تصريفه، تكافأ الشيئان ويعني تماثلا واستويا ويقال تكافأ القوم وتكافأت الفرص: تساوت أمام كل من يريدها بكفايته[1].
- **السوق**: هي الموضع الذي يجلب اليه المتاع والسلع للبيع والابتياع... وفي الاقتصاد السوق الرسمية (البورصة، السوق المالية)[2].
- **المالية**: من تمول: نمى له مال، المال هي كل ما يملكه الفرد أو تملكه الجماعة من متاع أو عروض تجارة أو عقار أو نقود أو حيوان[3].
- **اصطلاحا**: كفاءة سوق المال هي امتداد للنظرية الكلاسيكية للاقتصاد والتي تعتبر أنه لا يوجد أرباح زائدة في ظل ظروف المنافسة[4]، وبذلك يكون مفهوم السوق تام الكفاءة.

---

[1] مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مصر، مكتبة الشروق الدولية، ط4 ،2004، ص: 791.
[2] المرجع نفسه، ص464-465.
[3] المرجع نفسه، ص: 892.

وتتعدد التعريفات التي قدمت رؤية واسعة حول مفهوم الكفاءة ومنها:
- كفاءة السوق هو صفة السوق الذي تكون فيها أسعار الأدوات المالية تعكس قيمتها الاقصادية الحقيقية للمستثمرين[5].
- كفاءة الأسواق المالية يدور حول مدى قدرة الأسواق على التخصيص الأمثل للموارد الاقتصادية بين الاستخدامات المختلفة بأقل تكلفة ممكنة للتبادل، على أن تعكس أسعار الأدوات المالية المتبادلة في تلك الأسواق القيم الحقيقية للأصول المالية [6].
- يعتبر سوق المال سوق كفء إذا كان سعر السهم يعكس كافة المعلومات المتاحة بسرعة ودقة[7]، سواء تمثلت تلك المعلومات في القوائم المالية أو في معلومات تبثها وسائل الإعلام، أو تمثلت في السجل التاريخي لسعر السهم أو في تحليلات التقارير عن أثر الحالة الاقصادية العامة على أداء المنشأة أو غير ذلك من المعلومات التي تؤثر على القيمة السوقية للسهم[8].

وفي ضوء ما سبق يمكن القول بأن كفاءة الأوراق المالية مرتبطة ببعدين أساسيين[9]: البعد الأول هو مدي استيعاب المتداولين في بورصات الأوراق المالية لكافة المعلومات المتاحة، البعد الثاني هو مدى سرعة استجابة المتداولين في بورصات الأوراق المالية، ورد فعلهم وتكيفهم مع هذه المعلومات. أي أن كفاءة سوق الأوراق المالية دالة في استيعاب هذا السوق للمعلومات المتاحة وسرعة الاستجابة لتلك المعلومات[10]. حيث أنه في ظل السوق الكفؤة تكون القيمة السوقية للسهم هي قيمة عادلة تعكس قيمته الحقيقية[11].

2.1.2. خصائص سوق الأوراق المالية الكفؤة

وفقا لمفهوم كفاءة سوق الأوراق المالية يمكن استخلاص مجموعة من الخصائص التي يتميز بها السوق الكفء وهي[12].
- دقة وسرعة وصول المعلومات: تتميز بتزويد السوق للمتعاملين بالمعلومات الضرورية، والدقيقة في الوقت المناسب، سواء كانت معلومات عامة، أو خاصة.
- العدالة والشفافية: حيث تكون هناك فرص متساوية لجميع المتعاملين فيها ، سواء من حيث الوقت أو من حيث توفر عنصر الشفافية في المعلومات عن أسعار الأوراق المالية المتداولة فيها،مما يحد من عملية احتكار المعلومات.
- السيولة: من أهم خصائص السوق الكفؤ حيث تعتبر السيولة من أهم محفزات المستثمرين في الأسواق المالية، والمقصود بالسيولة هي إمكانية التخلص أو بيع أصول مالية بسرعة ودون تحمل خسائر، ما لم تظهر أيه معلومات جديدة تؤثر على الأسعار المعلنة.
- العقلانية: أن يكون الهدف من الاستثمار هو تحقيق الربح من خلال معالجة المعلومات واختيار أفضل بديل استثماري في تلك السوق[13].
- شمولية السوق وحيويته: تتحقق خاصية الشمولية في السوق المالي عندما يكون حجم التداول كبيرا، أما حيوية السوق فهو أن يكون الفرق بين أسعار العرض وأسعار الطلب ضيقا ويتم إتمام أي صفقة بيع أو شراء بسرعة، مع وجود وسائل سريعة ورخيصة للاتصالات التي تعتبر من العوامل الأساسية والضرورية لحيوية السوق.

2.2. أنواع الكفاءة في الأسواق المالية ومتطلباتها

1.2.2. أنواع الكفاءة في الأسواق المالية

يقسم المختصون السوق المالية الكفؤة إلى قسمين رئيسين هما:

---

[4] الحناوي، محمد صالح، تحليل وتقييم الاسهم والسندات، الإسكندرية، الدار الجامعية، (د.ط)،2000، ص: 124.
[5] وجدي، وديع أسامة، كفاءة الأسواق المالية: دراسة تطبيقية على بورصة نيويورك للأوراق المالية، مصر، المجلة العلمية للدراسات والبحوث التجارية، ع2، 2012، ص:324.
[6] الجارحي، معبد على، الأسواق المالية في ضوء مبادئ الإسلام، عمان، الإدارة المالية في الإسلام، مؤسسة البيت، 1989، ج 1، ص: 128.
[7] مفتاح، صالح، معارفي، فريدة متطلبات كفاءة سوق الأوراق المالية دراسة لواقع أسواق الأوراق المالية العربية وسبل رفع كفاءتها، الجزائر، مجلة الباحث، ع7، 2009-2010، ص:182.
[8] خضر، حسان، تحليل الأسواق المالية، (د.م)، سلسلة دورية تعنى بقضايا التنمية في الأقطار العربية، ع27، مارس 2004، ص: 08-09.
[9] هنيدي، منير ابراهيم، الأوراق المالية وأسواق المال، الإسكندرية، منشأة المعارف، (د.ط)، 2007، ص: 489-490.
[10] سحنون جمال الدين، شروط بروز أسواق الأوراق المالية دراسة مقارنة لدول مصر تونس والجزائر، الجزائر، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير، فرع النقود والمالية، جامعة الجزائرا،2008/2007، ص:36.
[11] آل شبيب، دريد، الجبوري، عبد الرحمن ، أهمية تطوير هيئة الرقابة على الأوراق المالية لرفع كفاءة السوق المالي، المؤتمر العلمي الرابع، الريادة والإبداع لاستراتيجيات الأعمال في مواجهة تحديات العولمة، الأردن ،جامعة الزيتونة الأردنية، ، يومي 15و16 مارس،2005 ص:07.
[12] بورقبة، شوقي، دور نظرية الإشارة في الرفع من كفاءة الأسواق المالية، ،الجزائر ، مجلة العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير، جامعة فرحات عباس (سطيف)، ع10 ،2010 ص: 14.
[13] قرياقص، رسمية، أسواق المال (أسواق رأس المال- المؤسسات) ، مصر ،الدار الجامعية،(د.ط)، 1999، ص: 180.

- الكفاءة الكاملة: يتصف السوق المالية بالكفاءة الكاملة إذا كانت تعكس صورة كاملة، وصحيحة لكافة المعلومات المتاحة، والمتصلة بتحديد سعر الورقة المالية، في ظل السوق الحرة التنافسية [14]. وهذا يعني أنه لا يوجد فاصل زمني بين حصول مستثمر وآخر على تلك المعلومات، ومن ثم لن تتاح لأي منهم فرصة لا تتاح لغيره[15].
ولتحقيق هذا المفهوم ينبغي توفر مجموعة من الشروط مثل : عدم وجود قيود على التعامل،وجود عدد كبير من المتعاملين*،...
- الكفاءة الاقصادية: في ظل الكفاءة الاقصادية للسوق يتوقع أن يمضي بعض الوقت منذ وصول المعلومات إلى السوق حتى تنعكس آثارها على أسعار الأوراق المالية المتداولة في السوق، وهو ما يعني أن القيمة السوقية لسهم ما قد تكون أعلى أو أقل من قيمته الحقيقية لبعض الوقت على الأقل[16].

2.2.2. متطلبات كفاءة الأسواق المالية

لتحقيق كفاءة الأسواق المالية هناك مجموعة من المتطلبات التي يجب توافرها، من أهمها نذكر[17]:
- **كفاءة التشغيل:** وتسمى أيضا بالكفاءة الداخلية وتعني قدرة السوق على ايجاد التوازن بين العرض والطلب دون أن يتحمل المتعاملون تكاليف عالية من العمولات، ودون وجود فرصة للمتعاملين وخاصة صناع السوق لتحقيق هوامش ربح غير اعتيادية.
- **كفاءة المعلومات:** وتسمى الكفاءة الخارجية أو كفاءة الأسعار وتعني اعتماد حركة الأسعار على المعلومات وليس على الإشاعات، ويتحقق ذلك من خلال حصول جميع المتعاملين على المعلومات الجديدة بسرعة وبدون تكاليف إضافية.
- **الكفاءة التخصيصية:** السوق الكفؤة هي التي بإمكانها التخصيص الكفء للموارد الاقصادية المتاحة بحيث يتم ضمان توجيه تلك الموارد إلى المجالات الأكثر تفضيلا بالنسبة للمجتمع، حيث يعكس هذا التفضيل ربحية هذه المجالات.
- **الكفاءة الهيكلية:** هي الكفاءة التي تعكس درجة المنافسة في السوق فكلما زاد عدد المشاركين تنوعت الأوراق المالية وزاد عدد تداولها ومنه رفعت كفاءة السوق.
- **الكفاءة التنظيمية:** تتحدد الكفاءة التنظيمية للسوق المالية من خلال توفر إطار تنظيمي واضح للسوق وكفاءة التشريعات والالتزام بتطبيقها مع توفر التقنيات الحديثة المناسبة لحركة التداول وعرض أوامر وتنفيذ الصفقات.

3.2. مستويات الكفاءة في السوق المالية وعلاقتها بالمعلومات

من الملاحظ أن مفهوم كفاءة السوق المالية مرتبط ارتباط وثيق بالمعلومة ومن خلال هذا الجزء نحاول تحديد مستويات أو صيغ الكفاءة المالية وعلاقتها بالمعلومات.

1.3.2. مستويات الكفاءة في السوق المالية

إن من سمات السوق الكفؤة أن تعكس الأسعار المتداولة فيها وبسرعة المعلومات التي من شأنها أن تؤثر على القيمة السوقية للأوراق المالية المتداولة، إلا أنه توجد ثلاثة مستويات (صيغ أوفرضيات) من كفاءة سوق الأوراق المالية هي :فرضية الصيغة الضعيفة، والمتوسطة وفرضية الصيغة القوية.

فرضية الصيغة الضعيفة: تقضي فرضية الصيغة الضعيفة لكفاءة السوق بأن المعلومات التي تعكسها أسعار الأسهم في السوق هي المعلومات التاريخية بشأن ما طرأ من تغيرات على سعر السهم وعلى حجم التعاملات التي جرت عليه في الماضي وهو ما يعني أن محاولة التنبؤ بما سيكون عليه سعر السهم في المستقبل، عديم الجدوى[18].

---

[14] أندراوس، عاطف وليد، السياسة المالية وأسواق الأو ارق المالية خلال فترة التحولات الاقتصادية، الاسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، (د.ط)،2005، ص: 56.

[15] حنفي، عبد الغفار، استراتيجيات الاستثمار في بورصة الأوراق المالية-أسهم، سندات، وثائق الاستثمار، الخيارات، مصر، الدار الجامعية، ط 2، 2003، ص: 185.

* لمزيد من التفاصيل أنظر :السيسي، صلاح الدين حسن، بورصات الأوراق المالية، مصر، عالم الكتب ، (د.ط)، 2003،ص:26،
براق، محمد، بورصة القيم المنقولة ودورها في تحقيق التنمية، الجزائر، أطروحة دكتوراه في العلوم الاقتصادية، جامعة الجزائر،1999، ص:4.

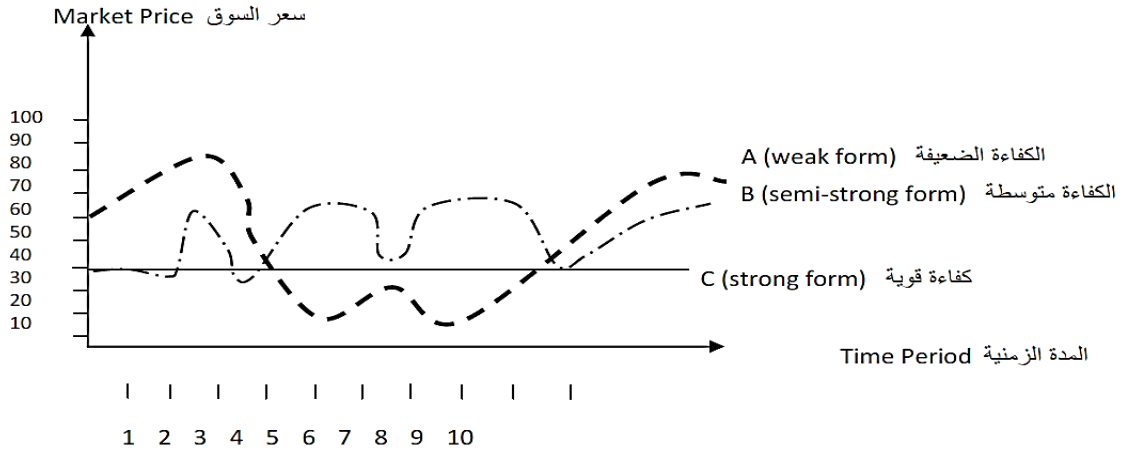
[16] سلطان، كفاءة الأسواق المالية الناشئة ودورها في الاقتصاد الوطني، ص: 77.

[17] عبدلي، دور الهندسة المالية في تحقيق كفاءة الأسواق المالية في ظل التوجه العالمي نحو الصناعة المالية الإسلامية، دراسة عينة من الأسواق الناشئة، ص:137-138.

فرضية الصيغة المتوسطة (شبه قوي): طبقا لهذه الصيغة لا تقتصر المعلومات التي يعكسها السعر الحالي للسلع على المعلومات التاريخية فقط بل تمتد لتشمل المعلومات الحالية ذات التأثير على سعر السلع، مثل التقارير المالية الخاصة بالشركة، المؤشرات الاقصادية العامة للدولة، وبما أن هذه المعلومات يمكن استخدامها من قبل كافة المتعاملين في الأسواق المالية فإن الاعتماد عليها عند الاستثمار في الأسهم يجب ألا يؤدي إلى تحقيق ربح استثنائي[19].

فرضية الصيغة القوية: يكون السوق كفؤ عند هذا المستوى القوي إذا انعكست جميع المعلومات التاريخية (الفرضية الضعيفة) والمعلومات المتاحة (الفرضية المتوسطة) وأخيرا المعلومات الداخلية السرية (الفرضية القوية) في سعر السهم ويلاحظ في هذا المستوى من الكفاءة أن المعلومات الداخلية (السرية) ستؤثر في السهم، أي أن المستثمر حتى لو وصل بهذا النوع من المعلومات فلن يستطيع الاستفادة منها لتحقيق أرباح غير عادية في ظل السوق الكفؤة القوية[20].

ويتضح من خلال الشكل الموالي)01) أن سوق الأوراق المالية لكي يكون كفؤا بالمستوى المتوسط أو الشبه قوي لابد أن يكون كفؤا بالمستوى الضعيف أولا. ولكي يكون كفؤا بالمستوى القوي يجب أن يكون أولا كفؤا بالمستوى المتوسط والضعيف:



الشكل 1: العلاقة بين صيغ الكفاءة الثلاثة.[21]

المنحنى A يعكس التباين الكبير ما بين سعر الورقة المالية في السوق وقيمتها الحقيقية ليؤشر بذلك إلى المستوى الضعيف في حين أن المنحنىB يوضح عدم وجود تباين كبير بين سعر الورقة المالية السوقي وسعرها الحقيقي، في حين يكاد يكون الفرق بين السعر السوقي للورقة المالية وسعرها الحقيقي معدوما في المنحنى C وهذا هو المستوى القوي لكفاءة سوق الأوراق المالية.

2.3.2. علاقة كفاءة سوق الأوراق المالية بالمعلومات

يمكن تعريف المعلومة بأنها عبارة عن مجموعة البيانات التي تتم تجهيزها ولها معنى عند مستخدميها وهي ذات قيمة حقيقية أو متوقعة في العمليات الجارية أو المستقبلة لاتخاذ القرارات، ويجب أن توضح لمستخدمها شيئا لا يعرفه أو لا يمكن التنبؤ به، وحتى

---

[18] قط، سليم، مفاضلة الاستثمار بين سوق الأوراق المالية المعاصرة وسوق الأوراق المالية الاسلامية –دراسة مقارنة-، الجزائر، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه علوم في العلوم الاقتصادية، تخصص نقود ومالية، جامعة محمد خيضر (بسكرة) ،2015-2016، ص:58-59.

[19] مطاوع، سعد عبد الحميد، الأسواق المالية المعاصرة، المنصورة، مكتبة أم القرى ، (د.ط)،2001، ص :372.

[20] شقري، نوري موسى، الزرقان، صالح طاهر، وآخرون، إدارة الاستثمار، عمان، دار المسيرة، ط1، 2012، ص: 104.

[21] الدعمي، كاظم عباس، السياسة النقدية والمالية وأداء سوق الأوراق المالية، (د.م)، دار الصفاء،ط1،(د.ت)، ص:28.

تؤدي المعلومة دورها، يجب أن تتصف بالدقة الملائمة، حدوثها في الوقت المناسب، الشمول، الاستمرارية، أي نشر المعلومات بصفة دورية ثم العدالة، أي توفرها لجميع المستثمرين بشكل متساوي[22].

1.2.3.2. مصادر المعلومات في السوق المالي

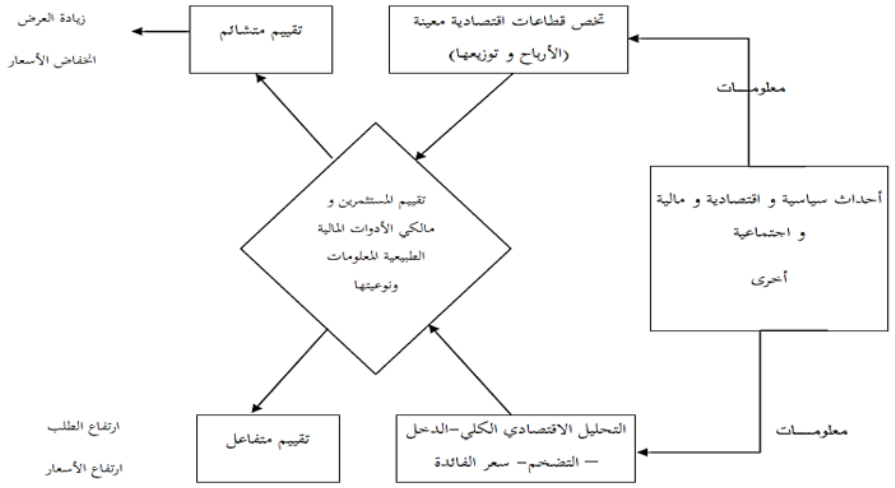
تأخذ المعلومات عدة أشكال أو أنواع وذلك بحسب مصادرها، فقد تكون[23]:

- معلومات وصفية أو تحليلية: المعلومات الوصفية هي تلك التي تقدم حقائق وتصف السلوك الاقتصادي والاستثماري في فترات سابقة عن السوق والوسائل الاستثمارية المختلفة.أما المعلومات التحليلية تقدم للمستثمر البيانات الجديدة والحالية وتتضمن التنبؤات نتيجة لربط الأحداث والتغيرات.
- معلومات اقتصادية عامة أو معلومات عن الصناعة والشركات: المعلومات الاقصادية: تتعلق بالنظام الاقتصادي ككل وترتبط بالبيئة الخارجية للمحيط الاقتصادي .أما المعلومات الصناعية أو عن الشركة (قطاعية) فهي أكثر تفصيلا فيما يتعلق بالصناعة والشركات التي تعمل في مجال هذه الصناعة أو نشاط ما.

بالإضافة إلى معلومات أكثر دقة تتعلق بمعلومات عن أسعار الأوراق المالية في حد ذاتها مثل أعلى سعر أو أدنى سعر خلال الفترات السابقة، وتوزيعات الأرباح،...

2.2.3.2. دور المعلومات في آلية تسعير الورقة المالية

يتضح دور المعلومات في آلية تسعير الورقة المالية من خلال الشكل التالي:



الشكل 2: دور المعلومات في آلية تسعير الورقة المالية.[24]

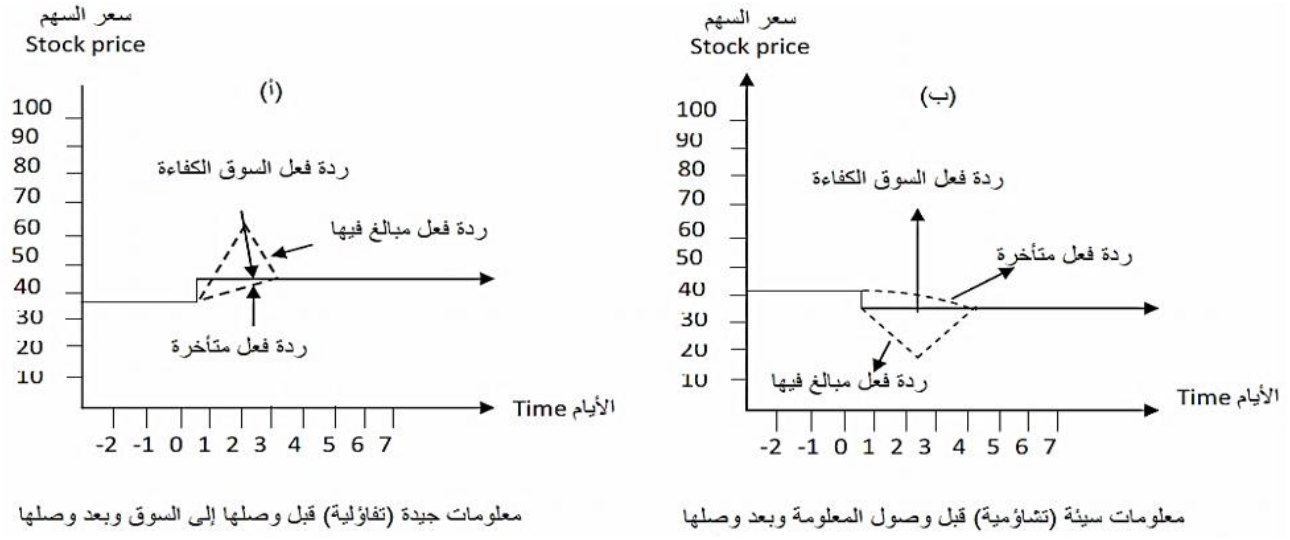
يتضح من الشكل رقم (02) أن تقييم المستثمرين ومالكي الأدوات المالية للمعلومات يحدد نوعين من التقييم فحالة التقييم السلبي تعكس عدم جدوى الاستثمار بالأوراق المالية مما يؤدي إلى طرحها بكميات كبيرة الأمر الذي يؤثر سلبا على أسعار الأوراق المالية أما في حالة التقييم الايجابي المتفائل فتعكس جدوى الاستثمار في هذه الأوراق مما يؤدي إلى زيادة الطلب عليها وارتفاع أسعارها، ومنه فمعرفة المستثمرين بظروف السوق و البيئة الاقصادية العامة يسهم في تحديد دقيق لتوقعاتهم بمستقبل الاستثمار بالأصول المالية والفوائد المتوقع استلامها.

---

[22] بوكساني، رشيد، معوقات أسواق المال العربية وسبيل تفعيلها، الجزائر، رسالة دكتوراه في العلوم الاقتصادية، جامعة الجزائر، 2006، ص: 99.
[23] عبيد، سعيد توفيق، الاستثمار في الأوراق المالية، القاهرة، مكتبة عين الشمس، (د.ط)، (د.ت)، ص:130-131.
[24] قط، مفاضلة الاستثمار بين سوق الأوراق المالية المعاصرة وسوق الأوراق المالية الاسلامية –دراسة مقارنة،64.

3.2.3.2. ردة فعل السوق في ظل فرضية السوق الكفاءة

إن قدرة المتعاملين في السوق على تسعير الأوراق المالية تتوقف على قدرتهم في سرعة تفسير المعلومات هذا ما يترك آثارا على أسعار الأوراق المالية، إذ أن مدة بقاء فروقات ما بين السعر السوقي للسهم وقيمته العادلة (القيمة الحقيقية) ترتبط تماما بمدة تحليل المعلومات وتفسيرها وفهمها، وهذه الحقيقة تؤثر في فرضية الكفاءة الاقصادية لسوق الأوراق المالية، وهذا ما يعكسه الشكل الموالي:



الشكل 3: ردة فعل السوق في ظل فرضية السوق الكفاءة.[25]

من خلال الشكل رقم (03)، يتضح مفهوم الكفاءة الكاملة والكفاءة الاقتصادية بصيغها الثلاثة مع حركة الأسعار واستجابتها للمعلومات، حيث:

- في حال السوق كاملة الكفاءة: يوضح الجزء (أ) من الشكل أن سعر السهم كان في حدود (35) دولار وعند دخول معلومات جديدة للسوق تبعث على التفاؤل فتحدث استجابة السوق الكاملة الكفاءة مما يرفع السعر في نفس اللحظة الزمنية (نفس اليوم، ز=0) بدون فاصل كما يظهره التغير العمودي لاتجاه المنحى نحو السعر (40) دولارا.
- في حال السوق ذات كفاءة اقتصادية: الاستجابة نأخذ نوعان هما:
  - أولا: بعد صدور المعلومات الجديدة والجيدة تقوم بيوت السمسرة بنقل المعلومات إلى عملائها مما يؤدي إلى تدفق أوامر الشراء لهذه الأسهم مما يرفع سعرها تدريجيا، كما هو موضح بالجزء الذي يمثل ردة فعل متأخرة إذ لابد من انقضاء فترة زمنية أكثر من يوم من أجل تحليل المعلومات من طرف بيوت السمسرة وتحويلها إلى العملاء، مما ينعكس في شكل أوامر شراء توصل السهم إلى قيمته السوقية لتتساوى مع قيمته الحقيقية (أي بأخذ القيمة العادلة).
  - ثانيا: عند وصول المعلومات لبيوت السمسرة قد تبالغ في تحليلها وتفسيرها ثم تنقلها إلى العملاء مما يؤدي إلى تدفق أوامر الشراء لكن أكثر من الحالة السابقة، مما يؤدي إلى ارتفاع أسعار السهم إلى حوالي 55 دولار وبعد أن تبين أن المعلومات قد تم تحليلها بشكل مبالغ فيه تعود بيوت السمسرة بعد انقضاء يوم أو إثنين لتعطي المعلومات والتفسيرات الواقعية لعملائها مما يؤدي إلى تراجع حدة تدفق أوامر الشراء وظهور أوامر البيع الأمر الذي من شأنه أن يعيد تقييم السهم ليعود من سعر 55 دولار إلى سعر العادل (القيمة الحقيقية = القيمة السوقية) أي عند السعر 40 دولارا.

أما الجزء (ب) من الشكل فانه يظهر العكس تماما للجزء (أ) من نفس الشكل في حالة صدور معلومات تبعث على التشاؤم.

[25] حنفي، الاستثمار في الأوراق المالية (أسهم، سندات، وثائق الاستثمار والخيارات)، ص: 211.

3. الكفاءة في السوق المالية الاسلامية

المفهوم الإسلامي لكفاءة السوق المالية لا يتفق مع المفهوم التقليدي الذي يعطي حافز توقع الربحية العاجلة دو ار حاسما في عملية تحريك الأموال[26]، فالسرعة في تدفق المال السائل من المشاريع الأقل ربحية إلى تلك الأكثر ربحية، ليس كافي ولا يدل على الكفاءة مالم يحمل مسؤولية تضامنية اتجاه المجتمع.

1.3. تعريف السوق المالي الكفؤ من منظور الاقتصاد الاسلامي وخصائصه

1.1.3. تعريف السوق المالي الكفؤ من منظور الاقتصاد الاسلامي

يمكن تعريف السوق المالية الإسلامية الكفؤة: هي تلك السوق التي تسمح بالتخصيص الأمثل للموارد المتاحة في ظل موجهات الشريعة الإسلامية، بحيث يكون لكل المستثمرين نفس المعلومات الكاملة عن مختلف أسعار الأسهم والصكوك الإسلامية، بحيث لا يمكن لأحدهم أن يحقق أرباحا غير اعتيادية على حساب الآخر[27].

ومنه مفهوم الكفاءة في السوق المالية الاسلامية يختلف على المفهوم في السوق التقليدي من حيث التنظيمات التي تحكمه وكذا نوعية الأدوات التي يتم اصدارها وتداولها.

2.1.3. خصائص السوق المالية الاسلامية الكفؤة

مع الخصائص التي تم ذكرها سابقا للسوق المالي الكفؤ فيجب أن يتمتع السوق المالي الاسلامي بمجموعة من الخصائص الأخرى نذكر منها[28]:

- تبعية السوق المالية للسوق الحقيقية، وذلك حتى تسود المعرفة الاقتصادية الحقيقة في توجه تحركات الأسهم والصكوك.
- استناد القيمة السوقية على توقعات المدى البعيد، بدلا من تقلبات المدى القريب، وفي ذلك تقليل لاتجاهات المضاربة البحتة، وتشجع الاستثمارات ذات الأجل الطول.
- توجيه السلوك العام لمجتمع المساهمين حيث لا يكون اهتمامهم منحصرا على العائد النقدي المتوقع فقط، إنما يتعداه إلى إشباع الرغبة في المشاركة الإجابة، لإنجاز الأهداف الاقتصادية للمجتمع المسلم وتحقيق البعد الاجتماعي التضامني.

2.3. أنواع الكفاءة في السوق المالية الاسلامية ومتطلباتها

1.2.3. أنواع الكفاءة في السوق المالية الاسلامية

إن تحقق الكفاءة الكاملة والكفاءة الاقتصادية في السوق المالية الاسلامية لا يعني أن السوق المالي كفؤ مالم تتحقق معه الكفاءة الشرعية، فالكفاءة والمصداقية الشرعية شرط ضروري سواء في ظل تحقق كفاءة كاملة أو كفاءة اقتصادية.

الكفاءة الشرعية: يقصد بالكفاءة الشرعية قدرة السوق على الالتزام بقواعد الشريعة الإسلامية دون تعقيد المعاملات على المتعاملين فيها[29]، ولاختبار مدى تحقق الكفاءة الشرعية في السوق المالي الإسلامي يمكن:

- أولا تحديد معايير لقياس درجة الكفاءة الشرعية مثلا بعدد المخالفات التي وقعت، ومدى سرعة اكتشافها، وما هي الإجراءات التي اتخذت اتجاه مرتكبيها، أو المتسببين في حدوثها، بالإضافة إلى دراسة منحى تزايد أو إنخفاض هذه المخالفات.

---

[26] تاج الدين، سيف الدين، نحو نموذج إسلامي لسوق الأسهم، السعودية، مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي، جامعة الملك عبد العزيز، معهد الاقتصاد الإسلامي،1985، المجلد3، ع1 ،1985، ص: 6.

[27] فيجل، عبد الحميد، تقييم دور الصكوك الإسلامية في تطوير السوق الإسلامي لرأس المال، التجربة الماليزية نموذجا، الجزائر، رسالة ماجستير في العلوم الاقتصادية، (جامعة بسكرة) ،2014-2015، ص:145.

[28] إينال، أهمية الصناعة المالية الإسلامية في زيادة كفاءة الأسواق المالية، ص:72.

[29] نادية جودة، الأسواق المالية الاسلامية، ص: 20، بحث متوفر على الموقع الالكتروني لموسوعة الاقتصاد والتمويل الاسلامي،www.iefpedia.com تم الاطلاع عليه بتاريخ08.30.2023.

- ثانيا: الاعتماد على التكنلوجيا وذلك بتطوير مقياس رقمي يعبر عن حجم المخالفات الشرعية الموثقة في قطاعات السوق قياسا إلى حجمها الكلي في فترة زمنية محددة.
- ومنه الكفاءة في السوق المالية الاسلامية تتحقق عندما تعكس أسعار الأدوات المالية المتداولة فيها كل المعلومات المتاحة، وتكون في نفس الوقت تؤدي إلى تحقيق التوزع الكفؤ للموارد الاقتصادية، وضمان عدم استغلال طرف لطرف آخر في ظل ضوابط وأحكام شرعية يراعى فيها البعد الاقتصادي والاجتماعي.

2.2.3. متطلبات الكفاءة في السوق المالية الاسلامية

لتحقيق الكفاءة في السوق المالية الاسلامية ينبغي توفر مجموعة من المقومات أو المتطلبات التي وان كانت لا تختلف عن متطلبات الكفاءة في السوق المالية عموما إلا أنها تتميز بأخذها بعين الاعتبار الجوانب الشرعية والأخلاقية التي نحاول تلخيصها فيما يأتي :[30]

- **كفاءة المنتجات:** وتتجلى في تحريم التجارة بالمحرمات وأخذ الربا والقمار والميسر.
- وتسقط هذه الأمور على الأسواق المالية الإسلامية بتحريم السندات وغيرها من الأوراق التي تعتمد على الفوائد الربوية، وكذا الأوراق المالية ذات العوائد الثابتة كالأسهم الممتازة، وأسهم البنوك الربوية والشركات التي تعمل في أنشطة محرمة وغير ذلك، فلا يتداول على مستوى الأسواق المالية الإسلامية إلا ما هو طيب ومباح شرعا.
- **كفاءة المعلومات:** وتتجلى في الحث على الصدق والبيان والسماحة، ويمكن في ظل الأسواق المالية الإسلامية تحقيق مستوى عال منهما وذلك عبر إلزام الشركات بالإفصاح التام عن جميع المعلومات وتوفيرها، كما يمكن أن تكون هده الأسواق في حد ذاتها منصة موثوقة لتجميع المعلومات وتوفيرها لمستعمليها من جميع الفئات، وأن تعمل على تخفيض تكلفة الحصول على المعلومات إلى أقل ما يمكن.
- **كفاءة التشغيل:** وتتجلى في النهي عن الغرر والغش وبيع الشخص لما لا يملك وأن يبيع على بيع أخيه. وهذه من الأمور التي ينتفي معها البيع الصوري والمبهم، وهو المنتشر على مستوى الأسواق المالية التقليدية فنجد كثيرا من المعاملات ليس لها أساس مادي على أرض الواقع، فاتسعت الهوة بين الاقتصاد الحقيقي والاقتصاد المالي وكان لها باقي الأثر السلبي على استقرار اقتصاديات البلدان والاقتصاد العالمي بشكل عام.
- **كفاءة التسعير:** وتتجلى في النهي عن تلقي الركبان وعن بيع الحاضر للباد وعن الاحتكار، فهذه الأحكام تشير بضرورة ترك الأسواق تحدد السعر عن طريق تفاعل قوى العرض والطلب، أي أن الفرصة متاحة للجميع للحصول على المعلومات وبذلك تصبح السوق عادلة أمام الجميع. ويرتبط تسعير الأوراق المالية الإسلامية بقيمة ما تمثله من أصول أو مناخ.

3.3. مستويات الكفاءة في الأسواق المالية الإسلامية

هده الأقسام الأربعة من الكفاءة ستختلف من سوق مالي إسلامي إلى آخر، بالنظر لما قد يستطيع كل سوق تحقيقه من خلال الهيئات والنصوص القانونية والتشريعية التي تنظم سوقها ومدى تطور محيطها الاقتصادي والمالي، ومدى انفتاحها على محيطها العالمي، وهي كمايلي [31]:

- *المستوى الضعيف للكفاءة:* ويكون في حالة قدرة السوق على توفير منتجات مالية إسلامية متوافقة مع أحكام الشريعة الإسلامية، وهي العنصر الأساسي لقيام السوق المالية الإسلامية، ولكنه يعجز على توفير المعلومات بشكل جيد وصادق حولها، وبالتالي فإن اتخاذ قرار الاستثمار في الأسواق المدرجة ضمن هذا المستوى، يكون ذا مخاطرة عالية.
- *المستوى شبه الضعيف للكفاءة:* وفيه تستطيع السوق المالية الإسلامية تحقيق كفاءة المنتجات وكفاءة المعلومات لكنها تفشل في تحقيق كفاءة التشغيل، والتي يمكن أن تحدث أحيانا في ظل فشل الوسطاء وعدم قدرتهم على الجمع بين قوى العرض والطلب. وفي ظل هذا المستوى قد يواجه المستثمرون بعض الخسائر في حالة تأخر تنفيذ أوامرهم سواء ببع أو شراء الأوراق المالية الإسلامية المكونة لمحافظهم الاستثمارية.
- *المستوى شبه القوي للكفاءة:* وفيه تستطيع السوق المالية تحقيق كفاءة المنتجات، وكفاءة المعلومات وكفاءة التشغيل، ولكنها تفشل في تحقيق كفاءة التسعير والتي تتجلى في عدم موافقة أسعار الأوراق المالية الإسلامية للمعلومات الموجودة عنها فإما أن يحدث مبالغة في رد فعل السوق فترتفع الأسعار بشكل مبالغ فيه ثم تعود تدريجيا، أو العكس بأن لا تعطى الأهمية المطلوبة فتتأخر

---

[30] عيجولي، خالد ، متطلبات الكفاءة في السوق المالية الاسلامية، الجزائر، مجلة الحقوق و العلوم الانسانية، جامعة بن زيان عاشور ، الجلفة،ع (27) 2، ص: 9.

[31] عجيلي، متطلبات الكفاءة في السوق المالية الاسلامية، ص 12 .

استجابة السوق في تحقيق السعر العادل المرتبطة بما يقابلها من معلومات، ويرجع هذا في كثير من الأحيان لضعف تحليل المعلومات الواردة للأسواق.

- *المستوى القوي للكفاءة: وفي* ظل هذا المستوى تتحقق الأقسام الأربعة من الكفاءة من كفاءة للمنتجات والمعلومات والتشغيل والتسعير، فتتوفر للمستثمرين أدوات مالية اسلامية موافقة لأحكام الشريعة، كما تتوفر لديهم جمع المعلومات المتعلقة منه الأدوات والمتعلقة بالشركات المصدرة لها وبالاقتصاد المحلي والدولي دون تكلفة، كما تحقق لهم تنفيذ أوامرهم بشكل سريع ومباشر دون تكاليف للوساطة المالية بالإضافة إلى أن هذه الأسواق تتيح لهم سعرا عادلا لجمع الأوراق المدرجة بها.

من خلال ما تم عرضه سابقا يلخص الجدول التالي أهم الفروقات بين كفاءة السوق المالية من المنظور التقليدي والاسلامي:

الجدول 1: جدول للمقارنة بين كفاءة السوق المالية من المنظور التقليدي والاسلامي.[32]

	كفاءة السوق المالية من المنظور التقليدي	كفاءة السوق المالية من المنظور الاسلامي
من حيث المفهوم	هو مدي استيعاب المتداولين في بورصات الأوراق المالية لكافة المعلومات المتاحة، ومدى سرعة استجابتهم ورد فعلهم وتكيفهم مع هذه المعلومات مع عدم تحقيق أرباح غير اعتيادية	هي تلك السوق التي تسمح بالتخصص الأمثل للموارد المتاحة في ظل موجهات الشريعة الإسلامية، بحيث يكون لكل المستثمرين نفس المعلومات الكاملة عن مختلف أسعار الأسهم والصكوك الإسلامية، بحيث لا يمكن لأحدهم أن يحقق أرباحا غير اعتيادية على حساب الآخر
الخصائص	دقة وسرعة المعلومات، والشفافية، السيولة،	دقة وسرعة المعلومات والشفافية، السيولة مع مراعاة الاستثمارات ذات الأجل الطويل المحققة للبعد الاقتصادي والاجتماعي.
متطلبات ومقومات السوق المالي الكفؤ	**كفاءة المنتجات:** كل المنتجات والعقود مباحة **كفاءة التشغيل:** قدرة السوق على ايجاد التوازن بين العرض والطلب دون أن يتحمل المتعاملون تكاليف عالية من العمولات. **كفاءة المعلومات، كفاءة الأسعار**: وتعني اعتماد حركة الأسعار على المعلومات وليس على الإشاعات. **الكفاءة التخصيصية**: التخصيص الكفء للموارد الاقتصادية المتاحة. **الكفاءة الهيكلية:** هي الكفاءة التي تعكس درجة المنافسة في السوق **الكفاءة التنظيمية:** تتحدد الكفاءة التنظيمية للسوق المالية من خلال توفر إطار تنظيمي واضح للسوق وكفاءة التشريعات والالتزام بتطبيقها مع توفر التقنيات الحديثة.	**كفاءة المنتجات:** وتتجلى في تحريم التجارة بالمحرمات وأخذ الربا والقمار والميسر. **كفاءة التشغيل:** وتتجلى في النهي عن الغرر والغش وبيع الشخص لما لا يملك وأن يبيع على بيع أخيه. **كفاءة المعلومات:** وتتجلى في الحث على الصدق والبيان والسماحة. **كفاءة التسعير:**_وتتجلى في النهي عن تلقي الركبان وعن بيع الحاضر للباد وعن الاحتكار. **الكفاءة التخصيصية، الكفاءة الهيكلية، الكفاءة التنظيمية** ضمن التشريعات والضوابط الشرعية الاسلامية.
الأنواع	الكفاءة الكاملة والكفاءة الاقتصادية.	الكفاءة الكاملة والكفاءة الاقتصادية مع ضرورة تحقق الكفاءة الشرعية.
المستويات	ترتبط مستويات الكفاءة في السوق المالي التقليدي ارتباط وثيق بدرجة توفر المعلومات وكيفية تأثيرها على الأسعار.	تتحدد على أساس توفر منتجات مالية اسلامية تتوافق مع أحكام الشريعة الاسلامية ومدى توفر متطلبات السوق المالي الاسلامي الكفؤ (كفاءة المنتجات والتشغيل،).

[32] من إعداد الباحثة

4.3. الأحكام الشرعية المتعلقة بالسوق المالية الاسلامية

تقسم الأحكام الشرعية المتعلقة بالسوق الى أربع مجموعات رئيسية نلخصها في الشكل التالي[33]:

1.4.3. الأحكام الشرعية المتعلقة بالسوق المالية الاسلامية

أحكام تهدف الى توفير الحرية للمشاركين في السوق	أحكام تسعى إلى توفير المعلومات السليمة للمتعاملين في السوق	أحكام تهدف إلى الحد من التلاعب بآلية السوق	أحكام تساهم في منح القوة والعمق للسوق
الأصل في المعاملات الحل الرضا: رضا المتعاقدين أساسا لسلامة المعاملات بيان العيوب وعدم كتمها.	الصدق و الأمانة. تحريم الغش ، النهي عن الغرر في جميع التعاملات تحريم عقود المشتقات، وعقود الخيارات، وعقود المستقبليات، والبيع بالهامش، والبيع على المكشوف.	تحريم الاحتكار الحد من الممارسات للتأثير على الأسعار بطريقة غير مشروعة مثل الإشاعات، وعقد الصفقات الوهمية	فريضة الزكاة تحريم الربا تحريم الاكتناز

الشكل 4: ردة فعل السوق في ظل فرضية السوق الكفاءة.[34]

2.4.3. آليات الحد من الممارسات المؤثرة على الكفاءة في الأسواق المالية الاسلامية

على الرغم من وجود الأحكام الشرعية للسوق، والقادرة على تحقيق الكفاءة بشكل عام، وإفراز السعر العادل الذي يعكس القيمة الحقيقة للورقة المالية بشكل خاص، إلا أنه قد تقع بعض المخالفات التي تؤثر على كفاءة السوق سلبا.

الرقابة الذاتية عند المتعاملين	تطبيق نظام الحسبة	وجود هيئة رقابة شرعية:
- وتعني تحلي المتعاملون بالصدق والأمانة واستشعار المسلم رقابة الله عليه، - يمكن تطبيقها من خلال التوعية وعقد الدورات والندوات للمتعاملين، وبيان أثر الغش والاحتكار وغيرها من السلوكات على السوق المالي مما قد يسبب أزمات مالية.	**تطبيق نظام الحسبة** ولذا استوجب الأمر وجود آليات للحد من تلك الممارسات، نلخصها في الشكل التالي:[1] الرقابة الذاتية لا تكفي فلا بد من وجود نظام الحسبة. تتمثل وظيفة المحتسب في: - يتابع تطبيق جملة الأحكام التي تضبط السوق (منع الاحتكار والغش والتدليس..)، وإيقاع العقوبات عند وقوع المخالفات.	تقوم هيئة الرقابة الشرعية ب: - مراجعة العقود من الجانب الشرعي للتأكد من خلوها من المخالفات الشرعية، - التأكد من تنفيذ تلك العقود، ومراجعة العقود بعد تنفيذها للتأكد من سلامتها الشرعية.

الشكل 5: آليات الحد من الممارسات المؤثرة على الكفاءة في الأسواق المالية الإسلامية.[35]

ارتبط مفهوم الكفاءة في الفكر الاقتصادي الرأسمالي بالمشكلة الاقتصادية الأساسية المتمثلة في كيفية تخصيص الموارد المحدودة، طور صياغة هذا المفهوم الاقتصادي "ألفريد باريتو" وأصبح يعرف"بأمثلية باريتو" الذي بين كيفية التخصيص الكفؤ للموارد دون التركيز على قضية العدالة في توزيعها*.

---

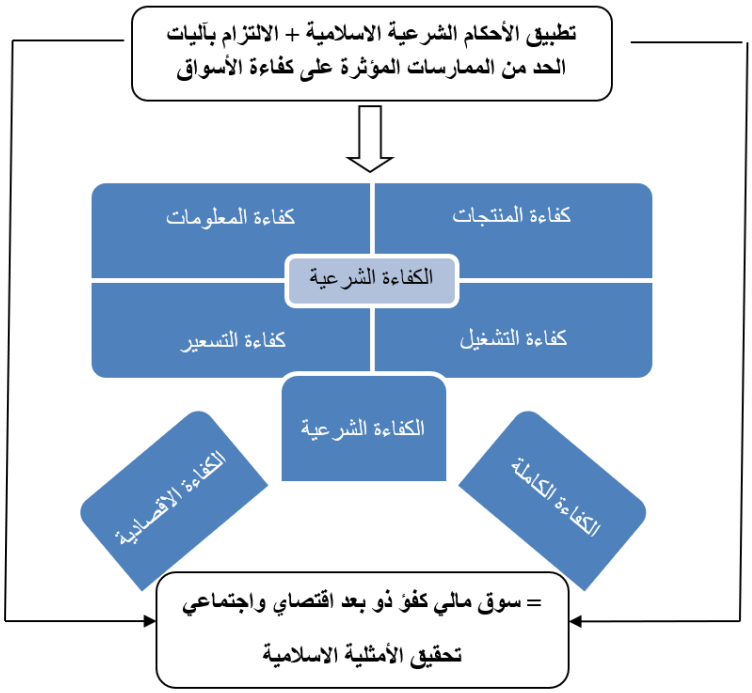
[33] من اعداد الباحثة بالاعتماد على: بني عيسى، محمد محمود، البدارين، عبد الله محمد، كفاءة الأسواق المالية الاسلامية، الأردن، المجلة الأردنية للعلوم الاقتصادية، المجلد 6، ع2، 2019، ص:128.

[34] من إعداد الباحثة

[35] من إعداد الباحثة

* لتفاصيل أكثر أنظر العمراوي، حنان، الكفاءة الاقتصادية كأساس لتطوير المنتجات، الجزائر مجلة البحوث الاقتصادية والمالية، جامعة أم البواقي، ع6، ديسمبر 2016 .

ان الشكل الموالي يعكس لنا الكفاءة في السوق المالية الاسلامية في إطار الأمثلية الاسلامية التي تتحقق بالالتزام بالضوابط الشرعية وتحقيق مقاصد الشريعة الاسلامية، حيث أن السوق المالي الكفؤ يراعي التوفيق بين المصلحة الخاصة والمصلحة الاجتماعية، وهذا ما يؤدي إلى مشاركة فعالة في النشاط الاقتصادي:



الشكل 5: الكفاءة في السوق المالية الاسلامية.[36]

4. النتائج

إن الأسواق المالية الإسلامية ورغم حداثة نشأتها قد استطاعت أن تجلب الكثير من الاهتمام إما على مستوى العالم الإسلامي أو الغربي وذلك لما تشتمل عليه أحكام المعاملات المالية من حكم بالغة لها من الآثار الايجابية والمناحي الدنيوية والأخروية للمسلمين خاصة، وللبشرية عامة، ومن أهم النتائج التي تم التوصل اليها من خلال هذه الدراسة مايلي:

- يرتبط مفهوم السوق المالي الكفؤ في السوق المالية الاسلامية بالتخصيص الأمثل للموارد المتاحة مع مراعاة البعد الاقتصادي والاجتماعي.
- في ظل الأسواق المالية الإسلامية فإن هده الكفاءة ترتبط بتوفر أربع مقومات رئيسية هي كفاءة المنتجات وكفاءة المعلومات وكفاءة التشغيل وكفاءة التسعير التي في مجملها تحقق متطلب الكفاءة الشرعية للسوق المالية الاسلامية.
- في حال استطاع المشرفون على هذه الأسواق تحقيق مستويات عالية منها فإن ذلك سوف يسهم في تحقيق كفاءة عالية لهذه الأسواق، والتي تتموضع ضمن مستويات أربعة هي المستوى الضعيف وشبه الضعيف وشبه القوي والقوي.
- هناك أحكام شرعية متعلقة بالسوق المالية الاسلامية: أحكام تهدف الى توفير الحرية للمشاركين في السوق، أحكام تهدف الى الحد من التلاعب بآلية السوق، أحكام تهدف الى منح القوة والعمق في السوق، أحكام تسعى الى توفير المعلومات السليمة للمتعاملين في السوق.
- للحد من الممارسات المؤثرة على كفاءة الأسواق المالية الاسلامية هناك مجموعة من الآليات: الرقابة الذاتية عن المتعاملين، تطبيق نظام الحسبة، وجود هيئة رقابة شرعية.

استنادا الى النتائج السابقة، توصي الدراسة بمايلي:

[36] من إعداد الباحثة

- توفير الإطار الشرعي والقانوني الذي يحكم نظام تداول المعلومات والأدوات وكل ما يتعلق بتنظيم السوق المالية الاسلامية ويسهم في كفاءتها.
- تطوير وتكثيف الجهود سواء من الناحية التقنية أو التنظيمية من أجل توفير المعلومات الكافية والصحيحة بسرعة وفي نفس الوقت وبأقل التكاليف.

5. المصادر

آل شبيب، دريد، الجبوري، عبد الرحمن، أهمية تطوير هيئة الرقابة على الأوراق المالية لرفع كفاءة السوق المالي، المؤتمر العلمي الرابع، الريادة والإبداع لاستراتيجيات الأعمال في مواجهة تحديات العولمة، الأردن ،جامعة الزيتونة الأردنية، ، يومي 15و16 مارس،2005.

الجارحي، معبد على، الأسواق المالية في ضوء مبادئ الإسلام، عمان، الإدارة المالية في الإسلام، مؤسسة البيت، 1989،ج 1، ص: 128.

الحناوي ،محمد صالح ،تحليل وتقييم الاسهم والسندات ،الإسكندرية، الدار الجامعية،(د.ط)،2000.

الدعمي،كاظم عباس، السياسة النقدية والمالية وأداء سوق الأوراق المالية، (د.م)،دار الصفاء،ط1 (د.ت).

العمراوي، حنان، الكفاءة الاقتصادية كأساس لتطوير المنتجات، الجزائر، مجلة البحوث الاقتصادية والمالية، جامعة أم البواقي، ع6، ديسمبر 2016.

السيسي، صلاح الدين حسن، بورصات الأوراق المالية، مصر،عالم الكتب(د.ط)، 2003.

كتاف، شافية، دور الأدوات المالية الإسلامية في تنشيط وتطوير السوق المالية الإسلامية، دراسة تطبيقية لتجارب بعض الأسواق المالية العربية والإسلامية، الجزائر ، أطروحة دكتوراه في العلوم الاقتصادية، جامعة فرحات عباس (سطيف) ،2013-2014.

أندراوس، عاطف وليد، السياسة المالية وأسواق الأو ارق المالية خلال فترة التحولات الاقتصادية، الاسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، (د.ط)،2005 .

إينال، فوزي، أهمية الصناعة المالية الإسلامية في زيادة كفاءة الأسواق المالية، الجزائر، رسالة دكتوراه في العلوم الاقصادية، جامعة الجزائر 3، 2020-2021.

براق ،محمد، بورصة القيم المنقولة ودورها في تحقيق التنمية، الجزائر، أطروحة دكتوراه في العلوم الاقتصادية ، جامعة الجزائر،1999.

بن اعمر، بن حاسين، وآخرون ،كفاءة الأسواق المالية في الدول النامية دراسة حالة بورصة السعودية، عمان، تونس، المغرب، مجلة أداء المؤسسات الجزائرية ،ع 2، 2012.

بن الضب، عبد الله، كفاءة الأسواق المالية وتكاملها -دراسة قياسية بالبورصات العربية (الأردن، الكويت، المغرب، مصر) خلال الفترة 2001-2009،الجزائر ،رسالة ماجستير، جامعة قاصدي مرباح، (ورقلة) ،2010-2011.

بني عيسى، محمد محمود، البدارين، عبد الله محمد، كفاءة الأسواق المالية الاسلامية، الأردن، المجلة الأردنية للعلوم الاقتصادية، المجلد 6، ع2، 2019.

بورقبة، شوقي، دور نظرية الإشارة في الرفع من كفاءة الأسواق المالية، الجزائر، مجلة العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير، جامعة فرحات عباس (سطيف)، ع10 ،2010.

بوكساني، رشيد، معوقات أسواق المال العربية وسبيل تفعيلها، الجزائر، رسالة دكتوراه في العلوم الاقتصادية، جامعة الجزائر، 2006.

تاج الدين، سيف الدين، نحو نموذج إسلامي لسوق الأسهم، السعودية، مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي، جامعة الملك عبد العزيز، معهد الاقتصاد الإسلامي،1985، المجلد3، ع1 ،1985.

حنفي، عبد الغفار، استراتيجيات الاستثمار في بورصة الأوراق المالية-أسهم، سندات، وثائق الاستثمار، الخيارات، مصر، الدار الجامعية، ط 2، 2003.

سحنون جمال الدين، شروط بروز أسواق الأوراق المالية دراسة مقارنة لدول مصر تونس والجزائر، الجزائر، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الاقصادية وعلوم التسيير، فرع النقود والمالية، جامعة الجزائرا،2008/2007.

شقري، نوري موسى، الزرقان، صالح طاهر، وآخرون، إدارة الاستثمار، عمان، دار المسيرة، ط1، 2012.

عبدلي، حنان، دور الهندسة المالية في تحقيق كفاءة الأسواق المالية في ظل التوجه العالمي نحو الصناعة المالية الإسلامية، دراسة عينة من الأسواق الناشئة، الجزائر، أطروحة دكتوراه علوم في العلوم الاقتصادية، تخصص تحليل اقتصادي، جامعة الجزائر3، 2018-2017.

عبيد، سعيد توفيق، الاستثمار في الأوراق المالية، القاهرة، مكتبة عين الشمس، (د.ط)، (د.ت).

عيجولي، خالد، متطلبات الكفاءة في السوق المالية الاسلامية، الجزائر، مجلة الحقوق و العلوم الانسانية، جامعة بن زيان عاشور ، الجلفة، ع (27) 2.

فيجل، عبد الحميد، تقييم دور الصكوك الإسلامية في تطوير السوق الإسلامي لرأس المال، التجربة الماليزية نموذجا، الجزائر، رسالة ماجستير في العلوم الاقتصادية، (جامعة بسكرة) ،2014-2015.

قرياقص، رسمية، أسواق المال (أسواق رأس المال- المؤسسات) ، مصر ،الدار الجامعية،(د.ط)، 1999.

قط، سليم، مفاضلة الاستثمار بين سوق الأوراق المالية المعاصرة وسوق الأوراق المالية الاسلامية –دراسة مقارنة-، الجزائر، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه علوم في العلوم الاقتصادية، تخصص نقود ومالية، جامعة محمد خيضر (بسكرة) ،2015-2016.

مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مصر، مكتبة الشروق الدولية، ط4 ،2004.

مطاوع، سعد عبد الحميد، الأسواق المالية المعاصرة، المنصورة، مكتبة أم القرى، (د.ط)،2001.

مفتاح، صالح، معارفي، فريدة متطلبات كفاءة سوق الأوراق المالية دراسة لواقع أسواق الأوراق المالية العربية وسبل رفع كفاءتها، الجزائر، مجلة الباحث، ع7، 2009-2010.

خضر، حسان، تحليل الأسواق المالية، (د.م)، سلسلة دورية تعنى بقضايا التنمية في الأقطار العربية، ع27، مارس 2004.

نادية جودة، الأسواق المالية الاسلامية، ص: 20، بحث متوفر على الموقع الالكتروني لموسوعة الاقتصاد والتمويل الاسلامي،www.iefpedia.com تم الاطلاع عليه بتاريخ 2023.08.30.

هنيدي، منير ابراهيم، الأوراق المالية وأسواق المال، الإسكندرية، منشأة المعارف، (د.ت)، 2007.

وجدي، وديع أسامة، كفاءة الأسواق المالية: دراسة تطبيقية على بورصة نيويورك للأوراق المالية، مصر، المجلة العلمية للدراسات والبحوث التجارية، ع2، 2012.

إعفاء الآلات والمعدات الإنتاجية من الزكاة: دراسة مقاصدية اقتصادية

ÜRETKEN MAKİNE VE TEÇHİZATIN ZEKÂTTAN MUAF TUTULMASI: MAKASİDÎ VE EKONOMİK BİR İNCELEME

عماد محمد عبد المقصود راشد*

ملخص

لا تزال النوازل والمستجدات- سواء أكانت مما استجد بشكل كامل أو مما تغير بسبب تغير الأزمان والأماكن والأعراف والأحوال- تستحث العلماء والباحثين على تحرير القول وتحقيق المناط فيها، وإنزال أحكام الشريعة عليها، مع مراعاة مقاصد الشريعة فيها، ومنها مسألة هذا البحث، والتي تتبلور في ذيوع قول عدد من المتخصصين في الاقتصاد والفقه الإسلامي بإيجاب الزكاة في الأدوات والآلات المعاصرة المشاركة في الإنتاج وعدم إعفائها من الزكاة، وهو ما يقتضي مخالفة ظاهرية لحديث النبي ﷺ «لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِ صَدَقَةٌ فِي عَبْدِهِ وَلَا فَرَسِهِ» وكذلك مخالفة ما جرى العمل به منذ عهد الرسالة في الآلات والأدوات بصفة عامة. وقد توصل هذا البحث إلى ترجيح ما دلت عليه النصوص وما جرى العمل به عبر دراسة نقدية وتحليلية ومقاصدية لهذه المستجدة، بعد مناقشة الحجج المختلفة مثل القول بأن الآلات في زمن التشريع كانت تعبر عن الفقر، والآلات أموال نامية، والقول باختلاف صورها الآن ومن ثم اختلاف الحكم عليها، وعدم التفرقة بين الأصول المتداولة والثابتة في وجوب الزكاة، وقولهم بأن الأدوات الإنتاجية أموال استثمارية وضعت لتوليد الأرباح، وغيرها من الأسباب. وقد سلك البحث في المسألة بناؤها على أن الأصل شمول الزكاة لجميع الأموال إلا ما استثنته النصوص الشرعية أو كان محل اجماع، ثم استعرض ما يتعلق بمفردات المسألة، ومن ثم مناقشة الحجج والشبهات المتعلقة بها واحدة تلو الأخرى، وتوصل البحث إلى رد كل ما سِيق من الحجج، وتأكيد ملائمة إعفاء الآلات لحكمة الإعفاء على عدد من الأموال بصفة عامة في عدة مسائل، وكذلك تناسب الإعفاء مع قول الجمهور في زكاة الديون، وبيان أن هذه المسألة قد بُنيت على التفرقة بين متشابهين في الحقيقة مختلفين في وجه ظاهر ليس مناط الحكم، ومن جهة آخري الجمع بين مختلفين في الحقيقة متشابهين في وجه ظاهر لم يتعلق به الحكم. ويؤكد البحث في النهاية أن إعفاء الأصول الإنتاجية يُسهم في تعزيز الاقتصاد بصفة عامة والصناعات بصفة خاصة، ويدعم الإنتاج بشكل مباشر ويحقق أيضا مصلحة الفقير بشكل غير مباشر.

الكلمات المفتاحية: *الوعاء الزكوي، الآلات والأدوات، الإعفاء، حكمة الزكاة، الأثر الاقتصادي.*

Özet

Günümüz meseleleri ve yeni gelişmeler – ister tamamen yeni ortaya çıkan konular olsun, isterse zaman, mekân, örf ve hâllerin değişmesiyle farklılık kazanan meseleler olsun – hâlâ âlimleri ve araştırmacıları bu konular üzerinde derinlemesine düşünmeye, hüküm çıkarmaya ve şeriatın hükümlerini bu meselelere uygulamaya teşvik etmektedir. Şeriatın maksatlarını göz önünde bulundurarak, bu çalışmanın konusu olan mesele de bu bağlamda ele alınmıştır. Çalışma, İslam hukuku ve ekonomi alanında uzmanlaşmış bazı kişilerin, modern üretim araçları ve makinelerinin zekâta tabi olması gerektiği ve bu araçların zekâttan muaf tutulmaması gerektiği yönündeki görüşlerinin yaygınlaşmasını ele almaktadır. Bu görüş, zahirî olarak Peygamber Efendimizin ﷺ 'Müslümanın kölesi ve atı için zekât gerekmez' hadisine ve risalet döneminden beri genelde araç ve gereçlerin zekâttan muaf tutulmasına aykırı görünmektedir. Bu çalışma, meseleyi ele alırken metinlerin ve uygulamaların delaletine dayanan hükmü tercih etmiş, eleştirel, analitik ve maksatlı bir yaklaşımla çeşitli delilleri incelemiştir. Tartışılan gerekçeler arasında, şeriatın indirildiği dönemde araçların fakirliği sembolize ettiği, araçların üretici mallar olarak kabul edilmesi gerektiği, günümüz şartlarında şekillerinin farklı olduğu ve dolayısıyla hükmün değişmesi gerektiği,

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi İslam İktisadı ve Hukuku, rashed.emad@std.izu.edu.tr, ORCID: 000-0003-2708-7129.

dönen ve sabit varlıklar arasında zekât açısından bir ayrım yapılmaması, üretim araçlarının kâr elde etmeye yönelik yatırım malları olduğu gibi görüşler yer almıştır. Araştırma, meselede zekâtın aslen bütün malları kapsadığı, ancak şeriatın metinlerinde istisna edilenler veya icma ile sabit olanların dışında tutulması gerektiği üzerine kurulmuştur. Meselenin detayları ele alınmış ve ilgili deliller birer birer tartışılmıştır. Araştırma, öne sürülen bütün gerekçeleri reddederek, bazı malların zekâttan muaf tutulmasının hikmetine uygun olarak, üretim araçlarının da zekâttan muaf tutulmasının yerinde olduğunu teyit etmiştir. Ayrıca, bu hükmün, zekâtın borçlar üzerindeki uygulanmasında çoğunluğun görüşü ile uyumlu olduğunu ve bu meselenin gerçekte benzer olan iki şey arasında zahirî bir fark olduğu, ancak bunun hükmün dayanağı olmadığı gerekçesiyle inşa edildiğini belirtmiştir. Öte yandan, farklı olan iki şey arasında zahirî bir benzerlik bulunduğu, ancak bunun da hükme esas teşkil etmediği gerekçesiyle birleştirildiği ifade edilmiştir. Araştırma sonucunda, üretim araçlarının zekâttan muaf tutulmasının genel olarak ekonomiyi, özellikle de sanayiyi güçlendirdiği, üretimi doğrudan desteklediği ve dolaylı olarak fakirlerin menfaatini de sağladığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Zekât Matrahı, Araçlar ve Ekipmanlar, Muafiyet, Zekâtın Hikmeti, Ekonomik Etki.*

1. المقدمة

إن مكانة الزكاة في الإسلام مكانة عظيمة. جاءت بعد الشهادتين وعمود الإسلام الصلاة، ومانعها يُحمل على الأداء حملًا، ومنكرها ليس له حظ في الإسلام، ولقد حارب الصديق رضي الله عنه مانع الزكاة، ولقد استخلف الله عباده في الأموال وجعل لهم ضوابط وشروط ومنها أن للفقراء حق فيها على الأغنياء. والأموال إنما تنمو وتصح قيامًا للناس بفضل الله على المخلوقين بما أودع في خلقه من السنن والنواميس، والاستخلاف يكون على شرط المستخلف، ومنها استحقاق الزكاة على الأموال وإعفاء بعضها.

ولقد توسع بعض الباحثين والفقهاء في هذا الزمان، في قضية استحقاق الزكاة على الآلات والأدوات الإنتاجية كونها نامية بمشاركتها في العملية الإنتاجية، وقام اجتهادهم على نظرة تحليلية متعمقة لدور الأصول الإنتاجية، وكذلك بعض القياسات التي يبدو من نتائجها اختلاف الحكم الشرعي رغم التساوي - في ظاهرها – في الأسباب والعلل.

وهذا البحث يناقش المسألة كاملة ليقف على حقيقة هذه الدعوى ويراجع الأسباب والأدلة، والحجج التي وصلوا بها إلى هذا النتيجة، ورغم نصاعة براهينها وعمق فكرتها إلا أن البحث سيتبع ما يقدمه جمهرة العلماء دائما من مقتضى الحكمة في المنصوص عليه أو المجمع عليه أو الراجح في ساحة الخلاف.

ولذا جاءت هذه الدراسة لتفصيل صورة هذه المسألة تفصيلا جوهريا، يتعلق بحكمة الزكاة على الأموال وشروطها، ووجوه الأسباب الداعية إليها، ثم مناقشة هذه الحجج التي ساقوها، ووضعها على ميزان الأحكام والحكمة والمقاصد الشرعية للزكاة.

وتوصل البحث إلى نتائج جديرة بالاحتفاء، وأقام البراهين وساق الأدلة التي تبين أن الآلات حكمها بعد الدراسة الإعفاء، وهو ما يتماشى مع الحكمة التشريعية في الإعفاء على بعض الأموال التي تتحمل ما لا تتحمله بعضها الآخر، كمان في حديث النبي ﷺ «في كُلِّ سائمةِ إبلٍ في أربعين بنتُ لبون»[1] كما يُسهم الإعفاء على الآلات في التنمية الاقتصادية وتعزير الجانب الإنتاجي، حيث لا يتسبب في رفع تكلفة الإنتاج بقدر ما أعفى من الزكاة، ويصب ذلك في مصلحة المستهلك ومنهم الفقير بشكل مباشر، وهو الذي يُؤمل من الزكاة بشكل غير مباشر.

1.1. أهمية الدراسة

[1] أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق شعيب الأرنؤوط - محمد كامل قره بللي، ط 1، (القاهرة: دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م). ص (3/ 26).

تأتى أهمية هذا البحث من حيث إنه:

- إضافة بحثية في موضوع زاد البحث فيه مع تقدم وتعاظم قيم الآلات والمعدات الإنتاجية ومازال قيد التمحيص.

- الإسهام في الوقوف على حقيقة انطباق نصوص الإعفاء من الزكاة على الآلات والمعدات الإنتاجية من عدمه، وخاصة مع تحول جزء كبير من المالية إلى الآلات والمعدات في المشروعات الصناعية الصغيرة والمتوسطة والتي يعتمد عليها الاقتصاد القومي بشكل اساسي.

- إظهار حكمة إعفاء بعض الأموال وارتباط ذلك بالمصالح الكلية التي راعتها الشريعة الإسلامية ومدي التأثير الاقتصادي بسبب اعفاء الآلات كليًا او جزئيًا.

2.1. مشكلة البحث

معلوم أن جزءًا كبيرًا من الأموال في المشروعات الصناعية توضع في الأصول والآلات وهي بهذا الوصف غير خاضعة للزكاة على المشهور من قول أهل العلم، ولا يزال العمل بهذا قائما، وكما هو معلوم أن بعض العلماء والمتخصصين في علم الاقتصاد يفرق بين هذه الأصول والآلات وبين ما ورد الإعفاء عنه في السنة النبوية، وسيق في ذلك توصيفات دقيقة من شأنها الدفع إلى أعادة النظر الشرعي في عدم انطباق الإعفاء عليها كنازلة جديدة تستحق التدقيق والبحث في إطار النصوص ومقاصد الشريعة.
ومن هنا تبرز مشكلة البحث في السؤال التالي: هل يلزم إعفاء الآلات والمعدات الإنتاجية العصرية المشاركة في نماء الأموال من الزكاة؟ ويتفرع عنه الأسئلة الآتية:
- ما مفهوم وضوابطه وشروط وجوب الزكاة على الأموال وشُبه الإعفاء؟
- ما الفرق بين الآلات والمعدات الإنتاجية والأدوات المنصوص على اعفائها؟
- ما الحكمة المشتركة بين اعفاء الآلات والمعدات واستثناءات الوجوب؟
- ما الأثار الاقتصادية المترتبة على شمول الزكاة للآلات والمعدات الإنتاجية أو عدم شمولها؟

3.1. أهداف البحث

ويهدف البحث إلى توضيح الآت:
- مفهوم وضوابطه وشروط وجوب الزكاة على الأموال وسبب شبهة عدم اعفاء الآلات.
- الفرق بين الآلات والمعدات الإنتاجية والأدوات المنصوص على اعفائها.
- الحكمة المشتركة بين اعفاء الآلات والأدوات المنصوص عليها واستثناءات الوجوب.
- الأثار الاقتصادية المترتبة على شمول الزكاة للآلات والمعدات الإنتاجية.

4.1. دوافع اختيار هذا البحث

- الاسهام في الوقوف على حقيقة تطابق أدلة الإعفاء من الزكاة على الآلات والمعدات الإنتاجية.
- إبراز المصالح المترتبة على استقرار الرأي الشرعي بالترجيح المعتبر.

5.1. منهجية البحث

بعد توفيق الله سينتهج البحث المنهج الاستقرائي، وذلك نظرًا لتعلق البحث بسبر دقائق الحِكم والأحكام المتعلقة بوجوب الزكاة أو الإعفاء منها في ظل المقاصد الشرعية، وذلك بجمع المادة العلمية من مظانها، ومن خلال المنهج الوصفي يتم تصوير واقع المسألة وبيان الأقوال فيها واستدلالات هذه الأقوال ومن خلال المنهج الاستنباطي بمناقشة هذه الاستدلالات ثم الترجيح.

6.1. الدراسات السابقة

- د: منذر قحف، بحث بعنوان " زكاة الأصول الثابتة الاستثمارية" مجلة جامعة الملك عبد العزيز: الاقتصاد الإسلامي، م ٧، ص ٣١- ٧٣ (١٤١٥هـ / ١٩٩٥م): تناول الباحث توضيح المتغيرات التي طرأت على الآلات الحديثة خلال القرنين الماضيين، وما

يترتب عليه من ضرورة مواكبة الفقه لهذه الحالة كما استجاب لحالات الزكاة في النقود المستحدثة وغيرها، كما يؤكد على أهمية هذا القطاع المالي وضرورة خضوعه للزكاة، وذلك لتحقيق العدالة بين الفقراء والأغنياء، وناقش الآراء التي تؤيد أعفاء الأصول الاستثمارية من عدة جوانب. وتوصل على أن إعفاء الأصول الاستثمارية من الزكاة لا يحقق العدالة، حيث تقع الزكاة على من يملكون قليل من المال والمحاصيل ويعفى منها الأغنياء أصحاب الأصول الاستثمارية، كما توصل بعد مناقشة الأدلة والرد عليها إلى وجوب الزكاة على هذه الأصول.

- د نسرين محمد محمد العزازي، بحث بعنوان " زكاة المستغلات في الشريعة الإسلامية دراسة فقهية مقارنة "جامعة الأزهر الشريف كلية الدراسات الإسلامية والعربية بنات - الزقازيق قسم الفقه المقارن. تناولت الباحثة زكاة المستغلات الحديثة كأحد الأوصاف المستجدة في العصر الحديث، مع التركيز على حجم الاستثمار الكبير في هذا القطاع، وانعكاسه على النشاط الاقتصادي، استهدفت الباحثة استنباط الحكم الشرعي لزكاة هذه المستغلات من عموم النصوص. كما تناولت في أربعة مباحث التكييف الفقهي لزكاة المستغلات، والتطبيقات المعاصرة نتجت عن اختلاف الفقهاء في وجوب الزكاة عليها. وشروط وجوب الزكاة فيها وكيفية إخراج الزكاة. وتوصل البحث إلى أن مصطلح "المستغلات" حديث، ويعبر عن الأموال التي لا تعد للبيع أو التجارة، وتوصلت إلى أن الزكاة تجب على غلة هذه المستغلات وليس على أصولها، وذلك لتشجيع الاستثمار، وتحسب كزكاة النقود.
- خليل هاني عادل عبد الله، زكاة المستغلات في الفقه الإسلامي- دراسة فقهية مقارنة " رسالة ماجستير في الفقه والتشريع بكلية الدراسات العليا في جامعة النجاح الوطنية في نابلس فلسطين 2007م. تناول الباحث توضيح مصطلح "المستغلات" بأنه يشير إلى الأموال المحتفظ بها للاستفادة من غلتها. رغم عدم شيوع هذا المصطلح لدى الفقهاء القدامى، وتناول اختلاف الفقهاء في كيفية تزكيتها واعتمادهم على قياسها على زكاة النقدين كأساس للزكاة في كل مال. توصل إلى وجوب الزكاة في غلاتها، وليس في أصلها. وأن زكاة الزروع والركاز والماشية زكاة مخصوصة لا يقاس عليها إلا ما كان من جنسها، والآلات في المصانع لا تخضع أصولها للزكاة .وإنما العائد منها يخضع لزكاة عروض التجارة، يجب على الدولة الإشراف على جمع الذكاة ووضع الفقرات القانونية الواضحة لأحكام زكاة الأموال.

الفرق بين هذا البحث والدراسات السابقة: هذه الدراسة تتعرض لمناقشة الحجج التي ساقتها الدراسات السابقة وتفنيد ما نحى منها لوجوب الزكاة على الأصول الملموسة، وإقامة الأدلة على اتساق إعفائها مع ما أقرته النصوص صراحة في الأنواع الأخرى من الأموال، ومع ما رجحه الجمهور في مواضع آخري من الإعفاء المشروط، وأن شبهة غياب العدل بغياب وجوب الزكاة على الأصول الاستثمارية إنما جاءت بالجمع بين المختلفين أو التفريق بين المتماثلين، كما فصلت هذه الدراسة في بيان مقصد العدل في الزكاة بين الفقراء والأغنياء، وبين الأغنياء فيما بينهم، والوقوف على مدى شمول الشريعة للمؤثرات الحقيقية في الزكاة وأبعاد حكمتها.

7.1. مخطط البحث: جاء البحث في مقدمة ومبحثين وخاتمة وتوصيات

المقدمة استعرضت مكانة الزكاة وإشكالية أعفاء الآلات الإنتاجية من عدمه.
المبحث الأول: وعاء الزكاة وضوابطه الشرعية، المطلب الأول: تعريف وعاء الزكاة، المطلب الثاني: ضوابط وعاء الزكاة الشرعية والعملية وشروطه، المطلب الثالث: تعريف الإنتاج لغة، المطلب الرابع: ضوابط انطباق الوعاء الزكوي على الأموال.
المبحث الثاني: هل تلزم الزكاة في الأصول الإنتاجية المشاركة في نماء الأموال، المطلب الأول: تفصيل صورة المسألة محل البحث، المطلب الثاني: مناقشة صورة المسألة وحجج القائلين بالزكاة على الآلات. المطلب الثالث: الآثار الاقتصادية المتحققة من الإعفاء والمتوقعة من الايجاب.
ثم جاءت خاتمة البحث والتوصيات.

2. المبحث الأول: وعاء الزكاة وضوابطه الشرعية والأدوات الإنتاجية

لا بد من تعريف الوعاء الزكوي وبيان ضوابطه من أجل تحديد ما يخضع من المال للزكاة وما لا يخضع، وفيما يلي بيانه بشكل موجز.

1.2. المطلب الأول: تعريف وعاء الزكاة

وعاء الزكاة لغة: *الوعاء* جمع أوعية من أوعى الشيء: إذا حفظه به.[2]
الزَّكَاة: "سميت بذلك لما يُرْجَى بهَا من زَكَاة المَال ونمائه وزيادته وَقيل لِأَنَّهَا طهره وَالْحجّة فِي ذَلِك قَوْله تَعَالَى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة: 103]،[3] وتأتي في اللغة بمعنى النماء.[4]
وعاء الزكاة اصطلاحًا: هو حِصَّة من المَال وَنَحْوه يُوجب الشَّرْع بذلها لِلْفُقَرَاء وَنَحْوهم بِشُرُوط خَاصَّة.[5]
نِصَاب الزكاة: يمثل الحد الأدنى من المال الذي إذا احتواه وعاء الزكاة خضع هذا المال وما زاد عليه للزكاة، وقد حدد ﷺ نصاب الزكاة في الذهب والفضة في حديث عَلِيٍّ.[6]

2.2. المطلب الثاني: ضوابط وعاء الزكاة الشرعية وشروطه

شروط المال الخاضع للزكاة:
يجب أن تتوافر في المال شروط حتى تجب فيه الزكاة، وهي من رعاية الشريعة لأصل المصلحة في الحفاظ على الأموال التي هي قوام معايش الخلق، وحتى لا تأكل الزكاة الأموال، والشروط هي: أن يكون متقوما، أن يكون المال نامياً أو قابلا للنماء، أن يبلغ المال نصابا، أن يكون المال خاليا من الدين، أن يكون المال مملوكا ملكا تامًا، أن يحول عليه الحول القمري، وشروط آخري في المالك.[7]

3.2. المطلب الثالث: تعريف أدوات الإنتاج لغة

تعريف الأداة لغة: الأداة: الآلة والجمع الأدوات.[8]
وأداة الحرب: سلاحها، والأداة الآلة الصغيرة،[9] وأداة الحراثين: العوكشة: وهي التي تذرى بها الأكداس.
تعريف الإنتاج: أصله من نتج واستنتجَ الشَّيءَ استنبطه، والإنتاج: تولُّد الشّيء من الشّيء.[10]

ما الذي يخرج من الإعفاء الزكوي إلى وجوب الزكاة عليه؟
أما ما تم التنصيص على إعفاء عينه أو جنسه فلا سبيل إلى إيجاب الزكاة عليه، وأما ما كان إعفاؤه معلقا على سبب أو شرط أو مانع فإن هذا النوع من الإعفاء يرفع بوقوع السبب كبلوغ النصاب وبتحقق الشرط كحولان الحول وانتفاء المانع كدين يذهب بالنصاب أو ملكًا غير تام للمال. وما استجد من النوازل فهو قيد الاجتهاد

3. المبحث الثاني: هل تلزم الزكاة في الأصول الإنتاجية المشاركة في نماء الأموال

الشركات التي يتكون رأس مالها من نوعين أحدهما نقد وسلع والثاني أصول ثابتة كالأراضي والمباني والآلات، وهذا النوع الثاني غير خاضع للزكاة لأنه مخصص للعمليات الإنتاجية عند أغلب العلماء، على الرغم من أنها أساس في عملية نماء ذلك المال، وفي قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: 43] دليل على النماء، وهذه الآلات أساس في النماء.

---

[2] مجمع اللغة، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، (إبراهيم مصطفى/ أحمد الزيات/ حامد عبد القادر/ محمد النجار)، ط، مصر: دار الدعوة، ص (2/ 1044).
[3] محمد بن فتوح بن عبد الله بن فتوح بن حميد الأزدي الميورقي الحَمِيدي أبو عبد الله بن أبي نصر، تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم، ت: زبيدة محمد سعيد عبد العزيز، ط 1، (مصر: مكتبة السنة - القاهرة ١٤١٥- ١٩٩٥)، ص (413).
[4] أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين، مجمل اللغة لابن فارس، ط 2، (لبنان: مؤسسة الرسالة - بيروت، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م)، ص (437).
[5] المعجم الوسيط، ص (1/ 396).
[6] سنن أبي داود، ص (2/ 101). قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِذَا كَانَتْ لَكَ مِائَتَا دِرْهَمٍ - وَحَالَ عَلَيْهَا الْحَوْلُ - فَفِيهَا خَمْسَةُ دَرَاهِمَ، وَلَيْسَ عَلَيْكَ شَيْءٌ حَتَّى يَكُونَ لَكَ عِشْرُونَ دِينَارًا، وَحَالَ عَلَيْهَا الْحَوْلُ، فَفِيهَا نِصْفُ دِينَارٍ، فَمَا زَادَ فَبِحِسَابِ ذَلِكَ، وَلَيْسَ فِي مَالٍ زَكَاةٌ حَتَّى يَحُولَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ».
[7] انظر شروط الزكاة، محمود محمد خطاب السّبكي، الدين الخالص أو إرشاد الخلق إلى دين الحق، ط 4، (مصر: المكتبة المحمودية السبكية، ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م)، ص (8/ 118:124).
[8] أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي، مختار الصحاح، ط البنان المكتبة العصرية - الدار النموذجية، صيدا، (1420 ه-1999 م)، ص (15).
[9] مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط من (110/1)
[10] أحمد مختار عمر عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، بمساعدة فريق عمل، ط1، (القاهرة: عالم الكتب، 1429 - 2008 م)

ويفرق بعض العلماء المعاصرين بين الأدوات والآلات المستثناة من الخضوع للزكاة في عهد التشريع والأصول الموجودة في زماننا، باعتبار أنها في صدر التشريع كانت تعبر عن فقر صاحبها كالفأس والقدوم والمنشار، أما الأصول الآن فيقولون أنها معبرة عن الغنى كالمباني العملاقة والآلات الإنتاجية وخطوط الإنتاج الصناعية، وهي أموال استثمارية وضعت لتوليد الأرباح، كما أن قيمتها تتناقص نتيجة للتشغيل، وهذا التناقص يحل في قيمة المنتج المباع، وكأن جزءا من هذه الأصول تم بيعه، وبهذا الشكل فهي تلحق بالأموال النامية في صورة غير مباشرة، وذهبوا إلى أن من حِكم الشريعة في جعل قيمة الزكاة في الإبل أكبر من النقدين بأنها علامة الغنى. أما المهن على عهد الرسالة فكان لا يقوم بها إلا الأغراب أو العبيد، ولذا كانت المهن بما تحويه من أدوات وآلات تعبر عن فقر صاحبها.

وقد ذهب الجمهور وأكثر المالكية إلى أن الآلات والأصول التشغيلية غير المعدة للبيع مع المنتج لا تخضع للزكاة[11] وهي عندهم بمعنى ما يستخدمه الصناع ويديرون به صناعتهم ولا يعدونها للبيع فأشبهت القنية لبقاء عينها، وبمناقشة أدلة الجمهور ومن خالفهم من المعاصرين نجد أن قاعدة إعمال النصوص وسبر حكمتها ومغزى تلك الحجج، تقودنا مجتمعة إلى التفصيل وإظهار صورة المسألة.

1.3. المطلب الأول: الوعاء الزكوي ومدى انطباقه على الآلات والأدوات

لمناقشة ضوابط انطباق الوعاء الزكوي على الأموال المتمثلة في الآلات والأدوات الإنتاجية، يلزم وضع هذه الأموال على ميزان ومعيار شروط الوعاء الزكوي، مع مراعاة تغَير حالات البنود.

والأصل أن كل الأموال خاضعة للزكاة لقوله {خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيهِم بِهَا} [التوبة: 103] وقول النبي ﷺ «تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ»[12] ، إلا ما استثنت النصوص، والاستثناء عرف من الحديث المروي عن أبي هريرة ، رضي الله عنه ، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال:" ليس على المسلم صدقة في عبده، ولا في فرسه"،[13] كما عرف بالاستقراء والاستنباط للأموال التي خرجت بطبيعتها أو بسبب غرض استخدامها عن شروط الزكاة كأثاث البيت والملابس وما شابه ذلك مما لم يعد للاستثمار أو النماء، قال النووي رحمه الله :هَذَا الْحَدِيثُ أَصْلٌ فِي أَنَّ أَمْوَالَ الْقِنْيَةِ لَا زَكَاةَ فِيهَا وَأَنَّهُ لَا زَكَاةَ فِي الْخَيْلِ وَالرَّقِيقِ إِذَا لَمْ تَكُنْ لِلتِّجَارَةِ وَبِهَذَا قَالَ الْعُلَمَاءُ كَافَّةً مِنَ السَّلَفِ وَالْخَلَفِ.[14]

والآلات بطبيعة الحال تتناسب قيمتها مع العمل الذي تستخدم فيه، وبالتالي سيكون العائد متناسبا مع الإسهام ومع تكلفة عمل الآلات، وهذا يندرج تحت قاعدة الغنم والغرم، وتكلفة المنتج وقيمته، والوسيلة الإنتاجية وحجم الإنتاج، وهو ما يجعل الحِكمة من الحكم عليها بالإعفاء مطردة، ولا يُعرف بالنص أو القياس حد معين لرفع الإعفاء عن ما ورد في جنسها كما مر في حديث البخاري، ، فعلى سبيل المثال آلة الحرث القديمة مع مراحل تطورها، نجد كل مرحلة منبثقة عن التي قبلها، وعدم انطباق الوعاء الزكوي على السابقة لا يتعلق بكونها لم تبلغ نصابا، وإن جاز القول ببلوغ اللاحقة نصابًا، فالحولية عليها لا تعني إلا نقص النصاب غالبًا، فلا سبيل إلا إعطاءها حكمها الخاص بالإعفاء بالنص، وإن قيل تجب فيها الزكاة إذا بلغت النصاب وحال عليها الحول، فقد عطل النص الذي ورد في استثنائها وجُعلت مما يستثمر في عروض التجارة، وهذا بعيد، لأن حيازتها للإنتاج والاستخدام وليس للبيع، وكونها تباع بالقوة في مرحلة معينة وخاصة عند استنفاذ انتاجيتها الفعلية، فهذا لا يعني أنها معدة للبيع على ما هو معروف في أنواع التجارات ولا هو مقصود لذاته، وإنما جاء تبعًا، وفي هذه الحالة تدخل أثمانها في وعاء الزكاة وتحسب مع بقية الأموال الناضة والسلع المعروضة للتجارة بعد تحقق السبب وتوفر الشروط وانتفاء الموانع.

---

[11] ينظر: أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط 2، (لبنان: دار الكتب العلمية، 1406 هـ / 1986 م)، ص (11/2). أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، ط 1، (لبنان: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩ هـ -١٩٩٩ م) ص (161/4). منصور بن يونس بن إدريس البهوتى، فقيه الحنابلة، شرح منتهى الإرادات، المسمى: دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، للبهوتي، ط 1، (لبنان: عالم الكتب، بيروت، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م) ص (437/1). أبو عبد الله محمد الخرشي، شرح الخرشي على مختصر خليل، ط 2، (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، (1317 هـ). ص (199/2).

[12] أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة ابن بردزبه، صحيح البخاري، ط 1، (مصر: بالمطبعة الكبرى الأميرية ببولاق ط السلطانية)، ص (2/ 104). عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما: «أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم: بَعَثَ مُعَاذًا رضي الله عنه إِلَى الْيَمَنِ، فَقَالَ: ادْعُهُمْ إِلَى: شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللهِ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ، فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللهَ قَدِ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ، فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً فِي أَمْوَالِهِمْ، تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ.»

[13] متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب ليس على المسلم في عبده صدقة، ط 1، حديث رقم 1464، (ج2/ ص121)، ومسلم في صحيحه، في كتاب الزكاة، باب ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة، حديث رقم 2236.

[14] شرح النووي على مسلم (7/ 55).

2.3. المطلب الثاني: تفصيل صورة المسألة محل البحث

وقبل أن ننتقل إلى مناقشة خضوع هذه الآلات للزكاة لا بد من بيان كنه الآلات والأدوات الإنتاجية والتي هي محل نزاع اليوم مع تقدم الصناعة واختلاف وصفها عن عصر التشريع واختلاف الثابت عن المتداول ومدى ارتباطها بنماء الأموال، وهل هي علامات على الغنى أو الفقر أو تعين النصاب في بعض الأزمان دون بعض، ومدى تأثير هذا الاختلاف.

أولا: حقيقة الآلات والأدوات الحديثة:
تختلف الآلات والأدوات في اوصافها وأحجامها ومكوناتها وقيمها حسب الغرض الذي تستخدم فيه هذه الآلات، وعلى كل حال فكلها وسائل انتاج، وتشترك في كونها وسيلة تتناسب مع عصرها ومجال استخدامها، فمنها الآلات الثقيلة تتميز بحجم كبيرة مثل الجرافات والرافعات والحفارات، ومنها الآلات الخفيفة، وتكون أصغر حجمًا مثل آلات الخياطة آلات التعبئة والتغليف، ومنها الأدوات اليدوية والتي لا تحتاج الى مصدر للطاقة، أمثلة الفأس والمطارق، والمحراث اليدوي، ومن الآلات ما هو يعمل بطريقة آلية (أوتوماتيكية) مثل الروبوتات وآلات CNC التحكم الرقمي بالحاسوب. والآلات الدقيقة مثل آلات التصوير بالرنين (MRI) المجاهر الإلكترونية.
ثانيًا: الفروق الحقيقية في ظاهر الآلات وليس في جوهر الاستخدام:
الآلات موجودة في كل زمان بما يناسبه من سعة وتقدم وابتكار أو ضيق وركود وانحسار، وتغير الوسائل لا يغير ما أبيح بعمومها أو منع، كالتطوع على الدابة جائز، وقد فعله النبي ﷺ على ناقته، وهو مشروع لأمته بلا خلاف، فإذا تغيرت الدابة الى سيارة أو طائرة فيبقى الحكم على أصله وهو إباحة التطوع عليها وليس لتغير الوسيلة من أثر، وهكذا نقول في الأصول والأدوات التي هي وسيلة للإنتاج والعمل ووقع عليها الاعفاء، فلا يرتفع حكمها بتغيرها سواء كبرت أو صغرت كثرة أو قلت كانت بدائية أو رقمية، لأن ظاهر حكمة الحكم لم يتعلق بعين معينة دون عين، وإنما بوجود وسيلة تصلح للحكم، والشارع يعلم ما ستكون عليه الحياة إلى يوم القيامة، فكما صلحت الناقة والسيارة للتطوع عليها، فتصلح الآلات والمعدات الإنتاجية لوقوع الإعفاء عليها، ولأنها وسيلة مساعدة في الإنماء لا غير، وتغيرها لا يغير الحكم.

***ثالثًا:** التفرقة بين الأصول الثابته والأصول المتداولة في وجوب الزكاة أو الإعفاء:*
التفرقة بين الأصول الثابته الملموسة والأصول المتداولة في وجوب الزكاة أو الإعفاء، سيختلف فيه الاجتهاد على حسب الصورة المقدمة لكل منهما، فكيف لا تعفي متجر المواد الغذائية من الزكاة على أصوله المتداولة ثم تعفي مصفاة بترول من الزكاة على قيمتها، فهذه الصورة تحمل الباحث على التوقف واستبشاع التفريق بينهما، بينما تدعو الصورة إلى شيء آخر وهو تصور حجم المخاطرة الكبير في المصفاة مقابل حجم المخاطرة الضئيل جدا في الأصول المتداولة في متجر المواد الغذائية، والحكم على الشئ فرع عن تصوره، فإن نجت المصفاة من مخاطر عدم الإنتاج أو الأعطال أو التقادم أو كثرة النقل أو أي شيء آخر ثم أنتجت ونجحت، فإن العائد منها يكون كبيرًا جدا وبالتالي نسبة الزكاة تكون كبيرة بشكل لا يُعقد معه مقارنه في نفس المثال مع متجر المواد الغذائية، وهذه المخاطر العالية لم يغفلها التشريع لأن المخُوف منها كبير والمنتظر منها أيضا كبير، وقد راعت الشريعة التكاليف عند احتساب مقدار الزكاة وهو من باب الإعفاء النسبي، فإذا عظم وتُخوف من أثره زاد الإعفاء حتى بلغ التمام.

رابعًا: كون هذه الأدوات علامة فقر أو غنى وأثر ذلك في الإعفاء.
دخلت هذه الشبهة على بعض الاقتصاديين من باب جمعهم لحالات متشابهة في ظاهرها، مختلفة فيما بُني الحكم، أو تفريقهم بين متماثلات لغياب إدراكهم هذا التماثل، وكذلك التفريق بين مجمل حكمة الإعفاء في الأدوات البسيطة في صدر التشريع والآلات الكبيرة في كل عصر بعده، اما عدم تصور الفرق بين الوجوب والاعفاء في الحالات المتشابهة ظاهريًا والتي طفق البعض على إثرها يبحث عن ما يدعم وجوب التفرقة في الحكم، تبعًا لما درج عليه التشريع في نظرهم، فإن هذه الحالات والأمثلة الأخرى ليست متحدة في الجوهر المالي ولا متساوية في علة الحكم وبينهما فوارق، كمثال متجر المواد الغذائية ومصفاة البترول، وهذا الخطأ يحدث بسبب التسوية بين مختلفين، أو التفريق بين متماثلين، كمثال وضع رؤوس الأموال في المصانع والمباني والأصول، ثم اقتراض المصروفات التشغيلية أو المشاركة الاستثمارية فيها، ومع فرض جدوى هذا المثال أو هذا الافتراض والتصرف من الناحية الاقتصادية بغية التهرب من ربع العشر في المائة، فإن هذا المقصد غير معتبر لأن مخاطرة وضع رأس المال الخاضع للزكاة في الأصول على اختلاف أنواعها لا يخلو من مخاطرة أكبر بكثير مما فر منه قاصدا، وكلا المثالين لا يجمعهما التماثل في علة الحكم.

خامسًا: هل الآلات الإنتاجية من جملة الأموال النامية؟

السؤال الذي ينبغي أن يجاب عليه هل الأصول الإنتاجية تعد من المال النامي الذي تلزم الزكاة فيه، وهل يمكن ربط ذلك بحكمة التشريع من اشتراط النماء، وقد كان الإمام الغزالي رحمه الله يميز الباحث "بالبحث عن أسرار الأعمال والأقوال"،[15] ويؤيد ذلك ابن تيمية رحمه الله: " فمن فهم حكمة الشارع منهم كان هو الفقيه حقا".[16]
وحكمة النماء كما قال ابن الهمام: "مواساة الفقراء على وجه لا يصير هو فقيرا بأن يعطي من فضل ماله قليلًا من كثير، والإيجاب في المال الذي لا نماء له أصلا يؤدي إلى خلاف ذلك عند تكرار السنين".[17] ولأن المال القابل للنماء بطبيعته هو مظنة الأداء، ومالكه بالفطرة يسعى لنمائه، فجُعل شرطا من شروط الزكاة.

3.3. المطلب الثالث: مناقشة صورة المسألة وحجج القائلين بالزكاة على الآلات

وبناء على ما سبق من استعراض صورة المسألة والاعتراضات التي جاءت عليها، ينتقل البحث إلى مناقشة الاعتراضات والرد عليها وترجيح الرأي بالإعفاء فيما يلي:

الاعتراض الأول: عند القائلين بعدم إعفاء الآلات من الزكاة قالوا بأن أدوات الخدمة الخاصة والفأس والقدوم والمنشار دليل فقر في وقت التنزيل، بعكس الأصول الآن فإنها معبرة عن الغنى كالمباني العملاقة والآلات الإنتاجية، ويرد على هذا بالآتي:
منطوق حديث النبي ﷺ «لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِ صَدَقَةٌ فِي عَبْدِهِ وَلَا فَرَسِهِ».[18] يدل على إعفاء الأغنياء في الغالب الذين يملكون العبيد والخيول وهذه الممتلكات لا تدل على فقر أصحابها، وهذا بخلاف الأدوات المستخدمة كالفأس والقدوم والمنشار في ذلك الوقت ، فعُلم بذلك أن العلة هنا ليست الأدوات المعبرة عن الفقر، والأكثر من ذلك أن من ملك تسعًا وثلاثين من الغنم ليس عليه زكاة، وقد تكون قيمتها عادة ثلاثة أضعاف نصاب النقدين والتجارة، ومن ملك تسعًا وعشرين بقرة ليس عليه زكاة، وقد تكون قيمتهم عادة عشرون ضعفًا لنصاب النقدين والتجارة، فلا وجه لربط الإعفاء في الحديث بالغنى أو الفقر، أو أدوات العني أو الفقر، إذن الحكمة في الإعفاء ليست محصورة بعلامة الفقر أو الغنى ولا أدوات الفقراء، وإن كان النصاب مظنة الغنى، والحكمة التي استنبطها العلماء من الحديث تتعلق بالاستخدام الشخصي الذي لا يقصد بملكه النماء في ذاته أو التجارة،
كما أن هذه الحكمة تستقيم مع من ذهب إلى إعطاء المستحق للزكاة ما يقيم به معاشه بلغ ما بلغ، مع التفاوت الكبير بين المستحقين، وإن أعطى نصابا أو يزيد[19] ولأن أحكام الإسلام وحكمة النظام الاقتصادي الإسلامي أن يصل بالناس حد الكفاية والرفاه في غير مخيلة ولا إسراف، فلا حرج أن يعفي المسلم من نفقة زائدة على بعض متاعه.
والأهم أن الحديث فيه دلالة على الشمول والعموم لأنه جاء بصيغة العموم (فلفظ عبده وفرسه من ألفاظ العموم لأنهما من المفرد الذي أضيف إلى معرفة).

الاعتراض الثاني: الآلات الإنتاجية من جملة الأموال النامية.
والمقصود بالنماء كما تكرر" ليس تحقق النماء الفعلي" وإنما إمكانية النماء أو الطبيعة الأصلية للمال، وفي شرح موطأ مالك "وإن قلنا: إنّ المراد به النّماء؛ فهو عامٌّ في كلّ نماءٍ وذلك يُوجِبُ بظاهر عُمُومِهِ اعتبار النَّمَاءِ من كلّ مالٍ نامٍ"،[20] لذلك إذا لم يتم تنمية المال أو قامت الشركات عمومًا بالعمل على تنميته وأخفقت في تحصيل النماء فإن المال المملوك لا يفقد صفة النماء، بل تجب فيه الزكاة إذا بلغ النصاب وحال الحول عليه كما في المال النامي على الحقيقة.
والحقيقة التي يدركها كل مالك للآلات والمعدات المشاركة في العملية الإنتاجية أنها قطعًا ليست مالًا ناميًا على الحقيقة، بل هي أدوات للإنماء، فالمالك عندما يشتريها أو يمتلكها يدرك أن قيمتها نقصت بنقلها إلى رَحله، فإذا عملت بدأت تنقص قيمتها وجودتها وحالتها، وأقصى ما يمكن تنميتها أن يردها لأصلها أو قريبا من ذلك، فلا ينطبق عليها وصف المال النامي وإن شاركت في نماء غيرها، لكن الشيء الواقع الإعفاء عليه هو الأدوات والأشياء المعدة للمساعدة في الإنماء، وهي بعينها على الحقيقة ليست مالا ناميا لأن نموها ليس من جنسها. وهي تقابل عروض القنية عند الفقهاء والتي تملك للانتفاع والاقتناء دون البيع.

---

[15] أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، إحياء علوم الدين، (لبنان: دار المعرفة - بيروت) ص (1/ 78).
[16] تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي، الفتاوى الكبرى لابن تيمية، ط 1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1408 هـ - ١٩٨٧م.) ص (6/ 172).
[17] كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي السكندري، المعروف بابن الهمام الحنفي، فتح القدير على الهداية، ط 1، (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصفى البابي الحلبي ١٣٨٩ هـ = ١٩٧٠ م)، ص (2/ 155).
[18] سبق تخريجه، صحيح البخاري.
[19] مس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي الحطاب الرُّعيني، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، ط 3، سوريَّة: دار الفكر - دمشق. ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.، ص (2/ 376).
[20] محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي، المسالِك في شرح مُوَطَّأ مالك، ط 1، (الناشر: دَار الغَرب الإسلامي، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م)، ص (4/ 13).

وكون هذه الآلات تعمل في إنماء نشاط ما كالزراعة أو الصناعة أو غير ذلك، يلحقها بالعوامل التي قال النبي ﷺ فيها " لَيْسَ فِي الْعَوَامِلِ صَدَقَةٌ "[21] وإن نوى بهذا النشاط الإتجار، فتخصيص العوامل لكونها عوامل كتخصيص المعلوفة ولا علاقة لبلوغ النصاب أو عدم بلوغه، وإلا فما فائدة التخصيص، وقال صاحب الحاوي: "(وَتَسْقُطُ فِي غَيْرِ النَّامِيَةِ كَالْآلَةِ وَالْعَقَارِ) وَالْعَوَامِلُ مَفْقُودَةُ النَّمَاءِ فِي الدَّرِّ وَالنَّسْلِ، وَإِنَّمَا يُنْتَفَعُ بِهَا عَلَى غَيْرِ وَجْهِ النَّمَاءِ، كَمَا يُنْتَفَعُ بِالْعَقَارِ عَلَى جهة السُّكْنَى، فَوَجَبَ أَنْ تَسْقُطَ عَنْهَا الزَّكَاةُ كَسُقُوطِهَا عن العقا".[22]

أما مسألة إلحاق حكم الزكاة على الآلات والأصول قياسًا على قول بعض الفقهاء بالزكاة على الحلي المستأجرة، ففيها تفاصيل وبينهما فوارق جوهرية:

أولًا: جواز استئجار الحلي هو قول الجمهور[23] لكن وجوب الزكاة فيه قول مرجوح على ما يأتي مختصرًا،
أصل الزكاة في الحلى محل خلاف بين العلماء، فمن قال عليها زكاة،[24] فتأجيرها لا يؤثر على الحكم عندهم، ولا يتم إضافة زكاة على عائدات تأجير الحلي إلا إذا بلغا النصاب واستوفت شروط الزكاة، ومن قال ليس عليها زكاة كقول مالك رحمه الله "فِي كُلِّ حُلِيٍّ هُوَ لِلنِّسَاءِ اتَّخَذَتْهُ لِلُّبْسِ. فَلَا زَكَاةَ عَلَيْهِنَّ فِيهِ"،[25] وقال ابن القاسم: وإنما قال مالك في كراء الحلي "ليس كراء الحلي من أخلاق الناس؛ لأنهم كانوا يرون زكاة الحلي أن يعار فلذلك كرهوا أن يكرى"،[26] وعند أحمد "إذا كَانَ يعار ويلبس أَرْجُو ان لَا يكون فِيهِ زَكَاة"،[27] وقال الشافعي: ويروى عن ابن عباس وأنس بن مالك ولا أدري أثبت عنهما معنى قول هؤلاء: ليس في الحلي زكاة؟ ويروى عن عمر بن الخطاب وعبد الله بن عمرو بن العاص إن في الحلي زكاة.[28]

ثانيا: تبين أن هذه المسألة مترددة بين الإعفاء من الأصل ووجوب الزكاة، وكون الحلي المستأجرة عليها زكاة عند من قالوا بالإعفاء هو محل النقاش والبحث، فالحلى غالبا من مادة النقدين فإذا كان استثناؤها أو اعفائها نظرا للاستعمال الشخصي غير المعد للتجارة، فإن تحويلها للتجارة كالإجارة أو قصد البيع يزيل عنها علة الإعفاء، والفرق بينها وبين المستغلات كالبيوت أو السيارات أنها لا تستهلك غالبا أو تفنى بالاستعمال. بل يظل مالكها غني ما بلغت النصاب وما يفقد منها بالاستعمال ضئيل لم يعتبره الفقهاء، والفرق الأكبر عند من يقولون بالزكاة هو أن نصابها يحتسب وزنا من معدنها إن كانت ذهبًا أو فضة، بدون المكونات الأخرى إن وجدت كالزبرجد والمرجان وخلافه، وليست القيمة السوقية هي المعتمدة للزكاة، أي أن الصنعة والتعدين لا قيمة لهم في تقيم هذه الحُلي عند استبحارها، بخلاف الأصول المستثمرة من الآلات الإنتاجية فإن قيمتها المفترض إخراج الزكاة عليها عند من يقول بهذا الرأي يكون بسعر سوقها بما فيه الصنعة وجميع المكونات، وبذلك يتبن أن القياس هنا مع الفارق.

1.3.3. المخاطرة اجتمعت مع عدم نماء الآلات في ذاتها

وكذلك ربما أنتجت الآلة ومنعت لأسباب ليس لها حصر، وهو ما يناسب حكمة الزكاة على الديون فربما عاد الدين بعد عام أو عامين أو أكثر وكان مرجوا سداده فيزكى مرة على قول الجمهور، أو كان غير مرجو كالديون المعدومة فلا يزكى، والانتفاع من الآلات بكامل قيمتها في واقع الحياة محل رجاء وليس يقين، وبهذا يتم إعمال النص في اعفاءها، ويمكن توضيح علاقة الأدوات الإنتاجية مع الزكاة بوجه محاسبي أيضًا، فهي إن استهلكت في عمرها الافتراضي فإنها تزكى مرة واحدة من خلال إحلالها تدريجيًا

---

[21] سنن الدارقطني، عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، ص (2/ 492)، وفي رواية على بن أبي طالب" وليس على العواملِ شيء" حُسنه إبن حجر في هداية الرواة، ص (2/257)، وأخرجه أبو داود (1572- 1574)، والنسائي (2477)، وأحمد (711).

[22] الحاوي الكبير، ص (3/ 189).

[23] انظر: مالك، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت 179هـ)، المدونة، ط 1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ - 1994م، ص (1/ 305)، (3/ 428)، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء الشافعي البغوي، (ت 516 هـ)، التهذيب في فقه الإمام الشافعي، المحقق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، ط 1، (لبنان: بيروت، دار الكتب العلمية، 1418 هـ - 1997 م.) ص (4/ 425). إسحاق بن منصور بن بهرام، أبو يعقوب المروزي، المعروف بالكوسج (ت 251هـ)، مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، ط 1، السعودية: عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 1425هـ - 2002م، ص (9/ 478).

[24] محمد بن الحسن «الحجة على أهل المدينة» (1/ 448):

[25] المدونة (1/ 305):

[26] أبو بكر محمد بن عبد الله بن يونس التميمي الصقلي (ت 451 هـ)، الجامع لمسائل المدونة، المحقق: مجموعة باحثين في رسائل دكتوراه، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي - جامعة أم القرى، ط 1، (السعودية: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1434 هـ - 2013 م)، ص (15/ 422):

[27] أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت 241 هـ)، مسائل أحمد بن حنبل رواية ابنه عبد الله، ت: زهير الشاويش، ط 1، (لبنان: المكتب الإسلامي – بيروت 1401 هـ 1981 م)، ص (164).

[28] أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، (150 - 204 هـ)، الأم، ط 2، (لبنان: دار الفكر – بيروت، 1403 هـ - 1983م)، ص (2/ 44).

في المنتج النهائي، وكانت كالدين الذي عاد بعد سنين من تاريخ استحقاقه، وإن عُدمت أو بقي شيء منها لا يقوم به الإنتاج، كانت كالدين المعدوم لم يلحقها زكاة.

وحتى لو لحقت بالأموال النامية في صورة حكمية أو غير مباشرة، فلم تلحق بصورة حقيقية أو مباشرة ولم تتساو مع الأموال النامية في ذاتها، فأخذ منها ما يعادل الزكاة، بما يناسب مشاركتها في العملية الإنتاجية في صورة تحميل المنتج من تكلفة عملها واستهلاكها، جريًا على ما يناسب الحكمة وأحكام زكاة الديون عند الجمهور.

2.3.3. *أما قولهم بأن الأدوات الإنتاجية أموال استثمارية وضعت لتوليد الأرباح*

فالواقع أن الأدوات الإنتاجية تشارك في العملية الإنتاجية عن طريق حساب نسبة استهلاك لهذه الأدوات وتحميل المنتج النهائي تكلفة هذا الاستهلاك لهذه الأدوات أو نسبة منها، والعائد من المنتجات تُضَمن في الوعاء الزكوي، لأنها تُقيم بسعر بيعها وسعر بيعها داخل فيه جزء من الآلة المستهلكة، وبهذا يكون قد خضع جزء من هذه الآلة للزكاة، وليس كله إن كان عمرها أكثر من حول، وهكذا في كل حول تحمل بنسبة منها، وبهذا لا تتحمل الألة زكاة إلا مرة واحدة ولو عملت أعوامًا عديدة باعتبار إعادة التقييم، فكونها تولد أرباح أو منافع لا يمنحها بهذا الشرط الوحيد وجوب الزكاة عليها، وحتى ما شاركت فيه من أرباح بصورة غير مباشرة دخل في وعاء الزكاة.
ومع أخذ هذه الحجج في الحسبان، يرى الباحث أن شراء الآلات والأدوات فيه نوع تنمية وتحسين في الاقتصاد مع ما يكتنفها من أخطار تشغيل وأعطاب وفوات مصالح وفرص أكثر من غيرها من التجارات، وأحيانًا تجد بعض هذه الآلات معرضة للكساد والانقراض بظهور أنماط وأنواع أكثر تطورًا، مما يعرض مالكها لخسائر وغُرم آجل أو عاجل، وليست هذه المخاطر المذكورة بالتي تساوي أخطار الأنشطة الخالية من الآلات الاستثمارية بحال، واسقاط هذا الفرق الجوهري بدعوى وجود مسمى المخاطر إغفال لأهم مظان حكمة الإعفاء، وهي رعاية هذه الخصوصية بعدم تحميله كلفة أكبر، فيناسب ذلك حط الزكاة عنها كما الحكمة في غير السائمة -المعلوفة- بعدم جمع المخاطرة والإطعام والزكاة على المكلف المالك لها، للإعانة على استمرار العمل وإقامة المعايش، فإعفاء الآلات والأدوات أو الأصول الثابتة الملموسة من الزكاة يُسهم في الاتجاه نحو التوسع في الصناعة وزيادة القوة الإنتاجية، وهو يؤدي بالتبعية لزيادة التشغيل والتوظيف، وانخفاض معدلات البطالة، وزيادة الطلب ومن ثم الانتاج وانتعاش الاقتصاد الكلي. وهو ما يناسب الحكمة في إعفاء الآلات الإنتاجية.

ولتوضيح الصورة أكثر نفترض حالة عملية لمصنع ومتجر لنرى كيف تكون المقاربة في الزكاة وفي تحمل المخاطرة والفائدة الاقتصادية لكل منهما وذلك في حالة النجاح وفي حالة الفشل.

الجدول 1: حالة إعفاء الأصول الاستثمارية

الأصول والزكاة / النشاط	الأصول الثابتة	أصول متداولة	إجمالي النشاط	أرباح تقريبية 20%	الزكاة في حالة نجاح النشاط	الزكاة في حالة توقف النشاط	متوسط الخسائر المتوقعة في حالة توقف النشاط أو تصفيته
مصنع مواد غذائية	10,000,000	200,000	10,200,000	2,000,000	55,000	5000	5,000,000
متجر مواد غذائية	200,000	10,000,000	10,200,000	2,000,000	300,000	250000	1,100,000

نلاحظ في المثال التقريبي في الجدول رقم (1) أن إجمالي تكلفة النشاط متساوية، المصنع به 98 % أصول ثابته وعكسه المتجر 2% أصول ثابته، وقل العكس في الأصول المتداولة، 2% في المصنع، و98 % المتجر، وأرباح تقريبية 20% وهي افتراضات مألوفة، وحالة فشل وتوقف أيضا متكررة في زماننا هذا ومألوفة، وبالنظر إلى قيمة الزكاة في حالة نجاح النشاط نجد أن زكاة المصنع خمس زكاة المتجر تقريبا، ويستطيع كل منهما التصفية تحت قوة الظرف في حالة الفشل، وخاصة المتجر فيمكن أن يبيع بخسارة قليلة لأنها سلع استهلاكية، أما المصنع فأصعب بكثير، والنادر لا نبني عليه، ونجد أن خسارة المتجر تساوي خمس خسارة المصنع والتي تبلغ تقريبا نصف رأس مال الأخير وهي خسارة فادحة، وهذا أيضًا مألوف، أضف الى ذلك أن المصانع أكثر مشاركة في تقليل البطالة كما أنها أساس الإنتاج الذي يتداوله التجار، مع مخاطرة أكبر بكثير,

الجدول 2: حالة وجوب الزكاة على الأصول الاستثمارية

الأصول والزكاة / النشاط	الأصول الثابتة	أصول متداولة	إجمالي النشاط	أرباح تقريبية %20	الزكاة في حالة نجاح النشاط	الزكاة في حالة توقف النشاط	متوسط الخسائر المتوقعة في حالة توقف النشاط أو تصفيته
مصنع مواد غذائية	10,000,000	200,000	10,200,000	2,000,000	305,000	255000	5,000,000
متجر مواد غذائية	200,000	10,000,000	10,200,000	2,000,000	305,000	255000	1,100,000

وفي الجدول رقم (2) نجد أن كلا النشاطين تساويا تقريبا في قيمة الزكاة المستحقة مع التفاوت الكبير بينهما في حالة الفشل وهو ما يصلح ردًا على المستندين إلى مبدأ تحقيق العدل في الزكاة، فإن عدم الاعفاء هنا يخل بهذا المبدأ، والأولي حمل حكم الأصول والآلات على عموم أدلة الإعفاء.
وقد تُساق الحجة في المسالة لتعضد الوجوب وهي من وجه آخر تعضد الاعفاء، كالقول في العدالة بين الاغنياء والفقراء، فالعامل البسيط يرى الآلات الضخمة ويعيش بينها وليس عليها زكاة وهو محروم ضعيف يعيش على الكفاف أو أقل، ومن وجه آخر أليست هذه الآلة سبب في توفير دخله ونشله من البطالة، فلا اجحاف بالفقير في هذه الحالة.

ودعوى أن المُلاك يختارون لاستثماراتهم المجال الأكثر ربحا بصرف النظر عن نسبة أو حجم الأصول الثابتة أو المتداولة، وهو ما يدعو إلى التسوية بينهم في الزكاة، حجة لا يُسلم لها، فصحيح أنهم يختارون الأكثر ربحًا، لكن ليس بصحيح أنهم لا ينظرون إلى حجم الأصول الثابتة، بل هي نوع آخر من الاستثمار بمخاطر مختلفة وحسابات مختلفة قد تشتبه على غير المستثمرين بالنظر إلى أن كليهما مال، ولاقتصارها في التسوية على إرادة اختيار الاستثمارات في المجال الأكثر ربحا، وهو شأن الجميع من المستثمرين سواء بالآلات أو رغيرها، وكما تكرر القول في هذا البحث فإن الجمع بين مختلفين أو التفريق بين متماثلين هو باب للاشتباه.
والشاهد أن الاجتهادات في هذا الباب وطرح صور يصعب معها بادئ الأمر استيعاب إعفاء الأصول من الزكاة في مقابل الأموال الأخرى الواجب فيها الزكاة، يقابلها اجتهادات آخري تُجلي ما رجحه جمهور الفقهاء على مدى الزمان، ويبقي النص العام محتضنا الحكمة وملهمًا للتعمق في اكتشاف شواهدها في المسألة.

الاعتراض الثالث: كون الإبل علامة غنى فلذلك وضع على رؤوسها الزكاة:
أما كون الإبل علامة غنى فوقع عليها وجوب الزكاة فغير مُسلم به، إذ إن تشريع الزكاة جاء على اصناف من المال وهذه حكمة الله، والاستثناء في الحديث جاء على جزء من هذه الأصناف لا على صنف بكامله ولأسباب خاصة، ولا تتعلق بكونها من أسباب أو مظاهر الغنى أو الفقر، وبرهان ذلك هو نفس ما ساقه القائلون بأن حكمة الشريعة في جعل قيمة الزكاة في الإبل أكبر من النقدين لأنها كانت علامة غنى، وقد حط الحديث الزكاة عن دابة المسلم ولو كانت من الإبل ولو كثرت التي هي علامة على الغني الموجب للزكاة في زعمهم.

3.3.3. اعتراض شكلي وليس واقعي

وبصرف النظر عن الخلاف في المسألة؛ فإن النظرة العابرة لتصور عدم خضوعها للزكاة نوعًا من التهرب المقنن قد يكون معتبرًا نظريًا أو من الناحية الشكلية، وذلك عن طريق شراء الأصول برأس المال المدفوع في المنشأة وتشغيل المنشأة بالتمويلات المصرفية أو طبقا للأدوات التمويلية المشروعة كما سبق ذكره، والتي تُسجل أرصدة دائنة تخصم من إجمالي الموجودات، وتبقى الشركات الكبرى مع غناها لا تخضع أموالها للزكاة، هذا التصور مقبول نظريًا، ومن حيث الموضوعية والتحقيق فقد تم بيان رأي الدراسة.

ومن ناحية التطبيق فإن الزكاة على الأدوات مع كل ما سبق، فيه نقل لتكلفة الزكاة المحتملة إلي تكلفة المشاركة الربحية في حالة التمويلات المصرفية وغير المصرفية عبر دراسات التسعير، بمعني أن دراسة الجدوى لأبرام العقود وتحديد النسب من الأرباح ستتضمن تكلفة الزكاة، والعكس إذا تم استبعاد الزكاة على الآلات لن تتضمن تحميل المنتج بتكلفة إضافية، والأخير سيصب في صالح المستهلك أو المستخدم بشكل مباشر، ويحقق نوع تخفيف الأعباء او الرفاة وهو مقصد فرض الزكاة أيضًا، كما أن غالب المشروعات الإنتاجية أو الصناعية تعتمد نسب الأرباح المرتفعة بصرف النظر عن الشفافية والافصاح وربما لا تتأثر طريقة

توزيع استثماراتها بتبني نسب الزكاة من عدمها فلديها مساحة لتعويض تكاليف التشغيل، لذلك لن تكون الطريقة المناسبة للتهرب من الزكاة هي شراء الآلات الإنتاجية والاعتماد علي التمويل في التكاليف التشغيلية.

واستنادًا لما سبق وما تم طرحه وجب التسليم بأن العلة في الزكاة متفاوتة بين مال وآخر ولا تدرك كاملة، ففي حين زكاة عروض التجارة يشترط فيها قصد البيع نجد أن زكاة الانعام ليست كذلك ولكلٍ نصاب مختلف عن الآخر، وقصر الاستدلال على سبب أو أكثر وتعميمه في مسألة البحث كالتمويل المذكور أنفًا مثلًا غير مستساغ، وخاصة في إيجاب الزكاة على أموال لم تشملها النصوص أو كانت معفاة،

وحتى القائلين بالزكاة على الأصول الثابتة الاستثمارية يقولون بأنها ليست عروض تجارة، ولكن تشبهها، والشبه ليس بكاف، ولذلك قال الشافعي «لأن كثيرا من الأموال لا صدقة فيها، وإنما أخذنا الصدقة خبرا، أو بما في معنى الخبر»[29]

4.3. المطلب الرابع: الآثار الاقتصادية المتحققة من الإعفاء والمتوقعة من الايجاب

تأخذ الزكاة من الأغنياء وفي تقديراتها المرعية أنها لا تفقر غني، بل تُزكي المال شريطة أن تبلغ الحد الذي يوجب الزكاة، وفى هذا المدى حتى يصل المال إلى النصاب فهو معفي، أي غير محمل بتكاليف زائدة، وجدير بالذكر أن المشروعات الإنتاجية في مرحلة التأسيس يمكن أن تدفن ولا يقوم لها قائمة إذا زادت تكاليف الانشاء عليها، وهذه الحكمة مرعية في زكاة الزروع ما بين العُشر لما روت السماء ونصفه لما رُوي بالجهد والتكاليف، فالإعفاء في المشروعات الإنتاجية وبالأخص الصناعية نوع من التحفيز على الإنتاج وزيادته، وهو في جوهره دعما للزكاة ودعما للمستحقين، لأن استقرار الإنتاج سيتولد عنه نمو اقتصادي وزيادة أرباح وتعود زكاتها على مصارف الزكاة.

4. خاتمة البحث والتوصيات

توصل البحث إلى ترجيح إعفاء الآلات والأدوات والأصول المعدة للإنتاج من الزكاة، من خلال إبراز الحكمة التشريعية في مسألة الوجوب للزكاة أو الاعفاء، وأن أسباب الإعفاء متعددة وتأبى أن تكون قاصرة على على سبب واحد، وأظهر البحث اتحادها في عموم النصوص بالأمثلة وأنها حاكمة للمسائل المتفرعة عليها، كما توصل إلى أن هذا الإعفاء في الآلاتْ يلائم حكمة وأسباب وحدود الإعفاء في كل حالات الأموال المنصوص عليها، ومنها أن بعض الأموال المعفو عنها بالنص تبلغ ثلاثة أضعاف النصاب في الذهب والفضة وعروض التجارة، أو عشرون ضعفا للنصاب في أموال آخري، كما يلائم العفو عن الآلات ما ذهب إليه الجمهور من الراجح في أحكام الديون، وكلاهما يحصلان مصالح مشتركة.
لكن إذا كانت هذه الآلات هي ناتج العملية الإنتاجية فهي من إجمالي الأصول المتداولة التي تجب فيها الزكاة.
ويوصي الباحث بنشر ثقافة تنمية الأموال من خلال إخراج الزكاة على ما تنتجه الآلات تزكية للمال وصيانة لها في المآل وشكر لله على ما أوجب وعلى ما عفي.
ويوصي الباحث بالعمل على تعزيز تحصيل الزكاة المستحقة على الأموال الأخرى، حتى يحدث التوازن دون الإخلال بما وقع عليه العفو.
كما يوصي الباحث بزيادة التعمق والنظر في حقيقة ما يثار من المسائل المستجدة، وخاصة ما تخالف المعمول به على مدى القرون وإن لم تكن محل اجماع فالكل يؤخذ منه ويرد.
كما يوصي الباحث أصحاب القرارات الاستثمارية بالبعد عن التحايل بغية الفرار من دفع الزكاة لأنها في الحقيقة تطهير للمال ليكون محلًا للبركة والنمو، وحتى لا يعامل قاصد المنع بنقيض قصده، والله غالب على أمره.

وآخر دعونا أن الحمد لله رب العالمين.

5. قائمة المراجع والمصادر المقترحة

القرآن الكريم

[29] الأم للشافعي، ص (2/ 41).

ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي السكندري، المعروف بابن الهمام الحنفي، فتح القدير على الهداية، ط 1، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصفى البابي الحلبي ١٣٨٩ هـ = ١٩٧٠ م. ص (2/ 155)

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، الفتاوى الكبرى لابن تيمية، ط 1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1408 هـ - ١٩٨٧م.

ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين، مجمل اللغة لابن فارس، ط 2، بيروت: مؤسسة الرسالة - بيروت، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

ابي داود، سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق شعيب الأرنؤوط - محمد كامل قره بللي، ط 1، القاهرة: دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.

الاشبيلي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري المالكي، المسالِك في شرح مُوَطَّأ مالك، ط 1، الناشر: دَار الغَرب الإسلامي، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.
البخاري الجعفي، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبه، صحيح البخاري، ط 1، مصر: بالمطبعة الكبرى الأميرية ببولاق.

البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء الشافعي (ت 516 هـ) التهذيب في فقه الإمام الشافعي، المحقق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، ط 1، لبنان: بيروت، دار الكتب العلمية، 1418 هـ - 1997 م.

البهوتى، منصور بن يونس بن إدريس فقيه الحنابلة، شرح منتهى الإرادات، المسمى: دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، للبهوتي، ط 1 ، لبنان: عالم الكتب، بيروت، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.

الحطاب الرُّعيني، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل،ط 3 ، سوريَّة: دار الفكر - دمشق. ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

الحَمِيدي، محمد بن فتوح بن عبد الله بن فتوح بن حميد الأزدي الميورقي أبو عبد الله بن أبي نصر، تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم، ت: زبيدة محمد سعيد عبد العزيز، ط 1، مصر: مكتبة السنة - القاهرة ١٤١٥ – ١٩٩٥.

حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت 241 هـ) مسائل أحمد بن حنبل رواية ابنه عبد الله، ت: زهير الشاويش.

الخرشي، أبو عبد الله محمد، شرح الخرشي على مختصر خليل، ط 2، القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، (1317 هـ)

الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة المالكي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، بيروت: دار الفكر.

الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي (ت ٦٦٦هـ) مختار الصحاح، ت يوسف الشيخ محمد، ط5 .5

السّبكي، محمود محمد خطاب، الدين الخالص أو إرشاد الخلق إلى دين الحق، ط 4، الناشر، مصر: المكتبة المحمودية السبكية، ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م، ص (8/ 124).

الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس (150 - 204 هـ) الأم، ط 2، لبنان: دار الفكر – بيروت، 1403 هـ - 1983 م.

الشيباني، أبو عبد الله محمد بن الحسن (ت 189 هـ) الحجة على أهل المدينة، رتب أصوله وصححه وعلق عليه: السيد مهدي حسن الكيلاني القادري، ط3، لبنان: عالم الكتب – بيروت، 1403 هـ.

الصقلي، أبو بكر محمد بن عبد الله بن يونس التميمي (ت 451 هـ) الجامع لمسائل المدونة، المحقق: مجموعة باحثين في رسائل دكتوراه، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي - جامعة أم القرى، ط 1، السعودية: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1434 هـ - 2013 م. ط 1، (لبنان: المكتب الإسلامي – بيروت 1401 هـ 1981 م) ص (164).

عمر، أحمد مختار عمر عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، بمساعدة فريق عمل، ط1، (القاهرة: عالم الكتب، 1429 - 2008 م).

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، (ت 505هـ) المستصفى، ت. محمد عبد السلام عبد الشافي، ط 1، لبنان: دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ - 1993م.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، إحياء علوم الدين، لبنان: دار المعرفة – بيروت.

الفيروز آبادي، مجد الدين ابو ظاهر محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ط 8، لبنان: (بيروت – مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 1426 2005 م).
القشيري النيسابوري، أبو الحسين، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية فيصل عيسى البابي الحلبي.

الكاساني، أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط 2، لبنان: دار الكتب العلمية، 1406 هـ / 1986 م.

الكوسج، إسحاق بن منصور بن بهرام، أبو يعقوب المروزي، المعروف (ت 251هـ) مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، ط 1، السعودية: عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 1425هـ - 2002م.

مالك، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت 179هـ) المدونة، ط 1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ - 1994م.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، وهو شرح مختصر المزني، ط 1، لبنان: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩ هـ -١٩٩٩ م.

مجمع اللغة، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار) ط2، مصر: دار الدعوة، 1392 هـ = 1972 م.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، السنن الصغرى للنسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط2، حلب:تب المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٦ – ١٩٨٦م.

الوعاء الزكوي في أموال التأمين التكافلي

TEKÂLÜF SIGORTASI VARLIKLARINDA ZEKÂTA TABİ OLAN MALLAR

*عماد محمد عبد المقصود راشد**

ملخص

لما كانت الزكاة على الأموال أحد أركان الإسلام وتكاليفه الأساسية بشروطها الشرعية، ولها تعلق عبادي يتمثل في الاستسلام لحكمة تشريعية يتجلى فيها تطهير مال الأغنياء، وتعلق مالي يتمثل في دعم الفقراء وتعزيز المجتمع الإسلامي اقتصاديا، كما أن لها دوراً في تقليل الفجوات المعيشية والطبقية والاسهام في إعادة توزيع الدخل، وعليه فإن الأموال على اختلاف أنواعها تُعرض على شروط وعاء الزكاة وضوابطه، وفي سياق المالية الإسلامية العامة تعد شركات التأمين التكافلي من القطاعات المالية التي تزداد اتساعا وانتشارًا وتستحوذ على نسبة كبيرة من الأموال. ولا يزال الباب مفتوحًا فيما تنازعه الفقهاء والباحثون للوقوف على التكييف الأرجح لمفردات التأمين التكافلي وما يترتب عليه من استحقاق الزكاة، وكيفية الوصول إلى وعائها، وقد عمل البحث على إخراج تصور من بين هذه التعقيدات الفقهية التي تنازعت المسألة لتوصيف أنواع الأموال، بعد التعرض لخمس دراسات سابقة وثيقة الصلة بموضوع البحث، وتحديد الثغرات التي لم تتعرض إليها هذه الدراسات وغيرها، ومن خلال إعادة التوصيف تحت ضوابط شروط الوعاء الزكوي ومقاصد الشريعة والمتفق عليه من توصيف شركات التكافل، وبما يتلاءم مع مراعاة الخلاف في تكييف أصلها، والأخذ في الاعتبار شروط وصحة الانعقاد وتيقن الوجود والملكية التامة للصناديق فيها وتعلقها بالنماء وغيرها من الشروط والضوابط. توصلت الدراسة إلى تحرير محل النزاع وتقسيم أموال شركات التأمين التكافلي إلى اثني عشر نوعاً بناءً على المعاملات والتقلبات التي تحتملها، وبعد توصيف كل نوع تم التحقق من توفر شروط وجوب الزكاة فيه، وتأسيسًا على ما سبق تم الوقوف على الحكم الشرعي لكل نوع من الأموال من حيث وجوب الزكاة فيه أو عدمه. وقد خلص البحث إلى أنه تجب الزكاة في ستة أنواع من أموال شركات التأمين التكافلي، وهي "أموال الاشتراكات" و"موجودات الصندوق في حالة عدم البدء في النشاط أو تجميده" و "أموال لدى شركات إعادة التأمين والعوائد الخاصة بها" و"الفائض التأميني" و "الأموال المتبقية في الصندوق في نهاية المدة التكافلية" و "الأموال المشاركة في الاستثمار". بينما لا تجب الزكاة على الستة المتبقية. وهي "جميع الأموال التي يتم ردها للمشتركين" و "مخصصات مطالبات تحت التسوية" و " التبرعات البحتة أو تبرعات المؤسسين" و"الأقساط المستحقة على المشتركين "موجودات الصندوق في حالة التصفية" و"المصروفات الرأسمالية" واختتم البحث ببيان الآثار الاقتصادية المترتبة على تطبيق هذه الأحكام وانعكاساتها الإيجابية على أموال شركات التأمين التكافلي والمجتمع.

الكلمات المفتاحية: *الوعاء الزكوي، التأمين التكافلي، الصندوق، المشتركين، تخضع للزكاة، الأثر الاقتصادي.*

Özet

Zekât, İslam'ın temel esaslarından biri olup, şer'i şartlarına uygun olarak mali bir yükümlülüktür. İbadî yönüyle zenginlerin mallarını arındırmayı, mali yönüyle ise fakirleri desteklemeyi ve İslam toplumunu ekonomik olarak güçlendirmeyi hedefler. Aynı zamanda zekât, gelir dağılımını yeniden şekillendirerek yaşam standardındaki ve sınıfsal farkları azaltma rolüne sahiptir. Bu bağlamda, farklı mal türleri zekât matrahının şartlarına ve hükümlerine tabi tutulur. İslamî finans alanında hızla büyüyen katılım sigortası şirketleri, büyük miktarda sermaye birikimine sahip olan önemli bir sektördür. Bu konuda, İslam hukuku uzmanları ve araştırmacıları arasında, katılım sigortasının hangi unsurlarının zekâta tabi olduğu ve zekât matrahına dâhil edilmesi gerektiği konusunda tartışmalar devam etmektedir. Araştırma, bu fıkhi karmaşıklıkları ele alarak katılım sigortası kapsamındaki mal türlerini tanımlamayı amaçlamıştır. Çalışmada, daha önce yapılmış beş ilgili çalışma incelenmiş ve bu çalışmaların ele almadığı boşluklar belirlenmiştir. Ardından, zekât matrahının şartları ve şeriatın amaçları doğrultusunda, katılım sigortası şirketlerinin tanımı yeniden gözden geçirilmiştir. Ayrıca, bu şirketlerin sermaye yapısı, fonların tam sahipliği, büyüme

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi İslam İktisadı ve Hukuku, rashed.emad@std.izu.edu.tr, ORCID: 000-0003-2708-7129.

potansiyeli gibi faktörler de dikkate alınmıştır. Araştırmanın sonucunda, katılım sigortası şirketlerinin malları, yapılan işlemler ve maruz kaldıkları dalgalanmalara göre on iki türde sınıflandırılmıştır. Her bir mal türü detaylı şekilde tanımlanmış ve zekât matrahına uygunluk açısından incelenmiştir. Araştırma, bu mal türlerinden altısının zekâta tabi olduğunu, diğer altısının ise zekâttan muaf olduğunu tespit etmiştir. Zekâta tabi olan mallar şunlardır: "Katılım payları," "Faaliyete başlamamış veya askıya alınmış fonlar," "Reasürans şirketlerinde tutulan fonlar ve getirileri," "Sigorta fazlası," "Dönem sonunda fonda kalan paralar" ve "Yatırıma katılan sermaye." Zekâttan muaf olan mallar ise şunlardır: "Katılımcılara iade edilen tüm fonlar," "Çözülmeyi bekleyen talepler için ayrılan paylar," "Saf bağışlar ve kurucu bağışları," "Katılımcılardan alacaklar," "Fesih durumundaki fonlar" ve "Sermaye giderleri." Çalışma, zekât hükümlerinin uygulanmasının katılım sigortası şirketlerinin mali yapısı ve toplum üzerindeki olumlu ekonomik etkilerini vurgulayarak son bulmuştur.

Anahtar Kelimeler: *Zekât Matrahı, Katılım Sigortası, Fonlar, Katılımcılar, Zekâta Tabi Olmak, Ekonomik Etki.*

1. المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه والتابعين ... وبعد:

جعل الله جل شأنه الزكاة ركنًا من أركان الإسلام، فجاءت داعمة للمجتمع سواء لمن يُخرجها أو المستحق لها، فكلاهما مستفيد بها، يأخذها المستحق حقًا له ينتفع به، وللغني طُهرة للمال وزيادة ونماء، ففي مسند أحمد أن النبي ﷺ أقسم على عدم نقصان المال بسبب الصدقة، "مَا نَقَّصَ مَالَ عَبْدٍ صَدَقَةٌ"[1] وكُلف ولي الأمر بحصر وعائها وأخذها، وجعل الشرع لها مصارف محددة، ولم يحلها لغني أو مُستطيع الكسب إلا إذا شمل أحدهما مصرف من مصارفها.[2]

وهذا البحث يتعرض لبنود أموال شركات التأمين التكافلي وحالاته المتعددة وأوصافه المتداخلة والوقوف على ما هو خاضع لشروط أوعية الزكاة وما ليس بخاضع، وذلك من خلال توصيف هذه البنود أو اعتبار بعض الأوصاف بعد مناقشتها وبحث الآراء الفقهية والترجيح بينها للوصول للأموال التي يمكن أن يشملها وعاء الزكاة، وفاءً بحق المصارف المنصوص عليها، وإسهامًا في سلامة إعادة توزيع الدخل، وحفظًا للمال من الاختلاط بالمحرم.

ولقد سبق إلى هذا الوفاء بعض الباحثين المعاصرين الذين تناولوا البحث في التكييف الفقهي لمفردات التأمين التكافلي وما يترتب عليه من استحقاق الزكاة وكيفية الوصول إلى وعائها، ولا يزال الباب مفتوحًا فيما تنازعه الباحثون للوقوف على التكييف الأرجح، والموصل للحكم المتوافق مع ضوابط الشرع في هذا الباب، وبما يحقق المقاصد الأصلية للاقتصاد الإسلامي.

ويأمل الباحث - مستعينًا بالله أن يُسهم في تحرير بعض مواطن النزاع، والوقوف على تصور مُسدد من خلال الأحكام والمقاصد الأصلية والتبعية للشريعة الإسلامية وفقه المعاملات المالية، الذي يحتوي الاقتصاد الإسلامي ومستجداته.

والله من وراء القصد وهو يهدى السبيل.

1.1. أهمية البحث

تأتى أهمية هذا البحث من حيث إنه يمثل:

- إضافة بحثية في موضوع مازال قيد التمحيص وبعض جزئياته محل نزاع فقهي كالزكاة على أموال المشتركين في التأمين التكافلي وعوائدهم، في إطار ازدياد أعداد شركات التأمين التكافلي.
- محاولة الإسهام في الوقوف على بيان أحكام بعض المستجدات في باب الزكاة.

---

[1] أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، *مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرناؤوط*، ط 1. (بيروت لبنان: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م)، ص (561/29).

[2] أحمد بن عبد الرحمن بن محمد البنا الساعاتي، *الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني*، ومعه بلوغ الأماني من أسرار الفتح الرباني، ط 3. (لبنان: دار إحياء التراث العربي، بيروت)، ص (9/ 91)، فقال ﷺ "إِنَّ الصَّدَقَةَ لا تَحِلُّ لِغَنِيٍّ، وَلَا لِذِي مِرَّةٍ سَوِيٍّ".

- محاولة لتكييف بعض المكونات المالية في مجال التأمين التكافلي من أجل التقليل من التهرب الزكوي المقنن.

2.1. مشكلة البحث

من المُسلّم به أن جزءًا كبيرًا من الأموال يذهب إلى صناديق التأمين التكافلي والأكبر بكثير إلى شركات التأمين، وثمة مشكلة تتمثل في إهمال الزكاة في هذا القطاع بسبب تشتت الآراء بخصوص وجوب الزكاة في بعض أنواع أمواله، والحاجة ملحة إلى معرفة الرأي الشرعي في حكم الزكاة فيها خصوصا مع زيادة معدلات الفقر والاحتياج العام في معظم الدول الإسلامية وكثرة التهرب من الزكاة من قبل أصحاب رؤوس الأموال.
ومن هنا تتحدد مشكلة البحث في السؤال التالي:
ما الذي يدخل في الوعاء الزكوي من أموال التأمين التكافلي؟ ويتفرع عنه الأسئلة الآتية:
- ما مفهوم، وعاء الزكاة، وضوابطه الشرعية، والعملية؟
- ما أنواع الأموال في التأمين التكافلي وشروط انطباق وعاء الزكاة عليها؟
- ما ضوابط تطبيق الشروط في إطار المقاصد الكلية والجزئية للشريعة؟
- ما الأثار الاقتصادية المترتبة على شمول الزكاة للتأمين التكافلي؟

3.1. أهداف البحث

ويهدف البحث إلى توضيح الآتي:
- مفهوم، وعاء الزكاة، وضوابطه الشرعية، والعملية.
- أنواع الأموال في التأمين التكافلي وشروط انطباق وعاء الزكاة عليها.
- أثر المقاصد الكلية للشريعة على المال التكافلي القابل لدخول وعاء الزكاة.
- الآثار الاقتصادية على شمول الزكاة للتأمين التكافلي.

4.1. دوافع اختيار هذا البحث

الإسهام في استقرار الرأي الشرعي الخاص بالزكاة المتعلق بجزئيات القطاع التكافلي خاصة، وإبراز المصالح المترتبة على استقرار الرأي الشرعي بالترجيح المعتبر، والاسهام في تحقيق التوازن الاقتصادي بسلامة إعادة التوزيع.

5.1. منهجية البحث

سينتهج البحث بإذن الله المنهج الاستقرائي الاستنتاجي، وذلك نظرًا لحاجة البحث إلى نوع من الجمع بين التعمق في دقائق الحِكم والأحكام في ظلال المقاصد الشرعية، وذلك بجمع المادة العلمية من مظانها، ثم الوقوف على نماذج من الوضع القائم للتأمين التكافلي، من خلال المنهج الوصفي، ثم المنهج الاستنباطي وترجيح الآراء التي توافقت مع هذا المنحى الجمعي وتنزيلها في قالب الصياغة التي تمثل الخلاصة والنتائج المرجوة بإذن الله.

6.1. الدراسات السابقة

- عبد العزيز خليفة القصار، بحث بعنوان "معالجة فقهية لبعض إشكالات حساب زكاة شركات التأمين التكافلي" الندوة السابعة والعشرون لقضايا الزكاة المعاصرة في عاصمة مملكة البحرين المنامة الموافق 13-15 جمادى الأولى 1441هـ الموافق 8 - 10 يناير 2020 م: تناول الباحث زكاة شركات التأمين التكافلي، وأنها لم تحظ بدراسة فقهية معمقة، ودلل على ذلك بأن هناك تعارضًا بين بعض البنود في الندوة الثامنة لقضايا الزكاة المعاصرة، والتكييف الفقهي لاشتراكات المشتركين وذكر خمس تكيفات له.
وتوصل إلى أن التكييف الفقهي للاشتراكات التكافلية يقوم على أساس "التناهد"، وليست دينا من أي طرف، والقرض الحسن جاء من قبل المؤسسين بشكل رضائي، ثم أبان رأيه فيما يتعلق بحسابات الزكاة حسب بنود دليل الإرشاد فيما يتعلق بحقوق الشركات التكافلية، وقد أوصى بتشكيل لجنة لإعادة صياغة بنود دليل الإرشادات الصادر عن بيت الزكاة الكويتي.
- محمد عود الفزيع، بحث بعنوان "معالجة فقهية لبعض إشكالات حساب زكاة شركات التأمين التكافلي" الندوة السابعة والعشرون لقضايا الزكاة المعاصرة في عاصمة مملكة البحرين المنامة الموافق 13-15 جمادى الأولى1441هـ الموافق8- 10 يناير2020 م.

تناول بيان الأسس الفقهية التي تقوم عليها زكاة شركات التأمين التكافلي، وحكم الزكاة في حساب المشتركين، وبيان الأثر المترتب عليه، والمعالجة المحاسبية لزكاة حساب المشتركين، وتعرض لإشكالات صادرة عن ندوات سابقة تقتضي المعالجة وإعادة الدراسة.
وتوصل َإلى مراجعة تفاصيل أموال شركات التكافل وإضافة بعض التعديلات على تعريفات جزئياتها محاسبيًا بما ترجح لديه من خضوعها للزكاة أو العكس، وقد ترجح لدي الباحث عدم وجوب الزكاة في حساب المشتركين، وكذلك الفائض ما لم يتم توزيعه على المشتركين.

- د: سليمان بن محمد الجويسر، بحث بعنوان "معالجة فقهية لبعض إشكالات حساب زكاة شركات التأمين التكافلي" الندوة السابعة والعشرون لقضايا الزكاة المعاصرة في عاصمة مملكة البحرين المنامة الموافق 13-15 جمادى الأولى 1441هـ الموافق 8 - 10 يناير 2020 م:

تناول الأموال المدفوعة من قبل حملة الوثائق وتعريف التأمين التجاري والتأمين التعاوني، وأحكام الزكاة المتعلقة ببعض بنود القوائم المالية للتأمين التكافلي؛ وأوردها في تسعة مطالب، وأثر المبالغ المخصصة للاستثمار وبرامج الحماية والادخار.
وتوصل َإلى أن: الأقرب في التعاوني (التكافلي) أنه مبني على الإباحة، وتجب فيها الزكاة، وأن انقطاع ملكية المشتركين هو المؤثر الفعلي، كذلك لا يعني إخراج الزكاة ارتباطها بالشخصية الاعتبارية لصندوق المشتركين، ولكنها الطريقة المتيسرة لبراءة ذمة المشتركين.

- د. علي بن محمد نور، بحث موضوع "معالجة فقهية لبعض إشكالات حساب زكاة شركات التأمين التكافلي" الندوة السابعة والعشرون لقضايا الزكاة المعاصرة في عاصمة مملكة البحرين المنامة الموافق 13-15 جمادى الأولى 1441هـ الموافق 8 - 10 يناير 2020 م:

تناول شركات التأمين التكافلي بالتعريف والمعايير الشرعية المتعلقة بها وعلاقتها بالتأمين التكافلي بالتأمين التعاوني، وتعرض للمسائل المؤثرة على زكاة شركات التكافل، والمعالجة الزكوية لبنود شركات التكافل حسب معايير المحاسبة الدولية.
توصل إلى: أن النقطة الرئيسة التي تتوقف عليها زكاة شركات التأمين التكافلي هي ملكية الصندوق واستقلاله، وفيه رأيان في الاتجاه المعاصر، ورجح الباحث مصطلح التأمين التكافلي عن الإسلامي.

- سفيان بن قديدح، بحث" إسهامات محاسبة زكاة شركات التأمين التكافلي في تعزيز التكافل الاجتماعي" مجلة المعيار" الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، قسنطينة، نسخة إلكترونية، جامعة الشاذلي بن جديد الطارف -كلية العلوم الاقتصادية- (ع 54)، (مارس2021م).

تناول الباحث التعريف بكلٍ من شركات التأمين التكافلي والتقليدي وضوابطها من خلال إصدار مجلس المعايير الشرعية الدولية وتعديلاته وتطرق لبيان الحال كما هو بوصف كلا الوجهين والفرق بينهما في بعض البنود كالفائض والربح وإعادة التأمين.
وتوصل َإلى: أن العديد من المؤشرات تؤكد أن المستقبل إن شاء الله سيكون للمؤسسات المالية مع التوسع المشاهد في البحوث والدراسات في الاقتصاد الإسلامي، وأن التأمين التكافلي هو البديل الشرعي للتأمين التقليدي المحرم شرعًا.

الفرق بين هذا البحث والدراسات السابقة:

تبين للباحث بعد الاطلاع على الدراسات السابقة إمكانية ترجيح بعض الصور التي ما تزال محل الخلاف، باعتبار أن توصيف صندوق المشتركين ما زال فيه رأيان في الاتجاه المعاصر ويحتاج إلى إعادة نظر وضبط تعريفه، وكذلك كل الحركات المالية المتوقعة سواء بسببه أو منه وإليه، لأنه لا يُسلَّم بأنه تبرع خالص، لعدة أسباب مفصلة في موضعها من البحث، منها أن المشترك يحصل مبدئياً على جزء من الأمان النفسي بمحرد الاشتراك وهذه منفعة، وهو مُعرض لأخذ تكافل مادي، كما أن البحث سيبحث مدي شرعية ملكية الصندوق لهذه الأموال قبل التصرف فيها، وبحث اعتبار وصف بقاء المال في الصندوق قبل التصرف فيه مجرد مناولة، وموقف الأموال حال تصفية الصندوق قبل أن يبدأ دفع تعويضات، وأثر ذلك في توصيف أموال الشركة، وضبط كل ذلك في إطار المقاصد. الشرعية الكلية

7.1. مخطط البحث: جاء البحث في مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة

المقدمة تتناول أهمية الزكاة في تماسك المجتمع وحرص الإسلام على العمل والسعي، ووضع الأحكام الشرعية موضع التطبيق ومثاله الزكاة.
يتناول المبحث الأول: مفهوم وعاء الزكاة وضوابطه الشرعية والعملية في ثلاثة مطالب: المطلب الأول- تعريف وعاء الزكاة لغة واصطلاحاً، والمطلب الثاني- مفهوم وعاء الزكاة، والمطلب الثالث- ضوابط وعاء الزكاة الشرعية والعملية وشروطه.
يتناول المبحث الثاني: الأموال في التأمين التكافلي ومقاصده وفيه أربعة مطالب: المطلب الأول- بنود أموال التأمين التكافلي، والمطلب الثاني- تعريف التأمين التكافلي وكيفية تكوينه وخصائصه، والمطلب الثالث- المقاصد الشرعية الحاكمة لوعاء الزكاة في أموال الشركات، المطلب الرابع- ضوابط انطباق الوعاء الزكوي على بنود أموال التأمين التكافلي.

يتناول المبحث الثالث: الأموال الخاضعة للزكاة في التأمين التكافلي والآثار الاقتصادية وفيه خمسة مطالب - المطلب الأول: تكييف الاشتراكات في شركات التكافل عند الفقهاء المعاصرين والمطلب الثاني- بنود أموال التأمين التكافلي في ميزان ضوابط الوعاء الزكوي- المطلب الثالث- الأموال الخاضعة للزكاة في التأمين التكافلي والآثار الاقتصادية المترتبة عليها- المطلب الرابع- بنود أموال التأمين التكافلي غير الخاضعة لوعاء الزكاة، المطلب الخامس- آثار اقتصادية واقعية لعدم شمول الزكاة للتأمين التكافلي.

خاتمة البحث والتوصيات: تشمل ما توصل إليه البحث من خلال أهدافه، وتدوين التوصيات ودعوة المعنيين إلى وضع نتائج البحث موضوع الأخذ والاعتبار

2. المبحث الأول: مفهوم وعاء الزكاة وضوابطه الشرعية والعملية

وعاء الزكاة في هذا البحث هو الأداة الكاشفة عن الأموال التي تخضع للزكاة حيث يبين كل من التعريف والمفهوم الأثر النوعي المترتب على انطباق الوعاء على مال معين، وتضيف الضوابط من أسباب وشروط وموانع وغيرها متى يثبت حكم الزكاة ومتى يجب، إضافة إلى بيان الحكمة المتعلقة بأصل الوعاء وتطبيقاته العملية على أنواع المال المختلفة وما يجاورها من احترازات تشمل تغير أوصافها وأنواع ملكيتها، والتي تفضي إلى استقرار الحكم عليها.

1.2. المطلب الأول: تعريف وعاء الزكاة لغة واصطلاحاً

الزكاة لغة: قال ابن فارس: " تدل عَلَى نَمَاءٍ وَزِيَادَةٍ"[3]. قال الراغب: أصل الزكاة: النمو الحاصل عن بركة الله.[4]
واصطلاحا: حق يجب في مال خاص، لطائفة مخصوصة، في وقت مخصوص.
وعاء الزكاة لغة: وعاء بكسر الواو، جمع أوعية من أوعى الشيء: إذا حفظ به الزكاة عند توافر النصاب أو المقدار الذي تجب به، (الوِعَاء) أصله من وعي وأصل معناه ضم الشيء.[5] وهو الظّرْف الذي يوضع فيه الشَّيْء.[6]
وعاء الزكاة اصطلاحًا: وعاء الزكاة: يمثل صافي الأموال الخاضعة للزكاة.
ولكي تثبت الزكاة في أي وعاء من أوعيتها لا بد من توفر سبب الوجوب، وهو بلوغ المال نصاباً، ونِصَاب الزكاة: يمثل الحد الأدنى من المال الذي إذا احتواه وعاء الزكاة خضع هذا المال وما زاد عليه للزكاة، وقد حدده ﷺ في حديث عَلِيٍّ.[7]

2.2. المطلب الثاني ضوابط وعاء الزكاة الشرعية والعملية وشروطه

الضوابط الشرعية:
- عدد الفقهاء شروطًا عشرة لوجوب الزكاة وشرطان لصحة أدائها وهما الإسلام والنية، نختصرها فيما يلي بما يتناسب مع حدود البحث.[8]
- الزكاة واجبة على المسلم: أما المرتد الذي مات على ردته فماله فيء لبيت مال المسلمين، أما الكافر لا تجب عليه، (فإن كان بعض المال سيقع في الوعاء الزكوي مما يلزم الشركة إخراجه فيستثنى مال من ليس بمسلم، والإسلام شرط لصحة أدائها عند المالكية.
- ويشترط الحرية،

---

[3] أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، (ت 395هـ)، معجم مقاييس اللغة ت: عبد السلام محمد هارون، دمشق: دار الفكر، 1399هـ - 1979م. ص (3/ 17).

[4] الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن ص: 213 والمعجم الوسيط ص: 398.

[5] ابن فارس، مقاييس اللغة، 6/ 124

[6] مجمع اللغة، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، (إبراهيم مصطفى/ أحمد الزيات/ حامد عبد القادر/ محمد النجار)، ط، مصر: دار الدعوة، ص (2/ 1044).

[7] أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق شعيب الأرنؤوط - محمد كامل قره بللي، ط 1، (القاهرة: دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م). ص (2/ 101). قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِذَا كَانَتْ لَكَ مِائَتَا دِرْهَمٍ - وَحَالَ عَلَيْهَا الْحَوْلُ - فَفِيهَا خَمْسَةُ دَرَاهِمَ، وَلَيْسَ عَلَيْكَ شَيْءٌ حَتَّى يَكُونَ لَكَ عِشْرُونَ دِينَارًا، وَحَالَ عَلَيْهَا الْحَوْلُ، فَفِيهَا نِصْفُ دِينَارٍ، فَمَا زَادَ فَبِحِسَابِ ذَلِكَ، وَلَيْسَ فِي مَالٍ زَكَاةٌ حَتَّى يَحُولَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ».

[8] انظر شروط الزكاة، محمود محمد خطاب السّبكي، الدين الخالص أو إرشاد الخلق إلى دين الحق، ط 4، (مصر: المكتبة المحمودية السبكية، ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م)، ص (8/ 118:124).

- تعين المالك، فلا تجب في المال المملوك لغير معين كمال الدول.
- الملك الضعيف (جُعل الجعَالة) يملكه العامل بعد تمام العمل لذلك لا تجب فيه الزكاة.
- المالك متيقَّن الوجود، لذلك قالوا لا زكاة في مال محبوس لأجل الجنين.
- حولان الحول القمري على ملك النصاب في عروض التجارة، أما فيما يخرج من الأرض وهو ما فيه نماء في نفسه.
- من شَرط وجوب الزَّكَاة أَن يكون المَال ناميا، وأن يكون المال في يده أو يد نائبه أي متمكن من إخراج زكاته.
- أن يبلغ المال نصابا معينا وأن يكون فائضا عن الحاجات الأصلية للحياة.
- أن يكون المال خاليا من الدين أي يطرح منه الديون الحالة المستحقة.
- أن يكون المال مملوك ملك تامًا.
- والملك التام عند الحنفية أن يكون المال مملوكا في اليد وعند المالكية أن يكون للشخص حق التصرف فيما ملك، وعند الشافعية والحنابلة أن يكون المال بيده يتصرف فيه باختياره وثمرته له ولم يتعلق به حق الغير.[9]
- وأن يكون المال من حلال. لقوله ﷺ «إِنَّ اللهَ طَيِّبٌ لَا يَقْبَلُ إِلَّا طَيِّبًا».[10]
- الزكاة في مال الصبي والمجنون. ولا يشترط البلوغ ولا العقل ولا كونه رشيدا، بل يمكن أن يكون (سفيها)، ولا يشترط قبض المال. كالدين، "وَقَدِ اخْتَلَفَ أَهْلُ الْعِلْمِ فِي هَذَا الْبَابِ؛ فَرَأَى غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم فِي مَالِ الْيَتِيمِ زَكَاةً، مِنْهُمْ: عُمَرُ، وَعَلِيٌّ، وَعَائِشَةُ، وَابْنُ عُمَرَ، وَبِهِ يَقُولُ مَالِكٌ وَالشَّافِعِيُّ وَأَحْمَدُ وَإِسْحَاقُ".[11]
- وهذه الضوابط سيأتي تطبيقها على أموال التكافل التي ينطبق عليها شروط الوعاء الزكوي في موضعها.

- الضوابط العملية: الضوابط العملية هي ما يتعلق بالممارسات والإجراءات الخاصة بحساب الزكاة سواء من العاملين أو أصحاب الأنصبة وما جري عليه عمل الخلفاء الراشدين ومنها العمل بقاعدة " وَلَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُفْتَرِقٍ، وَلَا يفَرَّقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ. خَشْيَةَ الصَّدَقَةِ "،[12] ومنها إنشاء بيت الزكاة أو مؤسسة بيت مال الزكاة، وضبط عملها وحوكمتها وتوظيف عمالها، واحتسابها، وضوابط جمعها، وأخذها

3. المبحث الثاني: الأموال في التأمين التكافلي ومقاصده

تعددت الرؤى الفقهية لتكييف التأمين التكافلي ومكوناته المالية، مما نتج عنه آثار متباينة في تعلق الزكاة بمفردات هذه الأموال، وهذا المبحث يتعرض لبنود أموال التكافل تعدد الآراء حول توصيفها وما يترتب عليه من استحقاق الزكاة ومالا يترتب عليه.

1.3. المطلب الثاني: ضوابط وعاء الزكاة الشرعية والعملية وشروطه

أموال التكافل أقسام وأنواع:

- *الأقسام هي الأموال التي لا ترتبط ببعضها من حيث الملكية، ويكون لكل قسم حساباته المنفصلة تمامًا وهما قسمان:*
- القسم الأول: ينطبق على أموال الشركة التي قامت بتأسيس صندوق المشتركين بشكل منفصل عن الصندوق تمامًا، وهذا لا إشكال فيه إلا في قضية بحث انطباقه على الأصول الإنتاجية إذا وجدت، وقد مال البحث إلى ترجيح الزكاة عليها وأنها ليست المقصودة من الاستثناء.
- القسم الثاني: أموال المشتركين وهي الصندوق وما ينتج عنه، وقد حصر البحث اثنتي عشرة نوعًا أساسيًا.

النوع الأول: أموال الاشتراكات.
النوع الثاني: موجودات الصندوق في حالة عدم البدء في النشاط أو تجميده.
النوع الثالث: أموال تم ردها إلى المشتركين.

---

[9] محمود محمد خطاب السّبكي، الدين الخالص، ص (8/ 124).

[10] أبو الحسين، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية فيصل عيسى البابي الحلبي، (3/ 85).

[11] محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، سنن الترمذي تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (جـ ١، ٢) ومحمد فؤاد عبد الباقي (جـ ٣) وإبراهيم عطوة عوض (جـ ٤، ٥)، ط 2، (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي -١٩٧٥ م)، ص: (2/ 26). إسحاق بن منصور بن بهرام، أبو يعقوب المروزي الكوسج، مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه، ط 1، (السعودية: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٢م)، ص (3/ 1005).

[12] أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي، مسند الشافعي، (لبنان: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٠ هـ.) ص (1/ 234).

النوع الرابع: مخصصات مطالبات تحت التسوية.
النوع الخامس: التبرعات البحتة وما استحق من ضرائب للدولة.
النوع السادس: أموال لدى شركات إعادة التأمين والعوائد الخاصة بها.
النوع السابع: الفائض التأميني.
النوع الثامن: أقساط مستحقة على المشتركين.
النوع التاسع: الأموال المتبقية في الصندوق في نهاية المدة التكافلية.
النوع العاشر: موجودات الصندوق في حالة التصفية.
النوع الحادي عشر: الأموال المشاركة في الاستثمار.
النوع الثاني عشر: المصروفات الرأسمالية لتأسيس الصندوق

2.3. المطلب الثاني: تعريف التأمين التكافلي وكيفية تكوينه وخصائصه

1.2.3. تعريف التأمين التكافلي

يعرف التأمين التكافلي في مقابل التأمين التجاري أو التقليدي القائم على الغرر والربا، حيث نشأ التأمين التكافلي على مبدأ التعاون على البر والتقوى من باب قوله الله ﷻ: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ﴾ المائدة: 2 ومع ذلك فهو نوع مخصوص من التبرع، وقد عرفه الفقهاء المعاصرون بأنه:
تعاون مجموعة من الأشخاص على تحمل أخطار محتملة من خلال إنشاء صندوق (حساب) غير هادف للربح، تكون له ذمة مالية مستقلة، تصب فيه الاشتراكات والايرادات، وتصرف منه الاستحقاقات والمصروفات، ويبقى الفائض قابلًا للتوزيع، أو الإبقاء، أو لكليهما وفقًا لنظام الصندوق(الحساب).[13]

2.2.3. تكوين التأمين التكافلي

تتكون شركة مساهمة باسم نشاط التكافل للقيام بالتأمين التكافلي من خلال إنشاء محفظة تكافل كحساب مستقل، وتكون منفصلة عن الشركة تماما، وتدعوا الى الاشتراك في مجالات التأمين المتاحة على سبيل التبرع وطبقا للعقود والشروط وحسب اللوائح والقوانين المنظمة لها.
يمكن أن تقوم الشركة بالمضاربة في أموال الصندوق كمضارب، كما يمكن أن تشارك في أموال المضاربة مع أموال الصندوق ويكون الصندوق والشركة رب مال بنسبة حصص الأموال.
العائد من المضاربة على المال يضاف إلى أموال الصندوق، وما تبقى في الصندوق بعد التبرع بالتعويضات يمكن أن يوزع بالكامل على المشتركين أو جزء منه حسب العقد واللوائح المنظمة، وهو ما يعني أن جميع المشتركين في هذه الحالة سيحصلون على تبرعات نتيجة لاشتراكهم.

3.2.3. خصائص التأمين التكافلي

محفظة التأمين التكافلي ذات ذمة مالية منفصلة عن أموال الشركة المؤسسة وعن الذمم المالية للمؤسسين وهي شخصية اعتبارية، فهي منفصلة عن ملكيتهم.
حصيلة تكوين المحفظة من تبرعات المشتركين في صورة اشتراكات حسب العقد، وكذلك ما يعود عليهم يعتبر تبرعات من المحفظة حسب الشروط والضوابط المتفق عليها، وهذا الوصف لعائد التبرعات محل خلاف بين الفقهاء القدامى والمعاصرين، وخاصة ما يتعلق بالمال المتولد عن المحفظة أو صندوق الاشتراكات، وغالبا ما يكون جزء أو نصيب الصندوق من استثمار أمواله ويسمى في شركات التكافل الفائض التأميني، والجزء الآخر يعود للمستثمر سواء كان المؤسسين أو غيرهم.

3.3. المطلب الثالث: المقاصد الشرعية الحاكمة لوعاء الزكاة في أموال الشركات

الأصل أن الزكاة تقع على جميع الأموال فيما عدا ما استثنته النصوص الشرعية لحديث النبي ﷺ «لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِ صَدَقَةٌ فِي عَبْدِهِ وَلَا فَرَسِهِ».[14] وأموال الشركات عليها زكاة طالما بلغت النصاب وحال عليها الحول فيما عدا الأصول العاملة وهو الراجح مع خلاف بين الفقهاء المعاصرين لم يستقر بعد، والمال إذا بلغ نصابًا وحال عليه الحول وجب فيه الزكاة.

---

[13] علي محي الدين القره داغي، دراسة فقهية تأصيلية مقارنة بالتأمين التجاري مع التطبيقات العملية، ج 1، ط.6، (لبنان: بروت، شركة دار البشائر الإسلامية دار الطباعة والنشر والتوزيع، 1403 ه-1983 م)، ص (213).

الحفاظ على المال من المقاصد الجزئية للشرع الحنيف: الحفاظ على المال ومن وسائل الحفاظ تنميته بالعمل فيه، وبإخراج حصة الزكاة منه، والتي تعتبر ضمن المقاصد التبعية، فالمقاصد هي المتضمّنة للمصالح والمفاسد في أنفسها. والوسائل هي الطرق المفضية إليها. [15]
والحفاظ على المجتمع أو الثروة العامة من المقاصد الشرعية الخاصة بأبواب المعاملات: وهي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، مثل، حفظ مصالحهم العامة في تصرّفاتهم الخاصة.[16] وبها تتحقق العدالة الاجتماعية وتقليص الفجوات بين الأغنياء والفقراء، وتحقيق التوازن بين الحقوق العامة والخاصة وإعادة توزيع الثروة، تراعى هذه المقاصد عند الوقوف على أحكام أموال التأمين التكافلي.

4.3. المطلب الرابع: ضوابط انطباق الوعاء الزكوي على بنود أموال التأمين التكافلي

لمناقشة ضوابط انطباق الوعاء الزكوي على بنود أموال التأمين التكافلي يلزم التعرض لكل نوع على حدته، ومنهجية البحث هي وضع كل بند من بنود هذه الأموال على ميزان ومعيار شروط الوعاء الزكوي، مع مراعاة تغَير حالات البنود والتي بدورها تؤثر في تغير الحكم على كل حالة.
وسيمضي البحث إلى تطبيق الشروط والضوابط الحاكمة للوعاء الزكوي على كل حالة لاثبات أنها تخضع أو لاتخضع، بداية من كون المال من حلال أي ثبوت صحة الانعقاد ومن تعين المالك، مع تيقن الوجود، وأن يكون المال مملوك ملك تامًا وأن يكون نامياً على الحقيقة أو قابلاً للنماء وأن يبلغ المال نصابًا ويمر عليه حولاً كاملاً وأن يكون المال خاليا من الدين، مع العمل بإعفاء الأصول الإنتاجية المشاركة في نماء الأموال والتي تعتبر أدوات نمو.

4. المبحث الثالث: الأموال الخاضعة للزكاة في التأمين التكافلي والآثار الاقتصادية

سبق القول بأن ساحة الاختلاف الفقهي تحتوي موضوع البحث، ولأن هذه الشركات حديثة النشأة، والمتعاملين فيها ومعها غالبًا لن يتبنوا رأيا فقهيا متنازعا فيه إلا إذا كان خاليا من الكلفة المالية، وربما الإدارية أيضا، ومن الدراسات السابقة يتضح هذا التعارض في الحكم على شمول الوعاء الزكوي لتلك الأموال أو بعضها! فالندوة السابعة والعشرون لقضايا الزكاة المعاصرة أثبتت عدم وجوب الزكاة في أموال المشتركين كونها أموال عامة، ودليل الإرشادات لحساب زكاة الشركات أثبت الزكاة فيها، وتنوع 11.2 التكييف الفقهي بين قائل بأن أموال الاشتراكات تعتبر هبة الثواب وقول بأنها التزام بالتبرع وآخر يقول إنها أقرب إلى الوقف، ومن هنا كانت الحاجة ملحة لبناء التصور الفقهي الأنسب لنشاط هذه.

1.4. المطلب الأول: تكييف الاشتراكات في شركات التكافل عند الفقهاء المعاصرين

1.1.4. تكييف الاشتراكات على أنها هبة (هبة الثواب)

الفقهاء على إنه إذا اشترط في الهبة عوض فهي بيع، وهذه قاعدة في الرد مقابل الحق "لأن صاحب الرد بذل المال عوضاً عما حصل له من حق شريكه، وهذا هو البيع".[17]
والهبة لا تكون بيعًا، وقال زفر "هو بيع ابتداء وانتهاء، إذ لو قال وهبتك بكذا فهو بيع إجماعا"،[18] لأنه أراد العوض.
لذلك نجد التردد في تكييف مال صندوق التأمين التكافلي ما زال قائما، إذا وصف بأنه هبة الثواب فلا هو تبرع محض ولا هو معاوضة محضة، وفي حاشية الدسوقي: هبة الثواب تجوز مع جهل عوضها وجهل أجله.[19]

---

[14] صحيح البخاري، ط 1، ص (2/ 121):
[15] أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن شهاب الدين القرافي، الذخيرة، ط 1، (بيروت، مطبعة دار العرب الإسلامية، ١٩٩٤م)، ص (1/ 153):
[16] محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، مقاصد الشريعة الإسلامية، ت: محمد الحبيب ابن الخوجة، (قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م) ص (2/ 569).
[17] أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الكافي في فقه الإمام أحمد، ط1، لبنان: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٤ ه- ١٩٩٤ م، ص (4/ 246).
[18] انظر: زين الدين بن إبراهيم ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ط 2، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ص (7/ 295). رد المحتار على الدر المختار، ص (5/ 706).
[19] حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: ص (4/ 116).

«وذهب المالكية إلى: أن هبة الثواب بيع ابتداء، ولذا لا تبطل بموت الواهب قبل حيازة الهبة، ولا يجوز أن يثاب عن الذهب فضة أو العكس، لما يلزم عليه من الصرف المؤخر، ما لم يحدث التقابض في المجلس. فإذا سلمنا أن الاشتراكات من باب عقد هبة الثواب فإن الحالة في شركات التكافل تفرض العوضين نقدًا فلا بد من التساوي والتقابض ولا مصلحة في ذلك فضلًا على أن العقد مؤسس على التعليق والتأجيل للعوض.
فلا يُسلم بجعل مال الاشتراكات بمثابة هبة الثواب لما تقدم ولكونه معلوم نقديته عند الدفع وعند التعويض، ولذلك لا يخرج عن كونه مال واقع عليه شروط الوعاء الزكوي.

2.1.4. التكييف على أنه التزام التبرع

مبدأ التزام التبرع متعلق من حيث التأصيل الشرعي بتكييف عقد التكافل الاجتماعي، فلا تأثير له على وعاء الزكاة، وللحنابلة قولان في المسألة، ورأي المتأخرين ومنهم ابن تيمية وأبن القيم رحمهما الله قد أخذا برواية الجواز طالما أن الشرط فيه منفعة ولم يخالف الشرع، وإن صح التكييف عليه فلا يخلوا من العوض وهو ما تم التعرض له أنفًا، هذا من حيث الشرط.
ومن حيث تأثير هذا الشرط على الزكاة والتبرع لمعينين وهم ملاك الصندوق، فإن المالكية يقولون: لا زكاة في الموصي به لغير معينين. وقالوا: لو وقف نقودا للسلف يزكيها الواقف أو المتولي عليها منها كلما مر عليها حول من يوم ملكها،[20] والالتزام بالتبرع كالموصي به، ولكن هنا في شركات التكافل لمعينين فعليه زكاة،
وربما كان علة ذلك هو بقاء المال في ملك صاحبه وإن كان استعماله في التبريرات أو الأعمال الخيرية كالقروض الحسنة، فالقرض يُعَيَن صاحبه ولو متراخيًا عن وقت وقفه، لأنه واجب الرد.
ومال الاشتراكات إما باق في ملك صاحبه (الصندوق) أو في حكم المناولة، وواجب الرد ولو بنسبة في حالة تحقق الشرط، فضلًا عن أنه مال يستثمر لصاح المشتركين فهو مال لأصحابه قابل للنماء، بل هو مال نام على الحقيقة، ولا ينحصر في صفة الالتزام بالتبرع الخالص، لذا يدخل في الوعاء الزكوي إذا بلغ النصاب والحول.

3.1.4. التكييف على صيغة الوقف

إن مسألة إنزال صيغة التأمين التكافلي ضمن الوقف الشرعي هي محاولة للباحثين والعلماء المعاصرين للوصول إلى تكييف يَقل عنده -أو يعالج- الاعتراضات أو الشبهات، وهو ما يجب أخذه في الحسبان لرؤية الوعاء الزكوي من عدمه في أموال هذه الشركات خاصة إذا ترجح تكيفه كصيغة للوقف فعندها تخرج الأموال من شرط الزكاة.
غير أن الرؤية المطروحة لتأسيس التأمين التكافلي على قاعدة من المال الموقوف وإن كانت أقرب تطابقًا من فكرة الالتزام بالتبرع أو هبة الثواب، إلا أنها تؤول إلى نفس الاعتراضات المتعلقة بهما في النهاية، ورؤية القائلين به تقوم على إنشاء وقف كأساس لصندوق الاشتراكات، وهذا المال الموقوف يستثمر أصله مع غيره مما يضاف إليه من التبرعات- الاشتراكات- التي ستوصف لاحقًا بأنها مِلْك للوقف وليست وقفًا، والمال الموقوف يصبح قاعدة يبني عليها التبرعات والتي هي بمثابة الاشتراكات، سواء كان بعض المشتركين مساهم في هذه القاعدة أو لا، فله أن يستفيد من المال الموقوف، وهو ما يتضمنه شروط العقد والتعويضات المختلفة.[21]
والمقاصد من العقود مقدمة على ألفاظها يقول ابن القيم "القصدَ روحُ العقد ومصحِّحُه ومُبْطِله، فاعتبار القُصُودِ في العقود أولى من اعتبار الألفاظ؛ فإن الألفاظ مقصودة لغيرها، ومقاصد العقود هي التي تُرادُ لأجلها.[22]
وبصرف النظر عن مدي شكلية هذه الرؤية فإن المقصود من هذه الصيغة التبرع وليس الوقف، مما يجعل الوقف ليس مقصودًا على الحقيقة، فإن مطلق المال الأساسي للوقف لا يدخل في الوعاء الزكوي، وما دونه من أموال التبرع للوقف ليست هي الوقف ولا ثمرته الموقوفة، وقطعًا سيقع تميز الأصل عن التبرع ليبقى أصل الوقف قائمًا محبوسا خاصة إذ لم تتحقق ثمرة من الوقف ذاته، وهذا التميز والفصل يظهر صورية العقود، كذلك حال الموقوف عليهم أنهم جهة منقطعة بموجب عقد التبرع الذي هو عقد التأمين فإنه يفقد الشرط الأساسي لصحة الموقوف عليهم وهو عدم انقطاع الجهة، ويعود الأثر النوعي لهذا التصرف إلى التبرع المشوب بعوض أو الالتزام بالتبرع أو هبة الثواب، وإن قَلت عنده بعض الاعتراضات أو الشبهات.

---

[20] حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ص (1 / 459، 485).

[21] انظر: محمد تقي العثماني بن الشيخ المفتي محمد شفيع، بحوث في قضايا فقهية معاصرة (الجزء الثاني)، قطر: وزارة الأوقاف القطرية، ص (196، 207).

[22] محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين ت: محمد عبد السلام إبراهيم، ط 1، (لبنان: دار الكتب العلمية – بيروت، ١٤١١هـ - ١٩٩١م) (4/ 496).

4.1.4. ذمة الصندوق المالية بين استقلالية التصرف وبقاء الملك للمشتركين

تنازُع تكييف التأمين التكافلي بين هبة الثواب والالتزام بالتبرع وميله أكثر لصيغة الوقف أضفى عليه تنازعًا في حصول تمام استقلالية الذمة المالية، فعند تكييفه كهبة نجد أنه ليس تبرع محض ولا هو معاوضة محضة، وعند الالتزام بالتبرع نجد أن الشرط لم يقتضى استقلالية تامة، بل بقي الاحتفاظ بشطر من مستحقات الصندوق بالشرط، إن جحدها فُسخ العقد ولم يضمن، فضلا عن أن العوض يبقى محتملا، أما الوقف ففيه نزاع استقلال الذمة المالية فمن قائل: "الذمَّة المستقلة غير موجود في الوقف ولو وُجد لأدي ذلك إلى جواز استيلاء دائنيه عليه إذا لم تفِ إيراداته في تسديد ديونهم، ولم يقل أحد بذلك، فدل ان الوقف ليس له ذمَّة مستقلة قابلة لتحمُّل الالتزامات"،[23] ومصطلح الشخصية الاعتبارية مع رأي جمهور عريض من الفقهاء يرى أن للوقف ذمة مالية مستقلة.[24]
ويرجح البحث أن ذمة الصندوق ليست تامة، وأن ملكية الصندوق للمشتركين باقية مع عدم صلاحيتهم للتصرف، واستقلال التصرف من خلال مجلس الإدارة الموصوف بالشخصية الاعتبارية، فإذا أضفنا إلى ذلك ما تم ذُكر أنفا من رأي الجمهور في وجوب الزكاة على مال الصبي والمجنون، مع قصور أهليتهم وعدم صلاحيتهم للتصرف، فإن الرأي الإجمالي بشمول الوعاء الزكوي لأموال المشتركين أو الصندوق هو الراجح مع التفصيل في المطالب التالية.

2.4. المطلب الثاني: بنود أموال التأمين التكافلي في ميزان ضوابط الوعاء الزكوي

1.2.4. النوع الأول: أموال الاشتراكات

والبدء هنا بمناقشة هل تخرج الاشتراكات من وعاء المشترك إذاقام بسدادها، فالمال إذا خرج من ملك صاحبه فلا يدخل في وعاء زكاته، وفي قوله تعالى {خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا} التوبة: 103 " وفيه دليل على أخذ الصدقة من مالك معين.

2.2.4. التبرعات التي تخرج من وعاء الزكاة

والشافعية على اشتراط تعيين المالك لإيجاب الزكاة ومعهم الحنابلة في قولهم: "إذا كان الوقف على غير معين كالفقراء، أو كان على مسجد، أو مدرسة، أو رباط ونحوه مما لا يتعين له مالك لا زكاة فيه".[25]
اتفق الفقهاء على أن مال الوقف ليس عليه زكاة، حيث إنه خرج تماما من ملك واقفه وتم حبسه لجهة غير منقطعة، وكذا الصدقات والتبرعات التي لا ترجع إلى مُنفقها، ولا زكاة فيما ليس له مالك معين، ومن هنا ذهب الحنفية إلى أن الزكاة لا تجب في سوائم الوقف، والخيل المسبلة؛ لأنها غير مملوكة.[26]
ولأن في الزكاة تمليكا، والتمليك في غير المُلك لا يتصور،[27] وهذا يسمى الوقْف على الجهة.[28]
وهذا النوع من المال (الاشتراكات) انتقلت ملكيته إلى آخر -الصندوق- وهو ملك معين في حقيقة أعضاءه مشاع لجميع المشتركين بنسب حصصهم، فالصندوق يملكه حملة الوثائق، كما يملك المساهمون شركة المساهمة، مع ما تم ذكره من عوائق التكييف الشرعي التام، وهذا المال يعود عليهم في النهاية بنسب مختلفة، وهو مِلْكٌ تام إذا قاموا باختيار مجلس إدارته للتصرف نيابة عنهم أو شيء من هذا، وذمة الصندوق المستقلة عن المشتركين من جهة الالتزامات لا من جهة التملك، ولهذا يستوفي هذا المال شرط تعين الملكية وتمامها مع تيقن الوجود غالبًا، فإذا بلغ النصاب عند حولان الحول فقد دخل في الوعاء الزكوي، ولا يقاس على الوقف على الفقراء فهم غير معينين، فإن خرج من ملك الصندوق كتعويض وعاد إلى المشترك نقدًا، أصبح الاشتراك الأول ليس تبرعًا تامًا ويدخل في وعاء زكاته إن كان ممن وجبت عليه الزكاة.

---

[23] أثر الخلاف بين الشخصية الطبيعية والاعتبارية في الأحكام الفقهية لمستجدات المصرفية الإسلامية، د. مُحَمَّد علي القري، 9 - 10.
[24] انظر: ابن عرفة، محمد بن محمد الورغمي التونسي المالكي، أبو عبد الله (ت 803 هـ)، المختصر الفقهي لابن عرفة، ت: د. حافظ عبد الرحمن محمد خير، ط 1، (الناشر: مؤسسة خلف أحمد الخبتور للأعمال الخيرية، 1435 هـ - 2014 م)، ص (413)، الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥٧ هـ - ١٩٨٣ م)، ص (13/7)، الدمشقي ، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي، المغني لابن قدامة، ت: الدكتور عبد اللَّه بن عبد المحسن التركي، الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، ط 3، (المملكة العربية السعودية: الرياض دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م) ص (4/ 284).
[25] شمس الدين، محمد بن محمد الخطيب الشربيني، الشافعي، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج ت: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود، ط 1، (لبنان: دار الكتب العلمية – بيروت، (١٤١٥هـ - ١٩٩٤م). ص (2/ 121).
[26] محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، المبسوط، (بيروت: دار المعرفة، 1414 ه) ص (3/ 52).
[27] أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط 2، (لبنان: دار الكتب العلمية، 1406 هـ / 1986 م)، ص (2/ 9):
[28] عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم، أبو القاسم الرافعي القزويني (ت 623هـ)، العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير، ت: علي محمد عوض - عادل أحمد عبد الموجود، ط 1، (لبنان: دار الكتب العلمية، بيروت، 1417 هـ - 1997 م)، ص (6/ 259):

وأكد الفقهاء عدم تأثر عقود التبرعات بالجهالة أو الغرر لقيامها على أساس الإرفاق والإحسان، بخلاف عقود المعاوضات المبنية على المشاحة، ولذا فقد قام أساس بناء التأمين التكافلي الإسلامي على مبادئ التبرع والتعاون المتبادل بدل عن المعاوضة وذلك وفقا للفتاوى،[29] ومن هنا صح عندهم العقد مع ما فيه من خلاف في تكييفه.
والخلاصة أن أموال الاشتراكات تقع في الوعاء الزكوي لتوفر الملكية وتعينها مع نماء المال وباقي الشروط.

3.2.4. النوع الثاني: في حالة عدم البدء في النشاط أو تجميده

إذا تم إنشاء الشركة وجُمعت بعض الاشتراكات، ولم تستطع الشركة بدأ النشاط أو تم تجميده، فإن الأموال في هذه الحالة في حكم الملكية الحكمية للمشتركين، حيث أن توصيف عقد التكافل بأنه تبرع أو هبة الثواب أو مبني على نوع من الوقف لا يتم إلا بالقبض على قول الجمهور، والقبض يكون للمستفيد أو الموقوف عليه، فإن جُمد النشاط أو استحال ابتداؤه فيبطل العقد لفوات المعقود عليه، ويفسخ في حالة تجميده لتعليقه وتصبح هذه الأموال ضمن أوعية زكاة أصحابها، وإن بقيت لدى إدارة الصندوق لزمن غير مسمي وينطبق عليها أحكام زكاة الديون.
ويمكن أن تزكى من قبل الصندوق إذا انطبق عليها قاعدة "لا يفرق بين مجتمع" لحديث ﷺ «وَلَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ، وَلَا يُفَرَّقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ، خَشْيَةَ الصَّدَقَةِ»،[30] بشرط حولان الحول، وقد سبق ذكر جواز أن يقوم المتولي بإخراج الزكاة نيابة عن الأصيل " يزكيها المتولي عليها منها كلما مر عليها حول من يوم ملكها.[31] فأموال المستأمنين وهي الاشتراكات ليست ملك للشركة كما تقدم وإنما هي ملك للمستأمنين أو الصندوق الذي تحول إلى مجرد صندوق حفظ بعدم البدء أو التجميد، وعليه يمكن أن تدخل في وعاء الزكاة إن بلغت النصاب.
كما أن تعليق التبرع بوقوع الأضرار كشرط لصرف التبرع كالعقد المعلق، ومع تعليق أو تجميد النشاط تبقى الملكية متوفرة في المتبرعَ به سواء للمستأمن أو للمحفظة، فيخرج المال من ملك المتبرع بوقوع الشرط ويذهب إلى المستحق، لكن عدم بدأ النشاط أو التجميد يوقف أثر الشرط، ولكي يتم حساب الزكاة، فإن الأيسر خصم المنصرف على إدارة الصندوق في آخر السنة المالية من الصندوق وإخراج الزكاة على المبلغ المتبقي.

4.2.4. النوع الثالث: الأموال التي يتم ردها إلى المشتركين

الأموال التي تُرد للمشتركين على أنواع فمنها التبرعات (التعويضات) وقد سبق الإشارة إليها، ومنها الفائض التأميني أو جزء منه، ومنها بعض المخصصات، وفوائض إعادة التأمين، وحصيلة التنضيد أو التصفية في حال فشل الشركة أو عدم بدأ النشاط من الأساس، وهو من باب نافلة القول لتعلقه بمجمل الأثر الاقتصادي، وليس من أصل البحث.
فإذا كانت المبالغ المتبرع بها تعود لمن جُمعت منهم إذا فشل المشروع فلا علاقة للشركة به.
فأما التعويضات فينطبق عليها ما ينطبق على الصناديق العائلية لأنها ليست تبرع خالص، بل تدخل المبالغ المستردة إلى أوعية زكاة المشاركين، وكذا الفائض التأميني وفوائض إعادة التامين، كونها أرباح عن عمليات تشغيل أموال الصندوق للمال القابل للنمو، أو فائض عن الحاجة فهو كالتعويضات، ولأنها خرجت من مظنة الوعاء.

5.2.4. النوع الرابع: مخصصات مطالبات تحت التسوية

وهي المبالغ المجنبة والمخصصة لسداد التعويضات التي نشأت بعد تحقق الخطر نتيجة لوجود فترة زمنية فاصلة، وهو نوع من وقوع الشرط ونشوء الحق وإن لم يبلغ علم الشركة به، لكنه يثبت في ذمة الصندوق لصالح المشتركين، وعلى القول بخضوع الصندوق في حق المشتركين؛ فإنها تعود إلى النوع السابق فينطبق عليها ما ينطبق على الصناديق العائلية.

6.2.4. النوع الخامس: التبرعات البحتة وما استحق من ضرائب للدولة

---

[29] علي محي الدين القره داغي، دراسة فقهية تأصيلية ج ، ط .، ص

[30] أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى بدر الدين، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ص (9/ 6).

[31] مرجع السابق، بتصرف، ص (1 / 459، 485).

التبرعات البحتة للصندوق إن وجدت أو التبرعات من قبل المؤسسين أو من غير المشتركين فإنها لا تدخل في وعاء الزكاة، وما استحق من ضرائب للدولة يثبت في ذمة الصندوق لصالح الغير، وعلى القول بخضوع الصندوق لوعاء الزكاة فإنه يخصم منه هذه المستحقات.

7.2.4. النوع السادس: أموال لدى شركات إعادة التأمين والعوائد الخاصة بها

وفي هذا النوع يقوم صندوق المشتركين بدفع أقساط لشركات إعادة التأمين وهو بذلك يحل محل المشتركين في اشتراكه في إعادة التأمين. ويسري على هذه الأموال ما سبق ذكره فيما عدا عدم بدأ النشاط غالبًا - تتم عملية إعادة التأمين بعد بدأ النشاط - وتحل شركات إعادة التأمين محل الصندوق بالنسبة للمشتركين، وتحل الصناديق المشتركة في إعادة التأمين محل المستأمنين، وينطبق على أموال شركات إعادة التامين نفس الضوابط والشروط لخضوعها للوعاء الزكوي.

8.2.4. النوع السابع: الفائض التأميني

الفائض مال مستفاد من نماء الأصل، فإن تم ترجيح انطباق وعاء الزكاة على المال المتبقي في الصندوق فيضم إليه ويأخذ حكمه وهو من باب أولى إذا حال عليه الحول، وهنا تبرز وجهتان للنظر بخصوص مال الاشتراكات:

الأولى: ثابت أن مال الاشتراكات وإن كان ليس تبرعًا خالصًا إلا أنه أيضًا ليس مقصود منه الاستثمار بالنسبة للمستأمنين، فأقصى ما يطمع فيه المشترك هو تحمل الضرر عنه أو التعويض عنه بناء على المبدأ التأميني الخاص بعدم التربح من التعويضات، وإن تم رد الأصل له فقد تبين حكم خضوع التعويض للوعاء الزكوي للمشترك كأنه لم يخرج من ملكه، ويضاف له نصيبه من الفائض بصرف النظر عن مقصده لأنه تولد من ماله.

الثانية: إن كان المردود أكثر بسبب الفائض التأميني، هل يعامل معاملة الأرباح باعتبار أنه نماء حقيقي للاشتراكات؟ وهذا ثابت في حق الصندوق كشخصية اعتبارية نائبة عن المشتركين، لكن في حق المشتركين الذين ليس لهم من قصد في التعاقد للاستثمار، فيكون في حقهم مال تبرع، ملكها بغير فعله فيخرج من الوعاء كالإرث.

9.2.4. النوع الثامن: أقساط مستحقة على المشتركين

ومن لم يف بالاشتراك المستحق عليه في وقت استحقاقه أو لم يلتزم بالتبرع، فمن ناحية الزكاة فإن هذا المال بالنسبة للصندوق في حكم مال الضمار، وقد قسم الفقهاء المال بالنظر إلى رجاء تحصيله من عدمه، إلى قسمين: مرجو وضمار وأيضا على قولين:

القول الأول: فإما أن يكون الاشتراك مستحق بالعقد من باب اللزوم العقدي على مذهب المالكية فيعامل معاملة الديون، حتى مع القول بالتبرع أو الهبة باعتبار أن القبض لم يقع، وهو مستحق على قول الحنفية في الدين المقَر به وإن لم يقبضه، والوثيقة إقرار وتلزمه قضاءً في معاملات اليوم، وعليه تلزم الزكاة حال قبضه، وكذا يلزم في حاصل قول الشافعية في الجديد وإن لم يقبضه.[32]

وإن أمكن إلزامه بموجب العقد الذي يعتبر إقرار فقد قال القَدُّوري" إذا كان له دين على مقر به فالزكاة واجبة فيه ولا يلزمه إخراجها حتى يقبضه".[33]

وينطبق ذلك على الاشتراكات المتأخرة، وليس محل النقاش إذا كانت الزكاة سيدفعها المشترك ضمن وعاءه أو لا، إنما محل البحث استحقاق في ذمة الغير، وكذا أرباح الاستثمار المرتبطة بمال الصندوق المتعسر قبضها، وكذلك إذا كانت الشركة تقوم بإعادة التامين.

فالمتعثر قبضه يعنى أنه في حكم المال الضمار أي: المال الذي لا يتمكن صاحبه من استنمائه لزوال يده عنه، وانقطاع أمله في عوده إليه. وأصله من الإضمار، وهو في اللغة: التغيب والاختفاء.

القول الثاني: وبتطبيق تعريف الحنفية فالاشتراكات غير المدفوعة ليست مال ضمار ولا مال مرجو، إذ أنها لم تبق أصلها في ملك الصندوق ولم يحرزها، "ومال الضمار كل مال بقي أصله في ملكه، ولكن زال عن يده زوالاً لا يرجى عوده في الغالب".[34]

وفي الوقت نفسه غير مرجو سدادها وخاصة بعد فوات الفترة التأمينية التي فاتت بها الاستفادة، وللشركة أن تفسخ العقد، ولا يبقى لهذا المال أي تعلق، ويؤخذ هذا من قول الشافعية "وما لم يتم ملكه عليه -كالدين الذي على المكاتب- لا تجب فيه الزكاة".[35]

---

[32] انظر: أبو الحسين أحمد بن محمد بن جعفر البغدادي، القَدُّوري، التجريد، ت مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، محمد أحمد سراج - علي جمعة محمد، ط 2، (مصر: دار السلام – القاهرة، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م)، ص (3/ 1335):

[33] انظر التجريد، ص (3/ 1335).

[34] جماعة من العلماء برئاسة الشيخ: نظام الدين البرنهابوري البلخي بأمر السلطان: محمد أورنك زيب عالمكير، الفتاوى العالمكيرية المعروفة بالفتاوى الهندية، ط 2، (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، 1310 هـ.)، ص (1/ 174).

ومن وجه آخر ينظر إلى الاشتراك كمضاف إلى زمن منتهاه وهو زمن حلوله، أو كمعلق على شرط وهو الالتزام بالتبرع، وهو مما يقتضيه العقد على قول من قال بالالتزام، وعليه أكثر أصول الإمام أحمد المنصوصة وعند ثلة من الفقهاء وابن تيمية خاصة: الأصل جواز الشروط في العقود والأصل في الشروط الصحة واللزوم والأصل في العقود الإباحة.
وخلاصة القول وبناء عليه فإنه لا يخضع للوعاء الزكوي، لأنه لازم في الذمة على المشترك لصالح الصندوق طبقًا لأصول المالكية وترجيح الحنابلة بجواز الالتزام بالتبرع وصحة الشروط التي يقتضيها العقد، وهو دين على المشتركين من هذه الناحية، وإن تملك الصندوق هذه الاشتراكات بمجرد العقد وصارت دينًا له ففي كل الحالات المذكورة هو من باب المال غير المرجو وإن لم يسم ضمار فلا يدخل في وعاء الزكاة إلا إذا تم قبضه، كما أن العقد أصبح معدوم البدلين، لأن العقد يُبطل استحقاق المشترك للتكافل إن وقع ما يستحق به في العقود حال عدم دفع الاشتراك.
وأيضًا على رأي الشافعية في القديم لا يخضع لوعاء الزكاة، والحنفية كونه لم يحرز ابتدأ ولم يتم ملكه عليه، فإن قبضه يزكى، وهو ما يميل إليه البحث في هذا النوع.

10.2.4. النوع التاسع: الأموال المتبقية في الصندوق في نهاية المدة التكافلية

المتبقي في الصندوق هو إما مال مستقر نامي لأنه ليس له مطالب تختلف صفته عن المشتركين، وهو معد للمضاربة أو الاستثمار، ولم يخرج عن ملك صاحبه مع استمرار النشاط فيدخل في الوعاء.
وإما مال متبقي قبل استيفاء الرسوم الإدارية أو أي رسوم واجبة، أو قبل تسوية المطالبات التأمينية المقبولة، أو دفع أقساط إعادة التأمين، أو قيد المناولة لكي يصل إلى مستحقيه، فإذا تم تصفية الشركة عاد إلى أصحاب الحقوق والمشتركين مرة آخري، وإذا استمر النشاط وكان هناك قرار بالتوزيع فشأنه كالفائض، فيتم رده أو رد بعضه، ورده يعني أنه أخذ حكمه الأول قبل المناولة، وقد سبق الإشارة إلى ما كان في حكم الحفظ أو المناولة.
ونهاية المدة التكافلية هي نهاية عقد كل مشترك على حدة، وعلى الشركة أن ترد الفائض لمستحقيه، وهذا ليس بمتعذر حسابه مع وجود البرامج المحاسبية المتقدمة، أو يشترط في العقود تنازل المشترك عما يتبقى له.
وعلى كل الأحوال فقد سبق بيان حكم دخول هذا المال في الوعاء الزكوي.
وعليه فإن الأموال المتبقية في الصندوق في نهاية المدة التكافلية يخصم منها ما يجب الوفاء به تجاه المشتركين، ويدخل المتبقي في وعاء الزكاة للصندوق، أو يُعلم المشتركين بعدم إخراج الشركة للزكاة ونسبة ما تبقى من اشتراكاتهم لديها فتلحق القيمة بأوعيتهم بشروطها.

11.2.4. النوع العاشر: موجودات الصندوق في حالة التصفية

والمقصود بحالة التصفية هنا إغلاق الصندوق بسبب التعثر أو العجز عن سداد التعويضات أو نفقات الصندوق في عرض السنة الزكاوية المحددة في شركة التامين التكافلي، فإن كان ناتج التصفية يمكن توزيعة بالتساوي على المشتركين دون التكلفة الباهظة التي تذهب بقيمة المبلغ لكل مشترك فهو الأولى وهذا متيسر بنظام التحويلات المصرفية، ولا يدخل ذلك في وعاء الزكاة للصندوق، وإلا فتصرف في وجوه الخير، أو يتم التبرع بها في نفس القطاع، قياسًا على منافع الوقف، ولو كتب ذلك في العقود لكان حسنًا عملًا بالحديث "وَالمُسْلِمُونَ عَلَى شُرُوطِهِمْ، إِلَّا شَرْطًا حَرَّمَ حَلَالًا، أَوْ أَحَلَّ حَرَامًا".[36]

12.2.4. النوع الحادي عشر: الأموال المشاركة في الاستثمار

الأموال المشاركة في الاستثمار أولىَ بدخولها في الوعاء الزكوي لأنها أصبحت كعروض التجارة، ولو كانت من الاحتياطيات، وهي من المال النامِ فعلًا، مع مراعاة الشروط الخاصة بحصص المشاركين، أو قيام الشركة الاستثمارية بإخراج الزكاة، أو إعلانها عن نصيب المشتركين من قيمة الزكاة.

13.2.4. النوع الثاني عشر: المصروفات الرأسمالية لتأسيس الصندوق

---

[35] أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي الشيرازي، التنبيه في الفقه الشافعي، ط 1، (الناشر: لبنان، عالم الكتب، بيروت. ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م)، ص (55).

[36] محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى، سنن الترمذي تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (جـ ١، ٢) ومحمد فؤاد عبد الباقي (جـ ٣) وإبراهيم عطوة عوض (جـ ٤، ٥)، ط 2، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي -١٩٧٥ م، ص: (3/ 627).

المصروفات الرأسمالية تضاف إلى أصول الصندوق الثابتة ولا تتعلق بها الزكاة إلا في حالات التصفية أو عدم بدأ النشاط على ما تم ذكره في النوع الثاني.

3.4. المطلب الثالث: الأموال الخاضعة للزكاة في التأمين التكافلي والآثار الاقتصادية العامة المترتبة عليها

مما سبق مناقشته في مبحث ضوابط انطباق وعاء الزكاة على بنود أموال التأمين التكافلي، توصل البحث إلى ترجيح لزوم الزكاة على شركات التكافل فيما يخص بعض أقسام الأموال وأنواعها، ولمعرفة أثر هذا الترجيح وملائمته لطبيعة عمل هذه الشركات يلزم إضافة أغراض استخدام هذه الأموال وكيفية التعامل معها من قبل الشركة المنشأة، وذلك لتمام الوقوف على نتيجة البحث وما يترتب على نتائجه لتصل الحقوق إلى مستحقيها.
من الثابت أن شركات التأمين عند تأسيسها يكون هدفها الأساسي هو الاستثمار وخاصة بضم جزء من الاشتراكات بعد جمعها في الصندوق الخاص بالمشتركين بموجب عقد مشاركة مع أموال المساهمين لاستثمارها، وغالبا ما يكون بأداة الوكالة بالاستثمار، واستثمار المال يتعلق بمقصد الشرع في الحفاظ عليه، وفي الوقت نفسه النماء والذي بدوره يبرز أحد شروط خضوع المال للزكاة، إضافة إلى ما سبق مناقشته وترجيحه مما يعطي صورة أوضح لأموال شركات التكافل، ويبين الأثار الاقتصادية العامة والخاصة المترتبة على شمول الزكاة للتأمين التكافلي.

1.3.4. ما ترجح في البحث هو خضوع الأموال الآتية لوعاء الزكاة

- **النوع الأول**: "أموال الاشتراكات" تخضع لوعاء الزكاة إذا حال عليه الحول وقد بلغت النصاب، حيث تعين المالك ولم ينطبق وصف التبرع الخالص على هذه الاشتراكات، كما أن التعويضات تعود إلى ملاك الصندوق وهم حملة الوثائق. وقد استوفى هذا النوع من المال شرط تعين الملكية وتمامها مع نماء المال وباقي الشروط.
- ***النوع الثاني:*** "موجودات الصندوق في حالة عدم البدء في النشاط أو تجميده" فإذا كان في شروط التعاقد إخراج الزكاة على أموال المشتركين من قبل إدارة الصندوق في مثل هذه الحالات من التصفية أو عدم البدء أجزئ عن أصحابها.
- ***النوع السادس:*** "أموال لدى شركات إعادة التأمين والعوائد الخاصة بها" فالشركة القائمة بإعادة التأمين تصبح في مقام المشترك والشركة في مقام الشركة المتلقية لأقساط إعادة التأمين.
- ***النوع السابع:*** "الفائض التأميني" يدخل في الوعاء الزكوي شأنه كأموال الاشتراكات حيث إنه من نتاجها إذا حال عليها الحول.
- ***النوع التاسع:*** "الأموال المتبقية في الصندوق في نهاية المدة التكافلية" تدخل في وعاء الزكاة للصندوق بعد خصم ما يجب الوفاء به تجاه المشتركين. ويُعلم المشتركين بالنسبة المتبقية من الاشتراكات الاصلية.
- **النوع الحادي عشر**: "الأموال المشاركة في الاستثمار" تخضع للوعاء الزكوي إذا لم تزك في الشركة المستثمرة بالشروط المعروفة للزكاة

2.3.4. الآثار الاقتصادية الخاصة المترتبة على شمول الزكاة للتأمين التكافلي

لا شك أن شمول وعاء الزكاة أنواعا أكثر من أموال التأمين التكافلي سينعكس عليه بآثار اقتصادية سواء على مستوي الشركة أو على مستوي إقبال الجمهور عليه وزيادة عددهم أو نقصه، كما أنه سينعكس على قطاع التامين التكافلي والتأمين بصفة عامة.
ولا شك أن تعلق الزكاة ببعض أموال شركات التأمين التكافلي سيؤدى إلى تخفيض موجودات الصندوق بقيمة الزكاة التي ستذهب إلى غير المشتركين، لكنها في الوقت نفسه ستساهم في مصَارف الزكاة بصفة عامة، مما يبعدها بعض الشيء عن كونها صناعة ربحية بالدرجة الأولى في عرف الشركات المنشاة لها.
ويرى الباحث أن ذلك سيصب في اتجاه إقبال جمهور المستأمنين على هذه الشركات، وخاصة الباحثين عن البدائل الإسلامية في المعاملات المعاصرة، فإن الخروج من الخلاف في المسائل الشرعية المالية بعد توفر الأدلة المرجحة تعطي حالة من الاطمئنان النفسي والميل إلى الحالات المتحصنة بالاحتياط. وينتظر أن يكون العائد من الزيادة في الإقبال تتجاوز قيمة الزكاة بمراحل كبيرة، كما أنه سيسهم بالإيجاب على الأسواق ولو بنسبة بسيطة، ولكنها اسهامات تراكمية تعزز مرامي الزكاة، وتسهم في زيادة معدل الطلب على السلع الأساسية الاستهلاكية، مما يعزز زيادة الإنتاج وانتعاش الأسواق، وزيادة كفاءة إعادة التوزيع.

4.4. المطلب الرابع: بنود أموال التأمين التكافلي غير الخاضعة لوعاء الزكاة

كذلك هناك أموال بطبيعة وصفها أو ما طرأ عليها لا تخضع للزكاة، وخاصة ما كانت في حكم الديون أو المستحقات عن فترات حالية أو سابقة أو الاستحقاقات عن فترات قادمة أو ما كان من أدوات النشاط التشغيلي كالمكاتب والأصول غير المنتجة، وقد تم التفصيل في هذه البنود في المبحث الثاني وعليه نفرد هذه البنود كالآتي.

ما ترجح في البحث هو عدم خضوع الأموال الآتية لوعاء الزكاة:
- **النوع الثالث** "جميع الأموال التي يتم ردها للمشتركين" تخصم من وعاء زكاة الصندوق وهي في حكم أموال أصحابها.
- **النوع الرابع** "مخصصات مطالبات تحت التسوية" وهي من المستحقات على الصندوق.
- **النوع الخامس** " التبرعات البحتة أو تبرعات المؤسسين" وغيرهم لا تدخل في وعاء الزكاة، وتخصم الضرائب المستحقة من الوعاء الزكوي أيضا ولا تنوب عن الزكاة.
- **النوع الثامن** "وهو الأقساط المستحقة على المشتركين" فإنها لا تدخل في وعاء زكاة شركة التأمين التكافلي للأسباب سابقة الذكر في توصيف النوع الثامن إلا إذا قبضت، وهي في حكم مال الضمار.
- **النوع العاشر** "وهي موجودات الصندوق في حالة التصفية" ترد للمشتركين وتدخل في أوعيتهم إن كان لهم وعاء، ولا زكاة عليها في الشركة وهي ليست مستقرة. ويمكن أن تصرف في وجوه الخير إذا تعذر توزيعها على المشتركين، أو يتم التبرع بها في نفس القطاع، قياسًا على منافع الوقف.
- **النوع الثاني عشر** "المصروفات الرأسمالية" لا تتعلق بها الزكاة إلا في حالات التصفية، سواء حُملت على حساب المشتركين أو كانت كالعادة مصدرها من المساهمين.

5.4. المطلب الخامس: آثار اقتصادية واقعية لشمول الزكاة للتأمين التكافلي

لا شك أن جزء كبير من الأموال تذهب إلى صناديق التأمين، والأقل فيها يذهب إلى التكافلي، لكن الأخير ما زال مرشح للزيادة لأسباب كثيرة، ويمكن أن يضاف إليها أسباب آخري لزيادة الاطمئنان إليه وتحول أعداد كبيرة من التقليدي إلى التكافلي، وخاصة كلما تم تحرير محل نزاع أو ترجيح موضع خلاف في التأمين التكافلي، مع ملاحظة أن التقليدي أولي باستحقاق الزكاة على بنود أمواله من التكافلي.

وتؤدي الزكاة دورًا هامًا في الاقتصاد من خلال أدوار الزكاة التوزيعية أو الاستثمارية والتمويلية في حالة التعذر في التوزيع الفوري وفي المجالات الآمنة قصيرة الأجل، كذلك معالجة مشكلة الفقر والبطالة، وقدرة الزكاة على تخصيص الموارد من خلال نقلها من الأغنياء إلى الفقراء أصحاب الميل الحدي للاستهلاك مما يسهم في زيادة الطلب وبالتالي زيادة الإنتاج من المطلوبات الضرورية وهي استخدام الطبقة الفقيرة عادة عندما تحصل على المال، كما أن الزكاة تسهم في الدفع في اتجاه التوازن في توزيع الدخل، ويكفي أن نلحظ حجم الأموال في سوق التأمين لندرك مدي إمكانية مساهمة نسبة الزكاة على هذه الأموال في العملية الاقتصادية. وعلى سبيل المثال لا الحصر نجد تقرير سوق التأمين السعودي لعام 2023 ومقارنته بشكل عام بسنة 2022 يعبر عن حجم ونمو ارتفع إجمالي أقساط التأمين المكتتبة بنسبة 22.7% في عام 2023م ليصل إلى 65.5 مليار ريال مقابل 53.4 مليار ريال في عام 2022م[37].

فقيمة زكاة مثل هذا المبلغ تتعدي المليار في كثير من البلدان، إذا أخذنا في الاعتبار أن نصف بنود زكاة شركات التأنين التكافلي تخضع للزكاة بناء على ما تقدم في هذا البحث، مع ملاحظة أن البنود غير الخاضعة هي البنود الأقل حجمًا، فإن هذه القيمة الزكوية تسهم بشكل فعال في إنعاش حالة قطاع عريض من مصارف الزكاة الثمانية والتي تحتاجها الأمة وذلك حسب الموازنات والأولويات. الأموال المتبقية في الصندوق في نهاية المدة التكافلية الأموال المشاركة في الاستثمار.

5. خاتمة البحث والتوصيات

توصل البحث إلى تصنيف أموال التأمين التكافلي إلى أموال تخضع للوعاء الزكوي وهي أموال الاشتراكات وموجودات الصندوق في حالة عدم البدء في النشاط، وأموال لدى شركات إعادة التأمين والعوائد الخاصة بها والفائض التأميني. الأموال المتبقية في الصندوق في نهاية المدة التكافلية والأموال المشاركة في الاستثمار.

وأموال لا تخضع للأوعية الزكوية، وهي الأموال التي يتم ردها للمشتركين، ومخصصات مطالبات تحت التسوية، والتبرعات البحتة أو تبرعات المؤسسين، والأقساط المستحقة على المشتركين، وموجودات الصندوق في حالة التصفية، والمصروفات الرأسمالية.

ويوصي الباحث بأخذ نتائج هذا البحث ووضعه موضع التنفيذ، وعمل الآليات اللازمة لسهولة تطبيقه في محاسبة الشركات المعنية، وتقنين دفع الزكاة إلى مصارفها من خلال بيوت الزكاة أو إنشاء جهات مختصة.

كما يوصى البحث بإمكان استخدام مستجدات خضوع بعض أموال الشركات التكافلية لوعاء الزكاة، ضمن وسائل الترويج لتلك الشركات لتأخذ مكانة أكبر في قطاع التأمين.

---

[37] تقرير سوق التأمين السعودي لعام2023
https://www.ia.gov.sa/Documents/sector-report/Insurance_Market_Report_2023_Ar.pdf

ويوصي الباحثين بالتوسع في الوقوف على تفاصيل الأوعية الزكوية في أموال التأمين بصفة عامة، ومنحها اهتمام أكبر في البحث والدراسة اسهاما في تحويلها للنظام التكافلي.

وآخر دعونا أن الحمد لله رب العالمين.

6. قائمة المراجع والمصادر المقترحة

القرآن الكريم

ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، *إعلام الموقعين عن رب العالمين ت: محمد عبد السلام إبراهيم*، ط 1، (لبنان: دار الكتب العلمية – بيروت، ١٤١١هـ - ١٩٩١م).

ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، ط 1، لبنان: مؤسسة الرسالة،١٤٢١ هـ - ٢٠٠١.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز الدمشقي الحنفي، *رد المحتار على الدر المختار*، ط 2، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٨٦ هـ = ١٩٦٦ م.

ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي، *مقاصد الشريعة الإسلامية*، ت: محمد الحبيب ابن الخوجة، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.

ابن عرفة، محمد بن محمد الورغمي التونسي المالكي، أبو عبد الله (ت 803 هـ)، ***المختصر الفقهي لابن عرفة، ت: د. حافظ عبد الرحمن محمد خير***، ط 1، الناشر: مؤسسة خلف أحمد الخبتور للأعمال الخيرية، 1435 هـ - 2014 م.

ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، (ت 395هـ)، معجم *مقاييس اللغة ت: عبد السلام محمد هارون*، دمشق: دار الفكر، 1399هـ - 1979م.
ابن قدامة المقدسي، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، *الكافي في فقه الإمام أحمد*، ط1، لبنان: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٤ ه- ١٩٩٤ م.

ابن مَازَةَ، برهان الدين أبو المعالي محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر البخاري الحنفي، *المحيط البرهاني في الفقه النعماني*: فقه الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه، ت. الكريم سامي الجندي، ط 1، لبنان: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م)

ابن نجيم زين الدين بن إبراهيم، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*، ط 2، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي.

أبو عيسى، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، *سنن الترمذي تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (جـ ١، ٢) ومحمد فؤاد عبد الباقي (جـ ٣) وإبراهيم عطوة عوض (جـ ٤، ٥)*، ط 2، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - ١٩٧٥ م.

ابي داود، سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، *سنن أبي داود، تحقيق شعيب الأرنؤوط - محمد كامل قره بللي*، ط 1، القاهرة: دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.

البخاري الجعفي، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبه، *صحيح البخاري*، ط 1، مصر: بالمطبعة الكبرى الأميرية ببولاق.

الحَمِيدي، محمد بن فتوح بن عبد الله بن فتوح بن حميد الأزدي الميورقي أبو عبد الله بن أبي نصر، *تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم*، ت: زبيدة محمد سعيد عبد العزيز، ط 1، مصر: مكتبة السنة - القاهرة ١٤١٥ – ١٩٩٥.

الخطيب الشربيني، شمس الدين، محمد بن أحمد الشافعي، *مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج ت: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود*، ط 1، (لبنان: دار الكتب العلمية – بيروت، (١٤١٥هـ - ١٩٩٤م).

الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة المالكي، *حاشية الدسوقي على الشرح الكبير*، بيروت: دار الفكر،
الدمشقي، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي، ***المغني لابن قدامة، ت: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو***، ط 3، المملكة العربية السعودية: الرياض دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.

الرافعي، عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم، أبو القاسم القزويني (ت 623هـ)، ***العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير، ت: علي محمد عوض - عادل أحمد عبد الموجود***، ط 1، لبنان: دار الكتب العلمية، بيروت، 1417 هـ - 1997 م.

الزحيلي، محمد مصطفى، *القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة*، عمبد كلية الدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة،ط 1، الناشر: دار الفكر - دمشق، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.

الساعاتي، أحمد بن عبد الرحمن بن محمد البنا، *الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، ومعه بلوغ الأماني من أسرار الفتح الرباني*، ط 3، لبنان: دار إحياء التراث العربي، بيروت.

السّبكي، محمود محمد خطاب، الدين *الخالص أو إرشاد الخلق إلى دين الحق*، ط 4، الناشر، مصر: المكتبة المحمودية السبكية، ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م، ص (8/ 124).

السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة، *المبسوط*، بيروت: دار المعرفة، ١٤١٤ هـ.

الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي، *مسند الشافعي*، لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤٠٠ هـ.

العثماني، محمد تقي العثماني بن الشيخ المفتي محمد شفيع، *بحوث في قضايا فقهية معاصرة*، ج 2، ط1، قطر: الأوقاف القطرية.
العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى بدر الدين، *عمدة القاري شرح صحيح البخاري*، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الفتاوى العالمكيرية، جماعة من العلماء برئاسة الشيخ: نظام الدين البرنهابوري البلخي بأمر السلطان: محمد أورنك زيب عالمكير، *المعروفة بالفتاوى الهندية*، ط 2، ١٣١٠مصر: المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر، 1310 هـ.

الفيروزآبادي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، *التنبيه في الفقه الشافعي*، ط 1، الناشر: لبنان، عالم الكتب، بيروت. ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣ م.

القَدُّوري، أبو الحسين أحمد بن محمد بن جعفر البغدادي، *التجريد، ت مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، محمد أحمد سراج - علي جمعة محمد*، ط 2، مصر: دار السلام – القاهرة، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.

القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي، *الفروق - أنوار البروق في أنواء الفروق*، (الناشر: عالم الكتب).

القرافي، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن شهاب الدين، *الذخيرة*، ط 1، بيروت، مطبعة دار العرب الإسلامية، ١٩٩٤م.

القره داغي، علي محي الدين، *دراسة فقهية تأصيلية مقارنة بالتأمين التجاري مع التطبيقات العملية*، ج 1، ط.6، (لبنان: بروت، دار البشائر الإسلامية دار الطباعة والنشر والتوزيع، 1403 ه-1983 م).

القشيري النيسابوري، أبو الحسين، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، *صحيح مسلم*، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية فيصل عيسى البابي الحلبي.

الكاساني، أبو بكر بن مسعود، ***بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع***، ط 2، لبنان: دار الكتب العلمية، 1406 هـ / 1986 م.

الكوسج، إسحاق بن منصور بن بهرام، أبو يعقوب المروزي، ***مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه***، ط 1، السعودية: عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٢م.

مجمع اللغة، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ***المعجم الوسيط***، (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار)، ط، مصر: دار الدعوة.

الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، ***تحفة المحتاج في شرح المنهاج***، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥٧ هـ - ١٩٨٣ م.

ISBN: 978---625-7-558--